

STUDIA WARMINSKIE

TOM XVIII

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1981

ZESPÓŁ REDAKCYJNY ROCZNIKA „STUDIÓW WARMIŃSKICH”

Redaktor naczelny: Ks. dr Alojzy Szorc
Zastępca red. nacz.: Ks. dr Jerzy Podolecki
Sekretarz Redakcji: Ks. dr Stanisław Kozakiewicz
Adres Redakcji: 10-516 Olsztyn, Pl. Bema 2

Adres Administracji: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne
10-025 Olsztyn, ul. Staszica 5

ZESPÓŁ REDAKCYJNY TOMU XVIII
Redaktor: Swietłana Kruk

Redaktor techniczny: Romuald Rudziński
Korekta: Iwona Łukaszewicz

Nihil obstat
ks. prał. dr Jerzy Wirszylło, Cenzor

Imprimatur
† Jan Oblak, Biskup Warmiński
ks. kan. Wiesław Więcek, Kanclerz
Olsztyn, 28.05.1983

ISSN 0137-6624

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

SŁOWO WSTĘPNE
NA OTWARCIE SYMPOZJUM KU CZCI STANISŁAWA HOZJUSZA
DNIA 22 PAŹDZIERNIKA 1978 R.

„Świetlanej pamięci Stanisław Kardynał Hozjusz jest jednym z największych biskupów, jakiego wydała Polska pierwszego tysiąclecia. Wielkością swego ducha, znakomitą nauką i niezwykłą świętością życia wywarł decydujący wpływ na losy zagrożonej przez protestantyzm Diecezji Warmińskiej, na dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce, a nawet na bieg spraw Kościoła Powszechnego”¹. Takie słowa czytamy na początku listu pasterskiego biskupów polskich, skierowanego do kapłanów w r. 1970.

Mimo upływu kilku wieków postać Hozjusza nieustannie budzi zainteresowanie, bo dzieje Kościoła i Polski kojarzą się nierozdzielnie z jego potężną osobowością. Okres życia Hozjusza zbiega się z epoką o niesłychanie wielkiej doniosłości dziejowej. We wspomnianym wyżej liście pasterskim czytamy dalej: „Czasy, w których żył i działał biskup Hozjusz, były dla Kościoła chyba najbardziej krytyczne, jakie dotąd przeżywał. Renesans, humanizm i reformacja burzyły dotychczasowy porządek, podważały autorytet wiary, wypowiadały posłuszeństwo Kościołowi i głosiły nowinki religijne, które spowodowały wiele zamętu i rozbiły jedność religijną Europy. Lecz Bóg zawsze na trudne okresy Kościoła powołuje ludzi opatrnościowych”. Niewątpliwie w ich szeregu widnieje i Sługa Boży Stanisław Hozjusz, który swoim życiem i działalnością zdobył sobie „imię nieśmiertelne”².

Dla udokumentowania tego wystarczy przytoczyć kilka wypowiedzi czołowych postaci wieku XVI. Papież Paweł IV wyraził się, że „odkąd poznał lepiej Hozjusza, przestał podziwiać innych ludzi godnych podziwu”³. Potem „Pius IV zewsząd słyszał tak jednogłośnie chór pod adresem jego gorliwości i zdolności, że pragnął mieć Hozjusza na soborze jako przewodniczącego, który by kierował nim poprzez swą wiedzę, uświęcał go swą świętością i zdobywał mu autorytet dzięki swej reputacji”⁴. Rzeczywiście na soborze „wszyscy zgodnie cenili w Hozjuszu nieugięte przekonanie, wielką gorliwość i zapał w sprawach wiary”⁵. Wincenty Zannelli zaświadczył, że „Hozjusz nikomu nie ustępuje w pobożności i zdol-

¹ List Konferencji Episkopatu Polski do kapłanów z dnia 28 stycznia 1970 r. Por. Warmińskie Wiadomości Diecezjalne, nr 3—4 1970 s. 105.

² Tamże.

³ Ks. J. Umiński: Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza, Lwów 1932, s. 8.

⁴ O. H. Wojtyśka: Geneza wyboru Stanisława Hozjusza na legata papieskiego Soboru Trydenckiego, Studia Warmińskie t. 7 (1970) s. 127.

⁵ B. Dembiński: Europa przed rozpoczęciem trzeciego okresu Soboru Trydenckiego, Kraków 1891 s. 62.

ności umysłu, którą okazuje przy rozważaniu nauki dogmatycznej ojców”⁶. Inny uczestnik Soboru Trydenckiego, Alfons Salmeron pisał do Hozjusza: „Dotąd nie zacierają się w mojej pamięci szczególne cnoty Twojej Dostojeści, nigdy nie znikną z pamięci dobrodziejstwa, którymi raczyłeś mnie zaszczyścić w Trydencie, nigdy nie zapomnę owej słodkiej łagodności Twoich obyczajów i uprzejmości”⁷. Wspomniany papież Pius IV na konsystorzu dnia 7 lutego 1565 r. powiedział: „Biskup Warmiński jest najlepszym mężem, co okazało się na soborze i wszędzie. Obyśmy mieli licznych Warmińczyków, lecz zaledwie jednego można znaleźć”⁸.

Papież św. Pius V często podkreślał cnoty Hozjusza, „wypróbowaną wiarę, naukę, roztropność, zapal w staraniach o cześć Bożą i religię katolicką”⁹. Na wiadomość o zgonie Hozjusza papież Grzegorz XIII powiedział: „Straciliśmy wielki filar Kościoła Bożego, ozdobę Kolegium Kardynalskiego i chlubę naszego dworu papieskiego. Oto teraz będzie się modlił za nami u Boga ten święty Kardynał”¹⁰. Współczesny Hozjuszowi św. Piotr Kanizjusz zaświadczył: „Jakżeby inaczej wyglądała sprawa religii, o ile łatwiej bezbożność byłaby usunięta i uczciwość wszelka dałaby się światu przywrócić, gdybyśmy w czasach naszych więcej mieli Hozjuszków, którzy by w zachowaniu trzody Pańskiej i w powstrzymaniu wilków oraz w przekonywaniu heretyków podobną jemu wykazywali czujność, wiedzę, zapobiegliwość, powagę, rzetelność i wiarę”¹¹. Tę opinię o żarliwości religijnej Hozjusza podzielali i papież Sykstus V, sekretarz stanu Ptolemeusz Galli, nuncjusz papieski Andrzej Caligari, cesarz Ferdynand II, królowie Filip II w Hiszpanii i Henryk III we Francji¹².

Podobną chwałą cieszył się Hozjusz także u swoich w kraju. Współczesny mu sławny działacz polityczno-społeczny Stanisław Orzechowski wychwalał Hozjusza: „Słyszycie Stanisława Hozjusza biskupa i kardynała praesidentem być concilii; ten się w Polsce urodził, nie w królewskim pałacu w Krakowie, ani na Tarnowie, ani na Tęczynie, a wżdy widzicie, jako usiadł wysoko przez dzielność rozumu oświeconego swego, któremu się dziś królowie i cesarzowie kłaniają, na którego patrząc, wszytek świat się zdumiał słuchając go i czytając pisma wysokiego rozumu i nauk jego, skąd wszytek naród polski przed wszym światem taką cześć i sławę ma, że tym jednym Hozjuszem polska korona przede wszystkimi krześcijańskimi królestwami pewnie wygrała. Nie dadzą nam Niemcy, Włoszy, Hiszpani i Francuzi, nie da Anglija, Skocyja, Boemija, Grecyja, człowieka drugiego Hozjuszowi Polakowi naszemu uczonym rozumem, a ku temu osobliwym piórem uraczonym równego”¹³.

W następnych wiekach utrzymywała się powszechna opinia o wyjątkowych zaletach Hozjusza i jego zasługach dla Kościoła i Ojczyzny. Zawsze dzieje wieku XVI badaczom i uczonym kojarzyły się z potężną osobowością Stanisława Hozjusza. Jego nieskazitelność charakteru i nie-

⁶ V. Zannelli: Monumentum ad historiam Concilii Tridentini, collectio VI, Parisiis 1787 s. 145.

⁷ Epistolae Salmeronis, t. 1 s. 528. W: Monumenta Historica Societatis Jesu.

⁸ K s. J. Umiński, dz. cyt. s. 57, 59, 60.

⁹ Tenże, jw. s. 41.

¹⁰ Tenże, jw. s. 98.

¹¹ Tenże, jw. s. 56.

¹² Tenże, jw. s. 99, 103, 122.

¹³ Podaję za K s. T. Pawlukiem: Niektóre aspekty kontreformacyjne postawy Stanisława Hozjusza, Studia Warmińskie t. 7 s. 90.

zwykła bezinteresowność w działaniu jednały mu cześć i podziw. Stanisław Sokołowski (1537—1593) znakomity teolog i kaznodzieja królewski Stefana Batorego umieścił Hozjusza wśród największych ojców i pisarzy kościelnych. Szymon Starowolski (1588—1656) w swoim „Setniku pisarzy polskich” z r. 1625 uznał Hozjusza „za męża chwały wszystkich wieków godnego, jaśniejącego między teologami jak księżyc w pośrodku światłał pomniejszych” i nazwał go „chwałą i ozdobą narodu polskiego”. Andrzej Maksymilian Fredro (1620—1679) w swoim opisie dziejów polskich wydanym w r. 1652 przedstawił Hozjusza jako męża chwalebego, „żadną plamą nieskalanego”, jako moralnego papieża, „albowiem uważano go za godnego papieństwa”. Stanisław Bużeński († 1692) sekretarz królewski pisał o Hozjuszu jako o wielkim luminarzu świata chrześcijańskiego, którego olbrzymi blask wszędzie jaśnieje i u wszystkich wdzięczną pamięć wywołuje”. Bollandyści uważali nawet za wskazane wciągnąć Hozjusza pod dniem 5 sierpnia do swoich ACTA SANCTORUM w r. 1735¹⁴.

Z okazji 300-lecia śmierci Hozjusza szczególnie ujawniło się, jak mimo upływu czasu nadal jest wysoko ceniony. Dnia 13 sierpnia 1879 r. biskup krakowski Kardynał Albin Dunajewski w Katedrze Wawelskiej odprawił uroczyste nabożeństwo za duszę wiekopomnej pamięci Stanisława Hozjusza, a kazanie wygłosił znany kaznodzieja i badacz dziejów przeszłości ks. Ignacy Polkowski. Przy katafalku był umieszczony portret Hozjusza¹⁵.

Jeszcze przed jubileuszem dnia 23 czerwca 1873 r. Warmińskie Towarzystwo Historyczne przez jego prezesa Ks. Franciszka Hiplera zawiadomiło Komisję Historyczną Akademii Umiejętności w Krakowie o zamiarze, aby „publikacją stosowną uczcić trzechsetletnią rocznicę śmierci Kardynała Hozjusza”. Odpowiedź była natychmiastowa, że Komisja Historyczna Akademii, „rocznicy tej dobrze pamiętna, postanowiła ją uczcić wydaniem materiałów rękopiśmiennych Biblioteki Jagiellońskiej Hozjusza się dotyczących”. Kustosz tejże Biblioteki Władysław Wisłocki „zdał szczegółowo sprawę z treści tych rękopiśmiennych zbiorów, które mieszczą mnóstwo dotąd niezanych listów i pism do dziejów zawodu tego wielkiego Książęcia Kościoła”¹⁶.

Ze współpracy obydwóch Komisji zrodziła się myśl uczczenia 300-letniej rocznicy Hozjusza przez opublikowanie jego bogatej korespondencji. W r. 1876 ks. Hipler został przyjęty na członka Komisji Historycznej Akademii i razem z prof. Wincentym Zakrzewskim, członkiem tejże Komisji, przystąpili do opracowania spuścizny epistolarnej wielkiego Kardynała¹⁷.

Pierwszy jej tom ukazał się w r. 1879. Na karcie tytułowej i w wstępie wydawcy podkreślili, że inspiracją do wydania drukiem tego tomu było złożenie hołdu świetlanej postaci Kardynała Hozjusza. Gdy 4 grudnia 1883 r. na posiedzeniu Komisji Historycznej Akademii Umiejętności Michał Bobrzyński przedstawiał program pracy Komisji, bardzo silnie zaakcentował znaczenie i potrzebę kontynuowania wydawnictwa korespondencji Hozjańskiej, mówiąc: „Niepodobna też spuścić na chwilę

¹⁴ Ks. J. Umiński, jw. s. 144, 150—152, 156.

¹⁵ „Czas” z dnia 13 sierpnia 1879 r.

¹⁶ Materiały do działalności Komisji Historycznej Akademii Umiejętności w Krakowie w latach 1873—1918 — Wybór źródeł, wyd. Danuta Rederowa, Ossolineum 1974, s. 23, 27.

¹⁷ Tamże, s. 33.

z oka korespondencji Hozjusza. Jest to najpierw wydawnictwo, którym nasza Komisja najwięcej zdobywa sobie miejsca i uznania za granicą, a obok tego dzieje naszego humanizmu i reformacji, a więc kwestie pierwszorzędne w dziejach Polski, niepospolicie rozświeca. Właśnie tom drugi rokuje najciekawsze rzeczy. Dlatego proponujemy: Komisja uchwała prowadzić dalej wydawanie korespondencji Hozjusza, zalecając jednak i tu wydawcom rejestrowanie ustępów mniejszej wagi, o ile ono rzeczy nie zaszkodzi”¹⁸.

Kilka lat później Komisja Historyczna uchwaliła swój preliminarz budżetowy na posiedzeniu dnia 24 października 1887 r., przeznaczając 1500 zł „na przygotowanie materiałów do trzeciego tomu korespondencji Hozjusza”¹⁹. Jednak trudności finansowe opóźniły wydanie tomu drugiego, a w końcu uniemożliwiły druk tomów następnych. Na sesji Komisji, wyżej datowanej, której przewodniczył prof. Stanisław Tarnowski, a sekretarzem i referentem był prof. Wincenty Zakrzewski, do najbardziej potrzebnych wydawnictw zaliczono również korespondencję Hozjusza: „wiadomo bowiem, jak wielką odegrał rolę ten najwybitniejszy i najwpływowwszy książę Kościoła Polskiego w epoce reformacji, jak skutecznie swoją działalnością wpłynął na ukształtowanie się stosunków kościelnych w Polsce na przyszłość. Z olbrzymiej korespondencji, jaką na wszystkie strony prowadził, szczęśliwie przechowała się dotąd część bardzo znaczna, rozproszona po mnóstwie archiwów i bibliotek całego świata, ale dająca się zgromadzić, gdy korespondencja innych współczesnych mu osób przepadła niepowrotnie. [...] Dlatego Komisja podchwyciła już dawniej myśl wydania tej korespondencji, pomimo trudności tego przedsięwzięcia, a zwłaszcza bardzo znacznych kosztów z nim związanych”. Dotąd wydano tom pierwszy, który sięga „w czasy Zygmunta I i sam początek dopiero Zygmunta Augusta”, tom drugi zaś „wprowadza nas w sam środek tych wszystkich walk, które się toczyły w Polsce na sejmach o reformę kościelną”. Przyszły tom trzeci „będzie miał większą jeszcze doniosłość, bo będzie zawierał materiał nie tylko już do dziejów Polski, ale do historii powszechnej kościelnej tego czasu, listy mianowicie Hozjusza i do niego z epoki soboru trydenckiego, którego był jednym z prezesów”²⁰. Ale wszystkie te plany, a nawet daleko posunięte już przygotowania, niestety, nie zostały zrealizowane wskutek trudności zewnętrznych, a następnie wskutek wybuchu pierwszej wojny światowej.

Dopiero po odzyskaniu niepodległości Polski wznowiono sprawę Hozjusza, ale już pod innym aspektem i przez inne ośrodki. Postanowiono bowiem przystąpić do procesu beatyfikacyjnego Kardynała Stanisława Hozjusza i wynieść go na ołtarze.

Starania o beatyfikację tego zasłużonego Biskupa i Kardynała po raz pierwszy czyniono zaraz po jego śmierci. Najbliższe otoczenie przekonane o świętości Hozjusza gorliwie szerzyło jego kult. Największe zasługi w tym względzie położyli Stanisław Reszka i Tomasz Treter. Pierwszy z nich Stanisław Reszka (1544—1603), protonotariusz apostolski, urzędnik Penitencjarii i Sygnatury Apostolskiej, członek wielu kapituł polskich, opat jędrzejowski, sekretarz królewski, wychowawca późniejszego kardynała Andrzeja Batorego, trzykrotny poseł królewski do dworów zagranicznych, promotor kanonizacji św. Jacka, przez dwadzieścia lat był se-

¹⁸ Tamże, s. 46—47, 52—54, 64—65.

¹⁹ Tamże, s. 95.

²⁰ Tamże, s. 100—101.

kretarzem Hozjusza i należał do najbardziej zaufanych powierników domowych Kardynała²¹.

Z myślą o kanonizacji Hozjusza napisał kilka utworów, z których najobszerniejszym i najbogatszym w treść jest życiorys Kardynała pt. *D. Stanislai Hosii Vita*, ogłoszony drukiem w r. 1587 w Rzymie, a dedykowany papieżowi Sykstusowi V, który go zachęcał do wydania tego dzieła. Zanim je wydrukował, przesłał swój rękopis „do przejrzenia tak trzeźwemu i krytycznie wyszkolonemu naukowcowi, jak Marcin Kromer”²².

Reszka przedstawił najpierw atmosferę domową Hozjuszów, pełną ducha Bożego, potem życie religijne Stanisława, gdy jeszcze był w stanie świeckim, następnie jego zasługi dla nauki katolickiej i dla Kościoła, zwłaszcza dla wiary katolickiej w Polsce, w końcu opinie o jego świętości i cnotach. Pomimo tonu panegirycznego dzieło to podaje fakty prawdziwe i dlatego do dnia dzisiejszego nie straciło na swoim znaczeniu.

Nieco młodszy od Reszki był Tomasz Treter (1550—1610), kanonik olomuniecki i bazyliki Matki Boskiej na Zatybrzu w Rzymie, potem kanonik Warmińskiej Kapituły Katedralnej, wszechstronnie wykształcony, był doskonałym filologiem, teologiem i historykiem, był dobrym poetą łacińskim i utalentowanym rytownikiem. Był wychowankiem i sekretarzem Hozjusza, który podobnie jak Reszkę, darzył go pełnym zaufaniem.

Odmienne od Reszki pamięć o cnotliwości życia i zasługach dla Kościoła Hozjusza „uwiecznił w stu rytowanych na miedzi sztychach, przedstawiających całe życie i działalność kardynała, każdy zaś sztych unyślił objaśnić odrębną, na wzór Horacjański ułożoną odą”²³. Sztychy pt. *Theatrum virtutum D. Stanislai Hosii* zostały wydane drukiem w Rzymie w r. 1588, a ody w Krakowie r. 1686. W nie mniejszym stopniu od życiorysu Reszki i utwory Tretera podkreślają wyjątkową świętość i cnoty kardynała.

Obydwom więc przyświecał ten sam cel: rozślawić wielkość i świętość Hozjusza oraz rozbudzić jego kult i w ten sposób przygotować grunt dla przyszłej beatyfikacji Kardynała. Wysiłki ich nie były bezowocne, bo powszechną stała się opinia o niezwykłej świętości Hozjusza, o jego niepospolitych cnotach i zasługach. Ilekroć pisarze mówili o Hozjuszu, zawsze przypisywali mu szczególną świętość, gorliwość apostolską w połączeniu z mądrością i roztropnością, ducha ofiary i poświęcenia dla sprawy Bożej, zamiłowanie do modlitwy, pracowitość, sumiennosc, bezinteresownosc, uczynnosc i czystosc życia.

Niestety, do konkretnych kroków wyniesienia Hozjusza na ołtarze i do procesu beatyfikacyjnego nie dochodziło przez kilka wieków. Niewątpliwie jednym z powodów tego było to, że relikwie Sługi Bożego spoczywały poza granicami kraju. Inaczej może kształtowałby się obrót sprawy jego beatyfikacji, gdyby zwłoki Hozjusza znajdowały się w kraju i wierni mieli łatwy dostęp do jego grobu.

²¹ G. Korbut: *Literatura Polska*, Warszawa 1929—1931, t. 1 s. 353—354. K. Estreicher: *Bibliografia Polska*, t. 26 s. 266—270; F. Hipler: *Die Biographien des Stanislaus Hosius*. W: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertums-kunde Ermlands*, w skrócie ZGAE, t. 1 (1880) s. 113—176.

²² Ks. J. Umiński, jw. s. 132.

²³ F. Hipler, jw. s. 147—149; A. Eichhorn: *Die prälaten des ermländischen Domkapitels*, ZGAE, t. 3 s. 552—556; Ks. J. Umiński, jw. s. 138; K. Estreicher: *Bibl. Polska*, t. 31 s. 310.

Po raz drugi inicjatywę Reszki i Tretera wznowiono po pierwszej wojnie światowej w odrodzonej ojczyźnie. Naprawiając zaniedbania naszych praoojców, biskupi polscy na Konferencji Episkopatu w dniach 24—27 września 1923 r. w Częstochowie rozpatrzyli projekt wszczęcia procesu beatyfikacyjnego kardynała Hozjusza. Akceptacja tego projektu „zda się być jakby odgłosem życia tych, co pochwalnie wyśpiewali hymny na cześć wielkiego Księcia Kościoła i tych, co już za życia widzieli w kardynale świętego”. W związku z tym biskupi zwrócili się z prośbą do kardynałów Aleksandra Kakowskiego i Edmunda Dalbora, „aby zapoczątkowali gromadzenie materiału historycznego” i wyrazili przekonanie, że „najpożyteczniejszą najpierw rzeczą byłoby wydanie żywotu Stanisława kardynała Hozjusza”²⁴.

Do powyższego projektu biskupi powrócili na Konferencji Episkopatu 9 września 1925 r., powierzając prowadzenie procesu biskupowi płockiemu Antoniemu Nowowiejskiemu²⁵. Dlaczego jemu to zlecono? Może dlatego, że jako wybitny liturgista lepiej będzie się orientował w dość skomplikowanej procedurze procesowej i sprawniej od innych poprowadzi sam proces. Równocześnie na pokrycie kosztów procesu utworzono „Fundusz Hozjański”, opodatkowując poszczególne diecezje.

Wielką zasługą biskupa Nowowiejskiego było, że sprawą beatyfikacji Hozjusza zainteresował swojego kapłana, ks. Józefa Umińskiego, najwybitniejszego wówczas znawcy historii Kościoła. Ks. Umiński od razu energicznie zabrał się do pracy. Na zjazdach naukowych i na łamach czasopism kościelnych skierował apele do historyków i teologów, aby w swoich publikacjach i rozprawach naukowych zajęli się problematyką Hozjańską, każdy ze swojego punktu widzenia²⁶. Sam na wielką skalę przeprowadził poszukiwania za Hozjanami w kraju i za granicą, zwłaszcza w Rzymie i we Włoszech. Jego apele i starania wkrótce przyniosły rezultaty w postaci poważnych prac naukowych o Hozjuszu. Bardzo cenną do dnia dzisiejszego jest jego praca pt. *Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza*, Lwów 1932.

W r. 1937 sprawę procesu beatyfikacyjnego przejęła diecezja chełmińska, której Hozjusz był biskupem w latach 1549—1551. Dlaczego diecezja płocka wycofała się z prowadzenia procesu, nie wiadomo, bo nie zachowały się ani akta Konferencji Episkopatu, ani akta biskupa Nowowiejskiego. Można przypuszczać, że jednym z powodów był brak ks. Umińskiego w Płocku, który od kilku lat przebywał już we Lwowie jako profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza. Biskup chełmiński Stanisław Okoniewski w r. 1937 ukonstytuował formalnie trybunał, mianując postulatora procesu beatyfikacyjnego w osobie o. Wojciecha Topolińskiego franciszkanina, generalnego postulatora zakonu Braci Mniejszych²⁷.

O. Topoliński stale przebywał w Rzymie i starał się przede wszystkim załatwić wstępne formalności prawne w Kongregacji Obrzędów. Otwarcie bowiem procesu beatyfikacyjnego na terenie Polski wymagało dyspensy papieskiej od kan. 2039 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który postanawiał, że taki proces może prowadzić diecezja, gdzie zmarł kan-

²⁴ Ks. S. Gronowski: *Kult Matki Boskiej w życiu i dziełach Stanisława Hozjusza*. W: *Ateneum Kapłańskie*, 1931 s. 419.

²⁵ Ks. J. Umiński: *Sprawozdanie z poszukiwań rzymskich do monografii o Kardynale Stanisławie Hozjuszu*. W: *Ateneum Kapłańskie*, 1927 s. 76.

²⁶ Tenże, *W związku z projektem starań o beatyfikację Kardynała Hozjusza*. W: *Ateneum Kapłańskie* 1919—1925 s. 80.

²⁷ Tenże, *Sprawozdanie z poszukiwań*, s. 176.

dydat na ołtarze. Hozjusz, jak wiadomo, zmarł 5 sierpnia 1579 r. w miejscowości Capranica, należącej do diecezji Nepi-Sutri pod Rzymem, a pochowany został w swoim kościele tytularnym Matki Boskiej na Zatybrzu w Rzymie. Z prefektem Kongregacji Obrzędów postulator ustalili, że *processus super scriptis et non cultu* będzie prowadzony w Rzymie, natomiast *processus super fama sanctitatis vitae, virtutum et miraculorum in genere* zostanie dokonany w diecezji krakowskiej, ponieważ „świadków o opinii jego [Hozjusza] świętości można znaleźć w Polsce”. Dnia 10 marca 1937 r. na audiencji u papieża Piusa XI prefekt Kongregacji Obrzędów uzyskał potrzebne dyspensy i zgodę *juxta preces ad utrumque*. Potem w aktach Kongregacji sprawa beatyfikacji Hozjusza została zanotowana jako *Romana seu Cracoviensis*²⁸.

I znów nowa niewiadoma, dlaczego *Cracoviensis*? Przecież trybunał został utworzony przez biskupa chełmińskiego w Pelplinie. Kwestia trudna do wyjaśnienia z braku materiału źródłowego. Może postulator nie był należycie zorientowany albo mylnie był poinformowany? Może działał na własną rękę bez potrzebnych instrukcji, śpiesząc się z zarejestrowaniem procesu w Kongregacji, a może takie były sugestie samej Kongregacji?

O. Topoliński zamianował w kraju wicepostulatora, którym został ks. Józef Smoczyński, profesor dogmatyki Seminarium Duchownego w Pelplinie, „zajęty już od 10 lat studiami Hozjańskimi”²⁹. W bogatej korespondencji postulator dostarczał mu z Rzymu pożytecznych informacji i nalegał, aby przygotowywał proces Hozjusza z myślą o przyznaniu mu tytułu doktora Kościoła. Ks. Smoczyński zabrał się do pracy z wielką gorliwością. Gromadził świadectwa o świętości Hozjusza, kompletował drukowane dzieła Kardynała i czynił poszukiwania za jego rękopisami w różnych archiwach i bibliotekach. Nie było to rzeczą łatwą, o czym ks. Tadeusz Glemma, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, tak pisał: „Z zebraniem korespondencji Hozjusza w komplecie będzie poważny kłopot i dużo przy tym trzeba będzie cierpliwości. Są one nie tylko niezmiernie liczne, ale i rozsiane po całej Europie. Dotąd w każdym archiwum, w którym pracowałem, znajdowałem je nawet takie, o których mi się nie śniło i to przeważnie w dość wielkiej ilości”³⁰. Przy pomocy różnych osób gromadził odpisy i fotokopie dokumentów hozjańskich z bibliotek krakowskich, jak Jagiellońskiej, Czartoryskich i Polskiej Akademii Umiejętności. Za pośrednictwem dr Wandy Maciejewskiej otrzymał fotokopie Hosianów z *Bibliothèque Nationale* w Paryżu, której dyrekcja odmówiła jednak ich autentykowania. Uzyskał też fotokopie ze zbiorów *Nordköping* w Szwecji, zwrócił się także w tej sprawie do archiwum we Fromborku. Wkladał więc wiele wysiłku, aby zebrać spuściznę Hozjusza epistolarną i zdawało mu się, że jest już bliski końca, choć według dzisiejszego rozeznania był to dopiero początek³¹.

Następnie ks. Smoczyński dokonał reedycji dzieła Reszki o życiu Kardynała Stanisława Hozjusza i wydał równocześnie sztychy Tomasza

²⁸ Ks. A. Liedtke: *Dokoła zagadnień Hozjańskich*. W: *Nasza Przeszość* t. 4 (1948) s. 300.

²⁹ *Decreta S. Rituum Congregationis in Causis Servorum Dei, anno 1937, nr 51—52, Romana seu Cracoviensis. Beatificationis et Canonisationis servi Dei Stanisłai Hosio cardinalis...*

³⁰ Ks. A. Liedtke, *iw.* s. 300—310.

³¹ ADWO: Wicepostulator w sprawie kanonizacji S.B. Stanisława Hozjusza: Korespondencja otrzymana 1937—1938, list 45 z dnia 15 lutego 1938.

Tretera z jego odami ku czci Hozjusza³². Ogłosił również krótki życiorys Hozjusza dla spopularyzowania jego postaci i wydrukował 150 000 obrazków z jego wizerunkiem celem rozbudzenia jego kultu.

Oprócz tego, zadaniem ks. Smoczyńskiego było zebrać świadectwa super fama sanctitatis Hozjusza i w tym celu zwrócił się do osób kompetentnych, aby wyrazili swoje opinie o wielkości ducha i cnotach Hozjusza, dając temu wyraz pod przysięgą i na piśmie, stosownie do kwestionariusza Kongregacji Obrzędów. Dla wyrobienia sobie właściwego sądu o życiu Hozjusza ksiądz Smoczyński przesłał do ich dyspozycji dzieła Reszki i Tretera, przedrukowane w r. 1938 w Pelplinie. Spośród kilkudziesięciu (27) zaproszonych, zadeklarowali gotowość zaświadczenia na piśmie o heroicznosci cnót Hozjusza i zeznawać w procesie:

Arcybiskupi: Antoni Nowowiejski z Płocka,
Andrzej Szeptycki ze Lwowa,
Józef Teodorowicz ze Lwowa.

Duchowni: ks. Stanisław Bednarski TJ z Krakowa,
ks. Paweł Czaplewski z Miłobądzia,
ks. Stanisław Frankl ze Lwowa,
ks. Tadeusz Glemma z Krakowa,
ks. Kamil Kantak z Pińska,
ks. Antoni Liedtke z Pelplina,
ks. Zdzisław Obertyński z Warszawy,
ks. Zygmunt Skowroński z Łodzi,
ks. Józef Umiński ze Lwowa.

Świeccy: dr Stanisław Bodniak z Kórnika,
prof. Kazimierz Chodynicki z Poznania,
prof. Bronisław Dembiński z Poznania,
prof. doc. Karol Górski z Poznania,
prof. Tadeusz Grabowski z Poznania,
prof. Oskar Halecki z Warszawy.

W liście do postulatora ks. Smoczyński tak ich scharakteryzował. „Wszyscy prawie, których prosiłem, są dobrymi znawcami XVI wieku i w swoich pracach albo wprost pisali o Hozjuszu, albo też w ciągu swoich badań z nim się zetknęli. Świeccy to sumienni katolicy. Sądzę więc, że sekcja historyczna Kongregacji będzie z mojego wyboru zadowolona i będzie mogła polegać na takich świadkach. Szczególnie miłą jest rzeczą, że wszyscy bardzo chętnie trudu się podjęli, choć wszyscy również prosili o cierpliwość, bo analiza życia Hozjusza z punktu widzenia świętości zajmie im nieco czasu, tym bardziej, że są okupowani swoimi pracami zawodowymi”³³. Ks. Smoczyński informował także postulatora: „Zwróciłem się też do biskupa warmińskiego Kallera i profesora Lortza, ale dotąd od nich wiadomości nie mam”.

Do pomocy ks. Smoczyńskiemu biskup chełmiński Stanisław Okoniewski powołał Komisję Historyczną dnia 16 marca 1939 r. w osobach: ks. Tadeusza Glemmy prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. dra Pawła Czaplewskiego prob. w Miłobądziu i ks. Antoniego Liedtkego prof. Seminarium w Pelplinie. Było to już przed samą wojną i nie wiadomo na jaką skalę rozwinęła się działalność tej komisji³⁴.

Niewątpliwie, postulator i jego zastępca nie szczędzili starań, aby pro-

³² Tamże, nr 59, 61, 63, 65 i inne.

³³ Tamże, nr 21, 22, 24, 27, 29, 30, 32, 33 i inne.

³⁴ Tamże, nr 26 i 27.

ces w pełni się rozwinął i aby sługa Boży Kardynał Stanisław Hozjusz został zaliczony w poczet błogosławionych, tym bardziej że w tym czasie rówieśnicy Hozjusza zostali wyniesieni na ołtarze, a nawet ogłoszeni doktorami Kościoła, jak św. Piotr Kanizjusz, św. Robert Bellarmin i o kilka wieków od nich starszy św. Albert Wielki. Proces nabierał coraz większego rozmachu, ale niestety, w r. 1939 wybuchła druga wojna światowa. W samych początkach wojny postulator przebywał w kraju i razem z ks. wicepostulatorem zginęli tragicznie podczas nalotu niemieckiego. Wskutek tego sprawa beatyfikacji Hozjusza utknęła na lat 30.

Po raz trzeci wznowiono proces beatyfikacyjny Stanisława Hozjusza w r. 1968, tym razem w Diecezji Warmińskiej, gdzie Sługa Boży przez 28 lat był biskupem w latach 1551—1579. Jak do tego doszło?

W dniach 25—26 listopada 1967 r. odbyły się w Olsztynie uroczystości jubileuszowe 400-lecia istnienia najstarszego seminarium duchownego w Polsce, Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”, założonego dekretem Hozjusza, ogłoszonym 21 sierpnia 1565 r. na synodzie diecezjalnym w Lidzbarku³⁵. Sprowadzonym przez siebie jezuitom Hozjusz powierzył prowadzenie Seminarium, którego otwarcie nastąpiło 25 listopada 1567 r. W tych uroczystościach jubileuszowych udział wzięli księża rektorzy prawie wszystkich seminariów duchownych w Polsce, księża prowincjalowie obydwóch prowincji jezuickich i 13 księży biskupów z księdzem Prymasem na czele. Ojciec św. Paweł VI nadesłał telegram, w którym czytamy: „Wszyscy znają nazwę tego sławnego Seminarium, które jako pierwsze w tym kraju zostało założone na skutek postanowienia dekretu świętego Soboru Trydenckiego, tak że obecnie wspominamy nie tylko wiele minionych zdarzeń, ale także i wiele trudów poniesionych w ciągu długiego okresu dla pożytku wiary. Albowiem Ojciec św. dobrze zna gorliwe staranie o wzrost pobożności i nauki, które stanowi dziedziczną cechę tego Seminarium, założonego przez kardynała Stanisława Hozjusza, męża tak bardzo zasłużonego dla odnowy życia chrześcijańskiego w północnej Europie, zwłaszcza dla swej Diecezji Warmińskiej”³⁶.

Obecny na tych uroczystościach biskup chełmiński Kazimierz Kowalski, w przemówieniu swoim wygłoszonym w katedrze olsztyńskiej dnia 26 listopada, oświadczył: „Nasza Diecezja byłaby bardzo szczęśliwa, gdyby na nowy zew polskiego Episkopatu powojennego mogła te akta (dotyczące procesu Hozjusza) złożyć w Diecezji Warmińskiej, która przecież jako Diecezja Hozjusza ostatecznie ma pierwsze prawo starać się o beatyfikację swojego biskupa”. Po tym oświadczeniu ks. Prymas wyraził życzenie, aby tymi aktami zajął się biskup Jan Oblak, zorientował się w ich zawartości i złożył sprawozdanie na Konferencji Episkopatu. Aby tego dokonać, trzeba było przejąć akta z Pelplina, które biskup chełmiński stosownie do jego pisma z dnia 18 kwietnia 1968 r. gotów był przekazać, jeśli Ks. Prymas „da ku temu pisemne upoważnienie”³⁷.

Na mocy specjalnych pełnomocnictw ks. Prymas wyraził na to zgodę pismem z dnia 6 kwietnia 1968 r., „aby w Diecezji wsławionej zasługami Hozjusza proces beatyfikacji pełnego chwały kardynała polskiego skuteczniej był prowadzony.” W oparciu o ten dekret przejęcie wymienio-

³⁵ Wicepostulator w sprawie kanonizacji S. B. Stanisława Hozjusza: Korespondencja z dnia 28 marca 1939.

³⁶ Warmińskie Wiadomości Diecezjalne, w skrócie WWD, Olsztyn 1968 s. 122.

³⁷ Tamże, s. 143 i 196.

nych aktów nastąpiło 29 maja 1968 r. Ze strony Diecezji Chełmińskiej akta przekazał ks. infułat Antoni Liedtke, a ze strony Diecezji Warmińskiej akta przejął biskup Jan Obląk. Po przebadaniu ich, zgodnie z życzeniem ks. Prymasa, biskup Obląk zreferował stan beatyfikacji Hozjusza na Konferencji Episkopatu w jesieni r. 1968. Uchwalono wówczas, aby w Rzymie mianować postulatora, a w kraju wicepostulatora oraz powołać Komisję Historyczną dla zbadania całej spuścizny literackiej Hozjusza i zebrania świadectw o jego świętości i cnotach.

Administrator Apostolski biskup Józef Drzazga, będąc w Rzymie *ad limina Apostolorum*, otrzymał szczegółową relację z Konferencji Episkopatu od biskupa Obląka w liście z dnia 25 października 1968 r. Działając po myśli Konferencji Episkopatu, dnia 14 listopada tego samego roku zamianował postulatorem o. Michała Tadeusza Machejka, karmelitę. Po powrocie z Rzymu ustanowił Komisję Historyczną dnia 4 stycznia i powołał na jej członków biskupa Jana Obląka, o. Henryka Damiana Wojtyśkę, pasjonistę, znakomitego znawcę Hozjusza i ks. Alojzego Szorca, profesora historii Kościoła w „Hosianum”. Przebywający stale w Rzymie o. Machejek dnia 22 października 1969 r. mianował wicepostulatora w osobie ks. Mariana Borzyszkowskiego, profesora filozofii w „Hosianum”³⁸. W ten sposób został zorganizowany trybunał do kanonicznego prowadzenia procesu beatyfikacyjnego.

Ponieważ w aktach Kongregacji Kultu Świętych sprawa Hozjusza nadal figurowała jako Romana-Cracoviensis, należało przedstawić Kongregacji faktyczny stan procesu i sprostować zapis. Biskup Drzazga skierował w związku z tym 7 października 1971 r. pismo do Kongregacji, na które już dnia 28 października tego samego roku odpowiedział prefekt Kongregacji kardynał Paweł Bertoli, udzielając potrzebnej dyspensy od kanonu 2039 § 1, aby nie stało na przeszkodzie w prowadzeniu procesu. Sprawa beatyfikacji Sługi Bożego Stanisława Hozjusza została odnotowana w aktach Kongregacji jako Varmiensis³⁹.

Aby proces mógł się posuwać naprzód, było rzeczą konieczną wypełnienie przez Komisję Historyczną zadań na niej spoczywających. Do tych zadań należało zebranie wszystkich dokumentów rękopiśmiennych Hozjusza i jego korespondencji oraz dostarczenie historycznych dowodów o cnotach, świętości i kulcie Sługi Bożego. Drugie zadanie było uzależnione od pierwszego, dlatego trzeba było od razu przystąpić do jego wykonania.

Pierwszym aktem działalności Komisji było zwrócenie się jej przewodniczącego biskupa Obląka dnia 4 lutego 1969 r. do wszystkich kurii biskupich w Polsce z zapytaniem, czy i jakie dokumenty dotyczące Sługi Bożego Hozjusza znajdują się w ich posiadaniu, względnie archiwów diecezjalnych. Odpowiedzi wpłynęły w okresie od 5 lutego do 26 marca 1969 r.⁴⁰. Kwerenda ta przyniosła nikłe rezultaty, bo okazało się, że poza Diecezją Warmińską tylko w 4 diecezjach: w Gnieźnie, Krakowie, Pelplinie i Poznaniu są przechowywane nieliczne dokumenty Hozjańskie. Jedyne Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie posiada większą ilość rękopisów Hozjusza, mieszczących się w 14 tomach.

Z kolei poczynając od połowy maja 1969 r. do późnej jesieni tego samego roku członkowie Komisji o. Wojtyśka i ks. Szorc przeprowadzili

³⁸ Tamże 1969, s. 51—53 oraz 1970 s. 109.

³⁹ Tamże 1971, s. 209.

⁴⁰ Tamże 1969, s. 117.

kwerendę korespondencji Hozjusza w archiwach państwowych na terenie kraju. Rozpoczęli ją od Krakowa, gdzie znajdują się najobfitsze Hozjana, zwłaszcza w Bibliotece Jagiellońskiej, Bibliotece Czartoryskich i Zakładzie Dokumentacji Historycznej. Z Krakowa ich ekspedycja naukowa skierowała się do Wrocławia, gdzie w zbiorach Ossolineum istnieje 14 wielkich kodeksów, zawierających korespondencję Hozjusza. Potem obydwaj członkowie Komisji udali się do Biblioteki w Kórniku, posiadającej nie mniejszy, a może cenniejszy od Ossolineum zbiór Hozjanów. Stąd prowadziła ich droga do Poznania i Gdańska, a w końcu do Warszawy, gdzie znajduje się słynna Biblioteka Narodowa i Archiwum Główne Akt Dawnych. Następnie członkowie Komisji przejrżeli wszystkie drukowane katalogi bibliotek polskich. Wykazują one niewiele Hozjanów, jedynie biblioteki miejskie w Gdańsku, Toruniu, Elblągu i Lublinie mają nieliczne dokumenty Hozjańskie. Na tym zakończono kwerendę w kraju i zamówiono mikrofilmy, aby odczytać dokumenty i przygotować do druku.

Jest rzeczą powszechnie znaną, że Hozjusz prowadził niezwykle szeroką korespondencję oraz że jego pisma i listy znajdują się w wielu archiwach i bibliotekach zagranicznych. Po dokonaniu kwerendy w kraju należało przeprowadzić ją za granicą, co nie było rzeczą prostą ani łatwą. Jednak po przewycięzeniu trudności i zapewnieniu środków materialnych Komisja Historyczna zdecydowała się na wyprawę za Hozjanami po krajach Europy Zachodniej. W jesieni r. 1969 przewodniczący Komisji biskup Obląg wyjechał do Rzymu, aby nawiązać kontakt z tamtejszymi historykami polskimi i omówić warunki pracy dla członków Komisji. Celem zainteresowania sprawą beatyfikacji Hozjusza środowiska polskiego w Rzymie biskup Obląg w Instytucie Studiów Kościelnych wygłosił odczyt pt. „Stan poszukiwań materiałów dotyczących Kardynała Stanisława Hozjusza w Polsce w związku z jego procesem beatyfikacyjnym”⁴¹.

Obydwaj członkowie Komisji wyjechali do Rzymu: o. Wojtyska 29 września, a ks. Szorc 26 października 1970 r. Wspólnie pracowali do 3 grudnia tego samego roku i w tempie iście amerykańskim przeprowadzili kwerendę we wszystkich archiwach i bibliotekach na terenie Rzymu, Watykanu, Włoch, w Wiedniu i w Niemieckiej Republice Federalnej. Dnia 3 grudnia o. Wojtyska musiał wracać do swoich obowiązków na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Po drodze zatrzymał się w Pradze 4 grudnia i dokonał kwerendy w tamtejszym archiwum. Ks. Szorc pozostał nadal za granicą do 3 września 1971 r., aby dokończyć kwerendy, sprawdzić zapisy, zamówić mikrofilmy i zgromadzić je przy sobie celem przewiezienia ich do kraju⁴².

Dokończenie kwerendy zagranicznej nastąpiło w r. 1972. Konieczną rzeczą jeszcze było przebadanie archiwów na terenie Niemieckiej Republiki Demokratycznej i szczególnie w Szwecji, gdzie znajduje się wiele archiwaliów wywiezionych przez Szwedów w wieku XVII. Kwerendy w obydwóch krajach przeprowadził ks. Szorc, w dniach 10—15 kwietnia 1972 r. w Niemieckiej Republice Demokratycznej, a w dniach 12 września — 10 października tego samego roku w Szwecji. Na tych wyjazdach kwerenda rękopisów Hozjańskich została szczęśliwie zakończona, a jej rezultaty kryją się w bogatym zbiorze mikrofilmów, które stopniowo przy ich odczytywaniu ujawniają swoje bogate zapisy.

⁴¹ Tamże 1970, s. 109, 111.

⁴² Tamże 1971, s. 204—205.

Obydwaj członkowie Komisji sporządzili „Sprawozdanie z poszukiwań pism i świadectw o Kardynale Stanisławie Hozjuszu”, a przewodniczący Komisji przekazał je oficjalnie biskupowi Drzazdze, ordynariuszowi Diecezji Warmińskiej. Ten będąc w Rzymie z początkiem marca 1973 r. przekazał je postulatorowi, który z kolei przedstawił je w Kongregacji dla Spraw Kultu Świętych.

Obecnie Komisja Historyczna przystępuje do opublikowania drukiem korespondencji Hozjusza. Od dawna zdawano sobie sprawę, że zawiera ona pierwszorzędny materiał dla poznania przeszłości dziejowej. Z Hozjuszem bowiem wymieniali korespondencję dygnitarze duchowni i świeccy, nasi królowie: Zygmunt August, Henryk Walezy i Stefan Batory, a także monarchowie i dostojnicy krajów obcych. Jak szeroki wachlarz stosunków i spraw porusza korespondencja Hozjusza, przedstawił to świetnie ks. Umiński: „Słowem nie masz prawie żadnej dziedziny z życia drugiej połowy XVI w., która by nie znalazła uwzględnienia jakiegoś w czekającej jeszcze na wydanie korespondencji Hozjusza. Życie Europy całej w znacznej mierze, Polski zaś we wszystkich kierunkach, jest w niej jak gdyby na gorącym uczynku podchwyczone i wyrażone. Niby w olbrzymim zwierciadle odbija się w niej wszystko, czym żyją, co myślą, co czynią, czego pragną, czym się interesują, jak utrwalają teraźniejszość, jak dla przyszłości pracują ludzie ówczesni, co im dokucza i boli, a co radością napawa. Wiara i Kościół, wojny i polityka, rządy państwami, stosunki międzynarodowe, ustosunkowania rodzinne i społeczne, nauka i oświata, wychowanie, obyczaj i zwyczaje, handel i przemysł, stan gospodarczy, cała w ogóle ówczesna kultura duchowa i materialna, znajduje tu swój wyraz bardzo jasny i bezpośredni”⁴³.

Wydawanie korespondencji Hozjusza chronologicznie rozpoczęli ksiądz Franciszek Hipler z Braniewa i prof. Wincenty Zakrzewski z Krakowa w drugiej połowie wieku XIX. Ogłosili dwa tomy listów Hozjusza, a trzeci i następne nie ukazały się do chwili obecnej⁴⁴. Kontynuacji tego wydawnictwa domagał się już w r. 1900 Józef Korzeniowski na III Zjeździe Historyków Polskich w Krakowie⁴⁵. Taki sam postulat ogłosił w r. 1919 Oskar Halecki w drugim tomie „Nauka Polska”⁴⁶. Ponowił go Ludwik Finkel na IV Zjeździe Historyków Polskich w Poznaniu w r. 1925⁴⁷. Przypomniał go ks. Józef Umiński w r. 1928 na Zjeździe Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie⁴⁸. Ten sam uczynił to znów w r. 1930 na V Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich w Warszawie⁴⁹. Zapotrzebowanie ludzi nauki na ogłoszenie drukiem korespondencji Hozjusza nic nie straciło na aktualności i wydanie jej jest nadal pilnie oczekiwane.

Wydanie drukiem korespondencji Hozjusza bardzo owocnie przysłuży

⁴³ Ks. J. Umiński: W związku z projektem starań o beatyfikację Kardynała Hozjusza. W: *Ateneum Kapłańskie*, t. XVI (1925) s. 80—81. Tenże: *Korespondencja Hozjusza z lat 1558—1579*. W: *Pamiętnik V Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Warszawie*, t. 1 Lwów 1930 s. 310—328.

⁴⁴ D. Stanisław Hosii *Epistolae*, t. 1 1525—1550, Cracoviae 1879, t. 2 1551—1556, Cracoviae 1886.

⁴⁵ *Pamiętnik III Zjazdu Historyków Polskich w Krakowie* 4—6 czerwca 1900, część I Referaty, s. 5.

⁴⁶ *Nauka Polska*, t. 2 Warszawa 1919, s. 200—201.

⁴⁷ *Pamiętnik IV Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu* 1925. Część I Referaty s. 9—10.

⁴⁸ *Pamiętnik Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie*, 1928 s. 7.

⁴⁹ *Pamiętnik V Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Warszawie*, 28 listopada — 4 grudnia 1930. Część I Referaty, Lwów 1930 s. 310—328.

się sprawie jego beatyfikacji. Nie tylko dlatego, że pożądane jest opublikowanie całej spuścizny literackiej kandydata na ołtarze, ale także i z tego względu, że nic tak nie odzwierciedla człowieka i jego charakter, jak listy przez niego pisane i od innych otrzymane. Z korespondencji najlepiej można przekonać się o jego świętości i cnotach heroiczych. Jak zaświadcza wszyscy badacze dokumentów, Hozjusz bardzo zyskuje w ich opinii na bliższym zetknięciu się z jego rękopisami.

Istotnym etapem starań o wyniesienie na ołtarze Sługi Bożego Stanisława Hozjusza było ustanowienie dnia 3 września 1975 r., przez Biskupa Józefa Drzazgę trybunału procesu beatyfikacyjnego w składzie⁵⁰:

sędzia delegowany: ks. prof. dr Tadeusz Pawluk;

sędziami adiunktami: ks. dr Jerzy Podolecki,

ks. dr Roman Bodański,

ks. mgr Piotr Ilwicki;

promotorem wiary: ks. Biskup Julian Wojtkowski;

adiunktem promotora: ks. dr Stefan Zajkowski;

notariuszami: ks. mgr Jan Usiądek,

ks. mgr Józef Kowalewski;

posłańcem (cursor): S. mgr Ambrozja Kalinowska.

Zadaniem tego trybunału było przeprowadzenie procesu informacyjnego, przesłuchanie świadków i stwierdzenie istnienia lub braku kultu Sługi Bożego.

Oprócz tego, dnia 5 stycznia 1977 r. został powołany trybunał dla zbierania pism Sługi Bożego Stanisława Hozjusza. Wnet potem, bo już w dniach 22—23 października 1978 r. Komisja Historyczna przekazała temu trybunałowi zebrane rękopisy Hozjusza i jego dzieła drukowane za jego życia. Pisma te przejął i zbadał trybunał, który je wszystkie razem wręczył Ks. Biskupowi Ordynariuszowi dr. Józefowi Glempowi⁵¹.

Członkami tego trybunału zostali mianowani 5 stycznia 1977 r.⁵²:

sędzia delegowany: ks. prof. dr Tadeusz Pawluk;

sędziami adiunktami: ks. dr Jerzy Podolecki i

ks. mgr Konrad Sarwa;

promotorem wiary: ks. dr rektor Władysław Turek;

notariuszem: ks. mgr Jan Usiądek;

posłańcem: S. mgr Ambrozja Kalinowska.

W dniach 22—24 października 1978 r. Komisja Historyczna zorganizowała sympozjum naukowe w Olsztynie, poświęcone całkowicie Kardynałowi Stanisławowi Hozjuszowi. Wzięli w nim udział wybitni przedstawiciele nauk, świeccy i duchowni. Sympozjum okazało się bardzo owocne i rzuciło wiele światła na postać Sługi Bożego i na jego zasługi dla państwa i Kościoła.

W czasie tego sympozjum Komisja Historyczna przedstawiła swoje tezy, dotyczące życia i działalności Stanisława Hozjusza:

1. W oparciu o przekazy historyczne Komisja Historyczna uznaje Kardynała Stanisława Hozjusza za wielkiego biskupa Kościoła Katolickiego Powszechnego, a za największego biskupa pierwszego tysiąclecia Polski.

2. Stanisław Hozjusz był także wielkim Polakiem, który we wszystkim, co czynił, miał zawsze na oku dobro Polski. Wiernie służył ostatnim Jagiellonom, królom polskim i we wszystkim kierował się polską racją

⁵⁰ WWD 1976, s. 15.

⁵¹ WWD 1977, s. 95.

⁵² Tamże, miejsce cyt.

stanu. Co więcej, rozślawił dobre imię Polski przez poselstwa zagraniczne, przez nuncjaturę wiedeńską, przez przewodniczenie Soborowi Trydenckiemu, przez założenie Hospicjum Polskiego w Rzymie.

3. Hozjusz jako Biskup Warmiński, z urzędu Prezes Stanów Pruskich, Przewodniczący Sejmiku Regionalnego Prus Królewskich, był gorącym rzecznikiem ścisłego zespolenia tych ziem z Polską. Ta jego tendencja została urzeczywistniona po ostatniej wojnie.

4. W sprawach mniejszej miary, choć może ważnych, Hozjusz mógł być oceniany kontrowersyjnie. Każdy wielki człowiek, każdy mąż stanu zawsze jest narażony na opinie kontrowersyjne, co jednak nie umniejsza jego wielkości.

5. Ze względu na jego charakter nieskazitelny, na bezinteresowność jego działania oraz ze względu na jego zasługi dla Kościoła i dla Ojczyzny, Kościół Katolicki uważa za swój obowiązek oddawać Hozjuszowi należny hołd i ukazywać go jako wzór do naśladowania.

6. Szczególnie należy zwrócić uwagę na zasługi Hozjusza dla nauki i kultury. Sam pisał dzieła naukowe, a jedno z nich: *Confessio Fidei Christianae Catholica* było aż 39 razy drukowane jeszcze za jego życia, a także tłumaczone na języki europejskie i komentowane.

7. Hozjusz systematycznie sprawował mecenat nad studiującą ubogą młodzieżą polską, duchowną i świecką, tak w kraju, jak i za granicą. Własnym kosztem utrzymywał w Lidzbarku szkołę pałacową dla 50 studentów, niezależnie od ich przekonań religijnych i wspólnie z Warmińską Kapitułą Katedralną utrzymywał i kształcił w Braniewie około 200 studentów, co nawet na dzisiejsze czasy i warunki jest liczbą imponującą.

8. Wydanie drukiem i opracowanie całej rozległej korespondencji Hozjusza Komisja Historyczna uważa jako dzieło ze wszech miar słuszne i pożądane. Członkowie Komisji Historycznej są głęboko przekonani, że poznanie korespondencji przybliży wszystkim postać Hozjusza i całą epokę drugiej połowy wieku XVI, tak bardzo interesującego. Solidaryzujemy się ze zdaniem ks. Umińskiego, że pozornie surowy Kardynał Stanisław Hozjusz ogromnie zyskuje przy bliższym poznaniu.

VORWORT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Kardinal Stanisław Hozjusz, Warmias Bischof, ist am 5. August 1579 in öffentlicher Meinung als Heiliger, gestorben. Gegenwärtig erlebten die Strebungen danach, ihn zu den Heiligen zu rechnen. Die historische Kommission für das Seligsprechungsprozeß hat aus Anlaß des 400-jährigen Todesjubiläum von Hozjusz eine besondere wissenschaftliche Tagung veranstaltet, die seiner Person selbst und seiner reichen Tätigkeit gewidmet wurde. Im Vorwort, das die Tagung eröffnet, hat, berichtete man über die bisherigen Bemühungen um die Beatifikation des Gottesdieners Stanisław Hozjusz. Die ersten Bestrebungen danach haben schon die nahestehenden Hofmänner und Sekretäre des Kardinals gleich nach seinem Tode getroffen. Es waren Stanisław Reszka und Tomasz Treter. Der erste hat olen Lebenslauf des Kardinals mit dem Titel: *Stanisłai Hosii Vita*, Roma 1587, geschrieben, Treter dagegen stellte die Tugende und Verdienste von Hozjusz für die Kirche in 100 Öden und Schtichen u.d.T. *Theatrum Virtutum* dar. Auf diese Weise wollten sie die Grundlage für die zukünftige Beatifikation schaffen. Ihre Mühe blieb nicht ergebnislos, weil sich dadurch der Ruf von seiner außergewöhnlichen Heiligkeit und seinen einzigartigen Verdiensten für die Kirche und das Heimatland verbreitet hat. Die nötigen Schritte aber, um ihn zu den Heiligen zu rechnen, wurden durch einige Jahrhunderte nicht getan. Es ist zweifellos, daß einer der Gründe das war, daß seine Reliquen außer den Staatgränzen bleiben, nämlich in Rom.

Die Angelegenheit von Hozjusz wurde wieder in Gang gebracht während der Dreihundertjahrfeier seines Todes im Jahre 1879. In der Kathedrale von Wawel wurde ein feierlicher Gottesdienst für ihn abgehalten und die Akademie der Wissenschaften in Kraków in Zusammenarbeit mit Historischer Gesellschaft aus Warmien hat seine reiche Korrespondenz herausgegeben, so daß im Jahre 1879 in Kraków zwei Korrespondenzbände von Hozjusz und in den Jahren 1886—88 u.d.T. Stanisław Hosii *Epistolae*, B.I und B.II erschienen. Leider, der Geldschwierigkeiten wegen und infolge rückgängiger politischer Lage vor dem sich nähernden ersten Weltkrieg wurde diese wertvolle Tätigkeit nicht fortgesetzt.

Nach dem ersten Weltkrieg im wiederauflebenden Polen hat die Konferenz des Polenepiskopats, um die Vernachlässigung der früheren Zeiten wiedergutzumachen, die Beatifikation von Hozjusz berührt und nämlich während der Tagung in Częstochowa im Jahre 1923 und im Jahre 1925 in Warszawa. Das Seligsprechungsprozeß wurde dem Bischof von Plock Antoni Nowowiejski im Auftrag gegeben. Sein Verdienst war es, daß er das Interesse des Priesters Józef Umiński an Hozjusz erregt hat. Dieser suchte nach Dokumenten von Hozjusz in europäischen Archiven, schrieb viele Artikel zum Thema Hozjusz und hat dadurch die Angelegenheit des Seligsprechungsprozeß vorangetrieben.

Im Jahre 1937 übernahm das Seligsprechungsprozeß von Hozjusz die Pelplindiözese, in der Hozjusz in den Jahren 1549—51 als Bischof tätig war. Bischof Okoniewski gründete sogar die Historische Kommission mit Pr. Prof. Tadeusz Glemma aus Kraków, Pr. Dr. Paweł Czaplewski aus Miłobądz und Pr. Prof. Antoni Liedtke aus Pelplin. Der zweite Weltkrieg verhinderte aber die Entwicklung des Seligsprechungsprozesses um so mehr, daß die zwei Priester, Franziskaner Wojciech Topoliński aus Rom und Pr. Józef Smoczyński aus Pelplin, die vom Bischof Okoniewski zur Arbeit am Seligsprechungsprozeß bennant wurden, sind schon am Anfang des Krieges tragisch umgekommen.

Nach dem zweiten Weltkrieg, am 6 April 1968, wurde das Verfahren des Seligsprechungsprozesses nach der Verordnung des Primas von Polen der Warmiendiözese übergeben. In dieser Diözese führte Hozjusz 28 Jahre lang das Regiment. Als der neue Postulator wurde der Pater Michał Machejek, Karmelitaner aus Rom herbeigerufen und als Helfer die Professoren Pr. Marian Borzyszkowski und Pr. Władysław Nowak.

Die Hauptaufgabe gehörte zur Historischen Kommission, zu der der Bischof Jan Oblak, Prof. Alojzy Szorc und P. Damian Wojtyska gehörten. Um das Seligsprechungsprozeß weiter voranzutreiben, mußte man die genaue Leserumfrage nach Hozjusz Schriften im In- und Ausland durchführen. Die Mitglieder der Kommission, Pr. Szorc und Pr. Wojtyska haben es mit großer Hingabe getan und sogar in ganz kurzer Zeit, nämlich in den Jahren 1969—72 erreicht. Das gesammelte Material bearbeitend, hat man heutzutage schon 3 weitere Bände der Korrespondenz von Hozjusz herausgegeben. Darüber hinaus propagierte man in der Diözese Hozjuszkult, führte das Verhören der Zeugen *super fama sanctitatis*, beendete das Seligsprechungsprozeß *super scriptis* und nun bereite man Materialien zur Kultkongregation in Rom vor.

UDZIAŁ KARDYNAŁA HOZJUSZA W KONSYSTORZACH PAPIESKICH W LATACH 1569—1579

Treść: Kolegium kardynalskie w drugiej połowie XVI wieku. — Konsystorz papieski w latach siedemdziesiątych XVI stulecia. — Ogólny zarys nadawania wyższych beneficjów kościelnych w kurii rzymskiej w drugiej połowie XVI wieku. — Serie archiwalne, z których pochodzą wzmianki o Hozjuszu i dotychczasowe ich publikacje. — Uwagi wydawnicze.

Stanisław Hozjusz, biskup warmiński, otrzymał godność kardynalską dnia 26 lutego 1561 r., w czasie pełnienia funkcji nuncjusza w Wiedniu¹. Po swej nominacji przybył do Rzymu dopiero w listopadzie 1569 r., odtąd jednak brał już do końca życia czynny udział w pracach kurii rzymskiej, w tym także w konsystorzach papieskich. Okres ostatnich dziesięciu lat ma doniosłe znaczenie dla całości oceny tej wielkiej postaci XVI stulecia, nie jest jednak wystarczająco przebadany, a źródła archiwalne, głównie korespondencja, czekają dopiero na wydanie i opracowanie².

Prezentowana obecnie publikacja dotyczy tylko jednego aspektu działalności Kardynała, a mianowicie jego uczestnictwa we wspólnych naradach papieża z gronem kardynałów przebywających w Rzymie. Podstawę źródłową stanowi dokumentacja zachowana w Archiwum Watykańskim, w dziale określanym jako Archivum Consistoriale lub Fondo Consistoriale. Zrozumienie krótkich zazwyczaj, urzędowych notatek, a w związku z tym właściwa ocena osobistego wkładu kardynała, wymaga niewątpliwie zapoznania się z zakresem działania osób i urzędów, których czynności znalazły w zbiorze konsystorialnym swoje odbicie. W tym celu podane zostaną zwięźle informacje na temat struktury kolegium kardynalskiego, organizacji, zwyczajów i funkcjonowania konsystorza papieskiego, ze szczególnym uwzględnieniem procedury potwierdzania kandydatów na wyższe godności kościelne, gdyż tego rodzaju spraw dotyczy znaczna część zapisów akt konsystorialnych podających wzmianki o Hozjuszu. Z kolei szerzej omówione będą forma i charakter materiałów archiwalnych wspomnianego zbioru oraz dotychczasowe publikacje tych źródeł na tyle, na ile uwzględniały teksty odnoszące się do Hozjusza. Na tak zarysowanym tle zostaną omówione te aspekty działalności Hozjusza, które znajdują jakieś naświetlenie w odnalezionej i publikowanej dokumentacji.

KOLEGIUM KARDYNALSKIE W DRUGIEJ POŁOWIE XVI WIEKU

Współdziałal kolegium kardynalskiego w kierowaniu życiem Kościoła, **jakkolwiek w XV stuleciu ulegał stopniowemu ograniczeniu³, to jednak**

¹ ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 9 f. 98v; Acta Vicecanc. wol. 9 f. 74v.

² O stanie publikacji korespondencji Hozjusza zob. A. Szorc: Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego. T. 5. R. 1564. Opracował... Olsztyn 1976. Studia Warmińskie, t. 13, s. 7—18.

³ W dotychczasowych opracowaniach zajmowano się głównie historią powstania kolegium kardynalskiego i jego dziejami w okresie średniowiecza. Działalność tej

w omawianym okresie był jeszcze znaczny i przybierał różnorodne formy. Papieże bowiem przy podejmowaniu ważniejszych decyzji korzystali z rady i opinii nie tylko poszczególnych członków kolegium, lecz także powoływali specjalne komisje dla rozstrzygnięcia konkretnych spraw, określane ówczesnie jako *congregationes*, rzadziej *commissiones*, bądź też powierzali na stałe pewne zagadnienia wybranej grupie kardynałów, i to był początek kongregacji rzymskich w dzisiejszym tego słowa znaczeniu⁴. Niemniej w pełni żywotne były jeszcze formy narad i spotkań, w których brało udział całe kolegium, czyli wszyscy kardynałowie przebywający w Rzymie — in Curia, według ówczesnej terminologii: konsystorze zwyczajne, kongregacje generalne i odmienne w swym charakterze konsystorze publiczne.

W wyniku historycznego rozwoju kolegium kardynalskie dzieliło się na trzy stopnie, grupy (*ordines*): kardynałów biskupów, kardynałów księży (prezbiterów) oraz kardynałów diakonów. W związku z tym podziałem szczególną rolę odgrywali przewodniczący tych stopni — *tres capita ordinum*, cieszący się pewnymi uprawnieniami i pełniący szereg funkcji z tego właśnie tytułu. Od dawna też był przyjęty zwyczaj przechodzenia z niższych stopni na wyższe, jak również zmiana kościoła tytularnego w ramach tego samego stopnia i między nimi, czyli tzw. *opcje*⁵. Na czele kolegium stał kardynał dziekan. Był nim najstarszy promocją kardynał biskup, przechodzący z chwilą otrzymania tego stanowiska na biskupstwo w Ostii. Nie posiadał on jakichś uprawnień jurysdykcyjnych nad pozostałymi członkami kolegium, lecz jako pierwszy godnością reprezentował je na zewnątrz, przewodniczył obradom, a ich wyniki relacjonował papieżowi. O jego znaczeniu w dużym stopniu decydował prestiż osobisty oraz wachlarz spraw, które mu papież powierzał doraźnie⁶.

Innym stałym urzędem w kolegium kardynalskim była funkcja skarbnika (*Camerarius Sacri Collegii*). Niekiedy w literaturze bywa on mylony z kamerariuszem Kościoła (*Camerarius Sanctae Romanae Ecclesiae*). Były to jednak zupełnie odrębne urzędy o całkowicie różnym zakresie działania. Do kamerariusza św. Kolegium należała troska o wspólny majątek, nadzór nad niższymi urzędnikami zatrudnionymi do tych spraw oraz podział, zwyczajowo dwa razy w roku — w czerwcu i grudniu — uzyska-

instytucji w XVI wieku nie doczekała się jeszcze szerszego studium. Ogólne informacje zob. Pásztor: Guida, s. 128; tenże: Le cedole, s. 220 nn.; tenże: La Curia romana. Problemi e ricerche per la sua storia nell'età moderna e contemporanea. Roma 1969, s. 36—43; N. Del Re: La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici (Sussidi Eruditi 23). Roma 1970, s. 13—14, 2021; G. Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, t. 60 Venezia 1853, s. 196—223.

⁴ Na temat genezy i początków kongregacji rzymskich zob. L. Pásztor: La Curia romana (por. przypis 2), s. 36—41; N. Del Re: La Curia romana (por. przypis 2), s. 14—25; w dalszej części pracy opisał już bardziej szczegółowo kongregacje dziś istniejące s. 87—203 oraz działające jakiś czas, a potem zniesione, s. 321—455. Praca ta jednak spotkała się z wieloma zastrzeżeniami.

⁵ Do najnowszych prac o początkach kolegium kardynalskiego należą: Hans-Walter Kiewitz: Reformpapstum und Kardinalkollegium. Darmstadt 1957 (we wprowadzeniu autor omawia całą dotychczasową literaturę przedmiotu); G. Alberigo: Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'IX e il XIV secolo. Firenze 1969. Opracowanie to jednak spotkało się z dużą krytyką, zob. M. Fois: Archivum Historiae Pontificiae. R. 8. Roma 1979 s. 375—378.

⁶ Nieco informacji na temat urzędu dziekana św. Kolegium zob. Enciclopedia Cattolica, t. 3 Città del Vaticano (1950) s. 782; G. Moroni: Dizionario (por. przypis 3), t. 19 Venezia 1843 s. 168—179.

nych w tym czasie dochodów⁷. Ponieważ dochody pochodziły przede wszystkim z nadań wyższych godności kościelnych dokonywanych na konsystorzach, kardynał kamerariusz miał obowiązek notować wszystkie załatwiane na nich sprawy, zwłaszcza te, które dotyczyły udzielanych prowizji. Zachowana seria woluminów nosi dzisiaj nazwę *Acta Camerarii*. W omawianym okresie kardynał sporządzał już tylko odnośne notatki i czuwał nad ich prawidłowym wpisaniem do ksiąg⁸. Zwykle urząd ten przekazywał papież kolejnemu według promocji kardynałowi, na pierwszym konsystorzu w nowym roku⁹.

Kardynał Hozjusz, jak wiemy z korespondencji Jerzego z Tycyna, nie miał ochoty przyjmować tego dość kłopotliwego i absorbującego czasowo stanowiska. Otrzymał najpierw zgodę na przesunięcie o rok jego objęcia¹⁰, ale gdy wyznaczony kard. Granvella wyjechał do Neapolu, objął od połowy maja 1571 r. ten urząd, nie jako zastępca, lecz z pełnymi prawami tak, jakby go objął na początku roku¹¹. Jego podpis w *Acta Camerarii* po raz pierwszy widnieje pod protokołem konsystorza z dnia 18 maja¹², a ostatni — pod relacją z dnia 17 grudnia¹³. Na następnym bowiem konsystorzu 23 stycznia 1572 r. przejął po nim tę funkcję kard. Franciszek Pacecco¹⁴.

Z niższych urzędników kolegium kardynalskiego najczęściej w aktach konsystorialnych występują dwaj *clerici S. Collegii*¹⁵. Większym znaczeniem w XVI w. cieszył się *clericus cismontanus*, czyli narodowości włoskiej. Pełnił on swą funkcję przez szereg kolejnych lat, a od połowy tego stulecia był jednocześnie sekretarzem św. Kolegium. W latach 1568—1591 był nim rzymianin Silvius Antonianus Poetinus¹⁶. Drugiego wybierało kolegium kardynalskie po zakończeniu pierwszego konsystorza w nowym roku spośród zgłaszanych po kolei kandydatów z narodowości niemieckiej, francuskiej i hiszpańskiej (*clericus ultramontanus*).

KONSYSTORZ PAPIESKI W LATACH SIEDEMDZIESIĄTYCH XVI STULECIA

W naradach papieża z kolegium kardynalskim mogli i powinni byli brać udział wszyscy obecni w Rzymie kardynałowie. Najczęściej miały one formę konsystorza zwyczajnego. W literaturze dość powszechnie

⁷ Funkcje kard. kamerariusza szczegółowo zostały ujęte w *Statuta et constitutiones Sacri Collegii S. R. E. cardinalium de officio camerarii ipsius collegii sub Leone X*. Statuty powyższe zostały opracowane w 1514 r. i aprobowane przez papieża w roku następnym. Tekst opublikowany w *Hier. Cath.*, t. 3 s. 81—84. Zob. też Moroni: *Dizionario* (por. przypis 3), t. 7. Venezia 1841 s. 85—87.

⁸ Z serii tej pochodzi wiele notatek o Hozjuszu, dlatego zostanie ona szczegółowiej omówiona przy prezentacji podstawy źródłowej do załączonych w drugiej części tekstów.

⁹ Typową formułę mianowania nowego kamerariusza spotykamy w tym czasie w *Acta Camerarii* zob. *Hier. Cath.*, t. 3, s. 84 przypis 1.

¹⁰ Zob. *Ticinii epistulae*, s. 90 nr 80, s. 92, nr 82, s. 93 nr 83.

¹¹ Zob. w tekstach nr 15 z *Acta Cam. vol. 11 f. 106v*; *Ticinii epistulae*, s. 105 nr 98. W *Hier. Cath.*, t. 3 s. 85 wskazany wol. 10 aktualnie jest oznaczony jako 11, a f. 89v odpowiada obecnemu 106v.

¹² *Acta Cam. vol. 11 f. 107v*. Por. tekst nr 15.

¹³ *Acta Cam. vol. 11 f. 115*.

¹⁴ *Acta Cam. vol. 11 f. 124*. Odnośnie informacji podanej w *Hier. Cath.*, t. 3 s. 85 por. uwagę z przypisu 11.

¹⁵ R. Ritzler: *Per la storia*, s. 301—303; L. Pásztor: *Guida*, s. 132; *Hier. Cath.*, t. 3, s. 82—84; Moroni: *Dizionario* (por. przypis 3), t. 11 Venezia 1841, s. 209—211.

¹⁶ Zob. *Hier. Cath.*, t. 3 s. 87.

utrzymuje się dosłowne tłumaczenie łacińskiego określenia consistorium secretum jako konsystorz tajny. Z uwagi jednak, że określenie powyższe budzi nie zawsze słuszne skojarzenia, szczęśliwsze jest chyba określenie go mianem konsystorza zwyczajnego. Taka nazwa lepiej też w odczuciu współczesnym wyraża jego rzeczywiste funkcje.

Na konsystorzach zwyczajnych papież omawiał ważniejsze sprawy dotyczące życia całego Kościoła czy na poszczególnych terenach, informował o ważniejszych wydarzeniach politycznych, poddawał dyskusji sprawy administracyjne państwa kościelnego i kurii rzymskiej. Rozważano też sprawy legacji do panujących (w tym czasie najczęściej w związku z zagrożeniem tureckim oraz ruchem protestanckim), odczytywano i dyskutowano ważniejsze zarządzenia papieskie, ogłaszano nominacje nowych kardynałów; miało też miejsce nadawanie paliuszy. Zasadniczymi jednak sprawami, dla których zwoływano konsystorze, były prowidzje wyższych beneficjów kościelnych: biskupstw i niektórych klasztorów oraz tworzenie nowych diecezji, znoszenie, dzielenie lub łączenie już istniejących. Jednak i w tych sprawach, jak i w pozostałych, konsystorz stanowił tylko organ doradczy, a decyzje należały ostatecznie do samego papieża¹⁷.

Konsystorze zwyczajne w latach siedemdziesiątych nie odbywały się regularnie. Sytuację pod tym względem ilustruje zestawienie liczby odbytych spotkań według miesięcy.

Tabela 1

LICZBA KONSYSTORZY ZWYCZAJNYCH WEDŁUG MIESIĘCY

Rok	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	ogółem
1569	2	1	3	2	1	1	1	1	1	1	1	2	17
1570	1	3	1	—	2	4	2	2	2	1	2	1	21
1571	2	1	2	1	2	2	2	1	1	2	3	2	21
1572	1	1	2	—	1	3	3	2	2	3	3	2	23
1573	3	2	3	3	3	4	3	2	2	4	3	2	34
1574	3	3	5	2	4	4	3	4	1	4	3	3	39
1575	3	3	3	3	5	2	2	2	3	4	3	3	36
1576	4	5	2	2	4	2	4	3	1	3	4	3	37
1577	3	3	4	3	2	4	4	2	2	5	4	2	37
1578	3	3	3	4	3	4	3	2	1	5	3	3	37
1579	4	3	4	2	2	3	2	3	2	4	4	3	36
Raz em	29	28	32	21	29	33	29	24	18	26	33	26	330

Z powyższej tabeli wynika, że częstotliwość konsystorzy zwyczajnych wahała się od 1 do 5 spotkań w miesiącu. Najczęściej miały miejsce trzy, względnie cztery posiedzenia miesięcznie. Wydaje się, że sprawa ta nie była regulowana ani formalnymi przepisami, ani nie było też ustalonych zwyczajów. Trafiające się w aktach raz po raz wypowiedzi papieży wskazują, że terminy konsystorzy ustalano przede wszystkim w zależności od czekających na obsadę beneficjów¹⁸. Nie widać też większych różnic mię-

¹⁷ Działalność i kompetencje konsystorza papieskiego w XVI stuleciu czekają dopiero na opracowanie. Jak dotąd, w literaturze można znaleźć tylko luźne uwagi. Zob. Pásztor: *Le cedole*, s. 218—221; Moroni: *Dizionario* (por. przypis 3), t. 15, Wenezja 1842, s. 187—258.

¹⁸ W aktach konsystorialnych pod dniem 5 VII 1577 czytamy: S.D.N. dixit, quod propter calores singulis XV diebus fient consistoria nisi expeditiones altrum fieri postulent. *Acta Cam. vol. 11 f. 262*. Podobną uwagę zanotował kard. Santoro pod

dzy miesiącami na przestrzeni wybranych 11 lat. Pewną ciekawostkę stanowi fakt, że praktycznie posiedzenia odbywały się przez cały rok bez jakiegokolwiek przerwy nawet w miesiącach najgorętszych, jak lipiec i sierpień¹⁹.

Stałe były natomiast dni tygodnia, w których zbierano się na konsystorze: poniedziałek (feria 2), środa (feria 4) i piątek (feria 6)²⁰. W tym zakresie nie odnotowano żadnego wyjątku.

Tabela 2

KONSYSSTORZE ZWYCZAJNE WEDŁUG DNI TYGODNIA

Rok	poniedziałek	środa	piątek
1569	3	6	8
1570	9	6	6
1571	12	5	4
1572	5	10	8
1573	10	11	13
1574	13	11	15
1575	11	13	12
1576	19	11	7
1577	14	12	11
1578	16	13	8
1579	14	6	16
Razem	126	104	168

Na podstawie obszernego i szczegółowego diariusza kard. Santoro²¹ możemy odtworzyć dość dokładnie przebieg narad w latach siedemdziesiątych. Z reguły zasadniczą część obrad, czyli nadawanie prowizji, poprzedzały rozmowy (audientiae) poszczególnych kardynałów z papieżem, zwłaszcza tych, którzy mieli na danym konsystorzu referować nadanie jakiegoś beneficjum. Dość często papież udzielał audiencji wszystkim kardynałom, którzy o to prosili, względnie całej komisji, czy też grupie kardynałów należących do określonej kongregacji. Zwłaszcza papież Grzegorz XIII (1572—1585) przeznaczal na tę część sporo czasu, niekiedy po parę godzin. Sam dziekan św. Kolegium, kard. Morone, zajmował niekiedy godzinę i więcej. W pewnych okresach, jak np. w adwencie, audiencje nie były zasadniczo przewidziane. Kiedy indziej znów, z braku czasu papież zapowiadał, że przyjmie tylko tych, którzy mają sprawy związane z prowizjami na dany dzień lub rozstrzygnięciami kongregacji; czasem zaznacza Santoro wprost, że na konsystorzu miały miejsce tylko audiencje i nie poruszano już żadnych innych spraw²².

datą 14 lipca 1574 r. *In fine papa versus ad seniores, si videbatur, inquit, ut consistoria nunc non haberentur, nisi essent negotia hoc tempore. Omnes applauserunt, et dimissus est senatus.* Diario, s. 161. Podobną notatkę Santoro zob. tekst 52.

¹⁹ Por. także szczegółowe zestawienie dat konsystorzy zwyczajnych — Tabela 6.

²⁰ Już za pontyfikatu Innocentego III (1198—1216) każdego tygodnia w te właśnie dni miały miejsce konsystorze papieskie. Zob. N. Del Re: *La Curia*, s. 13. Na temat tego zwyczaju w XVI w. zob. (Christophorus Marcellus): *Sacrarum Caeremoniarum sive Rituum ecclesiasticorum S. R. E. libri tres...* Liber 3. Venetiis 1582, s. 225 c. XIII; Pásztor: *Le cedole*, s. 220.

²¹ Szczegółowe omówienie diariusza kard. Santoro zob. w części omawiającej podstawę źródłową publikowanych tekstów.

²² Można w tym widzieć narastające trudności kolegijskiego zarządzania Kościołem poprzez narady papieża z całym kolegium kardynalskim. Znamienna jest pod tym względem wypowiedź papieża Grzegorza XIII (1572—1585) na konsystorzu w dniu 27 listopada 1573 r.: *Fuit consistorium secretum ab hora sextadecima usque*

Po skończonych audiencjach, względnie gdy ich nie było, papież często informował kolegium o ważniejszych wydarzeniach politycznych, a zwłaszcza sprawach ogólnokościelnych, szczególnie gdy miał zamiar zasięgnąć opinii kardynałów czy powołać specjalną komisję. W tym miejscu wygłaszał też przed większymi uroczystościami czy na początku adwentu i wielkiego postu dłuższe egzorty do zgromadzonych kardynałów. Często upominał ich, by więcej czasu i uwagi poświęcali pracom duszpasterskim w powierzonych sobie kościołach, pilniej zwracali uwagę na poziom moralny swych „familii”. Niekiedy już w tej wstępnej fazie miało miejsce odczytanie tekstu przygotowywanej bulli czy dekretu, posłuchanie udzielone obcym posłom, dyskusja nad potrzebą wysłania legata i wybór jego osoby.

Z kolei formułą *ad propositiones* lub *ad sententias* otwierał papież zasadniczą część narad, poświęconą nadaniom wakujących beneficjów, względnie zapowiedzeniu tych, które będą wniesione na obrady następnego konsystorza. Kard. Santoro zamiast wyżej wspomnianych formuł używa często sformułowania *clauso consistorio, foribus clausis* czy też *exclusis aliis*. W tym bowiem momencie zamykano drzwi i na sali obrad pozostawali już tylko papież i kardynałowie. Jeśli w jakiejś sprawie np. nadania paliusza mieli wystąpić inni *officiales* czy sam zainteresowany arcybiskup, dawano znak dzwonkiem i otwierano konsystorz (*consistorio aperto*).

W omawianym okresie nie widać jakiejś kolejności przewidzianej dla poszczególnych kategorii spraw. Wnosili je kolejno kardynałowie siedzący na sali według przysługującego im miejsca, precedencji²³. Po przedstawieniu sprawy następowała dyskusja i głosowanie określane najczęściej terminami *dare vota, suffragia, sententias*. Bywały kwestie, które wywoływały ożywione dyskusje, częściej jednak, relacjonuje Santoro, że *omnes cum relatore* lub że *per nutum* wyrażali swą akceptację. Bez dyskusji i głosowania przyjmowano tzw. *praeconia*, czyli zapowiedzi kardynałów relatorów o wniesieniu na następny konsystorz sprawy obsadzenia wakującego beneficjum. Po wyczerpaniu porządku dnia dawano sygnał dzwonkiem, co kard. Santoro często określa jako *apertum est consistorium et dimissus est senatus*. Po wyjściu papieża kardynał kamerariusz miał obowiązek zarządzić głosowanie nad udzieleniem postulowanych przez relatorów zwolnień od opłat, jeśli decyzja nie została podjęta w czasie samego konsystorza²⁴. Podobnie po skończonych obradach pierwszego konsystorza w nowym roku sami już kardynałowie przystę-

ad horam XXI cum proluxa audientia et in eo nihil omnino actum, adeo ut statim clausum et reseratum sit; unde et Sanctitas Sua dixit antiquitus in consistorio non tractari alia negotia, quam consistorialia, et multum durabant; et hunc multum durant et in his consistorialia non aguntur. Diario, s. 130.

²³ Szczegół ten ujawnia, że nie ma racji wnioskować o ważności poszczególnych spraw w zależności od kolejności ich wnoszenia na obrady. Ma także pewne znaczenie przy interpretacji toku prowadzonych dyskusji, w których zachowywano ten sam porządek zgłaszających się do głosu. Na taką kolejność zgłaszania spraw wskazują m.in. teksty: Card. Farnesius dixit pallium pro ecclesia Montisrealis. Card. Senonensis subiunxit pallium pro archiepiscopo Narbonense, quasi isti, tamquam priori tempore, prius deberetur, ordinem petendi ignorans. Diario, s. 135; względnie inny tekst: ... card. Commendonus, qui hoc ante facere debuerat (miał zapowiedzieć sprawę na następny konsystorz, czyli zgłosić *praeconium*) interrupta huius *prae-nunciatione, praenunciavit suffraganeum pro metropolitana ecclesia.* Diario, s. 133.

²⁴ Kard. Stantoro w swoim dziariuszu raz po raz nadmienia, że kamerariusze zaniebdywali się w stosowaniu tego przepisu. Ten zarzut uczynił również Hozjuszowski, zob. nr 18 z tekstów obecnie publikowanych.

powali do wyboru kleryków św. Kolegium, choć *clericus natione italica* był faktycznie tylko potwierdzany.

O porze dnia, w której odbywały się posiedzenia, posiadamy mniej wiadomości. Miały one miejsce zarówno przed południem jak i po, a niekiedy kończyły się wieczorem o godz. 21 czy jeszcze później. Czas trwania posiedzeń także nie był normowany żadnymi przepisami. Dyktowały go po prostu konkretne sprawy, z których jedne były przyjmowane szybko i jednomyślnie, inne natomiast wywoływały ożywione dyskusje kardynałów między sobą, a także z papieżem. Zdarzały się nawet dłuższe przemówienia. Z reguły jednak najwięcej czasu zajmowały audiencje osobiste poszczególnych kardynałów jeszcze przed rozpoczęciem właściwych obrad. Samo udzielanie prowizji trwało zazwyczaj krócej²⁵. Niekiedy tylko relacjonujący kardynał zatrzymywał się dłużej nad dziejami danego biskupstwa czy kościoła katedralnego lub uzasadniał potrzebę udzielenia takich czy innych dyspens, choć właściwie kandydatami zajmowano się nie tak wiele. Niemniej oddanie chociażby tylko głosów przez wszystkich obecnych, gdy ich liczba wynosiła 40 lub 50, wymagało sporo czasu.

Innego rodzaju formą narady papieża z kolegium kardynalskim były kongregacje generalne, typowe dla okresów między śmiercią jednego papieża a wyborem drugiego. W aktach konsystorialnych spotykamy jednak pewną liczbę (zob. tabela 3) kongregacji generalnych, mających miejsce w czasie trwania pontyfikatu, w których ponadto sam papież brał udział. Niejednokrotnie też były na nich omawiane i decydowane te same sprawy, co na konsystorzach zwyczajnych, i z zachowaniem tego samego porządku i toku narad, jaki tam obowiązywał²⁶. Na czym polegała różnica między nimi, nie bardzo dotąd wiadomo. Można się jedynie domyślać, że u podstaw rozróżnienia leżały raczej względy formalne, aniżeli rzeczowe. Przeszkodą w zwołaniu konsystorza zwyczajnego była np. konieczność odbycia narad w inny dzień, aniżeli ustalone (poniedziałki, środy, piątki), względnie przypadające w tych dniach święto kościelne lub rocznica. Kongregacje generalne zarządzał papież niekiedy zupełnie niespodziewanie, np. po skończeniu jakiejś czynności liturgicznej, gdy chciał natychmiast poinformować o ważnym wydarzeniu lub też szybko należało podjąć decyzję, zwłaszcza w sprawach politycznych²⁷.

Zupełnie inny charakter miał tzw. konsystorz publiczny (*consistorium publicum*), określane też w literaturze jako nadzwyczajny. Zwolany był tylko dla wyjątkowych spraw, takich jak przyjęcie królów czy książąt, ich poselstw, kardynałów wracających ze szczególnie ważnych i pomysłnie spełnionych misji, przyjmowanie obediencji od nowo mianowanych kardynałów i nakładanie im kapelusza kardynalskiego, czy wreszcie dla powitania osób, którym papież chciał okazać szczególne uznanie. Tak uroczyście przyjął właśnie Pius V kardynała Hozjusza 8 listopada 1569 r. po jego przjeździe do Rzymu²⁸. Udział kardynałów ograniczał się w tych przypadkach do roli świadków, funkcji czysto reprezentacyj-

²⁵ Por. przypis 22.

²⁶ Tak było m.in. dnia 12 IV 1570 — Acta Cam. vol. 11 f. 76-v; 10 VI 1574 — Diario, s. 174—175.

²⁷ Pod dniem 17 marca 1575 czytamy np. w diariuszu kard. Santoro: Quia feria VI qualibet mensis martii de more non est consistorium in memoriam dominicae Passionis ac in defestationem concilii habiti a principibus sacerdotum et senioribus populi contra Dominum (Ioan. XI), ideo hodie fuit ista congregatio generalis in qua Sanctissimus D. N. italica lingua exposuit (...) Diario, s. 173. Por. też Aneks 1.

²⁸ Zob. tekst nr 1.

nych, uświetniających ważne wydarzenie. Konsystorze publiczne miały najczęściej miejsce na początku każdego pontyfikatu z racji poselstw obediencyjnych²⁹. Kongregacje generalne w okresie tu rozpatrywanym przyspadały rzadko, z wyjątkiem oczywiście okresu przed konklawe. Proporcje między poszczególnymi rodzajami zebrań kolegium przedstawiają się następująco.

Tabela 3

LICZBA POSZCZEGÓLNYCH FORM NARAD KOLEGIUM KARDYNAŁSKIEGO
W LATACH 1569—1579

Rok	Konsystorze zwyczajne	Konsystorze publiczne	Kongregacje generalne
1569	17	1	1
1570	21	5	2
1571	21	—	—
1572	23	10	8
1573	34	1	—
1574	39	2	1
1575	36	—	3
1576	37	3	1
1577	37	2	—
1578	37	2	—
1579	36	1	—

OGÓLNY ZARYS NADAWANIA WYŻSZYCH BENEFICJÓW KOŚCIELNYCH
W KURII RZYMSKIEJ W DRUGIEJ POŁOWIE XVI WIEKU

Najlichniesze wzmianki o Hozjuszu w materiałach konsystorialnych dotyczą jego udziału w procedurze nadawania beneficjów konsystorialnych. Z uwagi na sygnalizowane już trudności z właściwą interpretacją tych lakonicznych, urzędowych zapisów, pozbawionych zazwyczaj szerszego kontekstu oraz, aby uniknąć konieczności dłuższych przepisów i objaśnień do tekstów publikowanych w drugiej części opracowania, pragnę w tym miejscu podać najważniejsze informacje o samej procedurze udzielania prowizji oraz o dokumentacji z nią związanej³⁰.

Bieg sprawie nadawało w większości wypadków nadejście do papieża listów osób lub instytucji uprawnionych do wyznaczenia lub wyboru kandydata na wakujące beneficjum (*litterae testimoniales, commendatoriae, credentiales, supplicatoriae*). Najczęściej polecał i przedstawiał kandydata panujący z tytułu posiadanego prawa prezentacji lub przywileju nominacji. Uprawnienia te po soborze trydenckim często bywały kwestionowane na konsystorzach³¹. W wypadku elekcji, choćby fikcyj-

²⁹ Na temat poselstw obediencyjnych zob. M. Banaszak: Z dziejów dyplomacji watykańskiej. Poselstwa obediencyjne w latach 1534—1604. Cz. 1—3. Warszawa 1975. Ceremoniał przyjęcia posłów opisuje autor szczegółowo w cz. 1, w rozdz. trzecim zatytułowanym: Składanie obediencji, s. 112—153.

³⁰ Jak dotąd, brak jest całościowego opracowania procedury udzielania prowizji. Największym zainteresowaniem dotychczas cieszyła się problematyka procesów informacyjnych, czyli czynności wstępnej przed nadaniem beneficjów. Lecz i w tym zakresie brakuje także omówień całościowych, nawet dla poszczególnych okresów.

³¹ Dość powszechnie historycy i kanoniści odnoszą prawo prezentacji tylko do wyznaczania kandydatów na benefycja niższe, niekonsystorialne. Do ustalenia po-

nej, zapoczątkowaniem starań było nadesłanie aktu wyborczego oraz prośby kapituły o potwierdzenie wybranego kandydata.

Nad doręczeniem listów i przebiegiem starań czuwał specjalnie wysyłany lub też ustanawiany z osób przebywających w Rzymie, pełnomocnik — jeden lub kilku — określany w źródłach jako *agens*, *procurator*, *gestor*, *sollicitator*. Na podstawie nadesłanych listów i pism, a zwłaszcza przesłuchania świadków, rozpoczynał się w kurii rzymskiej — pod koniec soboru trydenckiego coraz częściej *in partibus* — proces informacyjny. Jego zadaniem było zebranie wymaganych wiadomości, zarówno co do osoby proponowanej na beneficjum, jak i sytuacji samego beneficjum. Wyznaczony do tych czynności kardynał zobowiązany był następnie złożyć na konsystorzu relację o wynikach przeprowadzonego dochodzenia. Gdy proces miał miejsce poza Rzymem, wspomniany kardynał kontrolował i opiniował nadesłany protokół i całość dokumentacji, czuwał nad przebiegiem dalszych czynności oraz wносił sprawę na obrady konsystorza, czyli składał relację prowizyjną.

Zlecenie przeprowadzenia procesu w kurii wydawał papież ustnie — zazwyczaj kardynałowi protektorowi danego kraju. Samo badanie przeprowadzali jednak sekretarze lub audytorzy tychże kardynałów. Oni też spisywali protokół i przygotowywali dalszą dokumentację. Stan taki utrzymywał się jeszcze jakiś czas po soborze trydenckim, pomimo stałe ponawianych przez papieża nakazów osobistego przeprowadzania dochodzeń przez kardynałów. W procesach mających miejsce poza Rzymem, *in partibus*, badania przeprowadzali najczęściej wikariusze generalni lub inni urzędnicy kurii biskupich, rzadziej natomiast — przynajmniej do lat osiemdziesiątych tego stulecia — nuncjusze lub biskupi ordynariusze. W tych wypadkach dopiero nadesłanie protokołu, sporządzonego w formie instrumentu notarialnego, wraz z pozostałą dokumentacją, dawało początek czynnościom w kurii rzymskiej, określanym jako *processus definitivus*. Jakkolwiek termin ten przez wielu autorów używany jest na oznaczenie czynności obowiązujących w kurii dopiero od powstania Kongregacji Konsystorialnej (1588), to jednak główne novum — ocena zebranych materiałów przez komisję kardynalską przed złożeniem relacji na konsystorzu przez kardynała relatora, zostało wprowadzone i zaczęło obowiązywać jeszcze przed zakończeniem soboru. Zapoczątkowanie tej nowej praktyki należy widzieć w dekreście Piusa IV z 4 VI 1563 r., polecającym kardynałom relatorom przedstawianie wyników przeprowadzanego badania, czyli tekstu protokołu procesu, przewodniczącym trzech stopni kardynalskich³². Rozporządzenie papieskie zostało włączone do dekretu

zostaje sprawa, czy prawo prezentacji na biskupstwa i opactwa konsystorialne wynikało z prawa ogólnego, konkretnie z *ius patronatus*, czy też było tylko rodzajem przywileju. Sam jednak fakt powoływania się monarchów na ten rodzaj uprawnień, nadawanie i respektowanie go przez Stolicę Apostolską w XVI w. nie może podlegać dyskusji. Sprawy polskie wyplynęły w tym okresie w kontekście protestów Henryka Walezego po wyborze Stefana Batorego na króla Polski. O stanowisku Hozjusza w tych kwestiach akta konsystorialne nie przekazują żadnej informacji.

³² Wśród innych zarządzeń odnoszących się do sposobu przeprowadzania procesu informacyjnego papież polecił, aby kardynałowie, którym to zadanie zostało zlecone *omniaque ad capita ordinum referant, hisque simul omnes, nisi ea, quae ex testibus acceperint, sufficere existimaverint, tum demum (...) ea de re scribant atque sigillatim de promovendi vita moribus, aetate in primis, aut fide inquirant* — Acta Misc. wol. 20 f. 169—169v. Przewodniczący trzech stopni kardynalskich mają się nie tylko zapoznać z wynikami procesu, ale i zdecydować, czy są one wystarczające do wystąpienia na konsystorzu z propozycją zatwierdzenia przedstawionego kandydata, mają nadto obowiązek zadbać o uzupełnienie brakujących informacji.

soborowego — c.I *de reformatione*, przyjętego na 24 sesji (11 XI 1563) z dodatkiem, że *relatio ipsa cardinalis relatoris et trium cardinalium subscriptione roboretur*³³. Przepis ten zostanie potwierdzony przez Grzegorza XIV w konstytucji *Onus apostolicae servitutis* z 15 maja 1591 r., określającej ostateczny kształt badania procesowego przed nadaniem wyższych beneficjów³⁴.

W ramach ogólnej reformy sposobu nadawania beneficjów konsystorialnych, już wcześniej, bo w 1557 r. wprowadzono pewne zmiany w dotychczasowej procedurze. Odtąd kardynał relator miał obowiązek zapowiedzenia na wcześniejszym konsystorzu sprawy, którą będzie relacjonował na następnym, czyli złożenia tzw. *praeconium*. Celem tego rozporządzenia było umożliwienie uczestnikom obrad osobistego zainteresowania się przedłożoną sprawą i przygotowaniem się do dyskusji oraz głosowania³⁵.

W parę lat później papież Pius IV (1559—1565) wprowadza decyzją z 19 stycznia 1563 r. obowiązek pisemnego powiadamiania o zamierzonej prowizji wszystkich kardynałów, mających uczestniczyć w konsystorzu³⁶. Na określenie tego dokumentu przyjęła się w literaturze nazwa *propositio*. W aktach konsystorialnych już wcześniej termin ten był używany na określenie samej czynności składania relacji przez kardynała relatora na konsystorzu, a sam dokument początkowo bywał określany bardzo różnie³⁷.

Kolejność czynności przy nadawaniu prowizji w kurii rzymskiej w latach siedemdziesiątych była następująca. Kardynał relator po przeprowadzeniu procesu i spisaniu protokołu lub otrzymaniu go *ex partibus* przedstawiał zebraną dokumentację do oceny i podpisu przez przewodniczących trzech stopni kardynalskich. Jeśli nie zostały zgłoszone żadne zastrzeżenia ani co do formy prawnej, ani przeciw wysuwanej do godności osobie³⁸, zapowiadał na konsystorzu, ustnie, wniesienie sprawy pro-

³³ Już w projekcie z 6 lipca 1563 r. znalazły się sformułowania: (...) *ut inquisitio, informatio, testimonium et probationes quaecumque, de promovendi qualitatibus et ecclesiae statu nabitae, per cardinalem, qui pro more relationem facturus est in consistorio, et alios tres cardinales: uno scilicet diacono, uno presbytero, uno episcopo, diligenter examinentur, et relatio ipsa cardinalis relatoris et trium cardinalium subscriptione roboretur, in qua ipsi singuli quatuor cardinales affirmant, se adhibita accurata diligentia invenisse promovendos qualitatibus a iure et ab hac Sancta Synodo requisitis praeditos, et firmiter credere, sub periculo salutis aeternae idoneos esse, qui ecclesiis praeficiantur. Conc. Trid. t. 9, s. 593. Prawie identyczne sformułowanie znalazło się w trzecim projekcie z 5 IX 1563 r. (Conc. Trid. t. 9, s. 749). Końcowy dekret soboru z 11 XI przejął z kolei dosłownie powyższy tekst z pominięciem jedynie bliższego określenia, o jakich trzech kardynałach chodzi. Z tego tytułu komisja kardynałów, powołana do zbadania uchwał soborowych przed ich zatwierdzeniem przez papieża, na trzecim spotkaniu w dniu 21 stycznia 1564 r., określając, jakie przepisy obowiązują mocą już podjętych uchwał, dodaje: *statuat Sua S. tas, qui debeant esse hi cardinales: an capita ordinum, an vero alii*. Conc. Trid., t. 9, s. 1148.*

³⁴ Zob. Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio, t. 9 Augustae Taurinorum 1868, s. 423 § 11.

³⁵ Conc. Trid., t. 13, s. 324.

³⁶ ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 20 f. 75.

³⁷ Najczęściej określano tekst propozycji jako: *cedula seu memoriale, cedula memorialis*; niekiedy jednak można spotkać samo *cedula* lub *memoriale*, a kiedy indziej znów *propositionis memoriale*, a także *processus, informatio* itp.

³⁸ Jeśli zastrzeżenia dotyczyły kwestii czystości wiary lub moralności elekta czy nominata, sprawa przechodziła w gestię utworzonej w 1524 r. kongregacji, noszącej początkowo tytuł *Congregatio Sanctae Inquisitionis haereticae pravitatis*, później *Congregatio et universalis Inquisitio* albo częściej *Congregatio Sancti Officii*.

wizji na najbliższe posiedzenie, czyli składał *praeconium*. Najpóźniej w tym samym dniu — przypomniawszy papieżowi tę sprawę w 1572 r.³⁹ — był zobowiązany rozesłać kardynałom i papieżowi pisemną informację o kandydacie i beneficjum, czyli propozycję. Dopiero po spełnieniu tych formalności mógł przystąpić na kolejnym konsystorzu do składania relacji, w tym czasie coraz częściej określanej jako składanie propozycji — *facere propositionem*. Po tej czynności następowała dyskusja i składanie votum przez wszystkich obecnych na posiedzeniu kardynałów, które kończyło się ogłoszeniem decyzji papieża.

Od momentu powołania w 1563 r. stałej komisji kardynalskiej, składającej się z przewodniczących trzech stopni oraz kardynała protektora, której zlecono uprzednio zbadanie przedstawionych protokołów procesów informacyjnych, znaczenie narad konsystorialnych znacznie zmalało, choć już wcześniej, zdaniem wielu autorów, nie było ono wielkie. Odtąd jednak wspomniana komisja stała się głównym organem opiniodawczym, której funkcje przejmie powołana w 1588 r. Kongregacja Konsystorialna. O zaszłej zmianie świadczą m.in. dyskusje na konsystorzach tego okresu, toczące się głównie wokół spraw formalnych i w zasadzie drugorzędnych. Innym czynnikiem wpływającym na zmniejszenie doniosłości obrad konsystorialnych był fakt coraz częstszego wnoszenia spraw prowizji przez samych papieży. W tych wypadkach — *Sanctissimo ponente* (o kardynałach akta notują zawsze *referente cardinale* lub *ad relationem cardinalis*) — od razu miała miejsce propozycja i decyzja zapadła na tym samym konsystorzu, na którym kandydat został przedstawiony⁴⁰.

Po skończonym konsystorzu kardynał, który składał relację, miał obowiązek przedłożyć kardynałowi wicekanclerzowi na piśmie, w ustalonej formie, zasadnicze dane omawianej prowizji, a zwłaszcza warunki, pod jakimi została udzielona. Była to tzw. ceduła konsystorialna. Niekiedy już ten dokument stanowił wystarczającą podstawę do przygotowania bulli confirmacyjnej. Normalnie jednak była wystawiana w imieniu wicekanclerza kontraceduła. W treści nie odbiegała — poza niektórymi formułami — od samej ceduły. Takie postępowanie miało na celu zapewnienie jak największej poprawności wszystkich elementów, które miały być ujęte w bulli⁴¹.

Z chwilą otrzymania kontraceduły pełnomocnik osoby promowanej przystępował do równie skomplikowanej fazy starań o uzyskanie najpierw minuty bulli, jej sprawdzenia, otaksowania, wpisania do rejestru, a wreszcie sporządzenia i opieczątowania bulli wystawianych zazwyczaj w kilku egzemplarzach, z małymi odmiankami w tekście dla różnych odbiorców (panujący, kapituła itp.). Tylko w wyjątkowych wypadkach wystawiono brewe, a nawet mogła wystarczyć do objęcia beneficjum potwierdzona ceduła konsystorialna⁴².

Warunkiem wydania bulli było uregulowanie wszystkich należnych opłat, na które składały się opłaty za czynności wykonywane w poszcze-

³⁹ Zob. Diarło, s. 96.

⁴⁰ Krótko informuje o tej praktyce także Pásztor: Guida, s. 137 oraz w Archivistica. Problemi e ricerche. Roma 1970 s. 56.

⁴¹ Szczegółowe omówienie ceduły i kontraceduły od strony archiwistycznej i dyplomatycznej zob. Pásztor: Le cedole.

⁴² Wiadomość o ceduli konsystorialnej w takiej funkcji podaje Pásztor: Le cedole, s. 217 przypis 22. Ogólnie sprawę ekspedycji pism papieskich omawia, z nowszych opracowań, Rabikauskas: Diplomatica pontificia. Praelectionum lineamenta, ed. 3. Roma 1972, s. 117—125; tamże ważniejsza bibliografia przedmiotu.

gólnych urzędach oraz annaty, czyli część rocznego dochodu za okres pierwszego roku od momentu nadania beneficjum. Jeśli chodzi o annaty, to do wydania bulli wystarczyło podjęcie odpowiednich zobowiązań płatniczych, a nie już ich uiszczenie⁴³. Pozostałe należności trzeba było regulować na bieżąco, a ich wysokość zależała m.in. od rodzaju nadanego beneficjum, udzielonych dyspens, a także od urzędu, który bullę wystawiał. W grę wchodziła *expeditio per cancellariam*, *per cameram* lub *per viam secretam*, czyli sekretariat brewiów.

SERIE ARCHIWALNE, Z KTÓRYCH POCHODZĄ WZMIANKI O HOZJUSZU
I DOTYCHCZASOWE ICH PUBLIKACJE

Zebrane w drugiej części teksty pochodzą wyłącznie z Archiwum Watykańskiego z zespołu określanego obecnie jako *Archivum Consistoriale* lub *Fondo Consistoriale*. Dawniej określano go również jako *Archivio del Sacro Collegio* lub *Archivio della Congregazione Consistoriale*. Przyczyną tej różnorodności już w samej nazwie jest fakt połączenia w tym zbiorze dokumentacji o różnej proveniencji, a przede wszystkim akt trzech instytucji: św. Kolegium, Kongregacji Konsystorialnej oraz urzędu wicekanclerza. Najogólniej charakteryzując zebrane tu materiały można powiedzieć, że powstały one w związku z działalnością konsystorza papieskich. Wyodrębniony zbiór stanowią dopiero od 1625 r.⁴⁴

Tworząc osobne archiwum starano się zebrać materiały wcześniejsze, rozproszone dotąd po różnych zbiorach, przechowywane przy poszczególnych urzędach i biurach, a także traktowane nieraz jako własność prywatna poszczególnych pracowników kurii. W jakim stopniu udało się faktycznie zrealizować ten program, trudno dzisiaj ustalić. Ma to jednak zasadnicze znaczenie dla samej możliwości omówienia i oceny działalności Hozjusza w kurii rzymskiej.

Najstarsze, opublikowane przez L. Pastora (1885)⁴⁵ i J. Korzeniowskiego (1890)⁴⁶ bardzo pobieżne opisy zawartości czternastu szaf, w których wówczas znajdował się cały materiał, podają tylko ważniejsze rodzaje akt i w przybliżeniu liczbę woluminów oraz ramowe daty, do których się odnoszą zebrane w nich materiały. Nie oddają już ani pierwotnego układu ani pełnej zawartości tego archiwum. W okresie bowiem

⁴³ Z dawniejszych autorów omawia tę kwestię w łączności z procedurą prowiżyjną A. Clergeac: *La Curie et les bénéficiers consistoriaux. Etude sur les communs et menus services 1300—1600*. Paris 1911 (w szczególności rozdział drugi i siódmy). Z polskich autorów zagadnienie annat opracował ostatnio J. Dudziak w kilku artykułach zamieszczonych w *Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych KUL*: t. 9, s. 42—63; — t. 10, s. 27—43; t. 12, s. 103—130; — t. 13, s. 61—97. Omawianej tu kwestii dotyczy w szczególności ostatni ze wskazanych artykułów, zatytułowany: *Pobieranie annat papieskich*.

⁴⁴ Zob. Ritzler: *Per la storia*, s. 301—308.

⁴⁵ L. von Pastor: *Geschichte des Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, mit Benutzung des Päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive*, bearbeitet von... Freiburg Bd. I—XVI 1886—1933. W niniejszym opracowaniu cytuję za wydaniem włoskim *Storia dei papi*, Roma t. I—XVII, 1910—1954, z uwagi na cenne uzupełnienia źródłowe A. Mercatiego, prefekta Archiwum Watykańskiego. Opis archiwum konsystorialnego — t. 1, s. 731—735. Szerokie omówienie tej pracy zob. M. Życzyński: *Stanowisko Ludwika Pastora w historiografii papieżstwa*. *Życie i Myśl* 1955 nr 2/3 s. 26—59.

⁴⁶ J. Korzeniowski wyniki poszukiwań przed drukiem w *Analecta* opublikował osobno pod tytułem: *Excerpta ex libris manu scriptis Archivii Consistorialis Romani 1409—1590 expeditionis Romanae cura anno 1887 collecta*. Cracoviae 1890.

napoleońskim zostało ono wywiezione wraz z innymi archiwami Stolicy Apostolskiej do Paryża, gdzie zaczęto je porządkować według nowych kryteriów⁴⁷. Rewindykacja rozpoczęła pod koniec 1815 r. nie obyła się bez poważnych strat i przemieszczenia zbiorów. Układ materiałów uległ po raz wtóry znacznym zmianom w 1892 r. z racji przenoszenia do nowego lokalu⁴⁸. W kilkanaście lat później decyzją papieża Piusa X (1907) Archiwum Konsystorialne zostało wcielone do *Archivum Secretum Vaticanum*. Część dokumentacji została połączona z pokrewnymi materiałami, przechowywanymi tutaj już wcześniej, reszta uległa rozproszeniu po innych zespołach⁴⁹.

Nowo utworzone archiwum dzieliło się początkowo na trzy serie: *Acta Camerarii*, liczące 12 woluminów, *Acta Cancellarii* — 8 woluminów i najobszerniejsze *Acta Miscellanea*, obejmujące 60 woluminów. Stale jednak uzupełniano ten podstawowy zbiór, wprowadzając jednocześnie bardziej precyzyjne podziały i nazwy. Według inwentarza, opublikowanego w 1926 r.⁵⁰ *Archivio Concistoriale*, zwane też *Fondo Concistoriale*, zostało powiększone o nową serię *Acta Congregationis Consistorialis*, a wymienione już *Acta Cancellarii* otrzymały nazwę zgodną z urzędem, którego były produktem — *Acta Vicecancellarii*. Bardziej doniosłe było jednak stopniowe powiększenie zbioru — i tak poszczególne serie wzrosły: *Acta Camerarii* do 48 woluminów (dzisiaj 61); *Acta Vicecancellarii* do 18; *Acta Miscellanea* do 94 (obecnie liczą 100 woluminów); *Acta Congregationis Consistorialis* mające kiedyś 4 woluminy dzisiaj liczą około 368 woluminów, choć nie wszystkie materiały o tym charakterze zostały już w tej serii zgromadzone. Aktualnie wymienia się w tym archiwum trzynaście serii, a prace nad dalszym porządkiem materiałów stale jeszcze trwają.

Większość serii tworzących dzisiejsze *Archivio Concistoriale* nie posiada zupełnie dokumentacji szesnastowiecznej, względnie tylko w nikłym stopniu. Dla lat siedemdziesiątych zachowały się w komplecie *Acta Camerarii*, *Acta Vicecancellarii* oraz *Libri Cedularum et Rotulorum*. Najwięcej jednak wzmianek o Hozjuszu znajduje się w zbiorze *Acta Miscellanea*, do którego, jak na to wskazuje sama nazwa, trafiły różne materiały z różnych okresów.

Acta Camerarii i *Acta Vicecancellarii* stanowią rodzaj urzędowych diariuszy z posiedzeń konsystorzy, prowadzonych na użytek — pierwszy kamery św. Kolegium, a drugi — Kancelarii Apostolskiej. W pierwszej z tych serii lata 1569—1579 znajdują się w całości w tomie 11 spisany przez Silvio Antonianiego, ówczesnego kłeryka św. Kolegium. W protokole z każdego posiedzenia wymieniona jest data, miejsce, w którym konsystorz się odbywał, dość często liczba obecnych kardynałów (zwłaszcza do 1572 r.), niekiedy podana jest też liczba kardynałów obecnych w kurii, czyli w Rzymie. Z kolei krótko i zwięźle wyliczone są omawiane i zadecydowane sprawy. Nie wszystko jednak, co działo się na konsystorzu, interesowało kamerę. Nawet dłuższe przemówienia papieskie nie zawsze zostały zanotowane. Przede wszystkim nie znalazły odbicia poszczególne etapy starań o prowizję ani przebieg debaty na konsystorzu. Podane zostały tylko sprawy załatwione, zwłaszcza udzielone prowizje na

⁴⁷ Zob. Ritzler: *Per la storia*, s. 309—316.

⁴⁸ L. Pastor: *Storia dei papi*, t. 1 Roma 1910, s. 731—735; Ritzler: *Per la storia*, s. 318.

⁴⁹ Pásztor: *Guida*, s. 130; Ritzler: *Per la storia*, s. 318—319.

⁵⁰ *Inventario*, s. 203—219.

beneficja. W związku z tym znajdujemy nazwisko referującego kardynała, osoby promowanej, nazwę beneficjum, przyczynę jego wakansu, warunki pod jakimi prowizja została udzielona i, co jest zupełnie zrozumiałe, wszelkie uwagi odnośnie zobowiązań finansowych. W tym kontekście należy właściwie rozumieć uwagi w rodzaju *nihil actum est*, względnie *in eo [consistorio] nihil actum est de illis quae in hoc libro annotari solent*. Na początku każdego roku Antoniani podaje spis żyjących kardynałów oraz tych, którzy aktualnie znajdowali się w Rzymie. Na końcu natomiast zamieszcza spis nadanych beneficjów (osobno biskupstw, osobno klasztorów), często zestawia także wydane w danym roku dekrety, nadane paliusze, odbyte kongregacje generalne i konsystorze publiczne; wspomina krótko zmarłych kardynałów⁵¹.

W serii *Acta Vicecancellarii* materiały z lat 1569—1579 znajdują się w dwu woluminach noszących obecnie numery 10 i 11. Sposób prowadzenia notatek jest podobny jak w aktach kardynała kamerariusza. Więcej jednak uwagi przywiązywano tutaj do różnych okoliczności nadania beneficjów, które wymagały uwzględnienia w sporządzanych następnie dokumentach⁵². Seria ta bowiem była prowadzona na użytek kancelarii i pieczę nad nią sprawował kard. wicekanclerz, który był już od początków XV w. także notariuszem konsystorza. Urząd wicekanclerza spełniał przez całe interesujące nas dziesięciolecie kard. Aleksander Farnese, pełniący oprócz innych wpływowych funkcji także urząd protektora Polski (w latach 1544—1589)⁵³.

Obie serie jako akta urzędowe zasługują na dużą wiarygodność. Nie są jednak wolne od pomyłek i pewnych opuszczeń. Przy publikacji wzmianek o Hozjuszu konfrontowano je między sobą, zwłaszcza elementy dat konsystorzy. Liczne kopie, głównie akt wicekanclerza, znajdują się zarówno w Archiwum Watykańskim, jak i w Bibliotece Watykańskiej, a także w innych bibliotekach i archiwach Rzymu⁵⁴.

Odmienny w dużym stopniu charakter mają diariusze prywatne niektórych kardynałów uczestniczących w posiedzeniach. Za okres pobytu Hozjusza w Rzymie spisywali je kardynałowie Jan Franciszek Gamba-
ra⁵⁵, Alfons Carafa⁵⁶ i Juliusz Santoro⁵⁷. Najcenniejszy jest jednak

⁵¹ Nieco informacji na temat tej serii archiwalnej podają: Pásztor: Guida, s. 131—133; Ritzler: Per la storia s. 320—321; Inventario, s. 203—206.

⁵² Dalsze informacje zob. Pásztor: Guida, s. 139—140; Ritzler: Per la storia, s. 321; Inventario, s. 206—207.

⁵³ Obszerny biogram Kardynała opracował H. Wojtyńska: Papiestwo — Polska 1548—1563. Dyplomacja. Lublin 1977, s. 256—272.

⁵⁴ Zob. Pásztor: Guida, s. 138—139; Inventario, s. 207—213; Analecta, s. 50.

⁵⁵ Kardynał J. F. Gamba-
ra mianowany 26 II 1561 r., zmarł 5 V 1587. Jego autorstwa jest obecny wol. 65 za lata 1568—1584, część wol. 34 f. 310—414 za okres 6 I 1563—28 X 1565 i dodatek od f. 414—417 z lat 1568—1569 i zapewne także wol. 11 i Liber III z wol. 20 za lata 3 I 1563—7 XI 1565 — wszystkie w ASV, Arch. Consist. seria Acta Miscellanea. Inne kopie znajdują się w Bibliotece Watykańskiej np. w serii Vat. Lat. 7061, Barb. Lat. 2855.

⁵⁶ Antonio Carafa, mianowany kardynałem 24 III 1568 r., zmarł 13 I 1591. Jego diariusz znajduje się w Arch. Consist., Acta Misc. wol. 63 — „Acta consistorialia Antonii card. Carafae descripta ab initio sui cardinalatus sub Pio V usque ad annum 1584. Mercati in Inventario, s. 209, przy opisie Acta Misc. wol. 20—21 jego autorstwa przypisuje Liber tertius wol. 20. Informacja ta jednak nie wydaje się być prawdopodobna, a to z tego powodu, że Carafa został kardynałem dopiero w 1568 r., a ponadto daty dokładnie pokrywają się z diariuszem kard. Gambary — zob. przypis poprzedni.

⁵⁷ Giulio Antonio Santoro, częściej występujący w aktach konsystorialnych jako cardinalis Sanctae Severinae — od nazwy diecezji w południowych Włoc-

dziennik kardynała Giulio Antonio Santoro rozpoczynający się od momentu jego nominacji kardynalskiej w maju 1570 r. Santoro przekazał przede wszystkim szczegółowy przebieg narad, treść długich nieraz przemówień papieża czy kardynałów, szczegóły toczonych dyskusji oraz wyrażane przy tych okazjach opinie. Przytacza ponadto szereg informacji na temat samej procedury obrad, załatwiania poruszanych spraw, zwyczajów i przyjętych praktyk. Ponieważ był człowiekiem obdarzonym dużym darem obserwacji, podał ciekawe charakterystyki osób promowanych, przemawiających kolegów, reakcje uczestników narad i podpatrzone sytuacje. Santoro, zwany najczęściej *cardinalis Sanctae Severinae*, był wybitną postacią drugiej połowy szesnastego stulecia. Brał udział w wielu ważnych decyzjach i był dobrze zorientowany w aktualnych sprawach. To wszystko sprawia, że jego diariusz jest nie tylko ciekawy i żywy, bogaty w niezliczoną ilość szczegółowych informacji, ale też dobrze wprowadza w bliższe zrozumienie wielu opisywanych spraw, mechanizmy działania wielu instytucji czy osób, atmosferę tamtych czasów, sposobów formułowania ocen i pobudki podejmowanych decyzji. Suche fakty zostały osadzone w konkretnie życiowych sytuacjach, uwarunkowań i powiązań.

Te m.in. cechy sprawiły, że już ówczesnie dokonano licznych odpisów i sporo kopii mniej czy bardziej kompletnych trafiło do wielu zbiorów i archiwów⁵⁸. Autografy diariusza znajdują się obecnie w ASV w *Archivum Consistoriale* w serii *Acta Miscellanea* wol. 45—53 oraz fragment w wol. 45 bis⁵⁹. Oprócz nich ten sam zbiór zawiera jeszcze cztery pełniejsze odpisy⁶⁰ oraz kilka drobniejszych fragmentów⁶¹. Wielu badaczy dawniejszych i nowszych sięgało już do notatek Santora. Z reguły jednak korzystali z gorszych czy lepszych kopii, a nie z autografów, które pozostają do dziś prawie nieznanymi⁶².

szech, której był biskupem. Mianowany kardynałem 17 V 1570, zmarł 9 V 1602 r. Dawniejszą literaturę na temat tej wybitnej postaci XVI wieku zbiera G. Papa: *A proposito dei diari concistoriali del cardinal Santoro. Rivista di storia della Chiesa in Italia* 1954, t. 8 s. 267—277. Z nowszych publikacji można wymienić H. Jedlin: *Die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio Santoro*. Mainz 1969; J. Krajcar: *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*. Roma 1966.

⁵⁸ G. Papa w artykule wymienionym w poprzednim przypisie opisuje egzemplarze zachowane w bibliotece Corsiniana w Rzymie, stanowiącej obecnie część zbiorów *Accademia dei Lincei* (40-G-17, 40-G-18, 40-G-19, 38-E-15, sygnatury do dzisiaj aktualne) oraz w Bibliotece Watykańskiej (Cod. Vat. Lat. 10222; Cod. Barb. Lat. 2871, 3219). Do kopii diariusza Santoro należy jeszcze zaliczyć kodeks z Biblioteki Narodowej w Rzymie (Biblioteca Nazionale Centrale), oznaczony „SS. Giov. e Paolo 14”.

⁵⁹ Wol. 45 obejmuje okres 2 VI 1570 — 17 XII 1576; — wol. 46 okres 7 I 1577 — 15 XII 1578; — wol. 47 okres 9 I 1579 — 19 XII 1581; — wol. 48 lata pontyfikatu Grzegorza XIII (1582—1585); — wol. 49 okres 10 V 1585 — 19 XII 1588; — wol. 50 okres 9 I 1589 — 9 XII 1591; — wol. 51 okres 14 II 1592 — 19 XII 1594; — wol. 52 okres 11 I 1595 — 20 V 1599. Wolumen 53 tylko w części jest diariuszem kardynała, obejmuje bowiem inne materiały przez niego zapewne zgromadzone — z lat 1547—1601; tutaj znalazła się część zapisek z roku 1577, od marca do lipca, brakujących w wol. 46 (wol. 53 f. 26—60).

⁶⁰ Do kopii należy zaliczyć wol. 45 bis, gdyż tylko początek (f. 3 do 8v) został spisany ręką Santoro. Wolumen ten obejmuje lata 1570 do 1576. Dalsze trzy kodeksy, wol. 13, 36, 66, wszystkie w serii *Acta Miscellanea*, zawierają notatki z lat 1570—1595.

⁶¹ *Acta Misc.* wol. 20 (lata 1570—1575), wol. 21 (lata 1575—1585), wol. 35 (lata 1570—1572), wol. 55 (lata 1575—1578).

⁶² Wol. 45—53 z *Archivum Consistoriale* w serii *Acta Miscellanea* jako autografy utożsamiał Mercati w *Inventario* s. 211 i ostatnio J. Krajcar w pracy *Cardi-*

Oryginalne notatki kardynała są dość trudno czytelne ze względu na spory stopień zniszczenia, ubytki papieru spowodowane głównie korozją używanego atramentu, przebijanie pisma, jak i ze względu na styl, pośpiesznie, na gorąco czynionych notatek. Liczne skróty, a zwłaszcza dopiski na marginesach i dalszych nawet stronach, uzupełnienia i skreślenia sprawiły, że kopie zawierają sporo błędnie odczytanych miejsc, różną niekiedy kolejność spraw, a także spore opuszczenia.

W autografie, za interesujący nas okres, brakuje także informacji z szeregu konsystorzów, dwukrotnie nawet za parę miesięcy⁶³. W innych wypadkach dłuższe nawet okresy zostały opisane bardzo ogólnikowo⁶⁴. Kardynał Santoro często bowiem był nieobecny na konsystorzach, czy to z powodu choroby, czy też z innych względów.

Pomimo tych braków diariusz Santora dostarcza najwięcej i można śmiało powiedzieć, najciekawszych informacji o Hozjuszu. Natomiast dziennik kard. Carafy wzbogaca je tylko o kilka wzmianek. Są to jednak cenne uzupełnienia z okresów, z których brak notatek u Santora, względnie są one bardzo lakoniczne. W przeciwieństwie do swego młodszego kolegi w kardynalstwie, nie dbał Carafa specjalnie o utrwalenie wszystkich poruszanych na konsystorzach spraw, lecz omawia tylko niektóre, i to systematycznie zaledwie za parę lat⁶⁵. Z okresu pobytu Hozjusza w Rzymie nie udało się jak dotychczas odnaleźć żadnych fragmentów diariusza kard. Gambary.

Wszystkie te prywatne dzienniki kardynałów i ich kopie znajdują się w omawianej już serii *Acta Miscellanea*, Archiwum Watykańskiego. Seria ta złożona głównie z odpisów akt kamerariusza i wicekanclerza zawiera również całe grupy innego jeszcze rodzaju dokumentacji, a wśród nich wspomniane już *propositiones*. Częściowo współoprawne z notatkami Santora, w większej liczbie występują *propositiones* w końcowych woluminach tejże serii⁶⁶. Dowiadujemy się z nich m. in., że Hozjusz był zapytywany o zdanie w sprawie nominatów polskich na biskupstwa. Lecz użyte w nich zwężle uwagi w rodzaju *accedit attestatio* czy *testimonium cardinalis Hosii*, niewiele mówią o jego wypowiedziach; pozwalają jednak domyślać się, że opinia jego była pozytywna, skoro jest przytoczona jako argument za nadaniem prowizji. Kard. Hozjusz nie będąc protektorem żadnego dworu nie pełnił funkcji relatora. Tylko raz, na prośbę Aleksandra Farnese, protektora Polski, przeprowadził proces informacyjny i relacjonował sprawę na konsystorzu⁶⁷. Nie wydaje się jednak, by Hozjusz był autorem zredagowanej z tej okazji *propositio*⁶⁸. Z korespondencji jego sekretarza, Jerzego z Tyczyna, dowiadujemy się nato-

nal Giulio Santoro (por. przypis 57) s. 9. Dawniejszych autorów, którzy obficie korzystali z diariusza, wymienia Tacchi Venturi w przedmowie do publikowanej części dziennika, zob. *Diario* s. 5—6.

⁶³ Brak notatek z okresów: 18 III—16 X 1572; 2 X do końca listopada 1574; luty—lipiec 1577 r. Te ostatnie znajdują się w wol. 53; zob. przypis 59.

⁶⁴ Zob. np. zapisy z okresu 17 X—23 XII 1572; 9 I—23 II 1573 — *Acta Misc.* wol. 45.

⁶⁵ Pewne wyobrażenie o rozmiarze notatek w dzienniku Carafy daje porównanie liczby foliów przypadających na poszczególne lata. I tak rok 1569 zaczyna się na folium 43, rok 1570 na f. 58v, 1571 na f. 76, 1572 na f. 79v, 1574 na f. 103v, 1575 na f. 105, 1576 na f. 108, 1577 na f. 109v, 1578 na f. 114 i rok 1579 na f. 121v do f. 124 wolumenu 63 *Acta Miscellanea*.

⁶⁶ Wol. 95 — *Schedulae consistoriales* ab a. 1574 usque ad a. 1588 vol. 1 A-I; wol. 96 *Schedulae consistoriales* ab a. 1574 usque ad a. 1588 vol. 2 L-Z.

⁶⁷ Zob. nr 39 i 41 drukowane w drugiej części tekstów.

⁶⁸ Zob. Aneks nr 4 i podane tam przypisy.

miast, że Hozjusz uzupełnił i poprawił ułożoną przez niego propozycję dla Kromera, którego sprawę relacjonował na konsystorzu sam papież⁶⁹. Nie udało się jednak jej odnaleźć.

Od zupełnie innej strony naświetlają nieco lata spędzone przez Hozjusza w Rzymie dwa woluminy 2 i 3 z serii *Libri Cedularum et Rotulorum* z tego samego *Archivum Consistoriale*. Były w nich rejestrowane dochody św. Kolegium, w których partycypowali kardynałowie obecni w kurii. Do ksiąg tych wpisywano także informacje o śmierci i wyborze papieży, kardynałów i niektóre wiadomości z konsystorzy. Z tego źródła dowiadujemy się przede wszystkim, jakie dochody miał Hozjusz z tytułu uczestniczenia w pracach i naradach konsystorza. Po raz pierwszy został wymieniony przy podziale w czerwcu 1570 r. i nigdy nie figurował wśród kardynałów, którzy z jakichś przyczyn otrzymywali mniej od pozostałych uczestniczących w podziale⁷⁰.

Na zakończenie prezentacji wykorzystanych źródeł rękopiśmiennych podaję zestawienie odnalezionych wzmianek o Hozjuszu w układzie chronologicznym. Graficzne ujęcie występowania poszczególnych notatek ukazało przejrzystość, już w czasie trwania kwerendy, powiązania poszczególnych grup rękopisów, co ułatwiło znacznie dalsze poszukiwania i wyjaśniło sprawę proveniencji licznych odpisów i kopii. W tabeli pominięto tylko te wolumeny, które nie stanowią kopii jakichś dłuższych i jednorodnych fragmentów akt, lecz są kompilacją przeróżnych odpisów⁷¹.

Dotychczas znany był udział kard. Hozjusza w konsystorzu papieskim przede wszystkim na podstawie tekstów wydanych przez Józefa Korzeniowskiego⁷². Jego publikacja często cytowana i wysoko ceniona ówczesnie, do dzisiaj pozostaje jedną z nielicznych prac polskich, które zdobyły sobie trwałe miejsce w międzynarodowym wysiłku zmierzającym do edycji bogatych zasobów źródeł watykańskich. Na ogólne wiadomości podane w części pierwszej powołują się do dzisiaj liczni autorzy. Dla historii Polski równie cenna jest część druga (s. 75—136) zawierająca chronologiczny ciąg notatek z akt konsystorialnych dotyczących Polski za lata 1410—1590. Nie jest on w pełni kompletny. Wydawcy nie udało się bowiem odnaleźć całej serii akt, które zresztą do dziś nie są skompletowane i nawet nie wiadomo, czy w ogóle taka całość się zachowała⁷³. Inne braki wynikają z faktu, że członkowie ekspedycji rzymskich zastali te materiały zupełnie nie uporządkowane, brak było jakichkolwiek inwentarzy czy innych pomocy, a nadto była to dokumentacja zupełnie wówczas nie znana. Krótki wreszcie czas kwerendy nie pozwolił na szczegółowe zaznajomienie się z całym zbiorem, zwłaszcza na bliższą analizę poszczególnych ciągów i porównanie między sobą zachowanych kopii i różnych serii. Z uznaniem należy podkreślić, że zasadniczy podział przyjęty przez Korzeniowskiego na *Acta Camerariorum* i *Vicecancellariorum* był w pełni trafny i taki właśnie został przyjęty przy późniejszym porządkowaniu zasobu.

Oprócz kompletności zebranych wypisów dochodzi problem przyję-

⁶⁹ Ticinii epistulae, nr 66 s. 75.

⁷⁰ Bliższe informacje o tej serii archiwalnej podaje Pásztor: Guida, s. 134.

⁷¹ W zestawieniu opuszczono m.in. z serii *Acta Miscellanea* wol. 34, 55 i 57.

⁷² Ogółem Korzeniowski w *Analecta* opublikował 13 wzmianek o Hozjuszu.

⁷³ Per. uwagi, jakie daje Pásztor: Guida, s. 130 przypis 4 oraz s. 139 przypisy 1—3.

tych metod publikacji w całkowicie pionierskiej pracy Korzeniowskiego. W myśl zasad przyjętych przez ekspedycję, najważniejsze dokumenty zbierano w odpisach, inne zaś w „umiejętnie dokonanych streszczeniach”⁷⁴. Teksty o Hozjuszu najczęściej przytaczane są w całości, ale w dość specyficznym ujęciu. Przede wszystkim przekazy o jednym i tym samym wydarzeniu zostały często scalone z różnych woluminów w jedną informację. Wprawdzie każda część czy wstawka została zaznaczona, skąd pochodzi, niemniej żadna wersja nie została przytoczona w pełni. Nadto w ten sposób zatary się w znacznej mierze różnice między poszczególnymi typami przekazów — serii akt urzędowych i prywatnych zapisisk kardynałów. Niekiedy jednak wydawca nie łączy odszukanych wzmianek, lecz wydaje wszystkie, choć pod różnymi numerami; kiedy indziej znów wybiera do druku tylko jedną z odnalezionych wersji, nie wspominając o pozostałych.

Ponieważ od czasów publikacji Korzeniowskiego, materiały konsystorialne zostały inaczej uporządkowane i oznaczone, podamy obecnie aktualne sygnatury wolumenów wykorzystanych przez Korzeniowskiego w *Analecta*, z których opublikował teksty dotyczące Hozjusza. Zestawienie 75 obejmuje tylko wolumeny znajdujące się w Archiwum Watykańskim w zbiorze *Archivum Consistoriale*.

Wspomnienia, diariusz kard. Santoro za pierwsze sześć lat (1570—1576), opublikował na początku bieżącego wieku znany włoski erudyta P. Tacchi Venturi. Pomimo usilnych poszukiwań nie udało mu się odnaleźć autografu; natrafił tylko na dwie kopie, jedną w Archiwum Watykańskim (*Acta Misc.* 45 bis), drugą w Biblioteka Corsiniana. Zdecydował się na druk pierwszej, którą ocenił jako lepszą, nadto trafnie utożsamił na pierwszych 8 jej foliach rękę kardynała. Z drugiego woluminu nie uwzględnił żadnych odmianek ani uzupełnień⁷⁵. Polscy autorzy dotychczas nie sięgali do tej publikacji.

Kilka tekstów o Hozjuszu z lat 1569—1579 z akt konsystorialnych zostało też opublikowanych w przypisach do trzeciego tomu *Hierarchia Catholica*⁷⁷. Opracowujący łączy jednak własne omówienia z tekstami oryginalnymi, bez zaznaczenia, co pochodzi ze źródła, a co od niego. Ponadto mamy do czynienia z połączeniem różnych wzmianek wychodzących niekiedy poza wskazane folium. Przyjęte w opracowaniu oznaczenie ACam.10, utożsamione we wstępie do wznowienia z 1960 r. jako aktualne *Acta Camerarii* 10, odnosi się faktycznie do obecnego tomu 11 tejże serii.

Teksty dotyczące Hozjusza, a opublikowane przez Korzeniowskiego, najpełniej wykorzystał H. Wojtyska⁷⁸. Interpretacja niektórych tekstów oraz część podanych uwag na temat ogólnej procedury nadawania wyższych beneficjów w kurii rzymskiej różnią się często od zaproponowa-

⁷⁴ D. Rederowa: Ze studiów nad kontaktami Akademii Umiejętności z nauką obcą. Ekspedycja Rzymska (1886—1918). Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie. R. 4 Kraków 1958, s. 206.

⁷⁵ Zestawienie to może być pomocne przy ustaleniu aktualnych sygnatur innych notatek o Hozjuszu, które podaje Korzeniowski z lat, nie objętych obecną publikacją. Opisy Korzeniowskiego utożsamiał z nowo wówczas nadanymi (w 1926) A. Mercati w *Inventario* s. 214. Lata ramowe poszczególnych woluminów w drugiej części tabeli są zaczerpnięte również z *Inventario*.

⁷⁶ *Diario*, s. 6—8.

⁷⁷ *Hier. Cath.*, t. 3, s. 39, 85.

⁷⁸ H. Wojtyska: *Ideal biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza. Studia Warmińskie* 1970, t. 7, s. 189—225.

Tabela 5

AKTUALNE OZNACZENIA WOLUMINÓW
Z KTÓRYCH KORZENIOWSKI OPUBLIKOWAŁ TEKSTY O HOZJUSZU

strona	Opis Korzeniowskiego		Aktualne oznaczenia			
	sygnatura	Lata	seria archiwalna	wol.	lata	
27—30	ACons. vet. — Acta Consistorialia vetustissima	1409—1433	Acta Miscellanea	1	1406—1434	
34—35	ACam. I. — Acta Consistorialia Camerariorum	1489—1503	Acta Camerarii	1	1489—1503	
35—36	ACam. II.	1529—1545	" "	3	1529—1545	
37	ACam. III.	1546—1549	" "	6	1546—1549	
37—38	ACam. IV.	1546—1550	" "	8	1546—1550	
38—39	ACam. V.	1559—1567	" "	9	1559—1568	
39—40	ACam. VI.	1568—1583	" "	11	1568—1583	
42—45	AVCanc. I. — Acta Consistorialia Vicecancellariorum	1498—1499	Acta Vicecancellarii	1	1498—1499	
45—46	AVCanc. II.	1517—1523	" "	2	1517—1523	
46—47	AVCanc. III.	1523—1531	" "	3	1523—1531	
47	AVCanc. IV.	1535—1545	" "	5	1535—1545	
47	AVCanc. V.	1546—1549	" "	6	1546—1549	
47	AVCanc. VI.	1549—1553	" "	7	1549—1555	
47	AVCanc. VII.	1559—1564	" "	9	1559—1564	
48	AVCanc. VIII.	1565—1572	" "	10	1565—1572	
48	AVCanc. IX.	1572—1585	" "	11	1572—1585	
51—52	Cop. I.3 — Codicis apographi Archivi Cons. liber III	1563—1585	Acta Miscell. liber III	20	1563—1585	
52—54	Cop. II — Codex apographus Archivi Consistorialis	1534—1549	" "	32	1534—1549	
—	Cop. III — Collectio actorum consistorialium excerptorum, uno vol. Archivi Consist. contenta	1517—1585	" "	17	1517—1585	
57—60	LMCaraff. — Liber memorialis Cardis. Antonii Caraffae	1561—1594	" "	63	1561—1584	
60—61	LMGamb. — Liber memorialis Cardis. Ioannis Francisci Gamba's	1563—1585	" "	65	1563—1585	
62—74	LMSanctor. — Liber memorialis Cardis. Iulii Antonii Sanctorii	1570—1585	" "	66	1570—1585	

nych w obecnym opracowaniu. Uzasadnienie innego odczytania tych miejsc znajdzie Czytelnik w części wprowadzającej do obecnej publikacji, potraktowanej tak szeroko zwłaszcza z uwagi na małą dotychczas znajomość całej omawianej tutaj problematyki.

HOZJUSZ W ŚWIELE WZMIANEK Z AKT KONSYSTORIALNYCH

Podstawowymi przesłankami do oceny aktywności kardynała w obradach konsystorza papieskiego są przede wszystkim frekwencja na posiedzeniach oraz częstotliwość zajmowania głosu. Przebadane akta nie dostarczają, niestety, zadowalającej odpowiedzi na te kwestie. Rezultat poszukiwań zilustruję poprzez szczegółowe zestawienie danych, jakie udało się odnaleźć dla poszczególnych lat. Oprócz uściślonych dat konsystorz i dalszych informacji o ich funkcjonowaniu, zebrane zostały wszystkie uchwycone w aktach wzmianki wskazujące na obecność lub brak Hozjusza na danym konsystorzu. W rubryce „obecny” zaznaczono wszystkie dni opcji Kardynała, gdyż zazwyczaj kardynałowie zmieniający swój tytuł byli wtedy obecni, a jeśli nie, to kard. Santoro skrętnie ten fakt zaznaczał, jeśli opisywał dane posiedzenie. Informacje o dyskusjach w czasie obrad konsystorialnych (rubryka 7) zaznaczono tylko wtedy, gdy Santoro podaje wypowiedzi przynajmniej pięciu kardynałów wymieniając ich imiennie, a nie tylko ogólnikowym *et ita caeteri, et cum eo omnes* czy tym podobne. Liczba pięciu zajmujących głos odnosi się przy tym do całości obrad danego dnia, a nie tylko jednej sprawy.

Tabela 6

KONSYSTORZE PAPIESKIE W LATACH 1569—1579

Rok 1569

kons. zwyčajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		Hozjusz		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zabrał głos
1			14.I	piątek			35	40			
2			24.I	pon.			31	41			
3			9.II	środa			33	41			
4			2.III	środa			32				
5			9.III	środa			26				
6			23.III	środa			33				
7			1.IV	piątek			34				
8			22.IV	piątek			31				
9			13.V	piątek			26	37			
		1	17.V	wtorek			30				
10			22.VI	środa			25				
11			29.VII	piątek			23	25			
12			26.VIII	piątek			22	25			
13			16.IX	piątek			23				
14			7.X	piątek			22				
	1		8.XI	wtorek			27		X		
15			14.XI	pon.			27			X	
16			14.XII	środa			31	37		X	
17			19.XII	pon.			32			X	

Rok 1570

kons. zwyczajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		Hozjusz		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zabrał głos
		1	5.I	środa	po poł.						
1			11.I	środa				35		X	
2			10.II	piątek			33	39		X	
	1		18.II	sobota			37	39			
3			20.II	pon.			32				
4			27.II	pon.			31				
5			13.III	pon.			21	38			
		2	12.IV	środa						X	
6			10.V	środa			25	37			
7			17.V	środa	rano		34	38			
	2		20.V	sobota	rano					X	
8			2.VI	piątek		X	37				
9			9.VI	piątek			35				
10			16.VI	piątek			33				
	3		17.VI	sobota							
11			26.VI	pon.			35				
12			3.VII	pon.			35			X	
13			19.VII	środa							
14			11.VIII	piątek			32				
15			23.VIII	środa			32				
16			4.IX	pon.			30				
17			25.IX	pon.							
18			20.X	piątek			27				
	4		24.X	wtorek			35				
19			8.XI	środa			38	42			
20			20.XI	pon.			37				
21			11.XII	pon.			36	47			
	5		17.XII	sobota							

Rok 1571

1			10.I	środa				36			
2			26.I	piątek		X		35			
3			7.II	środa		X		36			
4			5.III	pon.		X		42	51	X	
5			19.III	pon.	rano			42	51		
6			2.IV	pon.		X		36		X	X
7			18.V	piątek		X		34	44	X	X
8			25.V	piątek		X		36	45		
9			18.VI	pon.		X		39		X	X
10			20.VI	środa		X		31		X	
11			16.VII	pon.		X		29		X	
12			30.VII	pon.		X		29		X	X
13			27.VIII	pon.		X		27		X	X
14			24.IX	pon.		X		24		X	X
15			3.X	środa		X		26		X	X
16			15.X	pon.		X		25		X	X
17			7XI	środa	po poł.	X		31		X	X
18			16.XI	piątek	po poł.	X		33			
19			26.XI	pon.	po poł.	X		36			
20			3.XII	pon.	po poł.	X		35		X	X
21			17.XII	pon.	po poł.	X		38		X	X

Rok 1572

kons. zwyczajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		Hozjusz		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zabrał głos
1			23.I	środa		X	36	45	X		X
2			6.II	środa	po poł.	X	32				
3			3.III	pon.			32				
4			17.III	pon.			33				
		1	2.V	piątek							
		2	3.V	sobota							
		3	5.V	pon.							
		4	7.V	środa							
		5	8.V	czwartek							
		6	9.V	piątek							
		7	11.V	niedz.							
5			30.V	piątek			45				
6			2.VI	pon.			45	51			
7		8	4.VI	środa							
8			9.VI	pon.			44	52			
			16.VI	pon.			47				
	1		17.VI	wtorek							
	2		19.VI	czwartek							
	3		3.VII	czwartek							
9			4.VII	piątek			40				
10			18.VII	piątek			39				
11			30.VII	środa							
12			13.VIII	środa			41				
13			27.VIII	środa							
14			5.IX	piątek							
15			19.IX	piątek			28				
	4		7.X	wtorek							
16			10.X	piątek			33				
17			17.X	piątek							
18			24.X	piątek	po poł.						
	5		30.X	czwartek							
19			5.XI	środa							
20			19.XI	środa							
21			26.XI	środa	po poł.						
	6		27.XI	czwartek							
	7		2.XII	wtorek							
	8		4.XII	czwartek							
22			10.XII	środa							
23			17.XII	środa							
	9		23.XII	wtorek							
	10		30.XII	wtorek							

Rok 1573

1		9.I	piątek				30	41			
2		16.I	piątek				29				
3		23.I	piątek								
4		9.II	pon.								
	1	10.II	wtorek								
5		23.II	pon.								
6		2.III	pon.								
7		9.III	pon.			X					
8		30.III	pon.								
9		8.IV	środa			X					

c. dalszy

Rok 1573

kons. zwyczajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		Hozjusz		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zabrał głos
10			15.IV	środa							
11			27.IV	pon.		X					
12			4.V	pon.							
13			15.V	piątek							
14			29.V	piątek		X		X			X
15			3.VI	środa	rano	X		X			X
16			10.VI	środa		X					
17			17.VI	środa	rano						
18			26.VI	piątek							
19			3.VII	piątek		X					
20			17.VII	piątek							
21			31.VII	piątek		X					
22			12.VIII	środa							
23			26.VIII	środa		X					
24			7.IX	pon.							
25			16.IX	środa		X					
26			2.X	piątek							
27			9.X	piątek							
28			21.X	środa							
29			26.X	pon.							
30			6.XI	piątek							
31			16.XI	pon.							
32			27.XI	piątek	po poł.						
33			9.XII	środa	po poł.	X		X			
34			16.XII	środa	po poł.	X					

Rok 1574

1			8.I	piątek	po poł.	X			X		
2			15.I	piątek	po poł.	X					
3			27.I	środa	po poł.	X					
4			1.II	pon.							
5			12.II	piątek	po poł.						
6			26.II	piątek							
7			1.III	pon.							
8			10.III	środa		X					
9			15.III	pon.							
10			22.III	pon.		X		X			X
11			29.III	pon.		X					
12			19.IV	pon.				X			X
13			26.IV	pon.							
14			5.V	środa							
15			10.V	pon.							
16			17.V	pon.							
17			26.V	środa							
18			4.VI	piątek							
19			7.VI	pon.							
	1		10.VI	czwartek							
20			18.VI	piątek							
21			25.VI	piątek							
22			5.VII	pon.							
	1		8.VII	wtorek							
23			14.VII	środa							
24			28.VII	środa							

c. dalszy

Rok 1574

kons. zwyczajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		H o z j u s z		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zabrał głos
25			2.VIII	pon.							
26			11.VIII	środa							
27			27.VIII	piątek							
28			30.VIII	pon.							
29			17.IX	piątek							
30	2		28.IX	wtorek							
31			1.X	piątek							
32			8.X	piątek							
33			15.X	piątek							
34			22.X	piątek							
35			5.XI	piątek							
36			17.XI	środa							
37			24.XI	środa							
38			1.XII	środa							
39			10.XII	piątek							
			15.XII	środa							

Rok 1575

1			10.I	pon.							
2			19.I	środa			X				
3			26.I	środa							
4			4.II	piątek				X			
5			21.II	pon.							
6			28.II	pon.							
7			9.III	środa							
8			14.III	pon.							
9	1		18.III	piątek	po poł.		X				
10			23.III	środa							
11			11.IV	pon.							
12			22.IV	piątek							
13			27.IV	środa							
14			4.V	środa							
15			9.V	pon.							
16			20.V	piątek							
17			27.V	piątek							
18			30.V	pon.							
19			10.VI	piątek							
20			17.VI	piątek							
21			4.VII	pon.							
22			20.VII	środa				22			
23			3.VIII	środa							
24			24.VIII	środa							
25			2.IX	piątek							
26			16.IX	piątek	rano						
27			23.IX	piątek			X				
28			3.X	pon.							
29			14.X	piątek							
30			19.X	środa							
31			26.X	środa							
32	2		2.XI	środa							
33			4.XI	piątek							
34			16.XI	środa			X				
35			21.XI	pon.			X				

c. dalszy

Rok 1575

kons. zwyczajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		Hozjusz		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zbrat głos
34			2.XII	piątek							
35			5.XII	pon.							
36			14.XII	środa							
		3	26.XII	pon.							

Rok 1576

1			9.I	pon.							
2			16.I	pon.							
3			23.I	pon.							
4			30.I	pon.							
5			6.II	pon.							
6			10.II	piątek							
7			15.II	środa							
8			20.II	pon.							
9			27.II	pon.							
10			14.III	środa							
11			29.III	środa							
12			6.IV	piątek							
13			11.IV	środa							
	1		14.IV	sobota							
		1	23.IV	pon.							
14			4.V	piątek							
15			9.V	środa							
16			18.V	piątek							
17			23.V	środa							
18			4.VI	pon.							
	2		19.VI	wtorek							
19			25.VI	pon.	rano						
20			4.VII	środa							
21			9.VII	pon.							
22			18.VII	środa						X	
23			30.VII	pon.							
24			6.VIII	pon.							
25			22.VIII	środa							
26			31.VIII	piątek						X	
27			19.IX	środa	rano					X	
28			12.X	piątek							
29			24.X	środa						X	
30			26.X	piątek							
31			5.XI	pon.							
32			12.XI	pon.							
	3		17.XI	sobota							
33			19.XI	pon.						X	
34			26.XI	pon.							
35			3.XII	pon.						X	
36			10.XII	pon.						X	
37			17.XII	pon.						X	

Rok 1577

kons. zwoyczajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		Hozjusz		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zabrał głos
1			7.I	pon.							
2			14.I	pon.							
3			30.I	środa							
4			4.II	pon.							
5			11.II	pon.							
6			25.II	pon.							
7			4.III	pon.					X		
8			11.III	pon.							
9			18.III	pon.							
10			27.III	środa							
11			15.IV	pon.							
12	1		26.IV	piątek							
13			29.IV	pon.							
14			10.V	piątek							
15			24.V	piątek							
16			3.VI	pon.							
17			14.VI	piątek							
18			21.VI	piątek							
19			26.VI	środa							
20	2		1.VII	pon.		X					
21			2.VII	wtorek							
22			5.VII	piątek					X		
23			19.VII	piątek							X
24			31.VII	środa							
25			14.VIII	środa							
26			30.VIII	piątek							
27			6.IX	piątek							
28			11.IX	środa							
29			2.X	środa							
30			9.X	środa							
31			14.X	pon.							
32			25.X	piątek							
33			30.X	środa							
34			8.XI	piątek							
35			13.XI	środa							
36			20.XI	środa							
37			29.XI	piątek							
			11.XII	środa							
			16.XII	pon.							

Rok 1578

1			4.I	środa							
2			13.I	pon.							
3			29.I	środa							
4			17.II	pon.							
5			21.II	piątek							
6	1		22.II	sobota							
7			26.II	środa							
8			3.III	pon.							
9			10.III	pon.							
10			17.III	pon.							
11			9.IV	środa							
12			16.IV	środa							
			21.IV	pon.							

c. dalszy

Rok 1578

kons. zwyczajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		Hozjusz		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zabrał głos
13			28.IV	pon.							
14			5.V	pon.							
15			14.V	środa							
16			26.V	pon.							
17			2.VI	pon.							
18			13.VI	piątek							
19			16.VI	pon.							
20			23.VI	pon.							
21			4.VII	piątek		X					
22			9.VII	środa					X		
23			23.VII	środa							
24			11.VIII	pon.							
25			27.VIII	środa							
26			5.IX	piątek							
27			3.X	piątek							
28			6.X	pon.					X		
29			15.X	środa							
30			22.X	środa							
31			29.X	środa							
32			5.XI	środa							
33	10		6.XI	czwartek							
34			14.XI	piątek							
35			21.XI	piątek							
36			1.XII	pon.							
37			12.XII	piątek							
			15.XII	pon.							

Rok 1579

1			9.I	piątek		X					
2			16.I	piątek							
3			23.I	piątek		X					
4			30.I	piątek							
5			6.II	piątek							
6			13.II	piątek							
7			27.II	piątek							
8			9.III	pon.							
9			16.III	pon.							
10			23.III	pon.							
11			30.III	pon.							
12			6.IV	pon.							
13	1		11.IV	sobota							
14			27.IV	pon.							
15			15.V	piątek							
16			22.V	piątek							
17			1.VI	pon.							
18			15.VI	pon.							
19			26.VI	piątek							
20			3.VII	piątek							
21			20.VII	pon.							
22			3.VIII	pon.							
23			17.VIII	pon.							
24			28.VIII	środa							
25			7.IX	pon.							
			18.IX	piątek							

c. dalszy

Rok 1579

kons. zwyczajny	kons. publiczny	kongr. generalna	data	dzień tygodnia	pora dnia	dyskusja	kard. obecni		Hozjusz		
							na kons.	w Rzymie	obecny	nieobecny	zabrał głos
26			2.X	piątek							
27			14.X	środa							
28			21.X	środa							
29			26.X	pon.							
30			4.XI	środa							
31			13.XI	piątek							
32			16.XI	pon.							
33			27.XI	piątek							
34			2.XII	środa							
35			9.XII	środa							
36			18.XII	piątek							

Z analizy podanych zestawień wynika, że na 338 konsystorzach zwyczajnych i 16 kongregacji generalnych zaledwie w 25 wypadkach wiemy, że Hozjusz brał w nich udział oraz w 9 wypadkach, że na pewno był nieobecny. Najlepiej pod tym względem znamy rok 1571, kiedy Hozjusz pełniąc urząd kamerariusza św. Kolegium był odpowiedzialny za prowadzenie protokołów z posiedzeń (*Acta Camerarii*). Z tej racji wspomina wprost wszystkie wypadki, kiedy zastępował go ktoś inny. Choć jego podpisy znajdujemy pod każdym sprawozdaniem w okresie od 18 maja do 17 grudnia, wiadomo z informacji, jakie podał sam o sobie w tytule aktach, że na 6 naradach był nieobecny.

Wbrew sugestiom niektórych autorów, z danych zawartych w *Libri Cederalum et Rotulorum*, czyli z sum pochodzących z różnych dochodów za prowizję, przypadających na poszczególnych kardynałów obecnych w kurii, nie można wnioskować o ich udziale w posiedzeniach konsystorza. Hozjusz nawet w okresach, kiedy sporo razy opuścił narady, nigdy nie jest wymieniany wśród kardynałów, którzy przy podziale otrzymali mniej.

Z dużym prawdopodobieństwem można natomiast przyjąć, że po uroczystym przyjęciu na konsystorzu publicznym w dniu 8 listopada 1569 roku⁷⁹ Hozjusz pojawił się po raz pierwszy na wspólnym posiedzeniu dopiero 11 stycznia następnego roku⁸⁰. Ceremonia bowiem zamknięcia i otwarcia ust miała normalnie miejsce na pierwszym konsystorzu zwyczajnym, na którym dany kardynał był obecny. Sekretarz Hozjusza, Jerzy z Tyczyna, wspomina zresztą w korespondencji o jego niedyspozycji w tym okresie⁸¹. Na podstawie m. in. jego listów wiadomo, że Hozjusz często niedomagał i na najgorętsze miesiące letnie zwykle opuszczał Rzym, udając się najchętniej do Subiaco. Zrozumiałe, że w tym czasie nie brał udziału w konsystorzach, które odbywały się bez jakiegokolwiek przerwy przez cały rok.

⁷⁹ Zob. tekst nr 1.

⁸⁰ Zob. tekst nr 2.

⁸¹ Ticinii epistulae, nr 43 s. 59, nr 44 s. 60, nr 45 s. 61, nr 47 s. 63.

Przedstawione tabele rzucają także sporo światła na ocenę liczby odszukaných wzmianek o Hozjuszu oraz jego uczestnictwo w naradach. Przyjęta jako kryterium liczba 5 przemawiających kardynałów uwydatnia przede wszystkim fakt, że biorąc pod uwagę cały badany okres, posiadamy w gruncie rzeczy niewiele szczegółowych przekazów o przebiegu obrad i toczących się dyskusjach — w sumie 57. Skąpe są wiadomości lub brak ich zupełnie za lata 1569, 1570, 1572, 1577—1579. Brak informacji nie może w tym wypadku oznaczać braku nawet dłuższych dyskusji i wymiany zdań. Akta konsystorialne urzędowe (*Acta Cam. i Acta Vicecanc.*) nie podawały ich z zasady, a prywatne też nie zawsze. Diariusz kard. Santoro, główne w tym wypadku źródło wiadomości, posiada jak wiadomo liczne luki nawet paromiesięczne, a przez długie niekiedy okresy podaje zaledwie wzmianki o odbytych posiedzeniach⁸². Czasem bowiem kardynał spisywał je dużo później, kiedy szczegóły zatarły się już w pamięci. Sporo jednak razy sam nie był obecny i notuje tylko najważniejsze wydarzenia z informacji uzyskanych od innych.

W wypadku Hozjusza dochodzi jeszcze jedna, zupełnie szczególna racja, że jego wypowiedzi mogły być nie wszystkie zanotowane, a te które znamy, nie są zbyt obszerne. Zwraca na to uwagę raz po raz sam Santoro, zaznaczając, że Kardynał Warmiński miał słaby głos i mogli go usłyszeć tylko najbliższej siedzący. Tymczasem Santoro, autor wspomnień, zajmował dalekie miejsce na sali obrad i z tego powodu nie mógł go dosłyszeć⁸³. Nadto częste kłopoty ze zdrowiem pozbawiały Hozjusza możliwości regularnego uczestniczenia w pracach, a zapewne i wtedy, kiedy był obecny, utrudniały mu i ograniczały czynny udział.

Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione racje wydaje się jednak, że w porównaniu z innymi uczestnikami narad, zwłaszcza nie będącymi równocześnie protektorami, jesteśmy w posiadaniu nawet dużej liczby interwencji Hozjusza i wzmianek o nim.

Akta konsystorialne dość często wspominają o Hozjuszu w kontekście spraw nadawania beneficjów. Nie znajduje jednak potwierdzenia jakaś szczególna jego aktywność na konsystorzu w związku z obsadą polskich beneficjów. Zgłaszanie *praeconium* i relacjonowanie na obradach nie należało do jego kompetencji, gdyż nie pełnił funkcji protektora. Raz tylko o zastępstwo w tych czynnościach poprosił go kard. Aleksander Farnese, protektor Polski⁸⁴. W innych wypadkach zastępował protektora Jakub Savelli, wiceprotektor⁸⁵. Uderza jednak fakt, że na 15 nadań polskich biskupstw, o których w tym okresie wspominają akta konsystorialne, mamy poświadczony tylko cztery wypowiedzi Hozjusza popierające zgłaszaną kandydaturę⁸⁶. Brakuje natomiast jakiegokolwiek wzmianki przy

⁸² Zob. przypisy 63 i 64.

⁸³ Zob. tekst nr 13, 17, 23, 32 i 40.

⁸⁴ Zob. teksty 39 i 41.

⁸⁵ Dnia 31 lipca 1577 r. wnosił propozycję prowizji dla Marcina Białobrzeskiego na biskupstwo kamienieckie — *Analecta* nr 226 s. 125; dnia 6 X 1578 r. Jakuba Milewskiego na sufragana w Krakowie — *Analecta* nr 231 s. 126.

⁸⁶ Hozjusz pochwalił biskupa Piotra Myszkowskiego, który z Płocka miał być przeniesiony do Krakowa oraz kandydaturę Piotra Dunin-Wolskiego mianowanego na biskupstwo płockie — zob. teksty 52 i 53. Wzmianka o wypowiedzi Hozjusza na temat Dunin-Wolskiego znajduje się tylko w autografie kard. Santoro, *Acta Misc.* wol. 45 f. 32v, brak jej natomiast we wszystkich kopiach tego dziennika. Pozytywnie wypowiedział się także Hozjusz o nominacie Blinowskim, którego sprawę sam relacjonował, zob. tekst 41 (3) oraz w sprawie L. Kościeleckiego (zob. tekst 50). W tym ostatnim wypadku jest to krótka wzmianka o *attestatio*, podobnie jak w *propositiones* — por. przypis 86.

innych osobach, nawet wtedy, gdy nominatowi stawiano pewne zarzuty⁸⁷. Mniejsze zaangażowanie się Hozjusza na tym etapie starań o nadanie beneficjum mogło wynikać z faktu niewielkiego w istocie rzeczy znaczenia dyskusji na konsystorzach. Rzecz tę omówiłem bliżej, charakteryzując organizację i działalność tej instytucji⁸⁸. Donioślejsze znaczenie miała zapewne opinia Hozjusza i informacje udzielane przez niego wcześniej, w czasie przeprowadzania procesów informacyjnych. O przekazywaniu wiadomości kardynałowi protektorowi, czy to w związku z procesami, czy w każdym razie jeszcze przed składaniem relacji na konsystorzu świadczą wzmianki w omówionych już wcześniej tekstach *propositiones*⁸⁹. Należy przy tym zauważyć, że powoływanie się w nich na opinię któregoś z obecnych kardynałów było raczej czymś wyjątkowym i świadczą o dużym autorytecie naszego Kardynała.

O tym, że Hozjusz cieszył się dużym poważaniem kolejnych papieży, świadczy nie tylko uroczyste przyjęcie na konsystorzu publicznym (pomijając już wcześniejsze funkcje, jak wybór na nuncjusza do Wiednia, i legata na sobór trydencki), lecz także powoływanie go do różnych komisji i kongregacji kardynalskich, tak w sprawach kościelnych, jak i politycznych. Na szczególne podkreślenie zasługuje powaga, jaką cieszył się Hozjusz w zakresie znajomości doktryny katolickiej. W czasie, gdy podejrzenia o herezje były aż nadto częste, jego rozwiązania spornych i trudnych problemów uważano za pewne i rozstrzygające. O zasługach w tej dziedzinie wspominał sam papież Pius V robiąc wyłom w tradycyjnym, choć symbolicznym dopuszczeniu nowo przybyłego Kardynała do opiniowania i głosowania w ważnych dla Kościoła zagadnieniach. Hozjusz zasłużył sobie na to prawo całą swoją dotychczasową działalnością, a zwłaszcza obroną Kościoła przed protestantyzmem⁹⁰. Pozostając już tylko w zakresie spraw wspomnianych w aktach konsystorialnych tak wysoki autorytet naszego Kardynała potwierdza jego nominacja na wielkiego penitencjarza przez Grzegorza XIII⁹¹, wybór do Kongregacji Indeksu⁹², komisji mającej ocenić poprawność tłumaczenia Pisma św. na język francuski⁹³ oraz powołanie na członka kongregacji, mającej się zająć reformą rytów i ceremonii⁹⁴. W wypadku Kongregacji Indeksu są dość liczne przesłanki, pozwalające na przypisanie Hozjuszowi, jeśli już nie głównej inicjatywy, to w każdym razie znacznego udziału w powołaniu do życia tej instytucji i w dalszych jej pracach. Wspomina dość dużo o tej kwestii Jerzy z Tycyna⁹⁵.

Niezwykle cenny dla bliższego poznania sposobu postępowania oraz sylwetki duchowej Kardynała jest zachowany we wspomnieniach Santo-

⁸⁷ Santoro odnotował np. dość ostrą dyskusję w dniu 10 XII 1576 r. nad kandydaturą Jana Sienieńskiego, wyznaczonego przez króla na biskupstwo lwowskie. Zob. *Analecta* nr 219 s. 122—123.

⁸⁸ Por. L. Jadin: *Importance et valeur historique des procès de nomination des évêques et des abbés sous l'Ancien Régime* w publikacji: *Résumés des communications présentées au VII Congrès International des Sciences Historiques*, T. 1. Varsovie 1933, s. 264—269.

⁸⁹ Zob. teksty: 40, 42 i 47. Por. temat: *Serie archiwalne, z których pochodzą wzmianki o Hozjuszu i dotychczasowe ich publikacje oraz przypis 66.*

⁹⁰ Zob. tekst nr 2.

⁹¹ Zob. tekst nr 35.

⁹² Zob. tekst nr 12 oraz Aneks 5.

⁹³ Zob. Aneks nr 5.

⁹⁴ Zob. tekst nr 36.

⁹⁵ *Ticinii epistulae*, nr 91 s. 99, nr 92 s. 100, nr 94 s. 101.

ro epizod dyskusji nad wysłaniem legatów papieskich do dworów europejskich celem wspólnego podjęcia walki z Turkami. Hozjusz zdecydowanie poparł kard. Krzysztofa Madruzzo opowiadającego się za podjęciem próby nawiązania przy tej okazji kontaktu z księżętami heretyckimi i wciągnięcia ich do koalicji przeciwtureckiej. Jako argument wysuwał przy tym obowiązek papieża szukania wszelkich możliwych sposobów pojednania protestantów z Kościołem. Nie widział w tym żadnych trudności z punktu widzenia teologicznego ani przeciwwskazań Pisma św., które często cytowali inni mówcy, odrzucający jakkolwiek możliwość rozmów z heretykami. Nadto uczynił to Hozjusz w momencie bardzo zaognionej dyskusji, kiedy było jasne, że sam papież zdecydowanie odrzuca sugestie rozmów. Pomimo negatywnej postawy Piusa V stara się podsunąć jakieś rozwiązanie pośrednie, nie angażujące wprost Stolicy Apostolskiej, którym byłyby rozmowy z nimi cesarza lub księząt katolickich Rzeszy⁹⁶. Ujawniona w tym wypadku postawa jest zgoła nietypowa dla obrazu Hozjusza, zwolennika bezwzględnych — zdaniem pewnych autorów — metod walki z protestantami. Jest również godna podkreślenia z uwagi na rozumienie tych spraw wówczas i nasze dzisiejsze wyczulenie na ducha ekumenizmu.

Wyrazem zaufania do Hozjusza było także powołanie go do komisji, której zlecono organizację obchodów roku świętego dla pielgrzymów przybywających spoza Włoch⁹⁷, a jeszcze bardziej powołanie go do komisji kardynalskiej mającej się zająć rozwiązaniem delikatnej i kłopotliwej sprawy z cesarzem Maksymilianem, oburzonym na papieża za koronację Kosmy Medyceusza, księcia Florencji, na Wielkiego Księcia Toskanii. Diariusz Carafy, z którego wyłącznie pochodzą informacje o tej sprawie, nie podaje opinii wyrażanych przez poszczególnych kardynałów. Z powtórnego jednak wyznaczenia Hozjusza do zacieśnionej co do liczby komisji, należy wnioskować, że musiał reprezentować bardziej pojednawcze stanowisko wobec żądań cesarskich i próbował sytuację wyjaśnić, a nie apodyktycznie obstawać przy dawnych uprawnieniach papieża⁹⁸. Nie był zatem tak nieustępliwym i „zaślepionym” obrońcą praw Kościoła, jakby wynikało z niektórych ocen i sądów wydanych o nim w przeszłości.

Przy analizie odszukanych tekstów zastanawia całkowity brak wzmianek o stanowisku i wypowiedziach Hozjusza, gdy były omawiane sprawy polityczne Polski. Zarówno detronizacja Henryka Walezego, jak następnie podwójny wybór króla, Stefana Batorego i Maksymiliana, wielokrotnie powracają w aktach konsystorialnych⁹⁹. Nie został też wyznaczony do komisji kardynałów mających opracować odpowiedź czy to na listy Batorego, czy też jego poselstwo wysłane do Rzymu¹⁰⁰.

W zachowanej dokumentacji uwidacznia się natomiast i potwierdza inny, typowy rys osobowości Hozjusza, znany już z różnych źródeł, niemniej dobitnie poświadczony w aktach konsystorialnych. Daleki był on mianowicie od chęci bogacenia się czy tym bardziej chciwości, która, niestety, nie była obca ówczesnym stosunkom. W zakresie procedury nadawania wyższych beneficjów przejawiało się to w częstym głosowaniu

⁹⁶ Zob. tekst 5 i 6 oraz Aneks 1 i 2.

⁹⁷ Zob. tekst nr 38.

⁹⁸ Teksty nr 5 i 6 oraz Aneks 1 i 2.

⁹⁹ Por. *Analecta*, nr 209—215 s. 120—122, nr 219 s. 122—123.

¹⁰⁰ *Analecta*, nr 212—312, s. 121, nr 215 s. 122, nr 232 s. 126.

za zwolnieniem z obowiązujących opłat z okazji udzielanych prowizji¹⁰¹. Tak postępował nawet wtedy, gdy pełnił urząd kamerariusza św. Kolegium kardynalskiego, czyli miał sobie powierzoną troskę o dochody swoje i innych¹⁰². Funkcji tej zresztą nie miał ochoty przyjmować. W tym kontekście charakterystyczny jest także sprzeciw Hozjusza wobec projektu sprzedaży dóbr kościelnych nawet na taki cel, jak walka z Turkami¹⁰³. Powszechne uznanie kolegium kardynalskiego zdobył sobie zaraz na początku udziału w naradach konsystorza, kiedy swemu pomocnikowi i następcy na biskupstwie warmińskim, Marcinowi Kromerowi, przekazał większą część dochodów, aniżeli tę, którą zatrzymał dla siebie *contra morem cedentium, aut sibi successores designantium*, jak podkreślił Santoro¹⁰⁴.

Na koniec należy jeszcze zwrócić uwagę na zupełnie niekonwencjonalne wspomnienie pośmiertne, zarówno w aktach urzędowych, w większości wypadków odnotowujących jedynie datę nominacji i ważniejsze piastowane urzędy¹⁰⁵, jak i w diariuszu kard. Carafy¹⁰⁶.

UWAGI WYDAWNICZE

Publikowane teksty stanowią całość wzmianek odnalezionych w Archiwum Watykańskim w dziale *Archivum Consistoriale*. Pominięto tylko folia ogólnych, rocznych spisów kardynałów żyjących i przebywających w kurii, zamieszczanych na początku każdego roku w *Acta Camerarii*. Hozjusz występuje tam jako *Cardinalis Varmiensis*, czasem z dodatkiem *Polonus*, a od roku 1574 z określeniem *Maior Poenitentiaris*. Regularnie też wymieniany jest Hozjusz w spisach kardynałów uczestniczących w podziałach dochodów św. Kolegium, w *Libri Cedularum et Rotulorum*; te folia zostały podane, chociaż bez tekstów wprowadzających i samych spisów, aby przy ewentualnych poszukiwaniach ułatwić odnalezienie całości tekstu *divisionis*.

Wydane teksty pochodzą ze źródeł oryginalnych. Tylko diariusz Carafy znany jest w kopii. Tom trzeci *Libri Cedularum et Rotulorum* określony jest w inwentarzu Archiwum jako kopia, jest jednak identyczny z tomem drugim, uznawanym za oryginał. Diariusz kard. Santoro (*Acta Misc.* wol. 45—53 oraz fragment wol. 45 bis) jest autografem.

Jeśli przy danej wzmiance podawane są dwa oryginały (np. *Acta Cam.* i *Acta Vicecanc.*) tekst wydawany jest z *Acta Camerarii*, czyli ze źródła wymienionego na pierwszym miejscu. Podobną zasadę przyjęto, gdy wymienione są dwie kopie. Zasadniczo jednak wzmianki pochodzące z różnych źródeł przytaczane są osobno, z kolejną numeracją (1), (2) itd., a to ze względu na pewne dodatkowe szczegóły lub też charakterystyczne dla danego źródła ujęcie. Przy wyliczaniu kopii pomijano te woluminy, w których wprawdzie jest tekst sprawy opisanej w oryginale,

¹⁰¹ Zob. tekst nr 18, 24, 28. Tylko jeden raz był przeciwny udzieleniu zwolnienia — tekst nr 25.

¹⁰² Hozjusz pełnił funkcję kamerariusza św. Kolegium od 18 maja 1571 do końca tegoż roku.

¹⁰³ Zob. tekst nr 23.

¹⁰⁴ Zob. tekst nr 7 (3).

¹⁰⁵ Zob. tekst nr 60 (1).

¹⁰⁶ Świadectwo kard. Carafy przy wzmiance o mianowaniu przez papieża nowego wielkiego penitencjarza — tekst nr 61.

ale opuszczona została wzmianka o Hozjuszu. W aneksach podano teksty bądź tylko pośrednio dotyczące Hozjusza, bądź też szerzej traktujące sprawy, w których opierając się o dane akt konsystorialnych można przypuszczać, że Hozjusz brał udział (Aneks 1, 2, 5), choć nie jest wprost wymieniony. Przy wskazanych kopiach, w których trafiają się przedstawienia czy drobne opuszczenia, bez większego jednak znaczenia dla zrozumienia treści, zaznaczono tylko odmienne daty, jeśli taki wypadek ma miejsce, oraz niekiedy lekcję wyrazu wątpliwego lub nieczytelnego w oryginale, proponowaną przez kopistę. Podawane w kopiach folia (gdy tekst drukowany jest z oryginału) dotyczą przede wszystkim samej wzmianki o Hozjuszu, a niekoniecznie całej sprawy.

Przed tekstami wzmianek z poszczególnych konsystorzów papieskich podano daty w formie i kolejności charakterystycznej dla danego źródła (akta urzędowe, notatki prywatne), nie przytaczając jej jednak dosłownie. W aktach konsystorialnych data jest podawana zawsze na początku relacji z konsystorza, stąd najczęściej na foliach różnych od foliów wzmianek o Hozjuszu. Przyjęto następujący, ujednolicony schemat podawania daty dla:

a) *Acta Camerarii* np.:

1570 Feria 4, die 11 Ianuarii, Romae, consist. secr.

W aktach kardynała kamerariusza data roczna występuje tylko na początku kolejnych lat oraz w żywej paginie. Tekst relacji z kolejnych konsystorzów rozpoczyna się od wskazania ferii tygodnia, kolejnego dnia, miesiąca i miejsca, które w tych aktach jest zazwyczaj bliżej omówione. Następnie wskazana jest liczba kardynałów uczestniczących w konsystorzu oraz liczba obecnych w Rzymie; te ostatnie informacje stopniowo jednak zanikają (zob. Tabela 6). Forma narad określona jest na końcu wstępnej części protokołu.

b) *Acta Vicecancellarii*, np.:

Romae apud S. Petrum die Veneris 3 octobris 1578, consist.

Pełne formuły początku protokołu w aktach wicekanclerza zob. przy tekstach nr 1(2), 2(2), 7(2), 41(2).

c) *Acta Miscellanea* wol. 45—47, 53 (autograf kard. Santoro) np.:

Die 17 Decembris 1571, feria 2, consist. secr.

Przykład pełnego zapisu najczęściej stosowanego przez Santoro zob. przy tekście nr 52.

Stosowane w źródłach skróty, szczególnie często w diariuszu kard. Santoro, rozwiązywano bez jakiegokolwiek, poza kilkoma wypadkami, zaznaczania. W tytułach grzecznościowych zastosowano formę skrótów przyjętą w Studiach Warmińskich.

Pisownię dyftongów ae, oe (Kard. Santoro używał zasadniczo e) oraz zamiennie używanych c-t, tt-t itp. modernizowano. Przy końcówkach ablatiwu rzeczowników odprzymiotnikowych (cardinalis, Varmiensis) zachowano rozwiązanie danego źródła. Podobnie dla liter V lub W.

W pozostałych, ogólnych zasadach wydawniczych starano się kierować wytycznymi przyjętymi dla publikacji korespondencji Hozjusza w Studiach Warmińskich t. 3 i 15.

W OPRACOWANIU PRZYJĘTO NASTĘPUJĄCE SKRÓTY:

- Acta Cam. — Acta Camerarii w ASV Archivum Consistoriale.
 Acta Misc. — Acta Miscellanea w ASV Archivum Consistoriale.
 Acta Vicecanc. — Acta Vicecancellarii w ASV Archivum Consistoriale.
 Analecta — Analecta romana quae historiam Poloniae saec. XVI illustrant ex archivis et bibliothecis excerpta ed. Joseph Korzeniowski. Kraków 1894. Scriptores rerum polonicarum t. 15.
- Arch. Consist. ASV — Archivum Consistoriale w ASV.
 Conc. Trid. — Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio. Ed. Societas Geographica, 1—13. Friburgii Brisg. 1963—1967.
- Diario — Diario concistoriale di Giulio Antonio Santori cardinale di S. Severina, ed. P. Tacchi Venturi. Roma 1904.
- Hier. Cath. — Hierarchia catholica medii et recentioris aevi. T. 3, ed. G. van Gulik, C. Eubel. Monasterii 1923.
- Inventario — Inventario del Fondo Concistoriale (oprac. A. Mercati). Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano. Vol. I. Roma 1926, s. 203—214.
- Libri Ced. Rot. — Libri Cedulae et Rotulorum w ASV Archivum Consistoriale.
- Pásztor: Le cedole — Lajos Pásztor: Le cedole concistoriali. Archivum Historiae Pontificiae 1973 t. 11 s. 209—268.
- Pásztor: Guida — Lajos Pásztor: Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia (Collectanea Archivi Vaticani 2). Città del Vaticano 1970.
- Ritzler: Per la storia — Remigius Ritzler: Per la storia dell'Archivio del Sacro Collegio. Mélanges Eugène Tisserant, t. 5 (Studi e Testi 235), Città del Vaticano 1964, s. 299—338.
- Ticinii epistulae — Georgii Ticinii ad Martinum Cromerum epistulae (a. 1554—1585). Vratislaviae 1975.

Rzym, 8 listopada 1569

(1) Papież Pius V przyjmuje kardynała Hozjusza na konsystorzu publicznym. Kardynał Kamerariusz św. Kolegium wzmiankuje o wcześniejszym przesłaniu mu biuretu kardynalskiego.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 58.

DRUK.: *Analecta* n. 189 s. 115 — tekst z pewnymi odmiankami, z kodeksu rzymskiej biblioteki Vallicelliana.

Feria 3 die XIII Novembris [1569]¹ Romae in Palatio Apostolico in Aula Pontificum praesentibus XXVII R-mis Dominis Cardinalibus² fuit

¹ J. Korzeniowski podaje w *Analecta* nr 189 s. 115 za kodeksem z rzymskiej biblioteki Vallicelliana datę 15 listopada jako dzień przyjęcia Hozjusza na konsystorzu publicznym. Jest ona powszechnie cytowana, choć błędnie, gdyż akta urzędowe kamerariusza i wicekanclerza zgodnie datują konsystorz na 8 listopada, 15 listopada natomiast żadnego konsystorza nie było — zob. Tabela 6, rok 1569.

² Spis kardynałów występujących w publikowanych tekstach; przy nazwiskach rodowych podana jest za Hier. Cath. t. 3 data nominacji, a następnie śmierci (elekcji papieża lub rezygnacji).

Alciato Franciszek	12 III 1565	† 20 IV 1580
Aldobrandini Jan	17 V 1570	7 IX 1573
Alexandrinus v. Bonelli Michał		
Altemps Marek	26 II 1561	15 II 1595
Augustanus v. Truchsess Otto		
Bianchi Archaniół de (Theanensis)	17 V 1570	18 I 1580
Boncompagni Filip (S. Sixti)	2 VI 1572	9 VI 1586
Boncompagni Hugo (S. Sixti)	12 III 1565	13 V 1572
Grzegorz XIII	† 10 IV 1585	
Bonelli Michał (Alexandrinus)	6 III 1566	28 III 1598
Boromeusz Karol	31 I 1560	3 XI 1584
Carafa Antoni	24 III 1568	13 I 1591
Cervantes Gaspar	17 V 1570	17 X 1575
Claravallensis v. Souchiér Hieronim	12 III 1565	
Colonna (Columna) Marek Antoni		14 III 1597
Comensis v. Galli Tolomeo		
Commendone Jan Franciszek	12 III 1565	26 XII 1584
Cornaro Luigi (Cornelius)	20 XI 1551	10 V 1584
Cornelius v. Cornaro Luigi		
Cornia Juliusz de (Perusinus)	20 XI 1551	4 III 1583
Este Ludwik de (Estensis)	26 II 1561	30 XII 1584
Farnese Aleksander	18 XII 1534	2 III 1589
Ferrero Gwidon Lukasz (Verzellensis)	12 III 1565	16 V 1585
Galli Tolomeo (Comensis)	12 III 1565	— 1607
Gambara Jan Franciszek de	26 II 1561	5 V 1587
Gesualdo Alfons	26 II 1561	14 II 1603
Giustiniani Wincenty (Iustinianus)	17 V 1570	28 X 1582
Granvella Antoni Perenot de	26 II 1561	21 IX 1586
Iustinianus v. Giustiniani Wincenty		
Lomellino Benedykt	12 III 1565	26 VII 1579
Madruzzo Ludwik	26 II 1561	2 IV 1600
Medici Ferdynand de	6 I 1563	28 XI 1588
		zrezygnował
Montaltus v. Peretti Feliks		
Morone Jan Hieronim	2 VI 1542	1 XII 1580
Montis Politiani prior v. Ricci Jan		

consistorium publicum, in quo S. D. N. ³ admisit M-mum D. Stanislaum Osium Cardinalem Warmiensem, qui tum primum ad Urbem venerat, ad osculum pedis, manus et oris, ut consuetum est. Et postquam R-mos Dominos Cardinales complexus est, collocatus fuit in loco suo, hoc est proxime post me Antonium Cardinalem Granvelium ⁴. Cetera de more servata, excepto quod pileus purpureus ⁵ ei datus non est, propterea quod iam illum alias a Sede Apostolica transmissum receperat etc.

^a-Ant. Card. Granvelanus^a

^a-Silvius^a ⁶

(2) W nocy wicekanclerza wzmiankowana jest ceremonia włożenia kapelusza kardynalskiego.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Vicecanc. vol. 10 f. 75v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Misc. vol. 12 f. 173; vol. 17 f. 801.

Romae apud Sanctum Petrum die Martis VIII Novembris 1569 publicum fuit consistorium, in quo S. D. N. admisit ad pedum, manus et oris osculum R-mum D-num, Stanislaum Hosium Cardinalem Warmiensem et eo coram S. Sua genibus flexis constituto imposuit galerum ⁷ rubeum etc. cum solitis et consuetis caeremoniis.

Orsini Flawiusz	12 III 1565	16 V 1581
Pacecco Franciszek	26 II 1561	23 VIII 1579
Peretti de Monte Alto Feliks	17 V 1570	24 IV 1585
	Sykstus V †	27 VIII 1590
Perusinus v. Cornia Juliusz de		
Pisarum v. Rebiba Scipione		
Rebiba Scipione (Pisarum)	20 XII 1535	23 VII 1577
Ricci Jan (Montis Politiani prior)	20 XI 1551	3 V 1574
Rovere Juliusz (Urbinas)	27 VII 1547	3 IX 1572
S. Cruce de v. Santacroce Prosper		
S. Georgii v. Serbelloni Jan Antoni		
S. Severinae v. Santoro Juliusz		
S. Sixti v. Boncompagni Filip v. Boncompagni Hugo		
Savello Jakub	19 XII 1539	5 XII 1537
Santacroce Prosper (S. Cruce de)	12 III 1565	8 XI 1569
Santoro Juliusz (S. Severinae)	17 V 1570	9 V 1602
Serbelloni Jan Antoni (S. Georgii)	31 I 1560	18 III 1591
Sermoneta Mikołaj Kajetan de	22 XII 1536	1 V 1585
Sforza Aleksander	12 III 1565	16 V 1581
Souchiér Hieronim (Claravallensis)	24 III 1568	10 XI 1571
Sirleto Guglielmo	12 III 1565	6 X 1565
Theanensis v. Bianchi Archaniol de		
Truchsess Otto (Augustanus)	19 XII 1544	2 IV 1573
Urbinas v. Rovere Juliusz		
Ursinus v. Orsini Flawiusz		
Vercellensis v. Ferrero Gwidon Lukasz		

³ Pius V (Michał Ghislieri) wybrany papieżem 7 I 1566, zmarł 1 V 1572 r.

⁴ Notatka pochodzi z akt kardynała kamerariusza św. Kolegium. Kardynał Antoni Perenet de Granvella w 1569 r. zastępował niekiedy w tej funkcji kard. Filiberta Burdisiera. Sam natomiast pełnił ją w roku 1570, z przedłużeniem do połowy kwietnia 1571 r. Zob. przypisy 10 i 11 do części pierwszej opracowania oraz teksty 14 i 15.

⁵ Biret kardynalski otrzymał Hozjusz 6 kwietnia 1561 r. w czasie pełnienia funkcji nuncjusza w Wiedniu. Por. Hier. Cath. t. 3 s. 38 przypis 1.

⁶ W tym okresie kardynał kamerariusz zazwyczaj podpisywał własnoręcznie każdą relację z odbytego konsystorza. Pod protokołem, poniżej podpisu kardynała, wpisywał też swe imię clericus pro natione italica (cismontanus), pełniący od połowy XVI wieku urząd sekretarza św. Kolegium. W latach 1568—1591 był nim rzymski Silvius Antonianus Poetinus.

⁷ Opis podobnej ceremonii włożenia kapelusza kardynalskiego zob. Diario s.13.

Rzym, 11 stycznia 1570

(1) Decyzją papieża Hozjusz zostaje dopuszczony do pełnego udziału w naradach konsystorialnych bez zwyczajowego aktu zamknięcia, a następnie otwarcia ust, a to ze względu na jego wielkie zasługi jako legata na sobór trydencki oraz dzieła napisane w obronie wiary katolickiej.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 68v.

DRUK.: Analecta n. 190 s. 115.

1570.— Feria 4, die 11 Ianuarii, Romae, consist. secr.

[...] Cum actum esset de claudendo et aperiendo ore¹, prout mos est, R-mo D-no Cardinali Warmiensi, S. Sua decrevit, ut admitteretur ad vota et ad sententiam suo loco dicendam sine aliqua oris apertione, ex quo Concilio Tridentino Sedis Apostolicae legatus interfuerat² et omnia publica negotia tractaverat, quibus accedebat, quod tam multa pro catholicae fidei defensione pie et erudite conscripserat. Denique statutum est, ut in omnibus eodem iure esset, ac si ei cum solitis caeremoniis os apertum fuisset. [...]

(2) Nota o ceremonii zamknięcia i otwarcia ust w aktach wicekanclerza.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Vicecanc. wol. 10 f. 78.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 12 f. 178; wol. 17 f. 805; wol. 19 f. 415v.

Romae apud Sanctum Petrum die Mercurii XI Ianuarii 1570 fuit consistorium in quo S. D. N. clausit et aperuit os R-mo D-no Stanislawo S. R. E. Cardinali Warmiensi prout moris est, cum solitis clausulis et caeremoniis³. [...]

(3) Nota o akcie zamknięcia i otwarcia ust, oznaczającym uzyskanie przez Hozjusza wszelkich uprawnień kardynała kurialnego.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 88v.

... Dicta die [XI Ianuarii 1570] in eodem consistorio fuit clausum et apertum os R-mo D-no Cardinali Varmiensis⁴. [...]

¹ Zwyczaj na pierwszym posiedzeniu konsystorza zwyczajnego, na którym był obecny nowo mianowany kardynał, miało miejsce zamknięcie ust, oznaczające zobowiązanie do zachowania tajemnicy, a na drugim — otwarcie, wprowadzające we wszystkie uprawnienia kardynała kurialnego. Co do przypuszczenia wyrażonego w Studiach Warmińskich 15: 1978 s. 241 przypis 1 do numeru 179, że ceremonia ta odbyła się w listopadzie (ale 8, a nie 15 — por. przypis 1 do tekstu 1) 1569 r. i powtórnie 11 stycznia roku następnego należy zauważyć, że w pierwszym wypadku był to konsystorz publiczny, na którym nigdy podobna czynność nie miała miejsca.

² Hozjusz został mianowany legatem papieskim na sobór trydencki 10 III 1561 r.

³ Informacja sprzeczna z zapisem akt kamerariusza — tekst 2 (1). Zapiskę tę można rozumieć w tym sensie, że spisujący akta pragnął tylko zaznaczyć wejście Hozjusza w pełnię uprawnień kardynała kurialnego, jakie przysługiwały po zwyczajowej ceremonii zamknięcia i otwarcia ust.

⁴ Zapiska w księgach finansowych ujmuje tylko aspekt interesujący urzędników kamery, a mianowicie, że odtąd Hozjusz ma pełne prawo udziału w dochodach kolegium kardynalskiego. Ceremonia zamknięcia i otwarcia ust jest w tym wypadku (podobnie jak w aktach wicekanclerza — por. przypis poprzedni) potraktowana jako określenie techniczne momentu wejścia w uprawnienia, a nie relacja z przebiegu tej zwyczajowej czynności na konsystorzu.

3

Rzym, 10 lutego 1570

Zmiana przez kard. Hozjusza kościoła tytularnego św. Teodora na kościół św. Pryska (opcja).

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 71v; Acta Vicecane. wol. 10 f. 78v.

KOPIE z Acta Vicecane.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 12 f. 179v; wol. 17 f. 605v; wol. 19 f. 416v.

1570.— Feria 6, die 10 Februarii, Romae, consist. secr.

[...] R-mus D-nus Cardinalis Warmiensis dimisso titulo suo Sancti Theodori optavit titulum Sanctae Priscae a me [Antonio Cardinale Granvelano] dimissum¹. [...]

4

Rzym, 20 marca 1570

Hozjusz uczestniczy po raz pierwszy w podziale dochodów kolegium kardynalskiego.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 92v, 93.

Die 20 Martii 1570

Divisio pecuniarum quae fuerunt exactae ab infrascriptis praelatis et aliis nomine Sacri Collegii Reverendissimorum Dominorum SRE Cardinalium facta supradicta die coram Ill-mo et R-mo D-no Antonio Cardinale Granvelano dicti Sacri Collegii Camerario, cuius fuerunt participes 40 R-mi D-ni Cardinales infrascripti, videlicet¹ [...].

(f. 93) [...] Haec summa [5743.44 flor.] dividitur inter suprascriptos 40 R-mos D-nos Cardinales, et cuilibet eorum proveniunt — flor. 143.30.

5

Rzym, 12 kwietnia 1570

(1) Na kongregacji generalnej papież Pius V wyznacza Hozjusza do komisji kardynalskiej, która ma zapoznać się z postulatami posłów cesarza Maksymiliana II.

¹ Notatka pochodzi z akt kardynała kamerariusza św. Kolegium, dlatego określenie post me oznacza kard. Antoniego Perenot de Granvella, pełniącego wówczas tę funkcję.

¹ Teksty wprowadzające do zestawień finansowych zasadniczo były podobne przy wszystkich podziałach (typowe sformułowanie zob. tekst 19); zmienił się tylko kardynał kamerariusz, który był odpowiedzialny za dokonanie podziału, oraz liczba partycypujących kardynałów, którzy są wymieniani w ustalonym porządku. Następnie wyliczone są okresowe przychody i wydatki oraz suma pozostająca do podziału. Zazwyczaj nie obliczano od razu za całe półrocze (podziału dokonywano na ogół dwa razy w roku, w końcu czerwca i w grudniu), lecz za krótsze okresy, w zależności od tego, ilu kardynałów miało prawo udziału w podziale konkretnych sum. Takich podziałów częściowych w danym półroczu mogło być więcej. Dopiero na końcu podawano ogólną sumę, która przypadła w udziale każdemu z partycypujących w danym półroczu kardynałów. Z reguły tylko tę ostatnią informację przytaczamy w niniejszych wzmiankach. Z kolei podajemy folium początkowe, na którym też wymienieni są kardynałowie (czasem spis kontynuowany jest na następnym, które zaznaczamy, jeśli tam został wymieniony Hozjusz) oraz końcowe — tekstu przytaczanego. W nocie dodatkowo podajemy folia podziałów częściowych, których na jednym folium może być więcej. W podziale niniejszym Hozjusz jest wymieniony na 13 miejsc, a podziały częściowe są podane na f. 98v, 99, 99v.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 76v; Acta Vicecane. wol. 10 f. 81.

KOPIE z Acta Vicecane.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 12 f. 187; wol. 17 f. 807; wol. 19 f. 419.

1570.— FERIA 4, die 12 Aprilis, Romae, congr. gen.

[...] S. Sua deputavit R-mos D-nos Cardinales Augustanum, Varmiensem, Pacechum^a, Sancti Sixti, Commendonum^b, Sirletum, Claravallensem^c, Madrutium¹ et me [Antonium Cardinalem Granvelanum]² ad audiendum oratores a Caesarea Maiestate nuper missos³, et referendum etc.

^a Pacechum

^b Comendonum

^c Clarevallensem

(2) Wyznaczenie Hozjusza do komisji kardynalskiej według diariusza kard. Carafy.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 63 f. 63; Acta Misc. wol. 35 f. 156

[...] Postremo pontifex legatos caesaris Romae adesse exposuit, et ideo nonnullos nostri ordinis eligere decreverat, ut mandata caesaris audirent; [...] elegit tamen Augustanum, Varmiensem^a, Granvellanum, Pacechum^b, de Sancta Cruce⁴, Commendonum, Sancti Sixti, Sirletum, Claravallensem et Madrutium cardinales⁵.

^a Vermienssem

^b Pacechium

6

Rzym, przed 30 kwietnia 1570¹

Hozjusz członkiem komisji kardynalskiej, mającej przygotować odpowiedź cesarzowi na jego protest w sprawie Kosmy Medyceusza.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 63 f. 64—64v; wol. 35 f. 159.

[...] Oratores [...] ex Urbe in Germaniam discesserunt² Ac // pontifex Var-

¹ Na początku 1570 r. przebywali w Rzymie zarówno Krzysztof, jak i Ludwik Madruzzo. Z kolejności, w jakiej został wymieniony, wynika, że chodzi o Ludwika. Krzysztof bowiem jest wymieniany w spisach kardynałów z tego okresu zaraz po kard. Morone, a Ludwik właśnie przed kard. Granvella. Nadto w spisie kardynałów będących w tym roku w Rzymie (w Acta Camerarii) dla Krzysztofa Madruzzo użyty jest przydomek Tridentinus. Podobnie określa go i kard. Santoro w swoim diariuszu.

² Et me dotyczy w tym wypadku kard. Antoniego Perenot de Granvella — zob. przypis 1 do tekstu 3. Ani kolejność, ani liczba wymienionych w aktach urzędowych (Acta Camerarii i Acta Vicecancelarii) kardynałów nie pokrywają się w pełni z informacjami podanymi przez kard. Carafę — zob. tekst następny.

³ Posłowie cesarza Maksymiliana II, baron Gabriel Strein von Schwarzenau i doktor Andrzej Gail, przybyli złożyć protest z powodu koronacji księcia Florencji, Kosmy Medyceusza, na Wielkiego Księcia Toskanii, dokonanej przez papieża 5 marca 1570 r. Szczegółowy opis koronacji zob. Annales ecclesiastici, ed. C. Baronius, Od. Raynaldus, Iac. Laderchius, t. 37, Parisiis, Friburgii Helv., Barri-Ducis 1887 s. 51—54. Na koronacji był obecny Hozjusz, zob. tamże s. 54. Dzieje poselstwa zob. L. Pastor: Storia del papi, t. 8 Roma 1924, s. 452 i następne; zob. też Ticinii epistolae nr 59—62 s. 70—73. Dalsze informacje na temat tego poselstwa w aktach konsystorialnych zob. Aneks 1 i 2 oraz tekst nr 6.

⁴ Kard. Santacroce (de Sancta Cruce, Sanctacrucius) Prosper nie jest wymieniony w aktach kamerariusza zob. tekst 5 (1).

⁵ Pełny tekst relacji z diariusza kard. Carafy zob. Aneks 1. Inna kopia diariusza znajduje się w Bibliotece Watykańskiej — Cod. Barb. Lat. 2877.

¹ W relacji kard. Carafy brak dokładnej daty. Jerzy z Tyczyna pisze o powołaniu tej komisji w liście do Kromera z dnia 29 kwietnia 1570 r. — zob. Ticinii epistolae nr 61 s. 72. Por. też przypis następny.

² Kodeks z Biblioteki Watykańskiej, zawierający aktualności z 1570 r. uzupełnia datę wyjazdu legatów cesarskich: Di Roma li 29 Aprile (sobota) ... Giovedì mattina

miansem, de Sancta Cruce, Sancti Sixti, Sirlatum et Alciatum³ cardinales elegit, qui animadverterent supra responso ipsi caesari faciendo⁴.

7

Rzym, 2 czerwca 1570

(1) Na propozycję papieża Marcin Kromer ustanowiony zostaje koadiutorem z prawem następstwa, biskupa warmińskiego, Hozjusza.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. vol. 11 f. 80.

DRUK.: Analecta n. 191 s. 115—116, dwa zdania w nawiasach z Acta Cam. vol. 11; por. tekst następnny, 7(2).

1570.— Feria 6, die 2 Iunii, Romae, consist. secr.

[...] Proponente Sanctitate Sua¹ dedit [Pius PP. V] coadiutorem R-mo D-no Cardinali Warmiensi in sua ecclesia Warmiensi R-ndum D-num Martinum Cromerum² virum insigni eruditione quique adversus haereticos docte et diligenter scribit. Deputavit autem eum coadiutorem cum futura successione, ita ut ex nunc quae sunt iurisdictionis administret, pontificalia vero exercent cum primum ipsi attributus fuerit episcopatus aliquis ex his qui sunt in potestate infidelium³. Huiusmodi vero coadiutoria data est certis conditionibus et expressione facta eorum, quae coadiutori cedent, itemque eorum quae R-mus Cardinalis retinebit⁴, iuxta cedulam⁵ quam S. Sua tradidit R-mo D-no Cardinali Farnesio vicecan-

partirno gl'ambasciatori cesarei et andarono à Tivoli, ove dal Cardinal di Ferrara sono stati ben trattati, hoggi si sono inviati per la volta di Germania. — Biblioteca Apostolica Vaticana Cod. Urb. Lat. 1041 f. 270.

³ Kard. Franciszek Alciato nie należał do poprzedniej, szerszej komisji — por. tekst 5 (1) i 5 (2).

⁴ Dalsze informacje na temat prac tejże komisji zob. przypis 3 do tekstu nr 5

¹ Sprawy prowizji na konsystorzu relacjonowali kardynałowie protektorzy danych krajów lub ich zastępcy: wiceprokuratorzy czy komprotektorzy, względnie któryś z kardynałów, którego tamci o to prosili. Jednakże już od początku XVI stulecia coraz częściej, z różnych zresztą racji, sprawy prowizji wnosili także papieże. W wypadku Kromera wydaje się, że powodem było zastrzeżenie wyrażone w dekreście soboru trydenckiego o niemianowaniu koadiutorów z prawem następstwa (sesja 25 de reformatione, rozdz. 7). Zob. przytoczony fragment w przypisie 7. Osobiste wniesienie sprawy Kromera przez papieża można także odczytać jako wyraz życzliwości Piusa V do Hozjusza, łączyło się to bowiem z niższymi opłatami w kurii rzymskiej — zob. Ticinii epistulae nr 73 r. 82. Na określenie prowizji wnoszonych przez kardynałów w aktach konsystorialnych używa się zwrotu referente cardinale, natomiast przez papieża podają proponente S. Sua.

² Marcin Kromer (1512—1589) humanista, pisarz, historyk i dyplomata; przed nominacją na biskupstwo warmińskie oprócz wielu innych beneficjów był kanonikiem krakowskim i warmińskim.

³ W ramach prowizji każdy biskup sufragan bądź koadiutor otrzymywał tytuł dawnej, aktualnie nie istniejącej diecezji (biskupstwo tytularne, in partibus infidelium). W wypadku Kromera kard. Hozjusz nalegał na nadanie mu tytułu biskupstwa pomezańskiego — zob. Ticinii epistulae nr 66—70 s. 75—80, nr 75 s. 85—86, którego część terytorium podlegała królowi polskiemu.

⁴ O warunkach nadania koadiutorii i uposażeniu więcej szczegółów podają akta wicekanclerza (tekst następnny) oraz cedula konsystorialna (Aneks nr 3).

⁵ Określenie cedula w tym wypadku nie oznacza ceduły konsystorialnej, lecz tekst zwany propositio. O przygotowaniu ceduły konsystorialnej pisze Jerzy z Tyczyna dość szczegółowo w kilku listach do Kromera — zob. Ticinii epistulae nr 68—71 s. 77—81, nr 75 s. 85—86. O tekście propozycji, którą papież wręczył kardynałowi wicekanclerzowi czytamy we wcześniejszym liście: Mittet ad te Illustrissimus Dominus Cardinalis noster exemplum propositionis per Summum Pontificem in sacro senatu hac de re factae, cuius formulam ego primum fabricaveram, sed

cellario⁶; dixitque Sua S. se hoc facere ob necessitatem et evidentem utilitatem ecclesiae derogando propterea pro hac vice decretis Sacri Concilii Tridentini⁷.

(2) Prowizja Marcina Kromera na koadiutora biskupa warmińskiego; szczegóły uposażenia i podziału dochodów między koadiutorem a Hozjuszem. Ujęcie akt kardynała wicekanclerza.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Vicecanc. vol. 10 f. 84—84v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. vol. 12 f. 192—193v; vol. 17 f. 808v—809, vol. 19 f. 421v—422.

DRUK.: *Analecta* n. 191 s. 115—116, z oryg., zob. też uwagę do tekstu poprzedniego.

Romae apud Sanctum Petrum die Veneris 2 Iunii 1570 fuit consistorium^a, in quo S. D. N. [...] Sanctitate Sua proponente:

Deputavit coadiutorem cum futura successione R-mo D-no Stanislawo Hosio^b, Cardinali Varmiensi, qui ecclesiae Varmiensi praest, in regimine et administratione ipsius ecclesiae et dioecesis Varmiensis de consensu dicti R-mi Cardinalis Varmiensis Martinum^c Cromerum presbyterum et canonicum ipsius ecclesiae cum modis infrascriptis, videlicet reservatis eidem R-mo Cardinali omnibus et singulis censibus mensae episcopalis dictae ecclesiae ex omnibus cameratibus, castris, oppidis, villis, molendinis, lacubus et denique omnibus aliis bonis et possessionibus quomodolibet provenientibus et ad ipsam mensam episcopalem spectantibus, qui in prompta pecunia pro tempore existenti episcopo Varmiensi singulis annis persolvuntur, quos ipse R-mus Stanislaus Cardinalis prout nunc percipit, libere et absque ulla diminutione et onerum quorumcumque episcopo Varmiensi pro tempore existenti incumbentium supportatione, per se vel alium percipere et exigere possit, nec non cameratu^d Guttstadtensi^e ⁸ una cum oppido, praedio, molendinis, lacubus, agris, pratis, nemoribus ac toto territorio ad ipsum cameratum Guttstadtensem^e pertinente, per eundem cardinalem quamdiu^f vixerit habendis, tenendis, possidendis, utendis et fruendis cum omni eorum et libera administratione et dispositione; ac postquam idem R-mus D-nus Stanislaus Cardinalis ad dioecesim suam redierit, et non antea, cameratu^g Heilspergensis^h ⁹ cum castro, oppido, villis, praediis, lacubus, nemoribus molendinis, mellificiis ac toto territorio dicti cameratus, per dictum R-mum D-num Cardinalem similiter habendis, utendis et fruendis, una cum eorum omni-

Cardinalis demum ei nonnulla adiecit et quaedam detraxit. Ticini epistulae nr 36 s. 75. Tekst propozycji, której jak dotąd nie udało się odnaleźć, służył następnie za podstawę do przygotowania ceduły konsystorialnej i zapisu w aktach wicekanclerza. Świadczy o tym duża zbieżność poszczególnych sformułowań tekstu w Acta Vicecanc. (tekst poniżej) oraz ceduły konsystorialnej (kopia w Aneksie nr 3). Sama bulla sporządzona była prawdopodobnie w Sekretariacie Breviów (expeditio per viam secretam), skoro tam zachowała się kopia ceduły z podpisem i korektami Giorieriusa, sekretarza papieskiego. Minuta bulli nie jest znana.

⁶ Aleksander Farnese mianowany kardynałem 18 XII 1534 r., wzmiankowany na urzędzie wicekanclerza Kościoła Rzymskiego już w 1535 r. — Acta Misc. 70 f. 158.

⁷ Spraw tych dotyczy dekret z sesji 25 de reformatione caput 7: In coadiutoriis quoque cum futura successione idem posthac observetur, ut nemini in quibuscumque beneficiis ecclesiasticis permittantur. Quod si quando ecclesiae cathedralis, aut monasterii urgens necessitas, aut evidens utilitas postulet, praelato dari coadiutorem; is non alias cum futura successione detur, quam haec causa prius diligenter a sanctissimo romano pontifice sit cognita [...] — Canones et decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini. Romae 1862 s. 231. Por. ujęcie Santoro — tekst 7 (3).

⁸ Dobre Miasto.

⁹ Lidzbark Warmiński.

moda administratione et dispositione. Dicto vero Martino Cromero, ut officio coadiutoris durante sustentari valeat, administrationem dictae ecclesiae in eiusdem¹ spiritualibus et temporalibus, ac reliqua bona dictae mensae episcopalis in omnibus aliis cameratibus existentia, ac reliqua castra, oppida, praedia, villas, agros, silvas, molendina, mellificia ad eandem mensam episcopalem spectantia, eorumque usumfructum, ita tamen, ut idem Martinus coadiutor teneatur in omnibus castris et praediis dictae mensae episcopalis familiam alere, mercedem etiam annuam omnibus persolvere, ac in alendis collegio Societatis Iesu et seminario ab ipso R-mo Cardinali instituto¹⁰ pro duabus partibus, prout hactenus observatum fuit, contribuere ac omnia et singula alia quaecumque¹ onera dictae mensae episcopali ac illius pro tempore episcopo incumbentia supportare ac cum effectu persolvere singulis annis teneatur, ipso R-mo Cardinali ab eisdem supradictis oneribus in exactione censuum et aliis praedictis libero remanente. Ac quod idem Martinus coadiutor in omnibus et singulis fructibus et redditibus dictae mensae et supradictis omnibus et alias undecunque provenientibus praesentis anni 1570 se intromittere nullatenus possit, sed eiusdem R-mi Cardinalis existant, reservavit, concessit et assignavit, cum retentione omnium beneficiorum per ipsum Martinum obtentorum durante officio coadiutoris tantum. Et cum clausulis opportunis et consuetis. Absolvens etc.

^a concistorium
^b Osio
^c Marcum Antonium
^d camerato
^e Gustatensi

^f quandiu
^g ostatnia litera poprawiana
^h Herlispergensis
ⁱ eisdem
^j quaecumque

(3) Przebieg prowizji dla Marcina Kromera według diariusza kard. Santoro.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 bis f. 7v-8v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 5-6; wol. 20 f. 330v-332; wol. 35 f. 168v-170v; wol. 36 f. 70-71v; wol. 66 f. 8-10v.

DRUK.: Diario s. 15-17, z oryginału; następna część wol. 45 bis jest już kopią.

Die 2 Iunii 1570, feria 6, constist. secr.

[...] Tum Sanctissimus noster proposuit necessitates ecclesiae Varmiensis, cuius administrator sanctissimus^a vir card. Varmiensis intererat, quas ob haereticorum circumstantium^b et insidiantium infestationem sustinet; et quomodo dominus cardinalis ob residentiam in curia^c inde abesse cogatur et ob aetatis grandaevae gravitatem illuc redire non facile possit; et quod si vacaret (quod absit), in manus cuiusquam haeretici pervenire posset, non sine maximo illius ecclesiae et populorum exitio et pernicie. Propterea venerabilem eius fratrem cardinalem cogitasse de surrogando coadiutore etiam cum futura successione, qui illius ecclesiae gubernacula sustinere^d ad adversus haereticorum impetus resistere et illorum falsa dogmata respuere valeret. Et quamvis S. Sua hactenus huiusmodi coadiutorias non concesserit^e - nec concedere intendat^e (ut Sacri generalis Tridentini Concilii illibata permaneat auctoritas)¹¹ in hoc casu, ob evidentem illius ecclesiae utilitatem, videtur dispensandum. Nec enim poterit trahi in exemplum, ut aliis concedatur, vel ab aliis petatur, cum similis casus vix unquam occurrere possit; ad quod tanto magis liberius concedendum Sua S. condescendit, quod rex Poloniae, qui habet [ius]^f proponendi seu nominandi duos aut tres canonicos ex^g Capitulo eiusdem

¹⁰ Por. J. Oblak: O początkach kolegium jezuickiego i seminarium duchownego w Braniewie. *Studia Warmińskie* 5: 1968 s. 5-41.

¹¹ Zob. przypis 7 obecnego numeru.

ecclesiae, e quibus unum eligant¹², huic coadiutoriae consituendae non modo in gratiam eiusdem // domini cardinalis consensit, sed et eam obtineri ob fidei catholicae zelum maximopere exoptat. Personam autem coadiutoris esse Martinum Cromerum¹³ canonicum eiusdem ecclesiae et aliarum etiam cathedralium in Polonia¹³, virum eruditissimum et spectatae vitae atque scientiae, notissimum in Germania et in Polonia, ubi semper acerrimus extitit fidei orthodoxae adversus haereticos propugnator verbo et scriptis etiam editis, de cuius probitate atque doctrina Sua S. undequaque habet locupletissima testimonia; unde et in illis partibus malleus haeticorum appellatur. Et quod providendum esset de aliqua ecclesia titulari, vel quae esset apud infideles, vel quadam ab haeticis occupata in eisdem partibus, ut etiam episcopalia munia posset implere, sed quia adhuc non est resolutum, quid fieri vel sperari de ea ecclesia possit; proinde sufficet nunc ipsum coadiutorem illius ecclesiae instituere, et deinde poterit creari episcopus¹⁴; et insuper videri S. Suae esse dispensandum cum eodem ad retinendum canonicatus et praebendas tam in dicta ecclesia, quam in aliis etiam cathedralibus, ne veniant in manus haeticorum defectu catholicorum, qui non reperiuntur in eisdem partibus habiles ad illas consequendas¹⁵; et quod eidem coadiutori reservaretur de mensa episcopali certa pars fructuum, ut congrue sustentari valeret, quae iuxta illarum partium monetam computata¹ excedebat medietatem, reliqua parte remanente cardinali Varmiensi eius episcopo; —et quod in gratiam cardinalis et meritorum Martini coadiutoris gratis transiret expeditio¹⁶.

Tum Sanctissimus rogavit sententias. Omnes patres collaudaveru[n]t] probum et utile propositum atque consilium domini Varmiensis^k cardinalis, et Sanctissimi Domini Nostri deliberationem, uti illi ecclesiae maxime salutarem. Collaudarunt personam coadiutoris ex his quae de eo circumferuntur, probaruntque coadiutoriam ex huiusmodi necessaria causa, et reservationem, et gratias egerunt pro gratia domino cardinali Varmiensi^k, et eisdem placuit retentio, et commendarunt pietatem et liberalitatem cardinalis, qui plus cessit coadiutori et sibi minus reddituum retinuit // contra morem cedentium, aut sibi successores designantium; gratiae quoque litterarum expeditionis liberrime astipulati sunt.

Nonnulli ex patribus dixerunt hanc coadiutoriae causam non modo non esse contra Tridentini Concilii decretum, sed imo secundum illud, Sess. XXV de reformat. generali cap. VII¹, quod si urgens necessitas vel evidens utilitas postulet, causa cognita a Sanctissimo Romano Pontifice illam concedi posse¹⁷.

Aliquibus visum fuit, ut¹ eidem coadiutori daretur ecclesia et fieret episcopus titularis, ut pontificalia munera praestare potuisset, quia non esset moris in eodem sacro loco¹⁸ deputari quempiam coadiutorem cum

¹² Tego typu uprawnienia kapituły do wyboru biskupa stanowiły w Polsce zupełnie odosobnione wyjątki. Zob. J. Grzywacz: Nominacja biskupów w Polsce przedrozbiorowej, Lublin 1960 s. 111—114.

¹³ Kromer wśród innych beneficjów posiadał kanonię pultuską, krakowską, kielecką oraz warmińską. Zob. Polski Słownik Biograficzny, t. 15 s. 319—325.

¹⁴ Por. przypis 3 obecnego numeru.

¹⁵ O sprawie dyspens wielokrotnie wspomina Jerzy z Tyczyna, zob. Tycini epistulae nr 67—69 s. 76—79, nr 73—75 s. 82—85, nr 86 s. 94—95.

¹⁶ O opłatach zob. Tycini epistulae od nr 66 s. 75, a w szczególności nr 67 s. 76, nr 73 s. 83, nr 77 s. 88.

¹⁷ Zob. przypis 7 obecnego numeru.

¹⁸ To znaczy na konsystorzu. O nadawaniu biskupstw tytularnych zob. przypis 3.

futura successione alicuius episcopi, qui non institueretur simul et semel episcopus, praesertim ut "pontificalia munera administrare, ad quae principaliter instituitur, et ut" maiori cum existimatione dignitatem tueri posset. Huius objectionis fuit dominus cardinalis a Gambara, quem vera dicere Farnesius et aliqui testati sunt. Sed eidem Commendonus et^m quidam alii graviter responderunt, coadiutores etiam non episcopos deligi posse; morem non fuisse perpetuo servatum, expectandum tempus resolutionis illius ecclesiae, quae ab haereticis detinetur, commendandae, semper opportunum esse de eius persona aliquam ecclesiam titularem provideri; coadiutoriam non esse principaliter ad praestanda et implenda munia pontificalia, sed ad exercendam iurisdictionem^m episcopalem, quod maxime patet ex sacris canonibus tractantibus vel permittentibus coadiutorias sine futura successione, quod qui in eis deputabantur, episcopi non essent, praesertim cum a vicinis episcopis pontificalia administrari possint; vel etiam cum non magnum dispendium sustinea(n)t, si eorum ministerium paulisper differatur, donec de ecclesia illi commendanda consultius agatur. Et ita Sanctissimus illum coadiutorem cum futura successione et retentione et reservatione pronuntiavit.

Deinde dominus Ferrariensis proposuit ut supraⁿ etc.

* Santoro zastosował ten sam skrót, który zazwyczaj stosuje się w tytule S.mus. D.N. — Sanctissimus Dominus Noster

^b circumstantium

^c ślad dwu wyrazów wykreślonych, ubytek papieru

^d napisano

^e na marginesie

^f nie ma w rękopisie

^g po tres jest wykreślone ex, a następnie jest canonicis et Capitulo

^h Crumerum

ⁱ computabatur

^j ostatnie litery napisane niewyraźnie i skreślone.

^k Warmiensis; Warmiensi

^l wyróżnienie od redakcji

^m po ut dwie litery wykreślone, nieczytelne

ⁿ słowo wykreślone

^o w edycji błędnie odczytano skrót f.

(4) Nota o prowizji Kromera w diariuszu kardynała Carafy.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 63 f. 68v.

Quarto Nonas Iunii [1570] fuit consistorium^a [in quo fuit]^b clausum os cardinalibus novis et fuit datus coadiutor cum futura successione cardinali Varmiensi N. Cromerius vir doctissimus et summa pietate praeditus fideique catholicae^c defensor, sed nullius fuit episcopatus titulus datus, nisi quod infra bimestre tempus denominatio episcopus^d viciniore ecclesiae Varmien(si)¹⁹ duo capita essent^e 20.

^a Consistorium

^b brakuje

^c catholice

^d skrót dla episcopus, ale w kopii z Biblioteki Watykańskiej jest skrót dla episcopatus.

^e sic!

8

Rzym, 9 czerwca 1570

Hozjusz otrzymuje kościół tytularny św. Anastazji.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 81; Acta Vicecanc. wol. 10 f. 85.

¹⁹ W zamiarach Hozjusza było uzyskanie zgody króla Zygmunta Augusta na nadanie Kromerowi tytułu biskupstwa pomezjańskiego, które uległo protestantyzacji; część jego terytorium podlegała władzy Zygmunta Augusta. Por. przypis. 3.

²⁰ Wyrażenie wyraźnie niepełne. Być może notatka miała się kończyć uwagą, że Kromer byłby głową (biskupem) dwu diecezji.

KOPIE z Acta Vicecanc.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 12 f. 194v; wol. 17 f. 809; wol. 19 f. 422v.

1570.— Feria 6, die 9 Iunii, Romae, consist. secr.

[...] Ego [Antonius Card. Granvelanus]¹ optavi titulum Sancti Petri ad Vincula dimisso titulo Sanctae Anastasiae, quem optavit R-mus Warmiensi dimisso titulo Sanctae Priscae. [...] ².

9

Rzym, 3 lipca 1570

Hozjusz zmienia kościół tytularny św. Anastazji na kościół św. Klemensa.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 84; Acta Vicecanc. wol. 10 f. 88.

KOPIE z Acta Vicecanc.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 12 f. 200v; wol. 17 f. 810v; wol. 19 f. 424v ¹.

1570.— Feria 2, die 3 Iulii, Romae, consist. secr.

[...] R-mus Warmiensi dimisso titulo Sanctae Anastasiae ² optavit titulum Sancti Clementis. [...] ³.

10

Rzym, 24 sierpnia 1570

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 98, 99v.

Cuilibet vero ex aliis 39 R-mis D-nis Cardinalibus proveniunt flor. 116.23 ¹.

11

Rzym, 23 grudnia 1570

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 103, 104v.

Quilibet vero ex aliis 48 R-mis D-nis [Cardinalibus] capit flor. 83.39 ¹

12

Rzym, 5 marca 1571 ¹

Papież Pius V powołuje Hozjusza do komisji kardynalskiej mającej zbadać centurie magdeburskie i pisma wyznania augsburskiego oraz włącza go do ustanawianej Kongregacji Indeksu.

¹ Por. przypis do tekstu nr 3.

² Objęcie przez Hozjusza kościoła św. Pryski zob. tekst nr 3. O nowym tytule św. Anastazji zob. też Ticinii epistulae nr 67 s. 77.

³ W Acta Misc. wol. 19 — pod datą 30 lipca.

² Zob. tekst nr 8.

³ Por. Ticinii epistulae nr 71 s. 80.

¹ Podziały częściowe podane są na f. 98v, 99, 99v.

¹ Sumy z podziałów częściowych: f. 103v, 104, 104v.

¹ W kopiach Acta Misc. 13, 20, 36 i 66 jest podana błędna data: trzeci marca; feria 2 przytaczana przez wszystkie kodeksy przypadła w tym roku w dniu 5 marca.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 32v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 12v-13; wol. 20 f. 340; wol. 35 f. 188; wol. 36 f. 78; wol. 45 bis f. 13v; wol. 66 f. 21v-22.

DRUK.: Diario s. 28 z kopii, wol. 45 bis.

Die 5 Martii 1571, feria 2, consist. secr.

[...] Vocavit Sanctissimus card. Varmiensem, Columnam, Sirletum qui erat absens, Theanensem, Montaltum, Iustinianum^a, quibus commisit centuriarum² et librorum con[fes]sionis^b Augustanae revisionem seu censura[m]^b et indicis librorum revisionem seu confectionem³. Non potui bene percipere^c. [...]

^a kardynałowie wyliczeni są jeden pod drugim

^b część wyrazu wszyta przy poprawie

^c cały ten przytoczony passus jest wstawiony do tekstu, który rozpoczyna się na f. 33.

13

Rzym, 2 kwietnia 1571

Hozjusz wzmiankowany przy wypowiedziach kardynałów w sprawie prowizji kościoła metropolitalnego w Cambrai.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 42v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 16v; wol. 20 f. 344; wol. 35 f. 195; wol. 36 f. 82; wol. 45 bis f. 16v; wol. 66 f. 28v¹.

DRUK.: Diario s. 34, cała dyskusja na konsystorzu s. 32-36.

Die 2 Aprilis 1571, feria 2, consist. secr.

[...] Card. Sancti Georgii laudabat provisionem Sanctissimi Domini Nostri etc.².

Card. Cornelius, seu Cornarius, idem etc.

Card. Granvelanus dixit plura, quae non intellexi.

Card. Varmiensis nescio quid submurmuravit³.

Card. Pacechus dixit, quod S. Sua optime faciebat [...]

14

Rzym, 11 kwietnia 1571

Nota o wyjeździe do Neapolu kardynała de Granvella, Kamerariusza św. Kościoła i wyznaczeniu na jego miejsce kardynała Hozjusza.

² Centurie magdeburskie — pierwsze protestanckie ujęcie historii Kościoła napisane w Magdeburgu przez grupę teologów luterańskich — zob. Encyklopedia Katolicka, t. 2 Lublin 1976, kol. 1424.

³ Data konsystorza jest zarazem datą powstania Kongregacji Indeksu, o której utworzeniu brak wiadomości z innych źródeł. Hozjusz już w przeddzień odbył długą rozmowę z papieżem, i jak sugeruje Jerzy z Tyczyna dotyczyła ona ważnych spraw, które poruszył papież na konsystorzu, dnia następnego — Ticinii epistulae nr 91 s. 99 (rozmowa musiała mieć miejsce 4 marca, a nie 5 jak podaje Ticinius, gdyż piątego odbył się właśnie konsystorz). Z dalszego listu agenta królewskiego wiadomo, że Hozjusz został przewodniczącym tejże kongregacji — nr 94 s. 101. Teksty powyższe choć nie mówią wprost, że kongregacja ta powstała na wniosek Hozjusza, to jednak jest to prawdopodobne. O intensywnej pracy Hozjusza nad indeksem oraz centuriami informuje Jerzy z Tyczyna pod datą 17 marca — Ticinii epistulae nr 92 s. 100.

¹ Niektóre kopie podają datę 3 kwietnia.

² Prowizja zanotowana w Acta Cam. wol. 11 f. 106; zob. Hier. Cath. t. 3 s. 149.

³ Kard. Santoro często zaznacza, że nie słyszał Hozjusza (zob. nr 17, 23, 32, 39). Należy jednak zauważyć, że ze względu na dalekie miejsce, jakie zajmował na sali, nie mógł dosłyszeć nieraz samego papieża i innych kardynałów.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 103—108v.

Die XI Aprilis 1571 R-mus D-nus Cardinalis Granvelanus Sacri Collegii Camerarius ab Urbe recessit et profectus est Neapolim prorex illius regni; et in eius locum fuit subrogatus in Camerarium per hos octo menses a Sanctissimo Domino Nostro Papa R-mus Cardinalis Varmiensis¹ cum decreto, quod si contingat dictum R-mum Granvelanum redire ad Urbem // intra dictum tempus, R-mus Varmiensis non teneatur dimittere officium².

15

Rzym, 18 maja 1571

Hozjusz obejmuje urząd Kamerariusza św. Kolegium kardynalskiego.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 108v.

DRUK.: *Analecta* s. 40, z oryg.

1571.— FERIA 6, die 18 Maii, Romae, consist. secr.

[...] Cum per discessum R-mi Cardinalis Granvelani pro rege Neapolis, officium Camerariatus Sacri Collegii vacaret, S. D.N. me Stanislaum tituli Sancti Clementis Presbyterum Cardinalem Varmiensem Camerarium Sacri Collegii, pro octo mensibus, qui supersunt huius praesentis anni, constituit et deputavit, tradendo mihi sacculum purpureum et sigillum de more, cum facultatibus solitis etc.¹ [...]

(f. 107) ^a-Stan. Card. Varmien.^{a 2}

^a-Silvius^a

^{a-a} własnoręcznie, na końcu relacji z konsystorza

16

Rzym, 18 maja 1571

Hozjusz aprobuje propozycję prowizji Bartłomieja Perez, członka zakonu św. Jakuba de Spata, na biskupstwo tytularne tunezyjskie, aby jako biskup sufragan mógł sprawować ten urząd w miejscowościach objętych działalnością tego zakonu oraz by król hiszpański otrzymał wieczyste prawo nominacji na biskupstwo tunezyjskie.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 47v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 18v; wol. 20 f. 346; wol. 35 f. 198v, wol. 36 f. 84; wol. 45 bis f. 18; wol. 66 f. 31v.

DRUK.: *Diario* s. 37, cała dyskusja s. 37—38; z kopii wol. 45 bis.

¹ W tym roku, według kolejności, właśnie na Hozjusza przypadło przyjęcie funkcji kamerariusza, ale się wymówił — zob. *Ticinii epistulae* nr 80 s. 90, nr 82 s. 92 oraz nr 83 s. 93.

² Hozjusz informuje o swej nominacji w *Acta Camerarii* dopiero pod dniem 18 maja — zob. tekst nr 15.

³ Hozjusz nie zastępował w tym wypadku kard. de Granvella, lecz pełnił tę funkcję tak, jak gdyby ją objął na początku roku. — Zob. tekst poprzedni; por. też przypis 4 do tekstu 1 oraz przypisy 9 i 10 do części pierwszej — wprowadzenia.

⁴ Przez cały czas pełnienia urzędu, czyli do końca 1571, widnieje własnoręczny podpis Hozjusza pod każdą relacją z konsystorza w *Acta Camerarii* wol. 11 także wówczas, gdy on sam nie brał udziału w posiedzeniu konsystorza — zob. tekst nr 20 i 22.

Die 18 Maii 1571. feria 6, constist. secr.

[.] D-nus Card. Pacechus proposuit ecclesiam Tunisensem pro fratre Bartholomaeo Perez, ut impleat pontificales actus in locis ipsius ordinis, et quod propterea^a [pontifex] concedat nominationem perpetuo ecclesiae Tunisensis Philippo regi¹, et quod Tunisensis episcopus sit perpetuo suffraganeus in locis sancti Iacobi de Spata etc.²

Dominis cardinalibus Augustano, Priori Montis Politiani, Pisarum et Varmiensi et aliis placuit.

Dominus de Gambara dixit, quod non fiat perpetua huiusmodi deputatio et unio ecclesiae Tunisensis pro locis sancti Iacobi [...]

^a zazwyczaj dla tego słowa stosuje Santoro skrót ppee, tutaj zastosował skrót pp z innym też znakiem skrócenia, być może dla ppa; w kopii wol. 45 bis (1 w druku) jest propterea.

17

Rzym, 18 czerwca 1571

Hozjusz zabiera głos w dyskusji nad wysłaniem legatów papieskich do władców chrześcijańskich i książąt protestanckich w sprawie wspólnej walki z Turkami. Jego zdaniem nic nie stoi na przeszkodzie podjęciu w tym wypadku rozmów z heretykami; odwrotnie, należy szukać tego rodzaju kontaktu, aby ich pozyskać dla Kościoła.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 60v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 24v—25; wol. 20 f. 352v; wol. 351 f. 209v; wol. 36 f. 90; wol. 45 bis f. 22—22v; wol. 66 f. 41v—42.

DRUK.: Diario s. 46, cała dyskusja s. 44—47; z kopii 45 bis. Analecta s. 66, z kopii wol. 66.

Die 18 Iunii 1571, [feria 2], consist. secr.

[...]Card. Varmiensis adeo submissa voce locutus est, ut percipi non poterit, nisi a proximis². Sed videbatur dicere de non aspemandis aliis principibus germanis, et quod haeretici et alii essent invitandi, et quod ipse Summus Pontifex teneretur illorum salutem et reconciliationem procurare; et alia id genus similia exemplo Apostoli dicentis „factus sum omnibus omnia, ut omnes lucrifaciam”³ etc.

Cui Sanctissimus Dominus Noster respondit etc., ut supra⁴. Et eidem cardinali replicanti super his, et plura disserenti, et quod saltem ageret cum eis per medium catholicorum, et ut invitarentur catholici principes et dux Bavariae, et quod dux Bavariae et imperator possent^b tractare cum praedictis principibus haeticis et agere ad eorum conversionem, occasione huius belli et foederis, Sanctitas Sua respondit hoc mandare ut legatus ad caesarem agat cum principibus catholicis et cum imperatore et duce pro eorum conversione procuranda; sed non cum iis, qui et perditum sunt et etc.⁵

¹ Filip II ur. 21 V 1527, zmarł 13 IX 1598, król Hiszpanii od 1556, Portugalii od 1581; syn cesarza Karola V i Izabeli portugalskiej.

² Akta urzędowe (Acta Cam. wol. 11 f. 106v—107) mówią tylko o dokonaniu prowizji, z prawem zatrzymania dochodów z parafii.

³ W Acta Misc. wol. 35 tekst ten znajduje się na f. 209v, ale z datą 23 lipca 1571 r.

⁴ Por. przypis 1 do tekstu 13.

⁵ Św. Paweł 1 List do Koryntian 9, 22.

⁶ „ut supra” — z kontekstu należy się domyślać, że papież powtórzył swe argumenty z odpowiedzi danej kardynałowi Krzysztofowi Madruzzo (Tridentinus), względnie jemu i następnie kard. Truchsessowi, którzy przemawiali przed Hozjuszem.

⁷ O naradach na tym konsystorzu wspomina L. Pastor: Storia dei papi t. 8 Roma 1924 s. 550—551.

Card. Pecechus, quod legati mittantur ad principes catholicos et non ad haereticos, nisi esset spes eorum conversionis.

Card. de Gambara probavit omnia dicta a S. Sua, et fere omnes in eandem sententiam iverunt, ut mittantur legati ad principes catholicos. [...]

^a cudzysłów od redakcji
^b posset

18

Rzym, 20 czerwca 1571

Hozjusz, wbrew obowiązkom urzędu Kamerariusza św. Kolegium, nie przeprowadził głosowania nad udzieleniem zwolnienia z opłat przy ekspedycji sprawy unii biskupstw w Hierapetra i Sitia na Krecie.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 75v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 31v; wol. 20 f. 350v; wol. 35 f. 220; wol. 36 f. 96f; wol. 45 bis f. 27; wol. 68 f. 53.

DRUK.: Diarło s. 55, z kopii wol. 45 bis.

Die 20 Iunii 1571, feria 4, consist. secr.

[... f. 75] Et sic Sanctissimus Dominus Noster dicebat, cum in utraque civitate sit populus, non esse derelinquendam ecclesiam, sed quod remaneat; et ita replicanti domino proponenti, respondit saepe; et sic univit, et aequae principaliter, et quod remaneant capitula. // Sed deinde gratia non fuit tractata per fabas negligentia reverendissimi domini Camerarii Sacri Collegii¹. [...]

19

Rzym, 25 czerwca 1571

Udział Hozjusza w dochodach św. Kolegium za pierwsze półrocze.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 110v, 112v.

Die 25 Iunii 1571

Divisio pecuniarum¹ quae nomine Sacri Reverendissimorum Dominorum S. R. E. Cardinalium Collegii fuerunt exactae ab infrascriptis praelatis et aliis facta supradicta die coram Ill-mo et R-mo D-no Stanislao tituli Sancti Clementis Presbytero Cardinale Varmiense eiusdem Sacri Collegii Camerario, cuius divisionis fuerunt participes 53 R-mi D-ni Cardinales infrascripti, videlicet² [...]

Cuilibet vero ex aliis proveniunt flor. 148.10.³

¹ Uwaga ta odnosi się do Hozjusza, który w tym roku pełnił funkcję kamerariusza św. Kolegium (zob. tekst 14 i 15). Jeśli zastępował go ktoś inny, wyraźnie to zaznacza w *Acta Camerarii* — zob. tekst 20 i 22. Głosowanie, o którym mowa, zostało przeprowadzone na następnym konsystorzu 16 lipca i zwolnienie zostało udzielone — zob. Diarło s. 62. Głosowanie przeprowadził zastępujący w tym dniu Hozjusza kardynał Pacecco — zob. tekst nr 20.

² Teksty wprowadzające do rozliczeń finansowych zasadniczo były podobne przy wszystkich podziałach; zmieniała się tylko osoba kardynała kamerariusza oraz liczba kardynałów partycypujących, którzy są zawsze wymieniani w ustalonym porządku.

³ Tutaj Hozjusz jest wymieniony na 16 miejscu.

³ Sumy podziałów częściowych podane są na f. 111, 111v, 112, 112v.

20

Rzym, 16 lipca 1571

Z powodu upałów Hozjusz wyjeżdża do klasztoru benedyktyńskiego w Subiaco.
ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. vol. II f. 110.

Feria 2 die vero XVI Iulii [1571] Romae in Palatio Apostolico praesentibus 29 R-mis D-nis Cardinalibus fuit consistorium secretum. Cumque ego¹ propter Urbanos calores Sublacum secessissem², R-mus D-nus Cardinalis Pacechus³ functus est officio meo. Et haec acta [sunt ...]³.

* Pacechus

21

Rzym, 15 października 1571

Kardynał Hozjusz po powrocie z Subiaco do Rzymu bierze udział w konsystorzu.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. vol. II f. 113.

Feria 2 die XV Octobris [1571] Romae in Palatio Apostolico in loco solito praesentibus 25 R-mis D-nis Cardinalibus inter quos et ego eram¹, fuit consistorium secretum et haec acta sunt². [...]

22

Rzym, 7 listopada 1571

Hozjusz nieobecny na posiedzeniu konsystorza.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. vol. II f. 113v.

Feria quarta die VII Novembris [1571] Romae in Palatio Apostolico in loco solito praesentibus 31 R-mis D-nis Cardinalibus fuit consistorium secretum, et me absente¹ R-mus Pacechus² functus est officio meo, et haec acta sunt. [...]

* Pacechus

23

Rzym, 3 grudnia 1571

Hozjusz wypowiada się przeciwko propozycji papieża przeznaczenia pewnych dóbr kościelnych na fundusze do walki z Turkami.

¹ W Acta Camerarii każda czynność, którą wykonywał kardynał kamerariusz jest podana w pierwszej osobie. Por. wcześniejsze teksty nr 1, 3, 5 itd.

² O tym wyjeździe Hozjusza wspomina parę razy Jerzy z Tycyna zob. Ticinii epistulae nr 97 s. 104, nr 100 s. 107, nr 101 s. 107.

³ Pod protokołem widnieje jednak podpis kard. Hozjusza. Por. tekst 15 przypis 2 oraz tekst 22.

¹ Każda czynność, którą wykonywał kardynał kamerariusz, w Acta Camerarii podana jest w pierwszej osobie; por. tekst 20 przypis 1.

² Notatka ta pozwala ustalić pobyt Hozjusza w Subiaco na około trzech miesięcy. Wyjechał bowiem około połowy lipca, zob. tekst 20. Jerzy z Tycyna podaje dokładną datę powrotu kardynała do Rzymu, 9 X— zob. Ticini epistulae nr 10 s. 115.

¹ Por. tekst 20 przypis 1 i 3.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 118v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 53; wol. 20 f. 379v; wol. 35 f. 351; wol. 36 f. 116—116v; wol. 45 bis f. 42v; wol. 66 f. 83v.

DRUK.: Diario s. 83, cała dyskusja s. 81—85; z kopii wol. 45 bis. Analecta s. 70, z kopii wol. 66.

Die 3 Decembris 1571, feria 2, consist. secr.

[...] Card. Pisarum dixit quod cum Sanctitas Sua prudenter omnia consulerit et consideraverit se illius prudentiae remisit¹. Card. Sancti Georgii idem. ^a-Card. Varmiensis dixit libere admodum sententiam suam improbando hunc modum quaerendi pecunias cum damno ecclesiarum. Nam hoc ipsum in Germania haeretici faciendum autumant, et ad hoc non esse veniendum nisi ut aiunt, Annibal esset in portis; sed non potui [bene^b] percipere^{a 2}.

Card. Pacechus similiter in eundem^c sensum se remisit Sanctissimo. ...

^{a-a} wstawka na marginesie

^b ubytek papieru

^c eundem

24

Rzym, 17 grudnia 1571

Hozjusz jest za zwolnieniem z opłat nowo zatwierdzonego biskupa w Amelia, chociaż jako kamerariusz winien się temu sprzeciwiać.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 122v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 56v; wol. 20 f. 382v; wol. 35 f. 256; wol. 36 f. 119v; wol. 45 bis f. 45; wol. 66 f. 88—88v.

DRUK.: Diario s. 87, z kopii wol. 45 bis.

Die 17 Decembris 1571, feria 2, consist. secr.

[...] Card. Augustanus illum [Marianum Victorium] laudavit et probavit¹, et pro gratia. Card. Farnesius item. Card. Pisarum, Sancti Georgii idem. Card. Varmiensis, qui erat Camerarius Collegii ^a-laudavit personam et^a dixit, quamvis sui sit muneris contradicere gratiae, tamen ipse erat pro ea ob illius merita. Idem Pacechus et ceteri fere omnes praeter Ursinum, qui dicebat, quod haberet pensiones, etc. et Card. Cervantes, qui de more dixit: Per fabas. [...]

^{a-a} na marginesie

25

Rzym, 17 grudnia 1571

Hozjusz wypowiada się przeciw zwolnieniu z opłat za nadanie prowizji.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 123v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 57; wol. 20 f. 383v; wol. 35 f. 257v; wol. 36 f. 120; wol. 45 bis f. 45v; wol. 66 f. 89v.

DRUK.: Diario s. 88, z kopii wol. 45 bis.

¹ Por. uwagi L. Pastor: Storia dei papi, t. 8 Roma 1924 s. 569—570.

² Por. tekst 13 przypis 3.

³ Prowizja odnotowana jest w Acta Cam. wol. 11 f. 115; Hier. Cath. t. 3 s. 106.

Die 17 Decembris 1571, feria 2, consist. secr.

[...] Card. Moronus commendata persona [Gasparis de Quiroga]¹ quoad gratiam dixit, licet ipse frequenter in suis propositionibus cogatur postulare gratiam etc., tamen considerata qualitate ecclesiae, quod est locupletissima, et personae, quod est dives, non potest dare votum pro gratia. Card. Augustanus idem. Card. Farnesius, quod cum sit dives non opus est petere gratiam, cum valeat ecclesia ad $\frac{M}{30}$ etc.; et ita caeteri pro expeditione, ut card. Pisarum, Sancti Georgii et Varmiensis, qui etiam in deneganda gratia iocum admiscuit² etc. [...]

26

Rzym, 19 grudnia 1571

Udział Hozjusza w podziale dochodów Kolegium kardynalskiego za drugie półrocze 1571.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 119, 122¹.

Quilibet vero ex aliis 44 R-mis D-nis Cardinalibus capit in totum flor. 128.47.²

27

Rzym, 23 stycznia 1572

(1) Kardynał Hozjusz składa urząd Kamerariusza św. Kolegium.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 122v.

1572.— Feria 4, die 23 Ianuarii, Romae, consist. secr.

In primis¹ R-mus D-nus Cardinalis Varmiensis, qui anno proximo Sacri Collegii Camerarius fuerat, idem officium in manus Sanctissimi Domini Nostri resignavit, et S. Sua me Franciscum Paciecum de Toledo tituli Sanctae Crucis in Hierusalem Presbyterum Cardinalem, qui illi ordine succedebam, per traditionem sacculi purpurei et sigilli, de more, eiusdem Sacri Collegii Camerarium pro hoc anno constituit et deputavit, cum facultatibus solitis et consuetis. [...]

(2) Nota w księgach finansowych św. Kolegium.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 122.

¹ Prowizja odnotowana jest w Acta Cam. wol. 117, 115—115v; Hier. Cath. t. 3 s. 174.

² Podpatrzoną przez kard. Santoro reakcję Hozjusza należy tłumaczyć tym, że zwykle bywał za zwolnieniem nominata z opłat, choć jako kamerariusz powinien był dbać o dochody kolegium kardynalskiego. Ta postawa Hozjusza była powszechnie znana — zob. tekst nr 18, 24, a w szczególności żartobliwą uwagę papieża Piusa V po złożeniu przez Hozjusza urzędu kamerariusza — tekst 28.

¹ Tekst wprowadzający wymienia Hozjusza podobnie jak przy nr 19. Wśród 52 partycypujących w podziale kardynałów Hozjusz wymieniony jest na 13 miejscu.

² Sumy podziałów częściowych są na f. 120, 120v, 121 i 121v.

¹ Zmiana kamerariusza następowała zazwyczaj na początku obrad pierwszego w danym roku konsystorza zwyczajnego. Protokół z tego dnia podpisał już nowo mianowany kard. Pacecco.

Die Mercurii 23 Ianuarii 1572. Apud Sanctum Petrum fuit consistorium secretum in quo interfuerunt 34² R-mi D-ni Cardinales et dimittente officium Camerariatus Sacri Collegii Ill-mo et R-mo D-no Cardinale Varmiense in manibus Sanctissimi Domini Nostri Papae de more Sua Sanctitas creavit in Camerarium Ill-mum et R-mum D-num Franciscum Cardinalem Pacechum^a. Et post consistorium proponente Ill-mo et R-mo D-no Cardinale Morono fuerunt confirmati ad vocem more solito D-nus Petrus Antonius Bandinus depositarius [etc. ...]

^a Paceccum

28

Rzym, 23 stycznia 1572

Papież uśmiechając się zwraca uwagę Hozjuszowi, że głosując za zwolnieniem z opłat, czyni to wbrew obowiązkowi urzędu kamerariusza, z którego właśnie na początku posiedzenia został zwolniony.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Misc. wol. 45 f. 23.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 59v; wol. 20 f. 358v; wol. 35 f. 259v; wol. 36 f. 122v; wol. 45 bis f. 48v; wol. 66 f. 92.

DRUK.: Diario s. 90, z kopii wol. 45 bis.

Die 23 Ianuarii 1572, feria 4, consist. secr.

[...] Card. Moronus decanus laudavit personam [Gregorii Formicini]¹ et fuit pro gratia... Card. Sancti Georgii idem. ^aCard. Varmiensis dixit idem. (Tunc Sanctissimus subridens dixit: Contra Vestrum officium fecistis, quia erat Camerarius Collegii)². Card. Pacechus idem. ^aCard. de Gambara commendavit, et pro gratia et expeditione; sic alii. [...]

^a— na marginesie

29

Rzym, 12 maja 1572

Hozjusz wymieniony jest wśród kardynałów udających się na konklawe po śmierci papieża Piusa V.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 127.

Die Lunae 12 Maii [1572] fuit celebrata missa de Spiritu Sancto [...] et divinis peractis omnes Reverendissimi numero 42 processionaliter ingressi sunt conclave¹, videlicet R-mi: Augustanus, Farnesius, Urbinas, Perusinus, Pisarum, Sabellus, Cornelius^a, Varmiensis, Pacechus^b [...]

^a Cornelius

^b Paceccus

² Natomiast w Acta Cam. wol. 11 f. 122v podana jest liczba 36 uczestniczących w konsystorzu kardynałów.

¹ Prowizja i zwolnienie z opłat odnotowane są w Acta Cam. wol. 11 f. 122v.

² Papież czyni tę żartobliwą uwagę już po przekazaniu na początku konsystorza urzędu kamerariusza kardynałowi Pacecco. Por. uwagi przy tekście nr 25 przypis 2.

¹ Papież Pius V zmarł 1 maja 1572 r., beatyfikowany 27 IV 1672, kanonizowany 22 V 1712 r. Następcą Piusa V został kard. Hugo Boncompagni, który przybrał imię Grzegorza XIII — wybrany 13 maja, koronowany 25 maja 1572, zmarł 10 IV 1585 r.

30

Rzym, 26 czerwca 1572

Udział Hozjusza w dochodach św. Kolegium za pierwsze półrocze 1572 roku.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 131v, 134.

Quilibet vero ex aliis 45 R-mis D-nis Cardinalibus capit flor. 172.16.¹

31

Rzym, 22 grudnia 1572

Udział Hozjusza w dochodach św. Kolegium za drugie półrocze 1572 roku.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 144v, 147v.

Quilibet vero ex aliis 51 R-mis D-nis Cardinalibus capit flor. 200.00.¹

32

Rzym, 29 maja 1573

Hozjusz wypowiada się za prowidzją kandydata na biskupstwo mindęńskie mimo istniejących trzech przeszkód.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 175v.¹

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 82v; wol. 20 f. 405; wol. 36 f. 142v; wol. 45 bis f. 59; wol. 66 f. 126v.

DRUK.: Diarło s. 112, cała dyskusja s. 111–113; z kopii wol. 45 bis. W edycji błędnie odczytana data — 28 maja.

Die 29 Maii 1573, feria 6, consist. secr.

[...] Card. Moronus dixit sibi non videri cur non debeat admitti, etsi filius sit haeretici, cum ipse sit catholicus² etc. Card. Farnesius est pro expeditione, cum melior in illis partibus haberi non possit, ^a-sed ut restituatur prior taxa reducta et fiat gratia pro tertia parte^a. Card. Urbinas idem, et Card. Montis Politiani pro expeditione et pro taxa, quae extat Card. Pisarum dicit si est filius haeretici^b, et non est prosecutus^c expresse votum, q(uod) d(icit)^d non p[ot]est^e promoveri, et substit[ut]o^e ad nutum negando^f. Card. Sancti Georgii pro expeditione. ^a-Card. Varmien-sis pro eadem, si bene audivi^a.³ Card. Pacechus [...]

^a-^a na marginesie

^b po *haeretici* prawdopodobnie wykreślone *quomodo potest*, nieczytelne z powodu korozji atramentu.

^c *prosequutus*

^d po *votum* jest nietypowy skrót *q.d.*, który w kopii wol. 45 bis odczytano jako *quod dicitur*.

^e litery nieczytelne.

^f ostatnia fraza w kopii wol. 45 bis jest zniekształcona.

¹ W spisie kardynałów Hozjusz jest wymieniony na 14 miejscu. Sumy z podziałów częściowych wymienione są na f. 132v, 133, 133v, 134.

¹ W spisie kardynałów Hozjusz jest wymieniony na 14 miejscu. Sumy z podziałów częściowych wskazane są na f. 145, 145v, 146, 146v, 147, 147v.

¹ Santoro mylnie podaje Misnensis zamiast Mindensis. Por. Acta Vicecanc. wol. 11 f. 22, Acta Cam. wol. 11 f. 156, Hier. Cath., t. 3, s. 245.

² Oprócz faktu, że był synem heretyka, brakowało mu wymaganego wieku (30 lat) oraz stopnia akademickiego.

³ Por. tekst nr 13 przypis 3.

33

Rzym, 3 czerwca 1573

Hozjusz opowiada się za prowizją w formie przedstawionej przez kardynała relatora.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 180v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 84; wol. 20 f. 406v; wol. 36 f. 143v-144, wol. 43 bis f. 60; wol. 66 f. 122.

DRUK: Diario s. 113, cała prowizja s. 113—114; z kopii wol. 45 bis.

Die 3 Iunii 1573, feria 4, consist. secr.

[...] Card. Moronus proposuit ecclesiam Varadiensem in Transilvania ad nominationem imperatoris, vacantem, ut ipse dicebat, per aliam nominationem nominati ad ecclesiam Agriensem¹, et tunc vacabat², quia electus transfugerat ad vayvodam² hostem imperatoris et haeticum; et cum transissent cum eo ceteri; Farnesius, Urbinas, Montis Policianus, Sancti Georgii et Varmiensis, cardinalis Pacechus dixit oportuisse prius illum esse depositum et privatum in consistorio [...]

* w tekście drukowanym błędnie; również w dalszej części druku jest sporo różnic.

34

Rzym, 23 czerwca 1573

Udział Hozjusza w dochodach św. Kolegium za pierwsze półrocze.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 155v, 158.

Cuilibet^a vero ex aliis 44 R-mis D-nis Cardinalibus proveniunt flor. 171.22.¹

* Quilibet

35

Rzym, [8 września] 1573¹

Wzmianka o mianowaniu Hozjusza przez papieża Grzegorza XIII penitencjariuszem większym.

¹ Prowizja dotyczyła Grzegorza Bornemiszy po przeniesieniu poprzednika, Stefana Radęczy na biskupstwo w Agria — zob. Acta Cam. wol. 11 f. 156v, Acta Vicecanc. wol. 11 f. 22, Hier. Cath. t. 3 s. 98 i 326.

² Stefan Batory księżę (wojewoda) siedmiogrodzki od 1571 r., król polski od 1576 r.

¹ W spisie kardynałów partycypujących w dochodach Hozjusz jest wymieniony na 12 miejscu. Sumy podziałów częściowych są wymienione na f. 156v, 157, 157v, 158.

¹ Druga część woluminu 63 (diariusz Carafy) zawiera tylko wybrane wiadomości z poszczególnych lat, najczęściej bez dat, jak właśnie w wypadku mianowania Hozjusza wielkim penitencjariuszem. Nadto, w tym miejscu wygląda, jakby to miało mieć miejsce w 1572 r. Wolumen 63 jest jednak kopią bardzo niestaranną i liczne błędy w datach rocznych są oczywiste. Por. omówienie podstawy źródłowej w części wstępnej oraz przypis 56. Datę nominacji podaję za minutą bulli, zachowanej w Sekretariacie Breviów: ASV Sec. Brev. wol. 78 f. 242—242v. — Por. Ticinij epistolae nr 144 s. 147.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 63 f. 103-103v.

Post mortem Cardinalis Aldobrandini² pontifex Summum Poenitentiarium Cardinalem Osium Varmiensem creat, posthabito Cardinale Sancti Sixti et ceteris aliis; eximiae istius cardinalis Poloni virtutes et eminens doctrina omnibus est notissima. [...]

36

Rzym, 9 grudnia 1573¹

Hozjusz mianowany członkiem Kongregacji Rytów i Ceremonii.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 58 f. 52.

Die IX^a Decembris 1573 fuit consistorium in quo Gregorius XIII deputavit Congregationem ad reformationem Sacrorum Rituum et Caeremoniarum², videlicet cardinales:

Moronum	Sfortiam
Farnesium	Ursinum
Perusinum	Sirletum
Sabellum	Sancti Sixti
De Sermoneta	Estensem
Comensem	Medicem
Madrutium ³	Carapham
Varmiensem	Et Sermoneta referebat Sanctissimo. ¹

¹ w tekście X

² niżej jest jeszcze nota registracji: Tom. 14 fol. 116 Diariorum.

37

Rzym, 21 grudnia 1573

Udział Hozjusza w dochodach św. Kolegium w drugim półroczu.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 2 f. 165v, 166v.

Cuilibet vero ex aliis 40 R-mis D-nis Cardinalibus obveniunt flor. 240.00.¹

² Kard. Jan Aldobrandini zmarł 7 IX 1573 r. Urząd wielkiego penitencjarza nie był nadawany na konsystorzu, jak o tym świadczy brak wzmianek w aktach urzędowych (Acta Cam. i Acta Vicecanc.) zarówno o nominacji Hozjusza, jego poprzednika Aldobrandiniego, jak i następcy, Filipa Boncompagni (S. Sixti).

¹ Konsystorz miał miejsce 9 grudnia, a nie 10, jak podaje zapis w wol. 58. Por. Tabela 6 pod rokiem 1573.

² W literaturze przedmiotu trwa dyskusja, czy była to już kongregacja stała, czy tylko utworzona przejściowo komisja kardynalska. Zob. N. del Re: La Curia Romana. Roma 1970 s. 429—431.

³ Wydaje się, że mianowany do kongregacji został Ludwik Madruzzo, a nie Krzysztof. Por. też L. Pastor: Storia del papi t. 9. Roma 1925, wspomina o członkach tej kongregacji na s. 875 i w indeksie wskazuje na Ludwika.

¹ W spisie kardynałów partycypujących w podziale Hozjusz jest wymieniony na 11 miejscu. Podziały częściowe są podane na f. 166v, 167, 167v, 168.

38

Rzym, 8 stycznia 1574

(1) Hozjusz zostaje wyznaczony do komisji kardynalskiej mającej zająć się organizacją obchodów Roku Świętego dla pielgrzymów, którzy będą napływać do Rzymu z różnych krajów, spoza Włoch.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. vol. 11 f. 168v.

1574.— Feria 6, die 8 Ianuarii, Romae, consist. secr.

[...] De exteris vero nationibus, quarum praecipua cura habenda est, placere Sanctitati Suae, ut R-mi Protectores, una cum R-mo Sabello S. Suae Vicario et R-mo Varmiense Maiore Poenitentiario, tractent et cogitent, quibus modis invitari et excitari possint. [...]

(2) Bardziej osobista nota kardynała Santoro.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. vol. 45 f. 233v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. vol. 13 f. 92; vol. 20 f. 422v; vol. 30 f. 160v; vol. 45 bis f. 72v; vol. 66 f. 146.

DRUK.: Diario s. 135.

Die 8 Ianuarii 1574, feria 6, consist. secr.

[...] Quo vero ad nationes externas^a cardinales ipsi protectores illarum^b poterunt cogitare de his, quae sibi necessaria fore videbuntur, ut illae facilius ad Urbem veniant et tantum indulgentiarum thesaurum assequantur. Proinde mandavit illis ac cardinali Sabello Urbis vicario et cardinali Varmiensi Summo Poenitentiario, ut simul conveniant et de adhibendis remediis ac quibus mediis id fieri facile^c posse cognoverint, consultant atque deliberent. [...]

^a po *externas* pięć wyrazów wykreślonych.

^b jeden wyraz wykreślony.

^c nadpisane

39

Rzym, 22 marca 1574

Hozjusz zapowiada prowizję na biskupstwo.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. vol. 45 f. 206v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. vol. 13 f. 101v; vol. 20 f. 434v; vol. 30 f. 171; vol. 45 bis f. 82; vol. 66 f. 163v.

DRUK.: Diario s. 150, z kopii vol. 45 bis. Analecta n. 198 s. 194, z kopii vol. 66.

Die 22 Martii 1574, feria 2, consist. secr.

Tunc Cardinalis Varmiensis praeconizavit¹ quandam ecclesiam in² Polonia. Ipse exaudiri nunquam potest, quod demissa voce loquatur.

^a wykreślony wyraz *Indiis*.

¹ Zapowiedzenie wniesienia sprawy czyjejs prowizji na następny konsystorz było w latach 70-tych różnie określane — praenuntiatio, denunciatio, demonstratio, proclamatio, ale najczęściej praeconizatio. Wprowadził tę czynność papież Paweł IV (1555—1559) dekretem z 3 grudnia 1557 r. Akta urzędowe kamerariusza i wicekanclerza w zasadzie nie wspominają o tej czynności.

² Kard. Santoro nie podał w tym miejscu ani nazwiska, osoby ani biskupstwa. Przy praeconium opuszczał zresztą te dane dość często. Niejako za usprawiedliwie-

40

Rzym, przed 19 kwietnia 1574¹

Wzmianka w tekście propozycji, że nominat na sufragana biskupa wrocławskiego Andrzej Blinowski jest znany kardynałowi Hozjuszowi.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 96 f. 754-754v.

[...] Quae constant ex processu² per R-mos D-nos meos capita ordinum et me³ subscripto. Et est notus R-mo D-no meo Cardinali Warmiensi. [...]

(f. 754v) ^aReferente R-mo Varmieni^a ⁴ [...]

^{a-a} początek noty informującej o decyzjach powziętych na konsystorzu, pisanej ołówkiem.

41

Rzym, 19 kwietnia 1574

(1) Papież zatwierdza Andrzeja Blinowskiego na tytularne biskupstwo margaryteńskie, ustanawiając go sufraganiem w diecezji wrocławskiej. Sprawę referował Hozjusz w zastępstwie protektora Polski, kardynała Aleksandra Farnese.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 175v.

DRUK.: *Analecta* n. 199 s. 117-118, fragmenty z *Acta Cam.* wol. 11; pod datą 29 kwietnia Por. tekst 41(2).

1574.— Feria 2, die 19 Aprilis, Romae, consist. secr.

[...] Referente R-mo Warmien(se) pro R-mo Farnesio, S. Sua providit ecclesiae Margaritensi in partibus infidelium existenti, per obitum Adami¹, qui dum viveret pontificalia in civitate et dioecesi^a Wladislavien(si) exercebat vacanti, de persona Andreae Blinowski^b² viri probati, eumque ad

nie ma służyć w tym wypadku słaby głos Hozjusza. Powinien był jednak posiadać już tekst propozycji, która te dane zawierała. Jeszcze w październiku 1572 r. papież przypomniał o obowiązku przesyłania tekstu propozycji wszystkim kardynałom, mającym brać udział w konsystorzu, najpóźniej w dniu prekonizacji. Zob. omówienie w części wstępnej procedury nadawania beneficjów w drugiej połowie XVI wieku oraz przypisy 36, 37. Hozjusz zapowiedział wniesienie sprawy Andrzeja Blinowskiego na sufragana w diecezji wrocławskiej — zob. tekst nr 41, zwłaszcza wzmiankę w ujęciu kard. Santoro 41 (3).

¹ Na tekstach propozycji rozsyłanych do kardynałów zazwyczaj brakuje daty. Otrzymujący to pismo odnotowywał niekiedy u dołu lub na odwrocie karty dzień odbioru, względnie częściej datę konsystorza, na którym prowizja była omawiana. Pismo to powinno było być zredagowane przed nadaniem prowizji, czyli w wypadku Blinowskiego, przed 19 kwietnia, a według norm należało je rozesłać najpóźniej w dniu składania praconium, czyli zapowiedzi wniesienia — w naszym wypadku 22 marca. Por. tekst nr 39 i przypis 2.

² Proces informacyjny przeprowadzał Hozjusz, zob. tekst 41 (3).

³ Zaimek me oznacza w tym wypadku kardynała Aleksandra Farnese, protektora Polski.

⁴ Sprawę tej prowizji zapowiadał (zob. tekst nr 39) i relacjonował na konsystorzu (tekst nr 41) kard. Hozjusz. Sformułowanie et est notus R-mo D-no meo Cardinali Warmiensi wskazuje, że tekst propozycji został rozesyłany w imieniu kard. Farnese, protektora Polski, i chyba nie był redagowany przez Hozjusza czy jego sekretarza. Tekst propozycji zob. Aneks nr 4.

¹ Adam Mierchowski, opat klasztoru cysterskiego w Koronowie, mianowany biskupem margaryteńskim i sufraganiem wrocławskim 13 kwietnia 1565 r. — *Acta Cam.* wol. 9 f. 129; *Acta Vicecanc.* wol. 10 f. 6; *Analecta* nr 180 s. 112-113; *Hier. Cath.* t. 3, s. 235.

² Andrzej Blinowski zmarł 8 października 1574. Zob. B. Paprocki: *Herby rycerstwa polskiego*. Kraków 1858 s. 371; *Hier. Cath.* t. 3, s. 235.

supplicationem R-ndi Patris Stanislai episcopi Wladislaviensis³ deputavit suffraganeum ad pontificales functiones exercendas in dicta ecclesia cum decreto, quod illas exercere non possit extra dioecesem^e prout alias de suffraganeis huiusmodi decretum est. Cum assignatione certorum fructuum et reddituum ascendendum ad summam 200 florenorum Hungaricorum, nec non ut commodius se sustentare possit, cum retentione canonicatus in eadem ecclesia Wladislaviensi et certi archidiaconatus⁴,^d qui residentiam non requirit^d. Et cum decreto, quod antequam munus consecrationis suscipiat, fidem profiteatur at ad Apostolicam Sedem transmittat. Absolvens etc. Cumque petitum est, propterea quod in regno Poloniae ob latitudinem dioecesis episcopatus inter se longe distant, ut a duobus episcopis et uno abbate mitrato consecrari posset, Sanctitas Sua dixit eam rem ad consistorium non pertinere, sed per breve eam facultatem concessuram.

^a diocesi^b Bitouuschi^c skrót dioc.^{d-d} podkreślone w tekście.

(2) Prowizja Andrzeja Blinowskiego w ujęciu akt wicekanclerza.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Vicecanc. wol. 11 f. 35.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 17 f. 333v; wol. 19 f. 464v; wol. 24 f. 66v-67.

DRUK.: *Analecta* n. 199 s. 117—118, fragmenty z oryg. (stara sygnatura; t. 9). Por. tekst 41(1).

Romae apud Sanctum Petrum die Lunae 19 Aprilis 1574 fuit consistorium, in quo Sanctissimus Dominus Noster [...]

Referente R-mo Varmiense

Providit [pontifex] ecclesiae Margaritensi in partibus infidelium vacanti per obitum Adami, de persona Andreae Blinowski^a canonici Wladislaviensis ipsumque illi in episcopum praefecit et pastorem, curam etc. committendo; cum facultate exercendi pontificalia in ecclesia et dioecesi Wladislaviensi. Et cum assignatione pro sui sustentatione quorundam fructuum et reddituum ad ducentos florenos Ungaricales ascendendum, suffraganeis Wladislaviensibus pro tempore existentibus assignari solit(orum). Cum retentione pro proviso praedicti canonicatus Wladislaviensis, et cantoriae^b ecclesiae loci Crusvicensis eiusdem Wladislaviensis dioecesis. Et cum decreto, quod antequam munus consecrationis suscipiat et in aliquo se immisceat, professionem fidei iuxta formam a sede apostolica emanatam solenniter emittere teneatur, et cum clausulis opportunis et consuetis. Absolvens etc.

^a Breuonscki^b cantoriae wpisane na słowie wymazanym, prawdopodobnie Archidiaconatus.

(3) Relacja Hozjusza w ujęciu kardynała Santoro.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 273v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 104v; wol. 20 f. 438-439v; wol. 26 f. 173-173v; wol. 45 bis f. 85; wol. 66 f. 188v.

DRUK.: *Diario* s. 155—156, z kopii wol. 45 bis. *Analecta* n. 200 s. 118, z kopii wol. 66.³ Stanisław Karnkowski, biskup wrocławski od IX 1567 — *Acta Cam.* wol. 9 f. 173; *Acta Vicecanc.* wol. 10 f. 51; *Hier. Cath.* t. 3 s. 336.⁴ Archidiaconat kruszwicki — por. dwa dalsze teksty 41 (2) i 41 (3) oraz *Aneksy* nr 4.⁵ W tej kopii podana jest data 9 kwietnia jako dzień prowizji Blinowskiego.

Die 19 Aprilis 1574, feria 2, consist. secr.

[...] Card. Warmiensis pro cardinale Farnesio protectore praesente (quamvis processum confecisset pro eodem infirmitate impedito, unde voluit^a etiam se praesente, proponeret) proposuit ecclesiam Margaritensem in partibus infidelium pro Andrea Blinowski^b in suffraganeum Stanislai episcopi Wladislaviensis^c, qui illum habere consuevit, et fuit aliqua contentio super retentione canonicatus in cathedrali et archidiaconatus collegiatae Crusvicensis^c etc. Card. relator dixit esse doctrinae competentis, sed in memoriali^d dicitur, doctrina conspicuus. Card. Alciatus opposuit quod, quamvis non sit^d consuetudo nobilium in Polonia suscipiendi doctoratus gradum, debebat habere approbationem ab Universitate, nisi quod^e R-mus D-nus Relator^f est loco Universitatis, cum de eius doctrina testificetur^g. Et sic omnes transierunt et fuit expedita ecclesia praedicta cum assignatione pensionis et decreto solito super^f suffraganeis titularibus. [...]

^a po uofiat skreślone ut.

^b w formie nazwiska litery nietypowe; widać raczej tendencję do odtworzenia znaków z tekstu oglądanego: *Blinouistr*

^c widać tendencję jak w b: *Cmisteen*.

^d po sit wyraz wykreślony.

^e quod napisane

^f po super sylaba wykreślona.

42

Rzym, przed 4 czerwca 1574¹

Wzmianka w tekście propozycji, że Hozjusz potwierdza zebrane informacje o nominacie na biskupstwo chełmińskie, Piotrze Koscie, i o samym biskupstwie.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. vol. 95 f. 461.

[...] Quae omnia constant ex processu² per R-mos D-nos meos capita ordinum et me³ subscripto, cui accedit etiam testimonium R-mi D-ni mei Cardinalis Warmiensis.⁴

43

Rzym, 22 czerwca 1574

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za pierwsze półrocze 1574 r.

¹ W niektórych kopiach błędnie: Vratislaviensis.

² Określenie memoriale w tym wypadku oznacza tekst propozycji. Por. Aneks 4.

³ Relatorem był kard. Hozjusz poproszony o to przez protektora Polski A. Farnese.

⁴ Formalnie wymagany był dyplom ukończonych studiów, względnie zaświadczenie, że kandydat jest zdatny do nauczania innych. Przepis soboru trydenckiego — sesja 22 de reformatione rozdz. 2 — in universitate studiorum magister, sive doctor, aut licentiatus in sacra theologia, vel iure canonico, merito sit promotus; aut publico alicuius academiae testimonio idoneus ad alios docendos ostendatur. — *Canones et decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini*. Romae 1862 s. 143—144. Przepis ten w praktyce nie był ściśle przestrzegany.

¹ W sprawie datowania tekstów propozycji zob. tekst 40 przypis 1. Piotr Kostka został zatwierdzony na konsystorzu w dniu 4 czerwca 1574 r. Zob. *Acta Cam.* vol. 11 f. 179; *Acta Vicecanc.* vol. 11 f. 38; *Hier. Cath.* t. 3 s. 182. Poprzedni konsystorz miał miejsce 26 maja i na nim prawdopodobnie została zapowiedziana sprawa przewizji dla Piotra Kostki.

² Protokół z procesu nie jest znany.

³ Kard. Aleksander Farnese, protektor Polski.

⁴ Zob. w części wprowadzającej omówienie procedury nadawania wyższych beneficjów w kurii rzymskiej oraz podstawy źródłowej, a także przypisy 66—69.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 7v, 10.

Quilibet vero ex aliis 42 [R-mis D-nis Cardinalibus] capit flor. 279.13.¹

44

Rzym, 21 grudnia 1574

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za drugie półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 18v, 21.

Quilibet vero ex aliis 41 R-mis D-nis capit flor. 166.09.¹

45

Rzym, 5 lipca 1575

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za pierwsze półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 30, 33.

Quilibet vero ex aliis 42 capiunt flor. 137.23.¹

46

Rzym, 20 grudnia 1575

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za drugie półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 41, 43v.

Quilibet vero ex aliis 42 R-mis D-nis Cardinalibus capiunt flor. 150.00.¹

47

Rzym, przed 16 stycznia 1576¹

Wzmianka w tekście propozycji, że Hozjusz potwierdza informacje zebrane na temat biskupstwa w Miednikach oraz nominata, Melchiora Giedroicza.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 96 f. 494.

[...] Professionem fidei in manibus R-ndi Patris D-ni episcopi Vilnensis ² emisit, coram quo est etiam super praemissis confectus processus, qui

¹ Hozjusz wymieniony jest w spisie kardynałów na 10 miejscu. Podziały częściowe są podane na f. 8v, 9, 10.

¹ Hozjusz wymieniony jest w spisie kardynałów na 10 miejscu. Podziały częściowe są podane na f. 19, 19v, 20, 21.

¹ Hozjusz wymieniony jest w spisie kardynałów na 9 miejscu. Podziały częściowe są podane na f. 30v, 31, 31v, 32, 32v.

¹ Hozjusz wymieniony jest w spisie kardynałów na 9 miejscu. Podziały częściowe są podane na f. 42v, 43v.

¹ Nominat otrzymał prowizję dnia 16 stycznia 1576 r. Poprzedni konsystorz miał miejsce 9 stycznia. W sprawie datowania tekstów propozycji zob. tekst nr 40 przypis 1. Zapiski o prowizji: Acta Cam. wol. 11 f. 227; Acta Vicecanc. wol. 11 f. 63v. Por. Hier. Cath. t. 3, s. 239.

² Biskup Walerian Protaszewicz otrzymał prowizję 10 kwietnia 1556, zmarł w 1579. Zob. Hier. Cath. t. 3, s. 334.

est per R-mos D-nos meos capita ordinum et me³ subscriptus, cui accedit etiam testimonium⁴ R-mi D-ni mei Cardinalis Varmiensis.

48

Rzym, 9 lipca 1576

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za pierwsze półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 51, 52v.

Haec summa [4366.38] dividitur inter 43 R-mos D-nos Cardinales et cuilibet eorum proveniunt flor. 101.27¹.

49

Rzym, 21 grudnia 1576

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za drugie półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 58v-59, 60v.

Quilibet vero ex aliis [42 cardinalibus] capit flor. 120.00¹.

50

Rzym, 4 marca 1577

Wzmianka o wypowiedzi Hozjusza w sprawie przeniesienia Łukasza Kościeleckiego biskupa przemyskiego na biskupstwo poznańskie.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 53 f. 27¹.

D-nus Card. Farnesius proposuit ecclesiam Posnaniensem.
Contradictio Cardinalis Commendoni
Attestatio Warmiensis².² [...]

¹ jest to fragment luźnej notatki z konsystorza.

51

Rzym, 1 lipca 1577

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za pierwsze półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 67, 68v.

Reliqui vero ex 41 R-mis D-nis Cardinalibus capiunt flor. 123.28¹.

² Kard. Aleksander Farnese, protektor Polski.

⁴ Por. tekst 42 przypis 4.

¹ Hozjusz wymieniony jest w spisie kardynałów na 9 miejscu. Za to półrocze podziałów częściowych nie było.

¹ Hozjusz wymieniony jest w spisie kardynałów na 10 miejscu. Podziały częściowe — na f. 59v, 60, 60v.

¹ Wolumen 53 jest autografem kard. Santoro. Zob. omówienie podstawy źródłowej oraz przypis 59.

² Krótka notatka nie pozwala ustalić, jaką trudność wysunął kard. Commendone i o czym zaświadczył Hozjusz. Akta urzędowe (Acta Cam. wol. 11 f. 255 oraz Acta Vicecanc. wol. 11 f. 79v) o żadnych dyspensach czy okolicznościach, które mogłyby być tematem dyskusji, nie wspominają. Kościelecki był już biskupem przemyskim, ale przechodzenie z jednego biskupstwa na inne w Polsce było praktyką częstą.

¹ Hozjusz wymieniony jest w spisie kardynałów na 10 miejscu. Podziały częściowe podane są na f. 68 i 68v.

Rzym, 5 lipca 1577

Hozjusz chwali Piotra Myszkowskiego biskupa płockiego, przenieszonego na biskupstwo krakowskie.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 46 f. 32.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 171v-172; wol. 21 f. 58; wol. 36 f. 232; wol. 55 f. 94-94v; wol. 66 f. 259-259v.

DRUK.: *Analecta* n. 225 s. 124, fragment z kopii wol. 66.

Die 5 mensis Iulii 1577, feria 6; fuit consistorium secretum in quo post mediocrem audientiam S. D. N. dixit, iam ^a-clauso^a [consistorio], se non habiturum tam frequenter consistoria, sed singulis quindecim diebus, donec [ae]stivi^b calores durant, nisi negotia^c superveniant. Nam [s]i^b aderunt negotia^c, etiam fre[que]ntius^b quam singulis quindecim diebus habebuntur.

Deinde annuit^d ad propositiones procedi et R-mus D-nus Cardinalis Farnesius protector Regni^e Poloniae, absque denuntiationibus¹, ^a-permissu Sanctissimi (eo quod esset secessurus Caprarolam² per aestatem de more^a), proposuit primam³ ecclesiam Cracoviensem eiusdem Regni, et omnes cum D-no Relatore⁴, et D-nus Cardinalis Varmiensis laudavit personam et S. D. N. ^a-trastulit^f episcopum Plocensem a vinculo, quo illi ecclesiae tenebatur, ^a-et praefecit illum in episcopum et pastorem ecclesiae Cracovien(sis) etc.

^{a-a} na marginesie.

^b nieczytelne z powodu korozji atramentu.

^c negocia

^d a napisane na l, lub odwrotnie

^e nadpisane

^f raczej winno być *absoluit*.

Rzym, 5 lipca 1577

Hozjusz wyraża zgodę na propozycję kardynała relatora i chwali Piotra Dunin-Wolskiego, zatwierdzanego na biskupstwo płockie.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 46 f. 32-32v.

DRUK.: *Analecta* n. 225 s. 124—125, z kopii wol. 66, w którym brakuje zdania o Hozjuszu.

¹ „Denuntiatio” — termin dość często używany na określenie praeconium.

² Caprarola, miejscowość w Lacjum, gdzie Aleksander Farnese wybudował sobie pałac w drugiej połowie XVI w.

³ Kard. Farnese referował w tym dniu dwie polskie sprawy: najpierw przeniesienie Piotra Myszkowskiego z biskupstwa płockiego do Krakowa (noty w aktach urzędowych: Acta Cam. wol. 11 f. 262; Acta Vicecanc. wol. 11 f. 85v; zob. też Hier. Cath. t. 3, s. 180), a następnie prowizję Piotra Dunin-Wolskiego na biskupstwo płockie (noty w aktach urzędowych: Acta Cam. wol. 11 f. 262—262v; Acta Vicecanc. wol. 11 f. 85v; — zob. też Hier. Cath. t. 3 s. 276). W niektórych kopiach akt wicekanclerza (Acta Misc. wol. 17 f. 860 oraz wol. 19 f. 507v—508) połączono obie prowizje w jedną — Cracovien. Przyczyną pomyłki mogło być to samo imię obydwu kandydatów. Tekst prowizji dla Dunin-Wolskiego zob. numer następny.

⁴ Korzeniowski w *Analecta* nr 225 s. 124 po słowie Relatore umieścił znak zapytania. Tak określano w aktach konsystorialnych kardynała relacjonującego sprawę czyjejs prowizji; zazwyczaj był nim kardynał protektor danego kraju. W tym wypadku relatorem był kard. A. Farnese.

Deinde proposuit^a [Cardinalis Farnesius] eandem^b ecclesiam Plocensem per translationem vacantem et ^c quod a XL annis¹ citra numquam in provisione illius ecclesiae fuit soluta annata iuxta taxam, unde et nunc similiter petitur^c. Et S. D. N. dixit se cognovisse nominatum in Hispaniis, cum fuit ibi legatus a latere, et illum domum suam tunc frequentasse cum multis aliis Polonis, qui erant in Hispaniis, et esse virum piū et doctum, et propterea propter huiusmodi agnitionem et familiaritatem, quam cum S. Sua habuit, mereri gratiam pro dimidia parte taxae.

D-nus Card. Moronus et alii cum relatore, et pro gratia. //

D-nus Card. Varmiensis probavit et laudavit².

D-nus Card. ^cComensis^{c d} pro expeditione, et quod gratia omnino facienda est, sed eo modo, ne transeat in exemplum, ut hactenus factum est, cum numquam taxa integra a tanto tempore fuerit persoluta, unde posset fieri, ut solveretur ^cet deinde ei restitueretur^c.

Idem dixit D-nus Card. Sfortia^e (si recte recolo), et quod posset exprimi, quod fit gratia ad instantiam S. Suae^f vel alio modo. Tunc Sanctissimus dixit: potest exprimi³ in cedula. quod fit ei gratia pro medietate³ taxae ad intercessionem nostram, attenta cognitione et familiaritate, quam habuit nobiscum. Hoc autem omnes probaverunt. Tum reliqui omnes pro expeditione et gratia ut supra, volente^e R-mo D-no Relatore.

Deinde D-nus Card. Farnesius praenunciavit aliam ecclesiam (etc.) proponendam in proximo consistorio. Et finitum est consistorium et reserate fores.

^a kontynuacja tekstu powyższego numeru

^b eandem

^{c-c} na marginesie

^d dwa wyrazy wykreślone

^e napisane nad wykreślonym *Ursinus*

^f napisane nad wykreślonym skrótem *Vrę — Vestrae*

^g skrót velen

54

Rzym, 18 grudnia 1577

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium w drugim półroczu.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 76, 78.

Quilibet vero ex aliis R-mis D-nis Cardinalibus capit flor.¹.

¹ W niektórych kopiach, także w wol. 66 (a stąd w edycji Korzeniowskiego) odczytano tę cyfrę jako XI.

² Dwu powyższych zdań, zawierających wypowiedź kard. Morone i kard. Hozjusza brakuje we wszystkich kopiach diariusza Santoro (Acta Misc. wol. 13, 21, 36, 55, 66).

³ Koniec zdania relacjonujący wypowiedź kard. Sforza od słowa quod sit oraz początek wypowiedzi papieża do wyrażenia potest exprimi zostały wypuszczone w niektórych kopiach diariusza Santoro (m.in. w wol. 13, 36); zgodnie jednak z oryginałem figurują w innych (wol. 21, 55, 66). Korzeniowski tego fragmentu nie podaje, mógł więc korzystać z innej kopii, a nie tylko z dzisiejszego wol. 66. Noty w aktach urzędowych: Acta Cam. wol. 11 f. 262—262v; Acta Vicecanc. wol. 11 f. 85v.

¹ Hozjusz jest wymieniony w spisie uczestniczących w podziale kardynałów na 10 miejscu; podziały częściowe na: f. 76v, 77, 77v, 78. Nie podliczono końcowej sumy kolejno wymienianych kwot: flor. 52.15, 298.20, 66.08, — 07.

55

Rzym, 19 czerwca 1578

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za pierwsze półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 85v—86, 88.

Quilibet vero ex aliis 42 R-mis D-nis-Cardinalibus capiunt flor. 270.00.¹

56

Rzym, 9 lipca 1578

(1) Kard. Hozjusz zmienia kościół tytularny św. Klemensa na kościół św. Piotra w Okowach.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 291v.

1578.— Feria 4, die 9 Iulii, Romae, consist. secr.

[...] R-mus Granvelanus dimisso titulo Sancti Petri ad Vincula optavit titulum Sanctae Mariae Transtyberim, R-mus Varmiensis dimisso titulo Sancti Clementis optavit titulum Sancti Petri ad Vincula, R-mus Gambarara dimisso titulo suo Sanctae Anastasiae optavit titulum Sancti Clementis. [...]

(2) nota o zmianie kościoła tytularnego w aktach wicekanclerza.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Vicecanc. wol. 11 f. 106.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 17 f. 870v; wol. 19 f. 528; wol. 24 f. 190v.

Romae apud S. Petrum die Mercurii 9 Iulii 1578, consist.

[...] R-mus D-nus Stanislaus Cardinalis Varmiensis optavit ecclesiam Sancti Petri ad Vincula vacantem per dimissionem R-mi Cardinalis Granvelani. R-mus D-nus Iohannes Franciscus Cardinalis Gambarara optavit ecclesiam Sancti Clementis vacantem per dimissionem R-mi Cardinalis Varmiensis. [...]

(3) Hozjusz nie wyjechał z Rzymu tylko ze względu na opinie kardynałów. Wyrażał zgodę na zmianę kościoła tytularnego pod warunkiem, że otrzyma także pałac przy kościele św. Piotra w Okowach. Papież wyraził zgodę.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 46 f. 206.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 198v; wol. 21 f. 83; wol. 36 f. 261v; wol. 35 f. 140; wol. 66 f. 299.

Die 9 Iulii 1578, feria 4, consist. secr.

[...] Tunc et D-nus Cardinalis Varmiensis ^a-tituli Sancti Clementis^{-b} (qui noluerat recedere ab Urbe, ut sta[tue]rat^b propter huiusmodi optionem, et nolebat optare nisi cum domo seu palatio Sancti Petri ad Vincula) dixit se optare [ti]tulum^b Sancti Petri in Vinculis, ^c-ut supra vacantem^{-c}, et Sanctissimus similiter annuit. Tunc et D-nus Cardinalis de Gambarara tituli Sanctae Anastasiae optavit titulum Sancti Clementis per dictam optionem vacantem, et Sanctissimus pariter innuit. [...]

^a- nadpisane

^b ubytki papieru

^c- na marginesie

¹ Hozjusz jest wymieniony w spisie uczestniczących w podziale kardynałów na: 9 miejscu; podziały częściowe na: f. 86v, 87, 88.

57

Rzym, 3 października 1573

(1) Hozjusz zmienia kościół tytularny św. Piotra w Okowach na kościół Matki Bożej na Zatybrzu.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 294.

1578.— Feria 6, die 3 Octobris, Romae, consist. secr.

[...] R-mus Cardinalis Warmienses dimisso titulo Sancti Petri ad Vincula optavit titulum Sanctae Mariae Transtyberim per supradictam [Cardinalis Granvelani] praefectionem vacantem. [...]

(2) Opcja w ujęciu akt wicekanclerza.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Vicecane. wol. 11 f. 108v—109.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 17 f. 872; wol. 19 f. 528v; wol. 24 f. 194v.

DRUK.: Analecta n. 229 s. 125, z oryg.

Romae apud S. Petrum die Veneris 3 Octobris 1578, consist.

R-mus D-nus Stanislaus Cardinalis Warmienses optavit ecclesiam Sanctae Mariae in Transtyberim, vacantem per provisionem R-mi D-ni Antonii Cardinalis Granvelani de ecclesia Sabinensi.

R-mus D-nus Flavius Cardinalis Ursinus pro R-mo D-no Marco Cardinali ab Altaemps // absente ab Urbe causa infirmitatis, optavit^a ecclesiam Sancti Petri ad Vincula, vacantem per dimissionem R-mi Cardinalis Warmienses. Omnes cum retentione omnium, quae obtinent^b, et cum clausulis opportunis et consuetis.

^a optavi

^b słowo ze zbytecznym znakiem skrótów

(3) Opcja Hozjusza według not kardynała Santoro.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 46 f. 224—224v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 201v; wol. 21 f. 86; wol. 36 f. 263; wol. 53 f. 145v; wol. 66 f. 304.

Die 3 Octobris 1578, feria 6, consist. secr.

[...] Deinde D-nus Cardinalis Warmienses optavit titulum Sanctae Mariae Transtyberim vacantem per promotionem D-ni Cardinalis Granvelani, et admissus est. // Sine suffragiis, ut est moris in optione.

Deinde Cardinalis Ursinus procuratorio nomine D-ni Cardinalis De Altaemps^a, ^b-absentis in villa Tusculana et infirmi^{-b}, optavit titulum Sancti Petri in Vincula, vacantem per optionem Cardinalis Warmienses, quem intendebat optare D-nus Cardinalis Gesualdus, et similiter S. D. N. annuit. [...]

^a *Altaemps; De* nadpisane

^b na marginesie

58

Rzym, 18 grudnia 1578

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za drugie półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 96v, 98v.

Quilibet vero ex aliis 42 R-mis D-nis Cardinalibus capit flor. 230.00¹.

¹ Hozjusz jest wymieniony w spisie uczestniczących w podziale kardynałów na 10 miejscu; podziały częściowe na: f. 97, 98, 98v.

59

Rzym, 27 czerwca 1579

Udział Hozjusza w podziale dochodów św. Kolegium za pierwsze półrocze.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 106, 108.

Reliquis vero proveniunt flor. 155.08¹.

60

Rzym, 5 sierpnia 1579

(1) Wiadomość o śmierci Hozjusza i krótka charakterystyka jego postaci.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 328¹.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 17 f. 885; wol. 19 f. 522v².

DRUK.: Analecta n. 233 s. 126—127, z wol. 17.

Die 5 Augusti obiit Capranicae³ Sutrinae dioecesis R-mus D-nus Stanislaus Hosius Polonus episcopus Varmiensis et S. R. E. tituli Sanctae Mariae Transtyberim Presbyter Cardinalis Maior Poenitentiarius⁴, vir insigni sanctitate et eruditione, et catholicae religionis zelo. Creatus fuerat cardinalis a Pio PP. IV 26 Februarii 1561⁵, a quo Tridentino Concilio legati nomine praefectus. Annum agebat 75. Sepultus in suo titulo⁶.

(2) Wzmianka o śmierci Hozjusza w księgach finansowych św. Kolegium.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 109v.

Die V Augusti 1579 Cardinalis Varmiensis Polonus Maior Poenitentiarius obiit Capranicae.

(3) Nota o śmierci Hozjusza w diariuszu kardynała Carafy.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 63 f. 124—124v; wol. 66 f. 342v.

Hoc anno [1579...] Benedictus Lomellinus, St. Osius^a episcopus Varmiensis^b, // Franciscus Pacechus S. R. E. cardinales decesserunt⁷.

^a wol. 63: *N. Ottus*; wol. 66 *Eltas*, lecz E oraz inicjał imienia bardzo zniekształcone.

^b wol. 66: *Narnien*.

¹ Hozjusz jest wymieniony w spisie uczestniczących w podziale kardynałów na 8 miejsc; podziały częściowe na: f. 106v, 107v, 108.

² W Acta Camerarii krótkie noty o śmierci kardynałów wpisywano na końcu akt z danego roku.

³ Woluminy 17 i 19 są w zasadzie kopiami akt wicekanclerza. W tym jednak wypadku brak informacji w Acta Vicecanc. wol. 11 został uzupełniony za Acta Camerarii.

⁴ Capranica, miejscowość w Lacjum, w pobliżu Viterbo.

⁵ O mianowaniu Hozjusza wielkim penitencjariuszem zob. tekst 35.

⁶ Mianowanie Hozjusza kardynałem odnotowano w aktach urzędowych: Acta Cam. wol. 9 f. 38v; Acta Vicecanc. wol. 9 f. 74v.

⁷ Hozjusz został pochowany w bazylice Matki Bożej na Zatybrzu (Santa Maria in Trastevere). Stanisław Reszka, sekretarz kard. Hozjusza, wystawił mu tam pomnik.

⁸ W woluminie 66 notatka o śmierci kardynałów dopisana została później i inną ręką, aniżeli przepisywającego cały tom. Informacja ta nie pochodzi od kard.

61

Rzym, [6 sierpnia] 1577¹

Po śmierci Hozjusza urząd penitencjarza obejmuje kardynał Filip Boncompagni, bratanek papieża.

KOPIA: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 63 f. 124.

[...] Per obitum Cardinalis Varmiensis, cuius memoria semper in Dei Ecclesia in benedictionem erit, pari enim^a virtute, pietate et doctrina claruerat, cuius elucubrationes pro defensione fidei catholicae piaec et doctae sunt locupletissima testimonia, Cardinalis Sancti Sixti, fratris filius pontificis fuit Summus Poenitentarius.

^a skrót n.; w kopii BAV. Cod. Urb. Lat. 2377 rozwiązany.

62

Rzym, 17 sierpnia 1579

(1) Kościół tytularny kard. Hozjusza, Matki Bożej na Zatybrzu, obejmuje kard. Gambarę.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Cam. wol. 11 f. 319v–320.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 17 f. 881v; wol. 19 f. 546¹.

1579.— Feria 2, die 17 Augusti, Romae, consist. secr.

Factae sunt translationes sive optiones titularum pro R-mis D-nis infrascriptis, videlicet: R-mus Gambarę a titulo Sancti Clementis translatus est ad titulum Sanctae Mariae Transtyberim, va // cantem per obitum bonae memoriae Cardinalis Varmiensis. [...]

(2) Kard. Gambarę prosi o nadanie mu kościoła tytularnego po zmarłym kard. Hozjuszu; w kolejności winien go objąć kard. Cornelius, ale ten wolał zatrzymać swój, ze względu na przyległy pałac. Papież wyraża zgodę.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 47 f. 93v.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 224; wol. 21 f. 118; wol. 36 f. 290–290v; wol. 66 f. 338.

Die 17 Augusti 1579, feria 2, consist. secr.

[...] Tum D-nus Card. de Gambarę, qui praecedente die e balnearia ad id venerat, dixit, si Sanctitati Suae placebat, ^aipse optabat titulum Sanctae Mariae Transtyberim (vacantem per obitum bonae memoriae Card. Varmiensis); ante eum non erat alius presbyter, nisi Card. Cornelius Ca-

Santoro, gdyż brak jej w autografie Santoro, czyli w Acta Misc. wol. 47, a także we wszystkich pozostałych kopiach diariusza Santoro. Dodatkową racją, że nie jest to tekst pochodzący od niego, stanowi znaczne zniekształcenie nazwiska Hozjusza i nazwy jego biskupstwa.

¹ W Archiwum Watykańskim w serii Sec. Brev. wol. 90 f. 189–190 zachowała się minuta bulli, nosząca datę 6 sierpnia 1579 r. Na temat notatek w wol. 63 zob. przypisy do tekstu nr 35.

² W Acta Vicecanc. wol. 11 f. 124v znajduje się wzmianka o objęciu kościoła przez kard. Gambarę, ale bez noty o Hozjuszu. Podobnie w kopii z Acta Vicecanc. wol. 11, czyli w Acta Misc. wol. 24 f. 220. Dwa natomiast inne woluminy z serii Acta Miscellanea, wol. 17 i 19, które zasadniczo są kopiami akt wicekanclerza, mają wzmiankę o Hozjuszu zaczerpniętą z Acta Camerarii.

merarius², qui propter palatium Sancti Marci nolebat dimittere titulum Sancti Marci; et Sanctitas Sua annuit. [...]

* wyraz wykreślony

63

Rzym, 22 grudnia 1570

Suma przypadająca Hozjuszowi z dochodów św. Kolegium w drugim półroczu

KOPIA: ASV Arch. Consist. Libri Ced. Rot. wol. 3 f. 115, 117v.

Et sic [...] R-mus bonae memoriae Varmiensis capit flor. 34.25¹.

ANEKS 1

Rzym, 12-29 kwietnia 1570

Na kongregacji generalnej 12 kwietnia papież Pius V powołuje komisję 9 kardynałów w celu wysłuchania legatów cesarza, wnoszącego protest z powodu koronacji księcia Florencji Kosmy Medyceusza na Wielkiego Księcia Toskanii, dokonanej przez papieża. Na audiencji prywatnej [24] kwietnia w obecności 20 kardynałów papież przyjmuje posłów cesarza. Później powołuje komisję 5 kardynałów dla przygotowania odpowiedzi cesarzowi.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 63 f. 62—64v; wol. 35 f. 157v—159.

Feria quarta pridie Idus Aprilis [1570] fuit congregatio generalis, nam propter festum sancti Iulii papae¹ senatus² haberi non poterat, in qua primum cum cardinalis Cicada diem suum obiisset...

(f. 63) Postremo pontifex legatos caesaris Romae adesse exposuit³, et ideo nonnullos nostri ordinis eligere decreverat, ut mandata caesaris audirent ipso asseverante ob adversam veletudinem hucusque non bene convaluisse et hac de causa aures negotiis dare non poterat, superioribus enim diebus diu catarro et urinae ardore decubuerat; et licet cardinales Germani affirmarent illos in mandatis caesaris habere eorum legationem visui pontificis et totius nostri ordinis exponere, elegit tamen Augustanum, Varmiensem^a, Granvellanum, Pacechium, de S. Cruce, Comendonum, Sancti Sixti, Sirletum, Claravallensem et Madrutium cardinales.

² Kard. Cornaro Luigi, kamerariusz św. Kościoła (Camerarius Sanctae Romanae Ecclesiae). Kamerariuszem św. Kolegium był w 1579 r. kard. Marcantonio Colonna. Zob. Hier. Cath. t. 3, s. 86.

¹ W spisie kardynałów uczestniczących w podziale Hozjusz wymieniony jest jako bo. me. Varmiensis, na 8 miejscu. Przy tym podziale dochodów spadkobiercom Hozjusza przyznano część z dochodów, jakie wpłynęły do dnia jego śmierci. Obliczenia częściowe, w których Hozjusz uczestniczył, podane są na f. 115v i 116, bez wymieniania go imiennie. Przy następnych obliczeniach częściowych tego półrocza (f. 116v — trzy razy, f. 117, 117v) Hozjusz jest wymieniany wśród innych już nie partycypujących. Przykładowy tekst z f. 116v: Haec summa dividitur inter 41 R-mos D-nos Cardinales, demuntur R-mi bo. me. Varmiensis, Borromaeus, Vercellensis et bo. me. Lomellinus [...]

¹ Papież Juliusz I (337—352), święty.

² Tak często określane są narady konsystorza zwyczajnego.

³ Zob. teksty nr 5 i 6.

Die 23 Aprilis⁴ cum praedicti oratores praedictis cardinalibus eorum mandata neque exponere, neque pontifici antequam recitarentur ab ipsis in scriptis dare vellent (antiquus enim mos Sedis Apostolicae est, ut antequam publice exponantur principum mandata, in scriptis dentur) cumque superioribus diebus electi cardinales pontificem adissent eorumque nonnulli Suae Sanctitati consuluisse, ne audirentur legati nisi hunc morem vetustissimum pro reverentia Apostolicae Sedis reservassent; pontifex tamen ne eos infestos domum remitteret, ne omnino eis obtemperare videretur, senatum habere noluit⁵, sed privatim hodie viginti vocavit cardinales, ut sibi adessent, ex quibus unus ego fui⁶, quibus praesentibus in aula privatae audientiae fuerunt admissi una cum caesaris oratore⁷, qui Romae commoratur, quo stante ipsi vero aliquantisper genibus flexis mandata exponere coeperunt, sed pontifex testari iussit, ac mandata prosecuti sunt, quorum mandatorum haec erat summa: caesarem mirari et dolere, quod pontifex superioribus mensibus ipso inconsulto Cosmum Medicem Florentiae ducem Magnum Ducem Etruriae creaverat regisque insignibus dominica quarta Quadragesimae⁷ // dum Sacra peragerentur in Cappella Sixti⁸, quo die ego decubebam ob adversam valetudinem, solemni pompa⁹ ornaverat eumque coronaverat rosaque benedicta ei dono data (quae res tam creationis quam coronationis⁹ inconsulto⁷ etiam nostro ordine actae fuerant), loco etiam inter nos illi dato inter duos ultimos presbyteros cardinales⁸, qui quidem locus nulli antehac unquam tributus fuerat. Quaerelae autem causa ea fuit allata, quod cum Cosmum ipsum caesar praetenderet suum suaeque imperialis camerae feudatarium esse, maximo praeiudicio hanc rem sibi cessisse censebat. Honorificentissimis tamen verbis et modestia et venerantia plenius oratores usi [sunt] protestationem, quam caesar fecerat. Hac re audita exposuerunt qua quidem protestatione irritum et inane huiusmodi factum reddebat, quatenus in praeiudicium suae camerae urgeret. Quibus auditis per Caesarem⁹ secretarium pontificis fuit responsum, [ut] in scriptis darent aequae quae exposuerant, ut maturius atque consultius postmodum responderetur, quod postea fecerunt. Et postero die¹⁰ apud Alexandrinum¹¹ cardinalem [manducaverunt et deinde]⁸ ex Urbe in

⁴ Jeśli wskazana tutaj data jest dniem spisania notatki i zwołania przez papieża kongregacji 20 kardynałów (na co wskazuje niżej użyte określenie hodie), to raczej byłoby to 24 kwietnia. O kongregacji bowiem 20 kardynałów w poniedziałek, czyli 24 kwietnia, mówią Avvisi di Roma z 26 IV 1570 r. — rękopis Biblioteki Watykańskiej Cod. Urb. Lat. 1041 f. 395: Lunedì à mattina li signori ambasciatori venuti dall'imperatore et dalli elettori hebbero audienza da Nostro Signore, presente vinti cardinali che furno intimati et chiamati d'ordine di Nostro Signore; vi era ancor l'imbasciatore [...] W tymże samym kodeksie, w pierwszej jego części, znajduje się streszczenie powyższej relacji pod dniem 26 IV 1570 — f. 265v: Lunedì il papa fece una Congregatione di 18 cardinali per dare audientia alli novi ambasciatori cesarei [...]

⁵ Kard. Antoni Carafa.

⁶ Prosper d'Arco.

⁷ Niedziela Laetare 5 III 1570. Por. Ticinii epistulae nr 55 s. 67.

⁸ Kardynałowie Ludwik Madruzzo i Alciato.

⁹ Caesar Glorierius, sekretarz Sekretariatu Breviów.

¹⁰ Środa 25 kwietnia. O tym przyjęciu mówi cytowana już zapiska (przypis 4) z Avvisi di Roma: Mercoledì à mattina il Cardinale Alessandrino dette da pranzo alli signori ambasciatori imperiali, li quali se ne vanno assai consolati. BAV Cod. Urb. Lat. 1041 f. 395v. Druga relacja, z tego samego rękopisu podaje dalsze szczegóły przyjęcia i wymienia wśród uczestników także Hozjusza — f. 266v.

¹¹ Kard. Michał Bonelli, nepot Piusa V.

Germaniam discesserunt¹². Ac // pontifex Varmiensem, de Sancta Cruce, Sancti Sixti, Sirlatum et Alciatum cardinales elegit, qui animadverterent supra responso ipsi caesari faciendo¹³.

^a Varmiensem

^b noluit

^c Sisti

^d pomba

^e creationis

^f insulto

^g wyraźne opuszczenie tekstu

ANEKS 2

Rzym, 29 maja 1570

Podczas kongregacji z dwudziestoma kardynałami podjęta została decyzja przesłania odpowiedzi cesarzowi w sprawie Kosmy Medyceusza.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. vol. 63 f. 68—68v; vol. 35 f. 167—167v.

4 Kal. Iunii [1570] die Lunae fuit semiplena congregatio de rebus Magni Ducis Etruriae¹, in qua fuerunt viginti cardinales, quorum unus ego fui². Sanctissimus Dominus Noster consuluit quid esset agendum super responso dando caesari ad protestationem iam factam ab eius oratoribus, qui decesserant, cum nullum responsum recepissent³, sed veluti insalutato hospite, an verbo subscripto respondendum esset oratori in Curia commoranti⁴, vel nuntio ad ipsum caesarem⁵ hoc munus demandandum; maior pars respondit nihil respondendum variis ex causis, praesertim ne carbones excitaremus in Germania, caesar enim aiebat eo tempore habere imperialia comitia Spira^{a 6} verendum, ne illis ei daremus occasionem cogendi exercitum in Italia contra istum Magnum Ducem et Ecclesiam ipsam. Maior pars et sanior Sanctissimo visa est fuit in sententia, quam Sanctitas Sua secuta est // quod omnino esset respondendum et responsum dandum oratori apud S. Suam⁷, tum quod esset e dignitate Sedis Apostolicae, tum quod maior occasio indignationis caesari praeberetur; videretur enim nos dedignari illi respondere, praesertim quod fuit illis oratoribus responsum, quod S. Sua maturius responderet. Cattolici etenim Germaniae extimarent nos omnino res suas negligere, si et facta et verba caesaris pro nihilo haberemus⁸.

^a Spira

¹² Posłowie wyjechali w czwartek 27 kwietnia z Rzymu do Tivoli, a w sobotę 29 IV udali się do Niemiec. Por. tekst nr 6 przypis 2.

¹³ O tej komisji pisze Jerzy z Tycyna do Kromera już 29 IV. Zob. Ticinii epistulae nr 61 s. 72. Por. tekst nr 6 przypis 1. Na temat datowania w woluminie 63, z którego pochodzi cały zapis zob. tekst nr 35 przypis 1.

¹ Kosma Medyceusz, wielki książę Toskanii.

² Kard. Antoni Carafa.

³ Por. tekst nr 5 i 6 oraz aneks nr 1.

⁴ Prosper d'Arco.

⁵ Melchior Biglia, nuncjusz w latach 1565—1571.

⁶ Spira, miasto w zachodnich Niemczech, nad Renem.

⁷ Prosper d'Arco.

⁸ Dzieje poselstwa opisuje m.in. L. Pastor: Storia dei papi, t. 8, Roma 1924 s. 452 i następn.

ANEKS 3

Rzym, 2 czerwca 1570¹

Cedula konsystorialna prowizji Marcina Kromera na koadiutora Hozjusza, biskupa warmińskiego.

KOPIA: ASV Secr. Brev. wol. 2 f. 87—89v. Na lewym marginesie u początku tekstu jest oryginalny podpis sekretarza papieskiego Cae. Glorierius, który umieszczał także swój inicjał przy niektórych poprawkach².

Hodie in consistorio nostro secreto, ut moris est³, cum charissimus in Christo filius noster Sigismundus Poloniae Rex Illustris provide considerans dilectum filium nostrum Stanislaum tituli Sanctae Priscae presbyterum Cardinalem Warmiensem nuncupatum, qui ecclesiae Warmiensi Sedi Apostolicae iure fundationis et dotationis immediate subiectae regimini et administrationi ex dispensatione apostolica praesesse dignoscitur, et cuius opera et prudenti consilio nos in multis arduis peragendis negotiis et in oneribus Sanctae Romanae Ecclesiae incumbentibus nobiscum perferendis utimur, propter eius ingravescentem aetatem et ab ipsa ecclesia Warmiensi absentiam regimini et administrationi ipsius ecclesiae Warmiensi intendere sat commode^a non valere, per suas litteras nobis supplicasset, ut dilectum filium Martinum Cromerum cantorem et canonicum eiusdem ecclesiae utriusque iuris doctorem, secretarium suum et in presbyteratus ordine constitutum, dicto Stanislae cardinali in coadiutorem perpetuum et irrevocabilem in regimine et administratione praedictis constitueremus et deputarem. Nos ecclesiae Warmiensi praedictae profectui et salubri successui consulere et ne i[ll]i^b dum vacaret aliquibus subiaceret detrimentis, de persona utili^b et idonea providere volentes, intuitu et contemplatione ipsius Sigismundi regis ipsum Martinum eidem Stanislae cardinali quoad viveret^c // et dictae ecclesiae Warmiensi regimini et administrationi praesisset, in coadiutorem perpetuum et irrevocabilem in regimine et administratione eiusdem ecclesiae Warmiensi in spiritualibus et temporalibus cum plena, libera et omnimoda potestate ac facultate omnia et singula, quae ad huiusmodi coadiutoris officium de iure, consuetudine ac alias quomodolibet pertinent facien(di), gerendi et exercendi, ita tamen^d, quod idem Stanislaus cardinalis quamdiu^d viveret et dictae ecclesiae Warmiensi praesisset, etiam si ab illa abesset, omnes et singulos census mensae episcopalis dictae ecclesiae Warmiensi ex omnibus et singulis cameratibus, castris, oppidis, villis, molendinis, lacubus et denique aliis bonis et possessionibus quomodolibet provenientes et ad ipsam mensam spectantes, qui in prompta pecunia pro tempore existenti episcopo Warmiensi singulis annis persolvebantur, et quos ipse Stanislaus cardinalis tunc percipiebat libere et absque ulla diminutione, et per se vel alium seu alios eius nomine propria auctoritate exigere et percipere, ac in suos usum et utilitatem convertere, necnon ultra praedicta etiam cameratum Guttstadtensem^f una cum oppido, villis, praediis, molendinis, mellificiis, lacubus, agris,

¹ Cedula konsystorialna ma zawsze datę konsystorza, na którym prowizja została udzielona. Zob. Pastor: Le cedole s. 235. Nota o prowizji zob. tekst nr 7 wraz z przypisami.

² Podobnie podpisywał się Glorierius w minutach bulli wysyłanych per viam secretam. Minuty te obecnie opracowane są w woluminy, które pełnią funkcję regestrów.

³ Charakterystyczny i typowy początek dla ceduły konsystorialnej.

⁴ Por. opis uprawnień, jakie sobie rezerwuje Hozjusz, z zapisem w aktach konsystorialnych — Acta Vicecanc. wol. 10 f. 84—84v — tekst nr 7 (2).

pratis, nemoribus, toto denique territorio ad ipsum cameratum Guttstadtensem^f pertinentibus [habere]^b, [tenere]^b, possidere ac illis omni- que eorum libera administratione et dispositione^k uti, frui et potiri sicuti prius et haecenus fecit libere // et licite valeret de venerabilium fratrum nostrorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium consilio, et eiusdem Stanislai cardinalis consensu, apostolica auctoritate constituimus et deputavimus. Et nihilominus praedicto Stanislao cardinale cedente etiam ex causa permutationis vel decedente seu dictae ecclesiae Warmiensi regimini et administrationi quomodolibet praeesse desinente, et illa quovismodo vacan[te]^b etiam^b apud Sedem Apostolicam, etiam si tempore vacationis huiusmodi coadiutoris officium exercere non incepisset, et ad dictam ecclesiam Warmiensem consuevisset quis per electionem assumi ex tunc prout ex ea die et e contra, cum in singulos casus et e[ven]tus^b praedictos futurae^l vacationis seu cessationis administrationis dictae ecclesiae [ex]^l p[er]so[n]a^b praedicti Stanislai cardinalis ipsa ecclesia ad liberam dispositionem nostram vel successorum nostrorum spectare atque ideo in hoc de nullius praeiudicio agi dignoscatur, prout nos nemini praeiudicare neque iuribus alicuius derogare intendimus⁵, de persona dicti Martini de simili consilio dicta auctoritate providimus, ipsumque illi in episcopum praefecimus et pastorem, ac de eadem persona eidem ecclesiae Warmiensi provisum eumque illi in episcopum et pastorem praefectum fore decrevimus, curam et administrationem ipsius ecclesiae Warmiensi sibi in spiritualibus et temporalibus plenariae // committendo. Martino autem praedicto, ut officio coadiutoris huiusmodi durante commodius se sustentari valeret, omnia et singula beneficia ecclesiastica per ipsum obtenta, etiam si dignitates maiores aut principales, ac canonicatus et praebendae, vel alias quomodolibet qualificata sint, quoad vixerit, retinere⁶ libere et licite valeret de specialis dono gratiae dispensavimus, decernentes p[ro]p[ter]ea beneficia etc.^b] praedicta non vacare, irritum quoque [etc.]^b Et insuper eidem Martino expresso ad infrascripta ipsius Stanislai cardinalis accedente consensu reliquos cameratus omnes, praeter Guttstadtensem^f, ac omnia bona in illis existentia: castra, oppida, praedia, villas, agros, lacus, piscinas, silvas, molendina, mellificia [ad eandem^b] messam spectantia, eorumque usumfructum per ipsum Martinum possidenda, tenenda, percipienda etc. loco pensionis annuae, ita tamen, quod idem Martinus in omnibus castris et praediis dictae mensae familiam alere, mercedem annuam persolvere, ac in alendis Collegio Societatis Iesu et Seminario⁷ ab ipso Stanislao cardinale et dilectis filiis Capitulo Warmiensi institutis, pro duabus partibus, uti eatenus observabatur, contribuere et omnia et singula alia quaecumque^k onera mensae et episcopo praedictis incumbentia supportare et cum effectu persolvere singulis annis // teneretur, ipso Stanislao cardinale ab supradictis oneribus in exactione censuum et aliorum praedictorum libero remanente. Ac quod idem Martinus etiam durante ipsius Stanislai cardinalis absentia in omnibus et singulis fructibus etc. dictae mensae et^l aliis praedictis omnibus undecunque provenientibus praesentis anni Domini 1570, dicto vero Stanislao cardinale ad civitatem seu dioecesim^l Warmiensem reverso in cameratu Heilspergensi^m ac illius castro, oppido, villis, agris, praediis, molendinis, lacubus, piscinis, et omnibus illorum fructibus etc. se intromittere nullatenus possit, sed eiusdem Stanislai cardinalis existant,

⁵ Por. Ticinii epistolae nr 69 s. 78, nr 70 s. 79.

⁶ Tamze nr 69 s. 78, nr 73 s. 83, nr 75 s. 85.

⁷ Por. tekst nr 7 przypis 10.

motu proprio⁸ dicta [auctoritate^b] reservavimus, concessimus [et assi-
g[navi]mus^b. Non obstantibus Lateranensis Concilii novissime celebrati
[decretis quoad...ⁿ] p[ens]i[o]nes^b annuas etc. ac quibusvis aliis constitu-
tionibus etc. Non obstantibus quibusvis constitutionibus et ordinationibus
apostolicis ac ipsius ecclesiae Warmiensis etiam iuramento⁹ etc. roboratis,
statutis et consuetudinibus, privilegiis, quoque indultis et litteris apo-
stolicis ecclesiae et capitulo Warmiensi praedictis sub quibuscumque^k
tenoribus et formis in genere, vel in specie, etiam motu proprio et ex
certa scientia per Sedem praedictam ac etiam consistorialiter, et ad re-
gum etc. instantiam, vel alias quomodolibet // concessis ac etiam pluries
confirmatis et innovatis. Quibus omnibus et singulis etiam si etc. ac
etiam valentes motu simili, hac vice dumtaxat^o specialiter et expresse
derogavimus ceterisque contrariis quibuscumque^k. Absolventes eundem
Martinum a censuris ad effectum etc. Ac etiam volentes, quod ille ante-
quam coadiutoris huiusmodi^p officium exerceret, catholicae fidei pro-
fessionem iuxta articulos pridem ab ipsa Sede traditos emittere omnino
teneretur. Quodque in litteris desuper simul vel separatim expediendis
statutorum etc. ac privilegiorum, indultorum et litterarum apostolicarum
huiusmodi veriores tenores et obstantes beneficiales^q ipsius Martini^b, ac
an Stanislaus cardinalis ipsam eccl[esi]am^b [Warm]iensem^b in administra-
tionem obtineret, haberentur pro expressis, seu in toto vel parte exprimi
aut de verbo ad verbum inseri possint. Datum Romae apud Sanctum Pe-
trum sub annulo Piscatoris, die secunda mensis Iunii 1570 pontificatus
nostri anno quinto¹⁰.

Ita est M.¹¹

^a w tekście raczej *comodi*

^b ubytki papieru z powodu korozji atramentu

^c skrót *quoad. ret.*

^d *quandiu*

^e po Warmiensi jest wykreślone: *ex omnibus et singulis* oraz zaznaczony inicjał *Cae.* sekretarza

^f *Gueslatensem*

^g po *dispositione* jest być może wykreślone *frat.*; ubytki papieru

^h po *etiam* wyraz przekreślony i nota *Cae.*

ⁱ końcówka niewyraźna

^j ubytki po literach niskich

^k *quaecumque, quibuscumque*

^l et jest na poprawianym *ut*

^m skrót *dioc.*

ⁿ *Heispergen.*

^o opuszczenie w tekście

^p *dumtaxat*

^q wstawione na marginesie; inicjał *Cae.*

^r skrót: *obstan. bene. les* — ostatnie dwie litery ledwo czytelne

ANEKS 4

Rzym, przed 19 kwietnia 1574¹

Propositio prowizji Andrzeja Blinowskiego na biskupstwo margaryteńskie z wyznaczeniem na sufragana włocławskiego.

⁸ Por. Ticinii epistolae nr 67 s. 76.

⁹ Tamże nr 68 s. 77, nr 69 s. 78, nr 71 s. 81, nr 72 s. 81.

¹⁰ Na temat datacji ceduł konsystorialnych zob. L. Pastor: *Le cedole* s. 235. Sposób datacji ceduł konsystorialnych jest podobny jak w brewe papieskim.

¹¹ Jest to charakterystyczna dla ceduł konsystorialnych formuła podpisu papieża. Po Ita est dodawał papież inicjał swego imienia chrzestnego: Pius V — M (Michael Ghislieri). Na cedułach oryginalnych znajduje się podpis własnoręczny papieża. Tutaj formuła została przepisana przez kopistę. Por. L. Pastor: *Le cedole* s. 235. O podpisie papieża wspomina także Jerzy z Tyczyna zob. Ticinii epistolae, nr 75 s. 85.

¹ Odnośnie do datowania tekstów propozycji zob. tekst nr 40 przypis 1.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. vol. 96 f. 751—754v.

Ill-me et R-me D-ne

In proximo consistorio ego² Cardinalis Farnesius referam ecclesiam Margaritensem in partibus infidelium existentem vacantem per obitum Adami³, qui dum viveret, pontificalia in civitate et dioecesi⁴ Wladislavien(s)i exercuit, in personam Andreae Blinowski cum eadem facultate exercendi pontificalia in eadem ecclesia Wladislaviensi, quae suffraganeum habere consuevit. Cum assignatione pro sui sustentatione quorundam reddituum et proventuum ad ducentos florenos Hungaricales ascendentium, et pro quo R-ndus Pater D-nus Stanislaus episcopus Wladislaviensis⁴ Sanctitati Suae supplicat.

Praefatus Andreas habet omnia a Sacro Concilio Tridentino requisita, praeterquam quod non est doctor, quia nobiles in regno Poloniae non solent gradum doctoratus assumere, est tamen doctrina conspicuus et ad officium huiusmodi suffraganei obeundum idoneus.

Quae constant ex processu per R-mos D-nos meos capita ordinum et me⁵ subscripto. Et est notus R-mo D-no meo Cardinali Warmiensi⁶.

Et quia non emisit professionem fidei, supplicabitur Sanctitati Suae quod antequam munus consecrationis suscipiat et in aliquo se immisceat, professionem fidei iuxta formam a Sede Apostolica emanatam emitte et in instrumentum publicum redactam ad Sanctitatem Suam transmitti teneatur.

Cum retentione canonicatus et praebendae Wladislavien(sium) et archidiaconatus collegiatae Crusvicensis Wladislaviensis dioecesis^a pro status sui sustentatione attenta tenuitate reddituum dicti suffraganeatus^b.

Coram Sanctissimo D. N.

Die Lunae XIX Aprilis 1574⁷

(f. 745v) Ill-mus Cardinalis Farnesius proponens

Pro R-ndo D-no Andrea electo suffraganeo Wladisiaviensi

Memoriale⁸

Ecclesia Margaritensis in partibus infidelium Praeficiendus R-ndus Pater Andreas Blinowski^c, qui habet requisita; ^d-non emisit^d professionem fidei, ^d-nec est doctor^d, quia nobiles in regno Poloniae non docturantur, licet sit ^d-doctus; est notus^d Cardinali Warmiensi.

Petit dari in suffraganeum ecclesiae Wladislaviensi, quae suffraganeum habere solet, cum ^d-assignatione^d 200 ducatorum etc.

Et^f cum retentione canonicatus Wladislaviensis et archidiaconatus Crusvicensis^e dioecesis Wladislaviensis, quos obtinet, attenta tenuitate reddituum suffraganeatus.

^g-Referente R-mo Var[m]iensi. Cum decret[o] quod non poss[it] exercere p[on]tificalia [ex]tra dioecesi[m] et quod pos[sit] consecrar[i] (per breve

² Charakterystyczny i stały początek propozycji.

³ Biskup Adam Mierchowski. Zob. tekst nr 41 przypis 1.

⁴ Biskup Stanisław Karnkowski.

⁵ Kard. Aleksander Farnese, protektor Polski.

⁶ Na temat tego określenia zob. uwagi końcowe o Hozjuszu w świetle wzmianek w aktach konsystorialnych oraz przypisy 88 i 89 części wstępnej.

⁷ W sprawie datowania tekstów propozycji zob. przypis 1.

⁸ W tym wypadku memoriale oznacza krótkie streszczenie sprawy, ułatwiające relacjonowanie jej na konsystorzu.

ex[tra] consistori[um]^b a duobus ep[iscopis] et uno abba[te]¹ mitrat[o]^{1-a} 9.
^k-[Cu]m reten[ti]one canon[ica]tus in eadem lecclesia et archidiacono-
 natus, qui [n]on habet [r]esidentiam^{-k}.

^a *diocesi, diocesis*

^b *ga* nie wpisane na wykreslonym *ag*

^c *Blinowski; Clusvicens.*

^{d-d} podkreślone

^e *Vermienst*

^f dopisane

^{g-g} nota pisana ołówkiem na prawym marginesie powyższego tekstu; częściowo pismo wszyte.

^h bez nawiasu

ⁱ *abate*

^j *mitratato*

^{k-k} nota jak *ε-ε*, tylko jeszcze w odwrotnej pozycji.

ANEKS 5

Rzym, 22 kwietnia 1575

Kongregacja Indeksu, do której należy Hozjusz, ma zbadać poprawność tłumaczenia Pisma św. na język francuski.

ORYG.: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 45 f. 340.

KOPIE: ASV Arch. Consist. Acta Misc. wol. 13 f. 121; wol. 21 f. 9v; wol. 38 f. 186; wol. 45 bis f. 95; wol. 55 f. 13-13v; wol. 68 f. 189v-189.

DRUK: Diarło s. 176, z kopii wol. 45 bis.

Die 22 Aprilis 1575, feria 6,

Fuit consistorium secretum in quo, post datam audientiam (etsi ego abfuerim)¹ Sanctissimus D. N. dedit legendas quasdam acceptas a schola Sorbonae Parisiensis primo diacono praesenti, "R-mo D-no" Cardinali scilicet Carafae (nam R-mus Card. Medices paulo ante capitis dolore affectus, ut dixit, recessit), qui eas in senatu legit, eruditissimas et obsequentissimas super editione Bibliorum lingua gallica per quemdam theologum² facta cum scholiis, quam schola improbarat³, et nunc remittebat Sanctitati Suae etc. Quibus lectis Sanctissimus D. N.⁴ commisit examen et cognitionem huius editionis dominis cardinalibus deputatis super Indice librorum prohibitorum⁵, et litteras in arce Sancti Angeli voluit servari. [...]

^{a-a} nadpisane

⁹ Por. uwagę w zapiskach kardynała kamerariusza — tekst nr 41 (1). Do pro wizji Blinowskiego odnoszą się teksty 39-41.

¹ Kard. Santoro.

² Tłumaczenia dokonał Renato Benoist i opublikował po raz pierwszy w 1566 r.

³ Zastrzeżenia i zarzuty ze strony Sorbony zob. Richard Simon: Histoire critique des versions du Nouveau Testament. Rotterdam 1690 s. 342-343.

⁴ Papież Grzegorz XIII (1572-1585) opowiedział się za zdaniem Sorbony odrzucając powyższe tłumaczenie przez breve z 3 XI 1575 r.

⁵ Wyznaczenie kardynałów, m.in. Hozjusza, miało miejsce na konsystorzu dnia 5 marca 1571 r. Zob. tekst nr 12.

STANISŁAW HOZJUSZ JAKO DYPLOMATA ZYGMUNTA AUGUSTA

WOKOŁ TRAKTATU PRASKIEGO Z 1549 ROKU *

Treść: I. Wprowadzenie. II. Spory Polski z cesarstwem o lenno pruskie po 1525 r. III. Sylwetka Stanisława Hozjusza na tle dworu Jagiellońskiego i układów wewnętrzno-politycznych u schyłku rządów Zygmunta I. IV. Napięcia wewnętrzno-polityczne z początkiem rządów Zygmunta Augusta. Powiązania frakcji antyregalistycznej i jej rachuby. V. Cele układów ze strony polskiej i austriackiej. Przygotowania do negocjacji. VI. Negocjacje praskie i brukselskie biskupa chełmińskiego. VII. Zakończenie. — Zusammenfassung.

I. WPROWADZENIE

Dnia 2 lipca 1549 r. biskup nominat chełmiński, Stanisław Hozjusz, działając z ramienia króla Zygmunta Augusta, zawarł w Pradze przymierze¹ z Ferdynandem I Habsburgiem, arcyksięciem austriackim, królem czeskim, węgierskim i tytularnym rzymskim². Układ ratyfikował 12 grudnia tegoż roku brat Ferdynanda, cesarz Karol V, w Brukseli, w wyniku negocjacji prowadzonych również przez Hozjusza³. Dla strony polskiej potwierdzenie cesarskie przedstawiało interes kluczowy ze względu na konflikt o lenno pruskie⁴.

Przymierze z 1549 r. należy zaliczyć do wybitnych osiągnięć dyplomacji polskiej doby Jagiellońskiej. Jest to świadectwo talentów monarchy, który rozpoczął swe nielatywne rządy w zawierusze rozterek wewnętrzno-politycznych, oraz zasługa jego doradców: kasztelana krakowskiego, hetmana Jana Tarnowskiego⁵ i kanclerza Samuela Maciejowskiego, biskupa krakowskiego. Doprowadzone wszakże do efektu wśród wielu niesprzyjających okoliczności układy uznać trzeba w nie mniejszym stopniu za dzieło samego legata. Wyposażony w szerokie pełnomoc-

* Artykuł stanowi rozszerzoną wersję referatów, wygłoszonych w Towarzystwie Naukowym KUL w Lublinie 12 I 1978 oraz podczas Sympozjum Hozjańskiego w Olsztynie 23 X 1979.

¹ Oryginał: AGAD, Dok. Pergaminowe, nr 5425 — z podpisami obu monarchów i pieczęcią majestatyczną Ferdynanda Habsburga. Drukowano: Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Litvaniae, wyd. [Maciej Dogiel] (= Dogiel) 1, Wilno 1758, s. 213—219; Codex Germaniae diplomaticus, wyd. Johann Christian Lünig, II, Frankfurt-Leipzig, 1733, s. 39—50; Compactata zwischen dem Röm. Könige Ferdinando I. als Könige in Hungarn und Böhmen, auch Obrigsten Hertzoge in Schlesien, mit König Sigismundo Augusto in Polen d.d. 2. Jul. An. 1549 (po niemiecku). Por. także wersje rękopiśmienne w: Haus- Hof- und Staatsarchiv (= HHStA) w Wiedniu, „Polen”, Karton 6, k. 43 nn, 63 nn, 96 nn, 110 nn i in.

² Zgodnie z ówczesną tytulaturą określamy Ferdynanda dalej często królem rzymskim. Mówiąc o układach polsko-austriackich stosujemy natomiast uproszczenie, nawiązujące do późniejszych nomenklatur, gdyż praktycznie chodziło tu o państwa rządzone przez Ferdynanda a sąsiadujące z Polską (por. przyp. 1 — tytuł u Lüniga).

³ AGAD, Dok. Pergaminowe nr 5427 — z podpisem cesarza; Dogiel, s. 219 n.

⁴ Genezę przymierza przedstawiłam w artykule: Zur Entstehungsgeschichte des Vertrages von 1549 zwischen Ferdinand I. und Sigismund II. August von Polen, w: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung LXXXIX, Band, Wien 1981, s. 23—51.

⁵ Por. list Tarnowskiego do Hozjusza, napisany na prośbę tego ostatniego i zawierający szczegółowe rady co do sposobu prowadzenia negocjacji, z Sandomierza. 5 III 1549 (Stanisław Hosii epistolae, wyd. F. Hipler i W. Zakrzewski, I, Kraków 1879, s. 279—282; = HE).

nictwa był niejednokrotnie zdany na własne siły, zwłaszcza podczas misji pełnionej na odległym brukselskim dworze Karola V.

Sformułowane wyżej pozytywne opinie o przymierzu Zygmunta Augusta z braćmi Habsburgami wymagają uzasadnienia, gdyż odbiegają one zdecydowanie od większości ocen, jakie znaleźć można na ten temat w historiografii polskiej. U niektórych historyków piszących, a częściej tylko wzmiankujących, o traktacie uderza brak znajomości przedmiotu rozważań, czyli stosunków monarchii jagiellońskiej z państwami rządzonymi przez Habsburgów, włącznie z Rzeszą niemiecką, co skazuje z góry na niepowodzenie stosowane metodą wyrwykową próby interpretacji tekstu układu. Kiedy indziej ciąży na autorach schematyzm myślenia, sprowadzający każde porozumienie z dynastią habsburską do rzędu posunięć dla Polski wyłącznie niekorzystnych⁶. Zetknijmy się też tu z sądami apodyktycznymi i emocjonalnymi. Początki bowiem panowania Zygmunta Augusta, wraz z wyolbrzymianym, czasami do przesady, konfliktem wokół Barbary Radziwiłłówny, to źródło nieustających sporów kilku już generacji historyków. Nawet wybitni znawcy epoki ulegali w tym wypadku pokusie uproszczonego rozumowania. Tak więc Ludwik Kolankowski uważał, że przymierze zostało spowodowane zagrożeniem tronu w następstwie małżeństwa króla z Barbarą i miało na celu „ubezpieczenie z Ferdynandem i Karolem V przeciw wewnętrznej rebelii”; pociągnęło ono za sobą „skrepowanie rąk na wewnątrz... i zewnątrz”, a „najważniejszym na tem tle drugim było opuszczenie borykającej się z Habsburgami o Węgry i Siedmiogród siostry Izabelli. Stąd też... zmuszona była Izabella ustąpić Węgiem i Siedmiogrodu Ferdynandowi”. Wyjazd Zápolyów z Siedmiogrodu, to „w dziejach aspiracji jagiellońskich do korony św. Stefana akt ostatni”⁷. Kazimierz Lepszy stwierdzał: „Pod naciskiem Radziwiłłów, którzy pragnęli utrzymać osiągnięte znaczenie, przy pomocy Tarnowskiego, Maciejowskiego i biskupa Stanisława Hozjusza, zawarł Zygmunt August przymierze z Habsburgami (1549), które przewidywało wzajemną pomoc przeciw buntującym się poddanym”⁸. Podobnie i inni znani historycy dopatrywali się ścisłego *unctim* pomiędzy zapewnieniem sobie przez Zygmunta Augusta u króla Ferdynanda pomocy zbrojnej przeciw własnym poddanym, co miało być celem traktatu, a opuszczeniem przez Zápolyów w dwa lata później Siedmiogrodu⁹. Niektórzy badacze posunęli się nawet do zrelacjonowania faktu sprowadzenia do Polski i zakwaterowania w dobrach królewskiej domeny ziemskiej 5000 piechoty hiszpańskiej, co wiązać się miało z realizacją układu praskiego¹⁰. Tę informację polegającą na nieporozumieniu¹¹, przyjął z kolei Paweł Jasienica

⁶ Jest to pogląd szczególnie dobitnie sformułowany w literaturze powojennej przez W. Pocięchę. Por. s. 116 i przyp. 80—85.

⁷ L. Kolankowski: Polska Jagiellonów, Lwów 1936 s. 280 n.

⁸ Historia Polski, wyd. przez Instytut Historii PAN pod red. T. Manteuffla, Warszawa 1958, t. I, cz. II s. 226.

⁹ Np. J. Jasnowski: Mikołaj Czarny Radziwiłł, Warszawa 1939, s. 61 n; J. Pajewski: Węgierska polityka Polski w połowie XVI wieku (1540—1571), Kraków 1932, s. 66.

¹⁰ L. Kolankowski: Zygmunt August, wielki książę Litwy do roku 1548, Lwów 1913, s. 344 i przyp. 5; W. Bogatyński: Z dziejów małżeństwa Zygmunta Augusta z Barbarą, Rozprawy AU, hist. filozof XXXIV (1916), s. 205.

¹¹ Chodziło najprawdopodobniej o oddział husarii węgierskiej z osłony granicy tureckiej, jaki zabłąkał się do zastawionego ówczesnie Polsce Spisza na Węgrzech. Por. A. Sucheni-Grabowska: Korespondencja królewiecka i jej znaczenie

i przekazał szerokiemu kręgowi czytelników swej *Polski Jagiellonów*¹². Władysław Konopczyński w znakomitych *Dziejach Polski Nowożytnej* podkreślił również jako „osobliwość” traktatu z 1549 r. „zobowiązanie do wzajemnej pomocy”. Jednakże odnosił ewentualną pomoc do sprawy opozycji magnackiej, a nie wojny domowej, przy czym założenia przymierza ukazał szerzej i zgodnie z realiami, zwracając uwagę na konflikt Polski z cesarstwem o lenno pruskie¹³.

Całokształt faktografii układu praskiego przedstawił wnikliwie i sumiennie już przed 80 prawie laty Zygmunt Wurst¹⁴. Pominięcie niemal całkowicie przez historiografię¹⁵ tego gruntownego studium należy odnotować z dużym żalem: wykorzystanie opracowania Wursta ustrzeżłoby niejednokrotnie piszących od błędów i uproszczeń. Wznowienie rozważań nad tą samą problematyką wydaje się mimo trwałej przydatności rozprawy cytowanego autora celowe. Wurst wykorzystał starannie podstawowe źródła, jak przede wszystkim korespondencję hożańska¹⁶. W ciągu lat temat nasycił się wszakże nowymi treściami dzięki wprowadzeniu w obieg naukowy mało dostępnych dotąd źródeł. Trafiają one do czytelnika polskiego bezpośrednio poprzez *polonica* z zasobu archiwum królewieckiego w edycji Karoliny Lanckorońskiej¹⁷ oraz pośrednio — poprzez stosunkowo obfitą literaturę niemiecką, poświęconą księciu Albrechtowi pruskiemu¹⁸. Ustalenia historyków niemieckich pozwalają na wzbogacenie analizy traktatu praskiego, jakkolwiek pewne spośród nich zasługują na polemikę. Pomocne okazały się dla bardziej wszechstronnego poznania tematu źródła rękopiśmienne, jak zwłaszcza *Libri Legationum* i *Zwód Tomicianów*, traktujące między innymi o sprawach węgierskich i siedmiogrodzkich¹⁹. Do tych ostatnich starano się ustosunkować, konfrontując przykładowo stanowiska historiografii polskiej²⁰, węgierskiej²¹ i austriackiej²².

Niniejszy przyczynek badawczy stawia sobie za zadanie objaśnienie przymierza z 1549 r. wychodząc od ustalenia faktycznych motywacji,

dla badań nad dziejami Polski u schyłku czasów jagiellońskich, *Studia Źródłoznawcze* XXIII, 1978, s. 180. Por. także HE, s. 300 — wzmianka w liście Hozjusza z 25 IV 1549 „de istis quingentis” na Spiszu.

¹² P. Jasienica: *Polska Jagiellonów*, Warszawa 1963, s. 381.

¹³ W. Konopczyński: *Dzieje Polski Nowożytnej*, I, Warszawa 1936, s. 72 n.

¹⁴ Z. Wurst: *Legacja Stanisława Hozjusza do cesarza Karola V i króla Ferdynanda I w roku 1549*, *Przewodnik Naukowy i Literacki* XXXI (1903), 1 nn, 97 nn, 193 nn, 289 nn, 385 nn, 481 nn, 577 nn, 673 nn. Wurst jednakże zajmuje w kwestionowanych tu sprawach wewnętrznych Polski oraz węgierskiej stanowisko zbliżone do wymienionych wyżej historyków, jakkolwiek bardziej umiarkowane (s. 2—5, 195, 682 n.).

¹⁵ Powołuje się na pracę Wursta J. Bielowski: *Z działalności publicznej Stanisława Hozjusza 1534—1549*, *Ateneum Kapłańskie* XXII (1928), s. 257 nn.

¹⁶ HE, nadto relacje z: *Dyariusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570*, wyd. J. Szujski, SRP I, Kraków 1872 s. 284—289; listy braci Habsburgów za: *Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Bayerns Fürstenhaus*, wyd. August Druffel I, München 1873 (nr 216, 223 i in.). Wurst korzystał także z Lengnicha, biografii Hozjusza pióra A. Eichhorna (1854, 1855) i innych prac.

¹⁷ *Elementa ad fontium editiones. Documenta ex archivo Regiomontano ad Poloniam spectantia*, wyd. K. Lanckorońska, Romae XXX (1973), XXXI (1974), XXXVII—XXXIX (1976), XLIV (1978) (= *Elementa*).

¹⁸ Por. s. 103, przyp. 30—35, 40—41, 47, 49—52, 54, 58 i in.

¹⁹ Por. Biblioteka w Kórniku (= BK) rkp. nr 221.

²⁰ Por. przyp. 6—14, 91—95, 97—98.

²¹ Por. przyp. 99, 101, 102, 145—146, 205, 212—213.

²² Por. przyp. 100, 145, 146, 205.

jakimi powodowały się zainteresowane strony²³. Taką tylko bowiem drogą można uzyskać właściwą wykładnię samego tekstu traktatu. Do podjęcia dyskusji w obronie owej nie zrozumianej należycie inicjatywy dyplomacji polskiej zainspirowały mnie prace nad biografią Zygmunta Augusta. Zmierzałam do rehabilitacji polityki królewskiej w okresie, prezentowanym najczęściej przez historyków pod kątem przypisywanych tronowi błędów.

Bezpośrednie zetknięcie z dokumentacją źródłową przybliżyła postać Stanisława Hozjusza, którego osobowość zarysowuje się wyraziście w podtekście prowadzonych przezeń na dworach habsburskich negocjacji. Akta legacji zapoznają z nieprzeciętną indywidualnością przyszłego kardynała warmińskiego. Format tej indywidualności sprawia, że Hozjusz, rutynowany urzędnik jagiellońskiego aparatu administracyjnego, potrafi się nieraz wyłamać z szablonu rutyny, choć cechuje go doskonała w niej biegłość, aby dopuścić do głosu własne zaangażowanie. A że umie to uczynić w sposób przekonujący, zdaje się osiągać najwięcej w sytuacjach nietypowych, gdy wykracza poza kanony przyjęte dla funkcji poselskiej, zdumiewając swych partnerów jasnością myśli i śmiałością wypowiedzi.

II. SPORY POLSKI Z CESARSTWEM O LENNO PRUSKIE PO 1525 ROKU

Wokół traktatu krakowskiego, zawartego w 1525 r. pomiędzy Zygmuntem I a byłym mistrzem krzyżackim, Albrechtem margrabią brandenburskim z domu Ansbach, narosły liczne i pełne sprzeczności sądy potomnych, co znalazło swe odbicie w literaturze naukowej przedmiotu. Część historyków podziela opinię Michała Bobrzyńskiego, że był to układ „hańbiący”²⁴. Inni uznają sekularyzację za rozwiązanie dla Polski korzystne, biorąc pod uwagę aktualny układ sił w Europie, a w szczególności rozgromienie pod Pawią przez Karola V wojsk francuskich i wzięcie do niewoli rycerskiego króla Franciszka I Valois²⁵. Znacznego wyłomu w tradycyjnych negatywnych ocenach sekularyzacji dokonał Adam Vetulani, wykazując walory traktatu z 1525 r. w aspektach formalnoprawnych i stawiając wyżej osiągnięte dzięki temu korzyści Polski niż te, jakie zapewnił jej pokój toruński 1466 r.²⁶

Niezależnie od roztrząsanych dotychczas na tle tym zagadnień wypada podnieść jeszcze okoliczność inną: wpływ sekularyzacji lenna pruskiego na stosunki Polski z Rzeszą. Przypomnijmy, że cesarstwo nie uznawało przez długie lata postanowień pokoju toruńskiego, stwarzając wiel-

²³ Omówienie sytuacji państwa z początkiem rządów Zygmunta Augusta — zob. rozdziały IV i V.

²⁴ M. Bobrzyński: *Dzieje Polski w zarysie*, II, Warszawa 1927, s. 31.

²⁵ Bitwa pod Pawią została stoczona 24 II 1525. Wiadomość o tym fakcie dotarła jakoby do Krakowa 12 III tr. i wywarła wpływ na decyzje króla i senatu podczas prowadzonych właśnie negocjacji poprzedzających traktat z Albrechtem. Por. K. Górski: *Państwo krzyżackie w Prusach, Gdańsk—Bydgoszcz 1946*, s. 265; A. Wyczański: *Polska — Rzeczą pospolitą szlachecką*, Warszawa 1965, s. 112.

²⁶ A. Vetulani: *Lenno pruskie od traktatu krakowskiego do śmierci księcia Albrechta (1525—1568)*, Kraków 1930, s. 40—60. Wśród historyków powojennych walory traktatu krakowskiego dla polskiej racji stanu podnoszą badania J. Malika, zwłaszcza tegoż: *Prusy Książęce a Prusy Królewskie w latach 1525—1548*, Warszawa 1976, s. 9—27, 254—258 i in. Por. także J. Gierowski: *Historia Polski 1505—1864*, I, Warszawa 1978, s. 163—166; A. Wyczański (przyp. 25). Bar-

kim mistrzom dogodny start do podjęcia przez nich w XVI w. prób uniezależnienia się od zwierzchności państwa polskiego²⁷. Ten stan faktyczny nie pozwalał Jagiellonom przechodzić do porządku dziennego nad stosunkiem Rzeszy do problematyki pruskiej, jakkolwiek cesarstwo nie mogło prawnie udowodnić tu swych tytułów do ingerencji, a Polska przyznawała jedynie papieżowi zwierzchność nad zakonem²⁸. Układ przyjaźni z 1515 r. zawarty pomiędzy Maksymilianem I a Zygmuntem I w Wiedniu zmienił sytuację na rzecz Polski, gdyż cesarz zaakceptował warunki pokoju toruńskiego, przyrzekł nie współdziałać z wielkim mistrzem ku uszczerbkowi tytułów suwerennych króla polskiego, jak też zrezygnować z podnoszonych dotąd roszczeń skarbu Rzeszy względem Gdańska, Torunia i Elbląga²⁹.

Przeobrażenie lenna pruskiego z zakonnego w świeckie stworzyło nowy stan prawny i stąd pretekst, przydatny Karolowi V, aby wystąpić przeciw Albrechtowi, uderzając zarazem w zwierzchnie tytuły Polski względem nowo powstałego księstwa pruskiego. Po dwu prawie latach od traktatu krakowskiego przystąpił cesarz do pierwszych urzędowych poczynań w tej mierze i mianował 6 grudnia 1527 r. mistrza zakonu niemieckiego, Waltera von Cronberg (Kronenberg), administratorem urzędu wielkiego mistrza w Prusach³⁰. Dalszy bieg sprawie nadany został podczas sejmku augsburskiego 1530 r. Zarówno obaj habsburscy monarchowie, jak i większość książąt Rzeszy potępiła przyjęcie przez Albrechta luteranizmu i utworzenie świeckiego, podporządkowanego Polsce, państwa. Zarzucono mu dokonanie alienacji obszaru należącego do Rzeszy i obszar ten nadano uroczyście w lenno Cronbergowi (26 lipca 1530). Historyk niemiecki, Antjekathrin Grassman, określa to posunięcie jako „akt niebывały” oraz „afront dla korony polskiej”³¹. Wkrótce Karol V powziął na posiedzeniu elektorów i książąt Rzeszy decyzję zapoznania przed swój sąd, uznając się za „pana lenna” (*dominus feudi*), obu stron — Albrechta i Cronberga. Tę uchwałę potwierdziło następnie ogólne zgromadzenie stanów. Zarazem cesarz ogłosił za nieważny traktat krakowski³².

Samowolne decyzje cesarza, sankcjonowane autorytetem sejmku augsburskiego Rzeszy, zatrwożyły Albrechta, który żył od tej pory w ustawicznym lęku przed inwazją na terytorium swego księstwa nowego

dziej umiarkowane i raczej krytyczne opinie — zob. Historia Pomorza, t. II do roku 1815, pod redakcją G. Labudy, cz. I, Poznań 1976 (M. Biskup: Ocena traktatu krakowskiego i polityczne następstwa sekularyzacji Prus, s. 169—171).

²⁷ K. Baczkowski: Zjazd wiedeński 1515, Warszawa 1975, s. 217 nn.

²⁸ A. Vetulani: Lenno pruskie ..., s. 38—40.

²⁹ K. Baczkowski: Zjazd wiedeński ..., s. 202—242.

³⁰ A. Grassman: Preußen und Habsburg im 16. Jahrhundert, Köln-Berlin 1968, Studien zur Geschichte Preußens XV, s. 32 nn. Praca Grassman, cytowana częściej dalej, zawiera najpełniejsze dane i najbardziej obiektywne oceny w sprawie pruskiej występujące w literaturze niemieckiej, wykorzystuje też badania poprzedników, jak zwłaszcza: S. Dolezel: Das preussisch-polnische Lehnverhältnis unter Herzog Albrecht von Preußen, Köln 1967; G. Deggeiler: Karl V und Polen-Litauen, Würzburg 1939; W. Hubatsch: Albrecht von Brandenburg-Ansbach, Deutschordens-Hochmeister und Herzog in Preußen, Heidelberg 1960; W. Kampf: Preußen, Polen und das Reich im 16. Jahrhundert, Altpreussische Forschungen XIX (1942) z. 2, s. 213—233; J. Voigt: Markgraf Albrecht Alcibiades von Brandenburg Kulmbach, Berlin 1852; E. Zivier: Neuere Geschichte Polens. Die zwei letzten Jagiellonen (1506—1572), Gotha 1915. Autorów tych cytujemy, o ile wnoszą oni informacje uzupełniające lub odmienne od Grassman.

³¹ Grassman, jw., s. 46.

³² Grassman, jw., s. 47.

„wielkiego mistrza” wspieranego wojskami cesarskimi i książąt Rzeszy. Suzeren polski wykazywał więcej spokoju, uważając podjęte przez cesarza kroki za pozbawione wszelkiego waloru prawnego. Jednakże z obowiązku opieki nad interesami wasala, a także celem uporządkowania zadziwiającego układu stosunków z Rzeszą i cesarzem, jakie wytwarzały się w efekcie jednostronnych ustaleń Karola V i sejmu Rzeszy, nie mógł oczywiście pozostawać obojętny wobec zaszłych wydarzeń. Przeciw wszystkim wymienionym tu decyzjom cesarza i stanów Rzeszy Zygmunt I zakładał przez swe poselstwa jednoznaczne protesty i uzasadniał je argumentacją prawną³³.

Konsekwentnie do zajętego przez siebie stanowiska Zygmunt I zabronił Albrechtowi stanąć przed cesarskim sądem i podobnie zakazał trzem miastom pomorskim (Gdańsk, Elbląg, Toruń) odpowiadać na wezwania kamery Rzeszy o uiszczanie jej opłat skarbowych. Wobec niestawienia się Albrechta na wyznaczony sąd cesarski ogłoszono zaocznie 19 stycznia 1532 r. wyrok Trybunału Rzeszy (*Reichskammergericht*): książę został uznany za wyklętego i wyjętego spod prawa (*die Bannnacht*)³⁴.

Zapowiedziana równocześnie egzekucja wyroku, przez co należało rozumieć zaatakowanie zbrojne Prus, długo pozostawała bez realizacji, gdyż cesarz nie mógł myśleć o narażaniu się na konfrontację zbrojną z Polską. Powstanie w tym samym czasie Ligi Szmalkaldzkiej protestanckich książąt Rzeszy (1531) zrodziło trwałe napięcie w stosunkach wewnętrzno-politycznych. Nieuchronnie narastało zagrożenie od strony otomańskiej. Dwukrotnie doszło do odnowienia wojen z Francją (1536—1538 i 1542—1544).

U schyłku jednakże rządów Zygmunta I sprawa lenna pruskiego nabrała nieoczekiwane rumieńców życia w następstwie wydarzeń na forum międzynarodowym Europy, które opromieniły znowu cesarski diadem Karola V blaskiem świeżych sukcesów i zapewniły mu na czas jakiś swobodę ruchów. W 1547 r. pod Mühlberg odniósł cesarz triumf nad pojmanym przez siebie do niewoli przywódcami Ligi Szmalkaldzkiej, książętami Janem Fryderykiem Mądrym saskim oraz Fryderykiem heskim. W tym samym roku opustoszały trony po dwu wybitnych władcach. Śmierć Franciszka I wyzwoliła Karola od nieprzejednanego wroga i rywala o hegemonię na forum europejskim. Zgon Henryka VIII pozabawił obóz protestancki nadziei na ewentualny sukurs z wyspy brytyjskiej. Rozejm wreszcie zawarty na lat pięć przez Ferdynanda I z sułtanem Sulejmanem II Wspaniałym (1547—1552) gwarantował na razie bezpieczeństwo nie tylko ziemiom naddunajskim, rządzonym przez dom Austrii, lecz także południu Rzeszy.

Na sejmie, zwołanym jesienią 1547 r. do Augsburga, majestat cesarski wynosił się wyżej, niż kiedykolwiek dotąd. Książęta protestanccy, załamani niedawną klęską, obawiali się wstawiać bardziej zdecydowanie za Albrechtem. Był on bowiem nie tylko „uzurpatorem” ziem pruskich, ale również ciążyły na nim winy apostazji oraz aktywnego współdziała-

³³ Dane o tych poselstwach zawierają Zwody Górskiego (Acta Tomiciana) — publikowane i późniejsze rękopiśmienne oraz Elementa w kolejnych tomach korespondencji królewieckiej (por. przyp. 17). Por. także Grassman, jw. s. 22—63, 120—126; Deggeler, jw., s. 15—26 oraz wykaz poselstw w aneksie; J. Mańk, jw., s. 238 nn.

³⁴ Grassman, jw. s. 52 nn.

nia z antycesarską opozycją Ligi³⁵. Te czynniki utrudniały ogromnie obronę interesów księcia, podjętą w Augsburgu przez posła królewskiego, wojewodę sieradzkiego, Stanisława Łaskiego³⁶.

Nowy „wielki mistrz” Wolfgang Schutzbar, wystąpił na sejmie w sposób szczególnie agresywny i domagał się od stanów, aby wspomogły go zbrojnie przy zamierzonej inwazji na Prusy³⁷. Łaski, któremu na Wawelu zalecono prowadzić negocjacje o cofnięcie lub zawieszenie czasowe ciężącego na Albrechcie wyroku, wdał się w spór prawny z Schutzbarem na forum publicznym, co stawiało go w położeniu podsądnego na rozprawie. Do takiej zaś sytuacji Zygmunt I i jego doradcy nie życzyli sobie dopuścić, odrzucając dotąd stanowczo żądania, aby strona polska, czy jej lennik pruski, stawiali jako stronę procesową przed cesarzem, sejmującymi stanami, czy trybunałem sądownym Rzeszy³⁸.

Posła polskiego otoczyła wroga atmosfera. Doszło do tego, że przestał on bywać na częstych podczas tego sejmku, święcącego triumfy cesarskie, hucznych bankietach, wyznaczono mu bowiem przy stole biesiadnym tym razem miejsce niżej elektorów, co uwłaczało prestiżowi monarchy, którego reprezentował³⁹. Traktowanie posła było wykładnikiem ówczesnej koncepcji cesarza względem konfliktu o Prusy: w grudniu 1547 r. rada nadworna (*Reichshofrat*) powzięła wstępnie decyzję zaprzestania polubownych pertraktacji w sprawie byłego wielkiego mistrza, gdyż nie stawil się on dotąd przed sądem Rzeszy, choć minęło kilkanaście lat od przesłanego mu pozwu, czym obraził powagę cesarza⁴⁰. W styczniu 1548 r. Schutzbar odczytał wobec sejmujących stanów swój apel o wszczęcie egzekucji wyroku wydanego na księcia pruskiego, co oznaczało praktycznie zamiar uderzenia na państwo Albrechta; wielki mistrz domagał się w tym związku pomocy od stanów Rzeszy. Na to bezzwłocznie zgłosili swój sprzeciw kuzyni Albrechta: jego imiennik, Albrecht margrabia brandenburski na Kulmbach, zwany Alcybiadesem lub Albrechtem Iuniorem, i elektor brandenburski, Joachim. Cesarz zezwolił im na występowanie w dalszych naradach nad tą sprawą jako obrońcom krewnego. Stanowisko obu książąt liczyło się. Albrecht Alcybiades cieszył się szczególnie wysokimi względami Karola V, gdyż stał przy nim zbrojnie w najbardziej

³⁵ Grassman, jw., s. 120 nn.

³⁶ Elementa XXX (1973) s. 205—207, 217—220, 225; XXXVII (1976) s. 226, 229—236; XXXVIII (1976) s. 3—13; 20 nn. Akta poselstwa Łaskiego — zob. Akta poselskie i korespondencje Franciszka Krasieńskiego 1558—1576, wyd. I. Janicki i W. Krasieński, Kraków 1872, s. 59 nn, 71—79.

³⁷ Elementa XXXVII (1976) s. 230, 234; XXXVIII (1976) s. 3, 21; XLIV (1978) s. 12; Grassman, jw. s. 122—125.

³⁸ Por. Akta ... Franciszka Krasieńskiego (przyp. 36), s. 72n; Wurst jw., s. 101 n, cytuje list Zygmunta I do Łaskiego z Piotrkowa z dnia 6 II 1548; król wytyka posłowi, że dopuścił do publicznej dyskusji („rozprawy”) na ten temat, zamiast osiągnąć uchylene wyroku wydanego na księcia Albrechta i usunięcie w ten sposób zagrożenia wojny. W wypadku, gdyby poseł nie miał nadziei na osiągnięcie tych celów, winien zabiegać o powołanie dla rozstrzygnięcia sprawy dwustronnej komisji, tj. reprezentującej Polskę i Rzeszę; w razie odrzucenia tego wniosku, winien poseł zgodnie z otrzymaną instrukcją złożyć protest.

³⁹ Elementa XXXVIII (1976), s. 20n. Relacja ta wzmiankuje o równoczesnym obdarzeniu przez cesarza syna Łaskiego, przebywającego na dworze cesarskim (zapewne na służbie) wyróżnieniem („czerwony krzyż”) związanym z roczną dotacją w kwocie 70 zł.

⁴⁰ Grassman, jw. s. 124: w pierwotnej wersji odpowiedź dla Łaskiego przewidywała odmowę dalszych pertraktacji i piętnowała udział księcia w rebelii przeciw cesarzowi (według protokołu Rady nadwornej z 8 XII 1547).

krytycznych momentach wojny szmalkaldzkiej. Kontrowersję między Schutzbarem a Albrechtem powierzono zaopiniowaniu elektorów⁴¹.

Więści o niepomyślnym przebiegu misji Łaskiego i agresywnych inicjatywach ujawnianych podczas sejmku docierały z Augsburga na sejm piotrkowski, gdzie ciężko chory i faktycznie już dogasający monarcha podjął wraz z synem i doradcami korony szereg decyzji, zabezpieczających państwo na wypadek najazdu wielkiego mistrza wspomaganego przez książąt Rzeszy, czy wręcz wojska cesarskie, na Prusy wschodnie; rozumiał, że w tym wypadku wchodziło w grę zagrożenie również Polski, co najmniej Prus Królewskich.

Zygmunt August został mianowany naczelnym wodzem na wypadek wybuchu wojny. Wystawiono około 70 listów przypowiednich dla rotmistrzów; każdy z nich był zobowiązany spisać wstępnie zaciąg 200 konnicy, którą mógłby powołać pod broń natychmiast po otrzymaniu polecenia „króla młodszego”⁴². Do rady Prus Królewskich skierowano mandaty wyjaśniające niebezpieczną sytuację i zalecające zwołanie sejmiku generalnego dla przygotowania środków zabezpieczenia kraju⁴³. Wojewoda malborski Achacy Cema, otrzymał rozkaz udania się do Gdańska i zlustrowania stanu obronności miasta⁴⁴.

Równocześnie uruchomił król kanały oddziaływania na drodze dyplomatycznej. Wysłał poselstwo do króla duńskiego, Chrystiana III, prosząc go o zamknięcie Sundu w razie ewentualnego zawinięcia do cieśniny okrętów zakonnych⁴⁵. Poselstwa królewskie udały się też do książąt pomorskich, elektora brandenburskiego Joachima i margrabiego Jana na Kostrzyniu z prośbą o dochowanie lojalności spokrewnionej dynastii jagiellońskiej, nieprzepuszczanie jak też niewspieranie wojsk krzyżackich (zakonu niemieckiego) oraz udzielenie na wypadek wojny pomocy militarnej Polsce⁴⁶.

Tymczasem w Augsburgu elektorzy i książęta obradowali pod auspicjami cesarskimi nad rozwiązaniem konfliktu pruskiego. Bawaria domagała się wspomagania wielkiego mistrza, „gdyż Prusy są lennem Rzeszy”, Kolonia i Moguncja życzyły sobie wszczęcia egzekucji na Albrechcie, aby nie narazić na szwank autorytetu Rzeszy i cesarstwa. Król Ferdynand zaprzeczał prawomocności tytułom prawnym, na jakie w tym sporze powoływała się Polska i Albrecht⁴⁷. Trewir okazywał się ugodowy i proponował raz jeszcze zawiesić wyrok na Albrechta na przeciąg roku. Moguncja natomiast, podtrzymując swe stanowisko, oświadczyła, że anulowanie tego wyroku byłoby jednoznaczne z akceptacją polskiej wersji, iż Prusy nie należą do Rzeszy, a do tego poglądu przyłączyła się też Bawaria, wysuwając ważki argument życiowy: jeżeli dopuści się do zlekce-

⁴¹ Voigt, jw., s. 168 nn; Grassman, jw., s. 125 n.

⁴² Przewidywano, że Zygmunt August będzie miał pod swym dowództwem 15 000 wojsk zaciężnych, ponadto 8000 zaciągu zafinansowanego przez duchowieństwo oraz 1000 zaciężnych księcia Albrechta (Elementa XLIV [1978] s. 12). Por. mandat Zygmunta I z 4 III 1548 dotyczący zaciągów i mianowania syna głównodowodzącym — BK rkp. nr 221 s. 386 n.

⁴³ Legacje Zygmunta I: do członków rady królewskiej ziem pruskich z 4 III 1548 (BK, rkp. 221, s. 385) i na sejmik generalny pruski z 15 III (tamże, s. 399 nn.).

⁴⁴ Tamże, s. 387 n. (5 III 1548).

⁴⁵ Tamże, s. 395 nn. (13 III 1548).

⁴⁶ Tamże, s. 390 — legacja do książąt Barnima IX i Filipa; legacje do margrabiego Jana Kostrzyńskiego i elektora Joachima⁴⁹ zob. Elementa XXXVIII (1976), s. 22—25.

⁴⁷ Grassman, jw., s. 125 n.

ważenia orzeczeń Trybunału Rzeszy, to wnet stany przestaną uiszczać świadczenia skarbowe. W tym ostatnim wypadku chodziło o wielkie miasta Prus Królewskich z bogatym Gdańskiem na czele, obsyłane przez Kamereę Rzeszy mandatami skarbowymi i pomijające je, zgodnie z wolą Zygmunta I, milczeniem⁴⁸.

Na ugodowe tendencje niektórych elektorów wpływały zabiegi książąt domu brandenburskiego, oddanych Albrechtowi, jak również nie ustabilizowany obraz sytuacji międzynarodowej. Sukces pod Mühlberg nie zapewnił Karolowi V, wbrew przewidywaniom, pełni władzy nad Rzeszą. Brema i Magdeburg, dwa potężne ośrodki protestanckie, a zarazem strategiczne, do tego samowystarczalne gospodarczo, nie podporządkowały się zwycięzcy. A co dla cesarza było jeszcze ważniejsze w aspektach polityki osobistej, nie powiodły się jego starania o diadem dla syna Filipa⁴⁹. We Włoszech uformował się front profrancuski, wrogi Habsburgowi, a wspierany autorytetem papieża Pawła III (Wenecja, Ferrara, Urbino i także sprzyjająca im Szwajcaria). Można się było przy tym obawiać wznowienia walk o Sabaudię i Piemont.

Cesarz rozporządzał zatem opiniami elektorów, których narady nie doprowadziły do jednoznacznego zalecenia wojny z Albrechtem i którzy nie wykluczali drogi negocjacji, stwierdzali jednak, że należy utrzymać w mocy wydany na księcia wyrok, aby nie zamykać Rzeszy na przyszłość drogi do egzekwowania zbrojnie lenna pruskiego⁵⁰.

Schutzbar wszakże nie poddawał się nadal. Nieznany informator donosił dworowi polskiemu z Augsburga, już po naradzie elektorów, o gromadzeniu przez wielkiego mistrza wojsk, o udzieleniu mu przez cesarza uprawnienia do bicia monety, „aby tym możniejszy był k'walce” oraz o pomocy, jaką mu w Rzeszy przyrzekano: „Też wszystkie zakony niemieckie i kapituły wszystkie na to się składają, a Maurycy [Saski], ten przysiągł go nie przestawać do ostatniej sukniej. Cesarzowi ani da wytehnąć mistrz, prosząc a powiedając, że się taka okazyja nigdy nie trafi”⁵¹. Podobnie zresztą rozumowali w XX w. niektórzy historycy niemieccy, oskarżając Karola V, że zaprzepaścił on jedyny moment dziejowy, dający Rzeszy szansę, aby zapanować nad Prusami — Książęcymi i Królewskimi⁵².

⁴⁸ Maksymilian I, stosując się do swego zobowiązania z 1515 r., wydawał rozporządzenia zakazujące powoływania tych miast do świadczeń na rzecz Kamery Rzeszy; po jego śmierci te bezprawne roszczenia zostały przez Trybunał Rzeszy wznowione. Por. K. Baczkowski, *iw.* s. 220 n.

⁴⁹ K. Brandt: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, 3 wyd., München 1960, s. 265, 268 nn; *Elementa* XXXVIII (1976), s. 125 n.

⁵⁰ G. Deggeller, *iw.*, s. 25 nn, wyraża pogląd, że jedynie z początkiem 1548 r. Rzesza miała szansę, wspierając Schutzbara, wymusić na Polsce drogą interwencji zbrojnej rezygnację z lenna pruskiego, a ewentualnie i rejonu wielkich miast nadbałtyckich; zarzuca też on Karolowi V, że w negocjacjach z Polską cesarz przecenił znaczenie swego autorytetu, który nie posiadał dla przeciwnika realnego waloru.

⁵¹ *Elementa* XXXVIII (1976), s. 21; Voigt, *iw.*, s. 172 nn.

⁵² K a m p f, *iw.*, podkreśla usilne nalegania większej części stanów Rzeszy — zarówno katolików, jak i uteran — na rozwiązanie konfliktu drogą zbrojną w odniesieniu do Albrechta. Obawa jednak przed konfrontacją z Polską wpłynęła ostatecznie na decyzję o dalszych negocjacjach przez komisję (s. 216 nn. i przyp. 14). Por. też przyp. 50; Voigt (*iw.*, s. 171 n.) przytacza argumentację obrońców Albrechta, którzy ukazywali ewentualność utraty wszelkich związków Rzeszy z Prusami Książęcymi, gdyby Polska, odniósłszy zwycięstwo, odmówiła przyznawania, po śmierci Albrechta, inwestytury pozostałym przedstawicielom linii brandenburskiej.

Współcześni wydarzeniom rzecznicy interwencji zbrojnej kierowali się najprawdopodobniej oceną sytuacji międzynarodowej cesarstwa oraz położenia Polski. Co do pierwszej kwestii, to wydawali się przeceniać pozytywy aktualnej pozycji Karola V. Co do drugiej z kolei — nie doceniali determinacji suzerena polskiego, który choć układny do czasu, gotów był rzucić wszystkie siły dla obrony lenna oraz Pomorza (Prus Królewskich); zarazem zaś krzepili swe nadzieje wiadomościami, napływającymi z Polski, gdzie stary król dobiegał kresu swych pracowitych dni, a o młodym poczęto już rozpowszechniać, i to zwłaszcza w pogranicznej Wielkopolsce, sensacyjne wieści o zawartym potajemnie na Litwie małżeństwie i negatywnej na to reakcji pewnych kręgów dostojniczych z królową matką na czele. Wspomniany już informator augsburski przestrzegał też dwór krakowski przed przeciekaniem do Niemiec informacji o stanie rzeczy w kraju. Donosił także o wyciszeniu konfliktu na terytorium Włoch i wyrażał obawy, aby cesarz nie obrócił przeciw Albrechtowi, a więc i Polsce, zgromadzonych w przewidywaniu kampanii na Półwyspie Apenińskim 20 000 wojsk zaciężnych⁵³.

Wszystkie te okoliczności objaśniają aktywność Schutzbara i sprzyjających mu w Rzeszy agresywnych czynników, wszakże co do samego cesarza, to stanowisko jego okazywało się tu bardziej złożone. Z końcem 1547 r. obaj bracia Habsburgowie nie chcieli istotnie słyszeć o kontynuacji układów z Polską w kwestii Albrechta⁵⁴. W szczególności nieustępliwy okazywał się Karol V. Usunięcie Albrechta z Prus dawałoby cesarzowi podwójne korzyści. Ubywałby z pobliskiego regionu Europy północnej niemiecki książe krwi, gorliwy luteranin, wyposażony w silne powiązania na obszarze Rzeszy i współuczestnik w niej organizowanych przeciwcesarskich dywersji protestanckich dynastów. Ponadto nowy wielki mistrz, wylansowany z Niemiec, zapewniałby nie tylko wyparcie z Prus protestantyzmu, tak groźnego dla uniwersalistycznych koncepcji politycznych habsburskiego władcy, lecz gwarantowałby zarazem podległość Rzeszy obejmowanego pod swój zarząd lenna, dotąd podporządkowanego monarchii jagiellońskiej. Lecz nawet dla osiągnięcia tych tak nęcących celów Karol V nie był jednoznacznie zdecydowany na podjęcie działań zbrojnych. Wkroczenie na drogę konfliktu zbrojnego z państwami jagiellońskimi nosiło cechy poważnego ryzyka. Jeżeli nawet stary król schodził już z widowni, niekoniecznie musiało to oznaczać osłabienie władzy centralnej, którą przejmować miał młody i energiczny następca, jak wiadomo już od dawna koronowany król polski i wielki książe litewski. Wysłane na dwory habsburskie poselstwa miały na celu urobienie przychylności Zygmuntovi Augustowi i jego niedawnemu związkowi z Radziwiłłówną. Mikołaj Czarny Radziwiłł zwrócił w imieniu króla część posagu zmarłej arcyksiężniczki Elżbiety jej ojcu⁵⁵. Równocześnie stryjeczny brat Barbary działał na rzecz przedstawienia w jak najlepszym świetle nowego małżeństwa swego władcy; uzyskanie wówczas przez Radziwiłła od cesarza dyplomów książęcych dla siebie i rodzonnego brata przyszłej królowej, Mikołaja Rudego, świadczyło co najmniej o tym, że Habsburgowie przyjmowali ze spokojem désintéressement

⁵³ Elementa XXXVIII (1976), s. 20.

⁵⁴ Grassman, jw., s. 122 nn., zauważa, że początkowo sam Ferdynand decydował się wziąć we własne ręce sprawę egzekucji wyroku na Albrechta i był również bardzo negatywnie nastrojony wobec niego i Polski w toku rozmów z Albrechtem Aleybiadesem, rzecznikiem swego stryja, Albrechta seniora.

⁵⁵ Jasnowski, jw. s. 21—23.

wiadomość o mezaliansie Jagiellończyka i grzecznie przyczyniali się do podniesienia splendoru rodu królewskiej wybranki, niezależnie od realnych przesłanek, jakie stały za udzieleniem Radziwiłłom owych tytułów⁵⁶. Podobnie i Łaskiemu zalecił Zygmunt August przygotowanie przy sposobności zjazdu na sejm augsburski otoczenia cesarskiego i książąt Rzeszy na dobre przyjęcie nowiny o ożenku królewskim⁵⁷. Jeżeli nawet do Karola V docierały pogłoski o kontrowersjach na tym tle w rodzinie jagiellońskiej, były to ówczasie zaledwie słabe zapowiedzi późniejszych wokół tego rozterek. Realne natomiast musiały się wydawać na dworze cesarskim relacje o podjętych w Polsce na wypadek wojny zbrojeniach i płynące stąd ostrzeżenie przed zbyt pochopnym atakiem na Prusy⁵⁸. „Samo nawet przywiązanie cesarza do starego króla polskiego byłoby przeszkodziło inwazji, która w radzie cesarskiej wydawała się już rzeczą postanowioną” — dodaje Antjekathrin Grassman⁵⁹.

Nazajutrz po śmierci męża wyraziła Bona w liście do Izabelli węgierskiej obawę, że ten właśnie moment może być wykorzystany dla zaatakowania państwa przez zakon niemiecki i cesarza⁶⁰. Tak się jednak nie stało. Obaj monarchowie habsburscy i książęta Rzeszy urządzili natomiast w Augsburgu uroczyste egzekwie żałobne dla uczczenia zmarłego króla polskiego⁶¹.

Tak więc splot motywacji o złożonej proveniencji powstrzymał Karola V od wszczęcia zbrojnie egzekucji wyroku wydanego na Albrechta von Brandenburg-Ansbach, a tym samym od naruszenia suwerennych praw Polski do obszaru Prus pozakonnych. Ale sam spór pozostawał nadal otwarty. Misja Łaskiego z prawnego punktu widzenia nie posunęła naprzód negocjacji na rzecz polskiej racji stanu, lecz przeciwnie — przyniosła w efekcie sprecyzowanie w sposób nieustępliwy roszczeń zakonu niemieckiego, występującego jako dependencja Rzeszy. Cesarz sankcjonował te roszczenia swym autorytetem i rozszerzał je ze swej strony na Prusy Królewskie. Dokument wydany posłowi w imieniu cesarza określał w następujący sposób jego stanowisko:

— w porozumieniu z elektorami, książętami i stanami Rzeszy, czego wymaga doniosłość sprawy („ut in tanta causa par est”), cesarz zlecił udzielić odpowiedzi królowi polskiemu w kwestii wyroku ciążącego na „margrabim” Albrechcie oraz odnośnie miast Gdańska i Elbląga;

— wyrok wydany przez trybunał cesarstwa (Kamerę) został orzeczony prawomocnie; administrator i mistrz zakonu niemieckiego zostaje nadal zachowany w przyznanych mu uprawnieniach;

— ze względu na fakt, że król Polski wysuwa także „jakieś” swe prawa („ius quoque aliquod”) w owej kwestii, cesarz zgodnie z radą, udzieloną mu przez stany Rzeszy, zamianuje komisarzy, którzy spróbują znaleźć polubowne rozwiązania w istniejącym zatargu;

— cesarz nakłoni króla Czech [Ferdynanda Habsburga] do wzięcia na siebie roli komisarza, desygnowanego do omawianego sporu;

⁵⁶ Tamże s. 24; Ferdynand był w kłopotach finansowych i to zapewne ułatwiło Radziwiłłowi starania o dyplomy książęce.

⁵⁷ Tamże, s. 27 n; Łaskiemu przestał król z tej racji asygnatę na 500 talarów do banku Fuggerów.

⁵⁸ Por. przyp. 42—44.

⁵⁹ Grassman, jw., s. 126, podając ten argument dodaje, że plany polityczne Karola V wymagały przyjaźni z Polską.

⁶⁰ BK rkp. nr 221, s. 407.

⁶¹ Tamże, s. 447 nn.

— miasta Gdańsk i Elbląg należą do rozsądzenia Rzeszy od dawnych czasów, o czym świadczy rejestrowanie ich *in Albo civitatum imperialium* i nie mogłyby ulec odłączeniu od cesarstwa bez wielkiej krzywdy i straty tegoż, a cesarz jest zobowiązany zapewnić Rzeszy zachowanie jej odnośnych uprawnień⁶².

Wynik poselstwa Łaskiego polska opinia polityczna komentowała zgodnie i jednoznacznie, stwierdzając, że konflikt trwa, a jedyne, co zostało osiągnięte, to gwarancja, iż „w tym roku wojny nie będzie”⁶³.

Wojewoda sieradzki składał relację ze swej misji już wobec nowego króla. Zygmunt August obejmował tron wraz z sukcesją wieloletniego sporu o prawa Polski nad Bałtykiem. Spór ten domagał się jak najrychlej zakończenia.

III. SYLWETKA STANISŁAWA HOZJUSZA NA TLE DWORU JAGIELLOŃSKIEGO I UKŁADÓW WEWNĘTRZNO-POLITYCZNYCH U SCHYŁKU RZĄDÓW ZYGMUNTA I

Służbę w królewskim aparacie władzy zawdzięczał Stanisław Hozjusz poparciom kolejnych wybitnych biskupów-kanclerzy doby zygmunto-wskiej, którzy potrafili docenić jego zdolności i zapewnić mu edukację oraz dobry start profesjonalny. Poprzez rezydencje owych to dostojników Kościoła — humanistów i mężów stanu — wiodła droga na Wawel syna mieszczańskiej rodziny krakowskiej. Uzyskany bakalaureat sztuk wyzwolonych Akademii Krakowskiej wprowadził Hozjusza na dwory biskupów Jana Konarskiego, a następnie — Piotra Tomickiego, podkanclerzego koronnego. Po kilku latach kształcenia kuzynów i protegowanych Tomickiego udał się Hozjusz na jego koszt do Włoch, skąd przywiózł w 1534 r. doktorat obojga praw i objął następnie stanowisko sekretarza u swego mecenasa⁶⁴. Już po roku podkanclerzy zmarł; z pewnością jemu to winien był Hozjusz przyuczenie do pełnionych później prac w kancelarii królewskiej, która pod ręką Tomickiego właśnie osiągnęła swą wysoką klasę, mierzoną według najlepszych ówczesnie wzorców europejskich⁶⁵. Z kolei doskonalił się Hozjusz w fachu sekretarskim pod opieką biskupa płockiego, Jana Chojeńskiego. Chojeński bowiem stał się po zgonie To-

⁶² Akta ... Franciszka Krasińskiego (przyp. 36) s. 78 nn.

⁶³ Elementa XXXVIII (1976), s. 38; Kanclerz Maciejowski do Albrechta II IV 1548. Por. tamże, s. 27.

⁶⁴ Biografia Stanisława Hozjusza jest obecnie ogólnie znana. Podstawowe fakty zawiera biogram pióra Wacława Urbana, wykorzystujący szeroką dokumentację źródłową (PSB X (1962) s. 42—46). Liczne uzupełnienia i często istotne nowe spostrzeżenia dotyczące życiorysu i działalności kardynała zawierają rozprawy zamieszczone w „Studiach Warmińskich”, VII (1970), cytowane przez autorkę w dalszym ciągu. Zob. też charakterystykę Hozjusza pióra W. Odyńca w: Stanisław Hozjusz. Poezje, oprac. A. Kamińska i W. Odyńca, Olsztyn 1980, s. V—LX. Powoływanie się na dawniejszą literaturę ograniczono w niniejszym przyczynku do minimum dla uniknięcia powtarzania wielokrotnie już wprowadzanych w obieg naukowy informacji.

⁶⁵ Świadczą o tym m.in. zwody Tomicianów. Tomicki współpracował niewątpliwie znacznie ściślej z królem niż Szydłowiecki, zwłaszcza w okresie późniejszym swego urzędowania, na co wskazują m.in. ciągłość w aktach podkanclerskich i luki w kanclerskich (zob. *Matricularum Regni Poloniae Summaria*, wyd. T. Wierzbowski, t. IV, cz. 1—3, Warszawa 1910—1914). O pozytywnej roli kanclerzy Zygmunta I — zob. też A. Sucheni-Grabowska: *Monarchia dwu ostatnich Jagiellonów a ruch egzekucyjny. Geneza egzekucji dóbr*, Wrocław-Warszawa 1974, s. 46—52. Por. też przyp. 68.

mickiego prawą ręką Zygmunta I, zrazu jako sekretarz wielki, a później jako kanclerz. Gdy po przedwczesnym zgonie Chojeńskiego (1538) zastąpił go u boku królewskiego Samuel Maciejowski, podkanclerzy (1538—1547) i kanclerz (1547—1550) koronny, od 1545 r. biskup krakowski, z osobą tego zaufanego doradcy obu królów Zygmunatów związały się ściśle losy Stanisława Hozjusza, początki jego wielkiej kariery a także — miejsce zajmowane w układach sił wewnętrzno-politycznych aż do wyniesienia go na biskupstwo warmińskie z początkiem 1551 r., co wyznaczyło próg nowego etapu w życiu przyszłego kardynała-legata na Sobór Trydencki.

Z rekomendacji Maciejowskiego powołał Zygmunt I w maju 1538 r. Hozjusza na stanowisko sekretarza królewskiego. Tym samym wchodził on nie tylko na mechanizm funkcjonowania kancelarii jako podwładny podkanclerzego, lecz i w centrum spraw państwowych. Sekretarze królewscy uczestniczyli, choć bez prawa głosu, w naradach senatu czyli rady królewskiej. O znaczeniu ich urzędu świadczy też fakt, iż przy obejmowaniu stanowiska składali przysięgę⁶⁶.

Do nowego sekretarza, władającego biegle i łaciną i niemieckim, należały formalnie kwestie Prus Królewskich i Książęcych. Referował je Maciejowskiemu i na jego życzenie redagował odpowiednio korespondencję. Z przewodniczącym rady królewskiej ziem pruskich, biskupem warmińskim Janem Dantyszkiem, prowadził systematyczną wymianę listów, informując go o wydarzeniach publicznych i dworskich⁶⁷.

Lecz wykształcony humanista i biegły dzięki swym poprzednim zatrudnieniom sekretarz-redaktor, obdarzony szczególną umiejętnością pisanania, stawał się stopniowo coraz bardziej niezastąpiony przy powstawaniu wszelkiego rodzaju ważniejszych dokumentów państwowych. Łączył nieposzedni talent pióra z jego dużą sprawnością. Pisał wiele i szybko, posługiwał się wykwintną łaciną i unikał zarazem przerostu formy nad treścią. Sporządzane przez niego dokumenty cechowała rzeczowość. Wypada tu przypomnieć, że w okresie sekretarzowania Hozjusza ciężar dokumentacji w sprawach państwowych spoczywał na kancelarii mniejszej, kontrolowanej przez podkanclerzego Maciejowskiego, podobnie jak było to za Tomickiego. Instytucjonalnie obie kancelarie — większa, kanclerska i mniejsza, podkanclerska posiadały te same kompetencje i znaczenie. O priorytecie decydowała każdorazowo osoba kierująca daną kancelarią pieczętarza. Zygmunt I, pozostawiając znaczne pole do działania w życiu politycznym swej małżonce, rezerwował osobiście sobie wpływ na sprawy państwa przez oddanych sobie kierowników kancelarii⁶⁸.

⁶⁶ Marcin Kromer, *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych królestwa polskiego księgi dwie*, wyd. R. Marchwiński, Olsztyn 1977, s. 105. O dużej roli sekretarzy królewskich wspomina A. Wyczański: *Polska w Europie XVI stulecia*, Warszawa 1973, s. 135.

⁶⁷ Zob. liczne listy Hozjusza do Dantyszka w HE. O związkach osobistych Hozjusza z czasów młodości z protegującym go ówczesnym dyplomatą królewskim, bywałcem na najznakomitszych europejskich dworach — zob. W. Odyniec, *iw.*, s. VII nn.

⁶⁸ Brak dotąd wyczerpującego studium o kancelarii dwu ostatnich Jagiellonów. Przyczynki dotyczące jej organizacji — zob. R. Żelewski: *Organizacja koronnej służby dyplomatycznej za Zygmunta Augusta*. W: *Polska służba dyplomatyczna XVI—XVIII w.*, Warszawa 1966, s. 81—144 (autor nie ograniczył się do kwestii tytułowej, lecz ukazał wielostronnie mechanizm funkcjonowania kancelarii); A. Tomczak: *Walenty Dembiński Kanclerz egzekucji (ok. 1504—1584)*, Toruń 1963, s. 64—

Stary król zdawał więc sobie niewątpliwie sprawę z wkładu Hozjusza w działanie kancelarii, podległej Maciejowskiemu, i sam zapewne polecał czasem uzdolnionemu sekretarzowi szczególne zadania. Tak więc Hozjusz opracowywał często długie i ozdobne przemówienia okolicznościowe wygłaszane przez różne znakomitości dworskie przy jagiellońskich uroczystościach rodzinnych⁶⁹.

Do szczególnie odpowiedzialnych zadań kancelarii należało obsługa sejmów⁷⁰, który kancelarii własnej nie posiadał. W okresie pracy Hozjusza na Wawelu obowiązki sporządzania związanej z sejmem dokumentacji spadały niejednokrotnie wyłącznie na podkanclerzego Maciejowskiego ze względu na częste wówczas zmiany kanclerzy: kancelaria większa nie działała przy wakansie na stanowisku jej kierownika.

W zakres dokumentacji sejmowej wchodził obfity zasób pism, przygotowywanych redakcyjnie przez sekretarzy i odpisywanych w dziesiątkach i setkach egzemplarzy pod ich kierunkiem przez skrybów (notariuszy). Tak zwana „ekspedycja sejmowa” obejmowała zarówno pisma schematyczne, wzorowane na tradycyjnym formularzu (mandaty do starostów, urzędników lokalnych i bardziej znanej szlachty, informujące o datach sejmików partykularnych, generalnych i sejmów walnych, z obowiązkiem publikacji tych dokumentów w miejscach publicznych zgromadzeń) jak i dokumenty o charakterze merytorycznym, wymagające każdorazowo przemyślanej redakcji (listy przedsejmowe do senatorów a przede wszystkim — legacje królewskie na sejmy). Nieustanna aktywność kancelarii wiązała się każdorazowo z przebiegiem obrad sejmowych. W tym czasie wyłącznie kancelaria sporządzała projekty i ostateczne wersje uchwał i nadawała im formę prawa („konstytucje”) oraz uniwersały podatkowe. Ponadto kanclerz lub podkanclerzy, a w owym czasie najczęściej właśnie podkanclerzy Maciejowski, wygłaszali obszernie mowy od

104 (obszerne omówienie zakresu działalności kanclerskiej na przykładzie czynności podejmowanych przez Dembińskiego); A. Sucheni-Grabowska: *Badania nad elitą władzy w latach 1551—1562*. W: *Spoleczeństwo staropolskie*, pod red. A. Wyczańskiego, I (1976), s. 91—98. Autorka może na podstawie kontynuowanych badań źródłowych dobitniej tu podkreślić zasygnalizowany w cytowanym artykule pogląd o braku dowodów na podział kompetencji obydwu kancelarii. Podziału takiego w owym czasie nie było. Spostrzeżenie o swego rodzaju „konkurencji” pomiędzy dostojnikami, powoływanymi bezpośrednio przez Zygmunta I, a wylansowanymi z poręki królowej Bony nie jest nowe, jednakże należy podkreślić, że stary król istotnie nie rezygnował do ostatnich niemal dni życia z własnych inicjatyw, traktując jako wykonawców swej woli kanclerzy. Stąd dłuższe nieraz wakanse na urzędach pieczętarskich w latach 30-tych i 40-tych: wynikały one z osobistej polityki królewskiej i z chęci powstrzymywania tu awansów podsuwanych przez królową Bonę. Poglądy autorki dot. ówczesnych układów sił politycznych przytaczane w tej, jak i w dalszych częściach artykułu, wynikają z badań źródłowych, przeprowadzonych przy opracowywanej biografii Zygmunta Augusta. Szczegółowe cytowanie wykorzystanych tam przekazów nie jest w ramach niniejszego szkicu możliwe.

⁶⁹ Tak np. przygotował arcybiskupowi Gamratowi, protegowanemu Bony, orację powitalną przy wjeździe w granice Polski arcyksiężniczki Elżbiety Habsburżanki (5 V 1543 — HE, s. 138 nn); przemówienia dla Maciejowskiego przy pierwszym królewskim ingresie Zygmunta Augusta do stolicy (24 V 1548 — HE, s. 258 nn) i dla tegoż przy pogrzebie Zygmunta I (26 VII 1548 — HE, s. 266 nn) oraz wygłoszoną przez kanclerza „propozycję” od tronu na otwarcie obrad sejmów piotrkowskiego (31 X 1548 — HE, s. 272 nn).

⁷⁰ Czynności te omawiają ostatnio autorzy syntezy dziejów sejmów polskiego (w druku) w artykułach dotyczących XVI w. (W. Uruszczyk: *Sejmy koronne 1506—1540*; A. Sucheni-Grabowska: *Sejmy Rzeczypospolitej 1540—1586*; Por. też: *Badania...* (przyp. 68), o działalności kanclerza na sejmie.

tronu — rozpoczynające obrady tzw. „propozycje” i w toku obrad okolicznościowe przemówienia, wyrażające stanowisko króla wobec konkretnych wnoszonych pod obrady kwestii. Ogromna aktywność zatem kancelarzy na sejmie wymagała nieodzownie pomocy sprawnego sekretarza. Hozjusz stał się z czasem nie tylko sekretarzem, ale i redaktorem licznych wystąpień swego zwierzchnika. W okresie sejmów skarżył się często na przepracowanie⁷¹.

W gestii kancelarii pozostawały różnorodne dokumenty wystawiane przez króla a dotyczące: przywilejów, nadań urzędów i królewskich, libertacji wydawanych instytucjom kościelnym, władzom miejskim, poddanym wiejskim królewskiemu i wielu innych kwestii, podległych aparatowi monarszemu⁷².

Wreszcie do kancelarzy i ich personelu należało sporządzanie pism kierowanych na dwory obce, zazwyczaj gromadzonych w odrębnych seriach ksiąg — Libri Legationum, gdy dokumenty odnoszące się do spraw krajowych wnoszono ówczesnie w postaci odpisów do Libri Inscriptio-num (Księgi wpisów): ogólnie były to akta Metryki Koronnej, prowadzone w każdej z obydwu kancelarii osobno. Sami kanclerze jako najbliżsi współpracownicy i wykonawcy woli monarszej nie byli z reguły w stanie redagować dokumentów państwowych, zwłaszcza że angażowali się zazwyczaj silnie w życie polityczne i czynności typu reprezentacyjnego. Stąd wynikały tak znaczne obowiązki sekretarzy, równie obfite, jak i odpowiedzialne. Hozjusz nie był oczywiście jedynym sekretarzem, ale posiadał szczególnie wysokie kwalifikacje, odznaczał się też ogromną pracowitością, a ponadto cieszył się pełnym zaufaniem swych zwierzchników.

Niepodobna byłoby ustalić listy dokumentów autorstwa przyszłego biskupa warmińskiego; zarówno wśród zachowanych, jak i zaginionych źródeł byłoby ich z pewnością wiele. Oczywiście dokumenty te w pewnych wypadkach stanowiły owoc samodzielnej autorstwa, kiedy indziej w słabszym bądź silniejszym stopniu odtwarzały dyrektywę kanclerską czy królewską. Stopień samodzielności wzrastał wraz z nabywaniem coraz większych doświadczeń profesjonalnych, ale bywał też uwarunkowany przedmiotem i doniosłością poruszanych spraw: niektóre z nich wiązały się z wglądem bezpośrednio królewskim.

W późniejszym okresie swego sekretarstwa pisywał Hozjusz czasem listy urzędowe w imieniu Maciejowskiego, jak zwłaszcza do zarządzającego Wielkim Księstwem Litewskim w latach 1544—1548 Zygmunta Augusta⁷³, niekiedy do papieża⁷⁴ w imieniu monarchów, także do dostojników koronnych.

Rozszerzenie kompetencji Hozjusza uwidoczniło się po 1543 r., kiedy

⁷¹ Zob. HE, s. 154, Hozjusz do Dantyszka z sejmu piotrkowskiego 5 III 1544: „Nunquam in vita mea labores pertuli maiores, quam in istis comitiis”. Tamże, s. 190, tenże do tegoż z sejmu krakowskiego 10 VII 1545: „Plura in ista occupationum mole scribere non licet. Sunt hic perpetua comitia”. Tamże, s. 79: instrukcja (legacja) królewska na sejmiki partykularne ułożona przez Hozjusza ok. 7 IX 1539, choć utrzymana w schemacie stosowanym zwyczajowo w kancelarii, odznacza się starannością redakcji i logiką argumentacji. Byłoby interesujące wyróżnić i inne legacje na sejmiki pióra Hozjusza. Wydaje się, że były one liczne.

⁷² Por. przyp. 65 i 68.

⁷³ Zob. np. HE, s. 171 nn., 205 nn., 211 nn., 220 nn.

⁷⁴ Zob. np. HE, s. 245 nn.: Hozjusz w imieniu Zygmunta I do papieża Pawła III, 7 XI 1547. Tamże, s. 240 nn.: tenże w imieniu arcybiskupa gnieźnieńskiego Mikołaja Dzierżgowskiego do tegoż. Tamże, s. 180 nn.: ułożona przez Hozjusza legacja kró-

to został nominowany sekretarzem wielkim kancelarii królewskiej, czyli faktycznym kierownikiem jej codziennych prac. W tym samym też czasie przyjął święcenia wyższe. Zarysowała się więc przed nim według zwyczajowego porządku rzeczy droga do awansu biskupiego. Prezentując swych wielkich sekretarzy jako biskupów-nominatów papieżowi, nagradzali królów w ten sposób zasługi dla państwa i dworu, zapewniając zarazem na przyszłość objęcie pierwszych krzesel senatorskich, przypadających episkopatowi, dostojnikom zaprawionym do służb koronie i zazwyczaj oddanym dynastii. Długoletnia, ofiarna praca w kancelarii królewskiej i uzdolnienia zalecały Hozjusza w sposób oczywisty na zaprezentowanie go przez króla w Rzymie jako biskupa-nomina. Ale zasadniczą przeszkodę stanowiło mieszczańskie pochodzenie wielkiego sekretarza. Gdyby nie ta okoliczność, otrzymałby Hozjusz z pewnością nominację taką z rąk Zygmunta I, a podkreślane przez biografiów hozjańskich „zalegowanie” tej królewskiej woli nie byłoby potrzebne⁷⁵. W rzeczy samej chodziło o ominięcie prawa, zakazującego zajmowania plebejom wyższych godności kościelnych. Sama nobilitacja nie przesądziłaby sprawy jako zbyt świeża. Można więc raczej tylko myśleć o Prusach Królewskich, gdzie nieraz bywali biskupami mieszczenie. Tam jednakże obowiązywały z kolei zasady wynoszenia na dostojenstwa świeckie i kościelne tylko indygenów. A ponadto Prusy Królewskie posiadały jedynie dwie diecezje: chełmińską i warmińską, i trzeba było czekać na zawakowanie którejś z nich. Zygmunt I nagradzał zatem Hozjusza beneficjami kościelnymi, a nadawanie ich w diecezjach ziem pruskich miało zapewne torować drogę ewentualnemu późniejszemu wyniesieniu beneficjanta na którąś z tamtejszych stolic biskupich.

Wynagradzanie urzędników-duchownych beneficjami kościelnymi stanowiło tradycyjną i dobrze wypróbowaną praktykę monarchii. Królów odciążali dzięki niej swój skarb i dobra domeny ziemskiej, nadawane urzędnikom świeckim⁷⁶. Ten wzgląd praktyczny przyczyniał się do zatrudnienia w kancelariach Metryki duchownych, jakkolwiek nie był to oczywiście argument rozstrzygający; monarchom chodziło o dobór ludzi z dostateczną erudycją, znajomością języków obcych, zwłaszcza łaciny, i z przygotowaniem do prac typu urzędniczego nabytym na poprzednio zajmowanych stanowiskach w instytucjach kościelnych.

A oto jak Marcin Kromer, przyjaciel Hozjusza na Wawelu i jego następca na stolicy biskupiej warmińskiej, określa pełnioną przezeń funkcję wielkiego sekretarza: „Liczba sekretarzy nie jest stała. Pośród nich najwyższy godnością jest jeden, nazywany pierwszym albo wielkim se-

lewska do Karola V przy poselstwie Jana Firleja z marca 1545; tamże, s. 107, 111, 119, 136 i in. — Hozjusz do księcia Albrechta w sprawach zleconych mu z urzędu kancelarii; s. 99, 104, 113, 126, 237 — do innych, zwłaszcza do przedstawicieli episkopatu.

⁷⁵ D. Stanisław Hosii S. R. E. Cardinalis Maioris Poenitent. et Episcopi Varmien-sis vita auctore Stanislao Rescio (HE, s. XIII); M. Morawski: Hozjusz a Polska, Lwów 1928, s. 4; J. Umiński: Stanisław Hozjusz, Płock 1928, s. 27; H. D. Wojtyńska: Geneza wyboru Stanisława Hozjusza na legata papieskiego Soboru Trydenckiego, Studia Warmińskie VII (1970), s. 119, podkreśla negatywne stanowisko Bony wobec ewentualnego wyniesienia Hozjusza.

⁷⁶ Sprawę tę przedstawiła przekonująco I. Sułkowska-Kurasiowa: Polska kancelaria królewska w latach 1447—1506, Wrocław 1967, s. 49—51, zwracając m.in. uwagę na bullę papieża Innocentego VII z 1404 r., która uwalniała od konieczności przebywania w miejscu nadanego beneficjum pisarzy kancelarii królewskiej; A. Sucheni-Grabowska, Monarchia ..., s. 55 nn.

krętarzem. Zastępuje on na dworze i u boku monarchy nieobecnych kanclerzy. Nie nosi jednak tak, jak tamci, królewskiej pieczęci, ale ilekroć zajdzie potrzeba, otrzymanym od kanclerza sygnetem pieczętuje w jego obecności zarówno dokumenty państwowe, jak i listy”⁷⁷. Od tej ostatniej restrykcji zachodziły niejednokrotnie odchylenia, ilekroć królowie korzystali z usług wielkich sekretarzy w nieobecności samych pieczętarzy (kanclerzy).

Nasuwa się z kolei pytanie, jakie miejsce zajmował Stanisław Hozjusz w czasie, gdy pełnił on stanowisko wielkiego sekretarza kancelarii królewskiej (1543—1549) w układach życia politycznego. Życiu temu wyznaczały kierunki trzy główne nurty: szlachecki ruch egzekucyjny i dwa rywalizujące między sobą o wpływy obozy elit dworsko-dostojniczych. Na sejmach coraz bardziej zdecydowanie zabierała głos izba poselska, rzeczniczka ruchu „egzekucji praw”, domagając się zwłaszcza stanowczo integracji prawno-gospodarczej całego obszaru władzy jagiellońskiej i stosowania w praktyce głoszonych literą prawa zasad egalitaryzmu szlacheckiego. Rzesze szlacheckie, stopniowo dojrzewając do roli, jaką miały w niedługiej przyszłości odegrać, protestowały w myśl hasła „communio onera communiter ferenda” przeciw przewadze politycznej i ekonomicznej kręgu magnackiego, autonomiom Prus Królewskich, luźnemu charakterowi związku z Litwą, ekscypcjom od świadczeń na rzecz państwa, instytucji kościelnych oraz sfer dostojniczo-urzędniczych. Ruch egzekucyjny wszakże, choć zapisał sobie piękną kartę w dziejach Polski XVI stulecia i posiadał ogromny wpływ na rozwój parlamentaryzmu dawnej Rzeczypospolitej, przeżywającego wówczas „złoty wiek”, kształtował swój program z pozycji uprzywilejowania stanu szlacheckiego i tylko przynależnych do tego stanu zamykał z natury rzeczy w kadrach swoich zwolenników⁷⁸.

Ruch „demokracji szlacheckiej” nie przyciągał Hozjusza, i to z dwu przyczyn. Pierwszą, obiektywną, stanowiło pochodzenie mieszczańskie, co wydaje się zrozumiałe. Druga, subiektywna, wywodziła się ze struktury psychicznej i uwarunkowanego nią generalnie światopoglądu. Biograf przyszłego legata papieskiego na Sobór Trydencki, Henryk Damian Wojtyśka, mówi przekonująco o przenikającej mentalność Hozjusza „konceptji jedności”⁷⁹. Przyjmijmy umownie to samo za punkt wyjścia dla naszych rozważań z odniesieniem owej „konceptji jedności” do właściwych epoce kryteriów patriotyzmu, a nie teologii. W ostatecznym zresztą podsumowaniu uwyraźni się u Hozjusza swego rodzaju *iunctim* pomiędzy obydwu kategoriami pojęć.

Dla Hozjusza scalały się w zwarty kompleks wartości nadrzędnych

⁷⁷ Kromer, Polska ..., s. 126.

⁷⁸ A. Dembińska: Zygmunt I. Zarys dziejów wewnątrzno-politycznych w latach 1540—1548, Poznań 1948, s. 203 nn; A. Sucheni-Grabowska, Monarchia ..., s. 3—12, 35—45; tejsze, Walka o demokrację szlachecką. W: Polska w epoce Odrodzenia. Konfrontacje historyczne, pod red. A. Wyczańskiego, Warszawa 1976, s. 14—20. Należy tu zauważyć, że Hozjusz stykał się z ruchem egzekucyjnym na forum sejmu w okresie występowania dużych napięć pomiędzy obozami dworskimi a szlachtą. Obydwa obozy dworskie, mimo różniących je celów politycznych, nie popierały programu szlacheckiego, a szlachta odpowiadała na odmowę spełnienia swych żądań pod koniec rządów Zygmunta I uchylaniem się od uchwał podatkowych. Dla Hozjusza, reprezentującego pozycję tronu, opozycja szlachecka stanowiła zjawisko samo przez się negatywne. Por. np. HE, s. 204, 211.

⁷⁹ H. D. Wojtyśka: Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza, Studia Warmińskie VII (1970), s. 192 nn.

jego służba w monarszym aparacie władzy oraz przeświadczenie, że inicjatywy i decyzje w sprawach państwa są słuszne jedynie wtedy, gdy ich źródłem jest osoba królewska. Zrozumieć ani należycie ocenić takiej postawy nie można bez powiązania jej z konkretną sytuacją, a więc z działaniami elit magnacko-dostojniczych skupionych wokół dworu krakowskiego. Znamiennym rysem ówczesnych układów sił politycznych stało się w latach czterdziestych rozbieżne środowiska dworsko-dygnitarckiego na dwa wrogie obozy. Od lat kilkudziesięciu historiografia ujmuje najczęściej to zjawisko w czarno-biały schemat, przypisując kręgowi królowej Bony sterowanie z powodzeniem nawą państwową. W powodzeniu owym zauważyć się czasem dawały niejaki zakłócenia, te wszakże wynikały z faktu, że królowa miała zapamiętałych adwersarzy, grono ludzi przeżartych ambicjami i oddanych dworowi habsburskiemu, jak w szczególności kasztelan krakowski, hetman Jan Tarnowski i podkanclerzy Samuel Maciejowski, biskup krakowski. Niektórzy z historyków określali nawet krąg królowej jako „narodowy”, a jej przeciwników jako „niemiecki”⁸⁰. W konsekwencji tak dokonanego podziału ról dziejowych Zygmuntovi I nie przypadła żadna rola: był władcą i mężem stanu, który już całkowicie się nie liczył. Wyłączały go z czynnego życia wiek i choroby; istniały zresztą poglądy, że na przestrzeni całego swego panowania monarcha ten odznaczał się brakiem energii i niedołęstwem, a osiągnięcia jego rządów rozpoczęły się dopiero z chwilą pojawienia się u jego boku drugiej małżonki.

Najbardziej żarliwymi stronnikami królowej Bony stali się wśród historyków Ludwik Kolankowski⁸¹ i Władysław Pocięcha⁸². Anna Dembińska zajęła stanowisko bardziej wyważone starając się podnieść pozytywne polityki wewnętrznej oraz zagranicznej Zygmunta I, w szczególności odnoszące się do Habsburgów i Turcji⁸³, oceniła jednak nader wysoko „narodową politykę polską” królowej, przeciwstawiając tej polityce postawę podkanclerzego. A z Maciejowskim był blisko związany Hozjusz, któremu autorka ta przyznaje znaczny wkład w działalność kancelarii, a także — „znakomite pióro i głowę”. Lecz bezradna wobec uprawianej przez Hozjusza jednoznacznie krytyki obozu królowej nie odważa się na dokonanie analizy stawianych Bonie zarzutów i pyta wręcz: „A Hozjusz? — Kim był politycznie Hozjusz... Czy Hozjusz był autorem, czy raczej ofiarą intrygi politycznej, zmierzającej do zdyskredytowania Bony i jej obozu, czy po prostu przeciwnikiem politycznym przy Maciejowskim? Może na tym się skończy, że będziemy musieli uważać Maciejowskiego za właściwą sprężynę politycznej gry, a zapewne także

⁸⁰ W. Pocięcha: *Królowa Bona (1494—1557). Czasy i ludzie Odrodzenia*, IV. Poznań 1958, s. 141, 210, nn, 222, 324 i in.; A. Dembińska, *Zygmunt I ...*, s. 299 nn, 307 nn.

⁸¹ L. Kolankowski, *Polska Jagiellonów ...*, s. 233—268.

⁸² Pogląd ten poświadczają wszystkie prace Pocięchy. Por. także: przyp. 80; biogram pióra tegoż — Bona Sforza PSB II (1936), s. 288 nn.

⁸³ A. Dembińska, *juw.* s. 292—298. Autorka ta, wynosząc zasługi króla w dziedzinie takiej, jak inicjatywy kodyfikacyjne i skarbowe oraz doceniając jego politykę „jedności świata chrześcijańskiego” wydaje się nie dostrzegać — poza sporadycznymi wyjątkami — zasadniczych rozbieżności w polityce królewskiej pary, ujawniających się zwłaszcza po rokosz 1537 r. Mniema ona, że „dyferencje” król „łagodził i konfliktów nie zaostrzał” (s. 298). W rzeczy samej chodziło w ostatnim dziesięcioleciu rządów Zygmunta I o znaczne rozbieżności pomiędzy obydwojema obozami dworskimi, co staramy się na tym miejscu pokrótce zasygnalizować, gdyż świadomość o istnieniu tych różnic wpływa wydatnie na ocenę postawy politycznej Hozjusza.

intrygi w wielkim stylu, której skutki opanowały umysły na długie pokolenia". Wprawdzie Hozjusz posiadał „wysokie poczucie autorytetu Polski w świecie i w domu...”, lecz zarazem „uderzające jest, jak Maciejowski, Hozjusz, Seweryn Boner i inni z nimi związani oddani są Habsburgom ... W politycznej koncepcji tego obozu był pewien rys uniwersalizmu. Kościół i cesarz — to się zapewne łączyło w tych umysłach, to była konstrukcja, w ramach której mieścić się jedynie mogła rzeczywistość”⁸⁴. Przypisywanie Hozjuszowi kultu rzekomej papiesko-cesarskiej wspólnoty spotkać można również u niektórych z jego biografów⁸⁵. Taka wspólnota pod rządami cesarza Karola V nie istniała, a co do Hozjusza, to swym zupełnie odmiennym poglądom na instytucję „cesarstwa” dał on znakomicie wyraz podczas swej legacji z 1549 r.

Hozjusz posiadał natomiast rzeczywiście powiązania z obozem dworskim, przeciwstawiającym się królowej. Lecz rzecz w tym, że sercem tego obozu był nie kto inny, jak sędziwy gospodarz na Wawelu, władca Polski i Litwy, Zygmunt I. Historycy grubo za wcześniej odesłali go na emeryturę. Hozjusz, szczerze przywiązany do króla, prosił Dantyszka, aby skłonił 76-letniego monarchę do zaniechania polowań, które w jego wieku są już dla zdrowia szkodliwe⁸⁶. Syn Kazimierza Jagiellończyka, za młodu krzepki mężczyzna, który potrafił przełamać w dłoni obręcz żelazną, nie poddawał się tak łatwo nekającym go z wiekiem dolegliwościom⁸⁷. Świadectwa współczesnych często jednak owe dolegliwości wspominają: ich występowanie, czasem w ostrej, dokuczliwej postaci, utrudniało okresowo królowi sprawowanie rządów i ułatwiało energicznej a nieustępliwej małżonce ingerencję w sprawy państwa. „Multa facit Sacra Maiestas Regias contra voluntatem suam” — pisał Hozjusz do Dantyszka na tle zabiegów Bony o biskupstwo krakowskie dla metropolity gnieźnieńskiego Gamrata⁸⁸.

Sformułowany wyżej pogląd o przeciwstawnych postawach politycznych pary królewskiej dotyczy w szczególności kilku ostatnich lat panowania Zygmunta I, kiedy to można mówić o uczestnictwie Stanisława Hozjusza w życiu publicznym, i o jego określonych tu zaangażowaniach. Dla uniknięcia nieporozumień należałoby zaznaczyć, że relacje Bona—Zygmunt I nie układały się według jakiegoś jednolitego schematu, zależały od konkretnych kwestii, w których małżonkowie miewali wspólne bądź różne zdania, a także rozwijały się w zróżnicowany sposób na przestrzeni czasu⁸⁹. Rozpatrywanie tych zagadnień prowadzi do wniosku, że w latach czterdziestych ujawniły się wyraźnie odmienne stanowiska polityczne króla i królowej, a ponieważ wypowiedziały się one w pierwszoplanowych kwestiach politycznych, wypada je na tym miejscu

⁸⁴ Tamże, s. 298—315. O ostrych rozbieżnościach pomiędzy Karolem V a papieżem powszechnie wiadomo.

⁸⁵ Np. J. Umiński: *Polityczna rola Stanisława Hozjusza*, Warszawa 1938, s. 18—25.

⁸⁶ HE, s. 146.

⁸⁷ Zbiór dziejopisów polskich. Kronika Marcina Bielskiego, Warszawa 1764, s. 531—533 (pomyłka w paginacji: zamiast s. 531 początkowo „533”). Kronikarz zamieszcza też tu ogólną, pozytywną, charakterystykę króla.

⁸⁸ HE, s. 104: Hozjusz do Dantyszka z Wilna 21 IV 1541 (w imieniu Maciejowskiego).

⁸⁹ Por. przyp. 80—84. Zob. też: A. Wyczański: *Polska Rzeczpospolita szlachecka (1454—1764)*, Warszawa 1965, s. 70—79 (krytyczna ocena politycznej roli Bony i jej kręgu). Podobnie: Sucheni-Grabowska, *Walka o demokrację ...* jw., s. 16—19; teźże: *Odbudowa domeny królewskiej w Polsce (1504—1548)*, Wrocław-Warszawa, 1967, s. 113 nn. — przegląd ważniejszej literatury przedmiotu.

podkreślić. Ani bowiem Hozjusz nie stanowił ślepego narzędzia „intrygi” Maciejowskiego, ani sam podkanclerzy nie był w stanie kierować się przesłankami osobistymi, ilekroć zabierał głos w zasadniczych sprawach państwa, do czego zobowiązywał go pełniony urząd i zaufanie, jakim darzył go monarcha. Nie wyklucza to oczywiście istnienia u Maciejowskiego również takich osobistych przesłanek działania tam, gdzie chodziło o zapewnienie sobie pozycji prestiżowej, czy także i majątkowej. Wszakże te właśnie motywacje występowały jako zjawisko typowe u ówczesnych elit politycznych, a epoka renesansu wraz z jej rozkwitem sztuk pięknych i budownictwa rezydencjonalnego, przemianami formacji obyczajowej i stylu życia dworskiego przyczyniała się wydatnie do wzrostu w całej Europie pułapu potrzeb uprzywilejowanych kręgów społeczeństwa⁹⁰.

W okresie, o którym tu mowa, następujące problemy o wadze państwowej zaprzętały dwór wawelski i powodowały częste starcia pomiędzy królewskimi małżonkami i otaczającymi każde z nich ugrupowaniami dostojniczymi: ustosunkowanie się do zapolyańskiego dziedzictwa węgierskiego Izabeli Jagiellonki, miejsce Polski w konflikcie Sulejmana II z Ferdynandem I Habsburgiem, małżeństwo Zygmunta Augusta z Elżbietą Austriacką, przekazanie Wielkiego Księstwa w zarząd młodemu królowi.

Sprawy te zazębiały się wzajemnie, a traktowane w praktyce jako nierozdzielne, wyciskały znamię na decyzjach politycznych, podejmowanych formalnie przez Zygmunta I. Spośród wymienionych tu zagadnień podstawowe znaczenie posiadała kwestia turecka, ona bowiem orientowała dwór polski w jego polityce naddunajskiej. Z nią też wiązały się tragiczne rządy Izabeli Jagiellonki na Węgrzech i następnie w Siedmiogrodzie, co znowu rzutowało na kontrowersje wokół związku młodego króla z arcyksiężniczką Elżbietą, a pośrednio i na objęcie przez niego Litwy.

Jak wiadomo, Zygmunt I nie angażował się czynnie w utrzymanie tronu Jana Zápolyi dla swej rodziny; jego motywacje sięgały do źródeł konfliktu o panowanie nad basenem naddunajskim. Król polski nie wykorzystał świadomie po śmierci Ludwika Jagiellończyka pod Mohaczem (1526) swych szans na przejście schedy po bratanku, ponieważ o tron czeski i węgierski musiałby spierać się z Habsburgami, wyposażonymi w bliższe od jego własnych tytuły rodzinne do następstwa po zmarłym Jagiellończyku⁹¹, a Węgry były zagrożone dalszą agresją turecką. Król polski wykluczał ewentualność układów z Sulejmanem II skierowanych

⁹⁰ Trzeba brać pod uwagę fakt, że episkopat ze względu na swój czynny udział w życiu publicznym państwa był w konsekwencji zobowiązany do ponoszenia określonych wydatków na cele polityczne. Pierwsze krzesła senatorskie biskupów zajmowali ówczesnie ludzie, których rozwijaną w tym zakresie aktywność poświadczają zachowane akta kancelaryjne; ukazują one też uprawiany przez nich mecenat. W podkrakowskiej rezydencji Prądniku, odznaczającej się „aedificiorum elegantia” podejmował Maciejowski dostojników i dworską elitę unyslową (tu umiejscowił Górnicki akcję „Dworzanina”), a nawet monarchów (por. HE, s. 305 — wzmianki o uczcie dla Zygmunta Augusta i Barbary wobec wielkiego zgromadzenia uczestników i obserwatorów a także o innych biesiadach; z listu Augustyna Rotundusa do Hozjusza 7 V 1549).

⁹¹ S. Smółka: Po bitwie mohackiej. W: Szkice historyczne, Warszawa 1833 s. 101 nn. A. Grassman, jw., podkreśla, że Zygmunt I celowo opóźnił wysłanie swego poselstwa do stanów czeskich, związanego z własną kandydaturą na tron (s. 31). Co do Węgier, to wobec dwu elektów — Zápolyi i Habsburga — ingerencja z Wawelu przyczynić mogłaby się do wprowadzenia jeszcze większego zamętu w niepokojnym basenie naddunajskim.

przeciw Habsburgom, uważał się bowiem za władcę chrześcijańskiego i stawiał wysoko pojęcie „Rzeczypospolitej chrześcijańskiej” przeżywające w rozbitej wyznaniowo Europie głęboki kryzys. Lecz jako polityk realistyczny wiedział, że nie podolałby z drugiej strony zadaniom obrony ziem naddunajskich przed inwazją niezmiernych zastępów wyznawców islamu, gdyby został zdany na własne siły, co nie było trudne do przewidzenia i na co wskazywały niedawne przykłady historyczne. Ustępował zatem świadomie kroku Habsburgom, aby przez wszczęcie z nimi walk sukcesyjnych nie narażać Węgier, a być może i dalszych obszarów Europy środkowej, na ingerencję Porty otomańskiej. Postawa Zygmunta I wynikała ze zrozumienia niebezpiecznej sytuacji regionów Europy, sąsiadujących z Turcją. Toteż król polski był długo przeciwny konkuroom swego byłego szwagra, Jana Zápolyi, a rękę najstarszej córki i dopiero pod presją usilnych, wielokrotnie ponawianych nalegań małżonki ustąpił⁹². Małżeństwo Izabeli Jagiellonki z królem Janem (1539) stanowiło oczywiście uderzenie w skuteczność traktatu waradyńskiego, zawartego właśnie poprzedniego roku. Układ ten, stojąc na gruncie *uti possidetis* do zgonu Zápolyi, przyznawał następnie obszary rządzone przez niego Węgier Habsburgom. W Wiedniu przyjęto wiadomość o zaręczynach króla Jana z Jagiellonką podejrzliwie: jeżeli te plany matrymonialne zakładałyby wierność paktowi waradyńskiemu, to dwór wawelski należałoby posadzić chyba o zupełny brak wyobraźni.

Polityka królowej Bony, jak mniema Pocięcha, zamknęła Habsburgom „drogę do opanowania Węgier”, powstrzymując „napór niemiecki” i zainicjowała sojusz Polski z Turcją⁹³. Zwolennikiem dobrych z nią stosunków był Zygmunt I niezależnie od takich czy innych sugestii żony i pod tym względem odbiegał daleko od intencji przyświecających ideologom zmierzania się z półksiężycem, jak hetman Tarnowski⁹⁴. Król odróżniał wszakże trudności, związane z podjęciem działań przeciw Porcie ze strony polskiej, od stwarzania sytuacji, które sprzyjałyby dalszemu sukcesom osmańskim w Europie. Słusznie przewidywał, że zaangażowanie się dynastii jagiellońskiej na rzecz utrzymania nadal podziału Węgier przez związek Izabeli z Zápolyą odda przedziej czy później usługi sprawie postępów agresji tureckiej nad Dunajem i Cisą. Tak też się stało i to nieoczekiwanie szybko. Zgon króla Jana w rok po ślubie

⁹² Pocięcha, jw. s. 202–209. Por też opinię, przypisaną przez Górnickiego Stańczykowi: („Królu, po cóż ty tam tę córkę twą do Węgier dajesz? Być ci jej tu zaś u ciebie: a przeto zbuduj w czas jej kamienicę w Krakowie, żeby miała gdzie mieszkać”. Łukasz Górnicki: Dzieje w Koronie polskiej, wyd. H. Barycz, Wrocław 1950, s. 45). Ferdynand Habsburg krzywdził Zygmunta I, zarzucając mu bierność wobec agresji tureckiej i zagrożenia nią Zápolyów (Druffel — por. przyp. 16, nr 254 — z listu Ferdynanda do Karola V z 2 I 1549). Pomny na doświadczenia jagiellońskie spod Warny i Mohacza nie angażował się władca polski w działania przeciwtureckie bez pewności, że zostaną one poparte przez innych panujących, co ze swej strony proponował. Por. np. list króla z 6 VII 1539 do zięcia Joachima brandenburskiego, męża Jadwigi Jagiellonki, w sprawie pomocy książąt niemieckich zagrożonym inwazją turecką Węgom (BK, rkp. nr 218, k. 228v–229); zob. także tamże, k. 219 nn; papież Paweł III do Zygmunta listem z 23 IV 1540 wyjaśnia opóźnienia w zwołaniu soboru i przygotowaniu krucjaty przeciw Turcji niezgodą książąt Rzeszy (tamże, k. 275 nn.). Jednostronnie oceniał też Ferdynand przyczyny upadku Węgier w 1541 r.: nie brał pod uwagę efekcji Jana Zygmunta, która stanowiła nowy, istotny fakt i osłabiała skuteczność postanowień paktu waradyńskiego. Por. też przyp. 98.

⁹³ Pocięcha, jw., s. 224.

⁹⁴ Z. Spieralski: Jan Tarnowski (1488–1581). Warszawa 1977, s. 198 nn.

z Izabelą i niemal równocześnie z przyjściem na świat syna, Jana Zygmunta, desygnowanego przez ojca na łożu śmierci następcą tronu wbrew układowi waradyńskiemu, co zostało potwierdzone następnie elekcją niemowlęcia na króla, nieudany marsz Ferdynanda pod Budę oraz interwencja w spór zapolyańsko-habsburski Sulejmana II, zakończona rozbiorem Węgier i podbojem centralnej części kraju przez Turcję (1541) — to fakty, które uwikłały na długo Jagiellonów w mało owocne dla dynastii, a nieistotne dla Polski zabiegi o sukcesję po Janie Zápolyi⁹⁵. Ta zaś sprawa układała, co jest samo przez się zrozumiałe, stosunki polsko-austriackie, jak również oddziaływała do pewnego stopnia na odniesienia wzajemne Wawelu i Porty.

Stanisław Hozjusz donosił Dantyszkowi o wielkim wstrząsie, jakim dla dworu królewskiego stała się katastrofa Izabeli Jagiellonki: wydalenie to odwróciło ogólną uwagę od wszystkich innych kwestii, najbardziej absorbując królową — „jako matkę” („ut mater”) — uzasadniał po prostu i tym usprawiedliwiał jej ostre reakcje⁹⁶. Bona nalegała na małżonka, by wspierał za wszelką cenę chwiejny tron córki na Węgrzech Wschodnich, przyznanych wraz z Siedmiogrodem przez sułtana następcy króla Jana. Zygmunt I natomiast przychylił się raczej do myśli o ustąpieniu łatwo zapalnej zapolyańskiej schedy węgierskiej Habsburgom w zamian za przekazanie Izabeli i jej synowi części Śląska⁹⁷. Oceniając politykę królewską należy ponadto zdawać sobie sprawę z faktu, że wszelkie działania zbrojne poza granicami państwa wymagały zgody szlachty, wśród której koncepcje wojenne nie były popularne. Tak więc na prośby córki o pomoc w czasie, kiedy popadła ona w konflikt z Sulejmanem, odpowiedział król odmownie powołując się na opinię stanów Rzeczypospolitej⁹⁸.

⁹⁵ Zdania historyków są w tej kwestii podzielone. Niezmiernie ostro oceniają Zygmunta I i zarzucają mu brak koncepcji, inicjatywy oraz odwagi, zwłaszcza B o b r z y ń s k i (jw., s. 32 nn.), K o l a n k o w s k i (Polska Jagiellonów... s. 227 nn., 269) i J. P a j e w s k i (Węgierska polityka Polski w połowie XVI wieku, 1540—1571, Kraków 1932, s. 17—22, 29 i in.). Lecz K o n o p e c z y ń s k i (Dzieje... s. 65) stwierdza: „za Karpatami poświęcił (Zygmunt I — ASG) tylko swoje ambicje rodowe, nie interes Polski”.

⁹⁶ HE, s. 100. Cytował też Hozjusz relację zaufanego Bony, późniejszego podkanclerzego, Mikołaja Grabi: „Ne Regiae quidem Maiestati, atque adeo neque Deo, inquit [Grabia — ASG], parcat, si quando commovetur” (i.c.).

⁹⁷ Przedmiotem zamiany miałyby być: Opole, Racibórz i Głogów. Zob. M a r c i n a B i e l s k i e g o: Kronika polska, wyd. K. J. Turowski, Sanok 1856, II s. 1091. P o c i e c h a inicjatywę tej propozycji przypisywał, jak się wydaje, niesłusznie B o n i e. Por. też polemikę D e m b i ń s k a, jw. s. 232.

⁹⁸ Zob. BK, rkp. nr 221, s. 207 nn.: *Responsum a Sigismundo Rege patre datum Antonio Wrantio, Reginae Isabellae nuntio* (b. d., w aktach z 1546 r.). Król powoływał się tu również na obowiązujący Polskę traktat z Turcją. Cała sprawa, obficie udokumentowana, świadczy o trudnościach, jakie miała Izabela ze strony Turcji i podważa pogląd, że jedynym wrogiem Zápolyów byli Habsburgowie (tamże, s. 55 nn, 164 nn, 184 i inne). Relacje powyższe mówią również o pośrednictwie u Porty na rzecz Izabeli posła francuskiego, o co zabiegał Zygmunt I.

Co do stosunku szlachty do sprawy wojny z Turcją, jest to zagadnienie wymagające osobnego przedstawienia. Należy tu jednak sprostować pogląd J. B i e l o w s k i e g o (jw. XXI (1928), s. 379 nn.), jakoby sejm 1544 r. „Uchwalił orężną wyprawę na Turków”, co ogromnie miało uradować Hozjusza. Sejm ten, obradujący pod znakiem zagrożenia tureckiego wobec pochodu Sulejmana II nad Dunaj podjętego w 1543 r., uchwalił projekty opodatkowania na cele obronności oraz organizacji obrony, ale projekty te miały być realizowane dopiero w wypadku bezpośredniej agresji tureckiej na Polskę, nosiły więc charakter jedynie asekuracyjny. Podobne uchwały podjął w tymże roku sejm Wielkiego Księstwa Litewskiego w Brześciu. Wśród szlachty polskiej niewątpliwie istniały pewne kręgi zwolenników

Zarzuty inercji, stawiane monarsze w odniesieniu do jego polityki węgierskiej, biorą pod uwagę wyłącznie interesy polskiej racji stanu, widzianej przy tym kontrowersyjnie. Nie uwzględniają jednakże krytycy Zygmunta I węgierskiej racji stanu. Po 1541 r., to jest od momentu upadku niezawisłości swego państwa, stanęli Węgrzy w obliczu odmiennych od dotychczasowych alternatyw dziejowych. Znany historyk, László Makkai, stwierdza stanowczo: „partia zapolyańska utraciła swe moralne i polityczne racje bytu, a jej przywódcom nie pozostało nic innego, jak zlikwidować rachunki z przeszłością, a na przyszłość współdziałać z Habsburgami”⁹⁹. Zacytowany sąd ma określony zasięg czasowy: z upływem lat Siedmiogród miał stać się zacynem, na którym wyrastały inicjatywy narodowo-wyzwoleńcze¹⁰⁰. Lecz w połowie XVI stulecia wyrazicielem woli rozdartego na trzy części narodu był „brat Jerzy” (Martinuzzi) i jego *credo*, iż Habsburgowie, zespalając doraźnie Węgry pod swą władzą, przyczynią się tym samym pośrednio do dzieła wyzwolenia kiedyś kraju spod jarzma tureckiego¹⁰¹. Agresja Porty przedstawiała bowiem istotne zagrożenie w świetle doświadczeń podbitych dawniej przez Turcję ludów bałkańskich. Zapanowanie islamu nad chrześcijaństwem zapowiadało gruntowne przeobrażenie całokształtu stosunków społecznych, kulturowych i zwyczajowych oraz struktur ustrojowych¹⁰²; pociągało za sobą utratę wolności indywidualnej i zbiorowej, praw związanych z wyznawaniem wiary chrześcijańskiej i z używaniem języka ojczystego, tytułów do posiadania rodzimych instytucji — urzędów, szkół i sądów. Tak na te sprawy patrząc, widzi się w innym świetle problem rywalizacji turecko-austriackiej w basenie naddunajskim. Zwolennicy zahamowania podbojów osmańskich w Europie, deklarujący się z tym na dworze polskim, nie występowali bynajmniej jako agenci habsburscy. Wielu z nich, podobnie jak i znaczna część Węgrów, oceniało panowanie domu Austrii nad ziemiami św. Stefana jako mniejsze zło, niż panowanie padyszacha. Miejsce Hozjusza w ówczesnym życiu politycz-

walki z półksiężycem, których postawę określają „Turcyki” Stanisława Orzechowskiego. Znane jest ówczesne zaangażowanie w tę koncepcję Jana Tarnowskiego, jak i jego kontakty w tym związku z oredownikami krucjaty, księciem Albrechtem. Zob.: Biblioteka Jagiellońska (= B.J), rkp. nr 6562, s. 57—65 (*Invenio bellicae expeditionis et defendendi Regni Poloniae contra vim validam Turcarum*); AGAD, Metryka Litewska, rkp. nr 211, s. 93 nn. (Postanowienie ... obrony przeciw Turkowi) i inne; Dembińska, jw., s. 231—239; Spieralski, jw., s. 198 nn.

⁹⁹ L. Makkai: *Die Geschichte des in drei Teile gespaltenen Ungarns von Mohács bis 1711*. W: *Die Geschichte Ungarns*, pod red. E. Pamlényi, Budapest 1971, s. 135.

¹⁰⁰ Przyznaje to austriacki historyk, H. Hantsch: *Die Geschichte Österreichs bis 1648*, I, Graz-Wien-Köln, 1959, s. 228. Makkai fakt powrotu Zápolyóy do Siedmiogrodu w 1556 r. zdaje się łączyć jedynie z dyrektywą sultana, pomijając zmieniające się w szczególności trudnych uwarunkowaniach nastroje społeczeństwa węgierskiego (jw., s. 138).

¹⁰¹ Pajewski, jw., s. 73—76; Makkai, jw. s. 135 nn.

¹⁰² Administracja sultańska próbowała początkowo przeciwstawiać interesy mas interesom szlachty węgierskiej. Zwracają na to uwagę np.: Bielski (chłopi węgierscy przyjmowali zrazu Turków bez wrogości „bo tam panów niemasz, tylko jeden pan”; jw., s. 1029) i Polacy, którzy przebywali na terytorium podboju Sulejmana w 1543 r. Zob. *Elementa XXXVII* (1976), s. 31. Makkai (jw., s. 155 nn.) wspomina o masowym uchodźstwie szlachty z regionów znajdujących się pod władzą sultańską i wyjaśnia, że sytuacja chłopów w tych regionach okazała się wkrótce gorsza, niż w dwu innych częściach Węgier: utrzymano te same świadczenia, pobierane poprzednio przez węgierskich latyfundystów, a obecnie — na rzecz sultana, a ponadto cała ludność nie wyznająca islamu została obciążona dodatkowym „poglównym”.

nym określał niewątpliwie w znacznym stopniu jego negatywny stosunek do ekspansji tureckiej, zagrażającej Europie chrześcijańskiej. Trudno jednak stwierdzić, czy miejsce to znajdowało się bliżej umiarkowanego stanowiska starego króla, czy też bojowego, reprezentowanego przez hetmana Tarnowskiego¹⁰³.

Małżeństwo Zygmunta Augusta z arcyksiężniczką Elżbietą zaostriżyło nieporozumienia w środowisku dworsko-dostojniczym. Królowa Bona okazywała synowej daleko idącą nieżyczliwość, dając upust swym żalom do dworu wiedeńskiego z powodu kłopotliwej sytuacji Izabeli Jagiellonki¹⁰⁴, a także z obawy przed wzrostem wpływów przeciwnego sobie obozu, ten bowiem podtrzymywał starego króla w jego zamysłach usamodzielnienia syna i stworzenia mu wraz z małżonką odrębnej rezydencji¹⁰⁵. Hozjusz opowiadał się zdecydowanie po tej samej stronie. Czy jednak rzeczywiście odegrał aż tak dużą rolę, jak sądzą niektórzy historycy¹⁰⁶, przy udaremnieniu prób unieważnienia małżeństwa młodego króla nie jest pewne. Nie wydaje się bowiem prawdopodobne, aby Hozjusz musiał zjednywać Zygmunta I dla owej sprawy; król posiadał w tym względzie własny wyrobiony pogląd. Natomiast zaliczał się sekretarz wielki bezspornie do gorących orędowników połączenia rozdzielonej za sprawą Bony pary małżeńskiej¹⁰⁷. Postawa ta wynikała z jego przekonania o nierozzerwalności małżeństwa, a nie z nastawienia prohabsburskiego. Na tej samej zasadzie będzie Hozjusz następnie bronił kolejnych związków Zygmunta Augusta: z Barbarą Radziwiłłówną oraz z Katarzyną Habsburżanką, choć w odniesieniu do tej ostatniej żywić będzie osobiście wiele zastrzeżeń¹⁰⁸.

Obserwacja postaw politycznych Stanisława Hozjusza ukazuje także pewne znamienne rysy jego indywidualności. Był człowiekiem uczuciowym, potrafił przywiązywać się do ludzi, dochowywał lojalnie związków przyjaźni i wykazywał troskę o bliskie sobie osoby. Zarazem jednak dokonywał selekcji w swych uczuciach i nie adresował przyjaźni przypadkowym odbiorcom. I w tej dziedzinie zdaje się również przejawiać właściwa dla jego mentalności „konceptja jedności”. Przywiązaniu towarzyszy więc akceptacja określonych wartości, jakie cechują obiekt przyjaźni.

W wypadku królowej Elżbiety będzie to uznanie dla zespołu cech psychicznych, którym zawdzięczała ona ogólnie sympatię, zyskaną sobie w Polsce i na Litwie¹⁰⁹. Łagodna, delikatna i dobrze ułożona arcyksięż-

¹⁰³ Por. przyp. 94 i 93.

¹⁰⁴ Powszechnie znaną sprawę złego stosunku Bony do Elżbiety ilustrują zwłaszcza dokumenty, cytowane przez A. Przeddzieckiego (Jagiellonki polskie w XVI wieku, I, Kraków 1868, s. 115 nn; V, Kraków 1878, s. XXXVI — LI), Pocięcha w biogramach Bony i Elżbiety — PSB II (1936), s. 288 nn; PSB VI (1948), s. 255—258 — broni stanowiska Bony, lecz nie przedstawia dostatecznych dowodów.

¹⁰⁵ Por. Sucheni-Grabowska, *Monarchia* ...s. 43.

¹⁰⁶ Zob. J. Bielowski, *iw. XXI* (1928), s. 376 nn. — na podstawie relacji Reszki.

¹⁰⁷ HE, s. 159, 170, 176.

¹⁰⁸ Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego, V (r. 1564) wyd. ks. A. Szorc, w: *Studia Warmińskie*, XIII (1976), Olsztyn 1976, s. 543 n, 583 nn, 609 nn.

¹⁰⁹ Górnicki, *iw.*, s. 19; Stanisława Okrzyca Orzechowskiego *Kroniki polskie od zgonu Zygmunta I*, wyd. T. Mostowski, Warszawa, 1805, s. 18. Kanonik Stanisław Górski do biskupa wileńskiego, Pawła Holszańskiego z Krakowa 29 I 1546 (BK, rkp. nr 221, s. 32); Samuel Maciejowski do Albrechta pruskiego z Krakowa 21 VI 1545: *Elementa XXXVII* (1976), s. 132; Jan Tarnowski do tegoż z Warszawy, 16 VII 1545: *tamże*, s. 134.

niczka odpowiadała wzorcowi małżonki królewskiej, skonkretyzowanemu jako swego rodzaju „zapotrzebowanie społeczne” w reakcji na negatywnie przyjmowany anty-wzorzec, wyrażający się w sylwetce królowej Bony. Hozjusz przekazywał z zadowoleniem Dantyszkowi napływające z Wilna na Wawel wieści o dobrym pożyciu królewskich małżonków. Śmierć królowej tak zrelacjonował: „Erepta est nobis malis bona regina; non eramus digni, qui talem haberemus... Ingens sui desiderium apud omnes reliquit”¹¹⁰.

Samuel Maciejowski prezentował się w oczach Hozjusza jako mąż stanu, za którego poczynaniami stoi z reguły autorytet „słusznej sprawy”. Stąd każde osiągnięcie podkanclerzego włącznie z jego osobistymi awansami przyjmował Hozjusz za fakt pomyślny i jednoznacznie pozytywny¹¹¹. Kiedy w owym widzeniu zwierzchnika ujawniła się nagle rysa, Maciejowskiemu zarzucono bowiem przyczynienie się do decyzji Zygmunta Augusta zaślubienia Radziwiłłówny, Hozjusz przeżywał rozterki. Gdy następnie odpowiedzialność z tego tytułu opinia poczęła przysypywać innym osobom, odetchnął z najwyższą ulgą: „...gaudeo Reverendissimum Dominum meum hac esse suspicione liberatum...”¹¹².

Trosce o swego zwierzchnika i przyjaciela dał też wyraz już podczas legacji praskiej w poufnym liście do bliskiego sobie Marcina Kromera, sekretarza kancelarii koronnej: Kromer winien przestrzegać kanclerza, aby dbał o swe „zdrowie” w okresie tak niebezpiecznym już nie tylko dla samego zdrowia, lecz i dla zachowania dobrej opinii: „Instant enim tempora periculosa, neque valetudinis modo, verum et existimationis”¹¹³. Maciejowskiemu zarzucano przyjmowanie zbyt wielu gestów łaski królewskiej, tego też zapewne dotyczą sformułowane wyżej niepokoje Hozjusza¹¹⁴.

¹¹⁰ HE, s. 190: Hozjusz do Dantyszka z Krakowa, 10 VII 1545. Por. przyp. 107.

¹¹¹ W związku z nominacją Maciejowskiego na diecezję krakowską mimo silnych sprzeciwów Bony pisał Hozjusz do Dantyszka z Krakowa 14 X 1545: „Vicimus! Deo sit gratia. Quod faustum, felix et fortunatum Deus esse velit, cum Ecclesiae tum Reipublicae...” (HE, s. 196).

¹¹² HE, s. 262: Hozjusz do Dantyszka z Krakowa 29 VI 1548.

¹¹³ HE, s. 317 — z Pragi, 27 V 1549. Por. także s. 304.

¹¹⁴ Szczególnie ostre zarzuty pod adresem kanclerza sformułował autor życiorysu Kmita, zapewne Stanisław Górski. Zob. Vita Petri Cmithae de Wisnicz, palatini Cracoviensis, wyd. A. T. Działowski, w: Annales S. Orichovii, Poznań 1854 s. 305 nn. Spory o autorstwo Vita — por. W. Pocięcha: W sprawie wydawnictwa Aktów Tomicianów, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1939—1946, z. 3 s. 11. Brat Barbary, Mikołaj Rudy Radziwiłł, wspomina w liście do matki z 28 IX 1548 o bliżej niesprecyzowanym rewanzu wobec kanclerza (M. Baliński: Pamiętniki o królowej Barbarze, żonie Zygmunta Augusta. W: Pisma Historyczne I, Warszawa 1843, s. 152). Wstawienictwu kanclerza zawdzięczali swe wyniesienia i donacje oraz przyznawane królewsczyzny jego bracia: Stanisław, ochmistrz dworu królowej, i Bernard, kasztelan lubelski. Sam kanclerz otrzymywał od króla w latach 1548—1550 liczne pomniejsze świadczenia materialne, jak zwolnienie od cel, kaduki, prawo patronatu, dożywotnie posesje domów — zob. Matricularum Regni Poloniae Summaria (= MRPS) V/1, nr 117, 164, 416, 536, 735, 811, 866, 1108. Przypisywanie mu jednak darowizny 12 000 zł pochodzących z należnych skarbowi królewskiemu opłat Gdańska (z listu Gabriela Tarły do Albrechta z 2 II 1548. W: Kolanowski, Zygmunt August... s. 384) nie wydaje się słuszne, gdyż kwota ta miała jakoby być wypłacona Ferdynandowi Habsburgowi w związku ze zwrotem mu przez Zygmunta Augusta tzw. „paraferalia” po śmierci Elżbiety Habsburżanki (Dembińska, Zygmunt I..., s. 280). Niewątpliwie znaczne korzyści majątkowe Maciejowskiego, uzyskiwane przezeń zwłaszcza z początkiem rządów Zygmunta Augusta, były jednakże w niemałej części ekspensowane na cele reprezentacji, związanej z wysokim urzędem kanclerza, a ówczesne trudności królewskie wymagały zwiększenia nakładów tego typu, służących zjedynaniu opinii na rzecz małżeństwa z Barbarą. Por.

Relacje Hozjusza z Maciejowskim układały się na tle takich realiów, jak działania, a czasem tylko intrygi elit dworskich oraz złożone mechanizmy funkcjonowania kancelarii koronnej. Były to również relacje podwładnego i protegowanego w odniesieniu do kierownika i protektora; stąd wynikały zobowiązania i poczucie wdzięczności. Jednakże już zacytowane przykładowo wyżej wzmianki źródłowe przekonują o samodzielności sądów i niezależności postaw Hozjusza, mimo cechującej go równoległe potrzeby odwoływania się do autorytetów.

Najwyższy autorytet reprezentował dla Hozjusza król. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności można było w jego osobie zjednoczyć autorytet władzy z autorytetem etyczno-moralnym. „Mortuus est ita sancte, ut vixit, Rex noster sanctus hodie ... Plura prae maerore non possum” pisał w parę godzin po zgonie monarchy wielki sekretarz kancelarii¹¹⁵. Był to jego najkrótszy list do Dantyszka i aż zdumiewający swą lapidarnością, jeżeli zważyć, że ówczasie lubowano się przy podobnych okolicznościach w wielości i ozdobności słowa, a piszący posiadał po temu wszelkie umiejętności. Ale żal Hozjusza wydaje się prawdziwy, równie jak i oświadczenie, iż nie może zdobyć się z tej racji na dłuższy list. Przez całą jego korespondencję z Dantyskiem w ciągu ostatnich lat życia królewskiego przewija się zainteresowanie zdrowiem władcy: z troskanie, ilekroć ono szwankuje i zadowolenie, gdy się poprawia¹¹⁶.

Kult dla Zygmunta I łączył się u Hozjusza z motywacją religijną. Król w jego opinii nie tylko odznaczał się głęboką pobożnością i stałością w wierze, lecz i był „w samej rzeczy królem najbardziej chrześcijańskim”¹¹⁷.

Z kultu dla cnót monarszych króla-ojca wywodziło się gorące życzenie osieroconego przez śmierć Zygmunta I kręgu dworskiego, do którego zaliczał się Stanisław Hozjusz, aby Zygmunt August naśladował ojca: „Faxit Deus Optimus Maximus, ut Sigismundus Secundus paterna vestigia persequatur, paterna felicitate perfruatur, paternos amores assequatur”¹¹⁸. Wśród niepokoїв i rozterek znamionujących początek rządów nowego władcy Hozjusz, jak się wydaje, nie miał wątpliwości, jakie miejsce wypada mu zająć na rozbitym waśniami dworze wawelskim: panujący przejmował ojcowską koncepcję władzy, o czym świadczyły takie fakty, jak utwierdzenie wpływów obozu kanclersko-hetmańskiego wraz z jego politycznymi założeniami, a także deklaracje o wierności dla Kościoła¹¹⁹. Należy podkreślić takt i umiar, przejawiane przez Hozjusza

przyp. 90. O bezinteresowności Maciejowskiego i jego wydatkach „na posługi RP” pisał Górnicki (Dzieje ..., s. 35), który zawdzięczał zmarłemu zapewne swe pierwsze awanse.

¹¹⁵ I IV 1548 z Krakowa (HE, s. 253).

¹¹⁶ HE, s. 152, 159, 165, 178, 180, 194, 217, 228, 234. Por. przyp. 86.

¹¹⁷ Z wpisu do Metryki Koronnej w dniu zgonu królewskiego, Wpis ten autorstwa, być może, Hozjusza, określał króla jako „regum specimen, virtutum norma, pietate, religione, sanctimonia nemini secundus, multis victoriis clarus, sed fidei in Christum constantia clarior ...” (AGAD, MK 74, s. 210).

¹¹⁸ Tamże, s. 214.

¹¹⁹ Stosunki pomiędzy Zygmuntem Augustem a papieżem Pawłem III w 1548 r. omawia w swej cennej pracy J. Korewa SI: Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI w. Geneza braniewskiego Hozianum, Poznań 1965, s. 2–6. Autor zwraca uwagę na poselstwo obediencyjne Marcina Kromera. Sprawę tę przedstawia wy-czerpująco H. D. Wojtyńska CP: Papiestwo-Polska 1548–1563. Dyplomacja, Lublin 1977, s. 303–308; dobitne podkreślenie prawowierności nowego władcy wobec Stolicy Apostolskiej towarzyszyło nie tylko prośbie o przyznanie honorów królowej dla nie koronowanej jeszcze Barbary, lecz i stanowczo sformułowanemu postulatowi

w tak kontrowersyjnej kwestii małżeństwa królewskiego¹²⁰. Nie był on entuzjastą Radziwiłłówny, lecz uznawał legalizm ślubu królewskiej pary równie, jak i legalizm zakwestionowanej władzy monarszej Zygmunta Augusta. Zawikłana sytuacja polityczna oraz osłabienie pozycji tronu otwierały szanse na wybitcie się tym, którzy opowiedzieli się jako regaliści. Toteż nie Zygmunt I „przyjaciół mieszczanstwa ... w wyższym stopniu, niż Zygmunt August”¹²¹ przy swej niewątpliwej osobistej życzliwości dla Hozjusza, lecz właśnie jego syn otworzył przed utalentowanym sekretarzem wielkim z mieszczańskiej rodziny wraz z nobilitacją i nominacją na biskupa chełmińskiego, drogę do jego wielkiej kariery. W przełomowych dla utrwalania się powagi tronu miesiącach schyłku 1548 i początku 1549 r. stał się Hozjusz, jak wolno się domniemywać nie tylko ze skąpych świadectw źródłowych, lecz i na podstawie znanego rozwoju wydarzeń, osobistością o dużym znaczeniu w życiu publicznym¹²².

IV. NAPIĘCIA WEWNĘTRZNO-POLITYCZNE Z POCZĄTKIEM RZĄDÓW ZYGMUNTA AUGUSTA. POWIĄZANIA KOTERII ANTYREGALISTYCZNEJ I JEJ RACHUBY

U schyłku rządów schorowanego Zygmunta I i przy rosnących wpływach ogólnie nie lubianego ugrupowania dostojniczego, skupionego wokół królowej Bony, czekał kraj pełen nadziei na objęcie władzy przez ukoronowanego już w dzieciństwie królewskiego jedynaka. Na sejmach lat czterdziestych poczęto się nawet domagać, aby sędziwy monarcha pozwolił się wyrezygnować synowi w trudzie sprawowania rządów¹²³.

Jeden z bystrych obserwatorów stosunków wewnątrzno-politycznych pisał po roku burzliwie zainaugurowanego panowania Zygmunta Augusta, że obejmując tron posiadał on lepsze szanse, niż którykolwiek inny spośród wszystkich królów polskich, rządzenia jak najbardziej pomyśl-

kontynuacji soboru i odbywania jego obrad w Trydencie, a nie w Piacenzy. Por. HE, s. 262 nn. — z listu Hozjusza do Dantyszka z Krakowa 29 VI 1548: „Regia Maiestas promittit se in omnibus vestigia divi parentis sui persequi velle et in eadem fide ac religione, qua ille, perpetuo permansuram”.

¹²⁰ W szczegółowych skądinąd swych relacjach, przesyłanych ze dworu Dantyszkowi, dotykał Hozjusz tego tematu, tak bardzo roznamietniającego współczesnych, z wyraźną niechęcią: „wolałby, jak to wprost stwierdzał, aby o owych sprawach pisali inni, którzy też to czynią” (HE, s. 258, 262). Podobnie, wymawiając się od bliższych informacji i motywując to swym pobytom w Krakowie, a nie w Wilnie, zaznaczył jednakże kiedyś krótko, że o ile pierwsze małżeństwo króla podobało się wszystkim, to drugie wszystkim nie podoba się (HE, s. 252).

¹²¹ Konopczyński, jw., s. 65.

¹²² Świadczyć może o tym kurtuazyjna forma listu do Hozjusza hetmana Tarnowskiego, znanego ze swego wyniosłego odnoszenia się do otoczenia. „Reverendissime Domine, amice carissime et observantissime, officii mei diligenter tuae Dominationi commendatis” — zaczyna Tarnowski list do Hozjusza, pisany na prośbę tegoż o wskazówki, dotyczące poselstwa do Habsburgów; dodaje też hetman, że wskazówki te w zasadzie nie są potrzebne ze względu na powszechnie znaną znakomitą erudycję Hozjusza, którą jaśnieje on na dworze („apud nos”) HE, s. 279. Wrogi kanclerzowi i hetmanowi powiernik księcia Albrechta, Stanisław Bojanowski, sekretarz królewski, pisze w związku z misją Hozjusza do Habsburgów, że według oczekiwań dworu posel samą swą obecnością sprawi pożądane dla Polski efekty i zamieni „czarne w białe”. Przez tę zjadliwą ironię, znamionną zresztą ogólnie dla pióra Bojanowskiego, przebijają jednakże przekonanie o zaufaniu, jakim cieszył się Hozjusz u króla i w jego najbliższym otoczeniu — Elementa XXXVIII (1976), s. 117.

¹²³ Por. np. relację Stanisława Górskiego z 29 I 1546 — BK, rkp. nr 221, s. 32; Dembińska, jw., s. 285 — na sejmie 1547/1548 r.

nie i szczęśliwie¹²⁴. Młody monarcha był potomkiem rodu, otoczonego szacunkiem i przywiązaniem. Polska zygmuntowska zaliczała się do przodujących w ówczesnej Europie państw, rozwijała się z powodzeniem kulturalnie i gospodarczo, a jej zasobność i znaczenie wzmacniały związki z Wielkim Księstwem Litewskim.

Wbrew wszakże wielu optymistycznym prognozom panowanie Zygmunta Augusta rozpoczęło się wśród dużych trudności. Bezpośredniego powodu do ostrego konfliktu wewnętrzno-politycznego dostarczyło małżeństwo króla z Barbarą Radziwiłłówną. Faktyczne przyczyny tkwiły znacznie głębiej.

Wiadomość, że młody władca, godzien najwyższych europejskich paranteli, zaślubił magnatkę litewską, wzburzyła szeroką opinię. Barbarę Radziwiłłównę otaczała do tego zła fama. Pięknej wdowie po wojewodzie Gasztoldzie przeciwstawiano sylwetkę Elżbiety Austriackiej, córki wielkiego domu, skromnej i cnotliwie wychowanej. Poszanowanie dynastii i kult dobrych obyczajów zostały wnet wykorzystane jako niezdrówka pożywka dla kształtowania nastrojów antyregalistycznych. „Umysły szlachty, dosyć same przez się rozgniewane, coraz to więcej i więcej podniecają senatorowie królestwa, którzy prawie wszyscy do tego stopnia są pomiędzy sobą zwaśnieni wzajemnie żywioną nienawiścią i niezgodą, iż zapominając o pomyślności publicznej i o spokoju, służą tylko i pobłażają własnym namiętnościom, i nie wiem, co złego obmyślają i przedsięwiorają” — donosił księciu Albrechtowi jeden z jego polskich korespondentów, Jan Policki¹²⁵.

W rzeczy samej walki wewnętrzne toczyły się już w Polsce od kilkunastu lat¹²⁶. Aktywność polityczna królowej zapewniła grupie jej adherentów wysokie urzędy państwowe i udział we władzy. Poza tym kręgiem pozostawali przeciwnicy Bony i jej protegowanych, a byli wśród nich, jak wiadomo, ludzie o dużych talentach i ambicjach, jak zwłaszcza hetman Jan Tarnowski i Samuel Maciejowski. Na tle rozdzwiewu w małżeństwie Zygmunta Augusta z arcyksiężniczką Elżbietą Austriacką, podsyćcanego umiejętnie i celowo przez Bonę, doszło do zasadniczej rozgrywki pomiędzy przeciwnikami. Zygmunt I zdecydował się wbrew woli żony przekazać Wielkie Księstwo w zarząd synowi i stworzyć w Wilnie rezydencję dla rozdzielonych przez czas dłuższy małżonków. Koncepcję tę popierał gorliwie kanclerz, zapewne nie bez porozumienia z dworem wiedeńskim. Królowa Bona natomiast nie życzyła sobie połączenia się Zygmunta Augusta z Elżbietą, a w jeszcze silniejszym stopniu — objęcia przez syna rządów na Litwie. To bowiem kolidowało z zajmowaną przez nią samą w Księstwie wysoką pozycją polityczną i majątkową. Zygmunt August wraz z Elżbietą zamieszkał w Wilnie i rządził Litwą, lecz od tego momentu (1544) datowała się trwała niezgoda pomiędzy matką a synem. Śmierć młodej królowej (1545) nie zmieniła tych stosunków na lepsze, a związanie się następnie Zygmunta Augusta na Litwie z kręgiem radziwiłłowskim pogłębiło waśń między matką i synem: królowa Bona miała swoje zadawnione zatargi z Radziwiłłami.

¹²⁴ Bojanowski do Albrechta w 1549 r. (b.d.) — *Elementa* XXXVIII (1976), s. 90.

¹²⁵ Tamże, s. 59. List z 20 VII 1548.

¹²⁶ Ustalenia zawarte w tym ustępie pochodzą z materiałów autorki do biografii Zygmunta Augusta (por. przyp. 68). Częściowo zostały przedstawione w: Sucheni-Grabowska, *Monarchia dwu ostatnich Jagiellonów*, ... s. 58—65; teźże: *Zur Entstehungsgeschichte des Vertrages von 1549* (por. przyp. 4).

Małżeństwo młodego króla z Barbarą (1547) stało się dla królowej Bony rzeczywiście wielkim ciosem, ale nie chodziło tu tylko o mezaliany i o reputację Radziwiłłówny, celowo zresztą przez zawistnych urabianą i wyolbrzymianą. W zajadłym sporze między matką i synem, jaki rozgorzał teraz z niezwykle siłą wokół kwestionowanego związku Zygmunta z Barbarą, chodziło niewątpliwie królowej Bonie także o zachowanie wysokiej pozycji na dworze i udziału we władzy. Być może, że podejmowała swoje inicjatywy bezkrytycznie i poza pełną świadomością własnych intencji, w przekonaniu, że pragnie jedynie tą drogą ratować zagrożony, jak sądziła, prestiż Korony. Nie ulega jednak wątpliwości, iż była politykiem o szczególnie silnie rozwiniętym instynkcie władzy i że przy sposobności walki z nieuznaną synową dawała upust nagromadzonemu od czasu litewskiej porażki rozgoryczeniu do syna i trwodze, że w istniejących układach sił wewnętrzno-politycznych nie ma dla niej na Wawelu miejsca, jakie pragnęłyby zajmować. Tak też oceniali poczynań królowej jej ówczesni przeciwnicy polityczni.

Bona zmierzała zatem do odzyskania czynnej roli w życiu publicznym tym razem nie w oparciu o tron, jak to było za rządów Zygmunta I, lecz na drodze sojuszu z opozycyjnymi ugrupowaniami magnacko-dostojniczymi. Brak dowodów na to, że zamyślała bezpośrednio o działaniach na rzecz detronizacji syna. Raczej zapewne oczekiwała, że Zygmunt August ugnie się pod presją żądań opozycjonistów i odsunie Radziwiłłównę, a wydarzenia doprowadzą już same w dalszej konsekwencji do upadku silnego, a wrogiego królowej matce, bloku kanclersko-hetmańskiego (Maciejowski i Tarnowski), w których odnajdował król dotąd wsparcie. Ponad głową matki i syna oraz obcej politycznym intrygom nieszczęsnej Barbary ścierały się w sposób aż nadto oczywisty interesy i rachuby na wielką karierę dostojników państwowych, ich koligatów i protegowanych. Jeżeli jednak odrzucić myśl o zamierzonym podcinaniu przez matkę podstaw synowskiego tronu, pozostaje stwierdzić, że stała się ona po prostu w swym zaślepieniu narzędziem jednoznacznie antyregalistycznych inicjatyw. Po upływie kilku lat od czasu owych napięć i rozterek zarzucił Zygmunt August matce w oczy, że naraziła go na zubożenie skarbu, zmuszając do jednania sobie ludzi, z których grona tworzyła ona sama „frakcje” ukierunkowane przeciw tronowi¹²⁷.

Powyższe sprawy są słabiej czy lepiej historykom znane, choć przez zwolenników „złotej legendy” królowej Bony niedostrzegane. Natomiast nie brano w zasadzie dotychczas pod uwagę jeszcze jednego, a szczególnie doniosłego momentu, to jest dysonansu w rodzinie królewskiej, związanego z osobą księcia Albrechta pruskiego. Zagadnienie to wkracza *in medias res* naszych rozważań i zasługuje na nieco bliższą prezentację.

Albrecht, odtrącony przez cesarza i Rzeszę, nastawił się w latach 1547—1549 na zwiążanie się ściślej z domem jagiellońskim¹²⁸. Po owodo-

¹²⁷ Król do Mikołaja Czarnego Radziwiłła z Narwi 7 I 1553 o swej rozmowie z matką — Listy oryginalne Zygmunta Augusta do Mikołaja Radziwiłła Czarnego, wyd. S. A. Lachowicz, Wilno 1842, s. 34.

¹²⁸ Stosunki Albrechta Hohenzollerna z Polską w latach 1548—1549, jego zabiegi matrymonialne, zwlekanie z holdem, związki z Boną i z Andrzejem Górką, jak i ogólne trudności początków królewskiego panowania — zostały przedstawione w: Sucheni-Grabowska, Zur Entstehungsgeschichte ..., jw.; też, recenzja z Elementa XXX—XXXII, „Przegląd Historyczny” LXVIII (1977), nr 3, s. 585—590; też: Korespondencja królewiecka (por. przyp. 11) s. 172—181. Por. też cytowane wyżej prace K o r e w y i Wojtyński (przyp. 119).

wieniu Zygmunta Augusta (1545) stało się pragnieniem księcia widzieć u boku przyszłego suzerena swą córkę, Annę Zofię. Tym ostrożnie prowadzonym zabiegom patronowała królowa Bona, która niedawno właśnie z nieprzejednanej przeciwniczki księcia pruskiego przeobraziła się w jego polityczną przyjaciółkę. Na małżeństwo radziwiłłowskie młodego króla zareagował więc książę nie tylko negatywnie, ale wręcz z pasją. Oczywiście w podjętych następnie ze strony Albrechta działaniach przeciw Barbarze nie było mowy o niedoszłych planach matrymonialnych Królewca, choć żał z tej racji, być może, dłużej w księciu tkwił. Albrecht zajmował się przede wszystkim zarzutami przeciw moralności Barbary i uznawał za swój obowiązek występować z oficjalnymi protestami w postaci listów i przez poselstwa. Tymi wystąpieniami król poczuł się bardzo dotknięty i zażądał, aby książę zaprzestał swych interwencji, do czego jednak Albrecht nieprędko się zastosował. Ale sprawy skomplikowały się jeszcze bardziej wobec faktu, iż równocześnie książę pruski, po zgonie w 1547 r. żony — Doroty, królowny duńskiej, podjął konkury o rękę którejś z Jagiellonek. Historycy niemieccy przypisują tu zazwyczaj inicjatywę dworowi polskiemu i królowej Bonie. Bona okazała się rzeczywiście tą propozycją żywo zainteresowana i przyjęła ją ze swej strony jak najżyczliwiej, lecz żywo zainteresowany był przede wszystkim sam Albrecht, jak świadczy obfita korespondencja z księciem jego zaufanego — sekretarza królewskiego, Stanisława Bojanowskiego.

Oferta matrymonialna Albrechta zaslugiwała na dobre przyjęcie przez władzę Polski jako ekspektatywa na bliższe związanie lennika pruskiego i ewentualna szansa na penetrację wpływów polskich, wraz z językiem i kulturą, na obszar Prus Książęcych. Jagiellonowie chętnie widzieli małżeństwa swych córek z księżętami Rzeszy, sam Albrecht był, jak wiadomo, wnukiem przez swą matkę Zofię, Kazimierza Jagiellończyka. Na nieszczęście jednakże owe projekty stanęły na porządku dziennym w chwili ogromnie nie sprzyjającej ich realizacji. Już sama uraza suzerena do „najdroższego kuzyna” z Królewca z powodu Barbary stała się przeszkodą w negocjacjach matrymonialnych. Zygmuntovi Augustowi chodziło jednak przede wszystkim o konsekwencje polityczne wynikające z postawy lennika. Albrecht deklarował się obecnie otwarcie z gorącą admiracją królowej matki i Zygmuntovi potraktował jego zabiegi o rękę swej siostry jako próbę wzmocnienia opozycji antyregalistycznej. Nie bez realnych przesłanek podejrzewał król polski, że w owych właśnie planach zawiera się potencjalne niebezpieczeństwo dla jego tronu. Albrecht, syn Jagiellonki i małżonek Jagiellonki mógłby stać się prezydentem do korony Polski i Litwy, gdyby korona ta zachwiała się na udrepczonej przeciwnościami głowie jedynego obecnie Jagiellończyka po mieczu.

Książę pruski miał ściśle kontakty nie tylko z królową-matką, lecz i ze starostą generalnym wielkopolskim i kasztelanem poznańskim, Andrzejem Górką. Ten niezmiernie bogaty magnat rozporządzał wielkimi wpływami — politycznymi i gospodarczymi — na ziemiach rdzennej Wielkopolski, to jest województw kaliskiego i poznańskiego. W Wielkopolsce też rezydowali oddani stronnicy Bony — kasztelan gnieźnieński, Piotr Opaliński i arcybiskup gnieźnieński, Mikołaj Dzierzgowski. Bona wnet po pogrzebie Zygmunta I (26 lipca 1548 r.) udała się wraz z córkami, Zofią, Anną i Katarzyną oraz całym swym dworem na Mazowsze. Tamtejsze bogate królewszczyzny zostały jej przyznane jako tzw. „oprawa wdowia”. Podróży i wjazdowi wszechwładnej do niedawna monar-

chini do Warszawy towarzyszył znaczny orszak urzędników i dostojników, co stanowiło dla nowego króla niejako wyzwanie.

Zygmunt August dopatrywał się więc powstania w ten sposób groźnego dla siebie bastionu opozycji, wyznaczanego rezydencjami matki w Warszawie, Górki w Poznaniu i Albrechta w Królewcu. Zwłaszcza prawdopodobne mogło być przewidywanie, że Albrecht w razie małżeństwa z jedną z królewskich sióstr uzyska równocześnie od królowej matki cesję jej uprawnień majątkowych dotyczących dóbr mazowieckich. Toteż król w obawie, aby Mazowsze, dopiero przed 20 laty przywrócone państwu polskiemu, nie uległo ponownie alienacji, zażądał od kuzyna oświadczenia, iż w razie ożenku z którąś z królewien nie przyjmie dóbr domeny mazowieckiej, nawet gdyby takowe cedowała mu na swoją rękę Bona. Albrecht taką deklarację złożył.

Oficjalnie Zygmunt August kwitował konkury Albrechta zapewnieniami o swej życzliwości dla tych zamiarów i prowadził w Rzymie starania o dyspensję papieską ze względu na różne wyznania ewentualnych przyszłych małżonków.

Rezerwa królewska miała nadto jeszcze dalsze odniesienia: Albrecht zwlekał z holdem, a w pewnych momentach i sam król szukał uzasadnień dla opóźniania tej ceremonii ze względu na podejrzwanie lennika o nielojalność. Trzeba więc tu podkreślić, że kłopotliwy spór z cesarstwem o lenno pruskie uległ nieoczekiwanie nowym komplikacjom. Na przestrzeni lat minionych, zwłaszcza zaś w latach czterdziestych, interesy suzerena i lennika identyfikowały się. Polska broniła pozycji Albrechta wobec cesarza, a lennik nie dawał okazji do podejrzeń o podwójną grę. Obecnie, gdy stosunki nowego króla z kuzynem wkroczyły w fazę różnorodnych powikłań, musiał ten stan rzeczy znaleźć swe odbicie także przy występowaniu Polski w kwestiach pruskich na zewnątrz. Przed Zygmuntem Augustem zarysowywały się więc te zabiegi jako jeszcze trudniejsze, niż dotychczas, zadanie polityki zagranicznej.

Król skupił w początkowych miesiącach rządów uwagę na obserwacji sytuacji międzynarodowej, do czego dały sposobność uroczystości pogrzebowe Zygmunta I, odbywające się w asystencji przedstawicieli dworów obcych, a co do spraw wewnętrznych, śledził przede wszystkim, jak już wiemy, poczynania kół elitarnych, włącznie z królową matką. Natomiast nie przywiązywał większej wagi do nastrojów mas szlacheckich, licząc na oddziaływanie na nie zarówno powagi majestatu, jak i oddanego sobie środowiska urzędniczego i dostojniczego.

Uporczywa kampania przeciw Barbarze Radziwiłłównie, prowadzona na sejmie piotrkowskim z końcem 1548 r. przez obydwie izby, wraz z manifestowanymi wyraźnie protestami posłów ziemskich, zaskoczyła króla. Jednakże Zygmunt August opanował impulsywne odruchy, zaniechał szybko dramatycznej myśli o opuszczeniu Polski i udaniu się do Wielkiego Księstwa i wyszedł z godnością z niełatwej próby sił pomiędzy majestatem a społecznością szlachecką.

Sprawa małżeństwa została rozstrzygnięta doraźnie po myśli króla, lecz na przyszłość miał on wybór żony konsultować z senatem¹²⁹. Sejm rozszedł się wszakże bez uchwał, gdy bowiem nie udało się przełamać postawy monarchy w kwestii związku z Barbarą Radziwiłłówną, opozy-

¹²⁹ Prawo to weszło w skład Artykułów henrykowskich z 1573 r. potwierdzonych przez Stefana Batorego w 1576 r. (Vol. Leg. II, f. 901).

cja antyregalistyczna podjęła starania o podważenie pozycji tronu przy sięgnięciu do innych i bardziej skutecznych argumentów.

Zygmunt August był zobowiązany formalnie od czasu swej elekcji (1529) i koronacji w dzieciństwie (1530) do przeprowadzenia „egzekucji praw”, zanim obejmie rządy. Taką bowiem cenę wypadło uiścić dynastii za elekcję 10-letniego królewicza, przeprowadzoną niezgodnie z prawem, a w gruncie rzeczy najzupełniej niepotrzebną. Odpowiednie zobowiązanie zaprzysięgli bezpośrednio po koronacji jedynaka jego rodzice¹³⁰, a po ukończeniu 17 lat życia on sam¹³¹. Dotychczas monarchowie z domu jagiellońskiego obejmowali tron na zasadzie zastanego przez siebie stanu prawnego, a więc zaprzysięgali przed koronacją istniejące prawa państwa i przywileje stanowe szlachty, do tychże praw zaliczane. Jeżeli z czasem ogłaszali nowe prawa, musieli je z kolei zaprzysięgać ich następcy, którzy otrzymywali odpowiednio uzupełniony tekst objętych obowiązkiem confirmacji praw. Zygmunt August natomiast został postawiony wobec zobowiązania bez precedensu i praktycznie niewykonalnego. Szlachecki program egzekucyjny był z jednej strony na razie niedoprecyzowany, z drugiej — nieograniczenie szeroki i rozciągliwy.

Nie ulega wątpliwości, iż szlachta nie rozumiała przyrzeczenia młodego króla sprzed 10 lat (1537) dosłownie. Wśród postulatów egzekucyjnych występowały sprawy kontrowersyjne, jak choćby przykładowo negowana dotąd przez dynastię unia rzeczowa z Litwą, czy też restytucja nielegalnie dzierzonych dóbr kólewskich i wbrew przepisom o *incompatibilia* nadanych urzędów. Te postulaty, jak zresztą i wiele innych, wymagały przede wszystkim uzgodnienia pomiędzy królem, senatem i izbą poselską, następnie — przewlekłych czynności, jakie musiały nieodwrotnie towarzyszyć wprowadzaniu w życie tak daleko idących reform. Oczywiście unia z Litwą wymagała zgody reprezentacji Wielkiego Księstwa i przyszłość miała pokazać, iż przygotowanie tego dzieła wspólnym wysiłkiem obu narodów rozciągnęło się na kilka lat (1563—1569).

Nieznany przedstawiciel środowiska szlacheckiego sporządził krótki, lecz wymowny rachunek sumienia z przebiegu słynnego sejmiku 1548 r. Stwierdził on, że batalię przeciw królowi i jego małżonce inspirowali dostojnicy („panowie”), którzy „nas posły ciągnęli, jedne dary, głupsze polewką ... sami potem na stronie zostali, a myśmy *et nostra misera Respublica*, jako mówią po polsku, na koszu zostali ...”¹³².

Wysunięcie na sejmie 1548 r. niewykonalnego życzenia „egzekucji praw” pociągnęło za sobą inny postulat — zwołania jak najszybciej następnego sejmiku, z udziałem przedstawicieli Wielkiego Księstwa i Prus Królewskich; sejm ten podjąłby realizację „egzekucji” i dopiero wówczas stany przyjąłby od króla zwyczajową przy obejmowaniu tronu confirmację praw. Do tego zaś czasu miałby król być zawieszony w sprawowaniu rządów — z wyłączeniem spraw polityki zagranicznej; w szczególności odmówił mu sejm uprawnienia do sprawowania jurysdykcji królewskiej¹³³. Zygmunt August odrzucił owe żądania i szczególną uwagę zwrócił na działanie sądów¹³⁴.

¹³⁰ Vol. Leg. I, f. 496 nn. (1530 r.).

¹³¹ Tamże, f. 513 nn. (1537 r.).

¹³² Dziennik sejmiku 1548 r. w: *Dyariusze sejmów koronnych* (por. przyp. 16), s. 276.

¹³³ Tamże, s. 256.

¹³⁴ Przełomowe znaczenie miało w tym wypadku stawienie się przed królem na jego pozew Stanisława Mateusza Stadnickiego, agitującego wśród szlachty mało-

Bezpośrednio po zamknięciu sejmu ogłosił król uniwersał, w którym zostało uzasadnione stanowisko króla: rządzenie państwem i funkcjonowanie działających w imieniu królewskim sądów są to podstawowe prawa i obowiązki monarchy; do niego także należy decyzja o zamknięciu obrad sejmowych; podjęcie normalnego toku urzędowania przez panującego, to kwestia zabezpieczenia warunków egzystencji wszystkim poddanym¹³⁵.

Ten pierwszy a gwałtowny konflikt pomiędzy władcą a „narodem szlacheckim” sięgał głęboko i miał z czasem wyznaczyć nowe linie układu sił społecznych i politycznych w Rzeczypospolitej. Autorytet królewski został poważnie naruszony. Król natomiast zraził się na długo do systemu parlamentarnego Rzeczypospolitej, w którym dostrzegał przede wszystkim zagrożenie dla tronu. Te czynniki miały wiele zaważyć na panowaniu ostatniego z dynastii, utrudniając przez wiele lat współpracę między królem a izbą poselską w warunkach, gdy zarysowywała się potrzeba istotnych reform ustrojowych, inicjowanych przez ruch egzekucyjny. Lecz te zjawiska narastały stopniowo i dały się dopiero później stwierdzić.

Doraźnie monarcha opanował sytuację wewnętrzną. Nie przywiązywał większej wagi do objawów niezadowolenia, ujawnianych przez szlachtę małopolską i ziem kresowych. Miał tu swoich Mieleckich, Firlejów, Sieniawskich, część wielkiego domu Tęczyńskich, a nade wszystko niezawodnego kasztelana krakowskiego i hetmana, Jana Tarnowskiego. Była to dostateczna przeciwwaga dla wojewody i starosty krakowskiego, Piotra Kmity, koryfeusza opozycji małopolskiej¹³⁶. W Małopolsce też rozciągały się poprzez rozbudowane tu instytucje kościelne wpływy wiernego dynastii, uzdolnionego, a zdecydowanego w działaniach biskupa krakowskiego i kanclerza. Samuel Maciejowski stał lojalnie przy młodym królu, jak poprzednio przy jego ojcu. Jego postawa wyrażała również ogólnie pozytywne względem króla w owym krytycznym okresie stanowisko Kościoła polskiego, zgodnie zresztą z nastawieniem Rzymu. Papież Paweł III nie kwestionował ważności królewskiego małżeństwa, a nawet udzielił Barbarze honorów przy liturgii, przysługujących wyłącznie monarchom koronowanym¹³⁷. Większość biskupów stanęła więc po stronie prawomocności związku małżeńskiego króla. Liczyło się tu także zdanie biskupa płockiego Andrzeja Noskowskiego, który witai u granic Korony Barbarę Radziwiłłównę¹³⁸, a którego wysoka godność kościelna i osobista pozycja majątkowa stanowiły aktualnie dla króla cenne oparcie na zdominowanym wpływaniami Bony Mazowszu.

Także na terytorium Prus Królewskich znalazły swe odbicie spory wokół Radziwiłłówny, rzutując na sprawy obediencji tego obszaru, który walczył o zachowanie swych autonomii prawnych i zarazem był poprzez niektórych swych przedstawicieli, jak wojewoda malborski Achacy Cema, podatny na sugestie z pobliskiego Królewca¹³⁹. I w tym wypadku polskiej przeciw poddawaniu się jurysdykcji królewskiej. Zob. M. Baliński (przyp. 114), II, s. 30 nn; Elementa XXXVIII (1976), s. 146 nn; tamże, s. 116, 123, 134 — relacje o sprzeciwianiu się poprzednio funkcjonowaniu sądów.

¹³⁵ Dziennik sejmu 1548 r. (przyp. 16), s. 258—274.

¹³⁶ Tamże, s. 183, 185, 196, 241.

¹³⁷ Papież udzielił Barbarze pozwolenia na całowanie Ewangelii i pateny w czasie Mszy św. pismem z dnia 11 III 1549, chociaż był to przywilej wyłącznie osób koronowanych. Za informację tę dziękuję ks. prof. dr hab. H. D. Wojtyśce. Por. także przyp. 119.

¹³⁸ Hozjusz do Dantyszka z Bodzentyna w początkach września 1548 (HE, s. 271 nn.).

¹³⁹ O roli Cemy na dworze królewskim pisze obszernie J. Maliek (przyp. 26).

znalazł się po stronie królewskiej rzecznik episkopatu, Tideman Giese, biskup chełmiński, a niebawem jako warmiński przewodniczący rady monarszej Prus Królewskich. Podpisał on — obok niewielu innych — dokument, stwierdzający że przysięga wierności złożona przez członków rady pruskiej przy obejmowaniu ich stanowisk w radzie odnosiła się nie tylko do zmarłego króla, lecz i do jego syna, ówczesnie już koronowanego¹⁴⁰.

Tak więc ze strony episkopatu realne znaczenie posiadał jedynie sprzeciw metropolity gnieźnieńskiego, Mikołaja Dzierzgowskiego. Odległy od interpretacji małżeństwa monarchy według prawa kanonicznego, czerpał on w swych wystąpieniach inspiracje u królowej Bony, do której politycznego kręgu dotąd się zaliczał i u starosty generalnego Wielkopolski, kasztelana poznańskiego, Andrzeja Górki. Toteż Zygmunta Augusta i jego otoczenie niepokoiła jedynie rdzenna Wielkopolska, gdzie uwidaczniały się obecnie wyraźnie przemożne wpływy Górki, jednego z najbardziej agresywnych wrogów królowej Barbary.

I to właśnie tam, w owym oddalonym od obu jagiellońskich rezydencji, Krakowa i Wilna, pogranicznym zakątku kraju miały paść słowa zachęty, aby na tron polski zawezwać arcyksięcia austriackiego Maksymiliana Habsburga, syna Ferdynanda i Anny Jagiellonki czesko-węgierskiej, a więc pretendenta popartego również związkami krwi z dynastią.

Echa tego apelu dotarły niewątpliwie do króla i jego otoczenia, skoro ową wiadomością dzielił się kanonik Stanisław Górski z biskupem płockim, Noskowskim¹⁴¹. Koncepcja obioru Maksymiliana, relacja z pewnością przesadnie wyolbrzymiona przez nieprzychylnego Zygmuntovi Augustowi a nienawidzącego wręcz Barbary informatora, opierała się na bardzo wątpliwych podstawach. Stłumienie świeżo przez króla Ferdynanda w bezwzględny sposób opozycji czeskiej i jego drastyczne posunięcia wobec sejmu węgierskiego nie zjednały mu życzliwości wśród rozmiłowanej w swych swobodach politycznych i narodowych szlachty polskiej, a późniejsze nieudane próby przeforsowania kandydatur austriackich podczas elekcji poświadczają, że była to niechęć trwała. Przypuszczenia nadto, że szlachta zmierzała ówczesnie rzeczywiście do detronizacji Zygmunta Augusta, nie są historycznie realne. Ale chwilowo, na wysoko wzniesionej fali antykrólewskich nastrojów, mógł z czystego przypadku wypłynąć na powierzchnię żaglowiec z imieniem Habsburga na maszcie, by stać się przyczyną dalszych wewnętrzno-politycznych powikłań.

Z Wielkopolski docierały także na Wawel wieści o oddaniu tamtejszej szlachty królowi, i o przygotowaniach, czynionych wobec zapowiedzianej wizyty królewskiej pary¹⁴². A również dochowywali tam królowi wierności niektórzy dostojnicy kościelni i świeccy¹⁴³.

Lecz na Wawelu nie zapomniano o próbach agitacji, uderzającej wprost w tron Zygmunta Augusta. Świadom subtelnych powiązań po-

¹⁴⁰ AGAD, Dokumenty pergaminowe nr 190 oraz AGAD, MK 76, k. 230 (718 I 1549). Por. A. Sucheni-Grabowska; Jagiellonowie wobec Prus Królewskich i Książęcych w latach 1525—1548: W: Kwartalnik Historyczny LXXXV (1978), z. 2, s. 407—418.

¹⁴¹ Górski do Noskowskiego z Krakowa 20 IV 1548 (BK, rkp. nr 221 s. 426; to samo, tamże rkp. nr 240, s. 57 nn).

¹⁴² Sekretarz królewski, Mikołaj Trzebuchowski do Mikołaja Rudego Radziwiłła z Krakowa, 18 III 1549 r. (AGAD, Archiwum Radziwiłłowskie, Dział V, teka 408, lp. 16599).

¹⁴³ Np. wojewoda poznański, Janusz Latański, antagonistą Górki, biskup kujawski, Andrzej Zebrzydowski, wojewoda kaliski, Piotr Służewski.

między matką, księciem Albrechtem a Górką stawał sobie, być może, król pytanie, czy ma do czynienia wyłącznie z nimi, czy też trójkąt wyznaczony położeniem rezydencji w Warszawie, Królewcu i Poznaniu nie przekształca się faktycznie w wykres powiązań co prawda bardziej złożonych, ale też i bardziej niebezpiecznych, sięgając ku Pradze i Wiedniowi, siedzibom króla rzymskiego.

Albrecht jako ewentualny kandydat na tron polski byłby dobrze widziany głównie przez różnowierców — środowisko, które dopiero poczynano się w Polsce ożywiać, a nawet w okresie swego najbujniejszego rozkwitu nie osiągnęło przewagi statystycznej. Jeżeli miałyby więc już przyjść do dyskusji nad tym, komu należy przeznaczyć tron Jagiellonów, książę pruski w kwestiach wyznaniowych nieustępliwy, posiadałby słabe szanse. Łatwo byłoby wszakże zastąpić go katolickim arcyksięciem, członkiem rodu skoliigaconego z dynastią polską — Habsburgiem austriackim. Albrecht, udzielając pomocy pretendentowi dworu wiedeńskiego dzięki wpływom, jakie sam posiadał w Polsce w kręgach różnowierczych, miałby natomiast też coś do zyskania, jak choćby zapewnienie sobie wstawiennictwa domu Austrii przy zabiegach o kasację wyroku Trybunału Rzeszy oraz poparcie cesarza dla swych kwestionowanych dotąd tytułów do Prus Książęcych.

Jeżeli dom Austrii był wmieszany w rachuby na koronę Polski i Litwy, to na razie udało się to tylko na zasadzie potajemnych projektów wąskiego grona malkontentów. Należało więc zawczasu zapobiec możliwości czynnej włączenia się Habsburgów austriackich do działań antyregalistycznej opozycji. Dzięki takiemu rozwiązaniu król Ferdynand z domniemanego konkurenta o tron dla syna zamieniałby się w partnera króla polskiego. A że ten sam Ferdynand został przez cesarza wskazany jako „komisarz” do sprawy pruskiej, problem stosunków z nim stawał się podwójnie doniosły, choć Polska oficjalnie za owego „komisarza” go nie uznała.

V. CELE UKŁADÓW ZE STRONY POLSKIEJ I AUSTRIACKIEJ. PRZYGOTOWANIA DO NEGOCJACJI¹⁴⁴

Z początkiem 1549 r. Zygmunt August przystąpił do omawiania z gro-nem zaufanych doradców spraw polityki zagranicznej. Stanęły na porządku dziennym zagadnienia odnowienia sojuszu z Turcją, przedłużenia rozejmu z Wielkim Księstwem Moskiewskim i kłopotliwych próśb z Siedmiogrodu: Izabela Jagiellonka pragnęła opuścić niespokojną sukcesję zapolyańską, znękaną walkami wewnętrzno-politycznymi oraz niebezpiecznymi ingerencjami sułtana¹⁴⁵; rzecznikiem takiego rozwiązania był

¹⁴⁴ Ogólne podstawy informacyjne tego fragmentu — por. przyp. 126.

¹⁴⁵ Zawikłane położenie Izabelli na Węgrzech wschodnich przedstawił szczegółowo E. Veress; Izabella Királyne (1519—1559), Budapest 1901. (Za dokonanie przekładu z jęz. węgierskiego wykorzystanych przeze mnie fragmentów tej pracy składam podziękowanie p. mgr Marcie Gedeon). Veress ocenia pozytywnie sylwetkę polityczną królowej i kładzie nacisk na stwarzanie jej trudności przez „brata Jerzego”. Natomiast historycy niemieccy i austriaccy oceniają raczej Izabellę negatywnie, akcentując chwiejność, a czasem wręcz dwulicowość jej polityki. I. A. Fessler; Die Geschichte der Ungern und ihrer Landsassen, VI Teil: Ungarns Fall, Leipzig 1823, podnosi walory Martinuzziego, a odmawia wszelkich talentów stronnikowi królowej, Petrowiczowi (s. 673—676). A. Huber: Die Erwerbung Siebenbürgens durch König Ferdinand I, im ahre 1551 und Bruder Georgs Ende. W

najbardziej ówczasie w Siedmiogrodzie wpływowy dostojnik, biskup Waradynu, Jerzy Utiešenovics (Martinuzzi), zarazem przeciwnik królowej. Król początkowo zamierzający przychylić się do życzeń siostry i sprowadzić ją do Polski, dał się przekonać następnie senatorom; popierali oni postulaty partii zapolyańskiej w Siedmiogrodzie reprezentowanej przez bana Temeszváru, Piotra Petrovicza. Petrovicz nalegał na pozostanie Izabeli w kraju i zapewnienie małemu Janowi Zápolyi tytułów do rządów. Był on także antagonistą Habsburgów a zwolennikiem wspierania się na sultanie. Politycy polscy, podzielając te sugestie, pragnęli uniknąć interwencji sultana, sprzyjającego mimo doraźnych nieporozumień granicznych panowaniu zápolyańskiemu w Siedmiogrodzie: przewidywali, że Sulejman sprzeciwi się czynnie zastąpieniu w Siedmiogrodzie Zápolyów Habsburgami. Na dworze polskim nie orientowano się dokładnie w aktualnym stanie negocjacji Izabeli z Ferdynandem i zdecydowano się wysłać do Alba Julia, rezydencji Zápolyów, poselstwo, na czele którego stanął biskup kujawski, Andrzej Zebrzydowski¹⁴⁶. Miał on zdobyć należyte rozeznanie co do położenia państwa i królowej oraz doprowadzić do pojednania poważnionych ugrupowań i zagwarantowania Izabeli warunków sprawowania bez ograniczeń władzy w imieniu syna.

Odnawianie stosunków dyplomatycznych z obcymi państwami, a zwłaszcza działanie na rzecz likwidacji nieporozumień z ościennymi, były to najbardziej typowe czynności władców przy obejmowaniu tronu. Przejście do inicjatywnej polityki zagranicznej stawało się z reguły możliwe dopiero po ustabilizowaniu się panującego i powzięciu określonych koncepcji w zakresie polityki zewnętrznej.

Z drugiej strony rząd polski pojmował z pewnością i to, że miejsce, jakie zdoła sobie panujący zapewnić w układach międzynarodowych, będzie w niemalym stopniu wyznaczało rangę jego autorytetu w kraju. Chodziło przy tym również i o prestiż osobisty, stosownie do którego przypadała panującemu wyższa lub niższa pozycja w niepisanym porządku hierarchii, mierzonych jakością indywidualnego autorytetu władcy. To był jeden z często powtarzanych kontrargumentów przeciw królowej Barbarze: małżeństwo z nią miało osłabić stanowisko Zygmunta Augusta w koncercie monarchów europejskich. Poselstwo na dwory habsburskie winno było i w tym aspekcie osiągać określone cele.

Unormowanie stosunków z Ferdynandem Habsburgiem wydawało się ówczasie dla monarchii jagiellońskiej z wielu względów ogromnie wska-

Archiv für Österreichische Geschichte LXXV (1889), Wien, stara się przedstawić sprawę bardziej obiektywnie, przyznając jednakże w podsumowaniu słuszność koncepcji Martinuzziego przekazania przez Zápolyów swego władztwa Ferdynandowi I (s. 483—493). Krytycznie wyraża się o Zápolyach E. Zöllner: *Geschichte Österreichs*, 5 wyd., Wien 1974, s. 189 nn.

¹⁴⁶ Izabela jeszcze za życia Zygmunta I deklarowała się z decyzją wyjazdu z Węgier, a stany tamtejsze uchwały za jej aprobatą na sejmie w listopadzie 1547 wysłanie poselstwa do Ferdynanda z prośbą o przejęcie państwa (Huber, jw., s. 490 nn.). Zarówno Zygmunt August, jak i nawet królowa Bona zapraszali Izabelę do Polski wobec jej ciężkiej sytuacji na Węgrzech. Por. listy Bony do córki z 8 III 1548 (BK, rkp. nr 221, s. 400) i króla do siostry z 28 VI 1548 (tamże, s. 444 nn.). Z końcem 1548 r. Izabela wysłała w tej sprawie do Polski poselstwo i nalegała na umożliwienie jej powrotu co przed jej do kraju: *Elementa XXXVIII* (1976), s. 69. Por. instrukcję królewską dla Zebrzydowskiego z początku 1549 r. (AGAD, *Libri Legationum* 12, k. 170—184; tamże dodatkowa instrukcja dot. pertraktacji z „bratem Jerzym”, k. 184—186). Trudną i starannie przeprowadzoną misję posła polskiego oraz jej praktyczną bezskuteczność wobec postawy Jerzego omawiają Veress, jw., s. 288—292; Fessler, jw. s. 676. Por. Pajewski (przyp. 9), s. 70 nn.

zane. Granica Polski z rządzonymi przez niego państwami sięgała na zachodzie do elektoratu brandenburskiego Rzeszy niemieckiej, a na południu przebiegała wzdłuż Karpat, dotykając następnie wydzielonego od 1541 r. Siedmiogrodu. Była więc to granica długa i od dawna ustabilizowana jako niesporna. Problemy polskiego niegdyś Śląska jak i szans ogarnięcia wpływami Rzeczypospolitej Czech oraz Węgier, to zagadnienia niewątpliwie wielkiej doniosłości, wszakże w rozpatrywanym okresie rozstrzygnięte przez historię na niekorzyść Polski. Polemika na ten temat wykracza poza ramy niniejszego szkicu, niemniej wydaje się niezbędne wypunktować przynajmniej podstawową motywację wypowiedzianego tu poglądu. Jagiellonowie, zawezwani na tron Piastów z myślą o wspólnym polsko-litewskim froncie przeciwkrzyżackim, uznali w konsekwencji za swe zobowiązanie wobec nowej ojczyzny zagwarantowanie jej miejsca nad Bałtykiem i kolejne generacje dynastii służyły tej idei, od Jagielly do Zygmunta Augusta — od Grunwaldu do inkorporacji Inflant¹⁴⁷. Z drugiej strony potomkowie Mendoga i Gedymina widzieli w Polsce sojusznika, który winien był im dopomóc w zachowaniu terytoriów, wywalczonych przez twórców potęgi Wielkiego Księstwa Litewskiego a zagrożonych procesem „zbierania ziem ruskich”.

Zygmunt August objął tron Polski *rebus sic stantibus*. Odwieczny problem nadbałtycki wypowiedział się w konflikcie z cesarstwem o lenno pruskie i rzekomą zwierzchność Rzeszy nad Prusami Królewskimi; była to kwestia pierwszoplanowa. Nie mniejszej wagi zagadnieniem stały się terytoria wschodnie Litwy, obszar sporny od półwiecza, w związku z którym obie zainteresowane strony, litewsko-polska i rosyjska przewidywały, iż prędzej czy później dojdzie pomiędzy nimi do konfrontacji zbrojnej.

Wykorzystanie szans na wpływy nad Weltawą i Dunajem okazywało się zatem dla monarchii jagiellońskiej zadaniem wtórnym. Głównym celem przymierza miało być uzyskanie poparcia króla rzymskiego w sporze Polski z cesarstwem i wielkim mistrzem.

Drugim założeniem przyświecającym stronie polskiej, czytelnym w podtekście układu i ujawniającym się w okolicznościach jego zawarcia, miało być zobowiązanie strony austriackiej do ścisłej lojalności. Jak już zauważono wyżej, król polski podejrzewał, że grupa malkontentów magnackich, wspierana, jak sądził, przez królowę Bonę i księcia Albrechta, zmierza do siania w kraju zamętu, wzniesienia przeciw tronowi opozycji i, być może — do detronizacji monarchy. Zygmunt August pragnął więc zabezpieczyć się przed udzieleniem przez króla Ferdynanda swym przeciwnikom ewentualnej pomocy. Mogło tu wchodzić w grę udzielenie zezwolenia na werbunek zaciężnych w państwach króla rzymskiego, co stanowiłoby na tle ówczesnych obyczajów wypadek zwykły i typowy. Ale można też było podejrzewać Ferdynanda Habsburga o czynne wnieszanie się w sprawy polskie, gdyby dotychczasowe rozterki miały się przeobrazić rzeczywiście w wojnę domową. Ostatnia z tych możliwości łączyła się z obawami, aby król rzymski nie forsował wówczas na tron polski któregoś ze swych synów; wszak już padło imię arcyksięcia Maksymiliana jako kandydata do tronu polskiego. Dzieje polityki habsburskiej dostarczają wielu przykładów podobnych zabiegów, jak choćby

¹⁴⁷ Por. A. Wyczański: Polska w Europie XVI stulecia, Warszawa 1973, s. 180 nn.

z uporem prowadzone batalie Ferdynanda o trony czeski i węgierski (1526, 1541).

Te zasadnicze, jak trzeba sądzić, motywacje tkwiące u podstaw żywego zainteresowania Polski sprawą zawarcia układu, były niezmiernie trudne do wprowadzenia ich w tekst projektowanego układu. Jeżeli chodzi o sprawy pruskie, to wiązały się one z gestią Trybunału Rzeszy i cesarza, a jedyna kompetencja, na jaką mógłby się tu król Ferdynand powołać, byłby to jego komisarski mandat, udzielony mu przez cesarza, a przez Polskę, jak wiadomo, zakwestionowany¹⁴⁸.

Tak istotne dla strony polskiej zobowiązania co do dochowania sobie przez strony lojalności i wstrzymywania się od udzielania wsparcia przeciwnikom sojusznika, były to warunki, jakie nie nadawały się do wpisania w tekst przymierza. Nie tylko dlatego, że ich wyartykułowanie przysporzyłoby wielu komplikacji, lecz z tej przede wszystkim racji, że monarcha i jego doradcy nie życzyli sobie ukazywania kontrahentowi trudności sytuacji wewnętrznej Rzeczypospolitej. Dlatego więc po stronie polskiej myślano od początku o zawarciu jak najściślejszego paktu przyjaźni, w którego osnowie mieściłyby się takie zobowiązania, jakie wykluczałyby *a priori* wszelkie formy współdziałania kontrahenta austriackiego z wrogami Zygmunta Augusta. Strona polska, dążąc zarazem do wyeliminowania z tekstu układu wzmianek o aktualnych kłopotach monarchy, proponowała po prostu odnowienie starych przymierzy jagiellońsko-habsburskich. Przy owej koncepcji zadanie sprowadzało się przede wszystkim do dokonania właściwego wyboru historycznych układów, na jakich miano by się wzorować.

Poza tymi zasadniczymi zainteresowaniami króla polskiego wchodziły w grę i inne, wynikające czy to z ogólnego charakteru podobnego traktatu przyjaźni, czy to z pozapolitycznych relacji międzypaństwowych, w tym wypadku przede wszystkim gospodarczych.

Traktat przyjaźni łączył się z samej jego natury i niezależnie od konkretnie zastosowanych w nim sformułowań z pojęciem wzajemnej pomocy, jakiej mieliby sobie udzielać kontrahenci w razie zachodzącej po temu potrzeby. Na ten właśnie aspekt układu z 1549 r. jako na główny cel w intencjach dyplomacji polskiej zwracali często, jak wiadomo uwagę historycy¹⁴⁹. Te poglądy, jakkolwiek niniejszy przyczynek stanowi w znacznej mierze z nimi to właśnie polemikę, miały za sobą poważne poparcie w autorytatywnych wypowiedziach samego króla Ferdynanda. Zagadnienie zasługuje dlatego na bardziej wnikliwe przeanalizowanie.

Z projektem uregulowania w sposób trwały stosunków pomiędzy nowym królem Polski a domem Austrii wystąpił jako pierwszy król Ferdynand przez barona Malzana, swego reprezentanta na pogrzebie Zygmunta I, który odbył się 26 lipca 1548 r.¹⁵⁰. Król rzymski deklarował się uprzejmie służyć nowemu władcy ojcowską radą i pomocą. Ale realnie miał na względzie ściśle określone cele. Jego poddani ze Śląska, a zwłaszcza wrocławianie, domagali się ustawicznie wznowienia wymiany handlowej z Polską, zawieszonej interdyktem Zygmunta I¹⁵¹. Ferdynand życzył

¹⁴⁸ Por. przyp. 36—38.

¹⁴⁹ Por. przyp. 7—12.

¹⁵⁰ Por. J. Szujski: Stosunki dyplomatyczne Zygmunta Augusta z domem austriackim (1548—1572). W: Dzieła Józefa Szujskiego. Opowiadania i rozstrząsania I (1885), Kraków, s. 363.

¹⁵¹ Przedmiot układów w aspektach handlowych i gospodarczych przedstawił Z. Wurst (przyp. 14) s. 197 nn.

sobie także uzgodnień co do spornej stopy monetarnej walut polskiej i czeskiej. Postulował też przyjęcie ogólnie obowiązujących zasad postępowania sądowego przy pogranicznych zatargach jego poddanych czeskich i węgierskich z poddanymi polskimi. Wiele sporów czekało tu bowiem od dawna na odsądzenie.

Cały ten kompleks zagadnień wynikających ze stosunków sąsiedzkich, z obrotu handlowego i sporów pogranicznych, interesował oczywiście również stronę polską. Lecz dzięki przemyślanej i konsekwentnie w tej dziedzinie rozwijanej polityce Zygmunta I pozycja dworu polskiego była tu silniejsza, a klucz do rozwiązania zachodzących kontrowersji spoczywał w dłoni Zygmunta Augusta. On zaś zdawał sobie sprawę z faktu, iż rozwikłanie sąsiedzkich relacji stanowi w podejmowanych negocjacjach polski atut. Zapowiedź z Krakowa pertraktacji o szeroko rozumiane przymierze zaniepokoiła mocno króla Ferdynanda, który swe oświadczenia, składane niedawno przez Malzana traktował, jak z tego widać, zdawkowo. Tak więc już we wrześniu 1548 r. pisał do cesarskiego brata, że prośba króla polskiego o bliższe porozumienie ma zapewne na celu zapewnienie sobie wsparcia („eine Stütze”) przeciw własnym poddanym. Natomiast dla strony habsburskiej przedstawiałby wartość jedynie związek z Jagiellonami, zwrócony przeciw Turcji¹⁶². Wkrótce informował Ferdynand brata, że podjęte przez niego poszukiwania starych paktów austriacko-polskich w archiwach dziada Maksymiliana nie dały rezultatów: widocznie król rzymski chciał na podstawie dokumentów zorientować się, ku czemu zmierzają propozycje polskie lub też wybrać według swego uznania wzorce dla przyszłego przymierza. Dodawał także, że znaczna odległość pomiędzy państwami jagiellońskimi a władanymi przez niego samego uzasadnia jedynie porozumienie w kwestiach dotyczących Węgier i Czech, z czym wystąpi on chętnie wobec stanów obu krajów.

W tym samym czasie dwór polski sondował nieoficjalnie stanowisko Karola V przez przebywającego w Brukseli młodzieńczego hrabiego Jana Krzysztofa Tarnowskiego. Syn wybitnego polskiego polityka i dostojnika, kasztelana krakowskiego Jana, odbywał dłuższy wояaż po Europie zachodniej. Karol V donosił bratu z końcem 1548 r., że król polski przysłał Tarnowskiego nie tylko w sprawie przymierza, lecz także w „interesie chrześcijaństwa”. Był to okres konfliktu pomiędzy cesarzem a papieżem Pawłem III i Karol V mile widział kontakty, nawiązywane ze sobą przez katolickie państwa. Toteż w owym wstępnym stadium uzgodnień pomiędzy braćmi odnośnie przyszłego przymierza z Zygmuntem Augustem sprzyjał bardziej tej koncepcji Karol V i mając na uwadze poczesne miejsce, przypadające Polsce wśród monarchii katolickich, starał się usposobić przychylniej przenikniętego nieufnością brata do przewidywanych negocjacji. Ferdynand przyznawał w odpowiedzi, że jest istotnie sprawą dużej wagi utrzymanie Polski przy „starej wierze”. Przyrzekał też przyjąć życzliwie poselstwo dworu krakowskiego i pielęgnować starannie dobre z nim stosunki. Podtrzymywał jednakże przypuszczenie, że monarcha polski szuka na drodze proponowanego aliansu pomocy przeciw własnym poddanym.

Echa burzliwego sejmiku piotrkowskiego ze schyłku 1548 r. utwier-

¹⁶² Omawiana tu i niżej korespondencja braci Habsburgów dotycząca Polski pochodzi ze zbioru regestów Druffla (przyp. 16) i obejmuje listy z okresu od 27 IX 1548 r. do 4 II 1549 r. (nr 216, 223, 230, 245, 254, 270).

dziły zapewne króla Ferdynanda w żywionych przezeń obawach, iż były zięć zamierza wciągnąć go przy pomocy traktatu przyjaźni w wojnę domową, jaka mu zagraża. Król rzymski nie życzył sobie tak daleko idącego zaangażowania. Zwłaszcza gdy mógł sobie postawić pytanie, czy w interesie domu Austrii leży faktycznie podpieranie chwiejących się fundamentów jagiellońskiego tronu. Pytanie takie nie było blahe, bo Ferdynand Habsburg był świadom tego, iż w razie abdykacji Zygmunta Augusta niewielu katolickich książąt krwi mogłoby stanąć w szranki zawodów o koronę polską obok jego własnych synów, rekomendowanych znakomitym pochodzeniem i mogących liczyć na słabsze czy silniejsze poparcie w kręgu sympatyków dworu wiedeńskiego.

Zatem uprzedzając przybycie do siebie zapowiedzianego poselstwa polskiego wysłał na Wawel dobrze obeznanego z miejscowymi stosunkami doktora Jana Langa, niegdyś sekretarza Elżbiety jako małżonki Zygmunta Augusta. Lang przywiózł ze sobą szczegółową instrukcję¹⁵³; zawierała ona propozycje rozwiązania następujących spornych kwestii:

- zniesienia interdyktu Zygmunta I z 1538 r. zakazującego wywozu z Polski do Węgier i na Śląsk wszelkich towarów oraz sprowadzania ich stamtąd przez obywateli polskich;
- skasowania niekorzystnego dla poddanych króla Ferdynanda orzeczenia komisji wschowskiej z 1540 r.;
- doprowadzenia do tego samego waloru monety obu stron;
- rozpatrzenia komisyjnie spornych spraw;
- zachowania pomiędzy obu monarchami na przyszłość dobrosąsiedzkich stosunków.

Poselstwo zostało odprawione w tonie dużej życzliwości, „*verbis summam amicitiam spirantibus*”¹⁵⁴. W imieniu króla odpowiedziano posłowi, że o poruszonych kwestiach gospodarczych musi rozstrzygać sejm Rzeczypospolitej. Zarazem odesłano większość wzmiankowanych w legacji Langa spraw do decyzji, jakie co do nich zapadną w toku negocjacji posła polskiego z królem Ferdynandem o ogólne przymierze¹⁵⁵.

Wszakże Lang otrzymał od króla rzymskiego również misję nieoficjalną. Miał poinformować swego władcę o faktycznym stanie rzeczy w Polsce. W dwu kolejnych relacjach z marca 1549 r.¹⁵⁶ donosił on Ferdynandowi, że jakkolwiek król, a zwłaszcza królowa Barbara, nie cieszą się ogólnie sympatią, lecz wręcz otacza ich wrogość, to jednak nie wiadomo o istnieniu w Polsce jakiegoś sprzysiężenia przeciw monarsze, chyba że istniałoby ono w najściślejszej tajemnicy. Tę informację poprzedził poseł znamienitym zdaniem: „Święty Majestat Królewski oczekuje, być może, innych rzeczy niż te, o których napiszę”. Stwierdzał także, że państwo polskie jest całkowicie bezpieczne na zewnątrz dzięki układom, jakie zostały zawarte. Dodawał wreszcie znamienne skargę, iż on sam jest przedmiotem zainteresowania wielu osób, a przyjaciele polscy rzadko go odwiedzają, jeżeli zaś to czynią, to wyłącznie w towarzystwie, aby uniknąć okazji do poufnych rozmów.

Doniesienia Langa świadczyły, że król polski opanował sytuację w kraju, i że zapewnił mu pokój, porządkując stosunki w dziedzi-

¹⁵³ AGAD, Libri Legationum 22, k. 280—286.

¹⁵⁴ Elementa XXXVIII (1976), s. 111.

¹⁵⁵ AGAD, Libri Legationum 12, k. 56—61: wymiana dokumentów, związanych z poselstwem Langa pomiędzy stroną polską a austriacką.

¹⁵⁶ Relacje Langa pochodzą z 17 i 23 III 1549 (Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien, Polen, Karton 6, k. 17—18 i 22—25).

nie polityki zagranicznej. Ponadto w otoczeniu monarchy zostały zaprowadzone rygory, utrudniające niepowołanym docieranie do źródeł informacji o zamiarach i decyzjach rządu. Mimo tych zastrzeżeń posła udało się mu przecież uzyskać nieco danych, a wśród nich opinie wypowiadane na temat sporu pruskiego. Mandat wydany w tej kwestii przez Karola V wywołał w Polsce nastroje wojenne. Niektórzy cieszą się — stwierdzał Lang — na myśl o wojnie, która okryje Polskę chwałą i przysporzy jej korzyści, a cesarza narazi na utratę dotychczasowej jego sławy; Polacy liczą na sukces dzięki lekkiej jeździe, w której tak oni sami, jak i Litwini posiadają dużą perfekcję, a mogą w razie potrzeby sięgnąć po posiłki do „Scytów i Wołochów”. Cesarz winien sobie rozważyć te walory militarne przeciwnika i odpowiednio zapobiec ich użyciu, gdyby miało dojść do wojny. Lang podawał nadto inny, a znamienity szczegół: na tle rozpowszechnianych pogłosek o przygotowywaniu się cesarza do uderzenia na Prusy ujawniły się również podejrzenia, że cesarz pragnie „pogodzić” Polaków z ich własnym królem.

Ostatnie z doniesień Langa pozostawało w oczywistej sprzeczności z realiami. Należy sądzić, że tylko nikła i słabo zorientowana część opinii szlacheckiej mogłaby faktycznie posądzać króla o ukucie wspólnie z cesarzem planu jego najazdu na Prusy i Pomorze. Spór był tu zadawniony, a stanowisko dynastii jagiellońskiej konsekwentne i nie pozostawiające miejsca na rozbijanie jednoznacznej w tym wypadku polskiej racji stanu klinem, wyciosanym wśród rozterek domowych i godzącym w zdrowy rozsądek. Jednakże wzmianka o tym, że takie rozumowanie w ogóle się pojawiło, choćby tylko sporadycznie, wskazywała na rozgoryczenie rzesz szlacheckich po sejmie piotrkowskim, pogłębione ostrym uniwersalem, w którym król potępił postawę sejmujących stanów¹⁵⁷. Prawdopodobnie król i jego doradcy domyślali się, że pewne grupy malkontentów mogą wiązać negocjacje habsburskie z sytuacją wewnątrzno-polityczną i podejrzewać monarchę choćby o zamiary werbunku wojsk zaciężnych w pobliskich dominacjach króla Ferdynanda. I tak było rzeczywiście w wypadku lidera opozycji wielkopolskiej, kasztelana Andrzeja Górki: okazywał on wyraźne zaniepokojenie z podjęcia pertraktacji o przymierze z Austrią¹⁵⁸.

Co natomiast miał na myśli sam król i jego najbliżsi doradcy? Przebieg prowadzonych następnie negocjacji wykaże, że Zygmunt August nie liczył na pomoc zbrojną Ferdynanda Habsburga, zachował natomiast sobie — z uprawnieniem drugiej strony do wzajemności — możliwość dokonywania ewentualnych płatnych zaciągów na podległych kontrahentowi terytoriach. Był to warunek pospolity w ówczesnych układach międzynarodowych, i on zresztą, jak się przekonamy, nie odgrywał w sojuszu z 1549 r. kluczowej roli ze względu na zastosowane sformułowania. Należy wyjaśnić, że dokonywanie werbunków w sąsiednich państwach nie wymagało zawierania przymierza i praktycznie było często stosowane na zasadzie doraźnych uzgodnień między zainteresowanymi władcami, a niejednokrotnie i w sposób nieoficjalny, bez takich uzgodnień. Jednakże przymierze, zawierane z ościennym państwem, rozwiązując królowi od tej strony ręce, wzmacniało jego pozycję¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Por. przyp. 16 i 135.

¹⁵⁸ Elementa XXXVIII (1976), s. 145: Górka do Albrechta 18 VI 1549.

¹⁵⁹ A. Wyczański, Polska Rzeczpospolitą... s. 80.

VI. NEGOCJACJE PRASKIE I BRUKSELSKIE BISKUPA CHEŁMIŃSKIEGO

Przebieg misji poselskiej Stanisława Hozjusza na obydwu dworach habsburskich opisał wyczerpująco Zygmunt Wurst¹⁶⁰. Naszym zadaniem będzie zatem ukazanie jedynie bardziej znamiennych momentów negocjacji oraz stwierdzenie, co w ostatecznym bilansie strat i zysków zdołał poseł polski osiągnąć.

„Ante omnia pacta confirmanda curabit. Primum in genere inter omnia regna et dominia utriusque Maiestatis...” rozpoczynała się krótka, sumaryczna dyspozycja, z jaką wyprawił się Hozjusz do króla rzymskiego Ferdynanda¹⁶¹, w asystencji dwu wybitnych sekretarzy królewskich, Andrzeja Frycza Modrzewskiego oraz kanonika Łukasza Podoskiego. Zapewne dopomagali oni nowo kreowanemu biskupowi w czynnościach kancelaryjnych poselstwa, z którego zachowała się obfita dokumentacja. Jak wskazują jednak te dokumenty, a także inne pośrednie relacje, cały ciężar legacji i odpowiedzialność za jej przebieg spoczywały w ręku Hozjusza.

O propozycjach rozwiązania kontrowersji wokół interdyktu Zygmunta I i innych kwestii natury gospodarczej traktowała osobna instrukcja¹⁶².

Następnie zobowiązany był biskup chełmiński pertraktować w kwestiach lenna pruskiego, zniesienia wyroku banicji, ciężącego na Albrechcie oraz miast Gdańska i Elbląga, co praktycznie dotyczyło również przyległych do owych miast obszarów Pomorza. Gdyby rozwiązanie tych kwestii wymagało porozumienia się bezpośrednio z cesarzem, miał poseł udać się do niego i prosić zarazem o confirmację układu zawartego z Ferdynandem, zaopatrując się u niego w dokumenty rekomendujące te zabiegi, a skierowane do brata. Poseł winien wykorzystać na dworze Karola V możliwości poparcia postulatów polskich ze strony kanclerza Mikołaja Granvelli i kard. Ottona Truchsessa, który miał popierać plany matrymonialne dotyczące Albrechta i siostry Zygmunta Augusta.

Ponadto otrzymał Hozjusz wiele szczegółowych zaleceń — od samego króla, od księcia Albrechta¹⁶³, zapewne i od kanclerza, a przede wszystkim niezmiernie ważne sugestie od hetmana Tarnowskiego¹⁶⁴. Należy przypuszczać, że sam sobie opracował instrukcję szczegółową na tych podstawach. Tekst odprawionej przez niego legacji¹⁶⁵, z jaką wystąpił w imieniu Zygmunta Augusta dla zainaugurowania negocjacji, wskazuje, że ten obszerny dokument zastępował, być może, wydawaną zazwyczaj posłom instrukcję. Wydaje się bardziej niż prawdopodobne, że gdyby taka

¹⁶⁰ Por. przyp. 14.

¹⁶¹ AGAD, Libri Legationum 22, k. 365. To samo — HE, s. 291 nn.

¹⁶² O istnieniu takiej instrukcji mowa w instrukcji sumarycznej jw.

¹⁶³ O nadesłaniu sobie wskazówek prosił Hozjusz księcia oficjalnym piśmie z 3 II 1549 (HE, s. 277 nn.). Z Pragi pisał następnie do Kromera 25 IV 1549 (HE, s. 300) o niezadowoleniu Albrechta z potraktowania spraw pruskich w tekście legacji, którą najwidoczniej przesłano księciu do wglądu: niech więc książę prześle inną instrukcję — proponował Kromerowi, lecz zarazem zastrzegł się: „ego duobus dominis servire nescio” (tamże). Z listu Zygmunta Augusta do posła z dnia 29 IV 1549 wynika, że propozycje księcia, nadesłane po wyjeździe Hozjusza, zostały mu przekazane do Pragi z upoważnieniem ze strony króla do uzupełnienia odpowiednio treści legacji, jednak wyłącznie w sposób zgodny z jej ogólnym założeniem (HE, s. 303).

¹⁶⁴ Por. przyp. 5.

¹⁶⁵ HE, s. 283—291.

instrukcja powstała jako odrębny dokument, byłaby ona ułożona nie przez kogo innego, jak właśnie przez samego Hozjusza. W takiej sytuacji wołał on połączyć instrukcję z legacją: treść była ta sama, jedynie zachodziły pewne rozbieżności w formie, instrukcje bowiem zawierały adres pośredni do odbiorcy poselstwa — obcego monarchy, a dyrektywę kierowały zazwyczaj do posła („poseł powie, że...” itd.).

Poza merytorycznym przedmiotem poselstwa konstrukcja i forma literacka legacji wskazują na humanistyczne pióro jej autora, poety. Operuje on wykwinną przenośnią o podjęciu przez króla polskiego z królem rzymskim sporu: lecz ma to być tym razem nie spór zbrojny, lecz wyścig uczuć „non armorum, sed amorum certamen” ... „Hoc certamen denunciat, ad hoc certamen provocat Sacram Maiestatem Vestram Serenissimus Rex et Dominus meus...”.

Ogólne założenie strony polskiej, zmierzające do forsowania jako podstawy przymierza dawnych traktatów stanowiło problem wieloznaczny. W tym zakresie nader trafnie poinstruował Hozjusza hetman. Kładł on nacisk na intencję utwierdzenia stosunków dobrosąsiedzkich „czego my pragniemy ... nie w wyniku jakiejś naglącej konieczności do tego doprowadzeni, ani też złamani jakąś rozpaczą...”¹⁶⁶. Doradzał, aby kontrowersyjnej kwestii lenna pruskiego wobec Ferdynanda nie eksponować nadmiernie, gdyż odnowienie generalnie rozumianego przymierza stworzy grunt dla załatwienia następnie pozytywnie konkretnych zagadnień spornych włącznie z pruskimi. Należało natomiast, zdaniem Tarnowskiego, powoływać się tylko na te dawne układy, w których interesy polskie ujęto zgodnie z odpowiednimi wymogami wobec chwili. Znamienny był tu więc pogląd hetmana, aby wyłączyć z pertraktacji paktu wiedeńskiego 1515 r., choć pozornie nasuwały się one jako przydatne¹⁶⁷. Tarnowski zarzucał tym paktom tak niekorzystne dla Polski klauzule, jak poddanie cesarzowi sporów pomiędzy wielkim mistrzem a królem polskim i przyjmowanie do zakonu tylko Niemców. Dlatego też zalecał on, aby przyjąć za podstawę rokowań paktu jagiellońsko-habsburskie z czasów Kazimierza Jagiellończyka, a więc jego układy z arcyksięciem Albrechtem z 1462 r.¹⁶⁸ oraz z cesarzem Fryderykiem z 1470 r.¹⁶⁹. Podkreślał zwłaszcza walory tego ostatniego układu jako zobowiązującego nie tylko osobiście kontrahenta, lecz i jego potomstwo. Wyakcentowanie przez wytrawnego polityka tego właśnie momentu świadczyło, iż strona polska pragnęła wyeliminować ewentualne starania domu Austrii o koronę polską na wypadek, gdyby malkontenci prowadzili akcję na rzecz detronizacji Zygmunta Augusta.

Hozjusz, który sam zwrócił się o radę do hetmana, zresztą niewątpliwie za wolą czy zgodą króla, uwzględnił sugestie Tarnowskiego, o czym świadczą korektury, wniesione do tekstu legacji.

O przyjęcie za podstawę paktów z 1462 i 1470 r. musiał Hozjusz toczyć z królem rzymskim ciężkie batalie. Zgodnie ze znaną nam już postawą Ferdynanda pragnął on początkowo ograniczyć się do spraw wynikłych z sąsiedztwa z Polską jego pogranicznych dominiów, do kwestii więc dotyczących głównie wymiany handlowej; następnie, w toku prowadzonych negocjacji, wysunął propozycję, aby formułować tekst przy-

¹⁶⁶ HE, s. 280. Ten moment Tarnowski akcentował silnie parokrotnie w swym liście. Por. s. 279.

¹⁶⁷ Dogiel, jw., s. 167—175.

¹⁶⁸ Tamże, s. 161 nn.

¹⁶⁹ Tamże, s. 163 nn.

mierza na zasadzie konkretów aktualnej sytuacji¹⁷⁰. Ze strony polskiej uzasadniono wprowadzenie do przymierza układów z XV w. intencjami wzmocnienia i ustabilizowania więzów przyjaźni oraz pogłębienia pokojowego współżycia pomiędzy obu dynastiami i poddanymi obu kontrahentów: tym celem odpowiadały najlepiej teksty powoływanych sojuszy, gdyż byłoby nader trudną rzeczą ująć te założenia w jakąś sprecyzowaną formułę. Tę argumentację strona austriacka ostatecznie pod naciskiem posła polskiego przyjęła: stare traktaty zostały zatem wniesione do zawieranego porozumienia¹⁷¹.

Kontrahenci przyrzekali sobie wzajemnie dotrzymywanie przyjaźni i lojalności, co rozciągało się również na ich potomków oraz poddanych, wykluczali ewentualność wszczęcia przeciw sobie wojny i zapewniali, że będą powstrzymywać swych krewnych i poddanych od podejmowania jakichkolwiek działań na szkodę kontrahenta. W ten sposób Zygmunt August uzyskiwał cenne dla siebie w danym momencie gwarancje bezpieczeństwa ze strony domu Austrii.

Traktat z 1470 r. zawierał nadto lakonicznie zredegowaną obietnicę wspomagania się przez układające się strony przeciw *infideles et rebelles*. Z kontekstu, sformułowanego obszernie i zawile, wynikało przede wszystkim zobowiązanie, że każdy z kontrahentów będzie zapobiegał działaniom podejmowanym w zasięgu jego własnych wpływów (terytorium państwowe, rodzina, poddani), a skierowanym przeciw sojusznikowi, następnie wymieniało to zobowiązanie nie określonych bliżej „wiarołomców i rebeliantów” (*infideles et rebelles*), zapewne poddanych pierwszego z kontrahentów, którzy staraliby się działać przeciw swemu władcy w państwie sojusznika: myślano tu prawdopodobnie o przygotowywaniu poza granicami własnego kraju zaciągów zbrojnych, skoro sojusznik owych „wiarołomców” winien był usunąć ze swego państwa (*dominiis suis eos excludet*). Wreszcie mogła interpretacja dopuszczać udzielenie pomocy sojusznikowi przeciw jego własnym poddanym, byłaby to jednak wykładnia rozszerzająca.

Stąd też zarzuty czynione Zygmuntowi Augustowi, jakoby celem przymierza z Habsburgami miało być zapewnienie sobie w Wiedniu pomocy zbrojnej przeciw własnym poddanym¹⁷², wynikają z nieściślejszej analizy tekstu przymierza oraz z braku znajomości położenia króla polskiego w chwili, gdy podejmował on negocjacje z Ferdynandem Habsburgiem.

¹⁷⁰ Tamże, s. 295 nn. Ferdynand twierdził, że układ z 1462 r. miał tylko znaczenie doraźne („temporalis”), a z 1470 r. — nie był następnie potwierdzany, a więc praktycznie i nie stosowany. A w każdym razie domagał się król rzymski początkowo nowej, zaktualizowanej redakcji wysuwanych ze strony polskiej układów. Należy wyjaśnić, że Ferdynand wydelegował do negocjacji z Hozjuszem komisję — 6 członków Tajnej Rady (kanclerzy czeskiego i węgierskiego, namiestników styryjskiego i szwabskiego, burgrabiego, marszałka nadwornego). Jednakże król włączył się osobiście również w pertraktacje.

¹⁷¹ Traktat z 1549 r. rozpoczyna się powołaniem na fragment paktu z 1462 r. (zobowiązania wzajemne do zachowania pokojowych stosunków) i cytuje cały prawie zasadniczy tekst paktu z 1470 r.

¹⁷² Por. przyp. 7—13. Szczególnie dużą rolę przypisał tej sprawie E. Zivier (przyp. 30), wyolbrzymiając zarówno zagrożenie tronu Zygmunta Augusta, jak i przypisując przesadne znaczenie rachubom króla polskiego na rzekomo oczekiwaną pomoc austriacką przeciw swym poddanym: król, spędzając beztrudnie czas w zamku niepołomickim oczekiwał, że Ferdynand załatwi za niego złamanie opozycji jego własnych poddanych (s. 500 nn.). Pogląd ten jest błędny. Ostatnio liczbę krytyków Zygmunta Augusta powiększył Z. Kuchowicz: Barbara Radziwiłłówna, Łódź 1976, s. 204.

Ferdynand natomiast, w którego interesie nie leżało, jak wiadomo, wzmocnienie pozycji byłego zięcia i który podejrzewał istnienie w Polsce sprzysiężenia przeciw królowi, zarzucił sformułowaniu z 1470 r. o „pomocy” wzajemnej kontrahentów nieprecyzyjność i niejasność: zyczył sobie bliższego określenia rozmiarów owej pomocy i warunków, w jakich byłaby ona potrzebna¹⁷³. Zygmunt August wyjaśnił wówczas, iż ze względu na wyłączenie z przymierza Turcji, związanej aktualnie z obu kontrahentami układami pokojowymi, nie wchodzi w tym wypadku w grę sprawa udzielania sobie przez sojuszników pomocy zbrojnej, a co do Moskwy i Tatarów — nie byłoby dla Polski realne oczekiwanie na posilki przeciw nim z dalekich państw króla Ferdynanda¹⁷⁴; podkreślił nadto, że w samej rzeczy zależy mu tu na możliwości werbunku na własny koszt wojsk najemnych na terytorium podległym władzy sojusznika.

Spełniając życzenie króla rzymskiego wniesiono w tekst przymierza klauzulę objaśniającą wzmiankę o „pomocy”: sposób udzielania sobie przez kontrahentów ewentualnej pomocy określili każdy z nich wedle własnego uznania. Klauzula ta, zaproponowana przez stronę polską, osłabiała jeszcze bardziej znaczenie zobowiązania, sformułowanego w starym traktacie i praktycznie niczego konkretnie nie gwarantowała. Podkreślono natomiast, zgodnie z intencjami Zygmunta Augusta, dopuszczalność werbunku w państwie sojusznika, każdorazowo za jego zgodą.

Jeszcze więcej trudności, niż przeforsowanie w przymierzu tekstów paktów z XV w., przysporzyło Hozjuszowi uzgodnienie z Ferdynandem klauzul dotyczących cesarstwa. Komisarze króla rzymskiego powołali się na precedensy, stwierdzające zwyczaj wyłączania Rzeszy z zawieranych układów¹⁷⁵. Polska była natomiast jak nażywiej zainteresowana w objęciu cesarstwa układem z Ferdynandem ze względu na zagrożenie Prus Książęcych i Królewskich. Dyskusja, jaką na ten temat toczył Hozjusz na dworze praskim, zasługuje na przypomnienie; ukazuje ona rzeczywisty pogląd biskupa chełmińskiego na instytucję cesarstwa i stosunek do niej Polski. Podkreślanie wielokrotnie przez komisarzy Ferdynanda szczególnie wysokiej rangi cesarstwa miało w jakimś sensie uzasadnić moralnie fakt, że nie można było, zdaniem rokujących, Rzeszy i jej książąt włączać w tekst traktatu ani też zobowiązywać do jego postanowień. Stanowisko takie wyprowadziło wreszcie z równowagi biskupa chełmińskiego. Gdy jego argumenty o przeciwnych precedensach, zachowanych w postaci odpowiednich dokumentów w archiwum na Wawelu, nie trafiły do przekonania rozmówcom, zażądał Hozjusz sprecyzowania, czym jest właściwie owo „Imperium Romanum”¹⁷⁶; faktycznie powinno ono znajdować się tam, gdzie przebywa cesarz, gdyż wiadomo na przykład, że tytuł króla czeskiego jest związany z panowaniem nad obszarem Czech i taka jest ogólna reguła. Podkanclerzy Ferdynanda, Jerzy Gienger, wyraził pogląd, że cesarstwo należy geograficznie identyfikować ze „stanami” — miał tu na myśli oczywiście Rzeszę. Ale Hozjusz, nieukontentowany tą odpowiedzią, domagał się w dalszym ciągu skonkretyzowania istoty sprawy: jeżeli cesarstwo rzymskie ma być wyłączone z traktatu, należy wiedzieć „quid sit illud, quod excipi volunt”. Uderzające

¹⁷³ HE, s. 296.

¹⁷⁴ HE, s. 301.

¹⁷⁵ HE, s. 326.

¹⁷⁶ HE, s. 322.

swą logiką wywody Hozjusza w spornych kwestiach „ekscencji” zasługują na uważne prześledzenie przez przyszłego biografą kardynała warmińskiego, ukazują one bowiem zarówno jego ściśle związki z polską racją stanu, jak i dojrzałe rozeznanie co do aktualnej sytuacji ogólnoeuropejskiej. Hozjusz zaatakował tu zdecydowanie pozorowaną koncepcję „cesarstwa rzymskiego” z jego umiejscowieniem w Rzeszy oraz z osobą „cesarza” pozbawionego realnych atrybutów, jakie należałoby z tym tytułem wiązać. Tę ideę będzie Hozjusz rozwijał konsekwentnie podczas swej misji na cesarskim dworze brukselskim, odmawiając bezwzględnie Karolowi V uprawnień do powoływania lennika króla polskiego przed Trybunał Rzeszy czy nawet przed sąd polubowny, wyznaczony jednostronnie przez cesarza. Hozjusz realizował tu zalecenia swego mocodawcy i przedstawiał punkt widzenia, prezentowany już uprzednio przez suwerenną monarchię jagiellońską, a zwłaszcza przez Zygmunta I po 1525 r. Jednakże uzasadnienie w sposób wyrozumowany i przejrzysty tego właśnie stanowiska rzuca szczególne światło na świadomość i mentalność biskupa chełmińskiego. Wybiegał on myślą naprzód i stwierdzał fikcyjność instytucji, która, jak to miała niebawem poświadczyć przyszłość, stawała się już rekwizytem historii¹⁷⁷.

W dalszym ciągu swojego wywodu wskazywał poseł polski na brak logiki strony austriackiej. Jeżeli bowiem — stwierdzał — „*Romanum Imperium*” podlega władzy króla rzymskiego [Ferdynanda] i jego cesarskiego brata, to wyłączenie z traktatu poddanych „cesarstwa” stwarza taką sytuację, jaka powstałaby odpowiednio, gdyby strona polska wyłączyła z tegoż traktatu poddanych swego króla. Jakież znaczenie praktyczne posiadałby wówczas pakt, ograniczony do porozumienia pomiędzy koronowanymi głowami a eliminujący od odnośnych zobowiązań ich poddanych?¹⁷⁸

W tej tak ważnej dla strony polskiej sprawie weszły ostatecznie do traktatu praskiego zastrzeżenia ze strony króla Ferdynanda: „...*ab hac confederatione pro Nobis, Rege Ferdinando, excipientes sanctissimum Dominum nostrum Papam sanctamque Sedem Apostolicam, nec non Sacram Imperatoriam Maiestatem, Fratrem et Dominum nostrum charissimum, ac Sacrum denique Romanum Imperium, cui Nos pro fide, quam illi iureiurando obstrinximus, deesse non possemus, si quis illud afficere iniuria vellet*”¹⁷⁹. Następnie wyłączenie z traktatu wymieniało sultana, z którym Ferdynand podpisał rozejm na lata 1547—1552. Zygmunt August natomiast wyłączył w swoim imieniu z układu tylko papieża i sultana.

Wyłączenie cesarstwa zostało sformułowane w sposób oględny i dopuszczający możliwość interpretacji na rzecz strony polskiej: dotyczyło ono sytuacji, gdyby cesarstwo zostało zaatakowane; w takiej sytuacji Ferdynand jako król czeski byłby zmuszony dotrzymać swych zobowiązań, wynikających ze stosunku zależności elektorskiej. Wolno zatem było domniemywać się interpretacji, iż w wypadku gdyby Polska stała się stroną zaatakowaną przez Rzeszę lub któregoś z jej książąt, a zwłaszcza przez wielkiego mistrza, układ praski nie zmuszałby domu Austrii do opowiedzenia się po stronie agresora, a nawet dopuszczałby udzielenie Polsce pomocy. Jednakże wydaje się zrozumiałe, że w wypadku konfliktu

¹⁷⁷ Por. s. 117 i przyp. 84—85.

¹⁷⁸ HE, s. 378.

¹⁷⁹ Dogiel (przyp. 1), s. 219.

zbrojnego pomiędzy Polską a Rzeszą na tle lenna pruskiego interpretacja „agresji” na rzecz Polski nie byłaby łatwa z uwagi na tezę strony niemieckiej, jakoby Albrecht Hohenzollern był „uzurpatorem”, a wielki mistrz — pełnoprawnym dysponentem obszaru Prus Książęcych. Tak więc przed posłem polskim stało po podpisaniu układu praskiego zadanie, którego spełnienie miało faktycznie rozstrzygnąć o stopniu efektywności jego legacji. Chodziło o uzyskanie gwarancji cesarza dla traktatu, co odbierałoby skuteczność klauzulom ekscypującym, do których wprowadzenia Ferdynand czuł się zobowiązany, lecz godził się zarazem z myślą, że ewentualne porozumienie posła z cesarzem może odebrać tym zastrzeżeniom znaczenie.

Negocjacje Hozjusza z cesarzem były przewidziane na dworze polskim. Jednakże ani poseł ani jego mocodawcy nie zdawali sobie z pewnością sprawy, jak dalece kłopotliwa okaże się legacja brukselska. Początkowo cesarz sprzyjał, co prawda, koncepcji sojuszu habsbursko-jagiellońskiego, lecz wyobrażał sobie, że sojusz ten przyniesie w rezultacie wydatne wzmocnienie roszczeń Rzeszy do Prus Książęcych, a także Królewskich. Po triumfie pod Mühlberg (1547) Karol V utwierdził się jeszcze silniej, niż dotychczas, w swym przekonaniu o europejskiej supremacji cesarstwa. Brał także, być może, pod uwagę skomplikowane położenie nowego władcy w Rzeczypospolitej. Stąd też był skłonny przypuszczać, że Zygmunt August na drodze układów pokojowych da wyraz swej akceptacji dla teorii zwierzchności „Imperium Romanum”, przynajmniej w odniesieniu do obszarów nadbałtyckich, wchodzących w kompleks władztwa jagiellońskiego. Jak słusznie zauważył historyk niemiecki, były to w odniesieniu do Polski horoskopy jak najbardziej złudne, gdyż Rzeczpospolita nie zrezygnowałaby nigdy dobrowolnie ze swego stanu posiadania¹⁸⁰.

Jednakże dwór polski został poniekąd wyprowadzony w pole obietnicami pośrednictwa na dworze cesarskim, zadeklarowanymi przez bratanka księcia Albrechta i jego imiennika (*iunior*), margrabiego Albrechta Alcybiadesa von Brandenburg-Kulmbach¹⁸¹. Margrabia był typowym renesansowym księciem, przywykłym do życia nad stan, a jego największą troską stanowiły ustawiczne zabiegi o znalezienie środków na pokrycie olbrzymich zadłużeń. Ostatnio swoje nadzieje w tym względzie wiązał pośrednio z nadzieją na przejęcie lenna pruskiego po świeżo owdowiałym stryju, pozbawionym męskich potomków, a bezpośrednio — z zyskami, jakie mógłby, czy to w Krakowie, czy w Królewcu, osiągnąć dzięki zaofiarowaniu się jako mediator na dworze cesarskim. Należał bowiem do tych książąt Rzeszy, którzy wytrwali u boku Karola V w niebezpiecznym okresie wojny domowej i z tej racji cieszył się dużymi względami cesarza po jego sukcesie spod Mühlberg. W lipcu 1548 r. znalazł się u boku stryja na pogrzebie Zygmunta I w Krakowie i wtedy to zostały podjęte rozmowy o wydanie za mąż dwu Jagiellonek — jednej za stryja z Królewca, drugiej za jego bratanka i domniemanego następcę w Prusach Książęcych. Zygmunt I przed trzema laty odmówił margrabiemu

¹⁸⁰ Deggeler (przyp. 30), s. 26 nn.

¹⁸¹ Sylwetkę margrabiego zarysował jego biograf, Voigt (przyp. 30). Faktografię działań Alcybiadesa przedstawił Voigt szczegółowo, zajmując się m.in. rolą księcia na dworze Karola V i jego zabiegami o lenno pruskie w latach 1547—1549 (s. 163—200). Plany polityczne Albrechta Młodszego ocenia Voigt ogólnie z punktu widzenia interesów Rzeszy, co ówczesnie sprowadzało się przede wszystkim do sprawy utwierdzenia wpływów domu brandenburskiego nad Bałtykiem. Por. też Grassman (przyp. 30), s. 127—137.

von Kulmbach tytułów do inwestytury pruskiej. Ale Zygmunt August znajdował się obecnie w sytuacji trudniejszej i potrzebował sojuszników. Ręka Jagiellonki i ekspektatywa na lenno pruskie miały być rekompensatą za pomoc margrabiego w zlikwidowaniu zatargu Polski z wielkim mistrzem, a więc i z Rzeszą¹⁸².

Mediator nie wywiązywał się jednak długo ze swej misji i wobec jego kilkumiesięcznego milczenia¹⁸³ dwór polski zdecydował się na wysłanie do braci Habsburgów swego „wielkiego posła” w osobie Hozjusza. Margrabia von Kulmbach rzeczywiście zjawiał się w Brukseli dopiero z początkiem 1549 r., gdyż wcześniej był zajęty swoimi kłopotami finansowymi. W tym właśnie czasie negatywne zawsze nastroje cesarza względem Królewca uległy gwałtownemu zaostrzeniu, gdyż Albrecht włączył się w nowe sprzysiężenie książąt protestanckich przeciw katolickiemu tronowi „imperatora”. Karol V życzył sobie ukarania buntownika i w pierwszym rządzie zaprotestował stanowczo przeciw jego małżeństwu z Jagiellonką; widziałby w takim fakcie — donosił dworowi polskiemu kardynał Otto Truchsess — dowód, że królowi polskiemu nie zależy na cesarskiej przyjaźni¹⁸⁴. Oczywiście komplikowały się w tym stanie rzeczy sprawy lenna pruskiego, a zabiegi Zygmunta Augusta o wyciszenie rozgorzałego znowu z całą siłą konfliktu musiały napotkać na odpowiednio wzmocnione opory u Karola V. Lecz wkrótce życzliwi księciu pruskiemu niemieccy kuzyni i przyjaciele poinformowali margrabiego Alcybiadesa, iż udało się im przeforsować w otoczeniu cesarza plan ratunku Albrechta „seniora”¹⁸⁵.

Margrabia von Kulmbach włączył się z całym zapalem w budowę owego planu, który w historiografii niemieckiej jest znany pod hasłem „Brüsseler Programm” (*Brüsseler conditions*)¹⁸⁶. Plan ten zmierzał do utrzymania Albrechta starszego w Prusach Książęcych; wszystkie natomiast koszty tego ustępstwa pokrywałaby Polska. Prusy Książęce po śmierci Zygmunta Augusta miały przypaść Rzeszy jako lenno; nadawane byłoby ono każdorazowo w inwestyturę wyłącznie margrabiom brandenburskim. Zakon niemiecki byłby usatysfakcjonowany posiadłościami arcybiskupstwa ryskiego — odpowiednimi uzgodnieniami w tej kwestii ze swym bratem, arcybiskupem Wilhelmem miał zająć się książę Albrecht. Lecz co jeszcze bardziej zdumiewające: Prusy Królewskie miałyby stać

¹⁸² Zygmunt I i Bona, w tym wypadku zapewne zgodnie działając, odrzucali prośby książąt brandenburskich o dopuszczenie ich do sukcesji lenna pruskiego. Wiosną 1545 wysłał w tej sprawie swe poselstwo do Krakowa Albrecht Alcybiades, nie uzyskał jednak zgody królewskiej, „expensa enim sunt multa, quamobrem ad feudum admitti non deberet” — pisał Hozjusz do Dantyszka 21 III 1545 (HE, s. 179). Zmiana panującego, plany matrymonialne, podejmowane wraz ze stryjem, i orientacja co do trudności wewnętrzno-politycznych nowego władcy Polski otworzyły margrabiemu możliwości na wznowienie inicjatyw związanych z Prusami Książęcymi. Zabiegi brandenburskie o sukcesję lenna w latach 1537—1545 przedstawił Małłek (przyp. 26), s. 144 n, 232 n, 261 nn.

¹⁸³ W listach z 6 XI i 29 XI 1548 informował Bojanowski księcia Albrechta, że margrabia podjął się polskiego „negotium” u cesarza, lecz nie daje nic o sobie znać (Elementa XXXVIII, s. 68, 74). W grudniu zaczęto już podejrzewać na Wawelu mediatora o „praktyki” (tenże do tegoż, 19 XII 1548; tamże, s. 83 nn.). O zaniepokojeniu tym króla — tamże, s. 123 (29 IV 1549).

¹⁸⁴ Zob. list kardynała do Zygmunta Augusta z maja 1549. List ten przesłał król księciu Albrechtowi (Elementa XXXI, s. 17 nn.). Por. też przyp. 128.

¹⁸⁵ Voigt (przyp. 181), s. 184.

¹⁸⁶ Grassman, jw., s. 129—135; Deggeller, jw., s. 27—30; Hubatsch (przyp. 30), s. 226 nn., uważa Alcybiadesa za głównego autora „Brüsseler Programm”. Kampf (przyp. 30), s. 217 nn.

się częścią Rzeszy, wydzieloną w odrębną enklawę, powierzoną opiece (*die Schutzherrschaft*) króla polskiego, występującego z ramienia Rzeszy (*im Auftrage des Reichs*). Jako osobiste życzenie Karola V wysunięto pod adresem Albrechta żądanie, aby przyjął w Prusach Książęcych cesarskie *Interim*¹⁸⁷.

Margrabia Albrecht Alcybiades przekazał powyższe warunki swemu stryjowi, usiłując go nakłonić do ich przyjęcia. Albrecht „senior” był w zasadzie gotów uznać wysunięte propozycje, ale nie chciał słyszeć o *Interim*¹⁸⁸. Alcybiades wszakże nie rezygnował z zabiegów na rzecz „Brüsseler Programm”. Z Brukseli udał się następnie na dwór Ferdynanda, prawdopodobnie celem uzgodnienia z nim wysuniętych przez cesarza warunków przy negocjacjach z posłem polskim. Ten jednakże miał już negocjacje za sobą i właśnie wyjeżdżał z Pragi, wioząc cesarzowi podpisany przez króla rzymskiego dokument traktatu. Margrabia odbył krótką rozmowę z Hozjuszem i przyrzekł, że po krótkim pobycie w Pradze połączy się z orszakiem polskim oraz omówi wyczerpująco z biskupem chełmińskim przebieg swoich działań w Brukseli podejmowanych „w interesie Polski”¹⁸⁹. Przyrzeczenie to nie ziściło się. Margrabia nie miał wszak już o czym dyskutować z posłem Zygmunta Augusta. Traktat, niezależnie od tego, jak miałby odnieść się cesarz do sprawy swojej ewentualnej ratyfikacji, był faktem nie do odwrócenia: położony podpis króla rzymskiego, czeskiego i węgierskiego, a zarazem brata cesarskiego, musiał obecnie Karola zobowiązywać. Gdyby równoległe wypracowany „program brukselski” był wcześniej znany Ferdynandowi, mogłoby założyć bardzo niekorzystnie na treści układu. Wszystko zdaje się wskazywać, że margrabia von Kulmbach dotarł do Pragi ponieważ. W tej sytuacji wolał uniknąć wiążących rozmów z posłem polskim, postanowił natomiast jak najstaranniej zatuszować własny udział w forsowaniu koncepcji brukselskich. Wysłał zatem do Zygmunta Augusta swego kanclerza i przekazał poufnie przez niego na Wawel ostrzeżenie: tekst propozycji brukselskich z przypisaniem ich autorstwa obydwu braciom Habsburgom¹⁹⁰.

Margrabia dzięki tej intrydze wyszedł ze sprawy obroną ręką, gdyż

¹⁸⁷ Tekst tego niemal zupełnie historiografii polskiej nie znanego dokumentu opublikowała ostatnio K. Lanckorońska (*Elementa* XXXI, s. 28). Treść dokumentu jest ogólnie zgodna z interpretacją historyków niemieckich, jednakże w cytowanym tekście pojawiają się dodatkowe, istotny szczegół: zastrzeżenie tytułów do Prus Królewskich i Książęcych również dla linii Karola V („haus Burgundi”). Por. też przyp. 4.

¹⁸⁸ Por. przyp. 186.

¹⁸⁹ Bojanowski do Albrechta we wrześniu 1549 (*Elementa* XXXVIII s. 91 nn. — wydawca ten list, bez daty dziennej, zamieścił zgodnie z praktyką swej edycji jako pierwszy pod 1549 r. Powoływane w dokumencie fakty, jak np. pożar zamku wawelskiego i najazd tatarski, określają odpowiednio datę na wrzesień). Jak wynika z tej relacji, Alcybiades uniknął spotkania z Hozjuszem i przesłał mu następnie krótką informację o ustaleniach brukselskich, przedstawiając je z kolei w innej wersji: Prusy bez bliższego określenia miałyby pozostać przy Polsce, lecz Krolawiec, Gdańsk, Toruń, Elbląg i Malbork miałyby przypaść cesarzowi, a Inflanty — wielkiemu mistrzowi. „Hec ille sunt bone et tolerabiles condiciones, ita ut ridere libeat magis, quam inire etc.” — komentował te propozycje Bojanowski.

¹⁹⁰ Tekst ten (por. przyp. 187) przesłał Zygmunt August do wiadomości księciu Albrechtowi przy swym liście z 29 IX 1549. Natomiast już w liście Bojanowskiego do księcia z 8 VIII 1549 (tamże, s. 162) pojawiają się wyraźne przestrogi pod adresem księcia jako domniemanego według opinii dworu polskiego zwolennika koncepcji brukselskich. Por. tamże, s. 167.

został dopuszczony przez Zygmunta Augusta do sukcesji lenna pruskiego¹⁹¹. Hozjusz natomiast musiał na dworze cesarskim stanąć wobec nieprzewidzianych utrudnień. Karol V nastawił się bowiem na realizację „programu brukselskiego”, a traktat praski, podpisany przez Ferdynanda, przeszkadzał w zamiarach wymuszenia na Zigmuncie Auguście odpowiednich ustępstw, nie mówiąc już o zaczepnych działaniach zbrojnych.

Toteż poseł został początkowo przyjęty z zimną rezerwą, a nawet — z uchybieniami w etykiecie, obowiązującej w obyczajach dyplomatycznych. Biskup chełmiński przywiązywał do spraw protokołu dużą wagę, chodziło mu o autorytet mocodawcy. Tak więc wzbraniał się przed przybyciem na dwór cesarski bez asysty kogoś z dostojników państwowych, jak mu to zrazu zaproponowano¹⁹².

Po ciężkich rozmowach, toczonej w Brukseli przez okres miesięczny z komisarzami cesarskimi, mógł jednakże Hozjusz podczas audiencji u Karola V podziękować za otrzymane odeń przyrzeczenie ratyfikowania traktatu praskiego. Równocześnie przystąpił do pertraktacji w sprawie pruskiej i założył protest przeciwko mandatowi, jakim cesarz wyznaczył jednostronnie króla Ferdynanda rozjemcą w sporze pomiędzy monarchą polskim a wielkim mistrzem¹⁹³.

Argumentacja, zastosowana przez Hozjusza dla wykazania pełni praw Polski do Pomorza (Prus Królewskich) oraz tytułów do lenna pruskiego uderza precyzją, logiką i zdecydowaniem. Poseł przypominał, że Polska sprawuje władzę nad tym obszarem od wielu lat, a poprzednio terytorium Prus Książęcych zależało jedynie od papieża. Przynależność miast pomorskich „ad Regni Poloniae corpus” zaakcentował biskup chełmiński osobno i zażądał, aby Kamera Rzeszy zaniechała wysyłania do miast Gdańska i Elbląga nakazów podatkowych. Podkreślił, że wyłączna zwierzchność Polski nad Pomorzem stoi w kolizji z podobnymi zarządzeniami.

Z całą stanowczością odrzucił poseł możliwość stawiennictwa swego monarchy lub jego pełnomocników przed sądem rozjemczym, powołanym ze strony cesarstwa: pewne jest i niewątpliwe — oświadczył — że królowie polscy byliby gotowi uczynić raczej wszystko inne, niż stanąć jako pozwani wobec króla rzymskiego. Takie żądanie strona polska mogłaby potraktować jedynie jako próbę sprowokowania zatargu zbrojnego,

¹⁹¹ Zob. AGAD Libri Legationum 13, k. 73v—74 — Zygmunt August do margrabiego z Niepołomic 28 VII 1549. Król potwierdza odbiór listu margrabiego z 2 VII 1549 i przyrzeka dopuszczenie go do sukcesji lenna, powołując się na decyzję własną i senatu, powziętą na sejmie. Nie jest pewne, czy Zygmunt August uwierzył w wersję margrabiego co do autorstwa propozycji brukselskich; pisał wprawdzie zgodnie z tą wersją do Albrechta pruskiego (por. przyp. 190), lecz jest oczywiste, że tego ostatniego król ustawicznie podejrzewał o brak lojalności, mógł więc zachować dla siebie ocenę działalności margrabiego. Udzielenie mimo to Alcybiadesowi zgody na złożenie hołdu lennego mogło stanowić posunięcie taktyczne: odtrącenie książąt brandenburskich skłoniłoby ich niewątpliwie do sprzyśnięcia się z Rzeszą i wielkim mistrzem przeciw Polsce. Jednakże złożenie hołdu lenniczego, zarówno Albrechta pruskiego jak i jego krewnych, zostało odroczone i nastąpiło ostatecznie w grudniu 1550 r. Wydaje się prawdopodobne, że Zygmunt August zwlekał w tym wypadku celowo.

¹⁹² Szczegóły te przedstawia bliżej Wurst (przyp. 14), s. 485—489. Por. HE, s. 349—351.

¹⁹³ HE, s. 356—359; tamże, s. 386—392 — relacja Hozjusza, złożona królowi i senatowi ok. 23 VI 1550 podczas sejmu piotrkowskiego (fragment relacji dotyczący bytności u cesarza). Na tych podstawach opierają się ustalenia związane z legacją brukselską Hozjusza. Por. też przyp. 194.

gdyż chodzi tu o roszczenie pozbawione wszelkich podstaw prawnych. Spór nie toczy się pomiędzy wielkim mistrzem a królem polskim, lecz pomiędzy cesarstwem (*imperium*) a królestwem polskim; obie strony są tu równoprawne, bo suwerenne. Wezwanie cesarskie rozpoczyna się natomiast słowami, adresowanymi do króla rzymskiego: „Imperiali auctoritate nostra deputamus ac plenam ... facultatem ... concedimus ...”; nie można tu uznać uprawnień cesarza do powoływania sądu rozjemczego, także ze względu na fakt, iż cesarstwo stanowi w sporze stronę. Załóżmy, wywoził następnie poseł, że król francuski, pozostając w sporze z królem angielskim, zwróciłby się bez uzgodnienia z tym ostatnim do króla polskiego z propozycją, aby podjął się funkcji sędziego w zatargu francusko-angielskim. Tego rodzaju wystąpienie nie mogłoby pociągnąć za sobą, rzecz prosta, skutków realnych, gdyż nie byłoby prawomocne w odniesieniu do króla angielskiego.

Strona cesarska broniła podstaw prawnych mandatu Karola V, dowodząc, że nie chodzi o sąd, lecz o postępowanie ugodowe; powoływała się także na niewzruszalność litery wydanego raz postanowienia imperatora. Jednakże poseł polski uczynił jedynie ustępstwo co do osoby rozjemcy. W porozumieniu ze swym mocodawcą zgodził się na wyznaczenie Ferdynanda Habsburga rozjemcą z woli obu stron, to jest cesarza i króla polskiego. Karol V wydał zatem w tej kwestii nowy mandat, w którym określał się jako strona w sporze i prosił brata o przyjęcie roli polubownego arbitra „pro nostra atque imperii nostri sacri parte et eorum, quorum interest”, dodając, że również król polski wyraża zgodę na powołanie w jego imieniu króla Ferdynanda jako arbitra¹⁹⁴.

Co do wyroku banicji, ciężącego na Albrechcie, stwierdził cesarz, że brak mu kompetencji do odwołania decyzji powziętej za aprobatą stanów Rzeszy przez najwyższy Trybunał cesarstwa; argumentacja ta nie była pozbawiona uzasadnień formalnych. Karol V zawiesił jedynie na okres parumiesięczny egzekucję wyroku¹⁹⁵, co zresztą nie miało większego znaczenia praktycznego: równoczesna ratyfikacja traktatu praskiego, poparta oświadczeniem, że cesarz pragnie zachować „wzajemny pokój, przyjaźń i zgodę” z Zygmuntem Augustem, spełniała oczekiwania strony polskiej. Zastrzeżenie formuły ratyfikacyjnej, iż odnosi się ona do osoby cesarza oraz do jego dziedzicznych dominiów wyłączało w zasadzie od odpowiednich gwarancji Rzeszę; ale podpis „Carolus imperator” zobowiązywał dostatecznie.

VII. ZAKOŃCZENIE

Funkcja rzeczywista traktatu praskiego i ratyfikacji brukselskiej była o wiele bardziej doniosła od tego, co wyrażały literalnie sformułowania układu. Z tego faktu zdała sobie dobrze sprawę historiografia niemiecka. Dobitnie wypowiedziała się na ten temat Antjekathrin Grassman, stwierdzając, że jakkolwiek nie doszło do rozstrzygnięć Ferdynanda jako arbitra w sprawie Albrechta, to jednak „sowohl bei den Habsburgern, als

¹⁹⁴ Akta Franciszka Krasieńskiego (przyp. 36), s. 94 nn. — dokument z 18 XI 1549. Tamże, s. 82—88: list Hozjusza do Zygmunta Augusta z Brukseli, bez daty, omawiający wyczerpująco przebieg negocjacji z cesarzem i jego komisarzami.

¹⁹⁵ Początkowo miał to być okres roczny, następnie jednak wyznaczył cesarz tylko pół roku (HE, s. 392).

auch in Polen war man sich darüber klar, daß in der Sache das letzte Wort gesprochen war"¹⁹⁶.

Układy Zygmunta Augusta z Habsburgami zabezpieczyły faktycznie lenno pruskie, a więc i Pomorze Gdańskie, przed ewentualną agresją ze strony Rzeszy i wielkiego mistrza. Nieukontentowany pozostawał tu tylko nadal książę Albrecht, w którego prestiż osobisty godził wyrok banicji, orzeczony przed laty przez Trybunał Rzeszy. Na jego też prośby suzeren polski podejmował jeszcze parokrotnie zabiegi na dworze cesarskim — Karola V, później Ferdynanda I — o kasację wyroku. Ostateczne osiągnięcie tej decyzji tuż przed swą śmiercią zawdzięczał Albrecht przede wszystkim, jak się wydaje, przyjaźni z królową Katarzyną Habsburżanką, trzecią żoną Zygmunta Augusta¹⁹⁷.

Z chwilą gdy niebezpieczeństwo ewentualnego zatargu zbrojnego z cesarstwem zostało praktycznie dzięki układom z 1549 r. wyeliminowane, banicja Albrechta nabierała dla Polski innego znaczenia: nie była pozbawiona obecnie dobrych stron, uzależniając ściślej lennika od suzerena¹⁹⁸.

Osiągnięcia legacji Hozjusza w Polsce należy docenić. Krytyczny obserwator i oddany szczerze księciu Albrechtowi sekretarz królewski, Stanisław Bojanowski, stwierdzał, że układy prasko-brukselskie zagwarantowały całkowicie pokój Rzeczypospolitej, a więc i księstwu pruskiemu¹⁹⁹.

Najbardziej miarodajne świadectwo wystawił wszakże swemu posłowi po latach sam król. W związku z legacją na dwór cesarski kanonika krakowskiego Franciszka Krasińskiego, rozpoczętą w 1566 r. zalecił król posłowi, aby trzymał się jak najwierniej toku legacji Hozjusza. Przesyłając akta tej legacji Krasińskiemu poddał Zygmunt August ostrej krytyce legację poprzednika, Stanisława Łaskiego, wojewody sieradzkiego (1547/1548 r.) i podkreślił wysokie zalety poselstwa, odbytego przez Hozjusza, stawiając je nowemu posłowi jako wzór do naśladowania bez żadnych zastrzeżeń²⁰⁰. Opinia królewska jest tym bardziej znamieną, że upływ czasu pozwolił już na dojrzałą ocenę owoców działalności dyplomatycznej ówczesnego biskupa chełmińskiego. Jeżeli dodamy, że rozłąka Zygmunta Augusta z Katarzyną Austriacką przyczyniła się w tym samym właśnie czasie do rozdzwieniu pomiędzy królem a nieugiętym rzecznikiem nierozzerwalności małżeństwa w osobie Stanisława Hozjusza, tym bardziej wybija się obiektywne znaczenie oceny, jaką wydał monarcha dla wyników negocjacji swego posła na dworach braci Habsburgów w 1549 r.

Oceniając ogólnie negocjacje Hozjusza, prowadzone z braćmi Habsburgami, trzeba brać pod uwagę cały splot niekorzystnych dla Polski ówczesnie uwarunkowań; ich wskazanie w niniejszym szkicu, choć niejednokrotnie tylko pośrednio związane z legacją Hozjusza, miało na celu

¹⁹⁶ Grassman, jw. s. 137.

¹⁹⁷ Grassman, jw. s. 145.

¹⁹⁸ Por. ocenę polityki Albrechta u Małłka (jw., s. 254 nn.). Z historyków niemieckich wyróżnia się Deggeller ze swym sądem, że banicja podtrzymywała związki Albrechta z Rzeszą i utrudniła proces polonizacji Prus Książęcych (jw., s. 30 nn.).

¹⁹⁹ Wobec pogłosek o zagrożeniu Prus wojną ze strony Rzeszy pisał Bojanowski 11 IV 1550: „Neque ego puto Caesarem nos aggressurum esse. Doctor enim Hosius huic rei bene occurrit omneque periculum Polonis amovit...” (Elementa, XXXIX (1976), s. 20). O ocenach misji Hozjusza przez szlachtę — zob. przyp. 207.

²⁰⁰ Akta Franciszka Krasińskiego (przyp. 36), s. 104 nn. — list Zygmunta Augusta do Krasińskiego z sejmu lubelskiego (14 (24?) IV 1566).

podkreślenie zarówno trudności, wobec jakich poseł stawał, jak i osobistego jego wkładu w wyniki poselstwa. Szczególną zasługą posła było, zdaniem piszącej, wyeliminowanie z dyskusji na dworze cesarskim „programu brukselskiego”. Zygmunt August zajął w tej kwestii jednoznaczne stanowisko wobec posła księcia Albrechta-Juniora²⁰¹, jednakże oficjalnie nie doszło do wymiany zdań w tym przedmiocie pomiędzy monarchami. Hozjusz z kolei postawił przed cesarzem i jego komisarzami tak zdecydowanie sprawę suwerenności państwa polskiego, jego integralności terytorialnej i zwierzchności nad Prusami Książęcymi, że rozważanie któregośkolwiek z punktów „brukselskich” trafiałoby po prostu w próżnię.

Dla zamknięcia tematu należy raz jeszcze powrócić do Izabeli Jagiellonki i określenia roli traktatu praskiego w dziejach państwa zápolyańskiego na Węgrzech wschodnich i w Siedmiogrodzie²⁰². Przypomnieć więc trzeba, że historiografia polska postawiła Zygmuntowi Augustowi poważny zarzut zaniechania obrony interesów polskich w basenie nadunajskim, a nawet — przyczynienia się do upadku niepodległości Węgier²⁰³.

Zatem pobieżny przegląd faktów: równoczesna do misji Hozjusza w Pradze legacja biskupa Andrzeja Zebrzydowskiego w Siedmiogrodzie zmierzała do tego, aby pojednać królową z jej przeciwnikami politycznymi i skłonić ją do pozostania wraz z synem w swym państwie. Poseł osiągnął, jak się wydawało, choć z dużym trudem, zamierzony cel i pogodził królową ze stanami, a przede wszystkim z „bratem Jerzym”²⁰⁴. Lecz zanim w drodze powrotnej przekroczył Zebrzydowski granicę polską, okazały się zawarte porozumienia fikcją, a walka między Izabelą i Martinuzzim rozgorzała na nowo²⁰⁵.

W tym samym czasie król Ferdynand zażądał od Hozjusza włączenia w tekst traktatu klauzuli, zobowiązującej Zygmunta Augusta do neutralności na wypadek, gdyby jego siostrzeniec, Jan Zygmunt Zápolya (lub osoby działające w jego imieniu) wystąpił z roszczeniami do tronu węgierskiego. Po długim ucieraniu odpowiedniej formuły pomiędzy Hozjuszem i królem a stroną austriacką doszło do przyjęcia następującego brzmienia: „Nos, Sigismundus Augustus ... promittimus, quod si forte (quod absit) illustrissimus nepos noster, serenissimi Ioannis, olim Hungariae regis filius, vel sui, bellum aliquod contra Regiam Romanorum Maiestatem de Regno Hungariae excitare movereque vellent, quod in eo casu omni prorsus consilio et auxilio nostro destitutos eos volemus...”. W dalszym ciągu znalazło się ustalenie, że w kwestiach uzasadnionych prawem roszczeń potomka Zápolyi, wynikających, czy to z rozliczeń spadkowych, czy to z jakichś układów („ex pactis aliquibus”), a należnych mu ze strony króla Ferdynanda, zostają uznani za arbitrowi cesarz Karol V i król polski; gdyby młody Zápolya nie przyjął zaproponowanych przez arbitrowi i godziwych warunków porozumienia, Zygmunt August zobowiązywał się nie udzielać mu pomocy²⁰⁶.

Klauzula „zápolyańska” traktatu praskiego obejmowała zatem dwa zagadnienia: kwestię ewentualnej agresji Zápolyów skierowanej przeciw królowi Ferdynandowi i zmierzającej do opanowania „królestwa węgier-

²⁰¹ Voigt, jw., s. 200; por. przyp. 190—191.

²⁰² Por. s. 118—122 i przyp. 91—104; s. 133—134 i przyp. 145—146.

²⁰³ Por. s. 100 i przyp. 7—9; Kuchowicz (przyp. 172) s. 204.

²⁰⁴ Por. przyp. 146.

²⁰⁵ Fessler (przyp. 145), s. 676; Veress, (przyp. 145), s. 292.

²⁰⁶ Dogiel (przyp. 1), s. 215.

skiego" oraz sprawę ewentualnego sporu pomiędzy tymi samymi stronami, jaki mógłby wynikać na tle zobowiązań prawno-majątkowych. W pierwszym wypadku chodziło o części Węgier nie wchodzące w obszar aktualnego władztwa Zápolyów (Węgry Wschodnie z Siedmiogrodem), gdyż inaczej nie miałyby tu sensu wzmianka o wojnie zaczepnej. Przez „regnum Hungariae” rozumiano zresztą ówczesnie w pojęciu węższym obszar Węgier zachodnich, który przypadł Ferdynandowi z mocy układu waradyńskiego z Zápolyą (1538); w pojęciu szerszym można byłoby domniemywać się pod tym terminem również Węgier centralnych, zaanektowanych przez sułtana (1541). Ferdynand trzymał twardą ręką Węgry zachodnie, ale napotykał na opozycję ze strony nawykłego do swych swobód społeczeństwa, zwłaszcza na forum parlamentu; przeciwnicy Habsburga powoływali się czasem na Zápolyów i wysuwali hasła ich powrotu na tron²⁰⁷. Król rzymski pragnął więc zapewne zabezpieczyć się przed taką możliwością. Nie wydawała się ona jednak realna, sprawa wymagałaby bowiem wojny, szczególnie niebezpiecznej dla kraju, położonego u progu terytoriów opanowanych przez Turcję. Zápolyowicze z trudem utrzymywali się w Siedmiogrodzie. Zamiaty rewindykowania przez nich habsburskiej części Węgier byłyby w istniejących układach sił europejskich, nieprawdopodobne, bo związane z niewspółmiernie wysokim ryzykiem. Rozumowanie, że klauzula traktatu miałaby odnosić się również do Węgier centralnych, podbitych przez Sulejmana II, posiadałoby jeszcze bardziej utopijne znamiona. Patrząc na przyszłe losy Węgier bardzo perspektywicznie i ogromnie na wyrost, starał się zapewne król Ferdynand asekurować teoretycznie przed zagrożeniem swego stanu posiadania przez potomków Jana Zápolyi, bądź co bądź narodowego króla Węgier.

Zygmunt August łączył jako mąż stanu realizm z umiejętnością budowania rozległych wizji politycznych. Niewątpliwie zdawał sobie jasno sprawę z tego, że nie jest w stanie wywalczyć dla siostry Węgier ani od Habsburgów, ani od Porty otomańskiej. Przykro było mu jednak rezygnować z dalekosiężnej wizji panowania jagiellońskiego nad Dunajem, gdyby w przyszłości zdołały zaistnieć sprzyjające po temu warunki. Dlatego więc bronił się przed przyjęciem klauzuli zápolyańskiej i oburzał się na wymagania stawiane w tym względzie przez kontrahenta, który ze swej strony wylączył z traktatu Rzeszę wraz ze spokrewnionymi z Jagiellonami jej książętami²⁰⁸.

²⁰⁷ Zob. o tym w liście Bojanowskiego do Albrechta z 29 IV 1549 (Elementa XXXVIII, s. 124). Znamienne, że na sejmie piotrkowskim 1550 r. izba poselska wyraziła wątpliwość, czy legacja Hozjusza nie wpłynęła ujemnie na prawa szlachty polskiej związane z wolną elekcją, podobnie jak spotkało to Węgrów w wyniku układów króla węgierskiego z Ferdynandem (zapewne miano na myśli układ waradyński 1538 r.). Podejrzewano zatem już wtedy Zygmunta Augusta o zamiary przekazania kraju Habsburgom przy ewentualnym braku potomstwa — te pretensje podnoszono później wielokrotnie, zwłaszcza pod koniec panowania. Zarzucano też królowi, że wysłał legację bez zgody senatu — wynik insynuacji, podsuwanych szlachcie zapewne ze strony magnaterii wielkopolskiej (Andrzej Górka), por. s. 139 i przyp. 158. Zob. Elementa XXXIX, s. 40. Na tym samym sejmie posłowie domagali się „aby posłów cudzoziemców w rzeczach a sprawach koronnych nie posyłano...”, co prawdopodobnie odnosiło się do Hozjusza (Dyariusze — przyp. 16, s. 42). Te krzywdzące oceny, wykazujące nieznaną przedmiotu i rezultatów negocjacji Hozjusza, z pewnością do niego docierały. Biskup chełmiński, wyraziciel racji stanu państwa sterowanego przez monarchę, miał i na przyszłość pozostać w izolacji od szlacheckiego ruchu egzekucyjnego, który i jemu samemu nie odpowiadał (por. s. 140—149).

²⁰⁸ HE, s. 301, 303, 327 nn., 329, 332 nn., 336. Zarazem jednak podkreślał król brak realnych możliwości dla wspierania przez siebie roszczeń siostrzeńca, jak i fakt,

Hozjusz doceniał znaczenie klauzuli węgierskiej i domagał się wyraźnych instrukcji w tej kwestii z Krakowa. Gdy w przesłanym dokumencie znalazł się błąd, zwrócił się on o wyjaśnienie zniekształconego wyrazu do Kromera; nie chciałby, pisał, w tak wielkiej sprawie („in re tanti momenti”) być wprowadzony w błąd²⁰⁹. Sformułowanie, wprowadzone następnie do tekstu układu, brzmiało stosunkowo oględnie, gdyż ograniczało neutralność króla polskiego do sytuacji, gdyby ze strony Zápolyów nastąpiło podjęcie wojny zaczepnej przeciw Ferdynandowi. Jeżeliby natomiast otworzyła się dla Jana Zygmunta szansa przejścia na przykład Węgier centralnych, podległych sultanowi, Zygmunt August nie byłby wówczas skrepowany w możliwościach wspierania siostrzeńca.

Druga część klauzuli „zapolyańskiej” odnosiła się do ewentualności scedowania przez Zápolyów Siedmiogrodu na rzecz Ferdynanda. Zygmunt August miałby wtedy możliwość dopilnowania interesów siostrzeńca jako jego rzecznik i arbiter, obok cesarza, wspierającego analogicznie swego brata. I tu znowu trzeba przypomnieć, że Izabela prowadziła na ten temat negocjacje z Ferdynandem niemal od chwili inwazji tureckiej w 1541 r.²¹⁰. Układy te nie były łatwe i królowa zmieniała niejednokrotnie swoje stanowisko nie tylko z powodu różnic zdania z austriackim kontrahentem, lecz i pod wpływem rozwoju wydarzeń w rządzonym przez siebie państwie. Do opuszczenia Siedmiogrodu nie skłaniały jej bowiem faktycznie nalegania dworu wiedeńskiego, z którymi nie była zmuszona liczyć się, lecz naciski miejscowych stanów, ulegających wpływom „brata Jerzego”, a z drugiej strony — ciężkie współżycie z protektorem w osobie Sulejmana II²¹¹. Jak wiadomo, królowa życzyła sobie stanowczo opuścić Siedmiogród przed układami praskimi Hozjusza, czemu Polska starała się przeciwdziałać. Traktat praski nie sugerował Zápolyom opuszczenia Siedmiogrodu, natomiast mógłby teoretycznie utrudnić w przyszłości ewentualny ich tu powrót, gdyby obecnie ustąpili oni swe państwo Ferdynandowi. Dlatego więc król polski już w trakcie układów praskich powitał z wielką radością zapowiedź przewidywanej stabilizacji tronu siostry i siostrzeńca w Siedmiogrodzie²¹². Izabela także nie widziała się bynajmniej, zmuszona do rezygnacji z Siedmiogrodu po podpisaniu przez brata traktatu praskiego. Podjęła bowiem w tym właśnie czasie kolejną próbę przełamania opozycji „brata Jerzego” i dopiero po uznaniu tej akcji za bezskuteczną zdecydowała się podpisać układ

że nie mógłby tego uczynić niezależnie od proponowanej przez kontrahenta klauzuli ze względu na przymierze z państwami Ferdynanda, wynikające z zawieranego traktatu (HE, s. 301).

²⁰⁹ HE, s. 331.

²¹⁰ Pa je w s k i (przyp. 95), s. 45 nn. Autor, choć doskonale zorientowany w sytuacji Izabeli na Węgrzech wschodnich i w Siedmiogrodzie, wydaje się przypisywać zbyt dużą rolę traktatowi praskiemu w kwestii zapolyańskiej, dopatrując się biernej w związku z tym polityki Zygmunta Augusta wobec Siedmiogrodu w następnych latach (s. 66 nn., 73). Zygmunt August zachowywał się z wielką rezerwą przy pertraktacjach toczonych w Polsce pomiędzy siostrą a Ferdynandem w latach 1552—1556.

²¹¹ Sultán domagał się znacznych przesunięć granicy Siedmiogrodu na swoją korzyść. Pa je w s k i, jw., s. 67 nn; por. s. 120 i przyp. 98.

²¹² Zebrydowski powrócił ze swej legacji w czerwcu 1549 r., gdy już były w toku dyskusje między Pragą a Krakowem wokół klauzuli „zapolyańskiej”. Wiadomość, że Izabela pozostaje w Siedmiogrodzie, miała więc tu istotne znaczenie. Ucieszony król rozdawał hojnie biskupiej kapeli podarki, gdy ta grała mu przywiezione z Węgier pieśni. (V e r e s s, jw., s. 290).

z Ferdynandem w sprawie scedowania mu państwa; nastąpiło to w 1551 r., a więc w dwa lata dopiero po paktie praskim²¹³.

Po pięcioletnim pobycie w Polsce Zápolyowie powrócili do Siedmiogrodu, czemu nie przeszkodził traktat polsko-austriacki z 1549 r.

Z biegiem lat zdarzało się niejednokrotnie, że drogi Zygmunta Augusta i biskupa oraz kardynała warmińskiego — rozchodziły się. Nie analizując na tym miejscu skomplikowanego podłoża owych konfliktów, zasygnalizujemy je najbardziej skrótowo. Były to przede wszystkim nieporozumienia na tle polityki pluralizmu wyznaniowego, przywilejów ziem pruskich oraz rozbitego małżeństwa królewskiego z Katarzyną Austriacką. Lecz mimo rozbieżności poglądów z monarchą pozostawał Hozjusz konsekwentnie przy swej koncepcji jedności interesów państwa i kościoła, tronu i społeczeństwa. W polityce monarchy dostrzegał brak podstawowego dla niego samego czynnika integrującego ową jedność, a więc supremacji, czy wręcz — wyłączności praw Kościoła. Występując przeciw tolerancji wobec różnowierców operował argumentem, że wielość wyznań osłabia autorytet królewski.

Nielatwa była rola Stanisława Hozjusza na Warmii. Wolno domniemywać się konfliktu sumienia u człowieka, który pragnął być zawsze wierny, gdy jako prezes rady monarszej ziem Prus Królewskich miał z woli postanowień sejmów koronnych doby egzekucyjnej (1562/63—1569) działać na rzecz ściślejszej integracji tego obszaru z Polską koronną oraz ograniczenia jego dotychczasowych prawno-ustrojowych autonomii (m. in. samodzielnego systemu parlamentarnego), do których strzeżenia był przecież z charakteru swego urzędu powołany. Jednakże zarówno poczucie związków z polską racją stanu, jak i ogólny kult Hozjusza dla ducha integracji, a zapewne także świadomość, że ściślejsza unifikacja z Koroną będzie służyć wzmocnieniu pozycji katolicyzmu, tak słabego na tych ziemiach, skłoniły biskupa warmińskiego do poparcia decyzji korony i sejmów Rzeczypospolitej.

Znana jest działalność kardynała warmińskiego przy udaremniionych próbach oderwania od Polski lenna Prus Książęcych u schyłku życia księcia Albrechta: inicjatywna rola i dobra orientacja w zarysowującym się dla Rzeczypospolitej niebezpieczeństwie²¹⁴.

Identyfikacja interesów społeczeństwa i tronu, tak znamienita dla mentalności Stanisława Hozjusza, przesłaniała mu wszakże obiektywizm spojrzenia na wewnętrzno-polityczne sprawy Rzeczypospolitej. Jak się wydaje, kardynał warmiński nie dostrzegał w całej rozciągłości przemian, jakie nastąpiły w kraju podczas jego sześcioletniego pobytu za granicą (1558—1564). Relacje monarcha — społeczność szlachecka widział nadal tak, jak oglądał ją na sejmach Zygmunta I — z perspektywy Wawelu i z postawy negacji dworu królewskiego wobec narastającej fali hasel „egzekucji praw”. Natomiast w latach sześćdziesiątych ruch egzekucyjny doszedł już do tak ogromnego znaczenia, iż

²¹³ Veress (przyp. 145) nie ocenia negatywnie układu praskiego z punktu widzenia interesów Izabeli (s. 291), podkreśla natomiast bezskuteczność zabiegów królowej o podporządkowanie sobie brata Jerzego (s. 291—340). W osobie biskupa Waradynu widzi Veress zasadniczą przyczynę opuszczenia przez Izabelę Siedmiogrodu (s. 340). Na stanowisko Mnicha układ praski nie miał zapewne wpływu. Wszak swoją politykę sprzyjania Habsburgom i nakłaniania królowej do wyjazdu uprawiał on konsekwentnie jeszcze za życia Zygmunta I.

²¹⁴ Vetulani (przyp. 26), s. 265; T. Pawluk: Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza. W: *Studia Warmińskie VII* (1970), s. 105 nn.

Zygmunt August uznał za stosowne opowiedzieć się za jego programem²¹⁵. Zarazem przeobrażały się w sposób ewidentny struktury ustrojowe, wzmagala się rola sejmu, a w nim izby poselskiej, ówczesnie rzeczniczki założeń egzekucyjnych. Wybitna rola różnowierców w obozie egzekucyjnym stawiała monarchę poza swobodą decyzji w sprawach wyznaniowych, podobnie jak i w wielu sprawach natury politycznej. Jeżeli w 1552 r. zawiesił on tylko jurysdykcję kościelną w zakresie wyznaniowym, to w 1563 r. był zmuszony ją uchylić ustawowo, niezależnie nawet od tego, w jakim stopniu okazywał się osobiście zwolennikiem pluralizmu wyznaniowego. Stąd też wysuwane czasem przez kardynała pod adresem króla zarzuty, jak na przykład wymaganie, aby wykazał się wobec Kościoła taką stałością, jaką przejawiał, broniąc praw swej drugiej małżonki, Barbary, nie odpowiadały ówczesnym realiom historycznym²¹⁶. Zygmunt August mimo swych ujawnianych początkowo zainteresowań dla wyznań reformowanych, pozostał przy wierze ojców, a jako monarcha uprawiał w kwestiach religijnych własną politykę. W dobie nasilenia aktywności ruchów różnowierczych Kościołowi polskiemu dopomogły, jak sądzić wolno, do przyszłego sukcesu obydwie, pozornie tak przeciwstawne metody dobierania środków działania: tolerancja królewska oraz nieustępliwość Hozjusza²¹⁷.

HOSIUS ALS STAATSMANN

ZUSAMMENFASSUNG

Im März wurde der Kulmer Bischof Stanislaus Hosius von Sigismund August zum König Ferdinand I. entsandt. Schon im vorhergehenden Jahr, während der Begräbnisfeierlichkeiten von Sigismund I., entstanden Pläne, eine neue Vereinbarung zwischen dem Haus der Jagiellonen und dem der Habsburger zu treffen. Beide Seiten beabsichtigten aber auf verschiedene Weise diese Pläne auszuführen. Ferdinand strebte nach einer Regelung nachbarlicher Beziehungen zwischen Polen und den Untertanen seiner Reiche — Böhmen und Ungarn — hinsichtlich wirtschaftlicher und rechtlicher Angelegenheiten. Vor allem dachte er an die Aufhebung des Handelsverkehrsverbotes, das Sigismund August zwischen Polen und Schlesien festgelegt hatte. Sigismund August dagegen betrachtete die wirtschaftlichen Angelegenheiten als nebensächlich und wollte tatsächlich andere Ziele erreichen. Er dachte an ein weitläufiges Bündnis mit dem Haus Österreich. Er hoffte, dass Polen bei dieser Gelegenheit eine dauerhafte Beilegung des Streites mit dem Reich um Ostpreussen erreicht. Dieser Streit dauerte seit 1525, denn Kaiser Karl V wollte den Krakauer Vertrag zwischen Polen und dem ehemaligen Grossmeister

²¹⁵ Pawluk (jw., s. 105) zauważa, że różnowierstwo przyczyniło się do dezintegracji społeczeństwa polskiego i akcentuje jedność wiary jako gwarancję „jedności narodowej i politycznej”. Pogląd ten nie bierze pod uwagę istotnego wpływu różnowierców — przywódców ruchu egzekucyjnego na pozytywne reformy państwowe. Wśród postulatów egzekucyjnych wybijały się na czołowe pozycje sprawy integracji terytorialnej Rzeczypospolitej, a hasła egzekucyjne szlachtę scalały i utwierdzały jej świadomość patriotyczną. Jednakże przyznać trzeba, że sam konflikt religijny rozbijał skądinąd spójność ideologiczną szlachty i opóźniał dzieło reformy.

²¹⁶ Korespondencja Stanisława Hozjusza (przyp. 108), s. 606.

²¹⁷ Wyrażony wyżej pogląd wymaga bliższego przedstawienia, wykraczającego poza ramy tego szkicu. Sprawę zasygnalizowałam w mej recenzji z książki H. D. Wojtyłki, *Papiestwo-Polska...* (w: *Przegląd Historyczny* 1979, z. 2, s. 355 nn.).

Albrecht von Hohenzollern-Ansbach, der als Laienfürst und Lutheraner Ostpreussen als Investitur von Polen erhalten hat, nicht anerkennen. Dieser Streit spitzte sich seit 1547 besonders zu, und Sigismund August erwartete, dass ein enges Bündnis mit dem kaiserlichen Bruder Ferdinand I. der beste Weg wäre, mit Reich und Kaiser übereinzukommen.

Andererseits strebte Sigismund August danach, Loyalitätsgarantien vom König Ferdinand zu erlangen, die dem polnischen König besonders wichtig vorkamen; er hatte innere Probleme, da sich manche Magnaten samt der Königin-Witwe, Bona Sforza, der königlichen Ehe mit Barbara Radziwill entgegenseetzten. Falls sein Thron gefährdet wäre, vermutete wahrscheinlich der König, könnte Prinz Maximilian von Habsburg, Ferdinands Sohn, sein gefährlichster Rivale zur polnischen und litauischen Krone sein. Der preussische Fürst Albrecht könnte eventuell nur für die Protestanten in Frage kommen. Für Sigismund August war es deswegen von besonderer Wichtigkeit, König Ferdinand vorher durch einen Freundschaftsvertrag die Hände zu binden und eventuelle künftige Missverständnisse zwischen beiden Dynastien aus des Wege zu räumen.

König Sigismund August und seine Berater hatten also dem König Ferdinand I. vorgeschlagen, die alten Verträge zwischen Jagiellonen und Habsburgern von 1462 und 1470 zu erneuern, da diese Verträge eben die gegenseitigen Klauseln der Loyalität am ausführlichsten anführten.

Es erwies sich, dass die Botschaft des Kulmer Bischofs sehr schwierig wurde. Am Prager Hof des Königs Ferdinand I. war Hosius gezwungen, den Beratern des Königs und auch dem König selbst zu erklären, dass Sigismund August keine militärische Hilfe gegen die „innere Rebellion“ vom Haus Österreich benötige, wovor sich Ferdinand I. fürchtete, da in Polen im allgemeinen keine Rebellion stattfindet: sein König, behauptete Hosius, brauche vom Prager Hof nur Hilfe auf diplomatischem Wege und vor allem — am Brüsseler Hof des Kaisers in der preussischen Frage. Am 2. Juli 1549 unterzeichnete endlich Ferdinand I. den Vertrag und Hosius begab sich zum Kaiser. Am Brüsseler Hof desselben musste er neue Widerstände überwinden. Es handelte sich um das sog. „Brüsseler Programm“, d.h. Pläne, die politische Berater dem Kaiser vorlegten. Das „Brüsseler Programm“ sprach Polen nicht nur die souveränen Rechte über das preussische Lehen (Sigismund August könnte eventuell als „Hilfs-Souverän auftreten), sondern auch über Pomerellen ab. Diese Auffassung, obwohl manche Rechte für Sigismund August persönlich voraussehend, konnte für Polen keiner Diskussion unterliegen. Die Lage des polnischen Gesandten wurde auch deswegen schwieriger, weil Fürst Albrecht von Preussen zugleich an einer Verschwörung der protestantischen Reichsfürsten gegen den Kaiser teilgenommen hatte. Der Kaiser betrachtete darüber hinaus die preussische Angelegenheit als einen Streit, der seiner eigenen kaiserlichen Kompetenz unterlag und wollte hier seinen Bruder Ferdinand I. als Richter bestimmen. Hosius antwortete entschieden, dass er einen souveränen Staat repräsentiere; es sei also unmöglich, seinen König vor ein kaiserliches Gericht zu laden. Nach einen Monat währenden Gesprächen, die Hosius mit den kaiserlichen Beratern führte, hat der Kaiser den Prager Vertrag mit seiner Unterschrift versehen. Hosius dagegen war einverstanden, dass Ferdinand I., als Mittler zwischen Karl V. und gleichrangig Sigismund August eingeladen, im preussischen Streit auftrete. Die eindeutige und kategorische Haltung des Kulmer Bischofs in Prag und Brüssel hatte durch eine für die polnische Staatsräson günstige Entscheidung eine gewichtige Rolle gespielt.

NIEKTÓRE PRZEJAWY EKUMENICZNEJ POSTAWY STANISŁAWA HOZJUSZA

T re ś ć: Wstęp. I. Pojęcie ekumenizmu i ruchu ekumenicznego. II. Przejawy ekumenicznej postawy Hozjusza. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Ekumenizm jawi się dziś jako wielki problem współczesnego chrześcijaństwa i stanowi jeden z wiodących nurtów teologii wytyczając także nowe kierunki badań historii Kościoła. To z kolei należy rozumieć jako postulat, by studia prowadzone nad faktami i osobami, które mocno zaważyły na biegu historii wydarzeń, były podejmowane także z uwzględnieniem aspektu ekumenicznego. Do takich postaci, które w znacznym stopniu wpłynęły na bieg historii wydarzeń Kościoła w Polsce, a nawet w świecie XVI wieku należy Stanisław kardynał Hozjusz. Spełniał on z wielkim poświęceniem liczne funkcje w służbie Kościoła i Narodu Polskiego jako humanista, prawnik sekretarz królewski, kapłan biskup chełmiński, warmiński, legat papieski na Sobór Trydencki, kardynał, pasterz i wychowawca. Historia ocenia go jako jednego z najwybitniejszych biskupów polskich w pierwszym tysiącleciu. Wielkością swojego ducha, znakomitą nauką i niezwykłą świętością życia wywarł decydujący wpływ na losy diecezji warmińskiej, na dzieje Kościoła katolickiego w Polsce, a nawet na bieg spraw Kościoła powszechnego¹. Liczni uczeni podejmowali badania historyczne i teologiczne nad problematyką hozjańską². Hozjusz był i jest przedmiotem ich kontrowersyjnych ocen, a szczególnie co do jego postawy ekumenicznej. Przyczyną tych kontrowersji wydaje się być między innymi stosowanie metody polemicznej w teologii i historii przez uczonych Kościoła katolickiego i protestanckiego w podejmowaniu problematyki hozjańskiej od XVI aż do II Soboru Watykańskiego. Badania jednych szły w kierunku ukazania Hozjusza jako szermierza reformacji, a drugich jego braku tolerancji³. Dotychczas brak było też bardziej obiektywnych badań nad rolą, jaką spełnił Hozjusz w XVI w., a to ze względu na wciąż jeszcze niepełną znajomość spuścizny pisarskiej Hozjusza. Nowsze badania podjęte przez D. Wojtyskę i A. Szorca pozwolą też na bardziej obiektywną ocenę roli politycznej, teologicznej i religijnej Hozjusza⁴. Hozjusz jest jeszcze nie znany jako

¹ Słowo biskupów polskich w sprawie procesu beatyfikacyjnego kardynała Stanisława Hozjusza. W: Warmińskie Wiadomości Diecezjalne (= WWD) 1970 s. 105; Kardynał Stefan Wyszyński: Słowo na Rok Hozjuszowski (1979—1579). W: Jubileusz 900-lecia męczeństwa świętego Stanisława biskupa. Rzym 1979 s. 71.

² Por A. Liedtke: Dokoła zagadnień hozjańskich. W: Nasza Przeszłość IV (1948) s. 295—310; W. Urban: Hozjusz. W: Polski Słownik Biograficzny. T. 10. Wrocław 1962—1964 s. 45—46; R. Gustaw OFM: Hozjusz Stanisław. Bibliografia. W: Hagiografia polska. T. 1. Poznań 1971 s. 384—401.

³ R. Gustaw, jw. s. 397.

⁴ H. D. Wojtyska: Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent. Rome 1967; Geneza wyboru Stanisława Hozjusza na legata papieskiego Soboru Trydenckiego

humanista, jako biskup warmiński troszczący się o powierzoną jego opiece diecezję, nie znamy jego sylwetki psychicznej, na którą oddziaływały prądy społeczne, polityczne, religijne i humanizmu XVI wieku.

W kontekście tych problemów obraz Hozjusza byłby bardziej pełny, a tym samym i jego stosunek do reformacji. Próbę ukazania w miarę możliwości obiektywnej jego postawy kontrreformacyjnej podjął ks. prof. T. Pawluk⁵, który stwierdza „Kontrreformacyjna postawa Stanisława Hozjusza nie jest postawą zaślepionego fanatyka religijnego XVI wieku. Bezkompromisowe jego ustosunkowanie się do różnowierców swoich czasów wynikało nie tylko z jego założeń teologicznych i duszpasterskich, ale również było podyktowane potrzebą chwili, jeśli nie polską racją stanu; było prostą konsekwencją ówczesnych wydarzeń europejskich i polskich”. Dalej autor wskazuje, że postawa kardynała warmińskiego w odniesieniu do reformacji w Polsce w oczach wielu współczesnych była poprawna i nie budziła zastrzeżeń, a nawet spotkała się z pośrednią aprobatą niektórych polityków, którzy patrzyli na reformację z perspektywy czasu⁶. Te ustalenia są podstawą do badań nad problemem relacji Hozjusza do idei ekumenizmu, tym bardziej, że i nawet w prasie pojawiły się głosy odmawiające Hozjuszowi jakichkolwiek cech postawy ekumenicznej⁷. Chodzi tu o problem, czy w całej bogatej działalności Hozjusza nie można doszukać pewnych cech jego postawy, które by mówiły, że bardziej widział człowieka niż jego błąd, że w przywracaniu jedności wiary posługiwał się metodami respektującymi odrębność przekonań drugiej strony, że wskazywał na idee, które łączą?

Nie jest celem autora ukazanie Hozjusza jako ekumenisty we współczesnym tego słowa znaczeniu, wszak był dzieckiem swojej epoki XVI w., burzliwych konfrontacji prądów politycznych, religijnych, teologicznych i społecznych na uboczu których, przy tak wielkich uzdolnieniach nie mógł pozostać. Nie jest też celem ukazanie go jako prekursora ekumenizmu, gdyż jako biskup warmiński, a później jako kardynał musiał z natury rzeczy wykazać troskę o tożsamość Kościoła katolickiego na Warmii, w Polsce i Europie zabiegając o jego wierność tradycji apostołskiej przez zachowanie jedności wiary.

I. POJĘCIE EKUMENIZMU I RUCHU EKUMENICZNEGO

Ewangelia jest pierwszym dokumentem chrześcijańskim przekazującym termin oikumene (Łk 2,1) i to w znaczeniu geopolitycznym. Cały świat — pasan ten oikumenen, który każe spisać cesarz August, to rzymskie imperium. Kiedy cesarstwo rzymskie stało się chrześcijańskie — oikumene — utożsamiło się z chrześcijaństwem, jako religią obejmującą „cały świat”. Synody biskupów, które gromadziły nie tylko episkopat jednej prowincji kościelnej, czy jednego kraju, lecz przedstawicieli epi-

kiego. Studia Warmińskie (= SW) 7 (1970) s. 119—140; tamże, Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza, s. 189—225; Korespondencja Stanisława Hozjusza. SW (oddane do druku); A. Szorc: Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu. SW 7 (1970) s. 35—88; Korespondencja Stanisława Hozjusza. T. 5: 1564. SW 13 (1976); T. 6: 1565 SW 15 (1978).

⁵ T. Pawluk: Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza. SW 7 (1970) s. 114 nn.

⁶ Jw. s. 115.

⁷ W. Mysiek: Brońmy Hozjusza. „Fakty i myśli” nr 3(285), 21 VI—4 VII 1970; R. Trenkler: Czy służy idei ekumenizmu? Zwiastun nr 1 Rok 18(33), 1 I 1978.

skopatu całego cesarstwa, zwały się ekumenicznymi. Od geograficznego znaczenia przechodzi się stopniowo do teologicznego. Przez nazwę sobór czy synod ekumeniczny podkreśla się nie tyle sens geograficzny, lecz to, że jest on zebraniem całego — jednego powszechnego Kościoła Chrystusowego na ziemi⁸. Dlatego też Kościół od początku swego istnienia nosi w swej świadomości zasadę powszechnej jedności, która z woli Chrystusa ma go wewnątrznie i organicznie kształtować.

Dążenie do jedności chrześcijaństwa jest wspólnym zadaniem wszystkich, którzy tworzą jedno Ciało Chrystusa. Ekumenizmu zatem — jak pisze G. Baum — nie należy uważać za coś przejściowego, ale za stałą cechę chrześcijaństwa; stanowi on powszechną funkcję Kościoła, która wynika z jego istoty posłannictwa⁹. Stąd też — pisze biskup W. Miziołek — ruch ekumeniczny jest tak dawny, jak dawno są herezje i schizmy w łonie Kościoła Chrystusowego¹⁰. Zawsze bowiem obok tendencji odśrodkowych istniały wysiłki, zdążające do zjednoczenia. Tak było i po wielkim rozbięciu chrześcijaństwa na skutek tzw. wielkiej schizmy, a później reformacji.

Rouse i Neil ukazując dzieje ruchu ekumenicznego rozpoczynają jego genezę od 1517 r. włączając także sprawy inicjatyw zjednoczeniowych między prawosławiem a protestantyzmem¹¹. Problem jedności Kościoła podjęła także Konfesja Augsburska w 1530 roku¹².

Polska odegrała w ruchu ekumenicznym rolę zupełnie wyjątkową. Położenie geograficzne narzuciło jej funkcję styku protestantyzmu z prawosławiem. Na jej terenie dokonywały się interesujące próby zjednoczenia wewnątrzprotestanckiego, o czym świadczy ugoda sandomierska¹³. Istnienie kilku wyznań reformacyjnych w Polsce skłaniało do rozwiązania sprawy jedności¹⁴.

Pomimo tego o ruchu ekumenicznym we właściwym sensie można mówić dopiero od końca XIX wieku i początku XX, kiedy to niektóre wspólnoty protestantyzmu i anglikanizmu, zdając sobie sprawę z tragicznego rozbięcia chrześcijaństwa na liczne odłamy, podjęły pewne inicjatywy zjednoczeniowe, do których dołączyli się przedstawiciele pewnych grup chrześcijaństwa wschodniego. Czynnikiem decydującym i bodźcem do powstania ruchu ekumenicznego w aktualnym znaczeniu był zjazd ogólny

⁸ B. Lambert: *Das Okumenische Problem*, Herder 1963 s. 1—44; V. d. Linden und J. Witte: *Oecumenisme et catholicite*. W: *Nouvel Age Oecumenique*. Paris 1966 s. 264—165; Y. J. M. Congar: *Okumenische Bewegung*. W: LTK. T. 7 s. 1128.

⁹ G. Baum: *L'unité — chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII*. Paris 961 s. 172 nn.

¹⁰ Bp W. Miziołek: *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*. Warszawa 1974 s. 1.

¹¹ R. Rouse, S. Ch. Neil: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517—1948*. Göttingen, Teil I 1963², Teil II, 1958; Por. także, S. Napiórkowski: *Historia ruchu ekumenicznego*. Lublin 1972 s. 1 nn.

¹² Konfesja Augsburska. Nowy przekład. Warszawa 1970, art. 7, s. 15—16.

¹³ T. Wojak: *Szkice z dziejów reformacji w Polsce XVI i XVII w.* Warszawa 1977 s. 83; Por. także, *Confoederatio Generalis Varsoviae*. E. M. Korolko: *Klejnot swobodnego sumienia*. Warszawa 1974 s. 174: „A iż Rzeczpospolitej naszej jest dissidium niemałe in causa religionis christianae, zabiegając temu, aby się z tej przyczyny między ludźmi sedycja jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po inszych królestwach jaśnie widzimy, obiecujemy to sobie spólnie pro nobis et successoribus nostris, iż którzy jestechny dissidentes de religione, pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w Kościele krwie nie przelewać ani się penować confiscatione bonorum, poczciwością, carceribus et exilio i zwierzchności żadnej ani urzędowi do takowego progressu żadnym sposobem nie pomagać”.

¹⁴ T. Wojak, jw. s. 75.

światowej Konferencji Protestanckich Towarzystw Misyjnych w Edynburgu w 1910 roku¹⁵.

Ks. C. Napiórkowski w swojej pracy na temat historii ekumenizmu stwierdza, że na miano ruchu ekumenicznego zasługują wszystkie inicjatywy i wysiłki podejmowane w celu przywrócenia Kościołowi jedności. I to zarówno zjednoczenie Kościoła katolickiego z protestanckim, protestanckiego z prawosławnym, katolickiego z prawosławnym, katolickiego z protestanckim i prawosławnym czy też o zakończeniu schizm pojawiających się wewnątrz Kościoła katolickiego oraz likwidację wewnątrzprotestanckiego rozbitcia. Wszystkie te inicjatywy — zdaniem autora — zasługują na miano ruchu ekumenicznego¹⁶.

W ujęciu katolickim, zwłaszcza w urzędowych dokumentach papieskich od Leona XIII do Piusa XII włącznie, ekumenizm ujmowano bądź jako ruch uniatywny-unionistyczny bądź jako konwertyzm, bądź jako jedną z właściwości znamienia katolicyzmu Kościoła. Tak wyglądała sytuacja do papieża Jana XXIII. Zwołany przez niego Sobór, na który zostali zaproszeni do wzięcia udziału czynnego w sprawie ekumenizmu także chrześcijanie odłączeni od Stolicy Apostolskiej, ustawił ekumenizm na nowych torach¹⁷.

Epokowe znaczenie ma zwłaszcza uchwalony Dekret o Ekumenizmie, podający katolicką doktrynę jedności chrześcijańskiej, pozytywnie oceniany przez Chrześcijan odłączonych od Stolicy Apostolskiej¹⁸. Jest w nim ukazane nowe pojęcie ekumenizmu, w opisie którego dadzą się zauważyć cztery elementy.

Podstawowym elementem jest usuwanie we własnej wspólnocie słów, opinii i czynów, które by nie odpowiadały prawdzie i sprawiedliwości, a przez to utrudniały wzajemne porozumienie z oddzielnymi braćmi.

Drugi element stanowi dialog ekumeniczny, któremu dekret poświęca najwięcej miejsca. Nie chodzi w nim o przekonanie partnera o prawdziwości własnej wiary, o jego „nawrócenie” lecz o wzajemną wymianę myśli dotyczącą całokształtu zarówno doktryny, jak i życia, przy czym partnerzy dialogu powinni rozmawiać jak równy z równym odrzucając polemikę oraz fałszywy irenizm prowadzący do kompromisu i teologicznego relatywizmu. Tego rodzaju dialog przyczyni się do lepszego obiektywnego poznania Objawienia, pozwoli ludziom różnych wyznań zbliżyć się bardziej do Chrystusa i wzajemnie do siebie.

Kolejnym, bardzo istotnym elementem pojęcia ekumenizmu jest współpraca i wzajemna modlitwa, która jest podstawą ekumenizmu duchowego. Wreszcie ostatnim elementem pojęcia ekumenizmu jest odnowa Kościoła. Chodzi tu o odnowę wewnętrzną i zewnętrzną, zarówno w dziedzinie duchowej, dyscyplinarnej, jak i doktrynalnej, która powinna się dokonać w oparciu o Pismo św. Taka wszechstronna odnowa Kościoła katolickiego pozwoli usunąć dotychczasowe przeszkody stojące na drodze pojednania z braćmi oddzielnymi¹⁹.

¹⁵ W. A. Vissert Hoof: *Geschichte und Sinn des Wortes „Ökumenisch“*. W: *Ökumenischer Aufbruch*, T. 2. Stuttgart/Berlin 1967 s. 20 nn.

¹⁶ C. Napiórkowski, *ibid.* s. 1 nn.

¹⁷ S. Moysa: *Kościół katolicki wobec zjednoczenia chrześcijan*. W: *Kościół w świetle Soboru*. Poznań 1968 s. 399—404.

¹⁸ M. Villain: *Wokół dekretu o ekumenizmie*. W: *Concillium* 1—10(1965)6 s. 351.

¹⁹ *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Paris 1967 s. 195—221 art. 4; A. Karski: *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*. Warszawa 1974 s. 12 nn.

II. PRZEJAWY POSTAWY EKUMENICZNEJ STANISŁAWA HOZJUSZA

Sytuacja religijna w Polsce jest dla Europy z drugiej połowy XVI wieku zjawiskiem nieporównalnym. Ten katolicki kraj według powiedzenia Stanisława Hozjusza stał się „azylem — schronieniem heretyków”²⁰. W Polsce szukały schronienia sekty najbardziej radykalne, które ścigano i prześladowano we wszystkich innych krajach świata chrześcijańskiego²¹. W czasach zygmunto-wskich terytorium Rzeczypospolitej było schronieniem dla wszystkich wygnanych za przekonania religijne z innych narodów. Nawet anabaptyści i antytrynitarze cieszyli się w tym katolickim kraju takim pokojem i wolnością, jakiej nie znaleźli w żadnym innym chrześcijańskim królestwie²². Znacząca epoka reformacji w Polsce J. Tazbir pisze: „iż w tym samym czasie w Paryżu corocznie palono na stosach po kilkunastu zwolenników herezji. Podobne egzekucje miały miejsce w innych miastach francuskich..., na terenie Anglii, Hiszpanii, Niemiec, Szwajcarii czy Niderlandów. Szczególnie gorliwie, bo setkami, wysyłano na stos i pod topór kata anabaptystów; z kroniki tej sekty wynika, że Polska była jedynym krajem, w którym nikt z jej wyznawców nie został stracony”²³.

Tenże uczony wyjaśnia ową bezprzykładną tolerancję w Polsce liberalnymi przekonaniami religijnymi Zygmunta Augusta, jak i polityczną racją stanu, która królowi polskiemu kazała unikać za wszelką cenę wojny domowej w wielowyznaniowym państwie²⁴. Wojny religijnej w Niemczech i we Francji, którym w czasie podróży dyplomatycznych przyglądał się Hozjusz, a ich przebieg dokładnie śledzili także król i dostojnicy państwowi i kościelni, mobilizowały opinię publiczną do akcji społeczno-politycznych podtrzymujących wielowiekowe tradycje zgodnego współżycia wyznań²⁵.

Celem bardziej precyzyjnego wyjaśnienia tego zjawiska trzeba sięgnąć jednak do polskich tradycji tolerancji wypracowanych przez rektora Akademii Krakowskiej Pawła Włodkowica, który podważył prawo nawracania na wiarę za pomocą siły: „Fides ex necessitate esse non debet”²⁶. Tradycje tolerancji religijnej w XVI wieku w Polsce były bardzo żywe i wytyczały raczej spokojny przebieg reformacji w Polsce. Najwybitniejszy pisarz polityczny polskiego Odrodzenia, Andrzej Frycz Modrzewski, powołując się na Ewangelię tłumaczył, że nie jest „ani zgodne z prawdą, ani miłe Bogu wyznanie wiary wymuszone gwałtem”²⁷.

Stanisław Hozjusz dobrze zapoznał się z wyżej wspomnianymi ideałami humanizmu podczas pobytu w Krakowie najpierw przez studia na

²⁰ S. Hosii: Opera omnia, T. 2. Coloniae 1584 (= HO) s. 225; List S. Hozjusza do króla Zygmunta Augusta: „Solum est Regnum Maiestatis Vestrae, quod iam ab ipsis Haereticis, asylum Haereticorum appellatur”.

²¹ J. Leclerc: Historia tolerancji w wieku reformacji. T. 1. Przełożył z j. francuskiego na polski: L. i H. Kühn. Warszawa 1964 s. 382.

²² M. Korolko, jw. s. 30; J. Leclerc, jw. s. 382.

²³ J. Tazbir: Tradycje tolerancji religijnej w Polsce. Warszawa 1980 s. 29.

²⁴ J. Tazbir: Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XV – XVII w. Warszawa 1967 s. 28 nn.

²⁵ M. Korolko, jw. s. 30; J. Lortz: Die Reformation in Deutschland. Wyd. 4. Bd 1. Freiburg 1962 s. 319 nn.

²⁶ L. Ehrlich: Pisma wybrane Pawła Włodkowica. T. 2. Warszawa 1966. Quoniam error (1417), pars I, s. 234: „...quod nullus ad fidem est cogendus quia fides ex necessitate esse non debet...”.

²⁷ Cytuję za J. Tazbirem, Tradycje tolerancji... jw. s. 123.

uniwersytecie, później przez liczne kontakty z humanistami co też ukształtowało jego postawę religijną, społeczną²⁸. Podróże dyplomatyczne do krajów Europy zachodniej dały wgląd Hozjuszowi w obraz wojen religijnych i skutków, jakie one wnosily do życia narodowego i kościelnego odwiedzanych krajów²⁹. Dlatego też w ustosunkowaniu się Stanisława Hozjusza do różnowierców przejawiała się jego postawa nie tylko teologiczna i kościelna, ale również obywatelska i społeczna. W rozbięciu religijnym narodu widział także nie tylko rozbięcie Kościoła i sumień ludzkich ale i spójni ówczesnego państwa. Walka z reformacją, jak zauważa T. Pawluk, nie była dla Hozjusza celem samym w sobie, ale środkiem ugruntowania wiary chrześcijańskiej, obrony jedności Kościoła, a pośrednio też integracji społeczeństwa polskiego i wzmocnienia jedności narodu³⁰. Trzeba też widzieć w Hozjuszu człowieka, który będąc biskupem odpowiedzialnym za życie religijne powierzonych jego trosce pasterskiej wiernych szczerze cierpiał patrząc na rozdarcie religijne Kościoła, czemu dał wyraz w liście do Jana Demetriusza Solikowskiego sekretarza królewskiego skarżąc się: „O dobry Boże, na jakie czasy Ty mnie zachowałeś”³¹. Był przecież jako biskup i kardynał zainteresowany w zachowaniu tożsamości wiary Kościoła katolickiego. Tożsamość oznacza zespół charakterystycznych cech dotyczących wiary i pobożności danego wyznania, oznacza też potrzebę ciągłości i wierności pewnym podstawowym wartościom przeszłości.

Wiedza o Hozjuszu byłaby niepełna i niepełny byłby obraz reformacji w Polsce XVI wieku, gdyby pomimo przypisywanych mu cech „nietolerancji”, nie dostrzec pozytywnych elementów tego humanisty, którymi były m.in. szukanie dialogu z innowiercami, czym o kilka wieków wyprzedził swoich współczesnych nie tylko w Polsce, ale i na Zachodzie.

A. DIALOG Z INNOWIERCAMI

Ks. A. Liedtke pisze: „Po otrzymaniu sakry biskupiej w roku 1550 Hozjusz udał się niezwłocznie do swojej diecezji. Czekąco go olbrzymie zadanie zreformowania życia religijnego i zahamowania protestantyzmu, który zapuścił tu już dość głębokie korzenie, szczególnie w miastach, gdzie przeważał element niemiecki. Z największą gorliwością starał się pozyskać nowatorów, pouczając ich i przekonywując z wielką cierpliwością i prawdziwie ojcowską dobrocią”³².

Hozjusz z początkiem marca 1551 r. jeszcze przed swoim przybyciem do Torunia celem przeprowadzenia wizytacji pisze dwa listy pasterskie, pełne gorliwości apostołskiej, jeden do wszystkich wiernych diecezji,

²⁸ K. Miaskowski: Z młodych lat Hozjusza „Przegląd kościelny” 6(1904) s. 337—362; Tenże, Jugend und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kard. S. Hosius. „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands (= ZGAE) 19 (1914—1916) s. 329—394.

²⁹ HO T. 2, s. 212.

³⁰ T. Pawluk, jw. s. 115.

³¹ HO T. 2, s. 235: „Bone Deus, in quae tempora me servasti? Vivitur absque lege, absque Rege, absque sacerdote, absque Sacrificio, absque Deo, nec est quisquam, qui summam impietatem, et horrendas blasphemias coerfeat”.

³² A. Liedtke: Hozjusz Stanisław. W: Hagiografia polska. T. 1. Poznań 1971 s. 378.

drugi do wiernych miasta Torunia³³. Mieszkańców Torunia zachęca do przyjmowania sakramentów św. i błaga, aby nie nadużywali do rozdarcia jedności kościelnej, Eucharystii, którą na to Chrystus ustanowił, by nas w jedno połączyć. Następnie przedkłada program dialogu z mieszkańcami, skłaniającymi się do protestantyzmu: „Jeżeli ktoś z was ma wątpliwości we wierze, to z największą ochotą pouczymy was w duchu łagodności, ... Macie tedy niepokój w sercu, to wyjawcie nam go z prostotą a my, stosownie do naszego urzędu pasterskiego, damy wam naukę zbawioną. Nie będziemy was uczyli tego, co się nam zdawać będzie, ale prawdy przez Kościół nam podane. Usłuchajcie tedy głosu swego pasterza... Nie uchylimy się przed żadną pracą, by i najtrudniejszą, byleśmy tylko mogli wam zapewnić zbawienie i pokój”³⁴.

W takim usposobieniu pojechał Hozjusz do Torunia, gdzie luteranizm przenikał coraz silniej z ambony do liturgii, w której zaczęto odrzucać to, co jest sprzeczne z nauką Lutra. Przekonał się o tym Stanisław Hozjusz, gdy przybył do Torunia³⁵. Było to 16 marca w poniedziałek po niedzieli pasyjnej. Właśnie wtedy odbywała się procesja, podczas której wedle zwyczaju śpiewano litanie do Wszystkich Świętych. Okazało się, że w Litaniu opuszczono inwokacje do świętych; w czasie kompletorium — modlitwy wieczornej — zamiast *Salve Regina*, śpiewano *Salve Rex*, a zamiast „*oraz pro nobis sancta Dei Genit*” śpiewano „*ora pro nobis sance Dei Genite*”. Tak proboszcz jak i rada miejska odpowiedzieli na zapytanie biskupa, że zmiany te w liturgii zaprowadził rektor szkoły, Urban Stürmer, o którym wiadomo było, że studiował w uniwersytetach niemieckich, m.in. w Wittenberdze, gdzie był słuchaczem M. Lutra. Hozjusz wezwał go do siebie. Nauczyciel stawiał się, licząc na to, iż Hozjusz ustosunkuje się do niego łaskawie, tłumaczył się, że to uczynił na rozkaz senatu — rady miejskiej — i obiecał zmienić swe poglądy we wszystkim, przekonania jednak swego nie zmienił. Podczas nabożeństwa eucharystycznego uczniowie jego szkoły zachowali się jakby nie było Najświętszego sakramentu, co zauważył Hozjusz. Stało się to powodem kolejnego wezwania przez Hozjusza rektora szkoły, który jednak nie zjawił się, a sprowadzony stawał biskupowi zarzuty, co do nauki o czci świętych i Komunii św. Hozjusz przekonywał go i tłumaczył, po czym nosił się z zamiarem usunięcia go. Jednak od zamiaru tego odstąpił pod warunkiem, aby nauczyciel przyrzekł, że błędów swoich nie będzie rozgłaszał. W liście do Kromera później Hozjusz tłumaczy się z tak zajętego stano-

³³ W. Michalski: Hozjusz i reformacja w Polsce w latach 1551—1558 na podstawie jego własnej korespondencji dotąd opublikowanej. „Przegląd kościelny” 10(1906) nr 59, z. 11 s. 326 nn; T. Głomma: Stosunki kościelne w Toruniu w studium XVI i XVII na tle dziejów kościelnych Prus Królewskich. Toruń 1934 s. 40 nn.

³⁴ S. Hosii: *Epistolae*. Edd. F. Hipler, W. Zakrzewski. T. 2 (= HL). 1551—1558. Cracoviae 1886 nr 397. Hosii ad Torunenses: „Si quis vestrum aliqua de re dubitaverit, ad instituendum vos in spiritu lenitatis paratos nos offerimus, ... cum omni mansuetudine. Vos modo quencunque scrupulum in animo quisque suo habuerit, libere coram nobis exponatis, salutarem a nobis doctrinam iuxta pastorale nostrum officium accepturi. Neque enim quod privato nostro consensui visum erit, vos docebimus. Vos agite, pastoris vestri vocem audite, quae nulla in re ab eius, qui principes est pastorum, voce discrepabit. Nullus labor nobis gravis est futurus, dum animarum vestrarum salutem et conscientiarum tranquillitatem, pro eo ut facere tenemur, consulere possimus...” Tamże, nr 399: Hosii ad Torunenses: „Porro quacunque de re scrupulum aliquis vestrum habuerit, sicut antea, ita et nunc paratos nos offerimus ad instruendum huiusmodi in spiritu lenitatis...”

³⁵ HO T. 2. De actis cum Torunensibus, Anno 1551 Regnante in Polonia Sigismundo II Augusto. Ad Martinum Cromerum, s. 61—70.

wiska: „Wypadało i mnie postąpić po ludzku. Zbliżał się sejmik, nie chciałem obrażać i zrażać do siebie ludzi i tych co najczęściej mają powagi w mieście. Wobec tego postanowiłem całemu senatowi przedstawić stan rzeczy, omijając skargę na nauczyciela... Nie domagam się, aby usunęli, zostawiam to ich woli i rozeznaniu, bo przyrzekł, że nie będzie się wdawał w rozprawy o wierze i religii z chłopcami...”³⁶

Hozjusz w ciągu swego kilkudniowego pobytu starał się w tym duchu działać i przekonywać rektora i radę miejską, by powrócili do jedności pełnej z Kościołem katolickim. Jest to przykład dialogu biskupa z ludźmi odpadającymi od wiary katolickiej, który doprowadza, dzięki zastosowaniu łagodności i spokojnej perswazji, do uzgodnienia wspólnych ustaleń. W dobie reformacji był to fakt dialogu bezprzykładny. Hozjusz w tym fakcie ujawnił cechę swej postawy religijnej, respektującej człowieka o odmiennych poglądach. Stosowanie dialogu i łagodnego przekonywania w sprawach z innowiercami jest cechą jego charakteru szczególnie piękną i godną podkreślenia.

Po kilkunastu miesiącach kierowania diecezją chełmińską Stanisław Hozjusz przeszedł z woli króla na stolicę warmińską, którą objął w lipcu 1551 r. Sytuacja religijna i społeczna była tu pod każdym względem znacznie trudniejsza niż w diecezji chełmińskiej. Wśród duchowieństwa mało było gorliwych kapłanów zdolnych do przeciwstawienia się nowatorstwu religijnemu. Tymczasem reformacja przenikająca z Prus Książęcych rozszerzała się coraz bardziej, znajdując możnych opiekunów w osobach niechętnych Hozjuszowi: Achacego i Fabiana Czermów, wojewodów malborskiego i pomorskiego. Ogniskiem reformacji był Elbląg, bogate miasto handlowe³⁷. Nowe idee religijne przynosili z sobą studenci pruscy uniwersytetów niemieckich, predykanci oraz emigranci holenderscy osiedleni w Prusach. Przedstawicielem tych ostatnich był rektor szkoły elbląskiej Wilhelm Gnapheus. Wykorzystał on tolerancyjne rządy biskupa warmińskiego J. Dantyszka dzięki czemu mógł swobodnie propagować zasady nowej religii³⁸. Kazania w tym duchu wygłaszał Piotr Ersman. Hozjusz skierował do niego dwa wezwania, na które jednak nie zjawił się. Hozjusz początkowo wierzył, że uda mu się zahamować postępy reformacji w Elblągu drogą przekonywania, dialogu.

Pełen nadziei biskup zapowiedział swój przyjazd do miasta Elbląga na Wielki Post 1553 r. Przybył tu na początku postu z swoim kaznodzieją ks. Erdmannem. Program tego dialogu obejmował wyjaśnienie nauki katolickiej, podejmowanie zagadnień spornych poprzez kazania, kontakty osobiste, rozmowy, zapraszanie do siebie. Czas jaki poświęcił na tego rodzaju perswazje i przekonywanie obejmował cały Wielki Post³⁹. Do ratusza zaprosił radę miejską i przedstawicieli społeczeństwa. Wygłosił im

³⁶ Jw. s. 69: „Atque vt sumus homines euenit mihi quoque humanum aliquid, ... Me non postulare vt cum exterminarent, illorum arbitrio iudicioque permittente. Sed cum promississet se nihil docturum pueros quod ad fidem et religionem perlineret, neque in sententiam quodque suam pertracturum, ...”. Dalszy los nauczyciela, zob. Glemma, jw. s. 42.

³⁷ A. Liedtke, jw. s. 378.

³⁸ M. Biskup: Elbląg w czasach Rzeczypospolitej. „Przegląd Zachodni” 5/6 (1952) s. 192; A. Szorc: Stanisław Hozjusz a reformacja... jw. s. 41; W. Michalski, jw. s. 9 nn; H. Zins: Początki reformacji na Warmii. „Odrodzenie i reformacja w Polsce” 2(1957) ss. 53—90.

³⁹ HO T. 2. Stanislaus Hosii cardinalis varmiensis, maioris Poenitentiarum. De actis cum Elbingensibus, Anno Domini 1553, s. 70—81.

naukę o prawdziwej wierze katolickiej⁴⁰. Gdy skończył, w imieniu słuchaczy, za trud i fatywę podziękował adwokat miejski, nie podejmując jednakże toku wywodu zawartego w przemówieniu Hozjusza. Ks. Erdmann przez cały Wielki Post z polecenia biskupa warmińskiego omawiał w kazaniach, układanych przez Hozjusza, wszystkie kwestie sporne. Sam biskup nie mógł głosić kazań z powodu zbyt słabego głosu. Był jednakże stale na nich obecny; aby w danym wypadku niektóre trudności jeszcze bliżej objaśnić i uzasadnić cytatai z Pisma św. czy też Ojców Kościoła⁴¹. Z ambony zapraszał wszystkich wątpiących do siebie, obiecując przyjąć chętnie każdego, by podjąć przedstawiony problem wiary z łagodnością i wyrozumiałością. Często nawet zapraszał obywateli miasta do stołu, aby w ten sposób ich ośmielić do otwartego wypowiedzenia swego zdania. Napisze później do Kromera, „jak dotąd, nikt nie przyszedł”. Hozjusz bacznie obserwował miasto i z bólem stwierdził, jak daleko odeszło od religii katolickiej. Elblążanie uprzednio żądali od króla pozwolenia na komunię kielicha⁴². Zbliżała się Wielkanoc, a elblążanie wciąż trwali przy swym żądaniu.

Między religią katolicką a wyznaniem augsburskim istniały bardziej zasadnicze różnice, jednak dla ludzi sposób komunikowania był legitymacją wiary, znakiem rozpoznawczym kto jest katolikiem, a kto już nim nie jest.

Hozjusz często będzie nakłaniał do katolickiej Komunii św. W liście skarży się do Kromera: „Doradz mi i zapytaj też innych co mam czynić, gdy ludzie nie dadzą się przekonać do Komunii św. pod jedną postacią”⁴³.

Pod względem formy i treści kazania Hozjusza wygłaszane do Elblązan odbiegają od innych kazań polemicznych tego czasu, mniej jest akcentów polemicznych, a więcej pozytywnego wykładu wiary⁴⁴.

Problematykę kazań wygłaszanych w kościele św. Mikołaja Hozjusz osobiście wykladał „starszym miasta”. Oprócz członków rady wchodzili do ich grona ludzie uczeni. Burmistrz Greffe zachorował i nie mógł uczestniczyć w konferencjach. Wówczas Hozjusz odwiedza go w prywatnym mieszkaniu i streszcza główne myśli swego kazania. Dwóch spośród słuchaczy, którzy wydawali się Hozjuszowi być bardziej inteligentnymi od innych, osobno przekonywał do Komunii pod jedną postacią, spodziewając się, że za ich przykładem pójdą inni. Ci jednak poprosili o czas do namysłu⁴⁵.

W palmową niedzielę odwiedza co znakomitszych obywateli miasta nakłaniając ich do rozwagi w tym względzie. Wszędzie jednak zastraszano się wymówką, że w tej sprawie nie mogą postępować lekkomyślnie, bo długo się zastanawiali, nim zdecydowali się na przyjmowanie Komunii pod dwiema postaciami, potrzeba im więcej czasu niż 6 miesięcy do namysłu, a zresztą będą czekać, dopóki tej sprawy nie rozstrzygnie sobór i król⁴⁶. Hozjusz jeszcze raz wystąpił na publicznym posiedzeniu członków rady miasta, przez dwie godziny wyjaśniając, że pod tym żądaniem

⁴⁰ Jw. s. 70.

⁴¹ F. Hipler: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Köln 1885 s. 14.

⁴² HE nr 979: List Hozjusza do Kromera z dnia 28 II 1553 r. na temat żądania Komunii pod dwiema postaciami. Por. także, HO T. 2, s. 70; Szorc, jw. s. 49.

⁴³ HO T. 2, s. 78. Por. także, Michalski, jw. s. 24.

⁴⁴ F. Hipler: Stanislaus Hosius als Prediger. „Pastoralblatt für die Diocese Ermland” 9(1877) s. 92 nn.

⁴⁵ HO T. 2, s. 80—81.

⁴⁶ Tamże.

kryje się już inne wyznanie, a nie tylko sam zwyczaj Komunii św. pod dwiema postaciami, który przecież Kościołowi katolickiemu nie jest obcy.

Ta forma prowadzenia dialogu celem pozyskania wiernych miasta Elbląga nie dała spodziewanych wyników.

Jeszcze raz w Wielkim Poście w 1568 r. Hozjusz podobnie jak w 1553 r. podejmie kolejną próbę łagodnego przekonywania i ten wysiłek okaże się daremny⁴⁷.

O atmosferze prowadzonych rozmów i przekonywań pisze Hozjusz. „veni huc, non vt cum austeritate imperarem et potentia, verum vt in spiritu lenitatis docerem, et ea quae saluti vestrae conducunt, oratione mea vos cohortatarer, cogere vos non possum”⁴⁸.

Hozjusz także podkreśla bezinteresowność i szczerłość prowadzonego dialogu z Elblążanami wskazując, że: „Ego vero Pastor et Episcopus vester, qui nihil aliud, quam salutem earum sitio, nulli labori parco, neque valetudinis meae illam rationem habeo, dum vos Christo lucrifacere queam, ...”⁴⁹. Z okresu starań o pozyskanie Elbląga biskup warmiński w korespondencji z S. Karnkowskim ujawnia wewnętrzne rozterki i żali się, że: „nie może spać, czuje się opuszczony i osamotniony w walce nie o swoją sprawę, ale Chrystusa”⁵⁰. Przy innej okazji napisze: „Wiem, że Wasza Wielbność powie o mnie, iż pałam ku nim nienawiścią, lecz Bóg mi świadkiem jak ich kocham, więcej niż oni samych siebie, ...”⁵¹. A trzeba zaznaczyć, że to był okres przełomowy w Polsce, wszyscy zdawali sobie sprawę, że Kościół przechodzi silny kryzys, przeszłość usuwała się, a przyszłość przedstawiała się groźnie. Należało działać, ale nikt nie wiedział w jaki sposób. Przeciwnicy Kościoła dążyli do jego zupełnej zagłady, sądząc, że tak otworzą ludzkości nowe drogi rozwoju.

Dlatego też dialog łagodnego przekonywania w sporach z innowiercami, pełny respektowania drugiej strony — prowadzony przez Hozjusza zarówno z toruńczykami jak i elblążanami — należy uznać za fakt, który wyprzedził swoich współczesnych nie tylko w Polsce, ale i Europie. Było to usiłowanie ze strony Hozjusza, by doprowadzić do jedności wiary. Dlatego z całą oczywistością należy przypisać im miano ekumenicznych inicjatyw.

Podobny dialog prowadził Hozjusz z mieszkańcami Braniewa i Grudziądz⁵².

B. STOSUNEK DO PROTESTANTÓW

W dotychczasowej literaturze Hozjusz znany jest raczej jako „nieprzejednany wróg” protestantyzmu. Nie wchodząc w zasadność tych twierdzeń, a to z racji, że Hozjusz jest wciąż jeszcze nie odkryty, jak również i z tego względu jako że to twierdzenie weszło w obieg w zaciętwieniu polemik religijnych, należałoby w imię prawdy spojrzeć na tę postać bez zaangażowania uczuciowego.

⁴⁷ HO T. 2. De actis cum Elbingensibus... jw. s. 103—124; Szorc, jw. s. 75.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

⁴⁹ Jw. s. 76.

⁵⁰ HE T. 2, nr 1691.

⁵¹ Jw. nr 1716.

⁵² HO T. 2. De actis in Comitibus Prussiae Graudentinensibus, Anno Domini 1553, ss. 82—85; w roku 1556, s. 85—91; De actis cum Braunsbergensibus, Anno Domini 1563, s. 92—100.

Słusznie zauważa ks. prof. T. Pawluk, że „dzisiejsze kategorie myślenia ekumenicznego były nie tylko obce Hozjuszowi. Prawie cała ówczesna opinia publiczna tak katolicka, jak i luterańska czy kalwińska, nie godziła się na pluralizm religijny w jednym państwie”⁵³. Niemniej jednak kardynał warmiński w polemicznych swych dziełach potrafił snuć długie rozważania na tle idei miłości, podkreślając szczególnie jej znaczenie w dziele zjednoczenia stwierdzając: „Caritatis quidem et dilectionis proprium est unire, non dividere”⁵⁴. Troska o jedność chrześcijan leżała mu głęboko w sercu, o czym świadczy bogata twórczość pisarska obfitująca w poważne dzieła polemiczne, jak i tysiące listów do osób o przekroju całego ówczesnego społeczeństwa.

Gdy chodzi o jego stosunek do protestantów, to mogą dzisiaj niektórych razić wyrażenia Hozjusza w rodzaju kalamburów jak „biesowa wiara”, „synagoga szatana” i inne. Ks. J. Umiński, przytaczając je stwierdza, że trudno jest powiedzieć, na ile są one oryginalnym tworem Hozjusza, a na ile powtarzał je za innymi⁵⁵. Są to jednak wyrażenia zupełnie niewinne w porównaniu z tymi, jakie pod adresem katolików, samego kardynała, papieża i Stolicy Apostolskiej kierowali przywódcy religijni reformacji⁵⁶. To był taki swoisty styl owej burzliwej w polemice epoki, który wtedy rozumiano inaczej aniżeli dzisiaj i nikt ze współczesnych z tego tytułu procesów sądowych nie prowadził. Polemika religijna w XVI wieku osiąga poziom rzadko spotykanego radykalizmu. Na pewne usprawiedliwienie można przytoczyć stwierdzenie prof. W. Urbana, który mówi: że „pisma Hozjusza odznaczały się ostrością polemicznego tonu, obleczonej jednak w humanistyczną formę”⁵⁷. Dalej stwierdza tenże autor, że Hozjusz dążył do wyplenienia reformacji „przez pisanie kazań dla ludu, osobiste rozmowy z heretykami”⁵⁸, w czym należy widzieć humanizm Hozjusza respektujący godność i odrębność przekonań zwolenników

⁵³ Pawluk, jw. s. 116.

⁵⁴ HO, T. 1: De Expresso Dei Verbo... s. 628.

⁵⁵ J. Umiński: Korespondencja Hozjusza z lat 1558—1579. W: Pamiętnik V powszechnego zjazdu historyków polskich w Warszawie 28 listopada do 4 grudnia 1930 r. Lwów 1930 s. 313: „...jako humanista nie cofa się nawet przed porównaniami drastycznymi nieco... Lubi bardzo paradoksy, chętnie też jak przystało na wykształconego humanistę posilkuje się kalamburami językowymi. Tak np.: teologowie protestancy to u niego „matheologi” (matolki), wyznanie „confessio” augsburskie to „confusio agustana”, kalwinizm to „Antichristus gehennensis (zamiast genevensis), nauka Bezy lub zbór Bezowy, to „biesowa wiarka” lub „świętynia biesowa”, comitia to „convitia”, dwór królewski to niekiedy zamiast „Lutecia” to „lutum polonorum”, kapituła warmińska to „capitellum” „fratres” (kanonicy) z kapituły warmińskiej wytyczający często spory Hozjuszowi, to „ferratres”, „mundus” (świat) bywa często nazywany „immundus”, sprobotantyzowana „Heiligenbeil” to „Nieświęta siekierka”, „iurista” to „iurgista” itp.”. Kalamburów używał Hozjusz i w stosunku do nazwisk ludzkich. Kardynał więc Granvella to z przekąsem pewnym „grandis vella” albo „grandes vellae”, kardynał Chatillon (Coligny, brat admirała i również hugenota) to kardynał „Schaliony” (szaleniec), Zittardus — kaznodzieja dworski, ponieważ zbyt długo nie odpisywał Hozjuszowi to, „Citotardus”, nuncjusz Camerino to „camarina”...”.

⁵⁶ J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius, Köln 1931 s. 146: por. przypis 3 kalambury pod adresem papieża (Klemensa VII i Pawła III): flagitiosus, impius, blasphemus, rabies, satanica sedes, antichristus, diabolico astu, vaferimus latro, diabolus incarnatus, synagoga Satanae, monstrosa illa bestia romana i inne. Odnosił się samego Hozjusza protestanci rozpuszczali w najrozmaitszych językach również kalambury. Por. J. Umiński: Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza. Lwów 1932 s. 91—92.

⁵⁷ W. Urban, jw. s. 44.

⁵⁸ Jw. s. 43.

reformacji. W walce tej nie atakował imiennie przeciwników. Zwalczał błędy zachowując miłość do człowieka. W jednym ze swoich listów daje wyraz, że w zupełności respektuje człowieka błędzącego, chociaż nie podziela jego błędów. W obliczu niebezpieczeństwa stoi na stanowisku, by przestał istnieć błąd, ale by pozostał ten kto go popełnia: „*Quaquam pro Christiana pietate charitateque nostra, nobis optandum, sit a Deo precandum est, ut non ipsi, verum error potius eorum salvis ipsis intererat*”...⁵⁰. W polemice zawsze odróżniał doktrynę od człowieka. Zwalczał błędy doktrynalne, nawet jeśli głoszone były przez jego dawnych przyjaciół, jak Jana Łaskiego⁵¹, Andrzeja Frycza Modrzewskiego⁵², Stanisława Orzechowskiego⁵³; jednakże w polemice wobec swego przeciwnika zachował szacunek dla jego osoby.

Na uwagę zasługuje również i to co mówi W. Urban, że „mimo swej gorliwości katolickiej występował przeciwko zrywaniu z tolerancyjnym królem i nieprzemysłanym prześladowaniem różnowierczej szlachty”⁵⁴.

Do szkół założonych przez Hozjusza w Lubawie, Elblągu, Lidzbarku⁵⁴ posyłał synów swoich nie tylko katolicy, ale i protestanci warmińscy oraz polscy⁵⁵.

Jak bardzo daleki był Stanisław Hozjusz od fanatyzmu religijnego świadczy wiele charakterystycznych faktów. Mimo odstępstwa księcia pruskiego Albrechta Hohenzollerna od wiary katolickiej, kardynał warmiński utrzymywał z nim wcale poprawne stosunki sąsiedzkie.

Bezprzykładne w ówczesnym świecie, rozrywanych wojnami religijnymi, stosującymi zasadę „*cuius regio eius religio*”, spalającymi heretyków na stosie, jest hozjuszowskie mimo wszystko chronienie antytrynitarzy polskich, uważanych nie tylko przez katolików, ale i przez protestantów za bluźnierców, nie dopuszczonych przez tychże do Ugody sandomierskiej z r. 1570⁵⁶.

Nie więc dziwnego, że po przeniesieniu się Hozjusza do Rzymu w 1569 r. został on przez papieża przydzielony do Kongregacji Stolicy Apostolskiej do spraw niemieckich, by tam korzystając z doświadczenia, które wyniósł z Polski, pracować nad powrotem protestantów niemieckich do jedności Kościoła⁵⁷.

Gdy po rozgromieniu protestanckich książąt Rzeszy przez cesarza Karola V w bitwie pod Mühlberg w 1547 r. powstała groźba wyprawy tegoż cesarza na Prusy Książęce w celu unicestwienia tamtejszego lute-

⁵⁰ Has-Staatsarchiv- München, Staatsverwaltung 2786, k. 203.

⁵¹ H. Cichowski: O polemice Kardynała Hozjusza z reformatorem Janem Łaskim. „Przegląd Teologiczny” 9(1928) z. 2, s. 97—111; z. 3, s. 255—268. Autor zaznacza na s. 267: „Łaski słabość swych dowodów zbyt często zastępuje wymyślaniami i przewiskami. Odpowiedź zaś Hozjusza, jak mu to przyznaje nawet sam Brückner, nie kryjący się z niechęcią do niego, jest „niemniej stanowcza, chociaż w wyrazach ogólniejsza.”

⁵² V. Plotnikow: Andrej Frič Modževskij i Stasisław Gozij. Očerok z istorii pol'skoj reformacji XVI v. Żur. Minist. Narod. Prosv. 1918; K. Piekarski: Hozjusz Modrzewskiemu „Reformacja w Polsce” 6(1934) nr 21/24 s. 164—165.

⁵³ A. Kosowski: Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku Soboru Trydencckiego, „Przegląd Powszechny” 177(1928) nr 530 s. 162—186; 177(1928) nr 531 s. 327—353.

⁵⁴ W. Urban, jw. s. 44.

⁵⁵ F. Koneczny: Szkoła Hozjusza w Prusiech. „Przegląd Powszechny” 8(1891) t. 30 s. 1—13, 209—227.

⁵⁶ J. Umiński: Kardynał Hozjusz Stanisław. Opole 1948 s. 38; A. Liedtke, Hozjusz Stanisław... jw. s. 379.

⁵⁷ W. Urban, jw. s. 44; Lecler, jw. s. 390 nn.; Korońko, jw. s. 133 nn.

⁵⁸ A. Liedtke, jw. s. 381.

ranizmu i przywrócenia niemieckiego państwa zakonnego w Prusach król Zygmunt August wysłał do niego Hozjusza, który w układach z nim zażegnał grożące niebezpieczeństwo i nie dopuścił do wojny religijnej na naszych ziemiach północnych⁶⁸. Bezkrwawy przebieg naszych szesnastowiecznych sporów religijnych zawdzięczamy w znacznej mierze Hozjuszowi. Zachowanie jedności wyznaniowej, przywróconej, bez uciekania się do przemocy i gwałtu^{69a}.

Hozjusz aż do końca życia żywił nadzieję przywrócenia także jedności Kościoła w Europie przez pozyskanie protestantów z Niemiec i skandynawskich krajów.

Na jednym z posiedzeń konsystorza kardynałów w Rzymie rozważających niebezpieczeństwo zagrożenia tureckiego chrześcijaństwu w Europie Hozjusz zwraca uwagę papieża na możliwość pojednania z protestantami celem skutecznej obrony we wspólnym zagrożeniu. W tej wypowiedzi podkreśla, że papież z racji swego stanowiska jest zobowiązany troszczyć się o zbawienie i pojednanie odpadłych od jedności z Kościołem katolickim. W motywacji tak zaprezentowanego stanowiska Hozjusz powołuje się na list św. Pawła Apostoła nawołującego, aby stać się „wszystkim, aby wszystkich zbawić” (1 Kor 9, 22). Rezonans wystąpienia Hozjusza wśród uczestników konsystorza był pozytywny, gdyż zgodnie podkreślali kardynałowie, że istnieje sprzyjająca okazja nawiązania kontaktów z książętami protestanckimi, co z kolei mogłoby wpłynąć na stworzenie gruntu do pojednania⁶⁹.

Tak odważne wystąpienie Hozjusza w sprawie pozyskania protestantów świadczy o jego otwartości i myśleniu perspektywistycznym, które pozwalała przekroczyć granice różnic konfesyjnych.

Te fakty korygują w najważniejszych i zasadniczych punktach rozpowszechnione wyobrażenia o Hozjuszu jako prześladowcy nieublagannym innowierców. Ponadto należy podkreślić, że zdecydowany stosunek Hozjusza do innowierców i charakter polemiczny przyczynił się w pewnej mierze do intensyfikacji tożsamości religijnej wyznań zaangażowanych w spory religijne, czego skutkiem była ich autonomia. Zresztą zupełnie inaczej patrzy się na dane wydarzenia, gdy one znajdują się w in statu fieri, a inaczej gdy przeszły w stan faktyczny. Różnowierstwo uważał Hozjusz za formę przejściową niedomagań Kościoła, które przy odpowiednich inicjatywach doprowadzą do jedności. Dlatego i w tych jego

⁶⁸ Z. Wurst: Legacya Stanisława Hozjusza do cesarza Karola V i króla Ferdynanda I w roku 1549. „Przewodnik naukowy i literacki” 31(1903) s. 432 nn.; W. Odyniec: Wstęp, do: Stanisław Hozjusz. Poezje. Olsztyn 1980 s. XLIII nn.

^{69a} O. Garstein: Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. T. 1 (1539—1583). Göteborg 1963, s. 15, 23, 72, 89 nn.

⁶⁹ T. Venturi: (ed.) Diario consistoriale di Giulio Antonio Santori cardinale di S. Severina. Roma 1904 s. 46: „Card. Varmiensis adeo sumbissa voce locutus est, ut percipi non potuerit, nisi a proximis. Sed videbatur dicere de non aspernandis aliis principibus germanis, et quod haeretici et alii essent invitandi, et quod ipse Summus Pontifex teneretur illorum salutem et reconciliationem procurare; et alia id genus similia exemplo Apostoli dicentis, „factus sum omnibus omnia, ut omnes lucrificam” etc.

Cui Sanctissimus D. N. respondit ut supra. Et eidem cardinali replicanti super his, et plura disserenti, et quod saltem ageret cum eis per medium catholicorum, et ut invitarentur catholici principes, et dux Bavariae; et quod dux Bavariae et Imperator possent tractare cum praedictis principibus haeticis et agere ad eorum conversionem, occasione huius belli et foederis, Sanctitas Sua respondit hoc mandare ut legatus ad Caesarem agat cum principibus catholicis et cum Imperatore duce pro eorum conversione procuranda; sed non cum iis, qui et perditii sunt etc”.

przedsięwzięciach należy widzieć odważnie podjętą inicjatywę zmierzającą do urzeczywistnienia jedności Kościoła.

Znaczenie Hozjusza dla reformy Kościoła, jego osobista pobożność i roztropna taktyka wobec braci odłączonych jest dość oczywiste⁷⁰.

C. EKUMENIZM DUCHOWY

Najbardziej zasługującym na uwagę elementem postawy ekumenicznej Stanisława Hozjusza jest jego ekumenizm duchowy. W ruchu ekumenicznym podkreśla się z naciskiem, że duszą jego jest modlitwa⁷¹. Odnosi się to zarówno do inicjatyw ekumenicznych od początku rozłamów w łonie Kościoła aż na Soborze Watykańskim II skończywszy. Modlitwa o jedność zawsze była w historii Kościoła natchnieniem, inspiracją do wewnętrznej odnowy celem ugruntowania jedności. Ponadto jest wyrazem najbardziej autentycznego Kościoła Chrystusowego wypełniającego Jego Testament „aby wszyscy byli jedno” (J 17, 11). Kardynał warmiński był człowiekiem głębokiej wiary. Ta wiara kazała mu szczerze pragnąć chwały Bożej we wszystkich przejawach życia publicznego w ówczesnym świecie. Wychowany w wielkim przywiązaniu do Kościoła i religii katolickiej nie wyobrażał sobie, by można było prawdziwie czcić Boga nie będąc katolikiem. Jedność uważał za niezbędne znamię Kościoła. Widząc natomiast bezskuteczność wielu inicjatyw zmierzających do zachowania jedności i przywrócenia jej wskazuje na potrzebę modlitwy o jedność. Modlitwa natomiast ma w swojej istocie to, że kształtuje mentalność, postawę człowieka. Stąd też Hozjusz ułożył specjalne modlitwy, których odmawianie z wiernymi zalecił duszpasterzom. U progu swej posługi biskupiej skierowując list pasterski do diecezjan dotkniętych rozłamami religijnymi zaleca modlitwę o jedność chrześcijan:

„Chryste, Ty jesteś pokojem naszym, Ty łączysz to co jest rozdzielone. Ty raczyłeś cierpieć, być ukrzyżowanym, aby rozproszonych synów zgromadzić w jedno. Kiedy miałeś odchodzić z tego świata, zostawiłeś nam w testamentcie przykazanie, abyśmy się wzajemnie miłowali i prosiliś Ojca Niebieskiego, aby tak jak Ty jesteś jedno z Ojcem, a Ojciec w Tobie, byśmy także i my byli jedno, między sobą i w Tobie i Ojcu.

Ty raczyłeś nam dać sakrament Ciała Twego pod postacią chleba, aby nas napominał do jedności i był jej symbolem. A jak z wielu ziaren jeden chleb pochodzi, tak i my, którzy jeden chleb spożywamy, abyśmy byli jednym chlebem i jednym ciałem.

Oto, Panie Jezu Chryste, w tej intencji zanosimy przed Twe oblicze pokorne modły, nie polegając na naszej sprawiedliwości lecz odwołując się do Twego niezmiernego miłosierdzia.

Panie Jezu Chryste, przez zasługi Twojej śmierci za nas poniesionej na krzyżu, której pamiątkę w sakramencie Eucharystii czcimy, pokornie Cię błagamy, dozwól nam tak przyjmować sakrament Ciała i Krwi Twojej, abyśmy mogli doznać owoców Twego Odkupienia, a przyjąwszy prawdziwe Ciało i Krew Twoją, sami stali się Twoim Mistycznym Ciałem.

Wysłuchaj nas Panie. Daj się przebłagać, aby gniew Twój nie trwał

⁷⁰ T. Mechtenberg: Toleranz in Polen — eine Erbe der Reformation. „Orientierung” 1977 nr 8, 30 IV s. 90.

⁷¹ A. Zuberbier: Różne formy ekumenizmu prowadzące do pełnej jedności. „Ateneum Kapłańskie” 73(1969) z. 1, s. 39 nn; B. Lambert: Koniec okresu kontrreformacji: otwarcie ekumeniczne wobec Anglikanów i Protestantów. W: Nowy obraz Kościoła. Warszawa 1968 s. 167 nn.

nad nami na wieki. Panie, który przemieniłeś łotra na krzyżu oddal od Kościoła Twego niezgodę, co go rozdziela; spraw abyśmy wszyscy to samo mówili i wszyscy w wyznawaniu tej samej wiary pozostawali. W serca natomiast tych, którzy odeszli od jedności Twego Kościoła, wlej miłość, aby mogli do niego powrócić.

Daj, abyśmy wszyscy byli jednym ciałem i duchem, jako zostaliśmy wezwani do jednej nadziei zbawienia, a jednomyślnie zachowując jeden chrzest i jedną wiarę, mogli też jednym głosem wielbić Ciebie, naszego Pana, który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen”⁷².

Jest to modlitwa Hozjusza napisana w obliczu obejmowania diecezji chełmińskiej, trwania prac Soboru Trydenckiego, redakcji dzieła jego życia *Confessio Fidei*, podróży dyplomatycznych do Zachodniej Europy, gdzie widział rozdzielenie Kościoła. Modlitwa wskazuje na potrzebę jedności Kościoła, założonego przez Chrystusa, który przekazał mu testament zachowania jedności. Jedność tę Hozjusz pojmuje jako nawrócenie braci odłączonych i upragniony ich powrót do Rzymu, stolicy Piotra. Znakiem tej jedności jest Eucharystia, która też ją powoduje. Mistyczne Ciało Chrystusa Kościół jest jeden i niepodzielny, a Eucharystia jest sakramentem tegoż Kościoła i buduje go i tworzy jego jedność. Ta jedność tworzona przez Eucharystię jest elementem bardzo trwałym, bo dalej argumentuje Hozjusz, jak nie może być odłączone ziarenko od utworzonego chleba, tak i wierni złączeni przez Eucharystię nie mogą się dzielić, ale winni być jednym chlebem. W tej społeczności podstawową rolę pełni miłość: *charitas unitatis*, która powoduje wzajemne znoszenie się. Ona wszystko wytrzyma, nie szuka schizmy ani podziału, ale jedności⁷³. Dla Hozjusza najważniejszym był problem jedności Kościoła. Troska o jedność nie pozwoliła mu wówczas, kiedy pisał tę modlitwę, będąc jeszcze początkującym teologiem, patrzeć o wiele głębiej na zjednoczenie chrześcijan. W rozumieniu jedności Kościoła i miłości jako więzi wspólnotowej widać bardzo wydatnie wpływ poglądów św. Augustyna⁷⁴, pod którego urokiem pozostawał przez całe życie.

Bardziej zaś precyzyjny obraz jedności Kościoła ukazuje Hozjusz w innej modlitwie znajdującej się w traktacie o Trójcy św. i jest ona również błaganiem o jedność, o zjednoczenie chrześcijan⁷⁵:

„Upadam przed Tobą ze czcią na kolana, o godna chwały Trójco święta, godna czci Jedności, która teraz doznajesz obrazy od bezbożników. Ciebie, Boże, w Trójcy Osób, jednego zaś w naturze, Ciebie, przez którego zostaliśmy odkupieni, o najwyższa miłości, Ciebie, który jesteś naszym pokojem, który czynisz z dwóch jedno, Ciebie pokornie proszę: znieś mur, który rozrywa pokój i zgodę między nami co Ciebie od nas oddziela.

⁷² S. Hosius: *Litterae pastorales circa 1 III 1551*. HE, T. 2, nr 396: Modlitwę tłumaczył z języka łacińskiego na polski W. Nowak. Por. Modlitwa Sługi Bożego Stanisława Hozjusza o zjednoczenie chrześcijan. W: *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1976*. Olsztyn 1976 s. 53 nn.

⁷³ L. Nadolski: *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*. SW 10(1973) s. 24; J. Smoczyński: *Eklezjologia Stanisława Hozjusza*. Pelplin 1937 s. 11; L. Bernacki: *La doctrine de l'Eglise chez le cardinal Hosius*. Paris 1936 s. 36 nn.

⁷⁴ S. Augustinus: *De unitate Ecclesiae*, cap. 2, nr 2, w: J.P. Migne: *Patrologie Cursus Completus. Series Latina*. Paris 1884—1855. T. 43, col. 392.

⁷⁵ HO T. 1, s. 707. Przekład z języka łacińskiego na polski: L. Nadolski: *Modlitwa kardynała Stanisława Hozjusza o jedność Kościoła*. WWD 29(1974) nr 2 s. 95—96.

Znieś pychę, która wyłącza z Twego domu, i powoduje ciągle spory, jak to teraz widzimy własnymi oczami. Znieś wyniosłość, przez którą Cherub został wygnany z nieba do głębokiej czeluści piekła, która też sprawia, że pierwsi nasi rodzice zostali wypędzeni z raj, i udział laskawie, abyśmy nie byli mądrzejsi nad to, co zostało napisane, abyśmy jeden przeciw drugiemu nie nadymali się, abyśmy nie chcieli myśleć więcej niż potrzeba, lecz w pokorze wzajemnie uważali innych za mądrzejszych od siebie, i abyśmy pamiętali, że jesteśmy błotem i naczyniem glinianym.

Obyśmy nie badali zbyt zarozumiale tych tajemnic, których nawet nie znają sami aniołowie, a których właściwym wyznaniem jest świadomość swej niewiedzy, lecz by nam wystarczyło kierowanie się trzeźwym rozsądkiem i byśmy w tych sprawach, które przekraczają zdolność naszego pojmowania, pobożnie raczej niewiedzę wyznawali i poddawali swój rozum w posłuszeństwo Ciału Chrystusowemu — Kościołowi, którego naukę mamy sobie bez zastrzeżeń przyswajać, i abyśmy w łączności z pokornymi zachowywali między sobą pokój, który nam Chrystus, odchodząc z tego świata, pozostawił.

Obyśmy nie dzielili, tak, by na naszych oczach nie byli dłużej, za podstępem szatana, rozproszeni, ci, których przedtem rozproszonych, drogą swoją śmiercią zjednoczył. Oby nie było więcej między nami Judy i Izraela, oby nie było Roboama i Jeroboama, oby nie było więcej Jeruzalem i Samarii, lecz byśmy byli wszyscy obywatelami tego Jeruzalem, które zostało zbudowane jak miasto, abyśmy byli ziemią jednych warg i jednej mowy.

Niech oko, czy język nie chce całym być ciałem. Oby każdy członek będzie jedna owczarnia i jeden pasterz, tak jak Ty, chociaż troisty w Osobach, jednym jesteś Bogiem, niemniej jeden we współzyciu Osób, jak i w jedności natury, tak i my byśmy z Tobą i między sobą stanowili jedno. Byśmy nie byli więcej złym przykładem dla niewierzących, by nad nami narody z politowaniem nie kiwały głową.

Niech nie gardzi ręka okiem, a oko ręką, niech nie powstają nogi przeciw głowie, a głowa niech nie mówi nogom: nie jesteście mi potrzebne.

Niech oko, czy język nie chce całym być ciałem. Oby każdy członek spełnił to, co do niego należy, by dzięki temu utrzymany został pokój, abyśmy choć wiele stanowimy członków, stali się jednym ciałem, jednym duchem, tak jak zostaliśmy powołani do jednej nadziei wezwania naszego.

Oby była wśród nas jedna wiara, którą otrzymaliśmy przez ręce świętych przodków. O niej nie powinniśmy rozmawiać, lecz mieć to na względzie, że jak oni powinniśmy w niej, i za nią umrzeć z największym poświęceniem, ilekroć zaszłaby ku temu potrzeba. W ten sposób mając jeden język, to samo mówiąc, to samo czując, to samo myśląc wzywamy Twego Imienia, byśmy służyli Tobie pod jednym jarzmem miłości, o którym czytamy w Ewangelii: jarzmo moje jest słodkie; abyśmy jednomyślnie jednymi usty wielbili Cię, o czcigodna Trójco, o godna chwały Jedności, Ciebie, Boże Ojcze, Ciebie, Boże Synu, Ciebie Duchu Święty, Boże Troisty w Osobach, a jeden w naturze, któremu niech będzie sława, cześć i chwała przez wieki wieków. Amen”.

Jest to modlitwa w której Hozjusz odsłania swoje spojrzenie na jedność chrześcijan. W tej modlitwie nie ma już mowy o nawróceniu tylko jednych z pominięciem nawrócenia wewnętrznego katolików. Zawarł tę myśl Hozjusz w zdaniu: „tolle superbiam, quae qui facit, non habitat in medio domus tuae: quae inter quos est, inter eos semper sunt iurgia, si-

cut nunc oculis ipsi nostris cernimus, tolle sensum elatum”⁷⁶. Biskup warmiński wskazuje na to, że naruszeniem jedności Kościoła Chrystusowego jest rozłam (maceria). Dalej podaje jego genezę, jaką stanowi pycha, która stała się przyczyną rozłamu katolików i protestantów. Bo przecież autor modlitwy doskonale zdawał sobie sprawę ze stanu faktycznego Kościoła katolickiego w XVI wieku, który wymagał reformy „in capite et in membris”, co tak bardzo podkreślał Sobór Trydencki. Czyż to nie stanowi przyznania się, że istniały w nim nadużycia i błędy? Papieżowi Hadrianowi VI z Utrechtu, zawdzięczamy właśnie najważniejsze oświadczenie na temat błędów Kościoła. Na konsystorzu odbytym 1 września 1522 r. wskazał na nadużycia Kurii Rzymskiej. W instrukcjach udzielonych swemu nuncjuszowi wysłanemu na zjazd w Norymberdze powiedział: „Szczerze wyznajemy, że Bóg dopuścił do tych prześladowań Kościoła z powodu grzechów ludzkich, w szczególności zaś księży i pralatorów... Dobrze wiemy, że przez wiele minionych lat in hac Sancta Sede popełniono straszne zbrodnie... Winniśmy więc wszyscy ukorzyć się, przeprowadzić rachunek sumienia, poprawić się, ... aby poprawa zaczęła się tam gdzie powstało zepsucie...”⁷⁷. A z drugiej strony jednak, byłoby dziwne, gdyby nie było żadnych win, błędów i wypaczeń reformatorów i ich uczniów.

Dlatego też zdaniem Hozjusza pycha stała się przyczyną rozłamu i zburzyła jedność Kościoła. Na taką genezę rozłamów w chrześcijaństwie wskazuje współczesny ruch ekumeniczny, a szczególnie Sobór Watykański II w dekreście o Ekumenizmie⁷⁸.

Dalej Hozjusz snując modlitewną refleksję nad rozłamami istniejącymi w chrześcijaństwie zwraca uwagę na zasadniczy motyw starań o jedność, a jest nim: „Ne simus amplius in parabolam gentibus, et commotio capitis in populis...” We współczesnym ruchu ekumenicznym motyw: „byśmy nie byli zgorszeniem dla świata” jest również istotnym elementem kształtującym starania o jedność chrześcijaństwa⁷⁹.

O rozwoju poglądu Hozjusza na temat jedności chrześcijan może świadczyć ukazana przez niego wizja jedności: „simus terra vnius labii, et sermonum eorundem, sit inter nos multitudinis credentium cor vnum, et anima una, sit ouile, sit unus pastor, vt sicut tu, quamui trinus in personis, vnus tamen Deus, non minus vnitate concordiae, quam unitate substantiae, sic et nos vnus simus, ...”

Trójca święta ma więc dla nas być wzorem jedności w Kościele. Ta zasada podana przez Hozjusza zasługuje na najwyższe uznanie, bowiem weszła w całej rozciągłości do współczesnego ruchu ekumenicznego. Wyrazem tego jest sformułowana zasada jedności chrześcijan w dekreście o Ekumenizmie w art. 2: „Na tym polega święta tajemnica jedności Ko-

⁷⁶ HO T. 1 s. 707.

⁷⁷ C. Mirbt: *Quelen zur des Papstums*. Wyd. 5. Tübingen 1934 s. 261. Tekst polski cytuję za: *Ekumenizm*. Z angielskiego przełożył S. Pacuła. Warszawa 1967 s. 156 przypis 2.

⁷⁸ Sobór Watykański II ... jw. s. 201, art. 3; s. 207, art. 7; Z przemówienia Pawła VI na otwarcie II sesji Soboru Wat. II, wygłoszonego 29 września 1963 r.: „Jeśli nas również obciążyć można winą za przyczyny rozdzielenia, pokornie błagamy Boga o przebaczenie; prosimy również naszych braci, którzy czują się przez nas skrzywdzeni, by nam przebaczyli”. Por. N. Edelby: *Odrodzenie się wspólnoty między Wschodem i Zachodem*. W: *Obraz Kościoła...* jw. s. 182. Zwrot ów Pawła VI w całości wszedł do tekstu Dekretu o Ekumenizmie, por. art. 7.

⁷⁹ Przemówienie Jana Pawła II do delegacji niekatolickich Kościołów chrześcijańskich. W: *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*. Pod red. A. Popsiad, A. Szafrańska. Warszawa 1979 s. 152 nn.

ścioła w Chrystusie i przez Chrystusa, pod działaniem Ducha Świętego, który jest sprawcą różnorodnych darów. Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób”⁸⁰.

Wskazanie przez Hozjusza na wzór jedności chrześcijan, Trójcę świętą, należałoby interpretować, że liczył się nie tylko z „powrotem” braci odłączonym do jedności z Kościołem katolickim, ile że raczej widział bliżej nie sprecyzowany pluralizm religijny. W każdym razie pewną różnorodność w jedności.

Również na uwagę, w jego postawie ekumenicznej zaprezentowanej we wspomnianej modlitwie, zasługuje podkreślenie „zbliżenie serc”: „vt quamvis multa membra, simus tamen vnum corpus, vnus spiritus, ... idipsum dicentes, idipsum sentientes, idem sapientes...” W tym należałoby się dopatrzeć apelu do współczesnych o zaprzestanie zwalczania się wzajemnego na rzecz znalezienia wspólnego celu — chwały Bożej. Ten element także ma rolę wiodącą we współczesnym ruchu ekumenicznym⁸¹.

Środki natomiast, które miałyby przyczyniać się do zaprowadzenia upragnionej jedności chrześcijan, zaprezentowane w modlitwie, raczej wskazują na zachowanie tożsamości wiary katolickiej niż podjęcie dialogu. To z kolei określałoby jego orientację zjednoczenia jako ekumenizm unijny⁸².

Równie znamienym elementem tej modlitwy o jedność chrześcijan jest zaprezentowana przez Hozjusza zasada kompetencji. Przedstawia ją, gdy modli się mówiąc: „Obyśmy nie badali zbyt zarozumiale tych tajemnic, których nawet nie znają sami aniołowie”, a dalej precyzując tę zasadę mówi: „by nam wystarczyło kierowanie się zdrowym rozsądkiem... w prawdach, których znajomość przekracza zdolność naszego pojmowania”. Wyjaśnienie natomiast tych trudnych zagadnień winno leżeć w kompetencji Kościoła, którego orzeczeniom winniśmy okazywać posłuszeństwo. Tak ujęta zasada jest odpowiedzią na często spotykane w tym okresie zacierzawienie polemik religijnych prowadzonych przez ludzi do tego nie przygotowanych. Sam Hozjusz był tego świadkiem, gdy będąc podczas Wielkiego Postu w Elblągu w 1553 r. w czasie prowadzonego dialogu ze zwolennikami luteranizmu powie: „Czy ja jestem Turkiem albo niewierzącym, żebym miał się sprzeciwiać czystej Ewangelii? Nie tylko nie chcę przeszkadzać, ale poprę wszystkimi siłami” i dodał, „orzekać jednak, czy jest to Ewangelia czysta, czy skażona nie należy do kompetencji garnarza, rymarza, czy tragarza, lecz biskupa”⁸³. Uważał bowiem, że w przedmiocie trudnych prawd religijnych w rozwiązywaniu problemów spornych potrzebny jest autorytet ludzi kompetentnych.

Ta myśl została podjęta przez inicjatorów tzw. „Colloquium charitativum” w Toruniu w 1645 r.⁸⁴.

We współczesnym ruchu ekumenicznym i ta zasada ma zastosowanie.

⁸⁰ Sobór Watykański II., jw. s. 199.

⁸¹ Lambert, jw. s. 174.

⁸² HO T. 1, s. 707.

⁸³ HO T. 2, De actis cum Elbingensibus a. 1553, s. 70.

⁸⁴ J. Myciński: Une tentative d'œcuménisme en Pologne au XVII^e siècle. Le colloque de Torun (1645), „Mélanges de science religieuse” 21(1964) s. 133—139; E. Piszcz: „Colloquium charitativum” (w Toruniu), „Znak” 18(1966) nr 12, s. 1489—1501; Colloquium Charitativum w Toruniu 1645 roku. „Sprawozdanie Tow. Nauk. w Toruniu” 18(1964—1967) s. 50—54.

Mówi o niej Sobór Watykański II w dekrecie o Ekumenizmie w art. 4: „dialog podjęty między odpowiednio wykształconymi rzeczoznawcami na zebraniach chrześcijan z różnych Kościołów czy Wspólnot, zorganizowanych w duchu religijnym, w czasie którego to dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej wspólnoty i bardziej bezstronną ocenę”. Tak pojętego ekumenizmu w ujęciu Hozjusza owocem jest pokój, co wyraża w słowach: „i abyśmy w łączności z pokornymi zachowali między sobą pokój”.

Hozjusz będąc biegłym obserwatorem życia społecznego XVI wieku zdawał sobie dobrze sprawę, że pojednanie religijne ówczesnych narodów Europy zabezpieczy jej pokój. To również idea przyświecająca współczesnemu ruchowi ekumenicznemu, którą rozumie się jako służenie wartości pokoju na świecie. Dał temu wyraz chociażby dialog Kościołów: katolickiego i prawosławnego prowadzony na wyspie Patmos, w którego konkluzji komunikat stwierdza: „Mamy nadzieję, że przywrócenie pełnej wspólnoty naszych Kościołów przyczyni się do pojednania ludzkości i zapanowania pokoju na świecie — jedności i pokoju, których znakiem i boskim narzędziem jest wola Boga — Kościół”⁸⁵.

Dla porównania orientacji „ekumenicznej”, a szczególnie ekumenizmu duchowego Hozjusza z innymi współczesnymi jego epoce, warto w tym miejscu przytoczyć modlitwę o jedność i pokój autorstwa Marcina Lutra:

„Wieczny, miłosierny Boże,
który jesteś Bogiem pokoju,
miłości i jedności,
a nie Bogiem podziałów i różnic,
którymi w naszych czasach
ukarałeś świat,
ponieważ odszedł od Ciebie,
który jedyny umiesz
tworzyć i utrzymywać jedność...
Bezradni grzesznicy,
którym łaskawie pozwoliłeś dostrzec,
prosimy Cię i błagamy:
— zechciej przez swojego
Ducha Świętego
rozproszone zgromadzić,
a podzielone zjednoczyć.
Daj, byśmy nawrócili się
do Twojej jedności,
byśmy szukali wiecznej prawdy,
byśmy odcinali się
od wszelkich podziałów,

byśmy stanowili jedno
w naszych myślach,
w naszych zamierzeniach,
w naszej nauce,
w naszych uczuciach
i w naszym patrzeniu na sprawy.
Niech to wszystko
kieruje się ku Jezusowi Chrystusowi,
naszemu Panu.
Jak kiedyś
stanowiliśmy z Nim
Twoją jedną wspólnotę,
tak obecnie,
niebiański Ojczy naszemu Jezusa
Chrystusa,
niech Cię sławimy
jednymi ustami,
przez tegoż Pana naszego
Jezusa Chrystusa,
w Duchu Świętym. Amen”⁸⁶.

Według Lutra Kościół jest niepodzielnie jeden, istnieje „tylko jeden święty, powszechny, chrześcijański Kościół”⁸⁷. Z tym jednak, że akcent jedności różnił się w jego sformułowaniu od ujęć używanych przez kontr-

⁸⁵ Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Ekumenicznego Dimitriosia I. „Życie i Myśl” 30(1980) z. 4, s. 46 nn.; „L'Osservatore Romano” 1 XII 1979; Przemówienie Jana Pawła II do Patriarchy Dimitriosia I w katedrze św. Jerzego w Fanarze, Życie i Myśl... jw. s. 40—43.

⁸⁶ Modlitwa o pokój i jedność Marcina Lutra. W: Jednota — Miesięcznik Religijno-Społeczny 22/36 1978 nr 1, s. 4—5.

⁸⁷ P. Althaus: Martin Luter und die Einheit der Kirche Christi. „Zeitschrift der Luter Gesellschaft” 37(1966) z. 1, s. 1—9.

reformację, dla której był Kościołem rzymskim z papieżem na czele. Luter uważał, że tym prawdziwym i jednym Kościołem jest ten, w którym Słowo Boże jest prawdziwie zwiastowane i sakramenty czysto sprawowane. Stąd też według teologii protestanckiej zaistniały w XVI stuleciu podział Kościoła nastąpił wbrew woli reformatorów. Oni nie chcieli odrębnego Kościoła, lecz chcieli służyć całemu Kościołowi przez odnowienie z Ewangelii. Dlatego we wspomnianej teologii odzywa się ów akcent sformułowany w Konfesji Augsburskiej VII art. słowami: „Satis est”, w odniesieniu do powstania i egzystencji jednego, prawdziwego Kościoła, przez wierne zwiastowanie Słowa Bożego i udzielanie Sakramentów świętych⁸⁸. Stąd Luter modli się: „Daj, byśmy się nawrócili do Twojej jedności” bo uważa, że jedność Kościoła istnieć może poprzez stały akt metanoi⁸⁹. Również i ten element znalazł wyraz we współczesnym ruchu ekumenicznym i również znajduje się w dekreście o Ekumenizmie⁹⁰. Ten właśnie element uzupełnia modlitwę Hozjusza o jedność, a ta z kolei nadaje perspektywę zjednoczenia modlitwie Lutera i w ten sposób, pod pewnym względem obie się uzupełniają. Można powiedzieć, że w swoich modlitwach do Boga obaj autorzy byli bardziej bliżej siebie, niż ich uczniowie spierający się kto miał z nich rację w dążeniu do jedności.

Modlitwa jest wykładnikiem religijnego życia człowieka. Każdy akt modlitwy to przede wszystkim zwrócenie się ku rzeczywistości ponadziemskiej i ponadludzkiej, od której człowiek czuje się uzależniony i z którą nawiązuje czynny kontakt: głosi jego chwałę, prosi ją o pomoc albo błaga o przebaczenie. W akcie modlitwy występuje przeciwstawienie się światu zjawiskowemu, materialnemu i jego przekroczenie, stwierdzenie jego niewystarczalności, jakiegoś osobistego zawodu, który wynika z faktu niespełnienia się pokładanych w nim nadziei. Dlatego człowiek odwraca się od niego, przekracza jego granice i sięga w świat inny, od którego oczekuje pomocy⁹¹.

Ponadto należy zauważyć, że w modlitwie człowiek staje przed Bogiem taki, jaki jest, ze swymi potrzebami i dążeniami, ze swymi osiągnięciami ale i słabościami, błędami, bez udawania i bez maski społecznej. Aby się tak Bogu przedstawić, człowiek musi sięgnąć do swych ukrytych pragnień, zdać sobie sprawę ze swych ideałów życiowych, musi ocenić swe zamierzenia i swe dokonane czyny. Taka znajomość siebie samego wymaga także sięgnięcia w przeszłość, by ją zestawić ze stanem faktycznym, a zarazem człowiek powinien antycypować przyszłość, by swe zamierzenia móc przedstawić Bogu i prosić o pomoc do ich wykonania.

W związku z tym należy stwierdzić, że o ile obraz duchowy Hozjusza można wyrobić sobie na podstawie jego dzieł, o tyle autentyczną sylwetkę duchową uzyskujemy w analizie jego modlitwy.

W tej modlitwie ukazuje się jego samopoznawanie etyczne, od którego nieodłączna jest samokontrola moralna, poczucie odpowiedzialności przed Bogiem za czyny, czyli to co nazywamy sumieniem moralnym, które w życiu religijnym jednoczy i zestawia przeszłość z teraźniejszością

⁸⁸ R. Janik: Jedność Kościoła w nauce Ksiąg Symbolicznych Kościoła luterńskiego. W: Z problemów Reformacji 1980 nr 2, s. 65.

⁸⁹ Konfesja Augsburska, jw. s. 15—16; Janik, jw. s. 65 nn.

⁹⁰ Sobór Watykański Drugi... jw. s. 207: „nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany...”

⁹¹ J. Pastuszka: Psychologia modlitwy. „Ateneum Kapiańskie” 55(1963) z. 5 s. 294 nn.

i przyszłością. To sumienie moralne stawia Hozjuszowi wymagania do wysiłku, dialogu z innowiercami, pisanie kazań, traktatów, usuwania sporów i podsuwa motywy działania.

Modlitwa też jest procesem uduchowienia człowieka. Przedmiotem modlitwy jest Bóg i on jakby nadaje wartość duchową przeżyciom modlitewnym, chociaż ich treścią są sprawy ludzkie, dialog, odnowa, zjednoczenie. Są one odnoszone do Boga, a przez to nabierają innej wartości. Takie spojrzenie niesie ze sobą ich uduchowanie, bo wysunięcie ich związków z przyczyną, wydobywa na jaw siły duchowe oraz umacnia je wewnątrznie przez sam fakt obcowania z Bogiem i wiązania z nim życia ludzi podzielonych religijnie.

Analiza modlitwy Hozjusza o jedność, zjednoczenie chrześcijan nadaje mu miano człowieka szczerze zainteresowanego w przywróceniu jedności religijnej bez uciekania się do przemocy i gwałtu, lecz wybraniu środków najszlachetniejszych — nawrócenia, modlitwy i pogłębionej znajomości teologii.

ZAKOŃCZENIE

Stanisław kardynał Hozjusz należy do najwybitniejszych teologów XVI wieku. Wielkością swojego umysłu, ofiarną służbą Kościołowi powszechnemu, a szczególnie w Polsce i na Warmii przyczynił się do zaprowadzenia jedności religijnej obrony i odnowy tegoż Kościoła. Przy padło mu żyć i działać w czasach trudnych i nabrzmiałych przeciwnościami nie tylko w całym Kościele, ale w Polsce. Jednym z faktów w szczególny sposób ilustrującym pole napięć w życiu społeczno-religijnym było między innymi to, że do czasów panowania króla Zygmunta Jagiellończyka innowiercy przejęli w Polsce w swe ręce około trzech tysięcy kościołów katolickich z wyposażeniem i urządzeniem. Kardynał Hozjusz, chociaż tyle widocznych krzywd doznał i niesprawiedliwości, nigdy nie posługiwał się metodami gwałtu. Przeciwny był stanowczo prześladowaniu innowierców⁹².

Na tle ówczesnej epoki, nie godzącej się na pluralizm religijny w tym samym państwie, reprezentuje pogląd zjednoczenia chrześcijan, zasługujący na podkreślenie i uwagę.

W pogańskim królestwie Utopii Tomasz Morus widzi oczyma wyobraźni wolność wyznaniową. Mimo to tradycja humanistyczna nie sprzyja pluralizmowi religijnemu. Jest ona irenistyczna. Potępiają oni z całą energią stosowanie siły w służbie ideału duchowego, są zdecydowanymi wrogami metod inkwizycji, ale z drugiej strony jedność wśród chrześcijan wydaje się im tak konieczna, że zalecają użycie wszelkich środków dla jej utrzymania czy też odbudowania⁹³.

Marcin Luter bardzo wyraźnie oddziela wolność sumienia od wolności kultu. Respektuje pierwszą, ale przyznaje panującemu prawo zniesienia drugiej. Dopuszcza w imię pokoju publicznego istnienie nie więcej niż jednej religii w każdym księstwie⁹⁴.

Na terenie polskim na uwagę także zasługuje koncepcja jedności Kościoła reprezentowana przez Frycza Modrzewskiego (1503—1572). Był

⁹² Stefan kardynał Wyszyński; jw. s. 71.

⁹³ Lecler, jw. t. 1, s. 164 nn.

⁹⁴ Jw. s. 178.

w środowisku ówczesnym umysłem wybitnie niezależnym. Cechowały go umiar, uczciwość i skromność. Studiował w Krakowie i Wittenberdze. Teologia była dlań jedynie narzędziem walki o własną wizję świata chrześcijańskiego, która miała pogodzić zwaśnione strony. Wszędzie szukał kompromisu. Był to rodzaj teologicznego irenizmu. Irenizm ten zasadzał się na twierdzeniu podstawowym, że chrześcijan dobrej woli nie mogą dzielić przekonania dogmatyczne, zwłaszcza, że w większości wypadków jest to zwykle walka o słowa⁹⁵. Na walce tej, według Modrzewskiego, mocno zaciążyła scholastyka i brak ścisłej terminologii teologicznej. W dążeniu do jedności wykluczał używanie siły⁹⁶.

Nie dostrzegał istotnych różnic w sporach o usprawiedliwienie, konieczności dobrych uczynków, w poglądach na pokutę i grzech pierworodny. Irenizm Modrzewskiego zbliża się raczej do racjonalizmu. Pod pozorem próby pojednania katolików z kalwinami oraz z unitarianami doprowadza on do podważenia podstawowego dogmatu chrześcijaństwa, mianowicie dogmatu Trójcy św.⁹⁷. Zaslugą jego było, że śmiało odrzucał użycie przemocy w bezpośredniej walce z błędem religijnym.

Inną postawę, co do sposobów rozwiązania problemu rozdarcia Kościoła i spraw jego reformy reprezentował Stanisław Orzechowski (1513—1566). Interesował go problem zjednoczenia chrześcijan, i to przede wszystkim stosunków polskich. Usiłował stworzyć system religijno-polityczny, który można by nazwać swoistego rodzaju teokracją. W liście do Hozjusza (29 V 1563) naszkicował schemat rządów teokratycznych w formie trójkąta, którego wierzchołkiem jest ołtarz — prawe ramię symbolizuje Kościół, lewe ramię monarchię i króla. Polskość i katolickość stały się dla niego synonimami. Pojęciem jedności Kościoła nie obejmował protestantów. Ponieważ królestwo polskie wszystko zawdzięcza Kościołowi, Polacy powinni wrócić do Kościoła macierzystego. Obcokrajowców, którzy wicherzą i rozbijają jedność, należy z kraju usunąć⁹⁸.

Na tle wyżej wspomnianych koncepcji jedności chrześcijan najciekawsza jest Hozjusza.

We wstępie do *Confessio* Hozjusz pisze, że biskupi zebrani na synodzie prowincjalnym w 1551 r. prosili go o przygotowanie tekstu katolickiego wyznania wiary. W krótkim czasie taki tekst został przygotowany i zaprzysiężony przez wszystkich biskupów. Następnie proszono Hozjusza o poszerzenie i opublikowanie. Całość po raz pierwszy wydano w Krakowie w 1553 r. Później *Konfesja* miała około 30 wydań. Była tłumaczona na języki polski, niemiecki, francuski, włoski, angielski, flamandzki, czeski, arabski i ormiański⁹⁹. Obok *konfesji* pisał Hozjusz także traktaty polemiczne, ale dziełem jego życia była *Konfesja*. Dał w niej świetny przykład monumentalnej rozprawy z zakresu teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Zasadę jedności widział w wyeksponowaniu papieżstwa i soboru. W teologii Hozjusza papieżstwo odgrywało funkcję podstawową: „Wyznajemy — pisał Hozjusz — że najwyższe dobro, a nawet wszelkie dobro chrześcijaństwa spoczywa w papieżstwie i stamtąd spływa ku nam. Stąd wyznajemy, że w papieżstwie prawdziwe jest Pismo

⁹⁵ Bp. M. Rechowicz: *Teologia pozytywno-kontrowersyjna: Szkoła Polska w XV wieku*. W: *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce*. T. 2. Lublin 1975 s. 58.

⁹⁶ A. F. Modrzewski: *O poprawie Rzeczypospolitej*. Dzieła wszystkie. T. 1. Warszawa 1953 s. 408.

⁹⁷ Lecler, jw. s. 393.

⁹⁸ Rechowicz, jw. s. 63.

⁹⁹ Jw. s. 54.

św., prawdziwy Sakrament Ołtarza, prawdziwa spowiedź dla odpuszczenia grzechów, prawdziwy urząd kaznodziejski. Stwierdzam nadto, że na papieżwie opiera się prawdziwe chrześcijaństwo i papieżstwo jest prawdziwym jądrem chrześcijaństwa”¹⁰⁰.

Wysuwając na czoło swej teologii papieżstwo, stworzył koncepcję oryginalną i jedyną w momencie, gdy Kościołowi groziło rozbitcie. By podnieść znaczenie papieżstwa, sięgnął do treści średniowiecznych, przedstawiając je metodycznie i językowo w sposób nowożytny. Pod tym względem nie tylko dorównał swoim najlepszym przeciwnikom, ale często ich przewyższył.

Gorliwość jego jako biskupa chełmińskiego, warmińskiego, a później jako kardynała okazywała się w niestrudzonym pouczeniu, przez pisanie kazań, listów (ogromna korespondencja), traktatów o prawdach wiary, zwłaszcza tych, w których innowiercy odstępowali od nauki Kościoła rzymskiego. Roztropność natomiast uczyła go unikać napaści na błądzących i odpadłych w wierze. Uczyl i przekonywał, budował a nie burzył, uzbrajał katolików przeciw niebezpieczeństwom herezji, nie nienawiścią do innowierców, ale przywiązaniem do Kościoła katolickiego.

W związku z tym w jego działalności biskupiej można zauważyć szukanie dialogu z innowiercami, czym o kilka wieków wyprzedził swoich współczesnych nie tylko w Polsce, ale i na Zachodzie Europy. Z największą gorliwością starał się pozyskać nowatorów, pouczając ich i przekonywując z wielką cierpliwością i prawdziwie ojcowską dobrocią. W liście pasterskim do mieszkańców Torunia zaznacza, że chce podjąć dialog z mającymi wątpliwości w wierze w duchu łagodności. Tę samą inicjatywę prowadzenia dialogu z odchodzącymi chrześcijaninami od jedności Kościoła Katolickiego podejmuje jako biskup warmiński z mieszkańcami Elbląga, Hozjusz określi później atmosferę tego dialogu, że nie przybył do nich z poczuciem władzy, z surowością, ale z łagodności zachęcając ich modlitwą, a nie przymuszając. Nawet zapraszał do wspólnego stołu radców miasta na posilek, by stworzyć dogodną sposobność do łagodnych rozmów. Podobny dialog podejmuje z mieszkańcami Braniewa. Dialog ten pełen łagodnego przekonywania, respektujący odrębność drugiej strony należy uznać za fakt, mocą którego chciał Hozjusz doprowadzić do jedności wiary. Stąd też z całą oczywistością należy przypisać mu miano ekumenicznych inicjatyw. Po wielu wiekach odnajdujemy go we współczesnym ruchu ekumenicznym, ale już w bardziej wyrazistych granicach i w pełniejszym pojęciu.

Również jego stosunek do protestantów pomimo wszystko zasługiwał na uwagę i można w nim dopatrzeć się pewnych humanistycznych cech. Nie atakował imiennie, występował przeciw zrywaniu z tolerancyjnym królem i nieprzemyślanym prześladowaniem różnowierczej szlachty. Nie doprowadził do wojen religijnych, a nawet zażegnał możliwość wypraw cesarza Karola V na Prusy Książęce dla unicestwienia tamtejszego luteranizmu. Także i w tym należy widzieć jakiś załazek idei respektowania drugiej strony, mającej inny pogląd religijny, z którą moż-

¹⁰⁰ HO T. 1, s. 415; „Nos autem fatemur sub papatu plurimum esse boni Christiani, imo omne bonum Christianum, atque etiam illinc ad nos deuenisse. Quippe fatemur in Papatu veram esse scripturam sacram, verum baptismum, verum sacramentum altaris, veras claves ad remissionem peccatorum, verum praedicandi officium, verum catechismum, ut sunt oratio dominica, decem precepto, articuli fidei. Dico insuper, sub papatu veram Christianitatem, imo verum nucleum Christianitatis esse”.

na podjąć pewne inicjatywy na gruncie społecznym, w ramach kraju, sąsiedztwa itp.

Najbardziej zasługującym na uwagę elementem postawy ekumenicznej Stanisława Hozjusza jest jego ekumenizm duchowy. Zaprezentował go układając specjalne modlitwy dla wyproszenia jedności Kościoła. Modlitwa bowiem stanowi duszę ekumenizmu, to, co ożywia ruch zmierzający do osiągnięcia jedności chrześcijan. W tej modlitwie można odczytać wiele idei, które weszły z całą oczywistością do współczesnego ruchu ekumenicznego. O ile poprzednie aspekty postawy ekumenicznej należałoby widzieć w kategoriach praidei, to ten element ekumenizmu duchowego z punktu chrześcijańskiego należy ocenić jako fakt w pełni zasługujący na uznanie.

Oczywiście inicjatywy ekumeniczne Hozjusza należy widzieć w kontekście czasów jemu współczesnych i ocenić jako ekumenizm uniatatywny mający prowadzić do jedności przez nawrócenie. Zresztą tak był pojmowany ekumenizm we wszystkich Wspólnotach chrześcijańskich aż do Soboru Watykańskiego II.

EINIGE ASPEKTE DER ÖKUMENISCHEN EINSTELLUNG DES STANISLAUS HOSIUS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Ursprung des Ökumenismus und der ökumenischen Bewegung reicht bis auf die Spaltung unter den ersten Christen zurück. Alle Versuche, zur Einigung unter den gespaltenen Christen zu führen, kann man als ökumenische Bewegung bezeichnen. Bis zum 2. Vatikanischen Konzil wurde unter dem Begriff Ökumenismus Einführung der Einheit durch Bekehrung, Wiederkehr verstanden. Es war der unierte Ökumenismus. Als Vertreter dieses Ökumenismus gilt auch Kardinal Stanislaus Hosius. In seiner ökumenischen Haltung kann man derartige Bestandteile unterscheiden, wie: den Willen zum Dialog, die Führung des Dialogs mit denen, die der Einheit der katholischen Kirche abtrünnig werden; trotz allem eine korrekte Haltung den Protestanten gegenüber. In seinem Verhalten hat er sich nicht damit befleckt, solche Mittel anzuwenden, die vom ethischen Standpunkt aus eine Kritik verdient hätten. Er hat nicht zu Verfolgungen der Andersgläubigen angeregt, manchmal sogar setzte er sich für die gegen ihn von Hass erfüllten Antitrinitarier ein. Er trat auch gegen die Loslösung des Adels vom König auf, der allzu tolerant war. Besonders beachtenswert sein geistiger Ökumenismus, der auf einer Empfehlung des Gebets unter Gläubigen beruhte, bei Gott die Gnade der Glaubenseinheit der Christen zu erleben. Er ist Verfasser von zwei Gebeten für die Vereinigung der Christen und den Frieden. Viele Bestandteile dieser Gebete, die das Zukunftsbild der Einheit darstellen, wurden in die heutige ökumenische Bewegung eingeführt.

WYJAZD KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA DO RZYMU
W 1569 ROKU

Treść: Wstęp. I. Zagraniczne legacje Stanisława Hozjusza do 1569 r. w ogólnym zarysie. II. Przyczyny wyjazdu Hozjusza do Rzymu w 1569 r. III. Przygotowanie Kardynała Warmińskiego do wyjazdu do Rzymu w 1569 r. IV. Itinerarium. V. Ingres do Wiecznego Miasta. Dodatek. Zusammenfassung. Mapa.

WSTĘP

Kardynał Warmiński Stanisław Hozjusz znany jest w literaturze jako teolog-polemista, biskup diecezji chełmińskiej, następnie warmińskiej, jako uczestnik i jeden z przewodniczących ostatniej sesji Soboru Trydenckiego. Mniej natomiast uwagi poświęcono dotychczas jego działalności poselskiej, do której przygotowywał się od młodości na dworze biskupów krakowskich i w kancelarii królewskiej, będącej wówczas jakby załącznikiem szkoły dyplomatycznej w Polsce. W 1538 r. został Hozjusz sekretarzem królewskim z roczną pensją 100 florenów, a w 5 lat później Zygmunt Stary mianował go wielkim sekretarzem. Odtąd Hozjusz, obok podkancelerzego Samuela Maciejowskiego, stał się bliskim doradcą królewskim i przez to wywierał duży wpływ na bieg wydarzeń w polityce państwowej. W kancelarii królewskiej został mu powierzony referat spraw pruskich. Mając 39 lat (1543 r.) przyjął wyższe święcenia kapłańskie i od tego czasu szybko awansował po stopniach hierarchii kościelnej. Król Zygmunt Stary nie mogąc sam wynieść Hozjusza na stolicę biskupią, z powodu sprzeciwu małżonki, królowej Bony, przekazał tę sprawę swemu synowi. Zygmunt August wykonując wolę ojca, w pierwszym roku po objęciu władzy, mianował Hozjusza, mimo opozycji stanów pruskich i kapituły, biskupem chełmińskim¹.

Hozjusz, oprócz działalności politycznej na terenie kraju, sprawował różne poselstwa zagraniczne z polecenia króla polskiego lub na prośbę papieża. Najważniejsze misje dyplomatyczne poza granicami kraju pełnił nasz Biskup w latach: 1549, 1558, 1560, 1561—1563, 1566 i 1569—1579. Wszystkie te legacje, oprócz ostatniej, zostały mniej lub bardziej szczegółowo opracowane². Ostatnie zaś zagraniczne poselstwo Kardynała War-

¹ Dlatego, że Hozjusz nie posiadał indygenatu pruskiego sensu stricto. Miał jednak indygenat nadany przez króla polskiego i dość dobrą orientację w sprawach pruskich w związku z pracą w tym zakresie w kancelarii królewskiej. Por. T. Pawluk: Podstawy prawne objęcia biskupstwa warmińskiego przez Stanisława Hozjusza. *Studia Warmińskie XVI* (1979) s. 263 (dalej cytuję *Studia Warmińskie* = SW).

² Poselstwo Hozjusza z 1549 r. opracował Z. Wurst: Legacja Stanisława Hozjusza do cesarza Karola V i króla Ferdynanda I w 1549 r. *Przegląd Naukowy i Literacki XXX* (1903). Na temat pierwszego poselstwa zagranicznego S. Hozjusza pisała również A. Sucheni-Grabowska: Stanisław Hozjusz jako dyplomata Zygmunta Augusta. SW XVIII (1981), s. 99—156. Wyjazd Hozjusza do Rzymu w 1558 roku nie został jeszcze opracowany, choć sporo uwagi na ten temat poświęca H. D. Wojtyńska w artykule Geneza wyboru S. Hozjusza na legata papieskiego Soboru Trydenckiego. SW VII (1970). Legację Hozjusza na Sobór do Trydentu opracował H. D. Wojtyńska: Cardinal Hosius legate to the Council of Trent. Rome 1967. Poselstwo Hozjusza do Księcia Albrechta w 1566 r. opracował A. Pawlusiński: Źródła dziejowe. T. VII (1879). Sytuację w Prusach Książęcych w 1566 r. przedsta-

mińskiego z lat 1560—1579 zostało w literaturze zaledwie zaznaczone. Stosunkowo najwięcej uwagi tej sprawie poświęcił historyk warmiński z XIX w. Anton Eichhorn w drugim tomie monografii Stanisława Hozjusza³. Praca ta jest obecnie przestarzała. Autor korzystał, jeśli chodzi o źródła rękopiśmienne, jedynie z archiwaliów warmińskich, dlatego też przedstawił niepełny obraz opisywanej rzeczywistości. Mimo tych mankamentów monografia ta służy do dziś dużą pomocą przy ustalaniu kolejności faktów z życia Hozjusza. Przykładem może być *Kalendarium hozjańskie* opracowane przez biskupa Juliana Wojtkowskiego. Na początku tego dość precyzyjnego zestawu faktów, chociaż opartego tylko na literaturze przedmiotu i źródłach wyłącznie drukowanych, autor zwraca uwagę na wiele nie opracowanych jeszcze zagadnień hozjańskich, m.in. sugeruje podjęcie badań nad podróżami Hozjusza⁴. Historyk płocki Józef Umiński w popularnym wydaniu życiorysu Kardynała Warmińskiego, traktuje bardzo pobieżnie problem jego ostatniej legacji⁵. Wacław Urban w biografii Hozjusza, zamieszczonym w *Polskim Słowniku Biograficznym* jedynie wzmiankuje o interesującym nas zagadnieniu⁶.

Podjęcie przez Kardynała Warmińskiego poselstwa do Rzymu oraz jego wyjazd do Wiecznego Miasta w 1569 r. stanowi zasadniczą treść niniejszego artykułu, który traktujemy jako niewielki przyczynek do opracowania szerszego zagadnienia, jakim jest udział Stanisława Hozjusza w staraniach o zwrot sum neapolitańskich dla Polski⁷. Wcześniejsze więc (do 1569 r.) zagraniczne legacje Hozjusza spełnione, albo tylko zamierzone przez króla polskiego, przedstawimy w sposób sumaryczny, aby wykazać, że poselstwo Kardynała Warmińskiego z 1569 r. stanowiło komponent całej jego działalności dyplomatycznej. Głównym przedmiotem naszych zainteresowań będą przyczyny wyjazdu, przygotowania do wyjazdu, przebieg podróży oraz ingres kardynała Hozjusza do Stolicy chrześcijaństwa w 1569 r.

Przy opracowywaniu podjętego tematu opieramy się na źródłach drukowanych i rękopiśmiennych oraz dość szczupłej w tym zakresie literaturze przedmiotu. Wśród pierwszych na uwagę zasługuje biografia *Kardynała Stanisława Hosii vita*, pióra jego sekretarza Stanisława Reszki⁸.

wił J. Małek: Geneza sejmu 1566 r. w Prusach Książęcych. Komunikaty Mazursko-Warmińskie (1961).

³ A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius. Mainz 1854 T. I; T. II Mainz 1855, s. 348—541.

⁴ J. Wojtkowski bp: Kalendarium Stanisława Hozjusza. SW XVI (1979) s. 5—102. Nie opracowane jeszcze zagadnienia hozjańskie autor Kalendarium wylicza na s. 6.

⁵ J. Umiński: Kardynał Stanisław Hozjusz, biskup warmiński 1504—1579. Opole 1948 s. 46—47.

⁶ W. Urban: PSB X 42—46.

⁷ O legacji kard. S. Hozjusza do Rzymu w 1569 r. w sprawie odzyskania sum neapolitańskich pisze K. Kantecki: Sumy neapolitańskie. Warszawa 1881 s. 114. W ogóle historię sukcesji rodu Sforzów opracował L. Pepe: Storia della successione degli Sforzeschi. Bari 1900. Monografię królowej Bony opracował W. Pocięcha: Królowa Bona (1494—1557). Czasy i ludzie Odrodzenia T. I i II. Poznań 1949. Tęż autora biogram królowej Bony, w: PSB II 288—294. O testamencie królowej Bony pisał S. Cynarski: Sprawa ostatniego testamentu królowej Bony. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CCCLXIX. Prace historyczne z. 56. Kraków 1977 s. 137—146. Na s. 144 autor artykułu zapowiada swoją nową pracę: „Problemowi zabiegów dyplomatycznych o sukcesję włoską mam zamiar poświęcić osobną pracę”.

⁸ S. Rescius: Stanislaus Hosii S. R. E. Cardinalis, Maioris Poenitentiarum et Episcopi Varmiensis vita. Roma 1587. Dotychczas było 5 wydań tej biografii oraz 1 tłumaczenie na j. niemiecki. Zob. Hagiografia polska. Dzieło zbiorowe pod redakcją R. Gustawa. Poznań 1971 T. I. s. 539. Cytuję wyd. Vita Hosii. Pelplin 1938.

Wiele szczegółów z życia Kardynała Warmińskiego przynoszą wydane drukiem przez Jerzego Axera⁹ listy Jerzego z Tyczyna do Marcina Kromera. Źródła rękopiśmienne wykorzystano w niniejszym artykule w większej ilości niż w dotychczasowych opracowaniach na powyższy temat. Szczególnie chodzi tu o nie wydaną jeszcze drukiem korespondencję Hozjusza z Marcinem Kromerem, królem polskim, podkanclerzym oraz innymi osobistościami w kraju i za granicą¹⁰. Bardzo ważnym źródłem do poznania życia i działalności Hozjusza w interesującym nas okresie są pisane regularnie co tydzień dobrze zachowane listy S. Reszki do Marcina Kromera¹¹. W ogóle korespondencja Marcina Kromera wzbogaca bardzo wydatnie nasze wiadomości o wyjeździe Kardynała Warmińskiego do Rzymu w 1569 r.

Dodatek źródłowy oraz mapa pomogą w zilustrowaniu szlaku podróży rzymskiej kardynała Hozjusza w 1569 r.

1. ZAGRANICZNE LEGACJE STANISŁAWA HOZJUSZA DO 1569 R. W OGÓLNYM ZARYSIE

Rok 1549 otwiera nową kartę w działalności publicznej Stanisława Hozjusza; w tym bowiem roku król polski Zygmunt August wysłał go, jeszcze jako biskupa-nominata chełmińskiego, w poselstwie do cesarza Karola V i brata jego Ferdynanda¹². Była to pierwsza zagraniczna podróż młodego dyplomaty. Chodził wówczas monarsze o zacieśnienie więzi z Habsburgami, rozluźnionej na skutek jego małżeństwa z Barbarą Radziwiłłówną i ułagodzenie gniewu cesarza na byłego wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego, Albrechta Hohenzollerna, który ogłosił się udziałnym księciem pruskim oraz złożył hold lenniczy królowi polskiemu. Z racji tego poselstwa udał się Hozjusz do Pragi, południowych i zachodnich Niemiec, do Wiednia i Niderlandów; w Rzymie jednak wówczas nie był¹³. Król polski zadowolony z tej legacji należycie ocenił wysiłki oraz osiągnięcia biskupa-nominata¹⁴.

Po śmierci biskupa warmińskiego Tiedemanna Giesego w 1550 r. Zygmunt August przeniósł Hozjusza, mimo oporu kapituły warmińskiej, na wakującą stolicę biskupią na Warmii. W tym czasie papież Juliusz III postanowił wznowić obrady, przerwane przed czterema latami, Soboru Powszechnego i zapraszał biskupów z różnych krajów do Trydentu. Król polski i episkopat zebrany na synodzie piotrkowskim w 1551 r., na legata soborowego wybrali Hozjusza, wówczas biskupa-nominata warmińskiego. Legacja ta jednak nie doszła do skutku przede wszystkim z tego powodu, że fundusze przeznaczone przez synod na ten cel okazały się za szczupłe.

⁹ Georgii Ticinli ad Martinum Cromerum epistulae (1554—1585). Ed. G. Axer. Wratislaviae 1975.

¹⁰ Edycję korespondencji kard. Stanisława Hozjusza ma zamiar kontynuować Ks. A. Szorc, który opracował już jej dwa tomy: 1) Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego. T. V (1561). SW XIII (1976), cytując dalej HE V. 2) Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego. T. VI (1565). SW XV (1978), cytując HE VI.

¹¹ Edycję listów Stanisława Reszki do Marcina Kromera przygotowuje autorka niniejszego artykułu.

¹² Zob. literaturę na temat tego poselstwa przypis 2.

¹³ R. Zelewski: Organizacja koronnej służby dyplomatycznej za Zygmunta Augusta. Polska służba dyplomatyczna XVI—XVIII w. Warszawa 1966 s. 81—111. O działalności poselskiej Hozjusza pisze autor na s. 106—107, stwierdzając mylnie, że Hozjusz w 1549 r. odwiedził Rzym.

¹⁴ Por. A. Sucheni-Grabowska: jw. przyp. 2.

Hozjusz z kolei nie miał odpowiedniej sumy pieniędzy, by żyć w Tryden-cie na własny koszt, nie dopisywało mu również zdrowie. Ostatecznie na sejmie w Piotrkowie w 1552 r. zdecydowano w miejsce Hozjusza wysłać do Trydentu biskupa kujawskiego Jana Drohojowskiego. On także nie pojechał na sobór, krążyły bowiem pogłoski o rychłym wybuchu wojny domowej w Niemczech i ponownym przerwaniu obrad soborowych¹⁵.

Hozjusz tymczasem dnia 21 lipca 1551 r. odbył uroczysty ingres do katedry we Fromborku, zamieszkał w pałacu biskupów warmińskich w Lidz-barku i gorliwie zajął się działalnością duszpasterską w swojej diecezji.

W parę lat później, w 1554 r. król polski wysłał Hozjusza z wojewodą malborskim Achacym Czema do Królewca w poselstwie do księcia Al-brechta¹⁶. Czema miał omawiać sprawy religii, a Hozjusz prawa ziem pruskich (*de iuribus terrarum Prussiae*). Biskup z takiego właśnie zlece-nia był zadowolony, co znajduje potwierdzenie w jego korespondencji z Marcinem Kromerem¹⁷. Gdyby zlecono mu sprawy religijne, chciałby nawrócić Księcia na wiarę katolicką, a jako sąsiad Albrechta nie mógłby poruszać z nim tematów kontrowersyjnych, by przez to nie naruszyć dobrych stosunków sąsiedzkich.

Za dwa lata ponownie Hozjusz miał udać się do Królewca, by uspo-koić wzburzonych przeciw Księciu poddanych. Sytuacja była tym groź-niejsza, że Krzyżacy chcieli skorzystać z tych zamieszek i zagarnąć Pru-sy Książęce¹⁸. Hozjusz pisał dnia 2 I 1556 r. z Lidzbarka do Księcia prus-kiego, by ustalić warunki spotkania. Książę odpowiedział wymijająco, że obecnie nie może przyjąć Biskupa Warmińskiego z powodu przyjazdu swe-go zięcia, księcia meklemburskiego Jana Albrechta¹⁹. Zagrożenie krzy-żackie trwało nadal, a poselstwo Hozjusza nie doszło do skutku.

W niedługim czasie wytężona praca duszpasterska Stanisława Hozju-sza została znowu przzerwana, ale za jego przyzwoleniem. Biskup bowiem był bardzo rozgoryczony brakiem pozytywnych wyników w zwalczaniu reformacji. Antidotum na te niepowodzenia miał być jego wyjazd do Rzymu²⁰. W sukurs Hozjuszowi przyszedł nuncjusz apostolski Alojzy Lippomano. W 1557 r. po powrocie z Polski polecił on papieżowi osobę tego gorliwego obrońcy Kościoła. Pawła IV zainteresował Hozjusz, ze względu na zamierzoną reformę Kościoła przy pomocy międzynarodowe-go grona ekspertów. Kilkakrotnie więc wzywał biskupa warmińskiego do Rzymu²¹. Król polski był niechętny jednak tej sprawie; ustąpił później wskutek nalegań Stolicy Apostolskiej. Hozjusz jako biskup warmiński powierzył wówczas swą diecezję opiece kapituły; administratorem na czas swej nieobecności mianował kustosza kapituły Eustachego Knobels-

¹⁵ Na ten temat pisze A. Eichhorn: jw. T. I s. 125—128, a także J. Bukow-ski: *Dzieje reformacji w Polsce*. Kraków 1886. T. II s. 136 i 174—176. S. Kot w biogramie J. Drohojowskiego w PSB V 380—382, wspomina o niedosłej legacji tego biskupa na Sobór Trydencki w 1547, a nie w 1552 r.

¹⁶ Hozjusz bowiem znajomość spraw pruskich wyniósł z kancelarii królewskiej.

¹⁷ Hozjusz do Marcina Kromera. Lidzbark 19 II 1554. Stanisław Hosii Epistolae (cytuje HE). Ed. F. Hipler i W. Zakrzewski. Cracoviae 1866 T. II s. 408—410.

¹⁸ Krzyżacy uważali Prusy Książęce za swoją własność okupowaną przez Al-brechta. Legację tę poleca król Hozjuszowi w liście z Wilna 12 XII 1555. HE II 643—644.

¹⁹ Negatywną odpowiedź księcia Albrechta w sprawie przyjazdu Hozjusza do Królewca w 1556 r. zob. HE II 552—653, w przypisie do listu Hozjusza do Albrechta, Lidzbark 2 I 1556.

²⁰ HE II 959—960.

²¹ Zob. H. D. Wojtyśka: *Geneza wyboru S. Hozjusza na legata papieskiego Soboru Trydenckiego*. SW VII (1970) s. 120. Por. też J. Umiński: jw. s. 46.

dorfa. W drodze do Wiecznego Miasta zatrzymał się na krótko w Wiedniu, by z polecenia Zygmunta Augusta złożyć gratulacje Ferdynandowi I z racji uzyskania godności cesarskiej oraz omówić powiklaną sprawę spadku po królowej Bonie, matce króla²². Do Rzymu przybył Hozjusz wraz ze swoim dworem dnia 31 VIII 1558 r. i służył papieżowi kompetentną radą w sprawie reformy Kościoła; myślał też o wznowieniu obrad soborowych²³. Stało się to możliwe wówczas, gdy na Stolicy Piotrowej zasiadł papież Pius IV. W celu pozyskania dla tego przedsięwzięcia Habsburgów wysłał on Hozjusza jako nuncjusza apostolskiego do Wiednia do cesarza Ferdynanda. Po roku czasu uzyskał zgodę cesarza na wznowienie soboru, przeprowadził też szereg dysput religijnych z królem czeskim Maksymilianem Habsburgiem, który pod wpływem tych rozmów zaczął skłaniać się ku katolicyzmowi²⁴.

W uznaniu zasług Hozjusza dla Kościoła powszechnego papież mianował go na konsystorzu w dniu 26 II 1561 r. kardynałem i nadał tytułarny kościół w Rzymie — św. Wawrzyńca²⁵. W marcu tegoż roku zostało wydane *Brewe* nominujące Hozjusza jednym z kilku legatów papieskich na ostatnią sesję Soboru Trydenckiego. Nominat przebywał wtedy jeszcze w Wiedniu, ale zaraz po załatwieniu spraw mu powierzonych, wyruszył do Trydentu, gdzie przybył 20 VIII 1561 r. Zmęczony niewygodami podróży przez pewien czas ciężko chorował. Mimo złego stanu zdrowia oraz trudnych i odpowiedzialnych zajęć podczas trwania soboru, Hozjusz znajdował również czas na przygotowywanie do druku i przeprowadzanie z sekretarzami korekty sławnego i kilkakrotnie już opublikowanego swego dzieła *Confessio fidei catholicae christiana*.

Sobór Trydencki zakończył obrady 4 XII 1563 r. Kardynał Warmiński robił starania u papieża, by w drodze powrotnej nie musiał wstępować do Rzymu. Uzyskawszy takie pozwolenie, dnia 15 XII 1563 r. wyruszył z Trydentu w kierunku Polski. Do Fromborka na Warmii dotarł 5 II 1564 r.²⁶.

W niedługim czasie po przybyciu Kardynała do kraju, król zamierzał wysłać go do Rostocku, by w imieniu monarchy konferował z posłami cesarza Maksymiliana w celu zawarcia pokoju między Szwecją a Danią, sklóconymi o dominium *Maris Baltici*. Prymas Jakub Uchański interweniował u króla, że to spotkanie jest, jak na Kardynała, za niskie rangą. Władca zmienił więc decyzję²⁷, a zamiast Hozjusza wysłał tam Marcina Kromera²⁸.

Nie pozostawił król jednak Kardynała Warmińskiego w spokoju. Jesz-

²² Królowa Bona zmarła na zamku książęcym w Bari 20 XI 1557 r., otruta przez swego dworzaniina Wawrzyńca Papakodę. Korzystając ze słabego zdrowia królowej Papakoda sporządził jej testament, w którym tylko pozornie ustanowił króla Zygmunta Augusta głównym spadkobiercą dóbr jego matki, a dla córek królowej przeznaczył jedynie skromne legaty. Najwięcej skarbów przydzielił dla siebie i dla króla Hiszpanii Filipa II, któremu m.in. zapisał księstwa Bari i Rossano. Nieprzytomna królowa potwierdziła ten testament. Gdy król Zygmunt August dowiedział się o tej całej sprawie, postanowił wykryć złoczyńców i odzyskać wydartą sobie własność, w tym celu wysłał do Hiszpanii, Neapolu, Rzymu i Wiednia wielu posłów. Spadek po królowej Bonie nosi też nazwę sum neapolitańskich.

²³ H. D. Wojtyńska: *Geneza*, jw. s. 120.

²⁴ J. Umiński: *Kardynał St. Hozjusz*, jw. s. 52.

²⁵ O tytułach kardynalskich St. Hozjusza pisze J. Wł. Woś: *Rzym polski za czasów Stanisława Hozjusza*. Rzym 1979 s. 3.

²⁶ *Itinerarium* tej podróży zostało opublikowane w HE V 65—68.

²⁷ Pisał o tych zamiarach króla w stosunku do Hozjusza prymas J. Uchański do Kardynała Warmińskiego z Warszawy 10 IV 1564. HE V s. 204.

²⁸ Jw. Zob. też C. Walewski: *Marcin Kromer*. Warszawa 1874 s. 44.

cze w 1564 r. dnia 14 IX, doceniając jego doświadczenie dyplomatyczne zaproponował mu podjęcie misji poselskiej do Hiszpanii, by prowadził tam starania o odzyskanie spadku po królowej Bonie²⁹. Hozjusz postanowił wykorzystać tę sytuację do załatwienia innych spraw. Postawił wówczas królowi dwa warunki: wprowadzenie w życie edyktów parczewskich przeciw innowiercom z 9 VIII 1564 r. i pojednanie się monarchy ze swą małżonką Katarzyną. Zygmunt August nie bardzo chciał, a nawet częściowo nie mógł spełnić tych warunków. W rezultacie Hozjusz został uwolniony od tej legacji, o czym powiadomił go podkanclerzy Piotr Myszkowski³⁰; do Hiszpanii pojechał wówczas kasztelan przemyski Piotr Barzi³¹. Kardynał pozostał w kraju i mobilizował swe siły do realizacji uchwał Soboru Trydenckiego.

Następną legację zlecił król polski Hozjuszowi w 1566 r. do Prus Książęcych. Sytuacja polityczna w Księstwie pruskim pogarszała się od kilku lat. Przybyły tam w 1561 r. Paweł Skalich, uczony, ale i awanturник zarazem³², szybko zyskał sobie sympatię Księcia i Księżnej. Przez wykazanie swego pokrewieństwa z nimi, doszedł do olbrzymich wpływów na dworze Albrechta. Wykorzystując nieudolność starczą Księcia zamierzał Skalich przejąć władzę w Prusach, odsuwając starych radców Księcia, a wprowadzając nowych, sobie uległych; organizował też zaciąg żołnierzy. Stany Pruskie i Polska widziały zbliżające się niebezpieczeństwo, a najbardziej dostrzegał je najbliższy sąsiad, kardynał Hozjusz. Uciekinierzy z Prus Książęcych poinformowali go, co działo się w stolicy Księstwa. Hozjusz doniósł o tym królowi polskiemu. Monarcha delegował więc Kardynała wraz z Janem Kostką kasztelanem gdańskim do Królewca. Legacja ta trwała od 2—10 IV 1566 r. i miała na celu przekonanie Księcia, by odsunął od siebie tzw. nowych radców, a przywrócił dawnych. Kardynał niechętnie podjął się tej misji przewidując zje przyjęcie ze strony Albrechta. Rzeczywiście, tak się stało. Kardynała Warmińskiego i Kasztelana Gdańskiego potraktowano w Królewcu na dworze Księcia jak zwykłych posłańców pocztowych. Hozjusz pisał do Zygmunta Augusta, że znieważono w nich pośrednio godność samego Króla³³. Poselstwo to nie przyniosło pożądaných rezultatów. Legaci wrócili

²⁹ Sprawa była wielkiej wagi a zarazem trudna do załatwienia. Nie uporali się z nią dotychczasowi posłowie: w Neapolu — Jan Wysocki opat łądzki i Adam Konarski biskup poznański, w Hiszpanii — Piotr Dunin Wolski, w Brukseli — Wojciech Kryski, w Wiedniu — Marcin Kromer.

³⁰ Król Zygmunt August zaproponował Hozjuszowi legację do Hiszpanii (król do Hozjusza, Knyszyn 14 IX 1564) HE V s. 446—447. Kardynał Warmiński postawił warunki. (Hozjusz do Piotra Myszkowskiego, Lidzbark, koniec września 1564) HE V s. 479. Piotr Myszkowski powiadomił Hozjusza o uwolnieniu go od tej legacji. (Myszkowski do Hozjusza, Parczew 16 X 1564) HE V s. 495.

³¹ B. N a d o l s k i: biogram P. Barziego PSB I 345.

³² Paweł Skalich (1534—1574) awanturniczy doradca zniedołężniałego księcia Albrechta. Zob. J. M a l l e k: jw. s. 503—509.

³³ O swoim wyjeździe do Królewca powiadomił Hozjusz króla z Lidzbarka 2 IV 1566 (oryg.: Kórnik, Bibl. PAN, rkps 252 k. 80—81v. — Skróty w przypisach wg HE VI s. 45). „Hodie, si Deus volet, sumpto maturo prandio in viam me dabo et mandato V-rae M-tis ad Illustrēm D. Ducem vicinum meum proficiscar, quamvis cum sim huius ordinis minus fortasse gratus hospes, ibi sum futurus. Sed ego tamen pro eo ac debeo mandata V-rae M-tis lubens exequar, et quidquid ibi confecero statim ad M-tem V-ram perscribam...” O złym traktowaniu poselstwa królewskiego na dworze księcia Albrechta pisał Hozjusz do Zygmunta Augusta z Królewca 8 IV 1566 (oryg.: Kórnik, Bibl. PAN, rkps 252 k. 82—83). „Cum camerariis sive tabellariis ita solere egi, non cum oratoribus regis. Non nostram, sed Regiae M-tis dignitatem et auctoritatem in nobis violari, quod sic absque responso dimittimur, ...”.

bez odpowiedzi do swego kraju. Wysłannicy stanów pruskich przybyli do Hozjusza i sugerowali mu, by król polski zwołał sejm celem odsunięcia od władzy Skalicha i nowych radców, bo Książę nie chciał tego uczynić. W pierwszej połowie czerwca 1566 r. na sejmie w Lublinie senat uchwalił banicję Skalicha, a w lipcu zdecydowano tam, by jeszcze raz wysłać poselstwo do Królewca. Do spełnienia tego zadania zostali wydelegowani Jan ze Służewa wojewoda brzeski, Piotr Zborowski kasztelan biecki, Jan Kostka kasztelan gdański i Mikołaj Firlej sekretarz królewski. Instrukcja tego poselstwa przewidywała, że posłowie po drodze wstąpią do Lidzbarka i przeprowadzą rozmowy z Kardynałem Warmińskim³⁴, który wówczas organizował szkolnictwo katolickie na Warmii i poświęcał wiele energii zwalczaniu wpływów protestanckich w swojej diecezji.

W 1569 r. nowa propozycja dla Hozjusza, wyjazdu w poselstwie za granicznym, tym razem do Rzymu, wyszła z dworu królewskiego na sejmie w Lublinie. Kardynał podjął się tej legacji z kilku przyczyn, które pokrótce rozważymy.

II. PRZYCZYNY WYJAZDU HOZJUSZA DO RZYMU W 1569 R.

Rzym od dawna przyciągał do siebie Polaków i to z wielu powodów. Szczególnie w latach jubileuszowych, począwszy od 1300 r. podążały do Stolicy chrześcijaństwa pielgrzymki z Polski w celach religijnych. Humanizm rzymski zaczął również przyciągać polskich scholarów, gdyż Uniwersytet Jagielloński tracił wówczas na znaczeniu. Młodzież polska, magnacka a nawet mieszczańska często uzupełniała swe wykształcenie i nabywała oglądy towarzyskiej przez podróże zagraniczne i studia w Wiecznym Mieście. Nad Tyber podążali też Polacy po to, by zdobyć doktoraty, zwłaszcza z prawa kanonicznego i zapoznać się z działalnością Kurii rzymskiej, co w dużym stopniu torowało drogę w kraju do wyższych godności kościelnych³⁵.

Podróżowano również do Rzymu w celach turystycznych, by poznać liczne i bardzo interesujące zabytki tej metropolii. W drugiej połowie XVI w. z Rzymu wypłynęły źródła kontrreformacji katolickiej. W naszym kraju znalazły one podatny grunt wśród Polaków wykształconych w Italii. Przywódcą duchowym tego nowego prądu kulturalnego stał się kardynał Stanisław Hozjusz. Do Stolicy chrześcijaństwa podążali też posłowie duchowni i świeccy pełniąc zleczone im przez władców polskich misje dyplomatyczne. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje wysłany do Rzymu w 1569 r. w charakterze posła królewskiego kardynał Stanisław Hozjusz. Była to już druga jego podróż do Wiecznego Miasta, bowiem po raz pierwszy udał się tam w 1558 r. Przyczyny drugiego wyjazdu do Rzymu były różnorodne i złożone, choć nie ulega wątpliwości, że najważniejszą z nich było zlecenie kardynałowi przez króla nadzoru w Rzymie nad staraniami o zwrot sum neapolitańskich. Był to spadek po królowej Bonie, należny przede wszystkim królowi Zygmunтови Augustowi i jego siostrze. Na skutek jednak sfalszowanego testamentu królowej przypadł w udziale Filipowi II, królowi Hiszpanii, któremu

³⁴ A. Pawiński: *Zródła dziejowe*, jw. s. LXVII i J. Maliek: jw. s. 523.

³⁵ Por. H. Barycz: *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440—1600)*. Kraków 1938 s. 36.

wówczas podlegał Neapol³⁶. Tutaj zajmiemy się mniej znanymi w literaturze innymi powodami tego wyjazdu.

Hozjusz został mianowany kardynałem w 1561 r., a jako członka kolegium kardynalskiego obowiązywało go rezydowanie w Rzymie i uczestnictwo w konsystorzu papieskim³⁷. Papież Paweł IV, który mianował Hozjusza kardynałem, zwolnił go z obowiązku rezydencji w Wiecznym Mieście, gdyż wdział większy pożytek z jego pracy w diecezji warmińskiej³⁸. Kardynał wracając w 1564 r. z Trydentu liczył się z możliwością osiedlenia się na stałe w Rzymie, gdyby jego działalność na Warmii nie przyniosła pożądanego rezultatu³⁹. W kraju zamiast entuzjazmu spotkał się Hozjusz z ciężkimi zarzutami, że wysługuje się obcej monarchii (papież mianował go kardynałem bez porozumienia się z królem polskim), sytuacja była przykra do tego stopnia, że nawet sam papież i kardynałowie musieli bronić Hozjusza przed mało zrozumiałymi atakami ze strony jego rodaków⁴⁰. Posłowie innowierczy wysunęli postulaty, by Hozjusza usunąć z kraju lub pozbawić go godności kardynalskiej. Zarzucali mu bowiem roszczenie sobie nadmiernych praw z racji kardynalatu⁴¹. Rozżalony na stosunki polskie, a nawet pruskie, Kardynał nosił się z myślą osiedlenia się na stałe w Rzymie⁴². Niepowodzenia Hozjusza w walce z reformacją, szczególnie w Elblągu, dołożyły do tego zamiaru, jak pisze ks. Alojzy Szorc⁴³, niemalą cegiełkę. Mimo to jednak propozycja wyjazdu do Rzymu była wówczas dla Hozjusza, jak to sam stwierdzał⁴⁴, pewnym zaskoczeniem. Przyczyny tego wyjazdu można by rozważać jeszcze w innym aspekcie. Kardynał Warmiński jako obrońca jedności wiary katolickiej przybył na sejm do Lublina w 1569 r. w obawie, by nie ogłoszono tam jakiejś nowej wiary⁴⁵. Można przypuszczać, że Hozjusz przez eksponowanie spraw religii na sejmie naraził się dość chwiejnemu w wierze katolickiej królowi, który wykorzystując krótką nieobecność Kardynała w senacie z powodu choroby, stopniowo przestał go zapraszać na obrady⁴⁶, a w niedługim czasie zaproponował wyjazd do

³⁶ K. Kantecki, jw. s. 37—38.

³⁷ Na temat uczestnictwa Hozjusza w konsystorzu papieskim w latach 1569—1579 zob. artykuł H. Fokcińskiego, SW XVIII (1981) s. 21—98.

³⁸ Pius IV papież do Hozjusza, Rzym 22 maja 1565. HE VI 241.

³⁹ Kilkanaście dni po swoim powrocie z Soboru Trydenckiego pisał o tym Hozjusz do Macieja Drzewickiego, Lidzbark 17 II 1564 HE V s. 123.

⁴⁰ HE V s. 19, zob. też H. D. Wojtyśka: Quarrel concerning the cardinalate of Hosius, Sacrum Poloniae Millennium. T. VIII—IX s. 207—247.

⁴¹ Pisał o tym Hozjusz do Kromera, Piotrków 22 III 1565. HE VI 178—247.

⁴² S. Kot: Z dziejów propagandy polskiej w XVI w. Prace polonistyczne XII (1927) s. 548.

⁴³ A. Szorc: Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu. SW VII (1970) s. 80.

⁴⁴ Hozjusz do H. Osorio, 28 VIII 1570 (Epistolae Variæ Stanislai Hosii Cardinalis Epi Varmiensis, Bibl. Gymnasii Brunsbergensis XLIII s. 81—82, kopia) ... „in hac tam affecta aetate mea cum primis periculosum iter hoc suscepi Deique benignitate salvus hoc perveni, cum nulla de re minus cogitarem, quam de protectione in Urbem hanc”. ...

⁴⁵ Hozjusz przybył na sejm do Lublina 23 II 1569 r. Datę tę ustaliłam na podstawie listu Hozjusza do Marcina Kromera, Lublin 9 III 1569 (aut.: Kraków, Bibl. Jagiell. rkps 60/3 k. 1061—1062), „Quintus decimus dies agitur, quod huc veni”. ... O tym, dlaczego przybył na sejm do Lublina pisał Hozjusz do kard. Wilhelma Sirleto, Lublin 2 III 1569 (oryg.: Rzym, Bibl. Vat., rkps Regin. Lat. 378 k. 86) ... „Dixi passim in Prussia spargi, quod nova quaedam fiducula in his comitiis condi deberet, hanc potissimum ob causam ad ea me profectum esse” ... a także w swoim testamencie z 1569 r. HO II s. 483.

⁴⁶ Po krótkiej chorobie wysłał Hozjusz W. Kuczborskiego, by ten za pośrednictwem biskupa włocławskiego dowiedział się u króla, czy ma przychodzić (Hozjusz)

Rzymu. W takim ujęciu sprawy mogłoby się wydawać, że król chciał pozbyć się niewygodnego dla siebie szermierza kontrreformacji. Z drugiej jednak strony należy zauważyć, że sprawa zwrotu sum neapolitańskich bardzo mocno leżała królowi polskiemu na sercu. Ciągnęła się ona już od dwunastu lat i nie było nadziei na rychłe jej sfinalizowanie. W tym wypadku wybór Kardynała Warmińskiego na legata, ze względu na jego doświadczenie w służbie dyplomatycznej i wysokie stanowisko w hierarchii kościelnej mógł stwarzać szanse szybkiego odzyskania spadku po królowej Bonie. A może prawdziwa była wieść, że to papież wezwał Hozjusza do Rzymu⁴⁷, a król polski korzystając z okazji polecił załatwić Kardynałowi sprawę sum neapolitańskich. Propozycja królewska, zanim została przedstawiona Hozjuszowi, zapewne była konsultowana z obecnym na sejmie w Lublinie nuncjuszem apostolskim Wincentym dał Portico. Podkanclerzy Franciszek Krasieński najpierw rozmawiał na ten temat z sekretarzem Kardynała Walentym Kuczborskim, który znając dobrze swego Patrona, mógł przypuszczać, że przyjmie on tę propozycję. Następnie podkanclerzy przedstawił ten problem osobiście Kardynałowi i doradzał mu, by poprosił sam króla o wyjazd do Rzymu. Rada podkanclerzego stała się zrozumiała ze względu na ówczesny deficyt skarbu królewskiego. Z tego właśnie powodu często poselstwa zagraniczne powierzano magnatom, czy innym bardzo zamożnym osobom, by mogli je sprawować na własny koszt⁴⁸. W wypadku Hozjusza było to niemożliwe, miał on bowiem wiele długów. Ostatecznie uznając słuszność sprawy, zgodził się Kardynał na podjęcie tego poselstwa, tylko na polecenie królewskie, a więc i na koszt skarbu królewskiego; nie chciał więc być posądzany przez mieszkańców Prus o chęć ucieczki od nich.

12 V 1569 r. król Zygmunt August osobiście rozmawiał z Hozjuszem i przedstawił mu sprawę wyjazdu do Rzymu. Kardynał wyraził zgodę uzależniając to od pozwolenia papieskiego. Postawił też warunek, żeby podczas swojej nieobecności mógł mieć na Warmii zastępcę⁴⁹. Król prosił Kardynała, by w terminie do trzech miesięcy udał się w drogę do Wiecznego Miasta. Pisemnej instrukcji poselskiej Kardynał od razu nie otrzymał. Dopiero w trakcie podróży doręczył mu nuncjusz apostolski pismo królewskie *Capita rerum nonnullarum per Reverendissi-*

na obrady w danym dniu. Otrzymał odpowiedź „non solum ab eius diei senatu, verum et a comitiis me prorsus liberum fecit, dummodo semel et iterum de rebus ad Regnum pertinentibus sententiam dicerem” ... a później nawet i o zdanie Hozjusza nie pytał król. Zob. Hozjusz do Marcina Kromera. Lublin 23 IV 1569 (aut.: Kraków Bibl. Jagiell. rkps 60/2 s. 715—728).

⁴⁷ Wybór Kardynała Warmińskiego na legata do Rzymu w sprawie starań o odzyskanie spadku po Bonie kard. L. Madruzzo zw. Tridentinus uznał za najbardziej trafny. Zob. Dodatek: Hozjusz do króla Zygmunta Augusta. Rzym I XI 1569 ... „Bene suis, inquit (Madruzzo), rebus prospexit M-tas Eius, quod te potius quam alium quemquam huc miserit, nam aut tu proficies aliquid, aut mortalium alius nemo”. ... Mikołaj Kromer pisząc do swego brata Marcina 28 V 1569 r. donosił mu z Welehradu, że papież wezwał Hozjusza do Rzymu (aut.: Olsztyn, ADWO rkps D 33 k. 133).

⁴⁸ A. Przyboś i R. Żelewski: *Dyplomaci w dawnych czasach*. Kraków 1959 s. 33—34.

⁴⁹ O stawianiu tych warunków przez Hozjusza pisał król polski do papieża Piusa V z Warszawy 20 II 1570 (Epistolae variae St. Hosij Episcopi Varmiensis. Bibl. Brunsbergensis LXXX s. 162)... „Cum R-mo in Christo Patri Domino Cardinali Varmiensi minus ad Sanctitatem V-ram proficiscendi demandassem, non recusavit ille quidem pro sua erga nos fide et observantia, sed primum hanc a S-te V-ra veniam sibi per me impetrari postulavit, deinde etiam provideri, ne quid per absentiam ipsius Ecclesia, cui praeest, Varmiensis detrimenti capiat, sed ut vicarium habere possit, cui gregis a Deo sibi commissi non minor esset cura, quam ipsi pastori”...

mum Dominum Cardinalem Warmiensem cum Sanctissimo Domino Nostro Regiae Maiestatis nomine agendarum, datowane z Lublina 13 VIII 1569 r.⁵⁰ W piśmie tym monarcha zapowiadał, że później prześle Hozjuszowi instrukcję w sprawie starań o zwrot sum neapolitańskich. Tymczasem dodatkowo polecał, by Kardynał postarał się w Rzymie o uwolnienie od opłat, jakie Polska tytułem annat i świętopietrza wpłacała do skarbu Stolicy Apostolskiej⁵¹. Zebrane na ten cel pieniądze król chciał przeznaczyć na użytek Rzeczypospolitej. Miał także Hozjusz przekazać papieżowi zdziwienie króla polskiego wskutek tego, że król węgierski Jan Zápolya zerwał stosunki z Polską i z Kościołem katolickim. W imieniu króla miał Kardynał podziękować papieżowi i Kardynałowi Alexandrino (Michałowi Bonellemu) za ich gratulacje z okazji zawarcia unii polsko-litewskiej. Te dodatkowe polecenia królewskie, zwłaszcza o annatach i świętopietrze, mocno zaniepokoiły Hozjusza. Prosił więc podkanclerzego, by uwolniono go od ich realizacji. Kardynał Warmiński zabiegając o zwolnienie z płacenia annat i świętopietrza mógłby się narazić papieżowi i kolegium kardynalskiemu, a to niekorzystnie wpłynęłoby na załatwianie zasadniczej sprawy, tj. zwrotu sum neapolitańskich⁵². Król spełnił prośbę Kardynała, bo zależało mu na odzyskaniu majątku po matce. Sprawę annat i świętopietrza, według życzenia Hozjusza, powierzył posłowi Stanisławowi Kłodzińskiemu⁵³.

Zaraz po wyjeździe Hozjusza do Rzymu innowiercy rozgłaszali, że Kardynał pojechał, by doprowadzić do rozwodu króla z królową, małżeństwo królewskie bowiem przeżywało wówczas głęboki kryzys. Wieści te, gdy doszły do uszu Kardynała, sprawiły mu wiele przykrości, gdyż od dawna wspólnie z nuncjuszem J. F. Commendonem bronił nierozzerwalności tegoż związku⁵⁴.

III. PRZYGOTOWANIA KARDYNAŁA WARMIŃSKIEGO DO WYJAZDU DO RZYMU W 1569 R.

Sprawa wyjazdu Hozjusza do Rzymu stała się głośna, mimo że Kardynał chciał zachować ją w tajemnicy. Przygotowania odbywały się w Rzymie i w kraju. Król polski Zygmunt August tym razem spełnił warunki postawione przez Hozjusza, który, jak już wspomniano, uzależnił spełnienie prośby królewskiej od pozwolenia papieskiego i od ustanowienia zastępcy na czas swej nieobecności na warmińskiej stolicy biskupiej⁵⁵. Król polski w tym celu prosił kardynała Alexandrino o poparcie

⁵⁰ Oryg.: Kraków, Bibl. Jagiell., rkps 1131 s. 2—4. Druk.: W. Krasieński: Akta podkanclerskie Franciszka Krasieńskiego 1569—1579. Warszawa 1869. Cz. I s. 128—131.

⁵¹ Były to roczne proporcjonalne do dochodów świadczenia na rzecz skarbu papieskiego, przekazywane przez duchownych, otrzymujących beneficja od Stolicy Apostolskiej. Encyklopedia Katolicka. Lublin 1973 T. I s. 630.

⁵² „Cum instructionem ad me transmissam legissem, mirari non potui, quod mihi de annatis agendi negotium datum est, cum tamen hac de re tractatio non coram solo Pontifice, verum coram toto Cardinalium collegio, cuius res potissimum agitu, fieri debeat. Scilicet hoc agitur, ut in primo statim ingressu cum Pontifici, tum toto collegio reddar odiosus et invidiosus, et ad ea negotia de quibus proprie sum missus conficienda minime idoneus. Mihi quidem parum prudens consilium hoc fuisse videtur”. Hozjusz do Fr. Krasieńskiego. Friesach 25 IX 1569 (Oryg.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1613 s. 17—20).

⁵³ Hozjusz za to dziękował podkanclerzemu Franciszkowi Krasieńskiemu.

⁵⁴ Por. Kraków, Bibl. Jagiell., rkps 1140 k. 93, kopia.

⁵⁵ Zob. przyp. 49.

jego sprawy u papieża⁵⁶. Przed samym wyjazdem polecił poselstwo Kardynała Stolicy Świętej z prośbą o życzliwe ustosunkowanie się do spraw, które legat będzie referował w jego imieniu⁵⁷. Ponadto Hozjusz robił osobiście starania o pozwolenie na wyjazd do Wiecznego Miasta. Pisał do swoich przyjaciół i znajomych, by ten problem przedstawili papieżowi i przygotowali dla niego i całego orszaku poselskiego kwatery w Rzymie⁵⁸. Wieść o przyjeździe Hozjusza została przyjęta w Stolicy chrześcijaństwa z niekłamany entuzjazmem, przede wszystkim przez papieża⁵⁹ i kardynałów — przyjaciół Hozjusza. J. F. Commendone zapraszał nawet Kardynała Warmińskiego na kwatery do jednego z dwu swoich mieszkań w Rzymie. Osobiście miał oczekiwać swego przyjaciela w We-

⁵⁶ Król Zygmunt August do kard. Alexandrino. Lublin 19 V 1569. (aut.: Rzym, Arch. Vat., rkps Principi 31) ... „Constitutum habemus R-mum in Christo Patrem Dominum Cardinalem Varmiensem in negotiis nostris quibusdam ad S. D. N-rum ablegare. Etsi autem non dubitamus Sanctitatem Eius huic proposito nostro assensuram esse non invite, tamen a D. V-ra petimus quoque, ut voluntatem hanc nostram apud S-tem Eius adiuvet et quae nos cupere intelligit id ut bona quoque S-tis Eius gratia possit confici auctoritatem suam D. V-ra interponat, ut R-mus D-nus Cardinalis intelligat se discessu hoc suo ex Regno nostro Sanctitatem Ipsius non esse offensuram”.

⁵⁷ Król Zygmunt August do Piusa V papieża. Lublin 13 VIII 1569. (aut.: Rzym, Arch. Vat. rkps Principi 31) ... „Eunti isthuc R-mo in Christo Patri D-ne Stanislao Hosio S. R. E. Cardinali et Episcopo Varmiensi commisi nonnulla, quae ad S-tem Vestram referret nomine meo. Quamobrem a Sanctitate V-ra etiam atque etiam peto et quaeso, ut eum benigne audiat et quoniam negotia mea per omnem occasionem apud Sanctitatem V-ram acturus est in omnibus quaecunq; unquam nomine meo cum illa egerit fidem verbis ipsius non aliam habere velit quam si me ipsum eadem illa coram agente et loquentem intueretur”.

⁵⁸ Hozjusz do kard. Wilhelma Sirloto. Lublin 18 V 1569 (oryg.: Rzym, Bibl. Vat. rkps Vat. Lat. 6190 k. 72). ... „Accidit proximis superioribus diebus praeter spem et expectationem meam, ut Ser-mus Rex et Dominus meus a me postularet, ut in Urber proficiscerer et ibi causam illius Barensis, pro eo ut possum, adiuvandam curarem, non ut oratorem illius agerem, sed ut consilio tantum et auxilio praesto adessem illi, quem negotiorum isthic suorum gestorem constituerit, quod ego postulanti negare non potui, cum praesertim plerique viri prudentes ita iudicarent etiam in his, quae ad religionem in hoc Regno tuendam et conservandam pertinent, meam isthic quam hic praesentiam utiliore fore. Quoniam vero non esse mihi integrum existimo quicquam ea de re statuere non habita prius a S. D. N-ro ex dioecesi mea discedendi potestate, ea demum lege sum assensus, si prius mihi Regia M-tas veniam hanc impetrasset” ... O kwatery w Rzymie dla Hozjusza starał się Paweł Zajączkowski w porozumieniu z kard. J. Fr. Commendonem. P. Zajączkowski do Hozjusza 18 VI 1569 z Rzymu. (Bibl. Gotha III k. 251). „Ill-mus Card. Commendonus agenti suo scripsit, ut mihi referret quod cuperet Ill-mam Cels. V-ram esse in domo sua vel conducta, vel ea quae in palatio gratia Pontificis obtinet”. ... Agent Jerzy z Tycyna martwił się, że nie może Kardynałowi pomóc, ponieważ wyjeżdża z obowiązku służbowego do Neapolu. Jerzy z Tycyna do Hozjusza. Rzym 11 V 1569. (aut.: Bibl. Linköping, Brev 24 nr 79). „Doleo ex animo, quod iam Roma abesse cogor, desiderarem enim omnia servitorum genera nomine D. V-rae Ill-mae hic praestare maxime in his, quae ad instruendae aedes propter adventum D. V-rae Ill-mae pertinent, quo nil iucundius mihi contingere poterit. Curabo tamen in Regno Neapolitano de vinis et aliis necessariis D. V-rae Ill-mae providere...”.

⁵⁹ Paweł Zajączkowski do Hozjusza, 11 VI 1569 Rzym (aut.: Olsztyn, ADWO rkps D 27 k. 85). Opisuje swą audiencję u Papieża, podczas której oddał Ojcu św. listy od Hozjusza. Na zakończenie rozmowy Papież wyraził swą radość z przyjazdu Kardynała Warmińskiego do Wiecznego Miasta. ... „Utinam igitur veniat, quamprimum [in]columis et nos de rebus omnibus (ut dicis) informet, quibus Ecclesiam Dei possumus iuvare. Delectabimur illius praesentia, utemur eius consiliis, ille quoque elemosinis nostris uti poterit...”. Pisał też J. Fr. Commendone do Hozjusza z Padwy 5 VI 1569. (Druk S. E. Cyprianus: Tabularium Ecclesiae Romanae. Francofurti et Lipsiae 1743, s. 495–497.) ... „gratissimum erit et ipsi Sanctitati Suae videre D. V-ram Ill-mam, quam plurimj facit et vehementer amat”.

ronie aż do października tego roku, a później towarzyszyć mu w podróży. Zachęcał kolegę do przyspieszenia wyjazdu, bowiem pora deszczów jesiennych i zimowych mrozów mogłaby bardzo utrudnić drogę⁶⁰. Dla rezydującego w Wiecznym Mieście Ottona Truchsesa, kardynała i biskupa Augsburga, wieść o przyjeździe przyjaciela była bardzo miłym zaskoczeniem. Nie przypuszczał bowiem, że tak szybko spełni się jego pragnienie i ujrzy w Rzymie Hozjusza. Powiadomił swego przyjaciela na Warmii, iż Ojciec św. zgodził się na jego przyjazd do Stolicy chrześcijaństwa, a król polski otrzymał już w tej sprawie pozytywną odpowiedź⁶¹.

Po załatwieniu w Wiecznym Mieście spraw związanych ze swoim tam przybyciem, Kardynał rozpoczął przygotowania do opuszczenia diecezji warmińskiej. W poczuciu odpowiedzialności za powierzony sobie Lud Boży już wcześniej pomyślał, jak zaznaczono wyżej, o swoim zastępstwie na warmińskiej stolicy biskupiej. Najodpowiedniejszą osobą na to stanowisko według niego, króla i papieża, był Marcin Kromer⁶², kantor kapituły warmińskiej, historyk i dyplomata oraz osobisty przyjaciel Hozjusza. Kromer nie był obcym człowiekiem na Warmii, ale nie miał podobnie jak Hozjusz indygenatu pruskiego⁶³. Urodzony w Polsce nie mógł piastować w Prusach wyższego stanowiska w hierarchii kościelnej. Istniała zatem słuszna obawa, że kapituła warmińska nie zatwierdzi Kromera na stanowisko administratora biskupstwa, a tym bardziej na koadiutora⁶⁴. Hozjusz wiedząc o tym chciał zatrzymać w tajemnicy przynajmniej sprawę koadiutorii Kromera, w nadziei, że uda się to załatwić po przybyciu do Rzymu⁶⁵, ale jednak przed wyjazdem trzeba było przekazać komuś zarząd diecezji. W tym celu w połowie czerwca 1569 r. Hozjusz oficjalnie powiadomił kapitułę warmińską o swoim wyjeździe do Stolicy chrześcijaństwa i o zamiarze przekazania zarządu diecezji w ręce Marcina Kromera⁶⁶. Na 20 VII 1569 r. nazaczył posiedzenie sejmiku warmińskiego w Lidzbarku, a na następny dzień zaplanował spotkanie pożegnalne ze wszystkimi proboszczami biskupstwa. Kardynał chciał, by w obu tych spotkaniach wzięli udział delegaci kapituły; powiadomił ją, by kanonicy przybyli do Lidzbarka 18 VII tr. w celu naradzenia się. Zaprosił też na te posiedzenia Marcina Kromera i nuncjusza apostolskiego Wincentego dal Portico. Kromer przybył po

⁶⁰ J. Fr. Commendone do Hozjusza. Padwa 5 VI 1569 jw.

⁶¹ Otto Truchsess do Hozjusza. Rzym 11 VI 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO rkps D 24 k. 85). Odpisuje na list Hozjusza z 18 V 1569, donosi o swojej radości z powodu przyjazdu Hozjusza do Rzymu... „sustuli manus ad coelum Deoque Omnipotenti omnium bonorum auctori gratias egi, quod cuius ego rei desiderio maximo tenebar, adventus scilicet ad Urbem sui, eius me quo tempore minus sperabam subito non dubia spe atque expectatione competem fecisset”...

⁶² Biogram Marcina Kromera w PSB XV 319 nn. opracował H. Barycz. Zob. też C. Walewski, Marcin Kromer, Warszawa 1874 i A. Eichhorn, Der ermländische Bischof Marcin Kromer, Braunsberg 1868. Walewski w dużej mierze korzystał z A. Eichhorna.

⁶³ Zob. przypis I. Sprawę indygenatu Kromera ma zamiar opracować ks. A. Szorc.

⁶⁴ Por. A. Eichhorn, Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius, jw. T. II s. 356.

⁶⁵ Hozjusz do Marcina Kromera. Lidzbark 11 VI 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 19 k. 226—227) ... „De mea in Urbem perfectione iam est ubique pervulgatum. Caetera silentio tegi vehementer cuperem”...

⁶⁶ Por. A. Eichhorn, Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius, jw. T. II s. 358.

kilkakrotnym wzywaniu, a nuncjusz z powodu złego stanu zdrowia i dla załatwienia pewnych spraw pozostał jeszcze w Lublinie⁶⁷.

Zgodnie z życzeniem Kardynała w dniu 18 VII na jego dworze w Lidzbarku stawili się delegaci kapituły: Eggerd Kempen, Kacper Hannon i Jan Leoman, jednak nie w celu naradzania się, lecz by w imieniu kapituły złożyć protest z powodu nominacji nieindygeny na administratora diecezji⁶⁸. Kapituła warmińska broniła swoich praw do wyboru biskupa-indygeny ze swego grona. Chciała również wykazać, że Kardynał nie postępuje zgodnie z artykułami (*articuli iurati*), które „zaprzysięgił” obejmując biskupstwo warmińskie. Jeden bowiem z tych artykułów głosił, że biskup warmiński bez zgody większej i mającej większe znaczenie części kapituły nie może ustanawiać sobie koadiutora⁶⁹. W gruncie rzeczy nie było jednak dowodów na to, że Hozjusz te artykuły zaprzysięgił ani na to, że ich nie zaprzysięgił. Jako kardynał miał przecież większe uprawnienia w tym zakresie niż biskup. Kanonicy nie dali za wygraną, wysłali z listem protestacyjnym swego kolegę w kapitule Bartłomieja Plemińskiego do nuncjusza apostolskiego z poleceniem, by działał zrećźnie, a w razie niekorzystnej dla kapituły odpowiedzi, odwołał się do Stolicy Św. Chociaż spotkanie z nuncjuszem nie przyniosło dla kapituły pożądanego rezultatu, Plemiński pokonany argumentami nuncjusza, zaniechał odwoływania się do Stolicy Apostolskiej⁷⁰. Tymczasem w Lidzbarku odbył się sejmik warmiński i spotkanie z proboszczami, po czym Hozjusz pojechał do Fromborka, by pożegnać się z kapitułą i przekazać zarząd biskupstwa w ręce Marcina Kromera⁷¹.

Przed wyjazdem z kraju chciał Kardynał pożegnać również swego najbliższego sąsiada księcia pruskiego Fryderyka Albrechta. W tym celu wyprawił do Królewca kanonika Jana Leomana z listem, w którym powiadał księcia o swoim wyjeździe do Rzymu, żegnał go i prosił o zachowanie spokoju zapewniając, że po tegorocznych żniwach będą wysłani do Prus komisarze, aby uregulować wspólne granice⁷². Odpowiedź księcia z życzeniami szczęśliwej podróży, powodzenia i szybkiego powrotu dotarła do Kardynała, gdy był już w drodze do Wiecznego Miasta⁷³.

Wiadomość o wyjeździe Hozjusza wywołała różne reakcje zarówno w kraju jak i poza jego granicami. Nieżyczliwi oskarżali Kardynała

⁶⁷ Jw. s. 356.

⁶⁸ Jw. s. 358.

⁶⁹ Kapituła nie miała jednak dowodów na to, że Hozjusz zaprzysięgił tzw. *Articuli iurati*. Tekst hożańskich *articuli iurati* publikują Fr. Hipler i W. Zakrzewski, HE II 984—990. 12-ty artykuł (s. 986) głosił: „Item quod Ecclesiam sive Episcopatum Varmiensem in alicuius personae favorem non resignabit, neque aliquem coadiutorem sibi successurum sine consensu maioris et sanioris partis Capituli”. Ogólnie na temat *Articuli iurati* biskupów warmińskich pisał J. Oślak: Kapitulacje wyborcze biskupów warmińskich, w: SW XII(1975) s. 5—27.

⁷⁰ Por. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius, jw. T. II s. 360.

⁷¹ Por. C. Walewski: jw. s. 63. Kopia dokumentu przekazania zarządu diecezji w ręce Marcina Kromera jest w: Olsztyn, ADWO, rkps A 2 k. 212v.

⁷² Por. C. Walewski: jw. s. 69. Zob. też Hozjusz do Fr. Krasieńskiego. Barczewo 20 VIII 1569. (oryg.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1613 s. 5—8) ... „Ad Illustrem Dominum Ducem vicinum meum unum ex canonicis Ecclesiae meae cathedralis de discessu meo deque vicario, per me constituto, qui dum absens ego sum Ecclesiae meae bon gubernaret, certiore Illustriatate eius reddidi simul petivi, ut bonae vicinitatis iura conservaret Ecclesiamque meam et qui loco meo nunc illi praefecturus est sibi commendabam”...

⁷³ List z odpowiedzią księcia otrzymał Hozjusz w Barczewie 20 VIII 1569 r.

o dezercję, przyjaciele natomiast, tak duchowni jak świeccy zabiegali o spotkanie z nim w drodze. Pisali w tej sprawie zapraszając Kardynała do siebie, przygotowywali swoje rezydencje na jego przyjazd, polecali w podróż zdolnych młodzieńców z zamiarem kształcenia ich w Rzymie pod opieką Hozjusza, znanego już wówczas jako mecenasa uczącej się młodzieży⁷⁴. Wzburzone umysły z powodu tego wyjazdu Hozjusz uspokajał obietnicą, że dłużej niż 8 miesięcy nie będzie przebywał w Stolicy chrześcijaństwa.

IV. ITINERARIUM

Okres przygotowań do wyjazdu Kardynała Warmińskiego, zgodnie z wolą króla Zygmunta Augusta trwał około 3 miesięcy. Diecezjanie w ramach kontrybucji przygotowali dla Hozjusza pieniądze na pokrycie kosztów podróży⁷⁵. Po przekazaniu zarządu diecezji w ręce Marcina Kromera, Kardynał Warmiński wyruszył z Lidzbarka ze swej rezydencji w czwartek 18 VIII 1569 r.⁷⁶. Diariusz tej podróży nie został spisany, ale spróbujemy go odtworzyć na podstawie korespondencji samego Kardynała, osób przez niego spotykanych oraz tych, które mu towarzyszyły, szczególnie chodzi tu o listy sekretarza Reszki. Uważał on bowiem za swój obowiązek informować Marcina Kromera o przebiegu podróży i o stanie zdrowia Kardynała⁷⁷. Mimo obfitości źródeł w rekonstruowanym itinerarium wystąpią pewne luki, które być może, zostaną w przyszłości uzupełnione na skutek nowych badań⁷⁸. Wiadomości o drugiej podróży rzymskiej Hozjusza w źródłach podawane są zdawkowo, w sposób bardzo suchy; brak opisu przyrody, piękna krajobrazu. Podobnie ma się sprawa w większości dzienników podróży z tego okresu. Tomasz Treter, jeden z uczestników podróży rzymskiej Kardynała, uwiecznił na sztychach 3 zasadnicze momenty z tej wyprawy: rozpoczęcie podróży, pożar w Brzegu n. Odry i uroczyste powitanie Kardynała Warmińskiego w Rzymie⁷⁹. Uzupełnieniem informacji o warunkach podróżowania w tym czasie może być lektura ciekawej książki Antoniego Mączaka *Życie codzienne w podróżach po Europie w XVI i XVII w.*⁸⁰. Praca ta okazała się pomocna przy interpretacji zebranego przeze mnie materiału o drugim wyjeździe Hozjusza do Rzymu.

⁷⁴ Por. H. Barycz, Polacy na studiach w Rzymie, jw. s. 144—160, a także S. Lempicki: Biskupi polskiego Renesansu jako opiekunowie kultury, *Przegląd Powszechny*, grudzień (1933) s. 474—498. Problem ten odnośnie osoby kard. Hozjusza nie jest jeszcze opracowany.

⁷⁵ Por. A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof un Cardinal Stanislaus Hosius*, jw. T. II s. 352.

⁷⁶ Zob. Kraków, Bibl. Jagiell., rkps 1140 k. 93, a także Olsztyn, ADWO, rkps A 2 k. 212v.

⁷⁷ S. Reszka do Marcina Kromera. Wąbrzeźno 25 VIII 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 116 k. 1.) ... „Officii mei esse putavi de successu itineris nostri certiorum facere R-mam D. V-ram, quam scio pendere expectatione alicuius nuntii, qui de valetudine, deque rebus ceteris ad Ill-mum Cardinalem (Hosium) pertinentibus Illam certiorum faceret”.

⁷⁸ M.in. nad ceremoniałem dyplomatycznym XVI w. W *Przeglądzie Humanistycznym* z 1981 r. zeszyt nr 3, s. 23—49 ukazał się artykuł Z. Taźbierskiego: *Zasady pierwszeństwa w ceremoniale biesiadnym podczas przyjmowania obcych posłów w Polsce w XVI—XVIII w.*

⁷⁹ Są to sztychy nr 77, 78, 79 z dzieła T. Tretera: *Theatrum virtutum D. Stanisłai Hosii*, 1588 r., Warszawa, Bibl. Narodowa, BOZ 130.

⁸⁰ Warszawa 1980, wyd. 2. Przypis ten i książkę zawdzięczam p. dr Krystynie Stasiewicz.

Bezpośrednim przygotowaniem do podróży było zorganizowanie orszaku poselskiego, którego wielkość stanowiła znamię prestiżu podróżnego, a w warunkach trudnej drogi miała znaczenie bardzo praktyczne, np. gdy wozy wpadały w dziury lub osie nie mieściły się w wyrąbanej skale, gdy trzeba było zrobić prowizoryczny most, by przeprowadzić się na drugi brzeg rzeki, wówczas służba miała okazję do wykazania swojej sprawności fizycznej. W wypadku Hozjusza orszak był stosunkowo niewielki, liczył około 70 osób i 66 koni oraz kilka mułów, podarowanych przez króla⁸¹. Z Lidzbarka do granicy Prus (okolice Gniewkowa) towarzyszył Kardynałowi Marcin Kromer. Postacią pierwszoplanową w świecie Hozjusza został wspomniany sekretarz, 25-letni Stanisław Reszka z Buku, gdyż starszy jego kolega po fachu, Walenty Kuczborski, po powrocie z sejmu lubelskiego opuścił Kardynała, przeniósł się do Krakowa, zamieszkał w domu Marcina Kromera i objął stanowisko sekretarza królewskiego. Do końca swego życia nie zerwał jednak kontaktu z Kardynałem⁸². Biskup sufragan poznański, Stanisław Szedziński, polecał Hozjuszowi w miejsce Kuczborskiego Hieronima Powodowskiego, kanonika gnieźnieńskiego⁸³. Czy tę propozycję Hozjusz przyjął, nie wiemy. Obok swoich wybranych z dworu uczestników podróży, Kardynał wziął ze sobą, zgodnie ze zwyczajem epoki, kilku najzdolniejszych uczniów kolegium braniewskiego m.in. Jana Kreczmera, Fabiana Quadrantyna i Tomasza Tretera⁸⁴. Dołączyli też poleceni przez Benedykta Herbesta studenci z Wielkopolski: Wawrzyniec, Leonard i trzeci bliżej nie znany⁸⁵. Towarzyszył też Hozjuszowi w podróży jezuita z kolegium braniewskiego, Piotr Phaë, który wówczas opuszczał Polskę na stałe z powodu złego stanu zdrowia⁸⁶. Przypuszczalnie w orszaku Kardynała znajdowali się: siostrzeniec pła królewskiego w Wiedniu Łukasza Podoskiego, Stani-

⁸¹ Fr. Krasieński do M. Kromera, Lublin 1 VIII 1569 (oryg.: Olsztyn, ADWO rkps D 29 k. 2) ... „Misit Regia M-tas mulos Ill-mo D-no Cardinali (Hosio)”. Reszka do Kromera, Nysa 8 IX 1569 (aut.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 403 s. 335—338) ... „Sumus omnes in hoc comitatu 70, equi 66”.

⁸² Dokładnie nie wiadomo co było przyczyną odejścia W. Kuczborskiego z dworu Hozjusza. Kardynał Warmiński nadal pozostawał z nim w kontakcie. Oto relacja Hozjusza o W. Kuczborskim w liście do Marcina Kromera, Watykan 1 IV 1570 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 19 k. 251—252) „Cusborium quin poeniteat non dubito, sed fortasse mihi magis expedit eum abesse, nam intolerabilis mihi fuisse videtur. Interea verum est, quod ei saepe manu mea scribo”. 13 IX 1569 r. biskup płocki Piotr Myszkowski donosił Kromerowi o W. Kuczborskim ... „valde mendatissimus et quandoquidem Italia illi non placuit, vellem alii Masovia placeret” ... (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 29 k. 23v).

⁸³ Stanisław Szedziński do Marcina Kromera, Poznań 31 VII 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 28 k. 98) ... „Quando Cozborski eum [Hosium] deserit, non inutilem, neque ineptum existimarem illi D-num Powodowski canonicum et confratrem meum, boni nominis virum, qui adhuc Lublini est, quem ego de facie semel dumtaxat quodam tempore vidi”.

⁸⁴ H. Barycz: Polacy na studiach, jw. s. 145.

⁸⁵ H. Herbst (1531—1598) humanista, profesor Akademii Krakowskiej, pedagog, jezuita, pisarz i działacz kontrreformacji. PSB IX 434—436. Pisał do Hozjusza 28 VII 1569 r. z Poznania (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 15 k. 136) polecając młodzieńców w drogę do Rzymu ... „Commendo etiam Ill-mae P. V-rae iuvenes quosdam, ut cum ipsa Romam usque ire possint, suo tamen sumptu. Quorum unus est Domini Blasii Vinkteri filius, civis hic Posnaniensis, de sua patria (ut ipsa scit) bene meriti, Laurentius nomine, alter vero Leonardus Posnaniensis, pius et non indoctus scholae Braunsbergensis discipulus. Esset et tertius, beccalaureus quidem patria Srodensis, probus sane et doctus, si modo licebit ei (quod facile spero) nunc ire, per impensas necessarias, quas sibi diligenter comparat”.

⁸⁶ J. Brodrick: Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego. Kraków 1969. T. I s. 435.

ślaw Drożyński i Marcin Książnicki, domownik Mikołaja Kromera⁸⁷. Oliarowywał swe usługi Kardynałowi w podróży Jakub Łącki, domownik biskupa poznańskiego Adama Konarskiego. Zapewne był w orszaku Hozjusza polecany przez biskupa S. Żeliszawskiego młodzieniec Orłowski⁸⁸. Inni uczestnicy wyprawy są bliżej nie znani.

W sobotę 20 VIII wraz ze swym orszakiem przybył Hozjusz do Barczewa. Tu otrzymał odpowiedź od księcia Fryderyka Albrechta na swój pożegnalny list. Następnego dnia Hozjusz powiadomił króla polskiego o rozpoczęciu swej podróży do Rzymu. Pytał też monarchę o zdanie w sprawie złożenia wizyty cesarzowi w Wiedniu⁸⁹. Kontynuując swą podróż zatrzymał się Kardynał w Gietrzwałdzie, gdzie 22 VIII wystawił nominację na proboszcza w Nowym Mieście Elblągu dla księdza Seweryna Wildschütza, w miejsce zmarłego tam księdza Mikołaja Nimsgahr⁹⁰. 24 VIII we środę Kardynał nasz złożył wizytę biskupowi Stanisławowi Żeliszawskiemu w Lubawie w rezydencji biskupów chełmińskich⁹¹. 25 VIII Hozjusz przejeżdżał przez Wąbrzeźno, a stąd następnego dnia zamierzał dotrzeć do Torunia i pożegnać biskupa Stanisława Karnkowskiego. Przed bramą miasta zabiegł drogę Hozjuszowi posłaniec biskupa, Wojciech, wręczając Kardynałowi list, w którym biskup kujawski prosił Kardynała o audiencję. Spotkanie to odbyło się w Gniewkowie 28 VIII, chociaż przez Hozjusza było zaplanowane na 27 VIII w Toruniu. Kardynał prosił biskupa kujawskiego o opiekę nad katolikami w Elblągu. Po-

⁸⁷ Stanisława Drożyńskiego polecał Hozjuszowi do Rzymu pisząc do Marcina Kromera 17 VII 1569 r. z Wiednia Łukasz Podoski (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 23 k. 111-v). „...„Est apud me Stanislaus Droziński ex sorore nepos decem annos natus, iuvenis salis modestus, nec sacrarum litterarum valde rudis. Cupiam ut eum R-ma D. V-ra Ill-mo D-no Cardinali commodaret impertiaretque, ut eum in suo comitatu Romam et istic manere permetterit”... Marcina Książnickiego lub Piotra ze swego dworu polecał Hozjuszowi w podróż Mikołaj Kromer pisząc do swego brata Marcina 24 VII 1569 z Welehradu (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 33 k. 139—140). „...„Si Cardinali deessent familiares, Martinum Xianznicium illi ad hanc protectionem addiceres, vel Petrum, qui apud me est”...

⁸⁸ Jakub Łącki do Hozjusza. Lublin 22 VI 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 113 k. 67). „Illustris et Reverendissime Domine et Domine mihi observandissime. Officia mea D. V-rae R-mae offero. Milosziwý X. a panýe moý milosziwý, ýsz w. m. moý, m. pan racisz ýachacz Romanam curiam, wýedzacz ýa othym a będacz młodym człowękýem ratz bým w. m. sluszyl memu milosziwemu panu. ýesli ýesth tha laska w.m. racz mý w. m. osnaýmecz, będę gothoff ku wszelyákým posługam w. m. A ýsz w. m. będzýesz raczyl býcz in mense Augusto Warschewýe thedy bým ýa tham przýachal, albo kedý bý mý w. m. roskażal przýachacz. Sthým szie w. m. w laskę milosziwá żalýeczam memu m. panu do íego milosziwý X. Biskupa Posnanskiego pýsacz traffi [nadpisane] nýeracz thesz mnýe w. m. przepominacz. Lublini XXII Iunii Anno Domini 1569. W. m. mego m. pana Kap[e]lan powolný Jacobus Łanczéký Cracoviensis Kap [...] subscrp. O polecaniu młodzieńca Orłowskiego zob. S. Żeliszawski do H. Lubawa 25 VII 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 19 k. 110).

⁸⁹ Hozjusz do króla Zygmunta Augusta. Barczewo 21 VIII 1569 (oryg.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1612 s. 1—4) „Ut mandato M-tis V-rae satisfacerem, quod felix, faustum et fortunatum Deus esse velit, iam in viam me dedi”. ... „scripsit mihi Magnificus D-nus Lucas Podoski praepositus Gnesnensis, V-rae M-tis orator cupere M-tem Caesarum, ut ipsam conveniam, idem velle Serenitas quoque Reginam nostram, sororem illius, V-rae vero M-tis coniugem charissimam”...

⁹⁰ Oryginał tej nominacji znajduje się w: Olsztyn, ADWO, Ec 105. Samodzielny dokument pisany na papierze o wymiarach 32×20 cm, ręką sekretarza Hozjusza, brak podpisu Kardynała, ale jest wyciśnięta wyraźna jego pieczęć. Na odwrocie adnotacja: *Commenda Severini super parochialem ecclesiam Novae Civitatis Elbingensis, Anno 1569*. Poniżej inną ręką: *22 Augusti Anno 1569. Commenda Severino data est post obitum parochi ibidem Nicolai Nimsgahr*. Poniżej litery I. M.

⁹¹ Hozjusz do Marcina Kromera. Lubawa 24 VIII 1569 (aut.: ADWO, rkps D 19 k. 231).

lecał też sprawę obsadzania wakujących urzędów katolikami. Na pożegnanie biskup Karnkowski podarował Hozjuszowi 2 rumaki⁹². 31 VIII Kardynał ze swą świtą był już w Ciążeniu w rezydencji biskupa poznańskiego⁹³ Adama Konarskiego, który od paru miesięcy zabiegał o to spotkanie. Przybyli tam również nuncjusz apostolski, Wincenty dal Portico i biskup pomocniczy poznański, Stanisław Szedziński. Nuncjusz wręczył Kardynałowi pismo królewskie *Capita rerum nonnullarum...*, o którym mowa wyżej, Kardynał zaś wyjaśnił nuncjuszowi obecną sytuację w biskupstwie warmińskim i przekonał go o swojej słuszności w sporze z kapitułą warmińską co do osoby Marcina Kromera⁹⁴. Sekretarz Reszka wyjechał w tym czasie do Poznania, może to jemu właśnie zlecił Kardynał spotkanie z Benedyktem Herbestem, którego nie mógł teraz osobiście odwiedzić, gdyż zmienił się plan podróży⁹⁵. Przymuszczać nie było już potrzeby przejazdu przez Poznań, gdyż najważniejsze spotkanie z biskupem poznańskim odbyło się w Ciążeniu. Adam Konarski podejmował Hozjusza przez 3 dni bardzo serdecznie, a na pożegnanie podarował mu 6 koni odpowiednich do zaprzęgu i jednomaścistych oraz jednego wierzchowca⁹⁶. W sobotę 3 IX wyruszył Kardynał ze swą świtą z Ciążenia w dalszą podróż, przez jedną milę wiozł go w swym powozie biskup Konarski, a przez 1 dzień drogi towarzyszył Kardynałowi biskup Szedziński. Jechali w kierunku Nysy pozostawiając za sobą Poznań i Wrocław⁹⁷. Przejeżdżali przez Książ i Chorab⁹⁸. Po upływie dnia zatrzymali się w Brudzewie⁹⁹. 5 IX przybyli do Kalisza, gdzie wysłuchali

⁹² Hozjusz do Kromera. Gniewkowo 28 VIII 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 19 k. 230). Reszka do Marcina Kromera. Wąbrzeźno 25 VIII 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO rkps D 116 k. 1). O podarowaniu 2 koni przez S. Karnkowskiego wspomina też Reszka w liście do Kromera z Ciążenia 2 IX 1569 (Olsztyn ADWO rkps D 116 k. 2). Zob. też: A. Eichhorn: *Der ermländische Bischof und Cardinal*, jw., s. 361.

⁹³ Na temat rezydencji (pałacu) biskupów poznańskich w Ciążeniu w XV i XVI w. zob. J. Topolski: *Sztuka gotycka*, w: *Dzieje Wielkopolski do 1793 r.* pod. red. J. Topolskiego s. 374. O pobycie Hozjusza w Ciążeniu pisał biskup poznański Adam Konarski do Marcina Kromera, dnia 3 IX 1569 (oryg.: Olsztyn, ADWO, rkps D 29 k. 16) „Ill-mum D-num Cardinalem summo cum desiderio expectatum excepi his diebus, quem optima frui valetudine perbellegue itineri molestias sustinere gaudeo. Deum precor, ut salvum in Urbem perducatur conservetque quam diutissime. Tribus saltim diebus commoratus est apud me, cum frustra diu instarem, ne me ante diem Lunae proximum relinqueret. Eodem die cum R-mo D-no Legato venit, qui hic mecum commoraturus est aliquantisper"... O rozmowie nuncjusza z Hozjuszem w Ciążeniu por. A. Eichhorn, t. II jw. s. 361.

⁹⁴ Por. C. Walewski: jw., s. 64.

⁹⁵ Pierwszy plan podróży rzymskiej Hozjusza przewidywał przejazd przez Poznań. Zob. H. do Benedykta Herbesta, Lidzbark 6 VII 1569 (oryg.: Kraków, Bibl. Jagiell., rkps 28 k. 334—335) „Deliberatum enim est mihi, si Regiam M-tem convenire necesse non habuero, per Posnania iter facere"... A. Konarski też radził Hozjuszowi jechać przez Poznań i Wrocław. Por. A. Eichhorn: *Der ermländische Bischof und Cardinal*, jw. t. II s. 361. Por. A. Konarski do M. Kromera, Lublin 22 VII 1569 (oryg.: Olsztyn, ADWO, rkps D 34 k. 71).

⁹⁶ Stanisław Szedziński do Kromera, Poznań 7 IX 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 29 k. 21). Por. też Reszka do Kromera, Ciążeń 2 IX 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 116 k. 2).

⁹⁷ Zob. Reszka do Kromera, Ciążeń 2 IX 1569, jw. ... „Cardinalis [...] cras mane proficiscitur Nissam versus, Posnania Vratislaviaque relicta"... Mynie więc twierdzi A. Eichhorn, że Hozjusz wówczas przejeżdżał przez Poznań.

⁹⁸ Hozjusz do Kromera, Książ 3 IX 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 19 k. 232). Hozjusz do Fr. Krasińskiego, Chorab 3 IX 1569 (oryg.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1613 s. 9—12).

⁹⁹ A. Eichhorn: *Die ermländische Bischof und Cardinal* jw., t. II s. 361 błędnie odczytał tę nazwę jako Kruczewo.

Mszy św., zjedli obiad i ruszyli w kierunku Brzegu nad Odrą. Dotarli tam 6 IX i zostali życzliwie przyjęci przez księcia brzeskiego¹⁰⁰. Zaproszono ich na kolację na zamku książęcym, do której podano dzbany pełne wina. Po skończonym posiłku lokaje zaprowadzili Kardynała i jego dworzan do przygotowanych kwater na spoczynek nocny, służba najprawdopodobniej nocowała w stajni ze zwierzętami. O drugiej godzinie w nocy w sąsiednim browarze wybuchł pożar. Płomień w krótkim czasie wyrządził wiele szkody i niepostrzeżenie przerzucił się na kwaterę Hozjusza. Kardynał przynaglony przez swego sekretarza zaledwie zdążył się ubrać, a już cały budynek, w którym nocowali, stanął w płomieniach. Dzięki ratownikom z orszaku Hozjusza dom ten ocalał, spłonęła jedynie stajnia, z której wyprowadzono lekko oparzone konie do zaprzęgów. Pożar nadal rozprzestrzeniał się niszcząc inne zabudowania tak, że spłonęła czwarta część miasta Brzegu¹⁰¹. Innowiercy oskarżali dworzana Hozjusza o wzniesienie pożaru i wołali za Kardynałem „Papst-Mutter”, zmuszając do szybkiego opuszczenia miasta. Hozjusz mimo to udał się jeszcze, zgodnie z etykietą poselską, w towarzystwie kilku domowników do zamku, by pożegnać księcia i prosić o pozwolenie na opuszczenie miasta. Książę początkowo chciał Kardynała jeszcze zatrzymać, w końcu uczynił zadość tej prośbie, a ponadto osobiście odprowadził Kardynała wraz z jego orszakiem do bram miasta. Hozjusz porównując tę sytuację do biblijnej sceny ocalenia trzech młodzieńców w rozpalonym piecu¹⁰², dziękował Bogu ze swymi domownikami za uratowanie życia. Te tragiczne wydarzenia opisali dwaj uczestnicy podróży: Reszka w liście do Kromera z Nysy 8 IX 1569, a później w biografii *Vita Hosii*; Tomasz Treter, jak już wspomniałam, uwiecznił to na sztychu *Incendium Brigense*, dodając do tego poetycki komentarz w postaci ody, dedykowanej mieszkańcom swego rodzinnego Poznania¹⁰³. Czwartek 8 IX — święto Narodzenia Najśw. Maryi Panny Kardynał spędził w Nysie. Tu spotkał się z biskupem wrocławskim Kacprem z Łagowa w jego rezydencji. Biskup leżał wówczas chory na podagrę, mimo to życzliwie przyjął Kardynała wraz z jego świtą, ugościł ich i podarował na drogę kilka koni do zaprzęgu¹⁰⁴.

Dnia 9 IX 1569 r. Hozjusz ze swym dworem opuścił Nysę i udał się w kierunku granicy czeskiej. Na najbliższą noc miał zamiar zatrzymać się w Sternbergu na Morawach, gdzie oczekiwał go młodszy brat Marcina, Mikołaj Kromer, opat cystersów, zamieszkały w Welehradzie od 1567 r.¹⁰⁵. Miał on w stosunku do Hozjusza wdzięczne usposobienie, gdyż

¹⁰⁰ Reszka w liście do Kromera, Nysa 8 IX 1569 (aut.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 403 s. 335—336) podaje imię tego księcia Wilhelm, lecz wg W. Dworzaczka: *Genealogia*. Warszawa 1959 tabl. 7, księciem brzeskim był wówczas Jerzy II.

¹⁰¹ Reszka do Kromera, Nysa 8 IX 1569, jw.

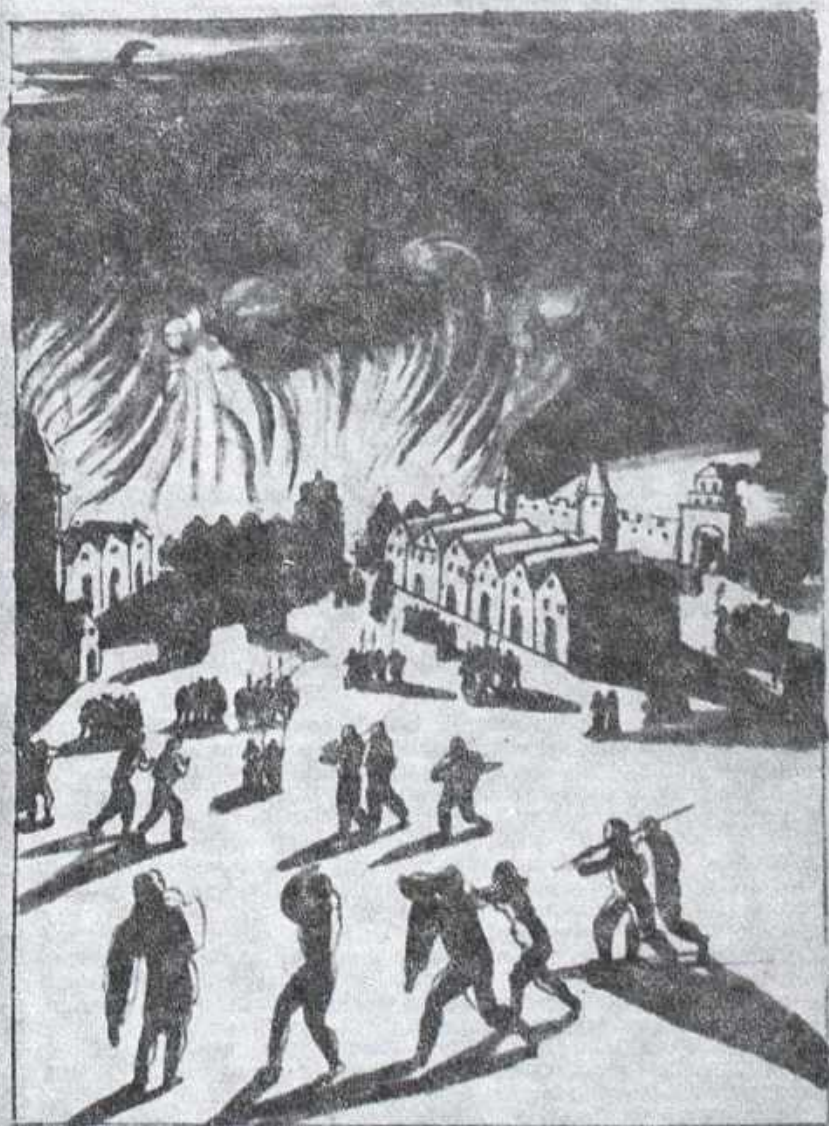
¹⁰² Por. Proroctwo Daniela (Dn 3,19—24), Biblia Tysiąclecia, wyd. III. Poznań—Warszawa 1980.

¹⁰³ Reszka do Kromera, Nysa 8 IX 1569, jw.: S. Reszka, Stanisław Hosii Vita, *Pelplin* 1939 s. 135. Zob. sztych nr 78 (przyp. 79) i komentarz tegoż T. Tretera w *Theatrum virtutum Stanislai Cardinalis Hosii, Brunsbergae 1879* oda nr LXXIII s. 94—96.

¹⁰⁴ Reszka do Kromera, 8 IX 1569 Nysa, jw.

¹⁰⁵ W. Urban: Mikołaj Kromer opat welehradzki, w: *Śląski kwartalnik historyczny „Sobótka”* R. XXXII (1977) Nr 1—4 s. 307—313. O swoich zamiarach wyjścia na spotkanie i przyjęcia Kardynała Warmińskiego pisze Mikołaj do swego starszego brata Marcina 26 VIII 1569 z Cremsirio (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 33 k. 143) „De Cardinalis in Moraviam adventu [...]. Ego Sterbergum excurram, si cognoscam quo die Sternbergam veniet, deducam eum Olomucium, Vescoviam et fortasse ad fines Austriae”...

78.
INCENDIUM BRIGENSE.



Pożar w Brzegu

w latach młodzieńczych będąc na studiach w Bolonii, korzystał z pomocy materialnej Biskupa Warmińskiego, żywił dla swego byłego mecenasa wielki szacunek i dlatego zabiegał (przez swego brata Marcina) o spotkanie z nim¹⁰⁶. Wspólnie z biskupem Wilhelmem Prusinowskim Mikołaj Kromer bardzo serdecznie podejmował Kardynała Warmińskiego w Ołomuńcu. Biskup Prusinowski, podobnie jak opat welehradzki, studiując w młodości (w Rzymie) korzystał ze stypendium Hozjusza i w późniejszym czasie doznał wielu dobrodziejstw Kardynała¹⁰⁷. Na spotkanie z Hozjuszem do Ołomuńca przybył też prowincjał jezuitów Wawrzyniec Maggio. Omówiono sprawę założenia kolegium jezuickiego w Ołomuńcu. W ogóle na Morawach bardzo życzliwie witano przejeżdżającego Kardynała¹⁰⁸. 18 IX 1569 r. Hozjusz ze swym orszakem przybył do Wiednia, owacyjnie witany przez tłumy. Kardynał zatrzymał się w domu nuncjusza apostołskiego Melchiora Bilii. Podczas jego nieobecności przyjął Kardynała i jego świtę sekretarz nuncjusza. Następnego dnia przybył z Węgier nuncjusz i zajął się osobiście gośćmi¹⁰⁹. Sprawy króla polskiego Hozjusz przekazał cesarzowi listownie, gdyż nie zastał go w stolicy Austrii. Kardynał opuścił Wiedeń 19 IX, a 20 tego miesiąca pisał z Schodwien do Ludwika Montio, sekretarza królewskiego, że nie może go odwiedzić w Modenie, gdyż musiałby wówczas zmieniać ustaloną trasę przejazdu, co jak wiemy z lektury A. Mączaka, mogłoby przysporzyć wielu kłopotów, obiecał więc Kardynał, że niedługo spotka się z sekretarzem królewskim w Rzymie¹¹⁰. Z wielkim trudem przeprawił się orszak przez wąskie szlaki alpejskie. 25 IX w niedzielę Hozjusz przejeżdżał przez Friesach. Biskup Gurku w Karyntii Urbanus de Austria przesłał wówczas Kardynałowi w darze ryby i owies¹¹¹. 27 IX podróżni przybyli do Villach, gdzie Kardynał odprawił Mszę św. przy grobie Bolesława Śmiałego w klasztorze w Osjaku. Opat tego konwentu, nie znany bliżej, przesłał Hozjuszowi swe dary¹¹². W dalszej podróży Kardynał ominął We-

¹⁰⁶ Zob. przyp. 105; O wdzięczności, jaką żywił Mikołaj Kromer w stosunku do Hozjusza, zob. H. D. Wojtyńska: Stanisław Hozjusz w oczach swoich współczesnych w latach 1558—1563. SW XVI (1979) s. 108.

¹⁰⁷ W. Prusinowski do Hozjusza, Ołomuniec 13 III 1565; HE VI s. 153.

¹⁰⁸ W. Maggio do Kromera, Ołomuniec 25 IX 1560 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 113 k. 106). O spotkaniu W. Maggio z Hozjuszem w Ołomuńcu pisze J. Schmidt: *Historiae Societatis Iesu, provinciae Bohemiae, pars prima. Praga 1747* s. 270 „Paulo post (1569) haec, Stanislaus Hosius Cardinalis pietate et litteris insignis ex Prussia, ubi Collegium Brunsbergense fundaverat, Ołomucium venit, coram quo provincialis Maggii, qui nuper admodum 7 Septembris Praga appulerat Collegii causam Guillelmo proposuit. Tantum quae auctoritas Hosii ad Societatis commendationem apud episcopum valuit, ut nisi Collegium constitutum videret iam quietam nullam capere posse videatur”. O życzliwym przyjęciu Hozjusza na Morawach zob. A. Eichhorn: *Der ermländische Bischof und Cardinal*, jw. s. 364.

¹⁰⁹ Hozjusz do Franciszka Krasieńskiego, Wiedeń 18 IX 1569 (oryg.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1613 s. 13—16); Hozjusz do króla Zygmunta Augusta, 18 IX 1569 Wiedeń (oryg.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1612 s. 5—8); zob. też A. Eichhorn: *Der ermländische Bischof und Cardinal*, jw. s. 364.

¹¹⁰ Hozjusz do Ludwika Montio, Schodwien 20 IX 1569 (oryg.: Wrocław, Bibl. Ossolineum, rkps 5831/II s. 83).

¹¹¹ Hozjusz do Fr. Krasieńskiego, Friesach 25 IX 1569 (oryg.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1613 s. 17—20). O przejeździe Hozjusza przez Klagenfurt nie ma wzmianki w źródłach, na które powołuje się A. Eichhorn, jw. s. 364.

¹¹² Reszka do Kromera, Villach 27 IX 1569 (aut.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 403 s. 339—342). Król Bolesław Śmiały (1039—1081), zabójca św. Stanisława ze Szczepanowa zmarł na Węgrzech. Tradycja XV w. związała miejsce jego schronienia i śmierci z klaszturem w Osjaku w Karyntii. Zob. biogram pióra K. Tymienieckiego tegoż króla polskiego w PSB II 254—256.

necję, chociaż jego przyjaciel nuncjusz apostolski Jan Antoni Facchinetti, biskup Nicasastro przygotował mu uroczyste przyjęcie i wysłał na przeciw posłańców. Do Wenecji z polecenia Hozjusza przybyli tylko Tomasz Treter i Metellus Venturellus. Tam spotkali biskupa Facchinetti, który pokazał im kwatery przygotowaną na przyjęcie Hozjusza i pięknie udekorowaną bramę¹¹³. Hozjusz w swej podróży ominął też Padwę, miejsce swoich młodzieńczych studiów. 3 X przejeżdżali przez małe miasteczko włoskie San Daniele. Tam Hozjusz dał polecenie Reszce, by załadował na okręty bagaże w Portogruaro, 13 domowników wysłał do Pesaro, a konie wyczerpane i wychudzone sprzedał lub darował komukolwiek¹¹⁴. Sekretarz wykonał polecenie Kardynała i poszedł z nim razem do Vicenzy. Kardynał Commendone zamierzał tam wyjść na spotkanie przyjaciela. Hozjusz przyspieszył kroku, by nie został przez niego uprzedzony. Commendone tymczasem przysłał posłańca do Hozjusza z prośbą, by Kardynał Warmiński przybył do Werony do opactwa benedyktyńskiego. Po długim naleganiu posłańca, Hozjusz zgodził się na tę propozycję. Szli pieszo do Werony. Gdy zbliżali się do miasta, wyszedł na ich spotkanie mer miasta z oddziałem konnicy oraz miejscowy biskup Antoni Valerius. Przy bramach miasta składano Kardynałowi Warmińskiemu gratulacje z racji szczęśliwego przybycia. Senatorowie prowadzili gości przez miasto, a tłumy ludzi wyległy na ulice, by powitać orszak poselski. Hozjusza z jego świtą zaproszono do klasztoru, którego opatem był właśnie Commendone¹¹⁵. Nazajutrz (11 X) Hozjusz chciał kontynuować swą podróż, lecz Commendone zatrzymał go jeszcze 3 dni u siebie. Czwartego dnia odprowadził osobiście swego przyjaciela do Mantui¹¹⁶. Hozjusz przebywał w towarzystwie kard. Commendonego przez 8 dni, co opóźniło jego przybycie do Rzymu. W Mantui przyjmował podróżnych na swym zamku książę Gonzaga¹¹⁷. 17 X przybył Hozjusz ze swą świtą na okrętach do Ferrary, tam przyjął ich kardynał d'Este, gdyż jego brat książę Ferrary był chwilowo nieobecny. Zanim Hozjusz opuścił Ferrarę, książę przybył na zamek, wówczas Kardynał Warmiński przekazał księciu list

¹¹³ T. Treter do T. Płazy, Wenecja 8 X 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO rkps D 62 k. 1.) „Jego Mę Cardinal za laską milego Boga przyjachal dobrze zdrow y s namy aż do Cognilianu, 5 mil od venecji, a tam stąd mye poslal z X. Metellusem sam dla swych niektórych potrzeb, a sam Wenecję minął dla pompy, którą mu Wentowie stroycz chcieli. Bo się beli nagotowali, z Bucentauro przeciw niemu wyjachali, alie i Padwę Jego Mę mija dla pewnych przyczyn. Drogość sam wielka teraz. Episcopus Neocastrensis, który sam jest Nuntius Apostolicus Jego Mę z wielką chucią czekał, y gmachy nam ukazawał statecznie nagotowane, przychodożone dla Jego Mci, y herby Jego Mci wszędzie dal pozawieszać, spodziewając się pewnie Jego Mci. Aliecz już ze wszystkiego nic”. Por. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal, jw. s. 364—365.

¹¹⁴ Reszka do Marcina Kromera, San Daniele 3 X 1569 (oryg.: Olsztyn, ADWO, rkps D 113 k. 109).

¹¹⁵ Reszka do Kromera, Werona 10 X 1569 (aut.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 403 s. 345—348).

¹¹⁶ Reszka do Kromera, Ferrara 18 X 1569 (aut.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 403 s. 343—344) „Cum totum triduum Veronae apud Cardinalem Commendonum mansissemus, quarto tandem nos dimisit ac ipse Mantuum deduxit, ubi nobis Mantuae dux obaviam veniens in arcem deduxit magnificeque tractavit”.

¹¹⁷ Zob. przyp. poprzedni, a także A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal, jw. t. II s. 365. Zarówno jak książę Mantui Gonzaga i książę Ferrary d'Este inni książęta włoscy prześcigali się nawzajem w okazywaniu Hozjuszowi względów.

i wyrazy szacunku od króla polskiego. 19 X wyruszył Kardynał przez Rawennę i Ankonę do Rzymu¹¹⁸.

V. INGRES DO WIECZNEGO MIASTA

W Rzymie, według relacji Tyczyna i Reszki¹¹⁹, z wielką tęsknotą oczekiwano Kardynała Warmińskiego, który po 79 dniach od wyjazdu z Lidzbarka wraz ze swym orszakiem, pokonawszy wszystkie trudności dotarł do celu swej podróży. Wjechali do Wiecznego Miasta 4 XI 1569 roku¹²⁰ o godzinie 24.00 według woli Kardynała, który chciał bez rozgłosu przybyć do Stolicy chrześcijaństwa. Niedaleko Rzymu w miejscowości Vinea Iulii zamierzał Hozjusz przenocować i następnego dnia odprawić dziękczynną Mszę św. za szczęśliwą podróż. Papież Pius V dowiedziawszy się, że Hozjusz jest w niedalekim sąsiedztwie, wysłał posłańca z poleceniem, by Kardynał nieoficjalnie przybył do pałacu papieskiego, zgodnie bowiem z ceremoniałem dyplomatycznym nie wypadało posłowi pokazywać się publicznie przed uroczystym ingresem, którego Hozjusz chciał uniknąć. Kardynał Alexandrinus wysłał pojazd po Hozjusza, a Otto Truchsess wyszedł na spotkanie swego przyjaciela. Ukrytymi schodami został bez swej świty wprowadzony Kardynał Warmiński przed oblicze Papieża. Przywitanie musiało być rzewne, gdyż po wyjściu z komnat papieskich Hozjusz, według relacji Reszki¹²¹, miał łzy w oczach. Ojciec św. wyznaczył ingres Hozjusza na dzień 8 XI. Kardynał wzbraniał się przed tą ceremonią, lecz na próżno. Hozjusz po otrzymaniu godności kardynalskiej po raz pierwszy przybywał do Rzymu, nie wypadało więc nowemu kardynałowi inaczej jak w uroczystym ingresie wjeżdżać do Stolicy chrześcijaństwa¹²².

W Rzymie Hozjusz wraz ze swoim dość licznym dworem zamieszkał w willi swego przyjaciela Ottona Truchsesssa. Przebywał tam do 17 XII 1569 r.¹²³ Dlaczego nie skorzystał z oferty kardynała Commendonego, który wcześniej zapraszał go na kwaterę do jednego ze swych mieszkań

¹¹⁸ Reszka do Kromera 18 X 1569, jw. „Cras imus Ravennam”.

¹¹⁹ Tyczyn do Kromera, Neapol 17 IX 1569. „Nostrum Illustrissimum Cardinalem summo desiderio expectarnus. Utinam felix ad nos veniat”. Georgii Ticini ad Martinum Cromerum epistulae, jw. s. 54. Reszka do Kromera, Ferrara 18 X 1569, jw. „Romae magno cum desiderio noster Cardinalis dicitur expectari”.

¹²⁰ W obu listach zamieszczonych w Dodatku, a także w liście Hozjusza do Fr. Krasieńskiego, Rzym 24 XII 1569 (oryg. Kraków, Bibl. Czart., rkps 1613 s. 41—44; data wjazdu Kardynała do Rzymu podana jest 4 XI 1569. Natomiast w liście do Kromera, Rzym 10 VI 1570 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 19 k. 257—258) Hozjusz pisze m.in. „ex eo die, quo Romam sum ingressus, hoc est 4 Nonas Novembres” (= 2 XI 1569). Można przypuszczać, że po około 8 miesiącach, Hozjusz mógł zapomnieć dokładną datę swego cichego wjazdu do Wiecznego Miasta. A. Eichhorn: jw. T. II 365—366, a za nim bp J. Wojtkowski, Kalendarium S. H. jw., podają, że Hozjusz wjechał do Rzymu 2 XI 1569. To mylne twierdzenie wynika z nieznajomości listów Hozjusza, znajdujących się w archiwach krakowskich. Biorąc pod uwagę listy Hozjusza z 5 XI i 24 XII 1569 r., zgodnie podające datę wjazdu Kardynała do Rzymu na 4 XI 1569 r. uważam tę datę za właściwą.

¹²¹ Zob. Dodatek nr 2.

¹²² Hozjusz był kardynałem od 26 II 1561 r., ale dopiero teraz przybywał do Rzymu w randze Kardynała. Mogły tu wchodzić w grę także przepisy ceremoniału dyplomatycznego odnośnie do uroczystego wjazdu posłów. Zob. też T. Treter: *Theatrum virtutum S. Hosii*, jw. s. 79.

¹²³ Tyczyn do Kromera, Rzym 17 XII 1569, Georgii Ticini ad Martinum Cromerum epistulae, jw. s. 62 „Cardinalis noster mutavit domicilium. Nuper venit habitatum ex aedibus Cardinalis Augustani in palacium Cardinalis Fernesi”...

79.
ADVENTVS·IN·VRBEM

Uroczysty wjazd do Rzymu

w Rzymie — nie wiadomo. Kardynał Warmiński wydał na tę podróż od chwili opuszczenia Lidzbarka do momentu wjazdu do Wiecznego Miasta około 3 tysięcy talarów¹²⁴. Suma, którą ofiarowali na drogę mieszkańcy biskupstwa warmińskiego, okazała się za szczupłą. Z powodu wielkiej drożyzny żywności w Rzymie Hozjusz wraz ze swoim dworem znalazł się w trudnej sytuacji. Jako poseł królewski powinien otrzymywać pensję ze skarbu królewskiego od 18 VIII począwszy. Pisał więc w tej sprawie do podkanclerzego Franciszka Krasieńskiego, a także żalił się przed Kromerem, że król polski nie nie płaci¹²⁵. W takich warunkach Kardynał spodziewał się najbardziej pomocy od swego przyjaciela i koadiutora na Warmii, niemal w każdym liście do niego pisał o tym. Zmęczony trudami podróży zaczął Kardynał chorować na żołądek tak, że przez dłuższy czas nie mógł wychodzić z domu. By pomóc przyjacielowi, kardynał Truchsess dał mu do dyspozycji swego lekarza, nawet w nocy¹²⁶. 17 XII przeniósł się Hozjusz ze swą świtą do pałacu kardynała Aleksandra Farnese. Z początkiem 1570 r., po odzyskaniu zdrowia zaczął Kardynał Warmiński realizować główny cel swej podróży tzn. starania o zwrot sum neapolitańskich dla Polski. Na koniec warto dodać, że ani Kardynał Warmiński, ani następni posłowie w tej sprawie nie zdołali odzyskać dla Polski całego spadku; wicekról Neapolu płacił bardzo nieregularnie tylko niewielkie procenty. Ostatecznie kres mało skutecznym staraniom położył pierwszy rozbiór Polski w 1772 r.

Omówienie całokształtu starań Hozjusza o zwrot dla naszego kraju sum neapolitańskich wykracza poza ramy niniejszego artykułu i powinno stać się przedmiotem samodzielnej rozprawy.

DODATEK

Skróty według HE VI s. 43—45

1

KARDYNAŁ HOZJUSZ DO KRÓLA ZYGMUNTA AUGUSTA

Rzym, 4 XI 1569

ORYG.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1612 s. 13—16 nr 4. Na odwrocie listu adres: *Sacrae et Serenissimae Regiae Maiestati Poloniae etc., Domino, Domino clementissimo, pieczęć, adnotacji brak.*

Sacra et Serenissima Regia Maiestas, Domine Domini clementissime. Subiectissimam perpetuae servitutis et orationum mearum commendationem. Summa Dei benignitate factum est, ut salvus et incolumis salvus et personis rebus meis omnibus pridie Nonas Novembris¹ in Urbem per-

¹²⁴ Hozjusz do Fr. Krasieńskiego, Rzym 24 XII 1569 jw. (przyp. 120) „Solum hoc iter priusquam Romam pervenirem ex quo tempore discessi Heilsperga constitit mihi tribus millibus talerorum et amplius, a 18 die Augusti ad quartum usque Novembris. Romae vero priusquam civitatem ingrederer, non solum assignata mihi a Regia M-te pecunia, verum etiam altera tanta propemodum est expensa. Abierunt enim bis mille sescenti scoti”...

¹²⁵ Hozjusz do Kromera, Rzym 10 VI 1570. (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 19 k. 258).

¹²⁶ Hozjusz do Kromera, Rzym 10 XII 1569 (aut.: Olsztyn, ADWO, rkps D 19 k. 237—238). „Medicum eius (Augustani) ad manum semper habeo”.

¹ Dnia 4 XI 1569 r.

venirem. Prodierat mihi obviam Illustrissimus Cardinalis Augustanus² meque ad Pontificem³ recta deduxit ubi, postquam officio meo functus fui, ad aedes me suas secum duxit accepta prius a Sanctissimo Domino Nostro venia. Volebat enim is, ut in Vinea Iulii dies aliquot commorarer ac die proximo Martis⁴ solenniter in Urbem ingrederer. Semel et iterum deprecatus sum, ut ab his ceremoniis absolveret, sed frustra. Neque enim novum cardinalem secus ingredi Romam debere dicunt⁵, cum tamen decimus iam annus agatur fere, quod sum cardinalis factus. Sed hic obedientia viget, sicut in Polonia licentia. Parere necesse est. Itaque sum Romae per Dei gratiam, sed nolunt, ut sciatur esse me Romae, cum tamen pauci sint qui nesciant, nec ex aedibus in quas divertit egregi mihi licet fortassis, nec admittere quenquam. Cum Illustrissimo Cardinale Commendone⁶ fui per octo dies, quae res ingressum in Urbem meum est remorata. Deduxit is me Mantuam usque⁷, ubi perhonorifice sum a Duce exceptus. Ferrariam⁸ cum venissem Illustrissimus Cardinalis Estensis maxima me humanitate prosequutus, dies aliquot ibi detinuit. Fratri eius Illustrissimo Duci Ferrariensi litteras Vestrae Maiestatis reddidi, nam is absens a civitate fuerat et paulo antequam essem discessurus, redierit. Omnem illi benevolentiam Vestrae Maiestatis detuli, qui se fore semper addictissimum Vestrae Maiestatis servitorem professus est. // Vellem autem, quod ad Cardinalem quoque Estensem litteras habuissem et ad Urbinatem Ducem qui et ipse magnum honorem mihi habuit Pisauri⁹ cum essem.

Posteaquam Interamnem¹⁰ veni, misit ad me nepotem suum Illustrissimus Cardinalis Tridentinus¹¹, et rogavit ut Galesum¹², quae propria est eius civitas, ad se proficiscerer, quod cum factum a me fuisset, nullum humanitatis genus in me tractando praetermisit. Petivit a me postea, ut uter illius rebus tanquam propriis meis, utque significarem illi, qua in re commodare mihi posset, se curaturum ut intelligerem, quam sit prompto futurus animo ad gratificandum mihi ita, ut in beneficii loco sit accepturus, si quod officium praestare mihi posset. Respondi, me non egere hoc tempore, si quando indigero me libenter ope et opera illius usurum quamvis deliberatum hoc habeam, quod in privatis meis rebus neque Pontifici, neque cuiquam alteri molestus esse velim. Cum autem ille vehementer urgeret ut dicerem, si quid mea causa praestare posset; respondi nihil esse quod mihi gratius facere posset hoc tempore, quam si mihi praesto adesset consilio atque auxilio suo, quo possim negotia, quorum causa me Maiestas Vestra huc proficisci voluit ex illius animi sententia conficere. Nullum esse beneficium, quod ab illo maius hoc tempore mihi praestari posset, futurum etiam ut re sibi Maiestatem Vestram plurimum devinciret, facturum se liberaliter promisit. Bene suis, inquit, rebus prospexit Maiestas Eius, quod te potius quam alium quemquam huc miserit, nam aut tu pro-

² Kardynal Otto Truchsess von Waldburg (1514—1573), biskup Augsburga, rezydujący w Rzymie, przyjaciel Hozjusza.

³ Papiież Pius V (Ghislieri Michał), zm. 1 V 1572 r.

⁴ Dnia 8 XI 1569 — wtorek.

⁵ Według przepisanej ceremoniału. Zob. przyp. 122.

⁶ Jan Franciszek Commendone, bp Zacyntu, od 13 III 1565 r. kardynał, kilkakrotny nuncjusz w Polsce, przyjaciel Hozjusza.

⁷ Dnia 13 X 1569 r.

⁸ Dnia 17 X 1569 r.

⁹ Pisauri — Pessaro.

¹⁰ Interamnis — miejscowości nie zidentyfikowano.

¹¹ Krzysztof Madruzzo (1512—1578), w latach 1539—1567 bp Trydentu, od 1543 r. administrator diecezji Brixen, od 1544 kard.

¹² Galesum — miejscowości nie zidentyfikowano.

ficies aliquid, aut mortalium alius nemo. Sed illud inprimis necessarium iudico, ut mutua sit inter vos litterarum communicatio, qui negotia Maiestatis Eius tractabitis, et ut qui fuerit orator apud Caesarem¹³, qui apud Regem Catholicum¹⁴, qui Neapoli¹⁵ tecum omnia communicent // ad te de rebus omnibus, quae fuerint per eos acta referant, neque nisi de tuo consilio quicquam statuunt. Censerem autem in Hispanias mittendum aliquidem Hispanum hominem. Sunt in Urbe multi viri prudentes et bene docti, ex his aliquem deligas licebit, neque tamen nisi bene prius probatum, qui tecum prius per duos aut tres menses commoretur, ut ingenium hominis et quantum illi sit fidendum diligenter explorare possis. Qui si probatus tibi fuerit, tum demum censerem in Hispanias esse mittendum, verum ita ut adiungeretur illi secretarius gentis vestrae pari potestate, sine quo nihil ulla de re statuere posset, aliter si res acta fuerit, perexigua spes est aliquid profectum iri. Sic ille mecum. Quod Maiestati Vestrae litteris hisce meis significandum esse duxi, sequenti hebdomada, si Deus volet, si quid erit actum, postea perscribam.

Emi non plura pecunia succinum, unguulas etiam alcinas comparavi. Scribit mihi Dominus Clodinius¹⁶, quod Vicerex Neapolitanus non magnifacit Sabellinas pelles pluris facturis succinum, quod illi mittam proxima insequenti hebdomada, si quid egregium habuero.

Quod superest opto Scram Maiestatem Vestram Dominum meum clementissimum diu bene et feliciter valere, cuius gratiae, clementiae, protectionique Regiae diligenter etiam atque etiam maiorem in modum commendo. Datum Romae, V Novembris Anno Domini 1569.

Eiusdem Sacrae et Serenissimae Maiestatis Vestrae

humillimus capellanus

et servitor addictissimus

^a-Stanislaus Cardinalis Varmiensis^a.

—* Własnoręcznie.

2

STANISŁAW RESZKA DO MARCINA KROMERA

Rzym, 5 XI 1569

AUT.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 403 s. 307—310. Na odwrocie listu tą samą ręką adres: Reverendo Domino Martino Cromero, Canonico Cracoviensi Illustrissimi Domini, Domini Cardinalis Varmiensis [Vicario], Patrono observandissimo, Heilspergae. Pieczęć opłatkowa, adnotacji brak. Na pierwszej stronie listu u góry na lewym marginesie późniejszą ręką dopisane błędnie 1570, powinno być 1569.

Reverende Domine, Patrone observande.

Salvi et incolumes Urbem hanc ingressi sumus omnes per Dei gratiam, pro cuius hoc tanto beneficio est quod agamus illi^a omnes quoque gratias. Neque enim factum est hoc sine quadam singulari eius misericordia, qui famulum hunc suum Cardinalem et Dominum nostrum¹ per tot discrimina rerum transeuntem feliciter in Urbem hanc introduxit, quin etiam eam ipsi valetudinem impartivit, ut quo vicinior esset Urbi hoc robustior valentiorque fieret. Sit nomen Domini benedictum. Cupiebat is

¹³ Maksymilian II, Habsburg.

¹⁴ Filip II, król Hiszpanii.

¹⁵ Zob. przyp. 16.

¹⁶ Stanisław Kłodziński (ok. 1536—1585), prawnik, od 14 IX 1569 r. agent króla polskiego w Neapolu. PSB XIII 61—63.

¹ Stanisław Hozjusz.

Divinae Maiestati gratias agere sacrificiumque offerre primum hoc die, quo ingressurus erat, quam etiam ob causam noctem hanc in Vinea Iulii voluit edormire. Sed postquam Pontifex² certior factus est, eum ita vicinum Urbi adesse, mandavit ut secreto veniret ad se, nam omnibus ut se statim exhiberet non licuit ante sollemnem Urbis huius ingressum. Prodiit itaque venienti obviam Cardinalis Augustanus, misit etiam currum suum Alexandrinus³, quibus ad 24 hesternae die[i] horam Urbem sunt ingressi secretisque scalis et multis infractibus superatis ad Pontificem est intromissus. Qualis ibi fuerit salutatio mihi non constat, nemo enim nostrum fuit admissus, sed cum e cubiculo Pont[ificis] egredere-tur Cardinalis lachrimari visus est, non dubito quin^a prae gaudio. Profectus est deinde ad domum Cardinalis Augustani tecte tamen, ne videri a quoquam possit, ubi etiam latere iussus est ad diem Martis, qui ad^a sollemnem ingressum est dputaetus.

Familia domo nostra continetur, quae mihi videtur satis commoda non pro Cardinale tantum, sed pro nobis quoque omnibus. Est enim palatio vicina⁴ et multarum habitationum. Hoc tantum in eam primum // ingressi triste invenimus Dominum Iacobum Lasocky⁵ ad mortem decumbentem. Torquetur is febre pestilentiali, deploratusque a medicis est, sed tamen potens est Dominus conservare ipsum, occidere et vivificare. Delirat aliquando et valde difficulter loquitur.

Nova, cum sim hic ipse novus, nondum audire potui. Admirallum⁶ vivere certum est, peditatus tamen est ad interneconem deletus. Litteras Dominationis Vestrae Reverendissimae Cardinali Alexandrino inscriptas, cum iluxerit, reddam. De maiore domus valde sollicitus est Cardinalis, quid faciat. Ex nostris, cui munus hoc mandari recte possit, habemus neminem. Ex aliis non desunt, qui se ingerant, sed^b. Cupivisset autem Cardinalis noster publicum hunc ingressum effugere, quod etiam Pontifici significare voluit, sed is fieri hoc posse negavit. Binas autem litteras Reverendissimae Dominationis Vestrae accepi, quibus quod me tam humaniter appellare dignata est, magnam habeo gratiam. Dabo operam, ne ipse quoque officio meo desim. Mitto Dominationi Vestrae Ticinii⁷ litteras, qui Neapoli rediens in horas a nobis expectatur. Fertur hic in^a Cardinalem Borromeum⁸ Mediolani sclopetum fuisset emissum, cuius tamen vim effugit. Plura non possum hoc tempore. Me gratiae Dominationis Vestrae Reverendissimae commendo. Datum Romae, 5 Novembris 1569.

Reverendissimae Dominationis Vestrae

servus addictissimus
Stanislaus Rescius.

^a Nadpisane.

^b Tak w rkpsie.

² Zob. nr 1 przyp. 3.

³ Zgodnie z zasadami ceremoniału dyplomatycznego wysyłano naprzeciw wjeżdżającego posła powóz i przedstawicieli monarchy kraju, do którego przybywał. Na spotkanie Hozjusza wyszedł O. Truchsess (zob. Dodatek list nr 1 przyp. 2) i Michał Bonelli zw. Alexandrinus, kard. od 6 III 1566 r., zm. 28 III 1598 r.

⁴ W pobliżu znajdował się pałac papieski.

⁵ Jakub Lasocki wkrótce zmarł, zob. Reszka do Kromera, Rzym 19 XI 1569 (aut.: Kraków, Bibl. Czart., rkps 1620 s. 103—106).

⁶ Gaspard de Coligny, admirał Francji, jeden z ważniejszych przywódców hugonockich.

⁷ Jerzy z Tyczyna (1510—1586), agent króla polskiego w Rzymie a od 1569 r. i w Neapolu. Zob. PSB XI 188—191. (Hajdukiewicz L. w biogramie Tyczyna podaje błędną datę jego śmierci — uwaga J. Axera).

⁸ Karol Borromeusz, kardynał od 31 III 1560, wielki penitencjarz, zm. 3 XI 1584.

WYKAZ MIEJSCOWOŚCI¹, PRZEZ KTÓRE PRZEJEŻDZAŁ KARDYNAŁ
HOZJUSZ W CZASIE SWEJ PODRÓŻY DO RZYMU W 1569 ROKU

18 VIII — Wyjazd z Lidzbarka	20 IX — Schodwien (dzielnica Wiednia)
20—21 VIII — Barczewo	25 IX — Friesach
22 VIII — Gietrzwałd	27 IX — Villach, Portogruaro, Mestre
24 VIII — Lubawa	3 X — San Daniele, Vicenza
25 VIII — Wąbrzeźno	10 X — Verona
26—27 VIII — Toruń	13 X — Mantua
28 VIII — Gniewkowo k. Inowrocławia	17 X — Ferrara
31 VIII—3 IX — Ciążeń	19 X — Ravenna, Ancona
3 IX — Książ i Chorab (Korab)	4 XI — cichy wjazd do Wiecznego Miasta i zamieszkanie w willi kard. Truchsessa zwanej „Dyllinga”.
4 IX — Brudzewo	8 XI — Uroczysty ingres z woli papieża do Rzymu.
5 IX — Kalisz	
6 IX — Brzeg n. Odrą	
7—8 IX — Nysa	
9 IX — Sternberg na Morawach	
11 IX — Ołomuniec, Wischau	
18 IX — Wiedeń	

KARDINAL STANISLAUS HOSIUS' ROMREISE 1569

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel besteht aus einem Vorwort, fünf kurzgefassten Kapiteln, einer kurzen Quellenanlage und einer Karte, welche die Reiseroute des Kardinals Stanislaus Hosius nach Rom 1569 darstellt. Im Vorwort wurde die Literatur und das Quellenmaterial besprochen. Im ersten Kapitel wurden im allgemeinen die geplanten und vollendeten Auslandsmissionen des Kardinals dargestellt. Die Reise nach Rom im Jahre 1569 wurde als erste Etappe der letzten und längsten Legation des ermländischen Kardinals angesehen. Er hat seit dieser Zeit sein Vaterland nicht mehr gesehen. Am 5. VIII 1579 ist er in Capranica bei Rom gestorben. Im zweiten Kapitel wurden die Beweggründe der Reise angegeben. Einer der wichtigsten waren die im Auftrag des Königs Sigismundus August getroffenen Vorkehrungen, die Erbschaft der Königin Bona, dh. die sogenannten neapolitanischen Summen, wiederzugewinnen. Im dritten Kapitel wurden die Vorbereitungen zur Ausreise dargestellt. Sie wurden in Rom und in der Heimat getroffen. In der Hauptstadt des Christentums bemühte man sich, die päpstliche Einwilligung zur Einreise des Kardinals zu bekommen. Man suchte auch ein Quartier für ihn und seine Hofleute. Im Ermland wollte Hosius vor der Abfahrt die Diözesanangelegenheiten in Ordnung bringen, das wichtigste war die Machtübergabe an Martin Kromer. Dabei ist der Kardinal auf den Widerstand des ermländischen Kapitels gestossen, weil Martin Kromer, zum Stellvertreter des Kardinals bestimmt, kein preussischer Indigena war. Trotzdem hat Hosius Martin Kromer die Verwaltung der ermländischen Diözese übertragen und machte sich mit seinem Hofgesinde am Donnerstag, den 18 VIII 1569 von Lidzbark auf den Weg nach Rom. Die Beschreibung der Reise macht den Inhalt des vierten Kapitels aus. Die Reiseroute in Polen führte über: Barczewo, Gietrzwałd, Lubawa, Wąbrzeźno, Toruń, Gniewkowo bei Inowrocław, Ciążeń, Brudzewo, Brzeg an der Oder, Nysa. Ausserhalb unserer Landesgrenzen reiste Hosius durch: Sternber, Olomuniec, Wien, Schodwien, Friesach, Villach, S. Daniele, Vicenza, Verona, Mantua, Ferrara, Ravenna und Ancona.

¹ Nie uwzględniono tu kilku niewielkich miejscowości, których nie udało się zidentyfikować.

Nach 79 Reisetagen traf er glücklich am Freitag, dem 4. November 1569, um 24 Uhr, in Rom ein. Die Beschreibung dieser Einreise hat das letzte, kürzeste Kapitel des Artikels zum Inhalt. Der feierliche Ingress in die Ewige Stadt, wogegen sich Hosius so sträubte, fand auf Befehl des Papstes am 8. November statt. Dann nahm Hosius mit seinem Gefolge bei seinem Freund Kardinal Otto Truchsess seinen Wohnsitz. Er weilte dort bis zum 17. Dezember. Reisemüde erkrankte Hosius. Anfang 1570 wurde er wieder gesund und begann das eigentliche Ziel seiner Legation zu realisieren. Dieses Problem überschreitet schon den Rahmen des Artikels. Die beigelegte Quellenangabe enthält zwei Briefe, die bald nach Ankunft in Rom, dh. am 5. XI. 1569 geschrieben wurden: einen Brief richtete Hosius an den polnischen König, den anderen Stanislaus Reszka an Martin Kromer. Diese Briefe berichten über die glückliche Einfahrt in Rom und viele Einzelheiten dieses Ereignisses. Die Karte veranschaulicht den Verlauf der Reise des ermländischen Kardinals von Heilsberg nach Rom.

ERYGOWANIE „HOSIANUM” I „ALBERTINY” JAKO DWÓCH
OŚRODKÓW KULTUROWYCH.

Treść: I. Aktualność tematyki. II. Stan badań i perspektywy badawcze. III. Paralele. IV. Teorematy.

I. AKTUALNOŚĆ TEMATYKI

Zagadnienie roli wyższych uczelni w Braniewie oraz w Królewcu w ramach badań prowadzonych nad działalnością Stanisława Hozjusza uzasadnia się następująco:

— po pierwsze, oceniając działalność kardynała Hozjusza należy z całym naciskiem podkreślić jego inicjatywę zorganizowania ośrodka naukowego i równocześnie ośrodka kształcenia duchownych w Braniewie. Jest ona — podtrzymywana zresztą przez Kurię Rzymską — najtrwałszym (do dnia dzisiejszego istniejącym) świadectwem jego aktywności oraz kreatywności. „Hosianum” jest jednym z ważniejszych elementów oblicza Warmii, Diecezji Warmińskiej, a nawet rozwoju kulturalnego Polski oraz północno-wschodniej Europy. Przyjmuje się bowiem jako bezsporny fakt, iż inicjatywa Hozjusza przyniosła znaczący rozwój całego szkolnictwa warmińskiego, które wpłynęło również na rozwój oświaty w Polsce, a historia uczonych „Hosianum” to również historia uniwersytetów europejskich¹;

— po drugie, przy badaniach tradycji hozjańskiej właśnie rola ośrodka naukowego i oświatowego w Braniewie jest najważniejszym składnikiem tej tradycji. Szczególnie w kształtowaniu oblicza duchowieństwa warmińskiego oraz częściowo i oblicza duchowieństwa Diecezji Chełmińskiej ośrodek braniewski się zaznaczył. Rola zaś tradycji — rezultatów działania — jest przecież również ważnym czynnikiem w procesie beatyfikacyjnym. Cechy i skuteczność działania „proroka” najlepiej można ustalić w długotrwałości jego działania, w pokornej cierpliwości w oczekiwaniu na wyniki swoich inicjatyw i uprawy „gleby” oraz pozostawieniu satysfakcji zbioru owoców swego działania innym. „Hosianum” jest potwierdzeniem tezy, iż Stanisław Hozjusz posiadał: a. prawidłową, dobrą i klarowną teologię, opartą na tradycji i uwzględniającą współczesność; b. pełne poczucie wierności Kościołowi oraz c. realizm

¹ Punktem wyjścia rozważań na ten temat może być uwaga Janusza Tazbira (Spotkania z historią. Warszawa 1979 s. 175), gdy stwierdza, iż chodzi przede wszystkim o „batalię w opanowywaniu zbiorowej wyobraźni, o podporządkowanie jej ideologicznym założeniom potrydenckiego katolicyzmu”. Sprawa ta była zresztą nie tylko istotna w czasie erygowania „Hosianum”, ale i parę wieków później, gdy chodziło o zasadę bezpłatności nauki w „Liceum Hosianum”. Bezpłatność nauki miała rozszerzyć zdolności „Hosianum” do wpływania na oblicze kulturowe Diecezji Warmińskiej (por. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Olsztynie — dalej WAPO — XXVIII/3-5 pismo biskupa Geritza do rektora „Liceum Hosianum” z dnia 6 XI 1845 r.).

w dostrzeganiu i określaniu zadań. To pozwalało St. Hozjuszowi na uchwycenie stabilnej drogi w skomplikowanych czasach²;

— po trzecie, gdy omawia się osobowość kardynała Hozjusza nie można pominąć jego kontaktów z drugim ośrodkiem naukowym regionu, jakim był ośrodek królewiecki (Uniwersytet Królewiecki = „Albertina”) w Prusach Książęcych (później w Prusach Wschodnich). Wzajemny stosunek ośrodków braniewskiego oraz królewieckiego jest wymieniącą ilustracją nie tylko walk teologicznych i wyznaniowych, lecz również i ideologicznych między protestantyzmem a katolicyzmem. Na tle tych stosunków uwypuklił się również charakter St. Hozjusza, chyba już rozumiejącego konieczność przyjęcia pluralizmu kulturowego. Można bowiem przyjąć, iż późniejsza postawa Akademii Braniewskiej do Akademii Królewieckiej jako do „siostrzanej uczelni” jest tego pluralizmu konsekwencją³. Kontakty „Hosianum” z „Albertiną” mogą: a. z jednej strony określić stopień tolerancyjności i nietolerancyjności Hozjusza, jak i później całego ośrodka braniewskiego; b. z drugiej strony określić stopień ortodoksyjności, tolerancyjności i nietolerancyjności środowiska królewieckiego. Chodzi przede wszystkim o ustalenie roli „Hosianum” w jezuickim programie „wielkiego kompromisu” oraz w jezuickim „czerpaniu wzorów” ze szkół protestanckich dla swego szkolnictwa (kolegiów w Braniewie — 1565 r., Pułtusku i Wilnie — 1569 r., Poznaniu — 1573 r., Jarosławiu — 1575 r., Lwowie — 1594 r.)⁴;

— po czwarte, przeprowadzając porównanie i paralelę między braniewskim i królewieckim ośrodkiem naukowym można pośrednio określić: a. główne elementy starcia między dwoma potencjami — centralistyczną i federatywną — w polskim życiu politycznym; b. elementy łączące katolicką Warmię (szerzej Prusy Królewskie) z ewangelickimi Prusami Książęcymi. Kardynał Hozjusz jako człowiek króla polskiego winien reprezentować potencję centralistyczną. Tymczasem jako biskup warmiński oraz prezes Stanów Pruskich, prowadzący i organizujący Sejmik Generalny („General”) Prus Królewskich musiał również reprezentować potencję federatywną. To powodowało z jednej strony oziębienie stosunków między królem polskim a kardynałem; z drugiej zaś strony stwarzało określoną płaszczyznę spotkania się Hozjusza z księciem Albrechtem i stanami Prus Książęcych, a więc przezwytyczenie religijnych — wyznaniowych — antagonizmów⁵. W konsekwencji na-

² WAPO XXVIII/3-5 memoriał Senatu Liceum Hosianum z dnia 25 XII 1845 r. (por. aktualne stwierdzenia ks. Józefa Majki, Prorok, „Tygodnik Powszechny” 1980 nr 8).

³ WAPO XXVIII/1-417 pismo ks. profesora A. Marquarta do Senatu Uniwersytetu Królewieckiego z 24 XI 1894 r. Ks. A. Marquart był nawet osobiście, jako rektor Liceum Hosianum, na uroczystościach jubileuszowych „Albertiny” w 1894 r. (z okazji 350-lecia jej istnienia). Senat Akademii Królewieckiej zaprosił na te uroczystości imiennie również profesora Weissa z Braniewa oraz biskupa warmińskiego dr A. Thiela. Bp. A. Thiel podziękował za zaproszenie (pismo z 12 XI 1894 r.), ale osobiście w samych uroczystościach jubileuszowych nie wziął udziału. Podobna zresztą sytuacja istniała i w okresie hogańskim w ośrodku braniewskim, który nie był „ośrodkiem zamkniętym”. Trudno więc mówić o prowadzonej indoktrynacji w braniewskim ośrodku (por. Janusz Tazbir, Piotr Skarga, Szymierz kontrreformacji. Warszawa 1978 s. 34). Szczegóły uroczystości jubileuszowych „Albertiny” w 1894 r. zob. WAPO XXVIII/1-423 wykaz zaproszonych i uczestniczących w uroczystościach gości.

⁴ J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 36, 39, 40.

⁵ Por. uwagi Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Królewieckiego z 2 XI 1736 r. (WAPO XXVIII/1-410) oraz Tadeusz Grygier, Zarządzanie Warmią na przełomie XV/XVI wieku, „Studia Warmińskie” t. IX (1972) s. 118.

stępcy Hozjusza na stolicy lidzbarskiej podjęli — podobnie jak „Albertina” — organizację studiów prawnych w „Hosianum” dla bieżących potrzeb zarządzania Warmią oraz Księstwem Pruskim. Tym sposobem obok wielkich miast Prus Królewskich — Gdańska, Torunia i Elbląga — oraz obok Królewca powstał nowy ośrodek badawczy nad ustrojem politycznym i administracyjnym Prus Królewskich oraz Prus Książęcych. Co więcej ośrodek braniewski podejmował badania nad protestanckimi Prusami Książęcymi, a ośrodek królewiecki nad ustrojem Księstwa Warmińskiego, szerzej Prus Królewskich. Postacie kardynała Hozjusza oraz księcia Albrechta są typowymi przykładami wyeliminowania ze spieczę między potencjami centralistyczną i federatywną, pojęć „separatyzm” i „prowincjalizm”. Pojęcia te stały się tylko elementami „żargonu języka propagandy politycznej, zmierzającej do skompromitowania przeciwnika”⁶;

— po piąte, Hozjusz jest tradycyjnie przypisywany okresowi, który zapoczątkował tzw. „kontrreformację”⁷. Z uwagi na tendencyjnie pejoratywny wydźwięk pojęcia „kontrreformacja” w dalszym ciągu wywodów — stosownie do ujęć współczesnych Hozjuszowi — operować się będzie pojęciem „reformacja katolicka”. Tendencyjne ograniczenie pojęcia „kontrreformacja” jeszcze bardziej uwydatnia się, gdy przyjmiemy w oparciu o ośrodek braniewski całościową akcję Stolicy Apostolskiej i to nie tylko wobec ruchu protestanckiego, ale i wobec schizmy. Okres bezpośredni po Soborze Trydenckim, to akcja Rzymu tak na północny wschód Europy, jak i na południowy wschód naszego kontynentu (chodzi o tzw. „akcję polonofilską” u Słowian Południowych); zagadnienia „herezji luteranckiej” oraz „schizmy wschodniej” łączą się ze sobą. Polska zaś ze swą modą na Orient wyraźnie była predystynowana do spełnienia podstawowej roli w „reformie katolickiej”. Sprawa jest

⁶ Do tego „żargonu” propagandy należy również termin „kontrreformacja”, mający skompromitować określoną „mentalność” ludzką, w tym wypadku polską (por. J. Tazbir, *Spotkania...* s. 5). Stwierdza się istnienie nawet paradoksu XX wieku, iż w „procesie tworzenia kultury masowej okazuje się przydatna ideologia dość elitarniej grupy izolowanych w XVII w. intelektualistów [arian — uwaga T.G.], a doktryna dawnej sekty religijnej staje się ważnym atutem we współczesnej walce o uwolnienie mentalności społecznej z nacisku ideologii kościelnej” (Janusz Tazbir, *Bracia polscy na wygnaniu. Studia z dziejów emigracji arińskiej*, Warszawa 1977 s. 249). Tendencyjność tego żargonu tym bardziej się uwyplukła, że spojrzenie np. głównego „reformatora” polskiego A. Frycza-Modrzewskiego na Polskę powoduje, że obraz jej jest karykaturalny. Słusznie stwierdza się, że „ważny, ale nie zorientowany w realiach epoki i Kraju czytelnik mógłby przeczytać od A do Z to wielkie dzieło IO naprawie Rzeczypospolitej — uwaga T.G.] jakim jest *De republica emendanda* i nie dowiedzieć się nic zgoła o zasadniczym zjawisku polityczno-społecznym, ani o awansie kulturalnym społeczeństwa, o którym dzieło to traktuje” (zob. Claude Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975 s. 664, 684, 711). Tym samym mówi się o „klesce politycznej” Frycza-Modrzewskiego. Odwrotnie np. St. Hozjusza biografię Tomickiego uważa się za pozytywny program i manifest działania w określonym społeczeństwie charakteryzującym się „dychotomią kulturową”.

⁷ Konrad Górski, *O nierwiastkach sprzecznych z katolicyzmem w kulturze polskiej*, „Przegląd Powszechny” 1948 nr 3 s. 181. Tendencyjność pojęcia „kontrreformacja” i podkreślanie jego pejoratywnego wydźwięku to zwykły już obyczaj (por. J. Tazbir, *Spotkania...* s. 6, 85, oraz Łukasz Kurdybacha, *Ideologia Frycza-Modrzewskiego*, Warszawa 1953 s. 78); termin „kontrreformacja” określa się jeszcze przymiotnikami „konserwatywnej”, „triumfującej” lub „wstecznej”. Szersze ujęcie okresu trydenckiego w życiu społeczności polskiej podaje C. Backvis, *Szkice...* s. 626. Co więcej nawet program działania „Albertiny” z 1544 r. znacznie szerzej ujmuje i „nowe jak i stare prądy kulturalne” niż to ujmują współczesne terminy „reformacja” i „kontrreformacja” (por. WAPO XXVIII/1-236 k. 1-8).

o tyle istotna, iż zasadniczym problemem ówczesnego świata, był problem „Trzech Rzymów”; „Pierwszego Rzymu” katolickiego z papieżem jako biskupem biskupów (episcopus episcoporum); „Drugiego Rzymu” schizmatycznego z patriarchą w Konstantynopolu, jako biskupem eklezjastycznym (episcopus oecumenicus); „Trzeciego Rzymu” w Moskwie, pretendującej do roli polityczno-carskiej (summus episcopus) obronicielki Konstantynopola oraz Grobu Chrystusa. Dla ośrodka braniewskiego sprawa „Trzeciego Rzymu” była bardzo istotna, choćby z uwagi na tradycje polityki Iwana Groźnego, który starał się o koronę od papieża za cenę pozorną unii z Rzymem. Odkąd w 1589 r. zorganizowano odrębny patriarchat w Moskwie a problemy dyzunitów i dysydentów stały się w najbliższej przyszłości nie problemami wyznaniowymi, lecz problemami politycznymi (rozbiórczymi Polski). Ośrodek braniewski w problemy te został bezpośrednio wciągnięty pracując na rzecz ruchu unijnego przez swe Seminarium Misyjne. Symbolami tego ruchu byli bł. Andrzej Bobola oraz św. Józefat Kuncewicz. W tym momencie dochodzi do formowania się małych ośrodków protestanckich religii państwowych = summus episcopus oraz uzależniających Kościoł od władz państwowych). „Hosianum” mając obok siebie „Albertinę” „reformę katolicką” ujmowało pod kątem rozwiązania „wielości Rzymów”, wielości podporządkowania chrześcijaństwa różnym „Rzymom”, więc przedstawianie zagadnień w zakresie ustalonym przez pojęcie „kontreformacja” jest znacznym ograniczeniem problematyki. Przeprowadzając paralelę między „Hosianum” a „Albertiną” można przekonać się o pseudonaukowości pojęcia „kontreformacja”. Co więcej już publicystyka St. Hozjusza wyraźnie wskazuje na własne korzenie katolickiej kultury, w której element przeciwstawności do „reformacji” odgrywał trzeciorzędą rolę. Elementy kontreformacyjne są jedynie składnikami naturalnej działalności „kościół nauczającego” oraz „kościół walczącego”. Przeciwstawność zresztą „reformacji” oraz „kontreformacji”, protestantyzmu i katolicyzmu na osi Braniewo—Królewiec nie musiała być zbyt ostra, skoro zjawisko konwersji zwolenników reformacji na katolicyzm zachodziło dość często i stale;

— po szóste, z uwagi na zachowane źródła dotyczące tak „Albertiny” jak i „Hosianum”, warto przebadac ich wzajemny stosunek na przestrzeni czasowej, obejmującej blisko 400 lat. Źródła te — jakkolwiek rozproszone między Olsztynem i Poznaniem, poprzez Berlin (Poczdami oraz Dahlem), Kolonią a Getyngą — stanowią względną kompletność⁸.

Toczące się walki religijne były walkami nie tylko wyznaniowymi, lecz również walkami kulturowymi, zmierzającymi do nasycenia kultury pierwiastkami katolickimi lub sprzecznymi z katolicyzmem. Tym samym spory teologiczne przekształcały się w znacznej mierze w walkę ideologiczną. W wielu wypadkach dochodziło do szermowania argumentami nieprawdziwymi i zmiennymi (ks. Albrecht był tej zmienności najlepszym świadectwem). Operowano kłamstwami, podawano informacje niepełne lub zniekształcone, uprawiano propagandę stronnictwą, manipulowano środkami przekazu. W rezultacie do dnia dzisiejszego trudno

⁸ Kurt Forstreuter, Das Preussische Staatsarchiv in Königsberg. Göttingen 1955 s. 99, ks. Maks Peloz, Polonika kościelne w archiwach Jugosławii w: „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” t. 37 (1978) s. 311, 315, J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 6.

określić stanowisko wobec zasadniczego pytania owych czasów — humanizm jest prekursorem reformacji czy jest przeciwieństwem reformacji? Oba skrajne poglądy mają swe racje. Niemniej stwierdza się, że właśnie humaniści przygotowali dekrety Soboru Trydenckiego = reformację katolicką⁹. Nawet przyjmując, iż walka ideologiczna nie musi polegać tylko na operowaniu kłamstwami, ale na przedstawianiu faktów korzystnych dla siebie, a niekorzystnych dla przeciwnika, należy omawiać nie tylko teologię Hozjusza, lecz także jego ideologię, podobnie jak ideologię np. A. Frycza-Modrzewskiego. Punktem wyjścia programów ideologicznych oraz walki ideologicznej między tymi dwoma osobistościami (szerzej między „Hosianum” i „Albertiną”) może być stwierdzenie, iż Modrzewski „interesuje się religią o tyle o ile ma ona wpływ na życie społeczno-polityczne”. Hozjusz natomiast jest na wskroś „człowiekiem religijnym”, chce religię uniezależnić od fluktuacyjnych celów państwa, jest człowiekiem „pełnym zacności”, który chce przede wszystkim ustrzec religię przed „nowinkami” uznanymi przez siebie za wszystkiego rodzaju przestępstwo. To były dwie odmienne płaszczyzny, wyjaśniające podstawy walki ideologicznej. Pod tym też kątem widzenia — tak ośrodek braniewski jak i ośrodek królewiecki — oceniały replikę Hozjusza (jego „Wyznanie wiary katolickiej”) na dzieło A. Frycza-Modrzewskiego („O kościele”). Tak ujęta problematyka nie przekształca walki ideologicznej w ciągłe „powtarzanie argumentów” ani w „zmieszanie z błotem, lżenie lub ośmieszanie przeciwnika na użytek tylko własnego obozu”¹⁰.

Sprawa walki ideologicznej między „Hosianum” a „Albertiną” jest o tyle ważna, że Hozjusz i jego następcy byli w stanie realizować i (rea-

⁹ Konrad Górski, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej* XVI w. Kraków 1949 s. 101. W ogóle autor ten (s. 1, 6, 29, 33) podkreśla, że Erazm z Rotterdamu odszedł od reformacji najzupełniej konsekwentnie do całokształtu swych dotychczasowych pojęć i dążeń z jednej strony; z drugiej strony uważa, że w humanizmie tkwiło coś, co go dzieliło od reformacji Lutra. Z tego też względu wytłumaczyć można kontakty St. Hozjusza z Erazmem oraz ks. Albrechtem oraz kontakty jezuickiego ośrodka braniewskiego z „Albertiną”. Humanizm bowiem to nie poganizm a nowa pobożność; dla humanisty z doby renesansu nie boskość ale człowieczeństwo było wyrazem religijności oraz węzłem wiążącym go moralnie z chrześcijaństwem. Słusznie więc określa się, że błędem jest ujmowanie humanizmu tylko jako prądu kulturalnego, a reformacji jako ruchu wyznaniowego (por. Janusz Tazbir, *Świt i zmierzch polskiej reformacji*, Warszawa 1956 s. 23). Por. uwagi Senatu „Albertiny” z 29 V 1799 r. — WAPO XXVIII/1-356.

¹⁰ E. Kurdybacha, *Ideologia...* s. 87, 199, 265 ocenia St. Hozjusza jako reakcjonistę. Por. uwagi J. Tazbir, *Piotr Skarga...* s. 74. Tymczasem w porównaniu do koncepcji oraz działalności St. Hozjusza A. Frycz-Modrzewski jest jedynie twórcą „utopii”, która przestała nawet nią być, gdyż utraciła również nimb nadziei, który utopię ołacza (por. C. Backvis, *Szkice...* s. 663, 684). Zresztą ogólnie można stwierdzić, iż w porównaniu do St. Hozjusza A. Frycz-Modrzewski i współcześnie i w przeszłości był mało znany (por. B. Kosmanowa, *Modrzewski i jego przeciwnicy*, Warszawa 1977 s. 5, 101, 104—105). Omawiając popularność Hozjusza przeciwnicy jego charakteryzują go jako „kosmopolitę katolicyzmu europejskiego, a potem dopiero Polaka”. Hozjusz ich zdaniem w latach czterdziestych „zaczął przekształcać się z humanisty w teologa, z człowieka myślącego kategoriami postępu — w skostniałego doktrynera”. Porównanie jednakże St. Hozjusza (również praktyka i pragmatyka) z A. Fryczem-Modrzewskim wypadła jednak na korzyść pierwszego — choćby z tego względu, iż z „utopijnością” A. Frycz-Modrzewski łączył „moralny perfekcjonizm”, czyli chęć przerobienia zwykłych zjadaczy chleba na aniołów (Andrzej Frycz-Modrzewski, *Wybór pism*, W opracowaniu Waldemara Voisė, Warszawa 1977 s. XXXVIII). Podobnie sprawa ma się z porównaniem ośrodka braniewskiego z ośrodkiem królewieckim. „Indywidualność” „Hosianum” leżała właśnie w jego „otwartości” wobec czasów współczesnych (por. WAPO XXVIII/1-348 uwagi Senatu „Albertiny” z 26 XII 1690 r.).

lizowali) swą ideologię właśnie na Warmii; co więcej Hozjusz obejmował Warmię w strasznych czasach, musiał ją z wielkiego kryzysu wyprowadzić¹¹. Dlatego A. F. Modrzewski w porównaniu z Hozjuszem wygląda na „polityka kawiarnianego”, który nie był w stanie sprawdzić w praktyce słuszności swej utopijnej reformy politycznej. Walka ideologiczna St. Hozjusza oparta była na działalności pragmatycznej; natomiast walka ideologiczna A. F. Modrzewskiego opierała się tylko na tzw. „radykalizmie utopii”, będącym rezultatem świadomości, że w danym miejscu nie ma realnych szans wprowadzenia jej w życie, będącym sugerowaniem rozwiązań przy braku nadziei na ich realizację. Sytuacja „Albertiny” w porównaniu do A. F. Modrzewskiego była znacznie korzystniejsza. Swój program ideologiczny mogła ona realizować (i realizowała) w Prusach Książęcych. Iunctim więc sporów teologicznych, wyznaniowych, walk wyznaniowych oraz ideologicznych między katolicyzmem a protestantyzmem z rozwojem życia politycznego, społecznego, gospodarczego oraz kulturowego w Prusach Królewskich i Prusach Książęcych nie podlega wątpliwości. „Hosianum” zmierzało do przesylenia kultury regionu (szerzej Polski) pierwiastkami katolickimi, natomiast „Albertina” zmierzała do przesylenia kultury regionu (szerzej północno-wschodnią Europę) pierwiastkami sprzecznymi z katolicyzmem. Przejawiało się to przesylenie w wielu dziedzinach życia. W tym miejscu warto zasygnalizować dwa zagadnienia, a mianowicie: a. tradycję maryjną w kulturze polskiej. Wiąże się ona z tendencją reformacji luteranckiej do „usunięcia elementu macierzyńskiego z koncepcji religijnej”. Człowiek nie miał być otoczony macierzyńską miłością Kościoła i Matki Boskiej, miał stać samotny twarzą w twarz z surowym i srogim Bogiem. „Hosianum” w swej działalności zawsze wielki nacisk kładło na rozwój kultu maryjnego; b. wzajemny stosunek między Kościołem a państwem to drugi problem walki ideologicznej między „Hosianum” a „Albertiną”. Otóż „reformacja luterancka” przyznawała prymat państwu. Cały wysiłek „Albertiny” skierowany miał być na „odbudowanie porządku państwowego”. Wyjaśniano, iż „kiedy Bóg Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa, temu Krajowi Pruskiemu [Księstwu Pruskiemu — uwaga T. G.] dał łaskawie dobry pokój, ale zaraz ponownie nową wojnę — jak to zwykle się dzieje — co znowu polityczny dobry porządek albo zaciemniło lub całkowicie zamazało lub zniszczyło. Musimy więc podjąć najwyższy wysiłek ten porządek znowu odbudować, wszyscy muszą starać się tryb i autorytet sądów, powszechne zadowolenie, dyscyplinę, kulturę i opiekę społeczną, zaufanie do prawa odbudować oraz wprowadzić szczęśliwość wśród poddanych w handlu i wymianie”¹².

¹¹ Anton Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, Mainz 1854 s. 27, 83; J. Tazbir, *Spotkania...* s. 158. Sprawa się o tyle komplikowała, że trzeba było przeciwstawić się również akcji „Albertiny” na Litwę, z której „słabości chrystianizacji” zamierzał skorzystać ruch protestancki (por. Marcelli Kosman, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI—XVIII wieku*. Wrocław 1978 s. 7).

¹² WAPO XXVIII/1-236 pismo ks. Albrechta z 20 VII 1544 r. Por. J. Tazbir, *Spotkania...* s. 158. Wydaje się, iż w oparciu o program działania „Albertiny” można powtórzyć opinię, iż król Zygmunt August dostrzegł, że „przeciwnicy katolicyzmu nie są w stanie przeciwstawić mu nie dostatecznie atrakcyjnego” (B. Kosmanowa, *A. F.-Modrzewski...* s. 164, 187). Tym samym raczej niekonsekwencją jest stwierdzenie — „niestety jeszcze obecnie spotykamy się z opiniami, jakoby biskup [St. Hozjusz — uwaga T. G.] przewyższał przeciwnika [Modrzewskiego — uwaga T. G.] wiedzą teologiczną i całkowicie nad nim górował. Głównie takie pochodzą od zwolenników świętości Hozjusza, jakich do tej pory nie brakuje”.

Ten właśnie pragmatyzm w działaniu prowadził do spotkań między dwoma przeciwstawnymi obozami ideologicznymi. Ilustracją tych spotkań mogą być sprawy sąsiedzkie Prus Królewskich i Warmii z Prusami Książęcymi; chodzi tak o zwykłe i codzienne sprawy i spory graniczne, jak i o zasadnicze kwestie ustrojowe, np. współpracy między Hozjuszem i Albrechtem w „rewizji prawa chełmińskiego”¹³. Co więcej na tej płaszczyźnie praktycznej na Warmii uznawano nawet ks. Albrechta za dobrego sąsiada. Ale te dobre stosunki sąsiedzkie wcale nie przeszkadzały ośrodkom naukowym Braniewa i Królewca w gromadzeniu „arsenału” walki ideologicznej po obu stronach. I tak bibliotekarz Albertiny Chemnitz zebrał komplet materiałów dotyczących Soboru Trydenckiego; natomiast „Hosianum” kompletowało zbiór literatury „nowinek religijnych”, zbiór zresztą zapoczątkowany przez Hozjusza. Obie strony zamierzały poznać mentalność (tok myślenia) przeciwników, by jak to podkreślano „móc przeciwstawić się nowinkom oraz ugruntować wiarę wiernych katolików z jednej strony, a z drugiej strony odkryć przed nowinkarzami słabe strony reformacji”¹⁴. Badanie więc księgozbiorów ośrodków w Braniewie i Królewcu pozwoli na dokładniejsze precyzowanie ich indywidualności oraz na wypuklenie pierwiastków wzajemnie się wykluczających w działalności tych ośrodków.

II. STAN BADAŃ I PERSPEKTYWY BADAWCZE

W dotychczasowej literaturze przedmiotu paraleli między ośrodkiem naukowym w Braniewie a ośrodkiem naukowym w Królewcu nie przeprowadzono. Problem został dotąd najwyżej zasygnalizowany w 1929 r. przez Stanisława Kota¹⁵ oraz w 1964 r. przez Bernharda Stasiewskiego

¹³ Rezultatem tych poczynań Hozjusza — zresztą przez niego nie zakończonych, przez następców zaś stale podejmowanych — były np. wilkierze miast warmińskich. Porównanie ich np. w zbiorze Ksiąg Warmińskich WAPO nr 1068, pozwoli na szczegółowe rozpracowanie podejmowanych nowelizacji prawa chełmińskiego.

¹⁴ WAPO XXVIII/1-100 pismo rektoratu „Albertiny” z 14 II 1608 r. Ciekawe są przede wszystkim polemiki naukowe uczonych Uniwersytetu Królewieckiego z uczonymi „Hosianum”. Por. pismo Fryderyka Samuela Bocka, bibliotekarza Biblioteki Zamkowej w Królewcu z 17 X 1779 r. (WAPO XXVIII/2-333). Zresztą już w połowie XVIII wieku Archiwum Krajowe Prus Książęcych zorganizowało swą bibliotekę podręczną, w której skompletowano różne pisma i druki religijne, między innymi biblie wydawane przez różne ośrodki w Europie.

¹⁵ Stanisław Kot, Publikacja nowych uniwersytetów w XVI w. Królewiec i Zamość. Kraków 1929 s. 10, 14, 19. Porównaj szersze ujęcie zagadnienia celów i organizacji Uniwersytetu Królewieckiego w zarządzeniu księcia Albrechta z 20 VII 1544 r. (WAPO XXVIII/1-236). Wydaje się, że w oparciu o „Hosianum” i „Albertinę” należy podjąć rewizję poglądu, jakoby w XVI wieku „nie mogły już liczyć na szeroki zasięg międzynarodowy organizowane uniwersytety; w pierwszym rzędzie stwarzane były dla swojego narodu — a raczej pewnych jego ziem lub prowincji” (St. Kot, Publikacja... s. 9 oraz H. Prutz, Die Königl. Albertus — Universität zu Königsberg in Preussen im neunzehnten Jahrhundert. Königsberg 1894 s. 2). Ich światopoglądowa i ideologiczna walka przekraczała znacznie granice Prus Książęcych i Warmii. Można przyjąć, iż „Hosianum” i „Albertina” nie były ukoronowaniem „reformy katolickiej” oraz „reformacji luterskiej”, ale fundamentem budowy przyszościowej, opartej na przeprowadzanej uprzednio reformie szkolnictwa podstawowego i średniego Warmii (szerzej Prus Królewskich) oraz Prus Książęcych. Por. uwagi Senatowi „Albertiny” z 23 IX 1570 r., dotyczące organizacji Uniwersytetu — WAPO XXVIII/1-6.

i Walthera Hubatscha¹⁶. St. Kot neglżując — chyba tylko przez przypadek — ośrodek braniewski, przeprowadzał paralelę między ośrodkiem królewieckim a ośrodkami (akademiemi) w Wilnie oraz w Zamościu. Omawiając wzajemny stosunek między „Hosianum” a „Albertiną” niewątpliwą koniecznością jest uwzględnianie również i innych ośrodków naukowych, które pośrednio, a nawet bezpośrednio wpływały na życie naukowe interesujących nas ośrodków kulturowych; tym bardziej że oba ośrodki nie były przedsięwzięciem partykularnym. Co więcej rozszerzenie płaszczyzny geograficznej tej paraleli na ośrodki Gdańska, Elbląga, Wilna, Zamościa, Krakowa i innych pozwoli na pełniejszą ocenę roli „hoziańskiej warmińskiej wysepki katolickiej oraz polskiej wyspy katolickiej w morzu protestanckiej i schizmatycznej Europy Środkowej, Wschodniej i Północnej. W tej wyspowości leży podstawowa cecha Diecezji Warmińskiej oraz polskich prowincji kościelnych”. Sprawa „Hosianum” w łączności z innymi polskimi i niepolskimi ośrodkami naukowymi jest o tyle ważna, iż w XVI i XVII wieku ośrodkami propagandy reformacji protestanckiej stały się stolice Rzeczypospolitej oraz Prus Książęcych — Kraków i Królewiec¹⁷. Na tym tle tylko można zrozumieć indywidualność „Hosianum” oraz „Albertiny”. Podkreślenia zaś wymaga fakt, iż charakter obu uczelni jako uczelni „misyjnych” świadomie kształtowali i Hozjusz i Albrecht oraz do końca utrzymywali ich następcy¹⁸. Co więcej Hozjusz i jego następcy starali się doświadc-

¹⁶ Bernhard Stasiowski, Die geistesgeschichtliche Stellung der Katholischen Akademie Braunsberg 1568—1945 s. 41—58 oraz Walther Hubatsch, Die Albertus — Universität zu Königsberg in Preussen in der deutschen Geistesgeschichte, s. 9—40. Obie prace wydano w dziele zbiorowym „Deutsche Universitäten und Hochschulen im Osten”. Köln und Opladen 1964. Brak dogłębnej paraleli między tymi dwoma uczelniami jest tym dziwniejszy, że literatura ich dotycząca jest bardzo obszerna i każdą z tych uczelni ujmuje się — „Albertinę”, jako twierdzę protestantyzmu, a „Hosianum”, jako centrum katolickiej wyspy warmińskiej. Tak „twierdza protestantyzmu” jak i „centrum katolickie” za główne swe zadania ustalały „wpływanie na obszar północno-wschodniej Europy” (por. Götze von Selle, Ueber den ostdeutschen Geist. W: „Jahrbuch der Albertus Universität” — dalej „Jahrbuch” — t. I — 1951 — s. 146 oraz WAPO XXVIII/3-1 projekt statutu Liceum Hosianum z 1817 r.).

¹⁷ Ta „wyspowość” Warmii oraz „obronność” twierdzy „Albertiny” wspólnie z wielonarodowościową mozaiką i Warmii i Prus Książęcych powodowały, iż obszary te „posiadały charakter obszarów mesjańskich” względnie mistycznych. Na tym terenie narodziła się koncepcja misji dziejowej „narodu sarmackiego” (por. Janusz Tazbir, Bracia polscy na wygnaniu... s. 5). Obie akademie uważały siebie za „uniwersytety pograniczne” oraz „uczelnie obszarów językowo mieszanych”. Dlatego też w literaturze przyjmuje się, że Albertina czuła się zawsze w stanie wewnętrznej i zewnętrznej zagrożenia. Chodziło nie tylko o duchowo-kulturalne zagrożenie, ale i o polityczną niezależność (Selbstbehauptung). Ten właśnie moment zaciążył na publicznym jak i zawodowo-naukowym życiu uczelni” (Hans Rothfels, Sprache, Nationalität und Völkergemeinschaft, „Jahrbuch” t. I — 1951 — s. 108 oraz WAPO XXVIII/3-10 pismo Ministerium Oświaty i Wyznań oraz Zdrowia do naczelnego prezesa Prus v. Schöna z 8 VIII 1848 r. w sprawie nauki języka polskiego w Liceum Hosianum oraz Seminarium Duchownym, szczególnie pielęgnowanej przez biskupa warmińskiego v. Hattena). Por. J. Tazbir, Świt... s. 80 oraz J. Tazbir, Dzieje polskiej tolerancji. Warszawa 1973 s. 24, 91.

¹⁸ Podkreśla się, że każdy instytut naukowy ma podwójny sens — cel życia i cel nauki. Ograniczenie się tylko do nauki i jej pośredniczenia powoduje uwiąd uczelni. Zadanie życia „Albertiny” to „rola twierdzy przeciwko Azji”. Dlatego walka polityczna w historii „Albertiny” (jak i „Hosianum”) znaczyła wiele. Np. Wielki Elektor Brandenburski walczył tak z „ortodoksją luterzańską” na Uniwersytecie Królewieckim jak i ze Stanami Pruskimi, gdyż „ortodoksja luterńska” i „opozycja stanowa” szły zawsze razem. Obie grupy jednak w ostatecznym rachunku poddały się. Elektor oparł się w tej walce na grupie uczonych „Albertiny” związanych z „synkretyzmem” (nauką Calixta z Helmstädt) z tzw. „calixtinerami” z XVII

czenia warmińskiej wysepki katolickiej przenieść na „polską wyspę katolicką”¹⁹.

Tyle jeśli chodzi o sprawę generalną braniewskiej inicjatywy Hozjusza, inicjatywy również raczej tylko zasygnalizowanej przez o. Jana Korewę, który ujmuje ją jako fragment ekspansji kultury polskiej skierowanej ku Bałtykowi oraz jako formowanie bazy wypadowej misji katolickiej (przede wszystkim jezuickiej) na Europę Wschodnią, określaną jako „Indie Północne”²⁰.

i XVIII wieku. Synkretyci chcieli „pozorną ścianę działową” między poszczególnymi wyznaniem religijnymi usunąć celem ustalenia pokoju religijnego. Nie stworzyli jednakże oni ruchu politycznego i dlatego również przegrali z pozornym swym sojusznikiem Elektorem (por. WAPO XXVIII/1-236 pismo margrabiego Jerzego Wolhela do Senatu Albertiny z 14 VII 1621 r.). To związanie celów i życia celów nauki prowadziło również „Hosianum” stale (por. WAPO XXVIII/3-1 pismo naczelnego prezesa Prus do rektora Liceum Hosianum Schmüllinga z 11 XII 1822 r. W tym wypadku chodziło o powiązanie studentów Liceum Hosianum — np. Adama Konstantego Logi z tajną organizacją młodzieżową i studencką „Polsonia”).

¹⁹ J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 74. Por. WAPO XXVIII/3-1 pismo biskupa warmińskiego Józefa v. Hohenzollerna do Senatu Liceum Hosianum z 15 II 1523 r. Sprawa „Hosianum” i „Albertiny” w takim kontekście wiąże się nierozdzielnie z ustaleniem charakteru uczelni, które chcąc żyć musiały przeprowadzać rotację uczonych. Problem więc szkół wyższych regionu (w ramach makroregionu od Rygi do Wiednia) ujmuje się pod kątem widzenia roli uczelni jako republik uczonych oraz indywidualności tych republik (por. Herman Conrad, Einleitung, s. 7 w: „Deutsche Universitäten...” s. 7). Przyjęto, iż najpełniejsza forma „republik uczonych” wykształciła się właśnie na uniwersytetach. Natomiast indywidualność poszczególnych uczelni gruntowała się na celach wyznaczonych przez statut (por. statut Liceum Hosianum z 1817 r. — WAPO XXVIII/3-1) w którym podkreśla się, iż „wyższy zakład naukowy w Braniewie, którego celem jest wykształcenie naukowe i moralne młodzieńców, którzy przede wszystkim chcą poświęcić się stanowi duchownemu, nosi nazwę swego pierwotnego fundatora i inspiratora kardynała Hozjusza”. Dalsze podstawy indywidualności szkoły wyższej to cele stawiane wykształceniu, związanie z regionem, a nawet z siedzibą uczelni. Momentem zaś łączącym poszczególne „republiki uczonych” były badania naukowe oraz rotacja uczonych i studentów. Szczególnie badania naukowe zmuszały do ścisłych kontaktów i wymiany doświadczeń. Tym bardziej, że właśnie dla tych celów uczeni byli związani instytucjonalnie z uczelnią jako warsztatem pracy; natomiast wymiana = rotacja uczonych (nawet między „Hosianum” i „Albertiną”) była zjawiskiem nagminnym. Tym sposobem nauka rozsadała ciasne ramy regionalne i uczelnie braniewska i królewiecka łączyły się z nauką europejską) por. pismo rektora „Albertiny” z 18 VII 1621 — WAPO XXVIII/1 — 236).

²⁰ J. Korewa, Z dziejów Diecezji... s. 23, 24, 37, 41, 127; J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 47; A. Eichhorn, Der ermländische... s. 107. Ustalenie indywidualności „Hosianum” przez określenie jej fundatora jest istotnym pociągnięciem. Tymczasem postać St. Hozjusza jako centralna dla ośrodka braniewskiego nie jest w literaturze jasno przedstawiona. W tym zakresie w stosunku do „Albertiny” sytuacja jest korzystniejsza. Literatura przedmiotu zdecydowanie podkreśla, iż dla „Albertiny” postaciami centralnymi są: książę Albrecht oraz jego małżonka Dorota. Ta para małżeńska nadała uczelni rys charakterystyczny. Rola centralna ks. Albrechta i księżnej Doroty znajduje swe potwierdzenie w zbiorach getyndzkiech (Staatliches Archivlager — Stiftung Preussischer Kulturbesitz in Göttingen), a przede wszystkim w prusko-wschodnich foliantach oraz w archiwum listowym Księstwa Pruskiego (K. Forstreuter, Das Preussische... s. 102). „Albertina” jako jedno z najważniejszych działań kulturalnych ks. Albrechta i ks. Doroty są przedmiotem szczególnego zainteresowania, np. Gerrit Peter Thielen, Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts von Preussen 1525—1568, Göttingen 1953; Walther Hubatsch, Albrecht von Brandenburg Ansbach, Deutschordens Hochmeister und Herzog in Preussen, Heidelberg 1960; Iselin Gundenrman, Herzogin Dorothea von Preussen 1504—1547, Köln 1965. Okazuje się, że dla rozwoju uniwersytetu życie kulturalne domu panującego jest nie mniej ważne od życia politycznego kraju. Zachodzi ta łączność między życiem kulturalnym a życiem politycznym nawet wówczas, jeśli spokojny bieg życia towarzyskiego każe jego wydarzenia przyjmować jako coś zwykłego; w tym zakresie dla życia uczelni wydarzenia

Z tą generalną koncepcją erylowania „Hosianum” oraz „Albertiny” wiąże się multum zagadnień i tematów szczegółowych. Np. tak Hozjusz jak i Albrecht widzieli naukę w roli panaceum na wszystkie bo-łączki swoich czasów, na przezwycięzenie trudności w życiu Kościoła, wreszcie jako instrument gruntowania oraz rozszerzania pierwiastków katolickich oraz sprzecznych z katolicyzmem w kulturze swoich regionów oraz sąsiednich krajów. Punktem wyjścia obu ośrodków kulturowych była chęć udoskonalenia zastanego stanu, w którym centralnymi problemami były dwa — zresztą jak w każdym okresie dziejowym — „władza” oraz „modernizacja ludzkiego myślenia”. Z tym iż oba problemy ośrodek braniewski oraz ośrodek królewiecki ujmowały odmiennie. „Albertina” przyznawała priorytet „władzy państwowej”, co znalazło swój wyraz w instytucji książęcej „summus episcopus” oraz w państwowym charakterze Uniwersytetu Królewieckiego. Statuty oraz organizacja „Albertiny” wyraźnie dominację państwa gruntowały, choćby przez długi okres sprawowania funkcji rektoratu przez „następcę tronu” a potem przez instytucję kuratora Uniwersytetu, którym z reguły był naczelny prezes prowincji państwowej. Pracownik naukowy był przez długi okres czasu tylko prorektorem. Zresztą charakterystyczne w tym względzie jest stanowisko Senatu Akademickiego „Albertiny” już z pierwszych lat swego istnienia. Np. w 1570 r. Senat podkreślał, iż celem zasadniczym Uniwersytetu jest „służenie państwu oraz polityczne i gospodarcze związanie się z władzą państwową”, a celem Wydziału Teologicznego jest przygotowanie duszpasterzy jako na politycznych urzędników państwowych. Walka królewieckiego ośrodka naukowego o autonomię, o stworzenie „republiki uczonych” zaczęła się nieco później²¹. „Hosianum” natomiast broniło religii oraz oświaty i nauki przed omnipotencją państwa. Nawet uzależnienie finansowe Kościoła od państwa uznano za źródło „zniewolenia Kościoła, który wcześniej czy później musi się od tej doczesnej zależności wyzwolić”. O zakresie zaś tej samodzielności, autonomiczności oraz republikańskości „Hosianum” świadczyła jego niezależność od państwa oraz upór, z jakim środowisko braniewskie tej niezależności broniło. Tym bardziej że państwo (szczególnie państwo pruskie) raczej widziało w uniwersytetach „szkoły zawodowe” przygotowujące wychowanków do praktycznych zadań, a całe wykształcenie człowieka miało się ograniczać do tzw. „studiów chlebowych” (Brotstudium), nota bene ustalanych koniunkturalnie przez państwo²².

Również sprawę „modernizacji ludzkiego myślenia” środowisko braniewskie oraz środowisko królewieckie ujmowały odmiennie i to tak w zakresie diagnozy najczęściej występujących schorzeń (znaków czasu), jak i w sposobie przezwycięzania oporów wobec tej modernizacji, przede wszystkim w sferze stosunków międzyludzkich. Punktem wyjścia przy omawianiu tej kwestii w środowisku braniewskim musi być określenie

dworskie (przyjęcia, wesela, urodziny, zgony, troska o utrzymanie książęcego dworu oraz stosunki między służbą dworską) posiadają istotne znaczenie, nie mniej ważne od wydarzeń politycznych. Dlatego szczegółowe drobiazgi źródłowe np. w wydawnictwach korespondencji Hozjusza (np. „Studia Warmińskie” t. XIII — 1976) posiadają swą wagę dla odtworzenia atmosfery poprzedzającej erylowanie Kolegium w Braniewie.

²¹ WAPO XXVIII/1-6 memoriały Senatu Akademickiego „Albertiny” z 23 IX 1570 r., 4 IV 1616 r.

²² WAPO XXVIII/1-6 por. instruktywne uwagi Wydziału Filozoficznego „Albertiny” z 15 II 1890 r.

wplywu Hozjusza na ukształtowanie się tzw. teologii pozytywno-kontrowersyjnej uprawianej przez ten ośrodek. Charakter *pozytywności* tej teologii gruntuje się na Objawieniu oraz na teologii biblijnej i na teologii symboliczno-kościelnej. *Kontrowersyjność* natomiast teologii Hozjusza gruntuje się na polemice i apologetyce, tzn. na naukach o obronie chrześcijaństwa przed jego przeciwnikami. Pomocy szukano również w filozofii, przede wszystkim w filozofii antropologicznej, zmierzającej do udowodnienia, iż chrześcijaństwo jest najlepszym szczęściem ludzkości i poza nim nie można znaleźć żadnego prawdziwego zbawienia. Chrześcijaństwo (w rozumieniu Hozjusza — katolicyzm) bowiem samo uwzględnia w pełni potrzeby ludzkiej natury. Prawa naturalne człowieka są podstawą teologii kontrowersyjnej; bierze ona je również za kryteria wartościowania. Chrześcijaństwo w ujęciu Hozjusza ma możliwość realizowania w praktycznym życiu swych ideałów, naturalnie w oparciu o Objawienie, wspólnotę religijną oraz doświadczenie historyczne; całość religii opiera się na zgodności wymogów rozumowych (racjonalnych) z chrześcijaństwem. Hozjusza podstawą myślenia (i następnie całego ośrodka braniewskiego) była wiara w: a. prawdy objawione, b. świat, jako przejaw działania Boga oraz c. posłuszeństwo Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła²³.

Walka o pełnię wykształcenia *osobowości* człowieka, niezależnej od bieżących i krótkotrwałych potrzeb państwa, prowadzona przez „Hosianum” w ostatecznym rachunku przejęta została również przez część uczonych (przede wszystkim z Wydziału Filozoficznego) „Albertiny”. Zaznaczyło się to w momentach szczególnego nacisku państwa w życie „republiki uczonych”. Ilustracją tego zagadnienia może być państwowy program limitowania ilości studentów na poszczególnych kierunkach studiów. Środowisko królewieckie uznało, iż limitowanie ilości studentów było wyrazem „choroby pozytywizmu oraz specjalizacji, która dotknęła uniwersytety. Jest to sprzeczne z ogólną zasadą, iż uniwersytety muszą wychowywać człowieka ogólnie wykształconego, zdolnego do organicznej odbudowy”. Przyjęto w „Albertinie”, iż ustalanie limitów miejsc na poszczególnych kierunkach studiów jest „szkodliwe, gdyż ustala studia uniwersyteckie według kryteriów praktycznych potrzeb, a ocenę tych potrzeb ustala się w oparciu o bardzo skromne rozeznanie w ewentualnościach rozwoju przyszłości, operuje się nie stwierdzeniami kierunków rozwojowych lecz próbami prognoz bardziej niepokojącymi niż przydatnymi i prowadzącymi do podejmowania jednostronnych studiów chlebowych, ograniczających stopniowo prawidłowe ogólne działanie oraz naukowy idealizm”. Tymczasem tylko człowiek zdolny do „organicznej odbudowy” może być przygotowany do przewycięzania „wstrząsów świata, obalających struktury oraz przekształcających mentalność człowieczą”. Sprawa jest o tyle istotna, iż reformacja luterńska, mimo iż zakłada wyraźnie wolność badania i interpretowania Pisma św. nie przyniosła wolności teologii. Spory oraz walki teologiczne wśród zbiorowości „Albertiny” wskazywały na to, że reformacja luterńska przyniosła teologii nowe pęta i to ze strony „symbolicznych znaków (ksiąg) ustalanych przez ludzi świeckich. To doprowadziło do partyjnych sporów i walk”. „Partyjne nachylenie” teologii pro-

²³ Sprawa teologii kontrowersyjnej uprawianej również na „Albertinie” zob. WAPO XXVIII/1-6 memoriał Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Królewieckiego z 4 IV 1616 r.

testanckiej znalazło zresztą swój wyraz również w statutach „Albertiny”²⁴.

Sprawy stosunku do „władzy” oraz „modernizacji ludzkiego myślenia” ilustrują wyśmienicie charakter ośrodków braniewskiego oraz królewieckiego jako swoistego rodzaju centrów akcji misyjnej — katolickiej i protestanckiej. Na razie nie wdając się w analizę inicjatyw obu twórców akademii (braniewskiej i królewieckiej) podkreślić trzeba, iż obaj widzieli i rozumieli rolę uczelni tylko w łączności z politycznymi oraz religijnymi i kulturowymi wydarzeniami swych czasów. Zasadniczym celem obu uczelni było podniesienie własnej świadomości u ludności Warmii (szerzej Diecezji Warmińskiej) oraz Prus Książęcych. Różnica między „Hosianum” a „Albertiną” polegała na tym, iż pierwsza miała „ugruntować świadomość religijną katolicką społeczności, natomiast druga miała ułatwić formowanie się świadomości państwowej u ludności”. Analiza organizacji „Hosianum” i „Albertiny” (ich statutów i regulaminów) również musi być przeprowadzona pod kątem widzenia ich ustosunkowania się do istotnej w takim ujęciu sprawy, a mianowicie: a. cezaropapizmu, szczególnie polskich reformatorów protestanckich oraz b. papalizmu reformatorów katolickich (np. St. Hozjusza, Piotra Skargi). Otóż prawne ustalenia oraz cała działalność „Albertiny” wykazują w pełni „cezaropapizm, jako naturę uczelni, uzasadniający, iż władca jest tylko przed Bogiem odpowiedzialny za losy i z bawienie swoich poddanych”. Jest to rezultat organizacji wyznania w ramach instytucji „*summus episcopus*”. Proklamacja „Albertiny” z 1544 r. w podporządkowaniu się państwu zdecydowanie różni się od proklamacji np. Akademii Zamojskiej z 1594 r. Ta ostatnia bowiem punkt ciężkości przesuwa na wykształcenie kulturalne młodzieży odsuwając na dalszy plan cele państwowe, podkreślając, iż „należyte wychowanie młodzieży i rozwój szlacheckich nauk były zawsze przedmiotem troski dobrze urządzonych państw”. Zresztą problem podporządkowania uniwersytetu celom państwa był jednym z głównych również w organizacji Akademii Krakowskiej (Jagiellońskiej)²⁵. „Albertina” zdecydowanie wyznaniowość uczelni podporządkowywała państwu, sprawdzając religię do roli służebnej dla państwa. Takie ujęcie roli „Albertiny” jest wyśmienitą ilustracją ogólnego procesu reformacji protestanckiej, która rozłamała jednolitą aż dotąd w życiu duchowym Europę na dwa odrębne łożyska kulturalne, rozwijające się obok siebie, ale wzajemnie obce i wrogie. Z posiewu reformacji protestanckiej wyszło naprzód inne pojmowanie chrześcijaństwa, potem krytyka samego objawienia, a wreszcie tendencje polityczne godzące w sam sens religii, w ducha jej uniwersalizmu²⁶.

²⁴ WAPO XXVIII/1-422 memoriał Senatu Akademickiego „Albertiny” z 22 IX 1626 r. oraz XXVIII/1-6 pismo ks. Alberta Fryderyka do Senatu „Albertiny” z 30 VIII 1577 r.

²⁵ WAPO XXVIII/1-236 memoriał H. Wegnera z 10 VIII 1621; XXVIII/1-421 rękopis „De Universitatis Scholasticae Partibus, Quatuor nimirum professionibus praecipuis. Zob. Götz v. Selle, Geschichte... s. 34; J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 45; A. Frycz-Modrzewski, Wybór pism... s. LXXVIII. Por. WAPO XXVIII/1-6 memoriał Wydziału Filozoficznego „Albertiny” z 15 II 1890 r.

²⁶ K. Górski, O pierwiastkach... s. 172 dalej Helmut Motekat, Die Albertus — Universität zu Königsberg in Preussen. Idee und Bewährung. „Jahrbuch” t. XV — 1963 r. — s. 74; J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 138. Por. WAPO XXVIII/1-421 „Statuta sive leges Academiae Regiomontanae”. „Albertina” jako twierdza protestantyzmu jest „siostrzaną szkołą Wittenbergii” (por. G. L. Thiel-len, Die Kultur... s. 69).

Przedstawiając „Hosianum” i jego rolę w kształtowaniu świadomości religijnej społeczności warmińskiego organizmu polityczno-państwowego oraz społeczności polskiej nie można pominąć również publicystyki ideologicznej St. Hozjusza, jako ziarna, które później stało owocowało. W tym tkwi najistotniejsze źródło tradycji hozjańskiej. Sprawa jest istotną, gdyż należy ustalić ewolucję samego St. Hozjusza jak i „Hosianum” w ustalaniu wzajemnych stosunków między Kościołem a państwem (walkę o inwestyturę). Chodzi o to, w jakiej mierze obowiązywała — ustalona programowo później zasada głoszona przez ks. P. Skargę — o niepodzielności władzy króla w sprawach świeckich oraz o niepodzielności władzy Kościoła w sprawach duchownych. Przyjęto, iż w tej sytuacji tylko Kościół Katolicki może utrzymać nieskazoną naukę Chrystusa. Włączanie zaś do sporów religijnych celów politycznych państwa oddala wyznania protestanckie od chrystianizmu²⁷.

Rozpatrując obie akademie nie można pominąć również innych — tak warmińskich jak i prusko-ksiązęcych — ośrodków naukowych oraz oświatowych, do których zresztą uczęszczała młodzież ze wszystkich prawie regionów Polski. Punktem wyjścia rozważań nad tym problemem jest stwierdzenie, iż poziom oświaty w Księstwie Warmińskim do 1772 r. był najwyższy i to nie tylko w granicach Państwa Polskiego, lecz również w Europie. Bardzo sprawnie funkcjonujące szkolnictwo podstawowe to też rezultat inicjatywy St. Hozjusza²⁸. Wprawdzie reformacja protestancka na Warmii zataczała również szerokie koła, niemniej w ostatecznym rachunku nie zwyciężyła. W jej wyniku zlikwidowana została Szkoła Katedralna we Fromborku, a większość zakonów w połowie XVI wieku zlikwidowała swe domy (np. klasztor Franciszkanów w Braniewie). Całość więc spraw oświaty spadła na barki Księcia Warmińskiego (biskupa warmińskiego). Dlatego St. Hozjusz postanowił rekonstruować Szkołę Biskupią w Lidzbarku Warmińskim (w 1551 r.), założyć w Braniewie Seminarium Duchowne (w sierpniu 1565 r.), dalej Jezuicką Szkołę Wyższą (Kolegium — Akademię w 1568 r.), wreszcie Papieskie Seminarium dla Misji Północnych (w 1578 r.). Szczególnie politycznie waż-

²⁷ H. Rothfels, *Sprache...* s. 108. Podkreśla się, iż protestantyzm prusko-wschodni w ujęciu środowiska królewieckiego był podstawowym oraz istotnym elementem kształtowania „pruskiej umysłowości”, której kwintesencją była filozofia Kanta oraz „duch kolonialny” uzewnętrzniony w koncepcjach ekonomicznych uczonego królewieckiego Chrystiana Jakuba Krausa. Niemniej podkreśla się, że wypracowanie tej „pruskiej umysłowości” odbywało się przy stałym „wewnętrznym i zewnętrznym zagrożeniu”. To zagrożenie między innymi wychodziło — pytanie tylko w jakim natężeniu — z ośrodka braniewskiego. Ilustracją stanowiska ośrodka braniewskiego, kontynuacji inspiracji hozjańskiej może być stanowisko biskupa warmińskiego z lat 40-tych XIX wieku, gdy walczył o autonomię Akademii Braniewskiej wobec państwa pruskiego w ramach „niepodzielności władzy Kościoła w sprawach religijnych”. Sejsmografem natężenia tej walki z omnipotencją państwa była sprawa nauki języka polskiego w ośrodku braniewskim, której przeciwne były władze państwowe. Bp. Hatten z uporem żądał nauki języka polskiego w Liceum Hosianum oraz fundowania specjalnych stypendiów dla studentów polskich. Pod naciskiem bp. Hattena ostatecznie Ministerium Oświaty, Wyznań Religijnych i Zdrowia w Berlinie zgodziło się na etat dla prof. Trüschela jako nauczyciela języka polskiego w „Hosianum”. O sprawach niepodzielności władzy Kościoła por. J. Tazbir, *Piotr Skarga...* s. 138. Szczegóły dotyczące Liceum Hosianum w tej sprawie zob. WAPO XXVIII/3-10 pismo Ministerium Oświaty w Berlinie do naczelnego prezesa Prus w Królewcu z 8 VIII 1840 r.

²⁸ WAPO XXVIII/3-5 memoriał Liceum Hosianum z 19 VIII 1822 r. Por. Wolfgang Bargmann, *Vierhundert Jahre Medizinische Fakultät der Albertus Universität zu Königsberg*. „Jahrbuch” t. I s. 63.

nym było to ostatnie Seminarium, które szkoliło misjonarzy dla „Indii Północy”, wspomagając w tym później Akademię Wileńską. Np. w Braniewie i Wilnie w latach 1582—1600 szkolono misjonarzy dla Krajów Bałtyckich, ucząc ich języków lotewskiego i estońskiego²⁹. W międzyczasie w 1571 r. Jezuici założyli Małe Seminarium dla Chłopców, które liczyło przeciętnie rocznie do 300 wychowanków³⁰. Wyższa Szkoła Jezuitcka zlikwidowana została w 1773 r. w wyniku I rozbioru Polski, sekularyzacji Księstwa Warmińskiego oraz procesu usuwania Jezuitów z życia religijnego Warmii³¹. W roku 1818 Kolegium-Akademię Braniewską rekonstruowano z inicjatywy biskupa warmińskiego pod nazwą Liceum Hosianum; to zaś przemianowano w 1912 roku na Akademię Królewską, a od 1919 r. na Akademię Państwową³². Wszystkie instytucje oświatowe w Braniewie (w ogóle warmińskie np. w Reszlu) skupiały znaczną ilość uczniów i studentów z północno-wschodnich obszarów Europy³³.

Chryścianizm, precyzyjnie określając „chrystocentryzm”, był mimo wszystko również główną wytyczną działania ośrodka królewieckiego, przesuując jednakże punkt zainteresowania na „Bogocentryzm” (Theozentrismus). Wprawdzie pobożność i religijność tego ośrodka była innego rodzaju, niemniej właśnie „Bogocentryzm” „Albertiny” pozwalał na znalezienie określonej wspólnej płaszczyzny — częściowego chociażby porozumienia — między „Hosianum” oraz ośrodkiem królewieckim³⁴. Ale omawiając rolę „Albertiny” — podobnie jak przy omawianiu „Hosianum” — nie można pominąć i innych instytucji oświatowych i naukowych środowiska królewieckiego. Chodzi tak o „Partykularz” jak i „Pedagogium” królewieckie, szkołę Teodora Gehra oraz Kolegium Fryderycjańskie. Rozwój bowiem środowiska królewieckiego jest doskonałą ilustracją wysiłków organizatorskich w wyjątkowych — szczególnie trudnych dla Kościoła Katolickiego w Polsce — czasach. Co więcej podkreślenia wymaga również fakt, iż trudne czasy zaznaczały się również w życiu „Albertiny”, która była stale zagrożona i to bardziej od wewnątrz niż od zewnątrz³⁵. Zaznaczyć dalej wypada, iż narodziny „Albertiny” mobilizują

²⁹ J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 83.

³⁰ Szczegóły zob. J. Bender, Geschichte der philophischen und theologischen Studien im Ermland. Braunsberg 1868.

³¹ Walkę o „Insula Warmiensis” przedstawia Fr. Hipler, Literaturgeschichte des Bistums Ermland. „Monumenta Historiae Warmiensis”. Braunsberg 1872 Bd. IV. Nieco szczegółów podaje L. Piechnik, Gimnazjum w Braniewie w XVI wieku. W: „Nasza Przeszłość”. Kraków 1958 t. VII s. 1—72.

³² B. Stasiowski, Die geistesgechichtliche... s. 57.

³³ WAPO XXVIII/3-3 pismo Ministerium Oświaty w Berlinie z 17 V 1834 r. w sprawie inwigilacji młodzieży uczącej się i studiującej, a utrzymującej kontakty z „nielegalnymi organizacjami młodzieżowymi”.

³⁴ Zbliżenie to nastąpiło przede wszystkim w XVII wieku. Ingerencja bowiem władzy państwowej w życie „Albertiny” w jej „indultes, exemptionibus, immunitatibus et privilegiis” odczuwana była przez znaczną część środowiska królewieckiego za łamanie praw ustalonych przez ks. Albrechta oraz zatwierdzonych przez króla polskiego. Żądano ich zachowania (por. WAPO XXVIII/1-422 pismo M. V. Wallenrodta z 29 X 1626 r.). Przyjęto, iż upaństwowienie religii tak samo szkodzi jak upaństwowienie republiki uczonych (por. G. v. Selle, Geschichte... s. 178).

³⁵ G. v. Selle, Geschichte... s. 186 oraz WAPO XXVIII/1-348 pismo Fryderyka III z 5 IV 1698 r. Interesujące jest zjawisko zanikania religijności wśród studentów przede wszystkim ośrodka królewieckiego, szczególnie pod koniec XVIII wieku. Jeśli chodzi o środowisko braniewskie, to por. dane zawarte w „Korespondencji St. Hozjusza...” t. XIII s. 20, 23, 79, 109, 256, 350, 353.

siły protestanckie do walki z katolicyzmem nie zahamowały wewnętrznych tarć w obozie protestanckim; co więcej sama „Albertina” pogrążyła się w opinii publicznej gorszącymi sporami teologicznymi, prowadzącymi nawet do kompromitacji protestancki ruch reformacyjny, co niweczyło jego wpływ kulturalny już na współczesnych, cóż zaś mówić o potomnych. Do słabości ruchu protestanckiego przyczynił się zresztą i fakt, iż nawet wyznawcy tego ruchu w środowisku królewieckim nie zawsze rozumieeli zagadnienia, na których teologia protestancka wyrosła. W polskim ruchu protestanckim bardzo znamienym pod tym względem jest koryfeusz piśmiennictwa kalwińskiego Mikołaj Rej, który w sprawach wiary, a zwłaszcza etyki, rozumuje tradycyjnie po katolicku, a w przekładach utworów protestanckich (np. w „Kupcu”) osłabia jak może tendencje luteranckie, obce jego umysłowości i wpojonym od dziecka wyobrażeniom. Co więcej protestanci ataki swe kierowali nie tyle na samo istnienie Kościoła, co na jego „anachroniczne — ich zdaniem — przywileje, nie odpowiadające aktualnemu ukladowi sił politycznych i społecznych”³⁶. Dla środowiska królewieckiego charakterystycznym jest również wrzenie wśród uczonych „Albertiny”, nie zawsze i nie tylko wywołwane osobistymi ambicjami. Typowym przykładem może być działalność Andrzeja Osiandra oraz Fryderyka Staphylusa. Osiander podejrzewany był nawet o „sprzyjanie katolicyzmowi”, a Staphylus przeszedł na katolicyzm i stał się „obok Hozjusza najniebezpieczniejszym przeciwnikiem protestantyzmu”³⁷. Niemniej rola „Albertiny” uwypukla się przede wszystkim w promieniowaniu protestanckiego światopoglądu i stylu życia nie tylko na Prusy Książęce (potem Prusy Wschodnie), lecz także poza ich granicami. Wprawdzie niektórzy autorzy punkt ciężkości działalności tej uczelni królewieckiej przesuwają na propagowanie niemieckości, zapominają jednak o tym, że „Albertina” jak i jej profesorowie do końca XVIII wieku mało zwracali uwagi na propagowanie niemczyzny; główny wysiłek kierowali na utrzymanie protestancko-luteranckiego (w obronie przed reformatorsko-kalwińskimi dążeniami elektorów brandenburskich) charakteru uczelni oraz na ugruntowanie i obronę „republiki uczonych” przed zbytnią ingerencją absolutystycznego i policyjnego państwa brandenbursko-pruskiego, z jego „światłym absolutyzmem”³⁸. Co więcej obrona protestanc-

³⁶ K. Górski, O pierwiastkach... s. 172.

³⁷ O. J. Korewa, Z dziejów... s. 72, 102. Przykład Osiandra jest charakterystyczny dla wewnętrznego rozwoju ośrodka królewieckiego, jego walk wewnętrznych, które — zdaniem St. Hozjusza — były gwarancją „pokoju dla katolików” („Korespondencja St. Hozjusza...” t. XIII s. 297). Otóż istniejąca sekta Osiandrystów (A. Aurifaber, J. Sciurius, O. Eplin, P. Artopäus, L. Culmann) wykazywała tendencje zbliżenia do katolicyzmu w trzech punktach — pokuty, bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa oraz zbawienia naszego w oparciu o boską naturę Chrystusa.

³⁸ Niebezpieczeństwo „wszechwładztwa państwa” pruskiego dla „Albertiny” — jako rezultat „państwowego nachylenia” Akademii Królewieckiej — zaznaczyło się z całą ostrością przy reorganizacji szkolnictwa Prus Książęcych (zob. WAPO XXVIII/1-236 Königlich erneuerte und erweiterte Verordnung wie es in denen lateinischen Schulen bey der Universität in dem Königreiche 25 X 1735). Państwo zaczęło się mieszać do najdrobniejszych szczegółów życia „Albertiny” (zob. WAPO XXVIII/1-14 memoriał Etats — Ministerium Prus Książęcych z 31 VIII 1769 r.). Król pruski określał nie tylko oblicze wykształcenia, ale i rodzaj religijności. Z jednej strony wszyscy studenci — również prawa i medycyny — winni jeden semestr w roku słuchać wykładów z filozofii, „by nie tylko mieli pojęcie o zawodzie, lecz także o sensie życia; ale również wzory religijności mieli czerpać z Halle” czyli w ujęciu pietystów, a Wydział Teologiczny miał spełniać nadzór nad prawidłowym realizowaniem tych zarządzeń.

ko-luterańskiego charakteru „Albertiny” powodowała próby szukania dla Akademii Królewieckiej pomocy w środowisku braniewskim³⁹. Senat Akademicki stale zaś podkreślał, że „Korona Polska jest gwarantką przywilejów i wolności Uniwersytetu”, a sekretarz Akademii Erazm Landenberg pieczętował w archiwum Akademii „podstawowy dyplom konfirmacyjny króla Zygmunta Augusta z dnia 28 marca 1560 r.”. Uznawano ten dokument w Akademii za najważniejszy dokument organizacyjny. Podobnie zresztą sprawę przedstawia pierwszy poważny historyograf Uniwersytetu Królewieckiego Arnoldt⁴⁰.

Zwiążanie się organizacyjne „Albertiny” z Koroną Polską miało zresztą służyć przede wszystkim ugruntowaniu jej wpływów wśród luteran (szerzej protestantów) na ziemiach polskich i litewskich. „Academia Regiomontana” miała być „twierdzą protestantyzmu w Europie Środkowej i Północnej”. Ten właśnie moment przede wszystkim podkreślał książę Albrecht w swej proklamacji z dnia 20 lipca 1544 r.⁴¹. „Ostatnia wojna oraz pokój przyniosły dla Prus różnego rodzaju polityczne problemy i to raczej zaciemniające oraz komplikujące sytuację niż ją wyjaśniające. Pokój nosił w sobie zarodki nowej wojny. Dalej widmo narastających trudności nie pozwalało na wykorzystanie okresu spokoju w taki sposób, w jakim sobie tego życzymy. Dlatego dla osiągnięcia tego celu należy przede wszystkim podnieść autorytet sądów, przyspieszyć tok rozpraw sądowych, przypilnować przestrzegania ogólnych praw, dyscypliny obyczajów, miłosierdzia wśród ludzi, wzajemnego zaufania i wiary wśród poddanych... Handel i rzemiosło winny znaleźć większe oparcie i rozbudowę organizacyjną. Celem zaś zasadniczym musi być ujęcie ludzi w określony twór polityczny. Osiągnąć to można przy pomocy prawdziwej religii, prawdziwego Boga oraz nauk filozoficznych (sztuk wyzwolonych). Co więcej w naukach filozoficznych najpełniej uzewnętrznia się prawdziwa religia. Dlatego musimy znaleźć uczonych i mądrych ludzi, którzy by głosili ewangelię. W tym też celu erygowano Szkołę Partykularną, a nowo założona Akademia ma służyć różnym ludom (narodom), częściowo włączonym od początku do Prus oraz po upadku Zakonu oddzielnym od Księstwa; wreszcie służyć ludziom sąsiednich krajów poszukujących prawdziwej religii. Zakres nauk filozoficznych należy rozszerzyć celem wykształcenia jeszcze lepszych sług kościelnych. Główny więc nacisk należy położyć na pisma proroków i apostołów, historię Kościoła oraz prawdziwą naukę. Nauka na Akademii ma dać studiującym możliwość poznania istoty rzeczy, a mianowicie przekonanie, iż Bóg jest nie tylko w Kościele, lecz także należy do organizmu politycznego, a w szczególności odkrywać trzeba proces przejawiania się Boga

³⁹ WAPO XXVIII/1-68 pismo Senatu Akademickiego Uniwersytetu Królewieckiego z 8 VIII 1603 r.

⁴⁰ D. H. Arnoldt, *Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der Königsbergschen Universität, Königsberg 1746* Bd. I s. 96, 126 oraz WAPO XXVIII/1-236 pisma Senatu Akademickiego „Albertiny” z 10 VIII 1643 r. i z 10 IX 1664 r.

⁴¹ WAPO XXVIII/1-236 Podkreślano, iż konieczność reorganizacji Księstwa pruskiego oraz wszystkich ziem sąsiadujących z nim jest ewidentną. „Tę myśl musimy przekazać ludziom i stworzyć przesłanki pozwalające na sformowanie społeczności politycznej, w której jeden drugiemu będzie serwował prawdziwe poznanie Boga oraz to poznanie rozszerzymy. Służbie prawdziwej religii poddamy nauki filozoficzne (sztuki wyzwolone). Chcemy to osiągnąć przy pomocy ludzi pełnych bojaźni Bożej oraz nauki; skorzystamy z ich dobrych rad. Kościołowi należy dać takich, którzy daliby prawdziwe poznanie Ewangelii i zahamowali rozprzestrzenianie się fałszywych i błędnych poglądów”.

w życiu... Nie można żadnej nauki przyjmować bez światła nauk filozoficznych (sztuk wyzwolonych) oraz prawdziwej wiary”⁴².

Myśląc o jedności kulturowej Prus Królewskich i Prus Książęcych ks. Albrecht wyznaczał tak szerokie podstawy działania Akademii, by na ich podstawie umożliwić zgodną współpracę wszystkich wyznań. Taka zresztą postawa i program księcia pruskiego gruntowały nadzieje St. Hozjusza na możliwość ewentualnego przecignięcia Albrechta na katolicyzm.

III. PARALELE

Proklamacja „Albertiny” już pokazuje słabość teoretycznego określenia „prawdziwej religii”, co zresztą doprowadziło od razu protestancki ośrodek królewiecki do rozbicia. Główny współczesny historyk „Albertiny” z całym naciskiem zaznaczał ujemne konsekwencje „relatywizmu protestanckiego” objawiające się tak w sferze religijnej, jak również w sferze etycznej, społecznej, a nawet politycznej⁴³. Natomiast ograniczenia dogmatyczne uchroniły „Hosianum” od kompromitacji, jakie przeżywał ośrodek królewiecki. Tym samym wpływ kulturowy „Hosianum” na ziemię polską oraz innych sąsiednich państw był znacznie większy od wpływów „Albertiny”. Co więcej podkreślić trzeba, iż ograniczenia wpływów „Albertiny” na kulturę polską były dość znaczne i dlatego, że „wewnątrzorganizacyjny układ krążenia” między ziemiami polskimi był znacznie luźniejszy i bardziej skomplikowany z Akademią Królewską od „układu krążenia” z „Hosianum”. To ostatnie bowiem związane było z polską kulturą poprzez biskupów warmińskich oraz polską prowincją Zakonu Jezuitów. Tym samym „Hosianum” stanowiło jedno z ogniw „polskiego układu krążenia”⁴⁴. Sprawa jest o tyle istotna, iż w stosunku do Prus Królewskich (z Warmią) i Prus Książęcych nie można przyjąć ogólnie obowiązującej tezy o słabym zainteresowaniu społeczeństwa polskiego przebiegiem sporów religijnych oraz o słabym tylko udziale tego społeczeństwa w „wielkiej przygodzie intelektualnej”, którą niosła ze sobą reformacja⁴⁵. Otóż rozwój wydarzeń i w „Hosianum” i w „Albertinie” był z jednej strony wynikiem wzmożonego ruchu i fermentu umysłowego odbywającego się właśnie w społeczeństwie tychże terytoriów. Są to bowiem właśnie czasy, w których „przełom umysłowy” zachodzący na tymże terytorium zaznaczył się nie tylko silniej niż w Polsce, ale nawet silniej niż w Niemczech⁴⁶. W 400-letniej tradycji obu uczelni — braniewskiej i królewieckiej — na szczególną uwagę zasługują dwie sprawy w

⁴² WAPO XXVIII/1-236 Proklamacja „Albertiny”, która podkreślała trzy ważne momenty, a mianowicie: a. rolę „nauk filozoficznych” tak dla „religii jak i wszystkich dziedzin życia ludzkiego — sądownictwa, prawa, nauk obywatelskich i zarządzanie krajem; b. charakter „społeczności politycznej”, w której nie powinni się znaleźć ludzie obojętni na potrzebę religii w życiu społecznym z jednej strony, ani ludzie opanowani żądzą utrzymania religii oraz dyscypliny społecznej siłą oraz przemocą zbrojną z drugiej strony”; c. istotę władzy politycznej. Otóż „pierwszym obowiązkiem książąt jest prawdziwa znajomość Boga. Książęta mają być odbiciem Boga na ziemi, oni mają ludzkiem przekazywać świadomość Boga, sprawiedliwość, porządek i pokój. Nie ma wyższego honoru dla władzy państwowej, jak być wiecznym przytułkiem dla Kościoła oraz przygotowaniem przyjęcia nauki o Bogu” (por. G. v. Selle, Geschichte... s. 57).

⁴³ G. v. Selle, Geschichte... s. 18.

⁴⁴ O. J. Korewa, Z dziejów... s. 3.

⁴⁵ J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 105.

⁴⁶ Kurt Forstreuter, Beiträge zur preussischen Geschichte im 15 und 16 Jahrhundert. Heidelberg 1960 s. 5. Szczegóły zob. K. Forstreuter, Vom Ordensstaat zum Fürstentum. Heidelberg 1951.

paralelnym ujmowaniu zagadnienia: a. wiara w cudowne ocalenie wielbicieli Matki Boskiej, wiążące się z hasłem — „vivat Polonus unus defensor Mariae”. Ośrodek braniewski w tym duchu wychowywał ludzi; b. usługowy charakter „Albertiny” wobec państwa początkowo prusko książęcego, potem zaś państwa pruskiego. Ośrodek królewiecki zmierzał do ukształtowania odpowiedniej „etyki prusactwa”⁴⁷.

Jezuici przybywszy 1564 r. na Warmię, przygotowywać zaczęli w byłym klasztorze franciszkańskim w Braniewie materialną bazę dla swych szerokich zadań. Papież Grzegorz XIII szczególną troską natomiast otoczył Seminarium Papieskie dla Misji Północnych, które w 1579 r. wprowadziło się do własnego budynku, składającego się z sal wykładowych, budynku administracyjnego oraz internatu. Liczba alumnów Seminarium Papieskiego wynosiła w początkowych latach około 50 i to różnej narodowości (Polaków, Prusów, Niemców, Szwedów, Norwegów, Duńczyków, Finów, Rusinów, Infantczyków, Czechów, Węgrów, Serbów, Szkotów, Irlandczyków, Włochów i Tatarów). Seminarium wyraźnie skierowywało swą działalność na misje w północno-wschodniej oraz protestancko-schizmatycznej Europie⁴⁸. Odmianą drogę wybrało Kolegium Jezuickie w Braniewie = Wyższa Szkoła Jezuicka. Wzorując się na Kolegium w Kolonii stało się ono „twierdzą katolicyzmu zmierzającego ugruntować oraz odnowić wiarę społeczną warmińskiej w węższym zakresie, a społeczności Prus Królewskich, Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego w szerszym ujęciu. Zamierzano ugruntowywać w Polsce kulturę chrześcijańską w ujęciu katolickim, a w szczególności w rozumieniu „reformy = reformacji katolickiej”⁴⁹. Dopiero w takim rozumieniu miało Kolegium promieniować na okoliczne obszary protestanckie i schizmatyczne oraz stać się „ośrodkiem wewnętrznego odrodzenia Kościoła we Wschodniej Europie”⁵⁰. Dlatego St. Hozjusz braniewskie instytuty naukowe starał się od samego początku przekształcić na akademię, która przeciwważyłaby pierwiastki niekatolickie w kulturze polskiej, a promieniujące na Polskę z „Albertiny”⁵¹. Dalej ośrodek braniewski zyskał wsparcie w swej dzia-

⁴⁷ G. v. Selle, *Geschichte...* s. 31, 40, 42, 50, 59, 175. Por. Julian Krzyżanowski, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*. Warszawa 1961 s. 361. Podkreślić trzeba, iż kwintesencją tzw. „etyki prusactwa” była filozofia Kanta. „Moralność — etyka jest elementem twórczym Prusactwa”, a „Prusy zawsze posiadały inklinację do niedogmatycznego chrześcijaństwa. Toteż, gdy luterzańskie dogmaty skamieniały” Uniwersytet Królewiecki stał się świadkiem sporów religijnych (wyznaniowych), które doprowadziły do „smutnego faktu dla Akademii, iż jej pierwszy skład profesorski w całości opuścił Królewiec”. Niemniej przez cały ciąg istnienia „Albertiny” istniała walka (zapoczątkowana przez Osian-dra) dotycząca zastępowania chrześcijańskiej teologii *crucis* przez teologii *gloriae*.

⁴⁸ O. J. Korewa, *Z dziejów...* s. 23, 62, 72.

⁴⁹ WAPO XXVIII/3-15 sprawa ta stała się przewijała w działalności „Hosianum”; por. pismo bp. J. v. Hohenzollerna z 8 IV 1817 r. w sprawie reaktywowania Hosianum oraz rewindykacji zabudowań Gehrmana w Braniewie, dawnej własności „Hosianum”, w których zamierzano otworzyć wydziały: filozoficzny i teologiczny Akademii Braniewskiej.

⁵⁰ Takie rozszerzenie roli Akademii Braniewskiej władze pruskie stałe podkreślały. Świadczą o tym materiały dotyczące inwigilacji władz pruskich katolickiego ośrodka naukowego z całego okresu XIX wieku. Por. materiały znajdujące się w Staatliches Archivlager w Getyndze w zespole Oberpräsidium Ostpreussen = Rep 2 Tit. XXI, materiały w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Poznaniu — dalej WAPP, w zespole Oberpräsidium Posen Tit. D. IIIa — 57, 58, 59, 63, 63b, 67—77, 78, 90, 92, 93, 105, 106, 107; Tit. XXIV — D.I 52a, D.III f — 14, 15.

⁵¹ WAPO XXVIII/1-68 pismo Dziekanatu Wydziału Teologicznego „Albertiny” z 31 I 1609 r.

łałości u erygowanej w 1579 r. Akademii Wileńskiej. Toteż Jezuici podejmując wysiłki Hozjusza starali się podnieść Kolegium Braniewskie — przede wszystkim merytorycznie i faktycznie — do rangi wyższego instytutu naukowego⁵². Dla osiągnięcia tego celu zaczęli sprowadzać do Braniewa uczonych zajmujących się różnymi dyscyplinami naukowymi. W 1592 r. np. Anglik Ryszard Singelton objął w Kolegium Braniewskim profesurę filozofii. Tym samym obok teologii również i humaniora oraz filozofia stały się równoprawnymi przedmiotami nauczania, a programem nauczania ośrodek braniewski mógł się równać z ośrodkiem królewieckim⁵³. Międzynarodowy skład personelu nauczającego oraz studentów ułatwiał nawiązywanie szerokich kontaktów naukowych. Podobny zresztą charakter międzynarodowy posiadało i Gimnazjum Jezuickie (nazywane Małym Seminarium) w Braniewie. Małe Seminarium było jednakże głównym miejscem kształcenia się polskich gimnazjastów, przeważnie synów szlachty polskiej oraz synów — w tym również i protestanckich — mieszczan Prus Królewskich. Udział młodzieży protestanckiej w Gimnazjum Jezuickim w Braniewie nie był zresztą pociągnięciem konwersyjnym ze strony katolickiego środowiska braniewskiego, a raczej rezultatem wysokiego poziomu oraz popularności programu nauczania uczelni braniewskich⁵⁴. Językiem wykładowym we wszystkich instytutach braniewskich była łacina, Biskupi Hozjusz i Kromer starali się jednak i o naukę języka polskiego oraz niemieckiego. Zresztą magnaci polscy, zachwyceni wówczas kulturą niemiecką, przysyłali swych synów specjalnie do Braniewa, by uczyli się właśnie języków obcych (specjalnie niemieckiego) oraz swego języka narodowego (polskiego). Z Braniewa i jego instytutów pochodzi też wielu znanych uczonych, między innymi późniejszy rektor Uniwersytetu Wileńskiego (na przełomie XVI—XVII wieku), profesor Fryderyk Bartsch, znany historyk warmiński Jan Leo, historyk szwedzki Jan Messenius oraz misjonarze (np. wspomniany już bl. A. Bobola)⁵⁵. Rozwój instytutów braniewskich zahamowany został inwazją szwedzką, która również spowodowała perturbacje na Uniwersytecie Królewieckim. Niemniej biskupi warmińscy (między innymi Mikołaj Szyszkowski) starali się utrzymać wysoki poziom naukowy uczelni braniewskich. W roku 1642 z Wilna przeszedł do Braniewa (do Seminarium Duchownego) teolog Ber-

⁵² WAPO XXVIII/3-1 pismo bp. J. v. Hohenzollerna z 15 II 1823 r.

⁵³ Istotną sprawą jest więc porównanie wyników pracy badawczej i dydaktycznej wydziałów teologicznych obu uczelni. Punktem wyjścia może być analiza wstępna np. sytuacji Wydziału Teologicznego „Albertiny” za lata 1545—1750 przeprowadzona przez Senat Akademicki (zob. WAPO XXVIII/1-422). Całościowo natomiast sprawę ujmować można przez porównanie statutów uczelni oraz ich regulaminów (por. WAPO XXVIII/1-421).

⁵⁴ WAPO XXVIII/1-40 pismo Dziekanatu Wydziału Teologicznego „Albertiny” z 8 I 1749 r.

⁵⁵ Problem łaciny jako jednego jakoby z głównych elementów kontrowersji między „reformacją luterzańską” a „reformą katolicką” na płaszczyźnie porównań między „Hosianum” a „Albertiną” nie odgrywał prawie żadnej roli. Np. Etats — Ministerium w Królewcu, nadzorujące z ramienia władz państwowych „Albertinę” jeszcze w 1797 r. podkreślało zasadniczy brak w wykształceniu studentów Uniwersytetu Królewieckiego — brak dobrej znajomości łaciny. „Znajomość łaciny — podkreślały luterzańskie władze — jest potrzebna i niezbędna każdemu, jeśli chce się pracę traktować nie tylko jako rzemiosło” (por. G. v. Selle, *Gechichte...* s. 201). Zresztą już w proklamacji z 20 VII 1544 r. ks. Albrecht wyraźnie zaznaczał (WAPO XXVIII/1-236), iż „dla studentów przede wszystkim z sąsiednich krajów musi się prowadzić naukę gramatyki łacińskiej, a sami studenci winni pilnie uczęszczać na ćwiczenia z języków: łacińskiego, hebrajskiego i greckiego; te języki posiadają same w sobie źródła nauki chrystusowej”.

łomiej Oleskiewicz. Na przykładzie Oleskiewicza oraz napływających do „Albertiny” polskich protestantów można określić podstawy, na których gruntowała się swoista łączność — mimo zasadniczych różnic doktrynalnych — Akademii w Braniewie i w Wilnie z Akademią Królewiecką. Otóż:

— pierwszą podstawą była intencja „zachowania pokoju w oparciu o prawdziwą naukę w poznaniu i rozumieniu Boga”. Ocena wartości tej „prawdziwości” teologii była już rzeczą wtórną;

— drugą podstawą była konieczność zorganizowania oraz „sformowania szkoły jako wspólnoty uczonych, uznającej naukę chrystusową jako świadectwo przyszłościowe, przekraczające naukę ziemską”. Chrystocentryzm był podstawą zresztą ekumenizmu Soboru Trydenckiego;

— trzecią podstawą było określenie „roli uczonych jako sług kościelnych i to nie tylko jako przewodniczących zewnętrznych ceremonii, lecz także jako nauczających lud o prawdziwej wierze”. Tym samym można przyjąć, iż reformacja protestancka w dziedzinie nauki nie zmierzała wcale do laickości życia;

— czwartą podstawą, wysuwaną szczególnie przez „Albertinę”, a z rezerwą przyjmowaną przez środowisko braniewskie oraz wileńskie, było określenie sytuacji Kościoła w płaszczyźnie ziemskiej. Podkreślano, iż „nie można przyjąć tezy, jakoby Kościół Boży był tylko potrzebny dla istniejących praw naturalnych i ich znajomości w społeczności. Odwrotnie, trzeba przyjąć fakt, iż Kościół jest częścią składową społeczności politycznej, musi tę społeczność polityczną właściwymi środkami kierować. Dlatego uczeni muszą odkrywać wielkie i tajemnicze rzeczy, pozwalające odpowiednio kształtować stosunki społeczne i polityczne”. Obawy środowiska braniewskiego i wileńskiego dotyczyły zakresu udziału Kościoła Bożego w życiu politycznym, by ten udział nie przekształcił religii w instrument działania państwa⁵⁶.

Przyjmując przypisywaną rolę nauki w rozwiązywaniu trudności w życiu kulturalnym za zasadniczą wytyczną postępowania środowiska braniewskiego i królewieckiego, tradycja hożańska znalazła swe pełne odbicie w następnych okresach czasu. Pod tym też kątem widzenia można przebadać i rozwój „Hosianum” i rozwój „Albertiny”. W 1646 roku było w kolegium Braniewskim aż 16 profesorów, wykładających teologię, Pismo św., etykę, filozofię, matematykę, retorykę, poezję i gramatykę. Od 1650 r. wykładał w Braniewie orientalista Stefan Rittnagel. Jezuici napływem zaś studentów zmuszeni zostali do rozbudowy Kolegium⁵⁷. W roku 1644 rozpoczęli budowę nowego gmachu. O stale zaś wzrastającej atrakcyjności braniewskiego ośrodka naukowego świadczy fakt, iż mimo istnienia sąsiedniej protestanckiej „Albertiny” coraz liczniej rodziny protestanckie (np. z Gdańska) przysyłały swych synów na naukę do Braniewa⁵⁸. Podobnie rzecz przedstawiała się z Seminarium Papieskim, które podnosiło poziom nauczania oraz wysiłek badawczy na coraz wyższy poziom. Co więcej liczba kapłanów z Polski w tymże Seminarium Papieskim stale zwiększała się. Np. w Seminarium Papieskim w Braniewie wykształcono 150 członków Zakonu Bazylianów, co w znacznym stopniu przyczyniło się do rozwoju ruchu unijnego w Polsce. W ogó-

⁵⁶ H. Motekat, *Die Albertus — Universität...* s. 73.

⁵⁷ Szczegóły zob. G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578—1798*. W: „*Monumenta Historiae Warmiensis*” t. XI (1925) s. 3.

⁵⁸ B. Stasiewski, *Die geistesgeschichtliche...* s. 46.

le ośrodek braniewski wywarł znaczny wpływ na rozwiązanie problemu dysydenckiego w XVIII wieku (np. Konfederacji dysydenckiej w Toruniu w 1767 r.) oraz problemu dyzunickiego⁵⁹. Również stosunki między instytucjami braniewskimi a Akademią Wileńską stawały się coraz ściślejsze. Tym samym niejako odpowiadano na coraz głębsze powiązania „Albertiny” z polskim i litewskim ruchem protestanckim, czego wymownym wyrazem była erygowana w Królewcu Fundacja Radziwiłłowska⁶⁰. Powiązania ośrodka braniewskiego z Akademią Wileńską znalazły swój wyraz w trudnych dla instytucji braniewskich chwilach po potopie szwedzkim, gdy znaczna liczba studentów teologii z Braniewa uzupełniała swe studia w Akademii Wileńskiej⁶¹.

Trudności zaś ośrodka królewieckiego tkwiły przede wszystkim w tarciach doktrynalnych wewnątrz uczelni. Przetrwały one nawet śmierć Osiandra. Luterkańska „walka o zbawienie człowieka przez wiarę” toczyła się dalej⁶². Tezy A. Osiandra (Andrzeja Hossmanna) stały się żywe w środowisku królewieckim i wywoływały spory. Sformowała się nawet sekta Osiandrystów, która podtrzymywała zasadnicze trzy tezy Osiandra: a. pokuta opiera się na poznaniu grzechu, wyznaniu żalu doskonałego za grzechy oraz zapewnieniu poprawy, a nie tylko w oparciu o wiarę; b. Jezus jest widocznym obrazem Boga, na podobieństwo którego został człowiek stworzony. Zasadniczym elementem tego podobieństwa jest jedna z istotnych cech natury ludzkiej, a mianowicie jej kreatywność (obok aktywności, społeczności i religijności). To była zasadnicza przyczyna, dla której Jezus musiał zostać człowiekiem; c. mimo, iż nie jesteśmy w stanie sprawiedliwości boskiej zrozumieć, ująć i skonkretyzować, to jednak człowiek zostaje zbawiony nie w oparciu o naturę ludzką Jezusa, lecz w oparciu o Jego naturę boską. Głównym adherentem Osiandra był profesor „Albertiny” A. Aurifaber. Spory wewnętrzne „Albertiny” znacznie utrudniały księciu Albrechtowi przeprowadzenie reformy całego szkolnictwa Prus Książęcych. Książę Albrecht z naciskiem podkreślał — co uznawał Stanisław Hozjusz — iż, szkoła to „z g r o m a d z e n i e uczonych kaznodziejów, zdolnych do rozróżnienia nauki dobrej od złej, szczególnie prawa; muszą oni również być zdolnymi wywoływać u słuchaczy prawidłowy obraz Boga oraz nauczać podstaw religii. Błądzą wielce ci wszyscy uznający za cele i s t w o poglądów, jakoby s ł u d z y kościelni przeznaczeni byli tylko do prowadzenia zewnętrznych ceremonii, a nie do funkcji nauczania ludu. Nauka ta dotyczy każdego pojedynczego człowieka, który winien uznać, iż z natury swej musi być świadomy ułożenia swego całego życia. Błędne poglądy — zresztą już szeroko rozpowszechnione — należy z góry potępić. Nie można przyjąć tezy, że Kościół Boży jest tylko potrzebny dla znajomości istniejących praw; odwrotnie, trzeba przyjąć fakt, iż Kościół jest częścią składową s p o ł e c z n o ś c i politycznej (politischer Societät). Dlatego s ł u d z y kościelni muszą: a. odkrywać wielkie i tajemne rzeczy, przede wszystkim sposób w jaki

⁵⁹ Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Toruniu — dalej WAPT-II-3365 pismo rezydenta Torunia w Warszawie do ewangelickiej Rady Miejskiej w Toruniu z 21 X 1767 r.

⁶⁰ K. Forstreuter, *Das preussische...*, s. 40.

⁶¹ B. Stasiewski, *Die geistesgeschichtliche...*, s. 46.

⁶² H. Prutz, *Die Königl. Albertus — Universität zu Königsberg in Preussen im neunzehnten Jahrhundert*, Königsberg 1894 s. 1 słusznie podkreśla, iż „Albertina” nie była ukoronowaniem reformacji, ale fundamentem na przyszłość. Była ona ostatnią fazą reformy szkolnictwa, podjętej przez ks. Albrechta, który rozpoczął ją od szkolnictwa ludowego oraz szkolnictwa średniego.

Bóg się objawia; b. przyjąć za błąd myślenie, iż nauka prawa chrześcijańskiego (kościelnego) nie jest potrzebna dla niewierzących i pogan; c. znać genezę grzechów; d. poznać przyczyny ludzkich grzechów; e. znać sposób, jakim ludzie wybawiani są od grzechu i śmierci za przyczyną Syna Bożego; f. być przekonanymi, że przez wiarę w wolę Chrystusa dojdziemy do pogodzenia się z Bogiem; g. znać drogę, na której możemy uzyskać odpowiedź Boga na nasze wołania; h. być przekonani, iż nie możemy przyjąć żadnej nauki bez potwierdzenia w Piśmie Świętym”⁶³.

Inny sporny kierunek filozoficzno-teologiczny, niepokojący środowisko królewieckie to synkretyzm z okresu wojny trzydziestoletniej. Jego reprezentantem był Chrystian Dreier, nazywany i cytowany nawet przez Leibniza. Spory o synkretyzm bardzo komplikowały sytuację „Albertiny”, tym bardziej że dochodziły do tego napięcia między Polską a Prusami Książęcymi. Wreszcie pod koniec XVII wieku życie naukowe „Albertiny” zostało skomplikowane przez spór o pietyzm (Henryk Lysius oraz Herman Franke). Pruskie zaś władze berlińskie wykorzystywały te spory do ograniczania autonomii Uniwersytetu Królewskiego. Synkretyzm jako relatywizacja dogmatycznego punktu widzenia, początkowo twórca potem pogrążył się w pozytywizm, obojętności, indyferentyzmie politycznym wobec zasadniczych spraw współczesności, niemożności (indolencji) oraz w znieczuleniu na wszystkie drobne i wielkie sprawy ludzkie; prowadziło to do izolowania się od wielkich problemów współczesności i zamykania się w mirażach. To była jedna strona słabości „Albertiny”; strona, której „Hosianum” nie przeżywało. Drugą zaś konsekwencją synkretyzmu była relatywizacja dogmatycznego punktu widzenia, prowadząca do porównań oraz do historyzacji problemów; luterkańska opozycja w „Albertinie” w tym zakresie uznała więc, iż „historyzm prowadzi nie tylko do braku wycucia granic między wyznaniem, lecz również prosto do katolicyzmu”. Akcja Jezuitów braniewskich w Królewcu (np. w 1690 r.) i przepelnione protestantami kościoły na ich kazaniach w Królewcu były tego najlepszym dowodem. Zresztą synkretysta J. Filip Pfeiffer oficjalnie ogłosił, iż jego badania wykazały, że luterkańska „sola fide” jest największym błędem⁶⁴.

⁶³ WAPO XXVIII/1-236 proklamacja ks. Albrechta z 20 VII 1544 r. Ujednolicenie wykształcenia jako program „reformacji luterkańskiej” było podstawą całej reformy szkolnictwa Prus Książęcych. Dlatego też łączono nauczanie z państwem, a wykłady na Wydziale Teologicznym państwowej „Albertiny” łączono z parafiami, wykładowcy zaś tegoż Wydziału prowadzili równocześnie pracę duszpasterską, (por. G. v. Selle, *Geschichte...* s. 7).

⁶⁴ G. v. Selle, *Geschichte...* s. 104, 107, 109. Punktem zaczepienia tej ingerencji dla władz państwowych w wewnętrzne życie „Albertiny” było postanowienie ks. Albrechta z 20 VII 1544 r. (WAPO XXVIII/1-236), iż „będzie wpływał na to, by władze akademickie pilnowały nie tylko trybu życia studentów. Chodzi o to, by tego co nie można uznać za cnotę młodzieży rzeczywiście nie znalazło się na uczelni”. Dlatego „dajemy statuta i prawa dla tych, którzy by się temu chcieli sprzeciwić. Zabraniaamy jakiegokolwiek zbierania się młodzieży, którego nie wypada urządzać nie tylko w szkołach chrześcijańskich, lecz także we wszystkich społecznościsach politycznych”. Sprawa stowarzyszeń akademickich komplikowała się tymczasem w wyniku gorszących nieraz sporów wśród samych profesorów Akademii oraz nienokojów, nawet bójek (wśród studentów zob. WAPO XXVIII/1-100 oraz XXVIII/1-236 pismo Senatu Akademickiego z 18 VII 1621 r. i XXVIII/1-40 informacje o niepokojach studenckich). Przyjmuje się, że „Albertina” nie spełniła jednakże nadziei ks. Albrechta, gdyż „były to czasy niespokojne, a Albrecht nie znalazł ludzi charakterem i możliwościami dorastających zadaniom” (G. v. Selle, *Geschichte...* s. 59). Pomyślniej pod tym względem sytuacja przedstawiała się w ośrodku braniewskim.

Wiek XVIII przyniósł dalszy rozwój Kolegium Jezuickiego w Braniewie. Obok dotychczasowych dyscyplin naukowych uprawiać zaczęto prawo cywilne oraz medycynę. Tym sposobem Kolegium posiadało wszystkie fakultety uniwersyteckie. Słusznie więc stwierdzano, że wyprzedza ono nawet Uniwersytet Wileński i że jest *pięć* w Polsce kolegium jezuickim⁶⁵. Również i protestanci z Gdańska, Królewca, Elbląga oraz z Rygi coraz liczniej napływali na studia prawnicze i medyczne do Braniewa. W dalszym ciągu młodzież polska (przede wszystkim szlachecka) zapełniała instytuty braniewskie. Biskup Andrzej Szembek (w latach 1724—1741) starał się o przekształcenie Kolegium w uniwersytet, a Jezuiti rozszerzali stale warsztaty naukowe Kolegium. Obok bogatej biblioteki Kolegium erygowali w 1697 r. własną oficynę drukarską. Wydano w niej do 1773 r. przeszło 300 dzieł w języku łacińskim, polskim i niemieckim⁶⁶. Co więcej Jezuiti braniewscy założyli w Królewcu (pod bokiem protestanckiej „Albertiny”) swą stację misyjną i starali się utrzymywać dość rozległe kontakty ze środowiskiem naukowym Uniwersytetu Królewieckiego. Z uwagi zaś na bliskość Świętej Lipki, interesujące były wysiłki misyjne jezuickiego ośrodka oświatowego i wychowawczego w Reszlu⁶⁷.

Rozbiór Polski oraz ograniczenia działalności Jezuitów — którzy od-tąd mogli działać tylko jako pracownicy „Królewskiego Instytut Szkolnego” — spowodował upadek środowiska braniewskiego, w ogóle całego szkolnictwa warmińskiego. Sekularyzacja Księstwa Biskupiego Warmii, upaństwowienie oraz likwidacja autonomii Warmii przez rozbiorcze Państwo Pruskie doprowadziły cały region do kompletnej ruiny politycznej, gospodarczej i społeczno-kulturalnej⁶⁸. 5 marca 1781 r. wszystkie kolegia jezuickie Prus Królewskich i Warmii podporządkowane zostały Instytutowi Szkolnemu dla Prus Zachodnich i Warmii (Königlichen Schulen Institut für Westpreussen und Ermland). Objął on gimnazja w Braniewie, Starych Szkotach (pod Gdańskiem), Reszlu, Grudziądzu, Bydgoszczy, Chojnicach, Wałczu i Malborku. Gimnazja w Braniewie i Starych Szkotach podniesiono do rangi gimnazjów akademickich, w których wykładano filozofię i teologię. Kolegium Braniewskie prowadziło jednak dalszy, wprawdzie suchotniczy żywot i powoli chyliło się ku całkowitemu upadkowi. Sekularyzacja Warmii oraz proces protestantyzacji Warmii, jako dwa podstawowe cele polityki pruskiej, podcięły podstawy egzystencji instytutów naukowych Braniewa. Kolegium Braniewskie z roku na rok posiadało coraz mniej profesorów i studentów. Ostatecznie w 1811 r. wykłady zawieszono⁶⁹. Małe seminarium Jezuickie w Braniewie przemianowano na Królewskie Gimnazjum. W 1798 r. rozwiązano również Papieskie Seminarium dla Misji Północnych w Braniewie i to na skutek ogłoszenia przez Napoleona Rzymu jako republiki. Budynek tegoż Seminarium Papieskiego przeszedł we władanie Warmińskiego Seminarium Diecezjalnego. Zewnętrznym wyrazem „pruskiego światłego absolutyzmu”, określonej formy „omnipotencji państwa”, jego całościowości był proces likwidacyjny, jakiemu poddano właśnie hożańską „republikę uczonych” w Braniewie. Otóż na przełomie XVIII/XIX wieku poddano tę „republikę uczonych” nadzorowi naczelnego prezesa Prus Wschodnich. Z jego ra-

⁶⁵ B. Stasiński, *Die geistesgeschichtliche...* s. 46.

⁶⁶ WAPO XXVIII/3-10 pismo naczelnego prezesa Prus z 19 I 1828 r.

⁶⁷ WAPO XXVIII/1-452 pismo Etats Ministerium w Królewcu z 31 V 1789 r.

⁶⁸ WAPO XXVIII/1-440 pismo Senatowi „Albertiny” z 26 X 1817 r.

⁶⁹ WAPO XXVIII/3-6 pismo naczelnego prezesa Prus z 5 VII 1849 r.

mienia Kuratorium ośrodka braniewskiego związane personalnie ze stanowiskiem starosty powiatowego w Braniewie (landratem). Sprawa się zresztą komplikowała o tyle, iż „Hosianum” z racji swego związania się również z Diecezją Chełmińską, uzależniane było także od naczelnego prezesa Prus Zachodnich ⁷⁰.

Zmiany polityczno-ustrojowe, związane ze „światłym absolutyzmem”, nie ominęły zresztą i „Albertinę”. Narzucano Uniwersytetowi Królewieskiemu coraz bardziej doraźny program działania na rzecz państwa, uzasadniając ingerencję państwa w działalność Uniwersytetu racją stanu Królestwa Pruskiego, władzy berlińskiej. Zewnętrznym wyrazem tych przemian w życiu „Albertiny” było erygowanie instytucji nadzorującej Uniwersytet, a mianowicie „Kuratorium Królewskie dla Uniwersytetu Królewieskiego”. Z uwagi jednak na stałe dotychczasowe — niejako konstytucjonalne — związane „Albertiny” z państwem (Prusami Książęcymi), do spięć między Kuratorium państwowym a królewieską „republiką uczonych” — jak to w sprawach zasadniczych miało miejsce w „Hosianum” — w sprawach zasadniczych nie dochodziło. Co więcej obserwowano się raczej zgodność celów. W tym wypadku „Kuratorium” stało się scholarchatem (eforatem), instancją pośrednią między państwem (organami politycznymi — centralnymi), a samorządem zakładu naukowego. Wprawdzie podział zadań między rektorem a Kuratorium był ustalony — Kuratorium zajmowało się tzw. „sprawami zewnętrznymi”, natomiast rektorat zajmował się „sprawami wewnętrznymi” (pracą naukową, dydaktyczną oraz pedagogiczną) — niemniej wpływ państwa na całość życia uczelni był coraz większy, czego wyrazem jest likwidacja samodzielnego i niezależnego sądownictwa „Albertiny”. Co więcej tzw. „postępowość” uczelni mierzyć zaczęto jej stopniem podporządkowania bieżącym celom państwa ⁷¹.

W tej sytuacji zaczął się zmieniać kierunek — nachylenie naukowe „Albertiny”. Teologia oraz filozofia ustępować zaczęły miejsca prawu administracyjnemu oraz ekonomii politycznej, w szczególności koncepcjom liberalnym i kapitalistycznym ⁷².

Wiek XIX przynosi nowe rozwiązania oraz nowe problemy polityczne, ekonomiczno-społeczne oraz kulturowe. Niemniej w ośrodku braniewskim w dalszym ciągu starano się o utrzymanie oraz nawiązywanie do tradycji hofjańskiej, przede wszystkim w zakresie formowania oblicza „zawodowego” duszpasterskiego duchowieństwa warmińskiego oraz formowania kultury katolickiej w społeczności warmińskiej, a nawet w sąsiadujących regionach. Inicjatorami reaktywowania „Hosianum” w Braniewie byli przede wszystkim biskupi warmińscy oraz chełmińscy. Konkretne formy przybierać zaczęły te poczynania w kwietniu 1817 r., kiedy biskup warmiński uzyskał zgodę na zorganizowanie przy istniejącym

⁷⁰ Sprawa walki „Hosianum” z omnipotencją Państwa Pruskiego przez cały okres zaboru pruskiego była pierwszoplanowym zagadnieniem tradycji hofjańskiej. W tym więc zakresie podstawowe są trzy tematy: a rozwój nadzoru państwa Prus nad szkołami wyższymi; b. rola kuratora państwowego jako urzędnika, którego głównym zadaniem miało być zagwarantowanie interesów państwowych w republikach uczonych, przede wszystkim w zakresie zadań polityczno-policyjnych; c. rola kuratora, jako urzędnika państwowego, który przy pomocy środków administracyjnych (budżetu, etatów oraz dotacji) miał sterować całą działalnością republik uczonych (zob. WAPO XXVIII/3-1 pismo rektoratu Liceum Hosianum z 24 II 1823 r.).

⁷¹ WAPO XXVIII/3-15 pismo bp warmińskiego J. v. Hohenzollerna z 18 IV 1817 r.

⁷² WAPO XXVIII/2-257 pismo prorektora „Albertiny” z 21 X 1837 r.

w Braniewie Gimnazjum dwóch wydziałów akademickich — teologicznego i filozoficznego. 19 marca 1818 r. odnowiona została Akademia Hozjańska pod nazwą Liceum Hosianum⁷³. Temat ten należy jednakże już do specjalnego problemu tradycji hozjańskiej, trwającej po dzień dzisiejszy i omówi się go szczegółowo w osobnym artykule. Warto jednakże już w tym miejscu wskazać na pewien specyficzny moment wiążący się z tradycją hozjańską, a mianowicie na nowe oblicze walki ośrodka braniewskiego z tzw. „Trzecim Rzymem”. Otóż walka z ideologią „Trzeciego Rzymu” prowadzona była przez cały XIX wiek, a oficjalnie do grudnia 1941 r. i przybrała postać walki z panslawizmem. Ten mit „Trzeciego Rzymu” ujęty od końca XVIII wieku w ramy panslawizmu rosyjskiego (precyzyjniej carskiego) spełniał wówczas „rolę owego rzekomo idealistycznego składnika, który niezmiennie wchodził w skład najbrutalniejszych ambicji nacjonalistycznych i najbardziej cynicznych celów, do których dążyły imperializmy biurokratyczno-militarne, przede wszystkim Rosji carskiej. Tak więc w tym przypadku panslawizm stwarzał w oznaczonym momencie „naukową” powłokę filologii i „rasy”, podczas gdy „mesjanizm” „Trzeciego Rzymu” malował w górnej części obrazu mały, bardzo efektowny obłoczek metafizyczny”. Ośrodek braniewski pilnie śledził problematykę panslawizmu na obszarze Prus Wschodnich i Prus Zachodnich, widząc w ideologii tego ruchu „okrutną i przeważającą siłę, jaką stanowi taki ujednoczony uniform narzucony masom ludzkim”. Ideologia panslawizmu była w rękach imperialistów rosyjskich wygodnym instrumentem w jednolitości i uniformizmie światopoglądowym prowadzonej walki o prymat Rosji w każdym razie w Europie⁷⁴.

Odmienne ukierunkowywała swą działalność „Albertina”. Ośrodek królewiecki w XIX wieku preferował np. w rozwoju filozofii jej ujęcie przyrodnicze, które zapoczątkował Kant. „Albertina” oraz jej kręgi działające współcześnie kultywują tradycję Kanta, Hamanna oraz Herdera⁷⁵. Kantowska filozofia była filozofią specyficzną, zmierzającą do „uwolnienia człowieka od dogmatycznych więzów dla uzyskania podstaw samostanowienia o sobie, jednakże bez anarchii. Jest to podstawowa zasada myślenia pruskiego i protestanckiego”⁷⁶. Wiek XX w życiu obu ośrodków naukowych był pełen momentów dramatycznych, przede wszystkim w zakresie coraz szerzej i głębiej sięgającej ingerencji państwa w „sprawy wewnętrzne” uczelni. „Albertina”, wychowująca przede wszystkim kadry urzędników administracyjnych, miała włączać się bezpośrednio do walki o nowe oblicze ustroju politycznego i administracyjnego Prus⁷⁷.

⁷³ Zresztą i władze pruskie — naturalnie z własnego punktu widzenia — uznały, iż reaktywowanie „Hosianum” będzie pociągnięciem bardzo ważnym dla rozwoju nauki i kultury katolickiej Warmii (zob. szczegóły WAPO XXVIII/3-I pismo rejencji królewieckiej z 15 VI 1823 r.). Tym bardziej, że po przejściu Warmii pod panowanie pruskie, jej szkolnictwo wymagało gruntownej reorganizacji. Władze pruskie myślały o skoncentrowaniu katolickich instytucji naukowych początkowo w Chełmnie, Toruniu a potem w Królewcu, Frankfurcie nad Odrą, a nawet we Wrocławiu celem odcięcia ich od wpływów biskupów warmińskich. Biskupi warmińscy zdecydowanie się temu przeciwstawiali, żądając utrzymania studiów filozoficznych i teologicznych w Braniewie (zob. G. v. Selle, *Geschichte...* s. 213).

⁷⁴ WAPO IV/541 pisma Jana Karola Sembrzyckiego z 17 VI 1889 r. oraz C. Backvis, *Szkice...* s. 627, 629.

⁷⁵ H. Prutz, *Die Königlliche...* s. 23.

⁷⁶ WAPO XXVIII/2-A/110 pismo Senatowi „Albertiny” z 20 VII 1839 r.

⁷⁷ W. Hubatsch, *Die Albertus — Universität...* s. 27. Odmienność „Hosianum” i „Albertiny” są wymieniana ilustracją tzw. węzłowych problemów dziejów Polski i Niemiec w historiografii, podstawą dla rozważań nad metodologicznymi problemami badań niemieckoznaczących, prawnych, teologicznych i filozoficznych.

Szczególnym problemem w koncepcji instytutów naukowych tak ośrodka braniewskiego jak i ośrodka królewieckiego było kształcenie duchowieństwa. Punktem wyjścia było stwierdzenie, że „główną transmisją koncepcji kultury katolickiej w społeczności jest duchowieństwo parafialne. Ono bezpośrednio styka się z wiernymi, ono przede wszystkim kształtuje opinię i poglądy społeczności parafialnej. Dlatego poziom umysły duchowieństwa parafialnego jest szczególnie istotnym czynnikiem w kształtowaniu kultury katolickiej lub sprzecznych z katolicyzmem. Od poziomu wykształcenia tegoż duchowieństwa parafialnego zależy dużo”⁷⁸. Co więcej przyjęto, iż „warmińska ofensywa katolicka na protestanckie Prusy Książęce jest niemożliwa do skutecznego zakończenia bez intelektualnie, filozoficznie i teologicznie przygotowanego duchowieństwa parafialnego”. Sprawę tę łączono zresztą z jednym z ważniejszych problemów, jakim była rozwijająca się sprawa narodowościowa Prus Wschodnich, tym samym i Diecezji Warmińskiej. Obok spraw nauczania języka polskiego (seminariów polskiego i litewskiego) w „Hosianum” oraz w „Albertinie”, rozwijającego się ruchu politycznego wśród młodzieży polskiej (korporacji „Polonia” w „Hosianum”, zaburzeń z lipca 1831 oraz marca 1848 r. w „Albertinie”) w drugiej połowie XIX wieku doszedł problem objęcia ośrodków braniewskiego i królewieckiego zasięgiem działalności polskiego Towarzystwa Pomocy Naukowej (TPN). 9 maja 1890 r. założono w Olsztynie komórke TPN mającą przy pomocy stypendiów sterować kształceniem polskich studentów tak w „Hosianum” jak i na „Albertinie”. Władze pruskie zaniepokoiły się takim rozwojem sprawy — szczególnie sięgania w tej mierze po tradycje hoyańskie — i interweniowały u biskupa warmińskiego z okazji polskich zebrań w tej sprawie w Olsztynie, Barczewie oraz Biskupcu Reszelskim⁷⁹. Wskazywano nawet i na to, iż sprawa tej katolickiej ofensywy wiąże się z „przyczółkiem mostowym katolickiej Świętej Lipki, zdobyty już na terytorium protestanckich Prus Książęcych jest tego najlepszą ilustracją”⁸⁰. Oryginalność rozwiązań w zakresie kształcenia duchownych, realizowana przez Hozjusza jest ewidentna i znalazła swe potwierdzenie w późniejszych okresach, że wspomnieć wielki okres reform kształcenia duchownych dla intensyfikacji właśnie katolickiej ofensywy, reform podejmowanych nie tylko na seminariach duchownych, lecz również i na uniwersytetach w latach np. 1845—1850⁸¹.

⁷⁸ WAPO VIII/7-221 pismo Ministerium Spraw Wewnętrznych w Berlinie z 7 VIII 1908 r.

⁷⁹ Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Gdańsku — dalej WAPG-I-7/608 pismo naczelnego prezesa Prus Zachodnich do biskupa warmińskiego (A. Thiela) z 5 XII 1890 r. oraz pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich do bp. warmińskiego z 20 XI 1890 r. Jeśli chodzi o sprawę wydarzeń 1831 i 1848 roku zob. WAPO XXVIII/1-87 w sprawie rozruchów studentów dnia 28 VII 1831 r. oraz XXVIII/1-87 w sprawie rozruchów studenckich 28 III 1848 r.

⁸⁰ WAPO VIII/7-181 pismo Ministerium Spraw Wewnętrznych w Berlinie do naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 24 VII 1911 r. oraz XXVIII/3-1 pismo naczelnego prezesa Prus z 15 XI 1824 r.

⁸¹ Sprawę reformy „Hosianum” na tle całokształtu podejmowanych reform uniwersyteckich w Niemczech zapoczątkował biskup warmiński Geritz (zob. WAPO XXVIII/3-5 pismo bp. Geritza z 11 V 1847 r.). Zamierzał on podnieść poziom wykształcenia przede wszystkim duchowieństwa przez wprowadzenie nauk społecznych w program nauczania tak „Hosianum” jak i Warmińskiego Seminarium Duchownego. Sprawa jest o tyle istotna, iż „Albertina” punkt ciężkości w tym samym okresie przekładała na nauki ekonomiczne oraz przyrodnicze. Reorganizacja uniwersytetów i programów nauczania stała się przedmiotem narady zorganizowanej przez Mi-

Liceum Hosianum do tej reformy dołożyło niemały wkład. W sprawy bowiem kształcenia duchownych, jako podstawowego czynnika rozwoju Kościoła, w myśl ustaleń Soboru Trydenckiego Hozjusz zaangażował się w pełni. Związanie zaś Seminarium Duchownego z pozostałymi instytucjami naukowymi Braniewa było oryginalnym i nowoczesnym rozwiązaniem. Trzeba bowiem sobie zdać sprawę, iż początkowo Kościół Katolicki nie widział konieczności powiązania seminariów duchownych ze szkołami wyższymi (uniwersytetami), co więcej podchodzono do tego powiązania raczej niechętnie, gdyż utrudniało ono prowadzenie prawie zakonnego wychowania w seminarjach duchownych⁸². Można nawet przyjąć, iż decyzję Hozjusza w tym zakresie uzasadniała sytuacja istniejąca w „Albertinie”. Otóż Uniwersytet Królewiecki od samego początku związał kształcenie duchownych i nauczycieli w nierozdzielnej całości podstawowych celów uczelni⁸³. Reformacja bowiem w ruchu protestanckim gruntowała się na „pojęciu centralnym kościoła nauczającego”, które zmuszało do coraz lepszego ujmowania spraw związanych z nauczaniem, a więc kształcenia sztuki kazań nauczających, które przyczyniłyby się do realizacji dogmatu nauki Pisma Świętego, jako najwyższej normy wiary, w którym zasadniczą częścią składową ma być miłość do nauki oraz znajomość greckiej oraz łacińskiej sztuki wymowy”. Kazanie jako instrument działania duchownego wkroczyło w nową erę⁸⁴. Hozjusz z tej „tendencji czasu” zdawał sobie sprawę. Dzieło Reuchlina (*Liber congestorum de arte praedicandi*) było pierwszym dziełem dotyczącym homiletyki. Luter, Melancton, Hyperius, Hemming, Osiander, Pantratus, Hunnius i Schlemper, jako twórcy teorii sztuki mówienia kazań, byli znani w ośrodku braniewskim, a „Albertina” starała się tę teorię przyswoić swoim studentom. Na tym tle rozpatrywać można dopiero rolę kazań Hozjusza w praktyce ośrodka braniewskiego⁸⁵.

Pojęcia centralne „kościół nauczający” oraz „kościół walczący” stały się istotnymi tak dla ośrodka braniewskiego jak i dla ośrodka królewieckiego. W ramach humanizmu chrześcijańskiego i związanej z nim „devotio moderna” te dwa pojęcia centralne znajdują swój specyficzny wyraz. Z tego też punktu widzenia należy patrzeć na wzajemne kontakty między Wydziałem Teologicznym „Hosianum” oraz Wydziałem Teologicznym „Albertiny”. Paralela przeprowadzona między tymi dwoma fakultetami wyjaśnia wiele problemów w historii i tradycji obu instytucji⁸⁶. Ośrodek braniewski był zresztą cały czas nie tylko w zasięgu zainteresowania biskupów warmińskich, lecz także i biskupów chełmińskich. Oba biskupstwa bowiem musiały się interesować sprawami kształcenia teologicznego i filozoficznego i to nie tylko w ośrodku braniewskim lecz i w ośrodku królewieckim z uwagi na to, iż wychowankowie obu ośrodków działali zawodowo — jako nauczyciele, księża i pastory — na ob-

nisterium Oświaty w Berlinie 17 IX 1849 r. Delegacja „Hosianum” na tej konferencji również brała udział (WAPO XXVIII/3-6 pismo Ministerium Oświaty z 26 VI 1849 r.).

⁸² WAPO XXVIII/3-6 pismo naczelnego prezesa Prus z 5 VII 1849 r.

⁸³ WAPO XXVIII/1-137 pismo Senatu „Albertiny” z 29 V 1630 r.

⁸⁴ WAPO XXVIII/1-137 pismo Senatu Akademickiego z 18 II 1650 r.

⁸⁵ WAPO XXVIII/1-127 pismo Wydziału Teologicznego „Albertiny” z 2 VI 1634 r.

⁸⁶ Por. J. Tazbir, *Historia Kościoła Katolickiego w Polsce (1460—1795)*. Warszawa 1966 s. 13 oraz WAPO XXVIII/1-103 memoriał Wydziału Teologicznego „Albertiny” z 31 III 1621 oraz pismo bp. warmińskiego Geritza z 27 XI 1845 r. i z 4 XII 1845 r. w XXVIII/3-5.

szarze ich diecezji. Zewnętrznym wyrazem wzajemnych kontaktów „Hosianum” i „Albertiny” były seminaria polskie przy Wydziale Teologicznym w Braniewie oraz przy Wydziale Teologicznym w Królewcu. Podkreślenia wymaga jeszcze fakt istnienia przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Królewieckiego Seminarium Litewskiego⁸⁷.

Mimo tych wzajemnych powiązań między ośrodkami w Braniewie i Królewcu, problematyka walki wyznaniowej była konstantą obu instytutów naukowych. Ilustracją tych spięć może być starcie między naczelnym prezesem Prowincji Pruskiej (Prus Wschodnich i Prus Zachodnich) von Schönem, który oskarżał „Hosianum” jako całość oraz każdego z jego profesorów z osobna o „program konwersji” (Proselitenmacherei) i żądał zlikwidowania instytutu braniewskiego „jako uczelni niepotrzebnej oraz szkodliwej dla Prowincji”⁸⁸. Gdy tego nie osiągnął, nakazał bezpośrednią ingerencję w wewnętrzne sprawy „Hosianum” przez „zwizytowanie Wydziału Teologicznego Hosianum przy pomocy protestanckiego radcy szkolnego rejencji królewieckiej oraz profesora Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Królewieckiego Gustawa Fryderyka Dintera”⁸⁹. Senat „Hosianum” zaprotestował przeciwko tej wizytacji i oświadczył, iż „wolimy by Hosianum zamknięto, niż by przeprowadzono protestancką wizytację uczelni”⁹⁰.

Nowoczesność obu instytutów naukowych nawet w okresach kryzysowych „Hosianum” i „Albertiny” nie podlega wątpliwości. Można to zilustrować przede wszystkim w oparciu o wstępne uwagi na temat spraw kształcenia duchownych. Otóż organizacja obu instytutów naukowych uwzględniała tzw. *znaki czasu* (*signa temporis*) oraz w rozumieniu Hozjusza tzw. *wymogi czasu* (*temporum ratio*) odpowiednich przekrojów chronologicznych, w których miały one działać. Należy zaznaczyć od razu, iż tak „Hosianum” jak i „Albertina” umiały dostosowywać, a nawet uprzedzać określone tendencje rozwojowe w kształceniu duchowieństwa i całego społeczeństwa na obszarze swego działania⁹¹. Jako tendencję wiodącą należy uznać *nachylenie filozoficzne* w wykształceniu teologicznym swych wychowanków⁹². Oba ośrodki znają więc „tendencję wysuwania pewnych nauk na czoło, jako ideału mającego przyświecać wszelkim badawczym poczynaniom człowieka — np. geometrię w starożytności, teologię w średniowieczu, filozofię w Odrodzeniu, czystego przyrodoznawstwa wydzwigniętemu na niewzruszony piedestał przez Kanta w czasach nowożytnych, a wspólnie logiki matematycznej i matematycznego przyrodoznawstwa”. „Hosianum” punkt ciężkości kładło zawsze na filozofię, szczególnie tomistyczną, uwzględniając w szerokim zakresie również filozofię społeczną⁹³. Niemniej kierunek nauko-

⁸⁷ WAPO XXVIII/1-236 zarządzenie o szkołach łacińskich z 25 V 1735 r. w rozdziale V §§ 1 i 11 zalecało specjalne dbanie o studentów polskich i litewskich z Prus. W konwiktie Wydziału Teologicznego „Albertiny” rezerwowano 16 miejsc dla tych studentów. Również „Hosianum” do sprawy nauki języka polskiego przykładało wielką wagę i to wbrew zaleceniom władz pruskich, które na katolickiej uczelni nie chciały popierać nauki języka polskiego (por. WAPO XXVIII/3-1 pismo rektora Liceum Hosianum z 11 III 1824 r.).

⁸⁸ WAPO XXVIII/3-1 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 15 XI 1824 r.

⁸⁹ WAPO XXVIII/3-2 pismo naczelnego prezesa Prus z 18 XI 1825 r.

⁹⁰ WAPO XXVIII/3-1 pismo Senatu Liceum Hosianum z 20 VIII 1825 r.

⁹¹ WAPO XXVIII/3-6 pismo naczelnego prezesa Prus z 5 VII 1849 r.

⁹² WAPO XXVIII/3-5 pismo redaktora Liceum Hosianum z 4 XII 1845 r. oraz XXVIII/1-102 pismo redaktora „Albertiny” z 10 XI 1822 r.

⁹³ „Diözesansynode des Bistums Ermland. 11—13 October 1932”. Braunsberg 1933 s. 15, 16. Punktem wyjścia była filozofia tomistyczna. „Niemniej nie ma to być

wy „Hosianum” ulegał stałym zmianom, a biskupi warmińscy — chyba w myśl inspiracji Hozjusza — starali się jak najlepiej przystosowywać uczelnię do bieżących tendencji czasów im współczesnych oraz dla potrzeb Kościoła⁹⁴. Dla przykładu można przytoczyć zarządzenie biskupie, iż „studenci, pragnący poświęcić się stanowi duchownemu, zobowiązani są do wysłuchania wszystkich wykładów z teoretycznej i praktycznej pedagogiki na wydziale filozoficznym oraz zdania egzaminów z tych przedmiotów”⁹⁵.

Omawiając sprawy organizacyjne instytutów naukowych Braniewa i Królewca można je wykorzystać dla uściślenia celów oraz metod prac tych ośrodków. Organizacyjne ujęcie rozszerza nawet zasięg terytorialny jako płaszczyzny działania omawianych instytutów. Dla „Albertiny” swoistego rodzaju wzorcem był uniwersytet protestancki w Marburgu (założony 1527 r.), natomiast dla „Hosianum” brać trzeba pod uwagę i Kolegium w Kolonii oraz kolegia i uniwersytety w Monachium, Monasterze, Wittenberdze i w Wiedniu⁹⁶.

Zasygnalizowane problemy oraz istniejące jeszcze liczne teorematy, dotyczące wzajemnych kontaktów między „Hosianum” a „Albertiną” właśnie przy ocenianiu tradycji hozjańskiej w perspektywach badawczych należy przede wszystkim wziąć pod uwagę⁹⁷. Tym bardziej, że oba ośrodki wykształciły znaczną warstwę uczonych regionalnych; w tym zaś leży główna zasługa i „Hosianum” i „Albertiny” dla rozwoju kulturalnego najbliższego regionu. Charakterystycznym dla Diecezji Warmińskiej jest to, iż inicjatywie Hozjusza zawdzięcza w całych swych dziejach „posiadanie ze wszystkich diecezji najbardziej uczonej kapituły. Ta właśnie uczoność kapituły jest najtrwalszym osiągnięciem Hozjusza”⁹⁸.

Tematyka paraleli między „Hosianum” a „Albertiną” jest ogromna. Niemniej dopiero na jej tle można prawidłowo oceniać postacie Hozjusza i Albrechta jako twórców instytutów naukowych. Dla bieżących potrzeb ograniczyć się można do trzech problemów:

a. określenia indywidualności każdej z „republik uczonych”, jakimi były i „Hosianum” i „Albertina”, nawet jeśli przyjmie się „państwowe nachylenie” tej ostatniej, naturalnie z wyjątkiem okresu panowania narodowych socjalistów;

niewolnicze naśladownictwo filozofii św. Tomasza, a twórcze i gruntowne uwzględnianie całego postępu badawczego i poznawczego, co więcej ma być przeprowadzane korektura i dalsza rozbudowa systemu tomistycznego oraz uwzględniana współczesna filozofia; należy rozumieć dążenia współczesności, umieć je oceniać oraz się z nią rozliczać i przeciwstawiać w jej pierwiastkach sprzecznych z katolicyzmem. Nauczający nie może się ograniczać tylko do przedstawiania problemów w ujęciu św. Tomasza, musi on się również stale sprawdzać czy znajduje się on jeszcze w ramach obowiązujących podstaw systemu tomistycznego”. Por. ciekawe uwagi w „Znak” 1963 nr 112 s. 1126.

⁹⁴ WAPO XXVIII/3-7 pismo Cesarskiej Akademii Nauk w Wiedniu do rektora Liceum Hosianum z 13 XII 1864 r.

⁹⁵ WAPO XXVIII/3-9 Pro memoria Senatu Liceum Hosianum z 8 VI 1875 r.

⁹⁶ WAPO XXVIII/3-6 pismo naczelnego prezesa Prus z 5 VII 1849 r.

⁹⁷ WAPO XXVIII/3-6 pismo Senatu „Albertiny” do Liceum Hosianum z 3 IX 1849 r. w sprawie porozumienia się nad przeprowadzaną reformą uniwersytetów. Propozycje Senatu „Albertiny” były o tyle znamienne, że biskup warmiński toczył od dłuższego czasu ostrą walkę z władzami państwowymi o swe prawa do „Hosianum” (zob. XXVIII/3-6 pismo bp. Geritza do Ministerium Oświaty w Berlinie z 24 XII 1849 r.).

⁹⁸ WAPO VIII/9-39 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 25 VII 1902 r.

b. przedstawienia społecznego oparcia dla tych instytucji naukowych. Chodzi tak o formy ich oddziaływania na społeczeństwo swego najbliższego obszaru, jak i o poparcie tegoż społeczeństwa dla swych uczelni. Poparcie to zaznaczało się przede wszystkim w materialnym zabezpieczeniu akademii, co znalazło swój wyraz przede wszystkim w istniejących fundacjach oraz w organizacji pomocy stypendialnej;

c. sprecyzowania tradycji hozjańskiej oraz albertyńskiej w życiu naukowym terytorium właściwości obu instytucji (w Braniewie i Królewcu) oraz w życiu naukowym Europy, z którym i „Hosianum” i „Albertina” posiadały dość ścisłą łączność. Wyrazem tej łączności była znaczna rotacja w ich personelu nauczającym oraz wśród studentów. Zagadnienie to jest o tyle trudne do opracowania, gdyż chcąc np. określić stopień tej rotacji personelu nauczającego oraz sylwetki uczonych tych instytucji trzeba przebadать wszystkie archiwa uniwersytetów (przede wszystkim niemieckich) w których kolejno wykładali⁹⁹.

IV. TEOREMATY

Pełne ujęcie cech charakterystycznych „Hosianum” i „Albertiny” jest niezmiernie trudne i skomplikowane. Wobec tego najpierw wysunąć trzeba kilka teorematów, które w toku dalszej narracji uzyskają materiały dowodowe oraz staną się wytycznymi perspektyw badawczych¹⁰⁰.

Z punktu widzenia „Hosianum” oraz „Albertiny” można przyjąć, iż dotychczasowa literatura przedmiotu ujmuje postacie Hozjusza i Albrechta dość jednostronnie — Hozjusza li tylko w roli obrońcy Kościoła, a Albrechta w roli szermierza protestantyzmu. Te postawy kardynała Hozjusza i księcia Albrechta uznano za wiodące¹⁰¹. Wydaje się, że takie ujęcie jest wynikiem zbyt jednostronnego rozumienia podstawowych pojęć, określających czasy działania instytucji braniewskiego i królewieckiego. Chodzi przede wszystkim o jednoznaczne rozumienie podstawowych pojęć „reformacja” oraz „kontreformacja”. Wiele bowiem terminów posiada charakter pseudonaukowy, jest zręcznie zamaskowanym przeinaczeniem rzeczywistości lub są dyskwalifikacją zjawiska, o którym mowa. Do nich należy bezsensowny, lecz już niemożliwy do usunięcia termin „średniowiecze” (wymyślony w XVII wieku przez Cellariusza), którego tendencją było odmówienie wszelkiej wartości długiemu szeregowi wieków dzielących epokę rozkwitu kultury rzymskiej od epoki „reformacji”. Takim też jest termin „kontreformacja”, sugeru-

⁹⁹ Można przyjąć za punkt wyjścia, iż na czoło wysuwają się dwie zasadnicze odmienności między ośrodkami braniewskim a ośrodkiem królewieckim: a. „Albertina” była uczelnią dla realizacji celów bieżących państwa. „Hosianum” zaś było uczelnią dla kształcenia człowieka, naturalnie religijnego; b. „Albertina” była uczelnią wiążącą naukę z zagadnieniami ekonomicznymi państwa. „Hosianum” natomiast uczelnią kształtującą społeczną istotę człowieka w ukierunkowaniu na stosunki międzyludzkie. (por. WAPO XXVIII/1-100 memoriał Senatu „Albertiny” z 2 XII 1684 r.

¹⁰⁰ Dla postaci St. Hozjusza takim teorematem może być — słuszne lub niesłuszne — stwierdzenie, iż „Hozjusz nie był geniuszem, nie kładł podwalin pod nowy porządek w starym Kościele. Nie był jednak człowiekiem przeciętnym” (O. Henryk Damian Wojtyśka CP, Geneza wyboru Stanisława Hozjusza na legata papieskiego Soboru Trydenckiego, „Stud. Warm.” t. VII — 1970 — s. 119). Przeprowadzona paralela „Hosianum” i „Albertiny” raczej wykazuje genialność inicjatywy Hozjusza przy erylowaniu ośrodka naukowego w Braniewie.

¹⁰¹ G. v. Selle, Geschichte... s. 29.

jący, że cały rozkwit kultury katolickiej w epoce potrydenckiej sprowadza się tylko do zwalczania reformacji¹⁰². Przy omawianiu naszego tematu konieczne jest precyzyjne rozgraniczenie następujących więc pojęć: „protestantyzm”, „reformacja”, „ortodoksja” oraz „kontrreformacja”. Jest to konieczne, jeśli się chce rozumieć przestrzenie owych czasów, a mianowicie: a. przestrzeń ontologiczną, czyli wizję świata i celów, jaką posiadali główni bohaterowie owych czasów; b. przestrzeń metodologiczną, czyli ich wiedzę masę apercpecyjną oraz praktykę i doświadczenie; c. przestrzeń ideologiczną, czyli system wartości i cenności, jaki istniał w poszczególnych okresach działania ośrodka braniewskiego i królewieckiego¹⁰³. Badanie ich właśnie w takich przestrzeni pozwoli na pełniejsze ujęcie postaci Hozjusza oraz Albrechta w im współczesnych okresach. Wydaje się, że mimo wszystko „Hosianum” i „Albertina” są wygodnymi instrumentami, przy pomocy których można określić jakościowe zmiany oraz „znaki czasów” = „wymogi czasu”, w ramach których one działy i ich protektorzy żyli. „Historia wydarzeń” oraz „historia struktur” czyli ram, w których oba ośrodki działały, pozwoli na głębsze wniknięcie w istotę rzeczy¹⁰⁴.

W oparciu o zachowaną dokumentację dotyczącą ośrodków braniewskiego oraz królewieckiego można wyjaśnić następująco sygnalizowane wyżej cztery pojęcia centralne:

— pojęcie pierwsze, „protestantyzm” oznacza sposób myślenia = tok myślenia zastosowany przede wszystkim w sprawach religii. Odrzuca on jakikolwiek wpływ i możność osądzania oraz wartościowania przy pomocy ludzkiego pośrednictwa (Auctorität = uprawnienia). Jedynym miernikiem jest „rozum” oraz Pismo Święte. Konsekwencją takiego stanowiska jest obowiązek publicznego oraz uroczystego oświadczenia przeciwko ingerencji ludzkiego osądu w sprawach religii. W tym zakresie w odniesieniu do kościelnych spraw widzi się tzw. „kościół protestujący” rozbity na dwa oddzielne człony: luterkański oraz reformowany, różniące się w rozumieniu „komunii świętej” oraz „predystynacji”. Oba człony rozbiły się następnie na wiele różnych części. Niemniej wszyscy protestanci, mimo wewnętrznych tarć i walk — co na przykładzie „Albertiny” można szczegółowo prześledzić — przyjęli następujące podstawy: a. Kościół Ewangelicki jest niezależnym od Kościoła Rzymskiego; b. autorytet Biblii jest największy; Biblii nie należy tłumaczyć i wykorzystywać według

¹⁰² K. Górski, O pierwiastkach... s. 176 oraz bp Jan Oblak, Zagadnienia duszpasterskie ludności polskiej na Warmii w drugiej połowie XVI w. „Stud. Warm.” t. VII — 1970 — s. 42.

¹⁰³ Jerzy Topolski, Rozumienie historii. Warszawa 1978 s. 37. Por. próbę ks. Mariana Borzyszkowskiego, Ideały renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Stanisława Hozjusza (1504—1579) w filozoficznym ujęciu Boga i Człowieka. W: „Stud. Warm.” t. VII — 1970 — s. 142.

¹⁰⁴ Pozwoli to na przewyżczenie uproszczonych — więc i raczej błędnych — osądów na temat przeciwstawności humanizmu wobec średniowiecza oraz wiązania humanizmu z określoną strukturą społeczności, klasą np. mieszczańską (por. Henryk Barycz, Dzieje nauki w Polsce w epoce Odrodzenia. Warszawa 1957 s. 12—14 oraz ks. M. Borzyszkowski, Ideały... s. 143 w sprawie „devotio moderna”). Historia „Konfesji” Hozjusza może być ilustracją rozwoju myśli autora oraz samych jego czasów — por. O. Paweł Sezaniecki OSB, Liturgia (mszalna) w Confessio fidelis catholicae christiana Stanisława Hozjusza. W: „Stud. Warm.” t. VII — 1970 — s. 153, 160, który podkreśla obecną aktualność ujęcia liturgii, której celem jest miłość. W oparciu o „Hosianum” i „Albertinę” jednostronną wydaje się charakterystyka Odrodzenia w tym i reformacji jako przeciwstawność ustosunkowania się do teologii.

tradycyjalnych interpretacji, lecz z „niej samej”, z jej języka oraz z jej powiązań wewnętrznych; c. protestantyzm nie ma mieć jedynie charakteru negacji (nie ma być negatywny), ale posiadać charakter pozytywny. Pozytywność tę osiągnięto, gdy 1844 r. wszystkie niemieckie kościoły protestanckie połączyły się w „Fundacji Gustawa Adolfa” (Gustav-Adolf-Stiftung). Na katolickiej Warmii przeciwieństwem „Fundacji Gustawa Adolfa” było Towarzystwo św. Wojciecha. Zasadniczymi elementami różniącymi różne kościoły protestanckie od siebie były odmienne interpretacje dotyczące następujących spraw: a. nauki o sakramentach oraz symbolach; b. nauki o łasce i predystynacji; c. ustroju i zewnętrznego urzędnictwa Kościoła; d. formowania uczonych według następujących podziałów: „dogmatyków” np. Zwingliego i Kalwina, „moralistów” np. Amasiausa, „ascetów” np. Du Moulina, „historyków kościoła” np. Hentingera, „filologów” np. Bucera oraz „kaznodziej”¹⁰⁵.

Na przykładzie „Albertiny” najlepszą ilustracją tego rozbitcia wewnętrznego w obozie protestanckim są pietyści oraz ich adwersarze tzw. „protestujący przyjaciele”. Ci ostatni w przeciwieństwie do pietystycznego ujmowania „wolnego interpretowania chrześcijaństwa” żądali ścisłego „trzymania się historycznego Chrystusa oraz jako jedynej podstawy wiary chrześcijańskiej trzymania się ewangelii bez oglądania się na ustalenia kościelne”¹⁰⁶.

— pojęcie drugie, „reformacja” ujmowane jest różnie. W ujęciu ośrodku braniewskiego oraz częściowo królewieckiego przyjmowane ono było: raz, jako przemiana i przekształcenie = reformatio; drugi raz, jako ulepszenie = ratio; trzeci raz, jako odnowa = renovatio; czwarty raz, jako przystosowanie = accommodatio¹⁰⁷. W takim ujęciu można przyjąć prawidłowość współczesnego zamieniania pojęcia „kontrreformacja” pojęciami — „reforma katolicka”, „reforma trydencka” lub „restauracja katolicyzmu”¹⁰⁸. Otóż z takim (szczególnie w trzecim i czwartym przypadku) rozumieniem „reformacji” zgadzał się również i kardynał Hozjusz. Rozumiał bowiem konieczność ruchu w „nowoczesnej pobożności” = devotio moderna — różnie zresztą i różnych czasach rozumianej; ale nie uznawał skrajności reformatorskich naruszających podstawy dogmatyczne. Ośro-

¹⁰⁵ Hozjańska tradycja przykładła znaczną wagę do pojęcia „ład” (ordo) jako podstawy Kościoła uporządkowanego i zhierarchizowanego. Podstawowym elementem tego „ładu” jest kapłaństwo posiadające charakter konstytutywny (por. O. P. Szczaniecki, Liturgia... s. 163).

¹⁰⁶ WAPO XXVIII/1-236 memoriał Wydziału Teologicznego „Albertiny” z 22 II 1736 r. Doktryna zaś o Kościele była dla St. Hozjusza podstawowa. „Jeśli bowiem wolno byłoby mi dopuścić do schizmy w diecezji, nie byłbym biskupem, nie byłbym potrzebny” (por. O. H. D. Wojtyńska CD, Ideal biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza. W: „Stud. Warm.” t. VII — 1970 — s. 190). Mówi się iż „obsesja” St. Hozjusza dotycząca doktryny o Kościele oraz o „jego jedności” była podstawą tradycji hozjańskiej.

¹⁰⁷ WAPO XXVIII/1-440 memoriał prof. D. Rhey z okazji 300-lecia Reformacji (1817 r.). Dla tradycji hozjańskiej podstawowym elementem stałym = konstanta w pociągnięciach reformacyjnych była „prowizja papieska w drodze do urzędu biskupiego” (por. O. H. D. Wojtyńska, Ideal... s. 211).

¹⁰⁸ Por. J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 6, 7 raczej niesłusznie jako istotę „kontrreformacji” ujmując „wynik symbiozy aparatu przemocy pozostającego na usługach Kościoła (sądy duchowne, przymus religijny, indeks ksiąg zakazanych) z państwem, od którego domagano się wsparcia i opieki”. Jest to wyraźne ograniczenie całego procesu reformy katolickiej do jednego z elementów tego ruchu oraz imputowanie, jakoby „wszelka krytyka (po II Soborze Watykańskim) katolicyzmu po Soborze Trydenckim napotyka u nas stanowcze sprzeciwy kół konserwatywnych”. Przykład „Albertiny” wyraźnie wskazuje, iż w reformacji luteranckiej istotnym było podporządkowanie się wyznania państwu.

dek braniewski stale respektował taką postawę, że wspomnieć ostatnie z połowy XIX wieku oraz z lat trzydziestych XX wieku reformy studiów uniwersyteckich i seminarialnych¹⁰⁰. Zdać sobie trzeba bowiem sprawę z tego, iż pierwiastki sprzeczne z katolicyzmem w kulturze polskiej i europejskiej nie narodziły się dopiero z „protestantyzmem” = reformacją luterańską, ale „dzięki niej rozwinęły się i rozkwitły”. Humanizm XV i XVI wieku nie był prądem przeciwnym czy to duchowi dotychczasowego chrześcijaństwa, czy tym mniej samej religii. Ruch humanistyczny rozwijał się w Kościele, czego przykładem może być sam Hozjusz oraz całe „Hosianum”; co więcej odegrał on wielką rolę zarówno w dokonaniach Soboru Trydenckiego jak i we wspaniałym rozkwicie kulturalnym epoki baroku¹¹⁰. Tylko jednostronnie i ograniczenie ujmowana „reformacja luterańska” i to tylko jako część humanizmu była zwalczana przez Hozjusza i to przede wszystkim w jego publicystyce i to szeroko rozpowszechniana i czytana — wbrew stwierdzeniom W. Voisé¹¹¹. Sprawa jest o tyle istotna, iż tradycje tej walki hozjańskiej o prawidłowe ujmowanie chrześcijaństwa w humanizmie są aktualne do dnia dzisiejszego, tak na obszarze polskim jak i poza polskim¹¹². Dlatego „reformacja” w uję-

¹⁰⁰ WAPO XXVIII/3-6 pismo naczelnego prezesa Prus do Senatu Liceum Hosianum z d. 5 VII 1849 r. Przyjmowano tradycję hozjańską dotyczącą podstaw konstytutywnych Kościoła, jego jedności i celibatu duchownych (por. ks. Franciszek Zaorski, Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o celibacie. W: „Stud. Warm.” t. VII — 1970 — s. 250 oraz ks. Marian Borzyszkowski, Erazmowi z Rotterdamu — 1469—1536 — w pięćsetną rocznicę urodzin. W: „Stud. Warm.” t. VII s. 285).

¹¹⁰ K. Górski, O pierwiastkach... s. 171. Rozwój „Hosianum” oraz „Albertiny” są typowym przykładem jak ujmowano „humanizm” w kontekście różnych sytuacji i różnych okresów. O „humanizmie” jako o nachyleniu na człowieka mówi się już w XIII i XIV wieku, a renesans ujmowany jest jako nawrót do kultury antycznej (szczególnie rzymskiej — łacińskiej) to tylko jeden z aspektów humanizmu. „Humanizm” od XIII—XVII w. to tzw. pierwszy humanizm. Neohumanizm, czyli tzw. drugi humanizm stworzył formację antylacińską, preferującą antyczną grecką (np. Nietzsche). Ostatnie kilkadziesiąt lat przyniosły tzw. trzeci humanizm. Co więcej wrogość do łacińskiej kultury jest wyznacznikiem granic światopoglądowych. „Antylacińskie zabarwienie w humanizmie wykazują np. ortodoksja protestancka oraz praktyczny realizm zabarwienia liberalnego, socjalistycznego i komunistycznego”. Używanie bowiem łaciny jest podyktowane nie tylko precyzyjnością tegoż języka, ale i świadomym związaniem się z łacińskim humanizmem (por. W. Jaeger, Antike und Humanismus. Freiburg 1925 oraz H. Dreschler, Der dritte Humanismus. Berlin 1942). Łączenie więc humanizmu i reformacji z określoną strukturą społeczną jest co najmniej uproszczeniem. Na tym tle dopiero można oceniać np. kwestię czy St. Hozjusz był z zasady przeciwnikiem języków narodowych w liturgii, czy zwołennikiem zastosowania w niej języka słowiańskiego (por. uwagi O. H. D. Wojtyłki w: „Stud. Warm.” t. VII s. 361).

¹¹¹ Por. J. Tazbir, Piotr Skarga... s. 272 podkreśla popularność dzieł St. Hozjusza w całej Europie. „Aż do czasów Mickiewicza żaden polski pisarz nie był tak popularny w całej Europie jak właśnie autor Confessio fidei”. Inne ujęcie „A. F. Modrzewski, Wybór pisma...” s. IX. Niektóre problemy i to w ograniczonym zakresie walki ideologicznej publicystyki hozjańskiej porusza ks. Tadeusz Pawluc, Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza. W: „Stud. Warm.” t. VII s. 90, 101, 106, 116. To ograniczenie wypływa zresztą z niesłusznego kontrreformacyjnego punktu widzenia Autora”. Praca więc może być uznana tylko za zapoczątkowanie badań płaszczyzny publicystycznej spuścizny Hozjusza. Chodzi przede wszystkim o zweryfikowanie dwóch tez: a. „jedność wiary była najtrwałszym fundamentem jednolitości państwa polskiego”; b. „ówczesna opinia publiczna nie godziła się na pluralizm religijny w jednym państwie”. W jakiej mierze publicystyka St. Hozjusza potwierdza lub rewiduje te stwierdzenia albo każe inaczej rozumieć pojęcie „pluralizmu kulturowego” — to kwestia jeszcze otwarta.

¹¹² WAPO XXVIII/1-432 pismo Wydziału Teologicznego „Albertiny” z 22 VII 1844 r.

ciu katolickim to reorganizacja Kościoła w duchu postanowień trydencjickich i jego moralne okrzepnięcie. Problem w ujęciu ośrodka braniewskiego jest zresztą szerszy i dotyczy usiłowań — podobnie jak za czasów Hozjusza — uwzględniania w uniwersalizmie Kościoła wielu pierwiastków kulturowych („multikulturalnego społeczeństwa” = pluralizmu procesów związanych z akulturacją, asymilacją i etniczacją) oraz wypośredkowania pierwiastków, które należałoby odrzucić jako sprzecznych z katolicyzmem¹¹³.

Aktualność zaś problematyki reformacyjnej tkwi również do dnia dzisiejszego w przyjmowaniu „reformacji luterńskiej” jako wytycznej działania określonych kół — nawet politycznych. Przykładem może być np. „Göttinger Arbeitskreis” (Getyndzka Wspólnota Pracy), który „korzeniami tkwi w świecie, stworzonym przez Uniwersytet Królewiecki i jest pełen woli ten świat i życie utrzymać i dalej rozwijać. Z tradycji Albertiny czerpie się dalszy sens i uprawnienie dla swego działania”. Chodzi przede wszystkim o utrzymanie i tzw. rehabilitację tradycji zlikwidowanego państwa pruskiego jako „bazy obronnej Europy przed Azją” oraz „herderowskiej misji promieniowania kultury niemieckiej na Wschodzie” z „herderowską koncepcją panslawizmu rosyjskiego”¹¹⁴. Tym samym „Getyndzka Wspólnota Pracy” to nie tylko instrument tzw. „rewizjonizmu politycznego” (węzeł rewizjonizmu regionalnego), ale również instrument działania kulturowego, np. w ramach „Fundacji Pruskiego Dziedzictwa Kulturalnego”. Chodzi bowiem o pielęgnowanie życia duchowego, które „Albertina” przez 400 lat pielęgnowała, „chodzi o utrzymanie tych wartości, które wniósł ten zapalny punkt Europy do kultury zachodniej”¹¹⁵. Charakterystyczny jest też fakt, iż rozwiązania gospodarcze „Getyndzka Wspólnota Pracy” wiąże tradycyjnie z dorobkiem byłego pruskiego Uniwersytetu Wrocławskiego¹¹⁶.

Wydaje się, że przy omawianiu ośrodków kulturowych Braniewa i Królewca punktem wyjścia analizy „hozjańskiego wyznania wiary” oraz „publikacji Albertiny” musi być prawidłowe rozumienie „reformacji luterńskiej” oraz „reformacji katolickiej”. Co więcej publicystyka hozjańska jest wyczerpująco ilustracją prowadzonej walki ideologicznej, niedocenianej np. przez W. Voisé¹¹⁷. Tylko na takiej płaszczyźnie zrozumieć można kontakty kardynała Hozjusza oraz późniejszych biskupów warmińskich z księciem Albrechtem i jego następcami oraz profesorami Uniwersytetu Królewieckiego¹¹⁸. Trzeba bowiem zdać sobie sprawę z tego, iż obok celów ogólnych stawianych wykształconemu akademicko człowiekowi (pietas, cognitio veri, eloquentia) „Albertina” stawiała sobie cele również konkretniejsze, a mianowicie „wychowanie ludzi, którzy stworzeni są dla

¹¹³ „Hosianum” i „Albertina” ilustrują kręgi kulturowe, które mimo przeciwności rozumiały konieczność zwalczania egoizmu jednego monizmu kulturalnego na rzecz „pluralistycznego społeczeństwa, pluralistycznego światopoglądu, tzn. sposobu myślenia, ujmującego indywidualne myślenie, jako część ogólnego ujmowania” (por. P. Laner, *Pluralizm oder Monismus*, Berlin 1905 s. 27).

¹¹⁴ G. v. Selle, *Geschichte...* s. VII, 306, 321, 351 oraz Tadeusz Grygier, *W sprawie ciągłości tradycji pruskiej*, „Przegląd Zachodni” 1975 z. 4 s. 204.

¹¹⁵ G. v. Selle, *Geschichte...* s. V.

¹¹⁶ „Albertina” jest w ujęciu tego ośrodka ośrodkiem kształtowania określonego światopoglądu, zaś Uniwersytet Wrocławski Fryderyka Wilhelma był ośrodkiem kształtowania określonego programu gospodarczego.

¹¹⁷ „A. F. Modrzewski, Wybór pism...” s. IX. Odmienne J. Tazbir, *Historia Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 1966 s. 49.

¹¹⁸ WAPO XXVIII/1-452 pismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Królewskiego z 25 XI 1717 r.

wspólnoty państwowe j”. Była to typowa konsekwencja luteranizmu, który był wygodnym narzędziem panującego¹¹⁹. Równocześnie reformatorzy luterkańscy zdawali sobie jednak sprawę z niepomyślnych konsekwencji faktu, iż „s u b l i m a c j a (wyparowanie) pojęcia Kościół, przeprowadzona przez Lutra, działa również rozkładająco na ludzką społeczność”. Protestanci doszli wprawdzie do tego stwierdzenia dopiero w pierwszej połowie XX wieku, niemniej już w 1540 r. Stany Prus Książęcych przeczuwały niebezpieczeństwo „upaństwowienia religii”, widząc w tym groźny element „wszechwładztwa państwa” (omnipotencji państwa), które w nadmiarze ingerowałoby w życie duchowe człowieka (społeczeństwa). Znacznie ostrzej tę właśnie sprawę ujmował ośrodek braniewski (zresztą za Hozjuszem), który w dowolności interpretacyjnej prawd (szczególnie objawionych) widział destrukcyjny czynnik w porządku prawnym, społecznym i politycznym. Punktem wyjścia dla ośrodka braniewskiego w tym zakresie było stanowisko Hozjusza, iż innowiercy są groźni dla porządku i praworządności w kraju, bowiem „ci którzy interpretują Pismo Święte wedle własnego uznania, podobnie uczynią z ustawami państwowymi. W ich doktrynie tkwią załączki anarchii”¹²⁰. Co więcej „odkrycie u poszczególnego człowieka jego własnej zdolności rozumienia religii, doprowadziło do uczucia samowystarczalności prawnej oraz norm prawnych ustalonych przez poszczególnego człowieka”¹²¹. Naturalnie konsekwencje takiego stanowiska były znaczne i to negatywnie się objawiające w życiu jednostek jak i całej społeczności luterkańskiej. Chodzi bowiem tak o ogólny proces zacierania naturalnej odmienności stanu duchownego, jak i stanu świeckiego (duchownych luteranizm uznawał tylko za funkcjonariuszy), odbieranie Kościołowi jego uprawnień nauczycielskich (magisterium) oraz o relatywizację moralnego odczucia. Te odmienności między katolicyzmem a protestantyzmem zaznaczyły się ze szczególną wyrazistością od połowy XIX wieku (od przełomowego 1837 r.), gdy dochodzić zaczęła do głosu „atomizacja nauki” utrudniająca całościowe ujęcie działania człowieka oraz życia społecznego. Znakiem czasu — szczególnie przełomu XIX/XX wieku — w życiu umysłowym obszaru właściwości „Hosianum” i „Albertiny” było „coraz większe bogactwo człowieka w wiedzę, a coraz głębsze ubóstwo wykształcenia”. Szczególnie zaznaczało się to zjawisko w „Albertinie” w ingerencji państwa w limitowaniu miejsc na poszczególnych kierunkach studiów. Rozpoczęło się „planowanie” w nauce, formowanie się „studiów chlebowych”. Ten kierunek polityki państwa w kształceniu spowodował, iż „młodzież dzisiejsza nie ma zdolności całościowego ujmowania zagadnień istoty człowieka”. Ten proces w umysłowości ludzkiej zaznaczył się wyraźnie w kryzysie studium teologii „Albertiny” w ostatniej ćwierci XIX wieku, ilustrujący „rozkład elementów duchowych Albertiny w życiu regionu. Idea państwa — z jego oportunistyczną fluktuacją ideologiczną — stała się podstawowym tonem w kulturze; idea ta spychała na uboczne tory nawet kwestie narodowe, a teologia stała się marginesem w programie kształcenia. Pozytywizm, specjalizacja oraz przemieszanie zasad to główne nurty w działalności „Albertiny”. Zaznacza się coraz wyraźniejszy brak spojrzenia na wewnątrzno-universalne zadania badawcze uczel-

¹¹⁹ WAPO XXVIII/1-236 memoriał Wydziału Teologicznego „Albertiny” z 18 X 1717 r.

¹²⁰ G. v. Selle, Geschichte... s. 8 oraz „Korespondencja St. Hozjusza” t. V s. 535.

¹²¹ G. v. Selle, Geschichte... s. 18.

ni; ulega ona coraz ciśniejszym elementom nacisku państwowego oraz nacjonalistycznego"¹²². Procesy kulturowe zachodzące w „Albertynie” tylko częściowo znalazły swe odbicie w „Hosianum”. W głównej mierze celem wykształcenia w uczelni braniewskiej była tradycja jej inspiratora, utrzymywana w prymacie teologii (nawet krytycznej), filozofii oraz szczególnie po 1849 r. nauk społecznych (socjologii) jako podstawowych elementów wewnętrznie-unwersalnych zadań człowieka, jako elementów religii ujmującej istotę ludzką oraz społeczeństwo całościowo, religii przewyżniającej specjalistyczne ujmowanie spraw człowieka poddanego fluktuacyjnym potrzebom państwa¹²³.

Szczyt przeciwstawności obu ośrodków naukowych nastąpił w okresie rządów narodowych socjalistów. Zerwano wówczas całkowicie tradycje „Albertiny” wiążące ją z księciem Albrechtem. „Albertina poddana została całkowicie przemocy państwa w myśl „zasady wodzowskiej”, jako jednego z podstawowych elementów dyktatury oraz omnipotencji państwa. Kuratorium „Albertiny” stało się głównym instrumentem ingerencji państwa, instrumentem gauleitera E. Kocha, który ustalał wytyczne działania „Albertiny” następująco: „znacznie ważniejszym od całego bagażu wiedzy fachowej jest zdrowy ludzki rozsądek, a silniejszą od wszystkich zalet umysłu jest gorąca wola”. „Hosianum” również podlegało tym naciskom, niemniej zdołało się przed uniformizacją kulturową obronić. „Albertina” całkowicie poddana została zwierzchnictwu = protektoratowi gauleitera. „Hosianum” natomiast zdołało zachować jeszcze znaczną dozę autonomii, mimo nazistowskich prób rozbicia od wewnątrz środowiska braniewskiego;

— pojęcie trzecie, „ortodoksja” wiąże się tak z „reformacją = reformą katolicką” jak i z „reformacją luterzańską”. „Ortodoksja katolicka” jest o tyle — w ujęciu środowiska braniewskiego — jasna, że jest „uwarunkowana dogmatycznie”, więc dla wszystkich — nawet stojących na uboczu Kościoła Katolickiego — zrozumiała¹²⁴. W dokumentacji ośrodka braniewskiego oraz ośrodka królewieckiego dla dalszych rozważań przyjąć trzeba dwa ujęcia pojęcia „ortodoksja”: a. pierwsze, jako prawowierność, b. drugie, jako przekonanie wiary, oparte na naukach Kościoła o ustalonych symbolach. Takie ujęcie pozwala przyjąć, iż „ortodoksami” byli i Hozjusz i jego adwersarze. Różnica natomiast między nimi polegała na paradoksie, iż „ortodoksyjność” Hozjusza nie była skostnieniem i przesuwała punkt ciężkości na pierwsze ujęcie pojęcia „ortodoksja”. Ujmując zagadnienie organicystycznie, przyjmowała „reforma katolicka” Kościół jako organizm żywy, zdolny do przystosowywania się jako społeczności do zmieniających się warunków oraz jako organizm zdolny do samouczenia się. Natomiast adwersarze Hozjusza — jemu współcześni jak i późniejsi — przesuując punkt ciężkości na drugie ujęcie pojęcia „ortodoksja” stawali się doktrynerami, ciasnymi ortodoksami = hiperortodoksami zmierzającymi do ujednoczenia wszystkich

¹²² WAPO XXVIII/1-549 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 17 II 1879 oraz G. v. Selle, Geschichte... s. 246, 269, 340, 345.

¹²³ WAPO XXVIII/3-6 pismo bp. warmińskiego Geritza z 24 XII 1849 r.

¹²⁴ Tradycja hozjańska w środowisku braniewskim dotyczy tak obrony wiary jak i kultu maryjnego (por. ks. Józef Sojka, Ustawodawstwo synodalne biskupa Marcina Kromera. W: „Stud. Warm.” t. VII s. 322 oraz bp Julian Wojtkowski, Explicatio salutationis angelicae Stanisława Hozjusza w jego Confessio catholicae fidei christiana. W: „Stud. Warm.” t. VII s. 328).

i wszystkiego = uniformizacji życia¹²⁵. Środowisko braniewskie przez cały ciąg swego istnienia reprezentowało uniwersalizm — w pewnym sensie heterodoksję — dopuszczający możliwość odmiennego myślenia o symbolach kościelnych, niż to oficjalnie przyjmowały normy nauczania. Natomiast u protestantów spory o symbole przekształcały się w spory i walki wewnątrzwyznaniowe, że wspomnieć ważne dla środowiska królewieckiego spory na temat obecności Chrystusa w Komunii Świętej również w Jego człowieczej naturze. Luteranie przyjmowali interpretację dosłowną i dlatego nazywano ich „ubiquistami”. Zwinglianie zaś interpretowali to pojęcie w przenośni. Określa się więc spór na ten temat jako „bellum ubiquisticum”¹²⁶. Ten „spór o sakramenty” odegrał szczególną rolę w życiu „Albertiny”, która stała się poligonem doświadczalnym walki między luteranami a kalwinami (reformowanymi), określanym jako spór między „ubiquistami” a „sakramentarianami”¹²⁷. Hozjusz na ten spór patrzył tak, jakoby był on korzystny dla niego, gdyż „osłabiał obóz protestancki, a gruntował zwycięstwo — pokój — katolicyzmowi”. Co więcej odgłosy tych sporów (walk wyznaniowych) można jeszcze dzisiaj zauważyć, gdy współcześni nam publicyści wyrażają swą odrazę do jezuickich instytucji i tym samym do uniwersalizmu katolickiego; przyjmują oni, iż np. jednym z nadrzędnych celów badawczych nad dziejami Uniwersytetu Jagiellońskiego jest „ukazanie śmiertelnego zmagania tej uczelni w obronie polskiej tradycji kulturalnej i oświatowej z przemożnym i wpływowym Zakonem Jezuickim”. W istocie chodziło o tendencyjne łączenie „postępowości” uczelni z jej centralistyczno-państwową organizacją = uzależnieniem¹²⁸.

Istotnie na przykładzie polskim słabość „reformacji luterńskiej” w jej hiperortodoksyjnym ujęciu ujawniła się ze szczególną mocą. Przykładem może być polemika Hozjusza z Fryczem-Modrzewskim. I w tym wypadku polemika ta toczyła się w przeszłości i toczy się współcześnie, gdy wartościując określone okresy używa się apodyktycznie pejoratywnych ujęć w porównywaniu „odrodzenia” ze „średniowieczem”; przyjmuje się tendencyjnie punkt wyjścia, iż wartość uniwersytetów można ocenić tylko „na posepnym tle życia intelektualnego średniowiecza”¹²⁹. Można nawet przyjąć, iż historia reformacji luterńskiej w Polsce jest zjawiskiem cha-

¹²⁵ Sprawa rozumienia „ortodoksji” wiąże się z rozwojem nauki w tych ośrodkach. Rozpracowanie jej jest więc konieczne dla historii nauki w Polsce, przede wszystkim w XVI wieku. Jest to tym ważniejsze, że historia nauki właśnie w tym wieku wymaga jeszcze szczegółowych studiów, np. dotyczących ośrodków erasmiańskich dla rozwoju nauki, z których przecież wyszły dwie przeciwstawne osobistości — Stanisław Hozjusz i Jan Łaski (por. Henryk Barycz, *Dzieje nauki...* s. 5, 10, 48, 108, 138). Paralela „Hosianum” i „Albertiny” może być skutecznym środkiem w tych badaniach.

¹²⁶ WAPO XXVIII/1-236 memoriał Wydziału Teologicznego „Albertiny” z 21 X 1611 r. Sytuacja społeczno-gospodarcza Warmii (katolickiej) oraz Prus Książęcych (protestanckich) raczej przeciw nawykowi łączenia reformy luterńskiej z tzw. postępem społecznym i gospodarczym, a zacofaniem katolickiego obszaru. Co więcej właśnie pod koniec XVI wieku (czy w związku z reformacją luterąską?) stwierdza się zapoczątkowujący się kryzys gospodarczy i regres społeczny w Prusach Książęcych. Należy ujmować ruch reformacji luterńskiej w jego elementach twórczych i konstrukcyjnych oraz w elementach stagnacyjnych i destrukcyjnych (anarchicznych). Por. H. Barycz, *Dzieje nauki...* s. 28.

¹²⁷ L. Forer, *Bellum ubiquisticum oder Lutherischer Katzenkrieg*. Dillingen 1627 s. 23.

¹²⁸ Henryk Barycz, *Alma Mater Jagellonica*, Studia i szkice z przeszłości Uniwersytetu Krakowskiego. Kraków 1958 s. 8, 134.

¹²⁹ H. Barycz, *Alma Mater...* s. 13.

rakterystycznym — i to bardzo — dla umysłowości polskiej, oceniającej wszystkie prądy kulturalne przede wszystkim ze stanowiska praktycznej moralności¹³⁰. „Hasła reformacji miały u nas powodzenie tak długo, póki nie nastąpiła reorganizacja Kościoła w duchu postanowień trydenckich i jego moralne okrzepnięcie, a także póki sama reformacja mogła robić wrażenie, że przynosi wyższe wartości, niż zwalczany Kościół. Ale gdy z kolei ten sam obóz reformacyjny, który zdawał się odrodzonym zborem z pierwszych wieków chrześcijaństwa, pograżył się w opinii gorszącymi sporami teologicznymi i wyłonieniem sekty ariańskiej, budzącej świętą zgrozę zarówno wśród katolików, jak i wśród protestantów, los reformacji polskiej został przesądzony”¹³¹. Konfrontacja więc pism (całej publicystyki) Hozjusza z pismami jego adwersarzy, szerzej działalności ośrodka braniewskiego z ośrodkiem królewieckim może ustalić charakter ich „ortodoksyjności” oraz paradoks ruchu protestanckiego, iż „na zewnątrz Kościół Katolicki wygląda jak jednolita bryła = monolit, gdy w istocie wewnątrz jest bardzo różnorodny; natomiast Kościół Protestancki na zewnątrz wygląda bardzo różnorodnie, gdy w istocie wewnątrz jest ciasny i jednostronny”. Ten zresztą pogląd reprezentują również w oparciu o niedawne doświadczenia dawni członkowie „Niemieckiego Kościoła Wyznającego”. Okres walki chrześcijaństwa z nazizmem pogańskim jest tego najlepszą ilustracją¹³²:

— czwarte pojęcie, „kontreformacja” jako pseudonaukowy termin, ujmujący całość kultury katolickiej po Soborze Trydenckim. Tendencyjna ograniczoność pojęcia „kontreformacja” znalazła swój wyraz w opinii, iż w tym okresie kontreformacyjnym Kościół Katolicki z jednej strony „zwalczał poglądy, upodobania i zwyczaje, które uznał za niezgodne z katolicyzmem, z drugiej zaś strony wykorzystywał osiągnięcia kulturalne swych przeciwników dla własnych celów”¹³³. To „zwalczanie” i „wykorzystywanie” ma być niejako dowodem, jakoby katolicyzm w tym okresie nie miał swych własnych osiągnięć kulturalnych. Z trzeciej zaś strony „kontreformacja” to również „walka z prawosławiem” w szczególności z „Trzecim Rzymem” (= Moskwą). Koniec okresu tzw. „Kontreformacji” określa się rokiem 1768, od którego rozpoczyna się „okres laicyzacji życia publicznego”. Wyżej więc przedstawione wyjaśnienia trzech pierwszych pojęć centralnych uzasadniają zrezygnowanie z pojęcia „kontreformacja”, a przyjęcie prawidłowszego pojęcia „reforma katolicka”¹³⁴. Pojęcie „reformacja” w zasadzie dotyczy tylko jednego głównego wydarzenia — wystąpienia Lutra. W wyniku doszło do pewnej petryfikacji i „reformacja” uległa skostnieniu i Kościół Protestancki nie może w pełni korzystać z zasady organicystycznej oraz jest systemem, który coraz mniej jest zdolny do samouczenia się. Hasłem wywoławczym „reformacji” było zmienienie struktury wewnętrznej Kościoła Katolickiego. Tego nie osiągnięto. Dalej nie potrafiono lub nie zdołano ustalić nowej organicznie ujętej struktury Kościoła Protestanckiego. Kościół Katolicki w istocie pozostał ten sam, natomiast podjął — i dotąd podejmuje — przesunięcia, przekształcenia oraz zmiany formy zewnętrznej oraz formy organizacyjnej działania, z celem zasadniczym ulepszenia skuteczności pracy Kościoła tak w zakresie instytucji duchownych jak i moralnych.

¹³⁰ K. Górski, *O pierwiastkach...* s. 172.

¹³¹ K. Górski, *O pierwiastkach...* s. 173.

¹³² Szczegóły A. Morawska, *Chrześcijańin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970 s. 61.

¹³³ J. Tazbir, *Historia Kościoła...* s. 133, 148, 155.

¹³⁴ J. Tazbir, *Świt...* s. 87, 118.

Tylko pojęcie „reforma katolicka” może wyjaśnić podstawową strukturę myślową tzw. „Kontrreformacji”, jaką była „wolność intelektualna” jako struktura umysłowości. Najistotniejszą jest więc sprawa, jak w oparciu o ośrodek braniewski i ośrodek królewiecki wygląda spór o korzyści z „rewolucji intelektualnej” w daleko posuniętym pluralizmie ideologicznym społeczeństwa polskiego i jego państwa, wyrażającym się np. w koncepcjach polityczno-ustrojowych — tradycyjnych, państwa makiawelicznego, tendencji monarchistyczno-katolickiej, republikanizmu i innych. W tym zakresie zmiany programowe w omawianych ośrodkach naukowych (szczególnie w „Albertynie”) są szczególnie charakterystyczne. Paralela między indywidualnościami republik uczonych w Braniewie i Królewcu pozwoli na rewizję generalnej tezy J. Tazbira, iż: a. „Złoty wiek” kultury polskiej rozpoczął się „pod znakiem walki z Kościołem. I tak długo trwa rozkwit naszej kultury jak długo toczy się ta walka”; b. „patrioci rozumieją, iż nadarza się teraz jedyna sposobność, aby uwolnić kraj od szkodliwej przewagi Kościoła i umożliwić rozkwit rodzimej kultury”; c. w latach 1562—1565 „formuje się ugrupowanie antyreformacyjne obozu zwolenników katolicyzmu — reakcja katolicka”¹³⁵.

Dalsze rozważania sprecyzują rozumienie proponowanego pojęcia „reforma katolicka” oraz pozwolą na uchwycenie istoty rozkwitu kultury katolickiej od XVI wieku na Warmii, szerzej w Diecezji Warmińskiej, właśnie na przykładzie dwóch „republik uczonych” — „Hosianum” oraz „Albertyny”. Wprawdzie organizacja uniwersytetów w ogólnych zarysach jest jednakowa, niemniej każdy z nich posiadał swą indywidualność. Wykształcenie się tej indywidualności ułatwione było przez istotny fakt — co więcej zawsze aktualny — charakteryzujący uniwersytety i akademie, a mianowicie to, że „nigdzie nie wykształciła się idea republiki uczonych jak w życiu akademickim. Republikanizm uczelni był podstawą w ogóle uczelni, a na jej rozwój składają się różne elementy: motywy założenia, cele wykształceniowe słuchaczy, łączność uczelni z miastem i regionem, łączność z innymi uniwersytetami, inicjatywa i „parcie” = pasja badawcza, dążenia do naukowej prawdy oraz przekazywanie zdobytych wyników badawczych przez naukę akademicką (jako prawie naturalną konieczność). Sprawa jest o tyle istotna, iż erygowanie i „Albertyny” i „Hosianum” rozpatrywać trzeba na tle ogólnego od połowy XVI wieku kryzysu szkolnictwa uniwersyteckiego (między innymi i Uniwersytetu Jagiellońskiego) i to w trzech płaszczyznach: naukowej, terytorialnej i wyznaniowej. Pytań więc należy — jak rozwiązano zasadniczą kwestię życia uniwersyteckiego, a mianowicie ilościową i terytorialną rozbudowę szkolnictwa wyższego? Chodzi też o zweryfikowanie sądów o sprawności szkolnictwa protestanckiego i niesprawności szkolnictwa katolickiego (jego powierzchownego latynizmu, wyznaniowego fideizmu, niezdolności do odegrania twórczej roli ani w nauczaniu, ani tym bardziej w posuwaniu wiedzy naprzód). Wreszcie chodzi o ocenę mecenatu Hozjusza i Albrechta dla nauki i to na tle ogólnego w tym względzie niedostatku w Polsce¹³⁶.

Drugim pytaniem, które należy przy omawianiu obu ośrodków naukowych stawiać, to — w jakiej mierze Hozjusz jak i jego „Hosianum” oraz „Albertina” zadość czyniły konieczności naturalnej przekazywania zdoby-

¹³⁵ C. Backvis, *Szkice...* s. 30, 467.

¹³⁶ Henryk Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*. Kraków 1935 s. 338 oraz H. Barycz, *Dzieje nauki...* s. 42, 58.

tej wiedzy? W tym też zakresie należałoby się zastanowić, w jakiej mierze i „Hosianum” i „Albertina” spełniały obok roli „republik uczonych” również rolę „studium generale” = „studium powszechnego”, realizującego potrzeby kultury europejskiej (w każdym bądź razie zachodnioeuropejskiej) ¹³⁷.

Trzecie zasadnicze pytanie to kwestia, jak rotacja personelu uczącego oraz skład studencki uczelni wpływał na ugruntowywanie znaczenia obu ośrodków naukowych dla najbliższego regionu oraz dla życia kulturalnego sąsiednich krajów? ¹³⁸. Podjęcie więc studiów porównawczych nad obu akademiami — „Hosianum” i „Albertiną” — pozwoli na uchwycenie zasadniczych elementów kulturowych katolicyzmu i protestantyzmu; tego ostatniego w jego trzech głównych wariantach — luteńskiego, kalwińskiego oraz antytrynitarskiego.

¹³⁷ H. Barycz, *Alma Mater...* s. 19.

¹³⁸ WAPO XXVIII/1-449 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z 11 VIII 1812 r. Szczególnie wartościowe są akta rachunkowe i stypendialne studentów, które wyjaśniają pochodzenie studentów, ich stan majątkowy oraz wędrowkę po uniwersytetach. Chodzi przede wszystkim np. o związki St. Hozjusza ze Śląskiem, np. z wybitnym prałatem kapituły wrocławskiej Sebastianem Schleupnerem oraz o związki z całokształtem spraw pomorskich i ich powiązaniem z ośrodkiem i królewieckim i krakowskim. (por. H. Barycz, *Alma Mater...* s. 108, 128, 150—153).

ZAINTERESOWANIE STANISŁAWEM HOZJUSZEM WŚRÓD POLAKÓW NA WARMII W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM (1920—1939)

Treść: I. Odezwa plebiscytowa. II. Projekt utworzenia w Olsztynie Towarzystwa im. kardynała Stanisława Hozjusza. III. O Hozjuszu podczas spotkania delegacji Związku Polaków w Niemczech z nuncjuszem apostolskim C. Orsenigo. IV. *Gazeta Olsztyńska* o Stanisławie Hozjuszu. V. Hozjusz w twórczości pisarskiej Eugeniusza Buchholza. *Zusammenfassung*.

Czterysta lat, jakie upłynęły od śmierci Hozjusza, pozwalają stwierdzić, iż była to postać wybitna. Rozbiory i utrata niepodległości Polski sprawiły, iż postać Hozjusza i wielu innych wielkich Polaków pozostawało w zapomnieniu. Z uzyskaniem niepodległości nastąpiły dla Hozjusza pomysłniejsze czasy: w 1923 r. uchwała Konferencji Episkopatu Polski zaleciła podjęcie starań o beatyfikację i kanonizację Stanisława Hozjusza. Przyczyniła się ona do zebrania sporych materiałów do planowanego procesu beatyfikacyjnego Hozjusza. Ożywiła w Polsce zainteresowanie Hozjuszem ze strony historyków i teologów, którzy w okresie międzywojennym poświęcili mu szereg cennych prac.

Echa starań o wyniesienie Stanisława Hozjusza na ołtarze Pańskie docierały z Polski i na Warmię, gdzie przez 28 lat był on biskupem warmińskim.

Ze strony oficjalnych czynników kościelnych brak było przejawów zainteresowania i poparcia dla badań nad życiem i działalnością Hozjusza i popularyzacją jego postaci wśród wiernych. Można jedynie wspomnieć o książce J. Lortza, ówczesnego profesora Akademii Braniewskiej, napisanej dla uczczenia 350 rocznicy śmierci Hozjusza¹. Inne publikacje o Hozjuszu, np. E. Brachvogela i Langkaua miały charakter popularny², podobnie jak opublikowany sztych Hozjusza oraz zdjęcie kielni Hozjusza, którą w 1575 r. posługiwał się jako Wielki Penitencjarz na zakończenie Roku Jubileuszowego w Rzymie³.

O wiele żywsze zainteresowanie Hozjuszem, jego beatyfikacją, miało miejsce na Warmii wśród Polaków. Oto niektóre przykłady:

I. ODEZWA PLEBISCYTOWA

W plebiscyt na Warmii i Powiślu mocno zaangażowały się obydwie strony: Polacy i Niemcy. Z licznych ulotek plebiscytowych zachowało się niewiele. Jedna z nich, drukowana w języku niemieckim, zawiera odezwę skierowaną do katolików na terenie plebiscytowym. W okresie plebiscy-

¹ J. Lortz: *Kardinal Stanislaus Hosius. Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes. Gedenkschrift zum 350. Todestag*. Braunsberg 1921 s. XII + 242.

² E. Brachvogel: *Aus dem Leben des Kardinals Hosius (1504—1579)*, *Ermländisches Kirchenblatt (=EK)* 1936 nr 44 s. 716—717. — Langkau: *Zum Gedächtnis der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer, Unsere Ermländische Heimat* 1928 nr 12 s. 45—56.

³ *Ermländischer Hauskalender*, Braunsberg 1937 s. 38. — *EK* 1935 nr 17 s. 284.

towym niektóre ulotki, a nawet czasopisma, były wydawane przez Warmiński Komitet Plebiscytowy, nie tylko w języku polskim, lecz również po niemiecku, aby z ich treścią mogły zapoznać się osoby nie znające języka polskiego⁴.

Odezwa *Katholiken im Abstimmungsgebiet!* została wydrukowana w Olsztynie u Seweryna Pieniężnego. Jej wydawcą był prawdopodobnie Warmiński Komitet Plebiscytowy w 1920 r.⁵. Stanowi ona odpowiedź na paszkwil przeciw Kościołowi katolickiemu w Polsce, napisany, jakby to wynikało z dalszej treści, przez M. Worgitzkiego i Kirscha. Wymieniona odezwa głosi m.in.:

„...Nigdzie w świecie Kościół nie był tak potężny jak właśnie w Polsce. Nigdzie duchowieństwo katolickie nie było tak wpływowe, i jest jeszcze i dzisiaj, jak właśnie w Polsce.

Katolicy Warmii! Kto w zawierusze okresu reformacji zachował Was przy Kościele katolickim? Polska!

Hozjusz, którego wyboru na biskupa warmińskiego kanonicy fromborscy opierali się nogami i rękami, ponieważ nie był Prusem, z pomocą Polski Hozjusz odnowił Kościół Warmiński. Z pomocą Polski biskup Kromer przeszkodził ponownemu odszczepieństwu. Obydwaj biskupi byli Polakami. ...”⁶.

Wśród szeregu argumentów, mających na celu wykazanie żywotności Kościoła katolickiego w Polsce oraz bardziej sprzyjających warunków jego rozwoju w Polsce, aniżeli w Niemczech, odezwa korzysta również z argumentów historycznych. Przypisuje Polsce zachowanie Warmii w jedności z Kościołem katolickim, a polskim biskupom warmińskim Stanisławowi Hozjuszowi i Marcinowi Kromerowi odnowienie życia religijnego na Warmii oraz uratowanie jej przed ponownym odszczepieństwem. Autor odezwy jest nieznany. Można jednak powiedzieć, iż wybierając do swej argumentacji działalność biskupów Hozjusza i Kromera, wykazał się dobrą znajomością dziejów Kościoła na Warmii.

II. PROJEKT UTWORZENIA W OLSZTYNIE TOWARZYSTWA IM. KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

Grono księży Polaków, aktywnie zaangażowane w okresie plebiscytowym nie było duże. Po przegranym plebiscycie zmniejszyło się ono o tych, którzy przenieśli się do Polski.

W 1927 i 1930 r. Konsulat Polski w Olsztynie opracował wykazy księży polskich, związanych w szerszym lub węższym zakresie z ruchem

⁴ Por. Z. Lietz: *Plebiscyt na Powiślu, Warmii i Mazurach w 1920 r.* Warszawa 1958 s. 120, 170.

⁵ *Katholiken im Abstimmungsgebiet!* Allenstein: S. Pieniężny b.r.w. s. 2. Ze zbiorów Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie.

⁶ Tamże, s. 1: „Nirgends in der Welt ist die Kirche so mächtig gewesen wie gerade in Polen. Nirgends ist die katholische Geistlichkeit so einflussreich gewesen, und ist es heute noch, wie in Polen.

Katholiken Ermlands! Wer hat Euch durch die Stürme der Reformationszeit hindurch der katholischen Kirche bewahrt? — Polen!

Mit Polen Hilfe hat Hosius, gegen dessen Wahl zum Bischof von Ermland die Frauenburger Domherren sich mit Händen und Füßen gesträubt hatten, weil er nicht Preusse war, — Hosius hat die katholische Kirche Ermlands wiederhergestellt, mit Polens Hilfe hat Bischof Cromer einen zweiten Abfall verhindert.

Beide Bischöfe waren Polen“.

polskim. Grono tych księży, liczące 25 osób, Konsulat Polski w Olsztynie podzielił na trzy grupy. Do pierwszej zaliczył Polaków; a wśród nich ks. Wacława Osińskiego i ks. Bronisława Sochaczewskiego; do drugiej grupy księży „pochodzenia polskiego, nie biorących udziału w życiu polskim, ale usposobionych dosyć przychylnie do przejawów życia polskiego”; do trzeciej grupy księży znających język polski, ale już mocno zniemczonych⁷.

Ks. Bronisław Sochaczewski⁸, proboszcz w Krasnej Łące na Powiślu, mając na uwadze ożywienie działalności księży polskich na rzecz ruchu polskiego, zwrócił się w 1931 r. do Konsulatu Polskiego w Olsztynie z propozycją, aby księżom, którzy pomagają w pracy polskich organizacji, wypłacać zasiłki pieniężne. Konsulat Polski w Olsztynie nie poparł projektu ks. Sochaczewskiego, natomiast wysunął propozycję założenia w Niemczech Towarzystwa im. kardynała Hozjusza. Towarzystwo to miałyby spełniać szereg zadań. Oficjalnie miałyby ono popierać starania o beatyfikację kardynała Stanisława Hozjusza, m.in. „przez kultywowanie tradycji jego działalności, a więc tradycji Kościoła polskiego, przyczyniłoby się do zaktywizowania polskich duchownych na niwie narodowej”.⁹ Ponadto Towarzystwo im. kardynała Stanisława Hozjusza miałyby na celu organizacyjne zjednoczenie na terenie Niemiec księży pochodzenia polskiego. Konsulat Polski w Olsztynie proponował, aby spośród księży Diecezji Warmińskiej do Towarzystwa należeli księża: Wacław Osiński, Karol Langwald, Bronisław Sochaczewski i ewentualnie Robert Bilitewski¹⁰.

Projekt Konsulatu Polskiego w Olsztynie nie uzyskał aprobaty władz polskich. Pismo Poselstwa Polskiego w Berlinie z 12 IX 1931 r., powołując się na stanowisko zajęte przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych w sprawie projektu Konsulatu Polskiego w Olsztynie, nie mówi o Towarzystwie im. kard. Hozjusza, lecz o „Stowarzyszeniu Księży Polaków w Niemczech”. Być może, iż nazwa Towarzystwa w ostatniej fazie projektu uległa zmianie. Władze polskie w następujący sposób uzasadniały swoje stanowisko: „ze względu na małą ilość sił do konkretnej pracy w ramach takiego towarzystwa i wreszcie brak w obecnej chwili środków na konieczne zapewnienie subwencji, Poselstwo nie uważa założenia Stowarzyszenia Księży za rzecz pilną, o ile inne względy nie przemawiają za realizacją tej inicjatywy”¹¹.

III O HOZJUSZU PODCZAS SPOTKANIA DELEGACJI ZWIĄZKU POLAKÓW W NIEMCZECH Z NUNCJUSZEM APOSTOLSKIM C. ORSENIGO

W 1932 r. przybył na Warmię nuncjusz apostolski C. Orsenigo. Uczestniczył w poświęceniu nowego gmachu Seminarium Duchownego w Braniewie, a 25 sierpnia gościł w Reszlu. W wygłoszonym tam przemówieniu,

⁷ Archiwum Akt Nowych w Warszawie (= AAN), Konsulat Rzeczypospolitej Polski w Olsztynie 25 II 1927, sygn. 2099, k. 16—19. — W. Wrzesiński: *Polityka kleru katolickiego wobec ludności etnicznie polskiej na Warmii i Powiślu w latach 1920—1939*, *Studia z Dziejów Kościoła Katolickiego* 1961 t. 1 s. 97 nn. powołuje się na dane z 1930 r.

⁸ T. Oracki: *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla*. Warszawa 1963 s. 268 nn. — G. Reifferscheid: *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich*. Köln 1975 s. 235.

⁹ W. Wrzesiński, *iw.* s. 99.

¹⁰ Tamże.

¹¹ AAN, Poselstwo Rzeczypospolitej Polski w Berlinie 22 VII i 22 IX 1941 k. 364—365. sygn. 2100.

jak podaje raport Konsulatu Polskiego w Olsztynie, nuncjusz Orsenigo powiedział między innymi: „Od czterystu lat dziś po raz drugi się zdarza, że Nuncjusz Apostolski czyli zastępca Ojca św. bawi w tutejszym kościele. Pierwszy, który tę misję pełnił był wielki Wasz biskup i kardynał Hozjusz, który w walce przeciw herezji ówczesnej, sobie wielkie zasługi zaskarbił w utrzymaniu katolicyzmu na Waszej Warmii”¹².

W Reszlu po mszy św. doszło do spotkania z nuncjuszem C. Orsenigo delegacji Związku Polaków w Niemczech, Dzielnicy IV, w osobach F. Bartscha, J. Małewskiego i J. Nikielowskiego, która przekazała nuncjuszowi memoriał w sprawie obrony języka polskiego w życiu kościelnym Diecezji Warmińskiej i „prośbę o nieutrudnianie modlitw i nabożeństw w języku ojczystym”. Do wzmianki w przemówieniu nuncjusza o Hozjuszu nawiązał F. Bartsch „podkreślając szczególną radość z tego, że podczas uroczystości w kościele Nuncjusz wypowiedział tak miłe słowa ku uczczeniu naszego polskiego kardynała Hozjusza. Wysoki Dostojnik — podaje dalej raport Konsulatu Polskiego w Olsztynie — bardzo na to zareagował i bardzo szeroko opowiadał szczegóły z życia i pracy kardynała Hozjusza w Rzymie. Okazał ogromną znajomość życia i pracy wielkiego naszego kardynała Hozjusza. ... Podkreślił, iż wysoko ocenia zasługi Polaków dla Kościoła katolickiego i że sam jest gorącym wielbicielem Polaka kardynała Hozjusza Stanisława, o którego zasługach i związkach z Karolem Borromeuszem wspomniął. ... Wyraził, że wspólnie z obecnym ojcem św. Piusem XI studiowali życie i prace kardynała Hozjusza, i że u nich utrwaliło się przekonanie, że wpływ Hozjusza na północ od Alp był niesłychanie wielki”.

Nuncjusz C. Orsenigo udzielił delegacji Związku Polaków w Niemczech, Dzielnicy IV, oraz wszystkim Polakom na Warmii i Mazurach swego błogosławieństwa. W spotkaniu delegacji z nuncjuszem C. Orsenigo w Reszlu uczestniczył również biskup warmiński Maksymilian Kaller, „który — jak podaje dalej ten sam raport — ostentacyjnie rozmawiał po polsku z Delegacją”¹³.

IV. GAZETA OLSZTYŃSKA O STANISŁAWIE HOZJUSZU

Gazeta Olsztyńska, wychodząca w Olsztynie w okresie międzywojennym, od czasu do czasu informowała swoich czytelników również na temat Stanisława Hozjusza. Najczęściej był to życiorys Hozjusza¹⁴ lub informacje podane o jego działalności¹⁵, w krótszym lub dłuższym ujęciu. Obszerniejsza biografia Hozjusza na łamach *Gazety Olsztyńskiej* nie pojawiła się. Jeden z artykułów o Hozjuszu kończył się jednak następującym stwierdzeniem: „Zbyt mało wiemy jeszcze o tej wielkiej postaci, która w dziejach Warmii i Polski, ba w dziejach Kościoła katolickiego, odegrała tak wielką rolę. Daj Boże, żeby ktoś zajął się tą sprawą i uprzy-

¹² AAN, Konsulat Rzeczypospolitej Polski w Olsztynie, 25 VIII 1932 r., sygn. 2101 k. 173.

¹³ Tamże, k. 161 nn., 172 nn.

¹⁴ Kłelnia Hozjusza, *Gazeta Olsztyńska* (=GO) nr 22 28 I 1925 r. — Z galerii polskich biskupów: Kardynał Stanisław Hozjusz, GO nr 77 1 IV 1936 r. — Sprawa beatyfikacji Rodaka naszego biskupa warmińskiego Hozjusza, GO nr 87 15 IV 1937 r.

¹⁵ Zwrot domu i kościoła św. Stanisława B.M. w Rzymie, GO 16 IV 1924 r. — Kościół św. Stanisława w Rzymie, GO nr 40 17 II 1928 r.

stepnił ludowi w wydaniu popularnym życie i dzieła tego wielkiego kapłana”¹⁶.

Gazeta Olsztyńska przedstawiała Hozjusza głównie jako wielkiego biskupa warmińskiego, który położył wielkie zasługi dla ratowania katolicyzmu na Warmii i w ogóle Kościoła powszechnego¹⁷. Przy tej okazji często przypominano, iż Hozjusz był polskim senatorem i dyplomatą¹⁸. Wy-mownym przykładem takiego stanowiska mogą być słowa napisane przez L. K., który Hozjusza nazywa „największym patriotą polskim”. Na uza-sadnienie swego stanowiska przytacza działalność Hozjusza w polskiej dyplomacji oraz jego wypowiedzi o Polsce w dziele *Cenzura i rozstrzał* z 1569 r.¹⁹.

Poza artykułami, traktującymi wyłącznie o Hozjuszu, powoływano się na kardynała w odezwach i apelach, wzywając Warmiaków do przeciw-stawienia się germanizacji, traktując ją przeważnie na równie z prote-stantyzmem²⁰.

Starania o beatyfikację Hozjusza, jakie czynione były w Polsce, znaj-dowały swoje echo również na łamach *Gazety Olsztyńskiej*. Informowała ona o prowadzonych pracach, powołując się na źródła z Watykanu i Pel-plina²¹. Redakcja popierała te starania, pisząc m.in.: „Dnia 5 maja 1506 narodził się największy nasz biskup warmiński kardynał Stanisław Ho-zjusz. Rządy jego były nadzwyczaj błogosławione dla naszej diecezji i ca-łego Kościoła św. Dlatego z różnych stron czynią się zabiegi o jego bea-tyfikację, i my Warmiacy dołączamy się do tych życzeń, zanosząc słuszne prośby do chwalebnie nam panującego Ojca, aby jak najrychlej skutecznie raczył nasze gorące wołania”²².

V. HOZJUSZ W TWÓRCZOŚCI PISARSKIEJ EUGENIUSZA BUCHHOLZA

Tutaj należałoby również omówić starania o popularyzację postaci Stanisława Hozjusza ze strony Eugeniusza Buchholza, spolonizowanego Niemca, którego życiorys znajduje się w *Polskim Słowniku Biograficz-nym*²³.

E. Buchholz, literat, dziennikarz, drukarz, księgarz i wydawca, był autorem szeregu pism i utworów o treści religijnej, ogłoszonych drukiem na łamach czasopism, kalendarzy lub książek²⁴. Był również autorem

¹⁶ Z galerji polskich biskupów: Kardynał Stanisław Hozjusz, GO nr 77 1 IV 1936 r.

¹⁷ Quo vadis? GO nr 62 15 III 1922 r. — List z Gietrzwałdu, GO nr 16 21 I 1925 r.

¹⁸ L. K.: Jak największy biskup warmiński kochał Polskę, GO nr 236 9 X 1928 r. — Z galerji polskich biskupów: Kardynał Stanisław Hozjusz, GO nr 77 1 IV 1936 r.

¹⁹ L. K.: Jak największy biskup warmiński kochał Polskę, GO nr 236 9 X 1928 r.

²⁰ List z Gietrzwałdu, GO nr 16 21 I 1925 r. — Dokąd idziesz Warmjo? GO nr 181 7 VIII 1927 r. — W. Jankowski: Warmjo Hozjusza zbudź się; GO nr 82 22 IV 1933 r.

²¹ Przed beatyfikacją biskupa warmińskiego, GO nr 107 10 II 1927 r. — St. Gro-nowski: O beatyfikację Stanisława Hozjusza, GO nr 84 11 IV 1928 r. — Sprawa beatyfikacji Rodaka naszego biskupa warmińskiego Hozjusza, GO nr 87 15 IV 1937 r. — Sprawa beatyfikacji kardynała Hozjusza, GO nr 128 5 VI 1938 r.

²² Przed beatyfikacją biskupa warmińskiego, GO nr 107 10 II 1927 r.

²³ Ks. A. Mańkowski: Buchholz Eugeniusz (1865—1928), PSB III, s. 76, Kra-ków 1937.

²⁴ T. Oracki: Rozmówiłbym kamień... Z dziejów literatury ludowej oraz piś-miennictwa regionalnego Warmii i Mazur w XIX i XX wieku. Warszawa 1976 s. 281—284.

pracy o Stanisławie Hozjuszu, napisanej po niemiecku²⁵. Powstała ona w 1912, i ukazała się drukiem w 1914 r. na łamach dodatku do wychodzącej w Lidzbarku gazety *Warmia*. Egzemplarze tego dodatku, zawierające biografię Hozjusza, dziś nie są już dostępne i trudno coś bliższego powiedzieć na temat utworu Buchholza.

Z zachowanych notatek Buchholza wynika, iż wielkość biografii Hozjusza szacował on na około 4—5 tys. wierszy drukarskich, co mogłoby dać około 80—100 stron formatu kalendarza warmińskiego²⁶.

Autor był bardzo przywiązany do swego utworu o Hozjuszu. Nazywał go *Lieblingsarbeit*²⁷ i zabiegał o ponowne wydanie biografii o Hozjuszu w formie książki, zarówno po niemiecku, jak i po polsku. W swej argumentacji zwracał uwagę na aktualność tematyki, gdyż Episkopat Polski rozpoczął starania o beatyfikację Hozjusza. Pisał, że książka przyczyniłaby się do pogłębienia i poszerzenia wiary katolickiej i byłaby szczególnie przydatna dla konwertytów²⁸.

E. Buchholz zwracał się do szeregu wydawnictw niemieckich z prośbą o wydanie swej biografii o Hozjuszu, mianowicie do wydawnictwa Księży Salezjanów w Monachium²⁹, do redakcji miesięcznika *Rosenhain* w Gauting³⁰, do wydawnictwa Herdera w Braniewie³¹, do *Ermländischer Zeitungsverlag w Braniewie*³². 31 XI 1926 r. Buchholz zwrócił się do biskupa Warmińskiego Augustyna Bludau. Przesłał mu tekst swojej pracy o Hozjuszu, prosił o aprobatę tekstu i poparcie dla wydania książki w *Ermländischer Zeitungsverlag w Braniewie* lub o subwencję na druk. Pełna odpowiedź biskupa nie jest znana. Z notatek Buchholza wiadomo jednak, iż dzieło o Hozjuszu zyskało aprobatę biskupią. Niektóre zdania biskup skreślił, inne poprawił³³.

O poparcie swych wysiłków dla wydania książki o Hozjuszu Buchholz zwracał się do znanych księży. W liście do ks. Arthura Kathera, proboszcza parafii św. Mikołaja w Elblągu, przypomniał związki Hozjusza z tym miastem. Ks. prof. dr. Władysława Świtalskiego z Braniewa prosił o poparcie starań w tamtejszym wydawnictwie warmińskim³⁴. W liście do ks. Walentego Barczewskiego, proboszcza z Brąswaldu pisał m.in. „Dziś urodziny kardynała Hozjusza. Proszę o *Memento* w sprawie jego beatyfikacji i wydanie drukiem mojej niemieckiej biografii”³⁵.

Pewne nadzieje na wydanie książki o Hozjuszu zdawał się czynić *Volkvereinverlag* w Mönchengladbach, któremu Buchholz przesłał tekst biografii wraz z materiałem fotograficznym i biskupią aprobatą³⁶.

Wszystkie te starania nie przyniosły oczekiwanego rezultatu.

E. Buchholz pilnie obserwował wysiłki Polaków na rzecz wyniesienia

²⁵ E. Buchholz: Stanislaus Hosius, Fürstbischof von Ermland und Kardinal. Ein Bekennerbild aus dem Reformationsalter, *Freund am häuslichen Herd, Beilage der „Warmia“*, Heilsberg 1914 nr 4—31.

²⁶ Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, E. Buchholz: Briefbuch 2 I 1925—7 VI 1927, s. 217, 17 I 1927; s. 220, 22 I 1927.

²⁷ Tamże, s. 232, 14 III 1927.

²⁸ Tamże, s. 175, 21 VIII 1926; s. 217, 18 I 1927.

²⁹ Tamże, s. 38, 20 IV 1925; s. 61, 29 VI 1925.

³⁰ Tamże, s. 65, 11 VII 1925; s. 163, 8 VI 1926.

³¹ Tamże, s. 173, 13 VII 1926.

³² Tamże, s. 217, 17; 1927.

³³ Tamże, s. 198, 13 XI 1926; s. 232, 14 III 1927.

³⁴ Tamże, s. 175, 21 VIII 1926; s. 221 27 I 1927.

³⁵ Tamże, s. 247, 5 V 1927; por. s. 241, 13 IV 1927.

³⁶ Tamże, s. 228, 23 II 1927; s. 232, 14 III 1927; s. 239, 6 IV 1927.

Hozjusza na ołtarze Pańskie. Na temat Hozjusza korespondował z ks. prof. Józefem Umińskim i ks. Józefem Bielawskim³⁷.

Obok starań o wydanie biografii Hozjusza po niemiecku, Buchholz zabiegał również o wydanie jej w języku polskim. Pewne nadzieje robiła mu redakcja *Życia Młodzieży*, dodatku do *Gazety Olsztyńskiej*. Redakcja chciała jednak, aby autor opracował krótszą wersję swej książki o Hozjuszu. Buchholz chciał dostosować się do tego życzenia, ale obawiał się, iż nie starczy mu już sił³⁸. Nie mylił się, zmarł w rok później († 17 II 1928).

Inne starania Buchholza szły w kierunku wydania biografii Hozjusza w Polsce. Zwracał się w tej sprawie do ks. J. Umińskiego oraz do ks. J. Kłosa, redaktora *Przewodnika Katolickiego* w Poznaniu³⁹. I te starania nie doprowadziły do wydania książki o Stanisławie Hozjuszu.

Z innych prac E. Buchholza o Stanisławie Hozjuszu należałoby wymienić artykuł na temat badań naukowych związanych z działalnością Hozjusza, prowadzonych ostatnio w Polsce. Omawia w nim najnowsze prace ks. J. Umińskiego, K. Miaskowskiego, J. Fijałka, M. Gumowskiego i innych⁴⁰. Z tematyką hozjańską związany jest również artykuł Buchholza o Ulryku Hozjuszu, ojcu Stanisława⁴¹.

O Hozjuszu pisał Buchholz także w wydanej w 1911 i 1914 pod pseudonimem Prawdomir książce *Gdzie jest prawda?* Omówił w niej dziejową rolę Hozjusza dla Kościoła w Polsce i świecie. Nazwał Hozjusza „filarem katolicyzmu na całą Europę”⁴².

* * *

Polacy na Warmii interesowali się Hozjuszem. Zainteresowanie to miało jednak charakter popularny i narodowy. Przejawiało się ono w krótkich zyciorysach i powoływaniu się na Hozjusza, jako na wybitnego Polaka i biskupa warmińskiego, często dla przeciwstawienia się fali germanizacji. Polacy na Warmii traktowali Hozjusza i jego działalność jako ważny czynnik w umacnianiu swej narodowej i religijnej świadomości. Nie znana była Polakom bliżej duchowa sylwetka Hozjusza ani racje dla których Episkopat Polski podjął się starań o beatyfikację i kanonizację kardynała warmińskiego.

Szkoda, iż nie ukazała się drukiem po polsku biografia Hozjusza, napisana przez E. Buchholza. Przyczyniłaby się ona nie tylko do spopularyzowania jego postaci, ale i do pogłębienia znajomości poglądów Stanisława Hozjusza.

³⁷ Tamże, między innymi: s. 152, 14 V 1926; s. 162, 1 VI 1926; s. 220, 22 I 1927; s. 229, 1 III 1927; s. 239, 6 IV 1927; s. 240, 10 IV 1927; s. 246, 2 V 1927; s. 248, 10 V 1927; s. 249, 13 V 1927; s. 250, 16 V 1927.

³⁸ Tamże, s. 217, 18 I 1927; s. 223, 5 II 1927; s. 225, 9 II 1927.

³⁹ Tamże, s. 220, 22 I 1927; s. 223, 5 II 1927.

⁴⁰ E. Buchholz: Neue Hosius — Forschungen, *Unsere Ermländische Heimat* 1927 nr 12 s. 45 nn.

⁴¹ Tenże: Ulrich Hosius, der Vater des Fürstbischof von Ermland, *Unsere Ermländische Heimat* 1927 nr 4 i 5 s. 14 nn., 17 nn.

⁴² Prawdomir (= E. Buchholz): *Gdzie jest prawda?* T. I. Wyd. 1. Poznań 1911 s. 104, 197 n.

DAS INTERESSE DER POLEN IN ERMLAND FÜR BISCHOF
STANISLAUS HOSIUS IN DEN JAHREN 1920—1939

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser schreibt über das Interesse der Polen im Ermland in den Jahren 1920—1939 für den Bischof von Ermland Kardinal Stanislaus Hosius. Er bespricht ein Flugblatt aus der Abstimmungszeit mit einem Aufruf an die *Katholiken in Abstimmungsgebiet!*, eine Absicht des Polnischen Konsulates in Allenstein für die Errichtung einer Hosius-Gesellschaft, das Gespräch in Rössel über Hosius zwischen dem Apostolischen Nuntius C. Orsenigo und einer Delegation des Bundes der Polen in Deutschland, was die *Gazeta Olsztynska* über Hosius veröffentlicht hatte. Hinzu kommt noch eine Besprechung der schriftstellerischen Tätigkeit Hosius's von Eugen Buchholz einem polonisierendem Deutschen.

Die Polen im Ermland haben viel Interesse für Hosius gezeigt. Dieses Interesse verfolgte vor allem populäre und nationale Ziele. Es zeigte sich in kurzen Biographien von Hosius und bei der Berufung auf Hosius, als einen berühmten Polen und Bischof von Ermland. Die Polen im Ermland haben Hosius, seine Person und Tätigkeit, als einen wichtigen Faktor in der Befestigung ihres nationalen und religiösen Bewusstsein angenommen. Die geistige Gestalt von Hosius war den Polen im Ermland nicht näher bekannt.

Schade, dass das Buch über Hosius in Polnisch von Buchholz nicht herausgekommen ist. Es könnte eine breitere Popularisierung des Lebenslaufes von Hosius bewirken und seine Anschauungen verbreiten.

WYSTAWA BIBLIOTECZNA O STANISŁAWIE HOZJUSZU († 1579)

Z okazji czterechsetlecia śmierci Stanisława Hozjusza, staraniem Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego Hosianum w Olsztynie, w okresie od 22 X do 3 XI 1979 została urządzona wystawa, poświęcona kard. Stanisławowi Hozjuszowi. Na wystawie, znajdującej się w holu Biblioteki, starano się ukazać Stanisława Hozjusza, głównie jako biskupa warmińskiego i wybitnego teologa, zarówno w świetle własnych dokumentów i pism, jak i jego biografów, historyków, zwłaszcza z XVI, XIX i XX wieku. Ekspozowane pisma pochodziły głównie z Biblioteki Seminaryjnej, niektóre zaś zostały wypożyczone z Archiwum Diecezji Warmińskiej i Pracowni hozjańskiej. Na wystawie pokazano tylko najważniejsze pisma i książki, które znajdują się w zbiorach olsztyńskich.

W pierwszej gablocie wystawowej (1—8) pokazane zostały m.in. dokumenty erekcji Warmińskiego Seminarium Duchownego w Braniewie z 21 VIII 1565 r., drugiej erekcji Kolegium Jezuickiego w Braniewie z 16 XII 1566 r., starodruki zawierające życiorysy Stanisława Hozjusza, napisane m.in. przez ks. Stanisława Reszkę i ks. Tomasza Tretera.

Druga z gablot (9—20) eksponowała ważniejsze dzieła Stanisława Hozjusza, różne ich wydania, m.in. *Confessio*, *De origine haeresium*, *Księgi o słowie Bożym*, *Judicium et censura*, *Opera omnia*.

Szczególną uwagę zwiedzających wzbudzała karta tytułowa *Confessio* wydania poznańskiego z 1558 r. zdobiona pięknym orłem zygmuntofskim.

Szereg wyłożonych na wystawie starodruków było opatrzonych ciekawymi zapiskami własnościowymi. Pozwalały one stwierdzić, iż dzieła te należały kiedyś m.in. do ks. Baltazara Chorzeleniusa († 1638) z Dywit, ks. Jakuba Paternoster (Rosarius) († 1640), ks. Stanisława Bużeńskiego († 1692), kanonika warmińskiego z Fromborka, ks. Jakuba Reinwalda († 1692) z Ornety, biskupa warmińskiego Jana Stanisława Zbąskiego († 1697), ks. Floriana Franciszka Białkowskiego († 1723) z Reszla, ks. Franciszka Ignacego Herr († 1747) z Królewca i Dobrego Miasta, ks. Józefa Smoczyńskiego († 1939) z Pelpina.

Pięczęcie i notatki proveniencyjne na wystawionych starodrukach pozwalały wnioskować, iż należały one niegdyś do następujących bibliotek: klasztornej Ojców Franciszkanów w Barczewie, Liceum *Hosianum* w Braniewie, wikariuszowskiej we Fromborku, kolegiackiej w Dobrym Mieście i Kamieniu Krajeńskim.

Trzecia gablota (21—37) poświęcona była korespondencji Stanisława Hozjusza oraz dziejom starań o beatyfikację Sługi Bożego Stanisława Hozjusza w ciągu ostatniego półwiecza.

Ostatnia gabłota (38—56) ukazywała najważniejsze prace różnych autorów na temat Hozjusza, jego życia, działalności i doktryny teologicznej.

1. Medal Stanisława Hozjusza, według projektu Barbary Lis-Romańczuk z Olsztyna, ϕ 97,4 mm. Awers medalu: Popiersie Stanisława Hozjusza i napisy: *Kardynał Stanisław Hozjusz 1504—1579, Fundator Seminarium Warmińskiego Hosianum*. Rewers medalu: Panorama dawnego Braniewa i napisy: *Braniewo, 1567—1967, 400 lat Seminarium Duchownego Braniewo—Olsztyn*.

2. *Litterae Erektionis Seminarii in Dioecesi Varmiensis, de anno 1565, die 21 mensis Augusti, opatrzone pieczęciami nuncjusza J. Commendone, kard. S. Hozjusza i Kapituły Warmińskiej.*

Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO), AK, Dok. Kap. L 10.

3. *Innovatio erectionis, ampliacionis, donationis Collegii Jesuitarum, Brunsbergae 16 XII 1566, opatrzona pieczęciami kard. S. Hozjusza i Kapituły Warmińskiej.*
ADWO, AK, Dok. Kap. J 9.

4. *Statuta Cardinalis Hosii Episcopi Varmiensis pro Ecclesia Varmiensis, 1565 opatrzone pieczęciami kard. S. Hozjusza i Kapituły Warmińskiej.*

ADWO, AK, Dok. Kap. II 8/3.

5. *Vita D. Stanislai Hosii Poloni S.R.E. Cardinalis Majoris Poeniten. et Episcopi Varmiensis, auctore Stanislao Rescio, protonotario et referendario apostolico. Romae primum impressa 1587. Nunc iterum prodit Typis Monast. S.O.C. Olivae Anno 1690.*

Starodruk Biblioteki WSD W 50.

Na stronie tytułowej notatki proveniencyjne: *Stanislai a Sbaqyń Sbaški, Episcopi Varmiensis. — Ex Bibliotheca Ecclesiae Cathedralis Varmiensis 6.*

6. *Series Episcoporum Varmiensium. Typis Monasterii Olivensis S.O.C. primum promulgata, Anno Dominicae Incarnationis MDCLXXXI.*

Na wystawie eksponowano życiorys Stanisława Hozjusza wraz z jego herbem.

7. *Thomae Treteri, custodis Canonici Varmiensis: De Episcopatu et Episcopis Ecclesiae Varmiensis. Opus posthumum. Nunc primum cura et impensis Matthiae a Lubomierz Treteri S.R.M.S. usui publico datum. Cracoviae: Typis Francisci Cezary S.R.M. necnon illustr. ac rev. Episcopi Crac. Ducis Seueriae Typ. A.D. 1685.*

Na wystawie eksponowano strony 112 n. z życiorysem i herbem Stanisława Hozjusza.

8. *Theatrum Virtutum D. Stanislai Hosii, S.R.E. Cardinalis, Maioris Poenitentiarum, Episcopi Varmiensis, Centum Odis diversorum generum, per Thomam Treterum, Can. Custodem Varmiensem, illustratum. Nunc primum cura et impensis Matthiae a Lubomierz Treteri S.R.M. Secretarij, Grati Nepotis, Luci publicae exhibitum. Superiorum permissu. Cracoviae: Typis Francisci Cezary, S.R.M. Illustr. ac Rndiss. Dni Episc. Crac. Ducis Seueriae, necnon Schol. Nouoduorsc. Typogr. Anno MDCLXXXV.*

9. *Confessio Catholicae fidei christiana: vel potius explicatio quaedam confessionis a patribus factae in Synodo Provinciali, quae habita est Petrikoviae, Anno Domini Milesimo, Quingentesimo Quingagesimo primo, Mense Maio congregatis. Ioanne Patro Bibliopola Posnaniensi imprimi procurante. MCLVII.*

Starodruk Biblioteki WSD Dp 340.

Starodruk zawiera następujące wpisy proveniencyjne. Na wewnętrznej stronie okładki: *Ego Thomas Poposa, Allensteinensis Senator, Venerabili et eximio viro Domino Bathusero Chorzelenio, Parocho Diuiten., amico et fautori suo multa observantia colando amoris singularis ergo donavi. Anno Salutis 1592, 3 Junij.*

Iste liber valet pro diligentia lectione.

Na stronie tytułowej: *Gloria in excelsis Deo Thomas Kodber. Monasterij Vartenburgensis. Ord. Reg. Observ. S. Franciscij. Pro Cella R. Patris Praedicatoris. Anno 1618, 22 Julij.*

Mich. Friderici Clartij Archipresbiteris Pagi Allensteinensis 1611, 13. Januarii.

10. De origine haeresim nostri temporis. Autore Reuerendissimo in Christo Patre atque Domino, Domino Stanislao Hosio Episcopo Vvarmiensi in Prussia. Lovanii: Apud Petrum Sangrium Tiletanum Anno MDLIX.

Fotokopia Pracowni Hozjańskiej w Olsztynie ze starodruku Biblioteki XX. Czartoryskich.

11. Confessio Catholicae Fidei christiana: vel potius explicatio quaedam confessionis, in synodo Petricouieni a patribus prouinciarum Gnesnensis, et Leopoliensis in regno Poloniae factae, Anno Domini MDLI. A.R.D. Stanislao Hosio, Varmiensi Episcopo conscripta: ac denuo recognita et locupletata, et a mendis priorum editio-num repurgata. Impressum in Viennae in Avstria, in officina Michaelis Zymmermannij Anno MDLX.

Starodruk Biblioteki WSD Dp 295.

Starodruk posiada na stronie tytułowej następujące noty proveniencyjne: *Inscriptus Collegio Brunshergensi Societatis Jesu per testamentum a Perilustrissimo Reuerendissimo Domino Stanislao Bużeński Decano Varmiensi Anno 1692 die 23 Martis. Oretur pro eo.*

Hieronim Bużeński.

Pieczczę: *Bibliotheca Lycei Regii Hosiani.*

12. Confessio Catholicae Fidei Christiana: vel potius explicatio quaedam confessionis, in Synodo Petricouienſia patribus prouinciarum Gnesnensis, et Leopoliensis in regno Poloniae factae, Anno Domini MDLI. Auctore D.D. Stanislao Hosio Cardinale Episcopo Varmiensi in Consilio Tridentino praeside. Opus hoc nunc postremo ab Auctore recognitum et multis locis supra omnes editiones auctum, cura et opera integerrimi viri D. doctoris Henrici Dunghen Canonici Antverpiensis. Antverpiae: In aedibus Ioannis Stelsij sub scuto Burgundiae 1561.

Starodruk Biblioteki WSD Dp 231.

Starodruk posiada następujące noty proveniencyjne na karcie tytułowej: *Ex libris Jacobij Paternoster.*

Reinwald. Capel. Warm. Anno 1675.

Committis Vicariorum Ecclesiae Cathedralis Varmien., registratus 1715 a. 15 Jan.

13. Ksyęgi O jasnym a Szczyrym Słowie Bożym. Nalasnieszemu Ksyążęciu y Panu, panu Szymuntowi Augustowi Krolowi Polskiemu. etc. przypisane. Item, Rozmowa o tym, Godzili sye Laikom Kielicha, Ksyężej dopuscic: a w Kosćcielech służbę Bożą ięzykiem przyrodzonym sprawować. Przez J.M. ksyędza Stanisława Hosiusa, Kardynała y Biskupa Warmieńskiego łacińskim ięzykiem napisane, a teraz na Polski przełożone. W Krakowie, Łazarz Andrysowic drukował Roku Bożego 1562.

Fotokopia Pracowni Hozjańskiej ze Starodruku Biblioteki Narodowej.

14. Catholici civisdam et orthodoxi iudicium et censura, de iudicio et censura ministrorum Tygurinorum et Heydelbergensium, de dogmate contra adorandam Trinitatem in Polonia nuper sparso. Libellus pius et doctus, hocque complurium Sectarum tempore lectu cumprimis necessarius. Coloniae: Apud Maternum Cholinum MDLXV.

Starodruk Biblioteki WSD Dp 45.

15. D. Stanislai Hosii Cardinalis, Episcopi Varmiensis in Concilio Tridentino praesidis, opera quae hactenus extiterunt omnia, imprimis pia et erudita, atque in unum corpus iam primum collecta et excussa, quorum catalogum pagella sequens indicabit. Opus hoc nunc postremo ab auctore recognitum, et innumeris supra omnes editiones auctum, cura et opera integerrimi viri D. doctoris Henrici Dunghen Canonici Antverpiensis. Antverpiae: In Aedibus Viduae et Haeredum Ioannis Stelsij 1566.

Starodruk Biblioteki WSD Dp 307.

Starodruk zawiera następujące noty proveniencyjne:

Florianus Franciscus Białkowski [1677–1723], Sacrae Theologiae Doctor, Parochus Freudenbergensis, nunc Archipresbyter, Parochus Rösseliensis, post Canonicus Gutstadiensis, manu propria; nunc Decanus Samblensis, manu propria.

Nunc persolutis florenis & possidet hunc librum Franciscus Herr, Decanus Sambiensis, Parochus Regiomontanus.

Inscriptus Bibliothecum Vicariam Herrianam Anno 1744 a me Francisco Ignatio Herr, Praesposito Canonico Guttstadiensl.

Pieczeńć: *Bibliothecae Herrianae Guttstadli.*

16. Censvra Albo Rozsadek iednego Katholika przy prawey a starozytney Wierze stojącego, na Rozsadek y Censurę Ministrow Tigurskich y Heydelberskich, okolo nauki przeciw Troycy Świętey, w Polsce niedawno rozsianey. Książki wczone y pożyteczne, a tych czasow, których sie wiele Sekt namnożyło, barzo potrzebne. Teraz z Laćińskiego ięzyka na Polski przełożone. 1569.

Fotokopia Pracowni Hozjańskiej z Biblioteki XX. Czartoryskich.

17. Confessionis Christianae Catholicae Fidei, Petricoviensis Synodi nomine a reverendiss. Patre atque Domino, D. Stanislao Hosio, Cardinale, Episcopo Varmiensi, primum quidem conscriptae, maxima sed nunc accessione ab eodem locupletatae, quam plurimisque in locis emendatiores redditae. Tomvs secundvs. Coloniae: Apud Maternum Cholinum Anno MDLXXIII.

Starodruk Biblioteki WSD Dp 364.

Nota proveniencyjna: *Monasterium Vartenburg 4 July 1593 Andreas.*

Pieczeńć: *Bibliotheca Lycei Regii Hosiani.*

18. Agenda Caeremonialia, ad vsvm Dioecesis Varmiensis accomodata. Opvs aliarvm quoqve Dioeceseon Parochis et Sacerdotibus perutile, Iudicem omnium, pagina post Praefationem continet. Coloniae: Apud Maternum Cholinum MDLXXVIII.

Starodruk Biblioteki WSD Lg 581.

Noty proveniencyjne: *Eibingae me emit H.J. 10 pl.*

Abraham Grubnau.

19. D. Stanislai Hosii S.R.E. Cardinalis, Maioris Poenitentiarii, et Episcopi Varmiensi, Opera omnia in dvos divisa tomos, quorum primus ab ipso auctore plurimis subinde in locis, intergris et dimidijs paginis sic auctus recognitus, vt nouum opus fere censi possit, secundus autem totus nouus, nunque primum typis excusus. Coloniae: Apud Maternum Cholinum Anno MDLXXXIII.

Starodruk Biblioteki WSD Dp 339.

Noty proveniencyjne: *Arendt. — Linden 1818.*

20. D. Stanislai Hosii S.R.E. Cardinalis, Maioris Poenitentiarii, et Episcopi Varmiensi, opera omnia in dvos divisa tomos, quorum primus ab ipso auctore plurimis subinde in locis, integris et dimidijs paginis sic auctus et recognitus, vt nouum opus fere censi possit. Secundus autem totus nouus, nunque primum typis excusus. Coloniae: Apud Maternum Cholinum Anno MDLXXXIII.

Starodruk Biblioteki WSD III-N 1.

Noty proveniencyjne: *Librum hunc possidet Martinus Iaczkowie 1647. — Ex libris Ecclesiae Camenensis. — Ks. Dr Józef Smoczyński 1938. — Dzieło to w 1 tomie zupełnie zniszczone kazalem odnowić i oprowić w 2 tomach. Ks. dr Smoczyński, Pelpin wiosna 1938.*

21. Stanislaus Hosius, Cantor et Canonicus Varmiensi, Reverendissimo in Christo patri et domino, domino Joanni, Dei gratia Episcopo Varmiensi, domino colendissimo 3 X 1545.

ADWO, S. Hosii epistolae, ep. 51. Archiwum Biskupie D 19.

22. Stanislaus Hosii S.R.E. Cardinalis Maioris Poenitentiarli Episcopi Varmiensi (1504—1579) et quae ad eum scriptae sunt epistolae tum etiam eius orationes legationes. Tomus I: 1525—1550. Editionem curaverunt F. Hipler et V. Zakrzewski. Cracoviae 1879.

23. Korespondencja Stanisława Hozjusza, kardynała i biskupa warmińskiego. Tom V: rok 1564. Opracował ks. A. Szorc. *Studia Warmińskie* 1976 tom XIII.

24. Stefan Kardynał Wyszyński: Słowo na Rok Hozjuszowski 1579—1979. *Gość Niedzielny* 4 II 1979 nr 5.

25. Medal ceramiczny z popiersiem Stanisława Hozjusza i napisem: Sługa Boży Kard. Stanisław Hozjusz 1504—1579. Projektu i wykonania H. Brzuskiewicz z Torunia. Jednostronny, \varnothing 8,9 cm.

26. Ks. Antoni Liedtke: Hozjusz Stanisław (1504—1579) biskup warmiński, kardynał, sługa Boży. W: Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny. Dzieło zbiorowe pod red. o. R. Gustawa OFM. Tom I. Poznań 1971 s. 375.

27. O beatyfikację Hozjusza. *Ateneum Kapłańskie* 1926 tom 17 zeszyt I—III s. 70.

28. Ks. Józef Umiński: Stanisław Hozjusz. Płock: Dobra Prasa 1928. Nr 1: Żywooty Polaków i Polek dobrze zasłużonych Ojczyźnie.

29. Ks. dr Józef Umiński: Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza. Lwów: Nakładem „Funduszu Hozjańskiego” 1932.

30. Ks. dr Michał Machejek OCD: 400 lat kościoła i hospicjum św. Stanisława w Rzymie. Rzym 1978.

31. Stanisława Hozjusza modlitwa o zjednoczenie chrześcijan. *Studia Warmińskie* 1970 tom VII s. 5.

32. Świętobliwy sługa boży Stanisław Hozjusz, polak. (Kolorowy obrazek Stanisława Hozjusza). Z „Unji Lubelskiej” Matejki. Katowice: Księgarnia i Drukarnia Katolicka S.A. b.r.w. (po 1925) s. 2.

33. Kardynał Hozjusz. Washington: Akcja Apostolska — Apostolic Work 1934 s. 8.

34. [Ks. Marian Borzyszkowski:] Świętobliwy Sługa Boży Stanisław Hozjusz ... Modlitwa. (Obrazek czarnobiał, Rzym s. 2.

35. [Ks. Marian Borzyszkowski:] Sługa Boży kardynał Stanisław Hozjusz ... Modlitwa ... Nowenna o uproszenie rychłej beatyfikacji i kanonizacji Sługi Bożego Stanisława Hozjusza. (Obrazek barwny) Rzym — Olsztyn 1972 s. 6.

36. Jan Paweł II, papież: Kazanie jubileuszowe w kościele św. Stanisława w Rzymie 13 V 1979:

„... Zgromadzenie Polaków w Rzymskim kościele św. Stanisława przypomina zawsze o doniosłej inlejtatywie Sługi Bożego kard. Stanisława Hozjusza, biskupa warmińskiego a zarazem jednego z legatów papieskich na Sobór Trydencki, który przy tym właśnie kościele ufundował Hospicjum św. Stanisława. Urodzony w Krakowie kardynał, przyłączony do tradycji kultu Świętego Biskupa-Męczennika, Jego imieniem nazwał to miejsce w Rzymie, które miało przypominać Rodakom z Polski, że od wielu już stuleci trwają w jedności ze stolicą św. Piotra i nadal w tej jednolitości trwać powinni. W 1579 roku zakończył życie ów wielki mąż Kościoła, bliski przyjaciel św. Karola Boromeusza i został pochowany w kościele Matki Bożej na Zatybrzu, obecnie kościele kardynalskim Prymasa Polski. Czterechsetlecie śmierci Kardynała Hozjusza zbiega się z jubileuszem św. Stanisława”.

Biuletyn Informacyjny: PostulATORSKI Ośrodek Studiów w Rzymie, maj 1979. nr 5 s. 94.

37. Stefan kard. Wyszyński, Prymas Polski: Przemówienie w kościele Matki Boskiej w Rzymie na Zatybrzu, 17 V 1979, z okazji 400-lecia śmierci Stanisława Hozjusza:

„Uważam, że nie możemy was z tej bazyliki Najświętszej Maryi Panny na Zatybrzu, najstarszej świątyni poświęconej czci Matki Najświętszej w Rzymie po prostu zwołnić, zanim wam kilku słów nie przekażemy; naszej serdecznej radości z tego niezwykłego w dziejach tej świątyni i w dziejach polskiej emigracji spotkania. Właśnie do tej bazyliki przybyłem wprost z Najdostojniejszym Biskupem Bronisławem Dąbrowskim, Sekretarzem Konferencji Episkopatu Polski, z posłuchania u Ojca świętego. I ostatnia nasza prośba, którą złożyliśmy Ojcu świętemu była ta: ażeby Jego pontyfikat zaznaczył się ogłoszeniem beatyfikacji Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza i tak umiłowanej przez Ojca św. Królowej Jadwigi. Ojciec święty powiedział, że sprawy są bardzo daleko posunięte. Uważam Dzieci Boże, że nasza wspólna modlitwa Rodaków świętego Kościoła Powszechnego i naszych patronów Stanisława Hozjusza i Królowej Jadwigi na pewno będą miały doniosłe znaczenie w obliczu Boga, który przydziela zaszczyty i ozdabia chwałą”.

Biuletyn Informacyjny, PostulATORSKI Ośrodek Studiów w Rzymie, czerwiec 1979, s. 109.

38. Szymon Starowolski: *Setnik pisarzy polskich albo pochwały i żywoty stu najznakomitszych pisarzy polskich*. Przełożył i komentarzem opatrzył J. Starnawski. Wstęp napisali F. Bielak i J. Starnawski. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1970.

Ekspozowano s. 286 nn. o Stanisławie Hozjuszu.

39. Tajne listy króla polskiego Zygmunta Augusta do Stanisława Hozjusza, Posła Rzplitej Polskiej na dworze Rzymskim w r. 1549 i 1550 umówionemi znakami pisane. Z oryginałów zachowanych w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie odczytał Józef Łepkowski. Wiedeń: Nakład Jana Sabiniego, księgarza w Wadowicach 1850.

Kserokopia Pracowni Hozjańskiej.

40. Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”, Piśmiennictwo staropolskie. Opracował zespół pod kierownictwem R. Pollaka, Hasła A—M. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1964.

Ekspozowano s. 266 n. o Stanisławie Hozjuszu.

41. A. Eichhorn: *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius. Vorzüglich nach seinem kirchlichen und literarischen Wirken geschildert. Erster Band*, Mainz 1854.

42. Jerzy Mycieński: *Kandydatura Hozjusza na Biskupstwo Warmińskie w roku 1548 i 1549*. Kraków: Drukarnia „Czasu” 1881.

43. Feliks Koneczny: *Szkoła Hozjusza w Prusiech. Przegląd Powszechny 1891 tom 30 s. 1.*

43a. Kazimierz Miaskowski: *Z młodych lat Stanisława Hozjusza. (W czterechsetną rocznicę urodzin)*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1904.

44. Bruno Elsner: *Der ermländische Bischof Stanislaus Hosius als Polemiker*. Königsberg: E. Rautenberg 1911.

45. Henryk Cichowski: *O polemice kardynała Hozjusza z reformatorem Janem Łaskim. Przegląd Teologiczny 1928 z. 2 s. 7.*

46. Ks. Michał Morawski: *Hozjusz a Polska*. Lwów: Towarzystwo Wydawnicze Biblioteka Religijna 1928.

47. Joseph Lortz: *Kardinal Stanislaus Hosius. Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes*. Braunsberg: Herdersche Buchhandlung 1931.

48. Aleksander Kossowski: *W sprawie korespondencji Hozjusza z lat 1558—1579. Włocławek 1931.*

49. Ks. Józef Umiński: *Kandydatura Hozjusza na stolicę apostolską. Przegląd Powszechny 1931 t. 191 nr 573 s. 258.*

50. Ks. Jan Bochenek: *Stanisława Hozjusza nauka o eucharystji*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1936.

51. Ks. Zygmunt Skowroński: *Stanisława Hozjusza nauka o usprawiedliwieniu*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1937.

52. Ks. Jan Bochenek: *Świętych obcowanie w nauce Stanisława Hozjusza*. Lublin: TN KUL 1960.

53. Ks. biskup Jan Oblak: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504—1579)*. *Ateneum Kapłańskie 1966 t. 69 z. 3 s. 164.*

54. Henry Damian Wojtyśka CP: *Cardinal Hosius legate to the Council of Trent*. Rome: Institute of Ecclesiastical Studies 1967.

55. Ambroise Jobert: *Editions et traductions du Cardinal Hosius en France*. Lyon: Audin 1972. *Extrait des Melanges Andre Latreille.*

56. Ks. biskup Julian Wojtkowski: *Kalendarium Stanisława Hozjusza*. Olsztyn 1979. Maszynopis.

BIBLIOTHEKSAUSSTELLUNG ÜBER STANISLAUS HOSIUS († 1579)

ZUSAMMENFASSUNG

Anlässlich des 400. Todestages von Kardinal Stanislaus Hosius, hat die Bibliothek am Ermländischen Priesterseminar *Hosianum* in Olsztyn, in der Zeit vom 22. 10. bis 3. 11. 1979, eine Ausstellung von Schriften und Werken von Hosius und Büchern über Hosius organisiert. Auf dieser Ausstellung wurden u.a. die Stiftsurkunden des Ermländischen Priesterseminars und des Jesuitenkollegs zu Braniewo (Braunsberg) aus den Jahren 1565 und 1566, die Biographien von S. Reszka und T. Treter gezeigt. Weiter wurden verschiedene Werke von Hosius, vor allem: *Confessio*, *De origine haeresium*, *Księga o słowie Bożym*, *Judicium et censura*, *Opera omnia* ausgelegt. Einige von diesen Altdrucken haben den bekannten ermländischen Geistlichen angehört, wie B. Chorzelenius, S. Bużeński, J.S. Zbąski, F.F. Bialkowski, F.I. Herr. Es wurden auch die Korrespondenz von Hosius, die Materialien über die Bemühungen um die Seligsprechung von Stanislaus Hosius, sowie das wichtigste Schrifttum über Hosius, seine Tätigkeit und Theologie exponiert.

ŻYCIE RELIGIJNE POLSKIEJ LUDNOŚCI KATOLICKIEJ W OLSZTYNIE NA PRZEŁOMIE WIEKÓW XIX i XX

W ostatnich latach ukazały się publikacje na temat Olsztyna i ludności polskiej w nim zamieszkałej. Na ogół pomijają one lub przedstawiają tylko fragmentarycznie, czasem nawet niewłaściwie życie religijne polskiej ludności katolickiej w Olsztynie¹. A jednak to właśnie życie religijne było głównym nurtem życia polskiej ludności katolickiej w Olsztynie i na Warmii. Interesuje nas okres przełomu wieku XIX i XX, czyli od r. 1880 do 1939. Celem więc tego artykułu jest uzupełnienie naszych wiadomości o życiu polskim miasta Olsztyna przez ukazanie problemów religijnych i kościelnych ludności polskiej. Oczywiście, nie będzie tu mowy o życiu religijnym ewangelików polskich w Olsztynie, ale wyłącznie o życiu polskiej ludności katolickiej.

Początkowo życie religijne Polaków w Olsztynie koncentrowało się wokół Kościoła św. Jakuba, który przez długie wieki był jedynym kościołem parafialnym miasta. Ale parafia św. Jakuba posiadała jeszcze kaplice filialne, pulsujące życiem religijnym także ludności polskiej.

Najstarszą była Kaplica Jerozolimska, która w latach wyżej podanych była czynna przede wszystkim w czasie Wielkiego Postu i Dni Krzyżowych. Licznie gromadzono się tu w piątki wielkopostne i śpiewano raz po polsku, drugi raz po niemiecku *Gorzkie Żale* i odprawiano Drogę Krzyżową². Nabożeństwa te były popularne szczególnie wśród ludności polskiej.

Kaplica św. Jana Nepomucena była nawiedzana głównie w Dni Krzyżowe i gdy z Olsztyna wyruszała losiera do Świętej Lipki. Podobnie i w tej kaplicy modlono się, śpiewano i przemawiano na przemian po polsku i po niemiecku³.

Kaplica w Kortowie miała licznych zwolenników, zwłaszcza spośród polskich katolików. Dlatego posługi duszpasterskie mógł tu sprawować tylko kapłan władający językiem polskim. Około 30 razy w roku odprawiał on Mszę św. w niedziele lub co drugi poniedziałek⁴.

Kaplica w Dajtkach z upływem lat skupiała coraz więcej wiernych, przeważnie narodowości polskiej. Początkowo odprawiano w niej Mszę

¹ Między innymi: A. S o l o m a: Za każdą cenę — Niemiecki kler katolicki wobec ludności polskiej na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1919—1939. Olsztyn 1976; A. W a k a r: Olsztyn 1353—1945. Olsztyn 1971.

² Archiwum Diecezji Warmińskiej (w skrócie ADWO) *Quaestiones Synodales Decanatus Allenstein* (w skrócie QS) a. 1879, 1894, 1906, 1912, 1932, 1936; A. F u n k, *Geschichte der Stadt Allenstein von 1348 bis 1943*. Leer Ostfriesland 1955 s. 207.

³ QS a. 1879, 1894, 1906.

⁴ QS a. 1894, 1906, 1912, 1932, 1936.

św. 9 razy w roku, a od r. 1912 już w każdą niedzielę i w trzecie święta Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świąt⁵.

Kaplica św. Rozalii w Kieźlinach, patronki dotkniętych zarazą. Kilka razy w roku odprawiała się w niej Msza św. Każdego roku katolicy olsztyńscy udawali się procesjonalnie z łosierą do niej i uczestniczyli w nabożeństwie, podczas którego wygłaszano kazanie w języku polskim⁶.

Istniała Kaplica Więzienna, w której odprawiano nabożeństwo raz w miesiącu w niedzielę, a także w niektóre święta⁷.

Była też Kaplica Cmentarna, gdzie odbywały się nabożeństwa za zmarłych, szczególnie w związku z pogrzebami⁸.

W końcu powstała jeszcze Kaplica Szpitalna, gdy wybudowano Szpital Mariacki i osadzono w nim polskie Siostry Miłosierdzia czyli Szarytki, a później siostry Katarzynki. W tej kaplicy Msza św. odprawiała się codziennie⁹.

Dość dużo więc było kaplic filialnych, które przy wzrastającej liczbie mieszkańców Olsztyna mogły rozwiązywać problemy duszpasterskie. Niestety, albo były za małe, albo były kaplicami wewnętrznymi pewnych instytucji, a niedostępnymi dla ogółu wiernych. Dlatego w Olsztynie odczuwano potrzebę nowych kościołów i jeszcze przed pierwszą wojną światową wybudowano 3 kościoły: dwa katolickie, a jeden ewangelicki.

Najwcześniej, w r. 1903, stanął kościół Serca Jezusowego, który prawnie parafialne uzyskał dopiero w 1916 r. Wokół tego kościoła osiedlał się żywił niemiecki i dlatego parafia Serca Jezusowego była niemiecka. Nie odprawiano więc w tym kościele nabożeństw polskich i nie głoszone kazania polskich¹⁰.

Drugim kościołem wybudowanym w latach 1912—1913 był kościół św. Józefa, który początkowo był kościołem filialnym parafii św. Jakuba, a samodzielną parafią stał się dopiero w 1924 r. Do tej nowej parafii należało wielu Polaków, przeto w kościele św. Józefa odbywały się też nabożeństwa w polskim języku. I tak np. w uroczystość poświęcenia kościoła lub konsekracji głównego ołtarza wygłoszono kazania polskie i niemieckie. W uroczystość Matki Boskiej Gromnicznej, po poświęceniu gromnic, kazanie było tylko w języku polskim. Na odpuszcie 19 marca zarówno wierni polscy, jak i niemieccy słuchali kazania w swoich językach. Od r. 1913 przyjęła się tam praktyka, że w niedzielę po dwóch kazaniach niemieckich, głoszone trzecie w języku polskim. W pierwsze święta Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świąt, zdaje się, były tylko kazania niemieckie, a w drugie dni tych świąt były tylko kazania polskie¹¹.

Niemal w tym samym czasie, w latach 1913—1914 zbudowano jeszcze Kościół Garnizonowy, ale ewangelicki. Służył więc do potrzeb duszpasterstwa żołnierzy ewangelickich. W garnizonie olsztyńskim jednak odbywali służbę wojskową także żołnierze katolicy.

W r. 1896 służyło w wojsku 885 katolików,

„ 1897 „ 798 „

⁵ QS a. 1879, 1894, 1912, 1926, 1936.

⁶ QS a. 1906, 1912.

⁷ QS a. 1894, 1906, 1912, 1932, 1936.

⁸ QS a. 1906, 1912, 1932.

⁹ A. Funk jw. s. 290—292.

¹⁰ A. Wakar jw. s. 265; A. Funk jw. s. 260.

¹¹ ADWO: Bekanntmachungsbuch St. Jakobi-Kirche 1900—1917, nr 10 s. 369, 300, 298. A. Wakar jw. s. 265; A. Funk jw. s. 263—264.

„ 1898	„	839	„
„ 1899	„	478	„
„ 1900	„	710	„

Oprócz tego w garnizonie olsztyńskim byli zatrudnieni też mężczyźni żonaci wyznania katolickiego, skoro w r. 1898 było tam 17 katolickich dzieci przedszkolnych¹². Wojskowi katolicy nie posiadali swojego kapelana, a opiekę duszpasterską nad nimi od r. 1890 sprawował proboszcz i dziekan parafii św. Jakuba w Olsztynie Ks. Józef Teschner. Odtąd żołnierze katolicy co czwartą niedzielę przybywali w pochodzie do kościoła św. Jakuba i uczestniczyli we Mszy św. o godz. 8 rano. Cała służba Boża dla nich odbywała się w języku niemieckim¹³.

Ale wśród pełniących służbę wojskową znajdowali się również Polacy katolicy. Dnia 3 lutego 1899 r. dowództwo garnizonu domagało się od dziekana statystyki, ilu w wojsku jest katolików i ilu jest takich, „których językiem ojczystym jest język polski lub litewski”? W jednym ze swoich pism dziekan oświadczał: „nie ma polskiego kazania ... zawsze głosi się kazanie niemieckie”¹⁴. Żołnierze więc polscy w wojsku niemieckim nie słuchali kazania polskiego z jednym wyjątkiem. Żołnierze katolicy dwa razy w roku, w czasie wielkanocnym i w listopadzie przed adwentem, przystępowali do sakramentów św. Wówczas przed spowiedzią żołnierze Polacy mieli specjalną konferencję religijną w języku polskim. Zwyczajnie z tą konferencją zapraszano kogoś z wikariuszy parafii św. Jakuba, władającego językiem polskim¹⁵.

Dodać należy, że w okresie międzywojennym, w r. 1926 został zbudowany jeszcze kościół zakonny OO. Bernardynów, w którym niejednokrotnie odprawiane były nabożeństwa z polskim śpiewem i kazaniem. Odbywały się tam również spotkania i zebrania Polaków należących do różnych bractw i organizacji kościelnych¹⁶.

Ale pomimo istnienia nowych kościołów i erygowania dwóch nowych parafii, jednak głównym ośrodkiem życia polskiego w Olsztynie pozostał kościół św. Jakuba.

Cennym źródłem dla poznania życia religijnego i polskiego w Olsztynie są sprawozdania wizytacyjne parafii św. Jakuba, spisane na specjalnych kwestionariuszach drukowanych, które wypełniali dziekani i proboszczowie poszczególnych parafii. Zawierały one szereg pytań dotyczących: 1) kościoła i kaplic oraz ich wyposażenia, 2) liturgii kościelnych nabożeństw i sakramentów św., 3) duchowieństwa parafialnego i rezydującego przy kościele, 4) służby kościelnej, zwłaszcza organisty i kościelnego, 5) odnośnie szkół i nauczycieli, 6) duszpasterstwa parafialnego i 7) potrzeb kościoła i parafii.

Co kilka lat na polecenie biskupa kwestionariusze bywały wypełniane i przesyłane przez dziekanów do Kurii Biskupiej. Miały one zastąpić wizytacje biskupie parafii, które teraz zostały ograniczone do udzielania sakramentu bierzmowania i do wygłoszenia słowa Bożego dla parafian.

Sprawozdania te, między innymi, informują nas o zakresie języka polskiego w nabożeństwach kościelnych. W połowie wieku XIX w kościele

¹² ADWO: Archiwum Parafii Olsztyn (w skrócie Apo): Die katholischen militärdienstlichen Verhältnisse in der Garnison Allenstein 1897—1903.

¹³ Tamże, jw.

¹⁴ Tamże, jw.

¹⁵ Tamże, jw.

¹⁶ Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej w Olsztynie: Teczka 117a Parafia Olsztyn OO. Bernardyni.

św. Jakuba w Olsztynie było więcej nabożeństw i kazań polskich, niż niemieckich, które następowały po dwóch nabożeństwach i kazaniach polskich, czyli co trzecią niedzielę. W czasie walki kulturalnej kazania niemieckie zostały zrównane co do ilości z polskimi. W sprawozdaniach z r. 1879 i 1894 czytamy, że w kościele św. Jakuba były kazania „na przemian po polsku i po niemiecku”. Ponieważ wówczas głoszone w niedzielę tylko jedno kazanie w ogóle, wyrażenie „na przemian” należy rozumieć, że jeśli w niedzielę było kazanie polskie, to w następną niedzielę głoszone tylko kazanie niemieckie. Istniały więc kazania polskie i niemieckie na przemian co drugą niedzielę¹⁷.

Od początku wieku XX pomnożyła się liczba kazań w niedzielę i święta. Według sprawozdań z r. 1901, 1906 i 1912 w każdy dzień święty głoszone dwa kazania, jedno po polsku, a drugie po niemiecku. Jeśli na prymarii było kazanie polskie, to na sumie tej samej niedzieli było niemieckie. I tak było na przemian we wszystkie niedziele i święta. To samo dotyczyło nabożeństw paraliturgicznych, jak pasyjnych w Wielkim Poście lub maryjnych w maju i październiku, odprawianych również na przemian w języku polskim i niemieckim¹⁸.

Od 1 stycznia 1920 r. porządek nabożeństw w kościele św. Jakuba uległ zmianie. We wszystkie dni święte odprawiano podwójną sumę uroczystą, najpierw ze śpiewem i kazaniem niemieckim, a po niej drugą sumę uroczystą ze śpiewem i kazaniem polskim. Natomiast podczas prymarii, czyli rannej Mszy św., głoszone więcej kazań niemieckich niż polskich, które następowały dopiero co trzecią niedzielę. Istniało jeszcze w tym czasie osobne nabożeństwo dla dzieci szkolnych, ale niestety ze śpiewem i kazaniem wyłącznie niemieckim¹⁹.

Taki porządek nabożeństw w kościele św. Jakuba w Olsztynie przetrwał do wybuchu drugiej wojny światowej. Wyjątkowo tylko porządek ten ulegał zmianie, np. w czasie wizytacji biskupiej, podczas pierwszej komunii św. dzieci, czy też w uroczystość Bożego Ciała, kiedy to nie było sumy polskiej, natomiast w niedzielę wśród oktawy Bożego Ciała była suma polska, a nie było sumy niemieckiej.

Uzupełnieniem powyższych informacji jest zachowany w archiwum parafialnym *Wykaz Kazań*, głoszonych w kościele św. Jakuba w latach 1914—1941. Wykaz ten dwukrotnie kontrolował biskup Augustyn Bludau, wizytujący parafię 7 września 1920 r. i 24 sierpnia 1926 r. oraz trzykrotnie przeglądał go biskup Maksymilian Kaller podczas wizytacji 11 maja 1932 r., 23 maja 1936 r. i 12 września 1941 r. Nie był on jednak prowadzony ani systematycznie, ani starannie. Z r. 1916 obejmuje tylko niedzielę i święta od 1 stycznia do 1 czerwca. Potem jest luka do 1 stycznia 1920 r., ale od 29 sierpnia znów urywa się na kilka lat i dopiero od 1 stycznia 1924 r. jest już kontynuowany bez przerwy do 3 sierpnia 1941 r.²⁰

Wykaz posiada następujące rubryki: chronologiczne zestawienie niedziel i świąt, język kazania, temat kazania, nazwisko kaznodziei i pomnożenie kaznodziejskie. Język kazań jest rozmaicie określany: czasem przez pierwszą literę p i d, a czasem przez pierwszą zgłoszkę pol. i deut., a czasem literą alfabetu a, b, c; ponieważ były 3 kazania, polskie kazanie zwykle znaczone literą b.

¹⁷ QS a. 1879, 1894.

¹⁸ QS a. 1901, 1906, 1912.

¹⁹ Bekanntmachungsbuch 1917—1924 s. 115—116, 184, 234.

²⁰ ADWO-Apo: Predigt-Verzeichnis vom 1916.

Zapisy były dokonywane w języku niemieckim, ale tematy kazań polskich zostały podane przeważnie w polskim brzmieniu. Z pomocy kaznodziejskich kapłani korzystali najczęściej z literatury, jak:

Ks. Tomasz Dąbrowski, *Kazania na niedziele i uroczyste święta całego roku*, Warszawa 1911; *Kazania na niedziele całego roku*, Kraków 1925.

Ks. Józef Kłos, *Kazania Katechizmowe*, Poznań 1925—1928; Nowa Biblioteka Kaznodziejska, Poznań (bez roku wyd.).

Ks. Józef Stagraczyński, *Nauki Katechizmowe 5 tomów*, Poznań 1899.

Najbardziej popularne były kazania wielotomowe w opracowaniu ks. Stagraczyńskiego. Znamienne jest to, że z polskiej literatury kaznodziejskiej korzystali nie tylko kapłani polskiego pochodzenia, ale i kapłani niemieccy do kazań dla Niemców.

Kazania w języku polskim w kościele św. Jakuba wygłaszali przede wszystkim proboszczowie, którzy musieli władać mową polską, jeśli chcieli otrzymać parafię w Olsztynie. Przemawiali więc po polsku z ambony proboszczowie: ks. Józef Teschner (1891—1913), ks. Juliusz Weichsel (1913—1923) i ks. Jan Hanowski (1923—1947). Spośród wikariuszy przynajmniej jeden musiał znać język polski, ale potem w praktyce okazało się, że konieczny był jeszcze drugi wikariusz mówiący po polsku.

Dnia 22 grudnia 1897 r. dziekan ks. Teschner zgłosił do biskupa zapotrzebowanie na kapłana ze znajomością języka polskiego. Jak wynika z jego pisma, przy kościele św. Jakuba pracowali wtedy wikariusze: Józef Woelki i Antoni Baranowski. Informując o ich przydatności do duszpasterstwa polskiego, dziekan zaznaczył: Woelki „całkiem zaniechał uczenia się języka polskiego, które mu ciężko przychodziło [...] cały ciężar duszpasterstwa polskich parafian spadał na wikariusza Baranowskiego i na niego”²¹. Wobec tego prosił biskupa o trzeciego wikariusza władającego językiem polskim. Już 28 grudnia biskup odpisał mu, że na razie nie może mu dać utrakwisty, bo go nie ma”.

Dnia 10 listopada 1898 r. biskup przeniósł ks. Woelkego do Wystruci, a na jego miejsce przysłał ks. Franciszka Pingela, zalecając mu: „będzie mi miło, gdy Ksiądz przyłoży się do nauki języka polskiego, by mógł całkowicie spełniać obowiązki duszpasterskie względem parafian polskiego pochodzenia”²².

Pismem z dnia 27 listopada 1898 r. dziekan ponowił swoją petycję o trzeciego wikariusza, którego otrzymał dopiero w r. 1900 w osobie ks. Władysława Świtalskiego syna profesora przeniesionego z Poznania do Braniewa²³. Oczywiście ks. Świtalski doskonale mówił po polsku. Gdy wzrastała liczba parafian, dziekan 15 grudnia 1905 r. znów zwrócił się do biskupa o czwartego wikariusza, zaznaczając, że „ten musi coś rozumieć po polsku”²⁴.

Duszpasterstwo wiernych w Olsztynie wymagało więc znajomości języka polskiego. Poważna bowiem część ludności katolickiej była polskiego pochodzenia i w życiu codziennym posługiwała się tylko językiem polskim. A nawet ci, którzy ulegli wpływom germanizacji, którzy już myśleli, czuli i mówili po niemiecku publicznie i prywatnie, to jednak w sprawach wiary, podczas modlitwy i przyjmowania sakramentów św.

²¹ Apo: Acta betreffend die Geistlichen und die Hilfsgeistlichen Allenstein ab 1897.

²² Tamże jw.

²³ Tamże jw.

²⁴ Tamże jw.

używali języka polskiego. Potrzebna więc była odpowiednia liczba kapłanów, którzy by władali językiem polskim. Ponieważ liczba kapłanów polskiego pochodzenia była niewystarczająca, trzeba było wprowadzić naukę języka polskiego do Seminarium Duchownego w Braniewie, nawiązując do dawnej tradycji.

W r. 1888 nauczanie języka polskiego w Seminarium podjął ks. Józef Jordan, emerytowany dyrektor Seminarium Nauczycielskiego w Kościerzynie i Grudziądzu, dawniejszy proboszcz z Gietrzwałdu²⁵. Gdy zmarł już po dwóch latach, nauczycielem języka polskiego został wspomniany wyżej Marcin Świtalski. W r. 1898 utworzono oficjalnie lektorat języka polskiego w Liceum Hosianum i mianowano lektora w osobie Świtalskiego²⁶. Dla potrzeb swoich słuchaczy Świtalski ułożył podręcznik gramatyki i języka polskiego pt. *Polnischer Sprachführer — Kurzer Lehrgang der Umgangs- und Geschäftssprache*, bez podania roku i miejsca druku. Liczył on stron VIII + 132 i zawierał: Przedmowę, Wprowadzenie, Gramatykę, Czytanki (wśród nich A. Mickiewicza: *Powrót Taty* i *Alpuchara*) i Słownik²⁷. Profesor Świtalski cieszył się wielkim poważaniem i w latach 1915—1917 pełnił nawet funkcję rektora Liceum Hosianum.

Profesor Świtalski nauczał języka polskiego na dwóch kursach, dla początkujących na pierwszym i dla zaawansowanych na drugim. Dla kursu pierwszego była przeznaczona jedna godzina w tygodniu, a dla kursu drugiego dwie godziny na tydzień. W programie nauczania kursu pierwszego było płynne czytanie tekstu polskiego i poprawne wymawianie słów. Podstawą nauczania była lektura najczęściej A. Mickiewicza: *Pan Tadeusz*, *Konrad Wallenrod*, *Grażyna* i inne jego utwory. W niektórych latach czytano A. Malczewskiego: *Maria*, a w r. 1910/1911 S. Goszczyńskiego: *Zamek Kaniowski*.

Na kursie drugim przedmiotem nauczania była gramatyka polska i składnia, umiejętność konwersacji i tłumaczenie z niemieckiego na język polski. Celem nauczania było poprawne formułowanie prawd wiary i moralności w oparciu o katechizm Schuena: *Kathechismus auf der Kanzel*²⁸.

Przy końcu roku 1927 lub na początku roku 1928 zmarł profesor Marcin Świtalski. Ten długoletni lektor języka polskiego musiał odznaczać się dużym talentem nauczania, skoro w ciągu swojej działalności pedagogicznej wykształcił wielu alumnów Seminarium Duchownego, którzy potrafili swobodnie mówić, a nawet pisać po polsku. W samym Olsztynie przy kościele św. Jakuba, w okresie międzywojennym, przewinęło się około 20 wikariuszy, którzy sprawowali duszpasterstwo polskie, spowiadając, głosząc kazania i odprawiając nabożeństwa w języku polskim²⁹.

²⁵ Bp J. Obląk: *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie Diecezji Warmińskiej w latach 1870—1914*. *Nasza Przeszłość* t. 18 (1963) s. 81.

²⁶ *Index lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi per hiemem, Brunsbergae 1898* s. 19. (Od r. 1925 zmiana tytułu: *Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatlichen Akademie zu Braunsberg*).

²⁷ Rzadki ten egzemplarz jest w posiadaniu autora.

²⁸ Po raz pierwszy jest wymieniony w *Index lectionum* w r. 1906.

²⁹ Oprócz proboszczów parafii św. Jakuba w Olsztynie głosili polskie kazania

kapłani:

ks. Edward Barkowski
ks. Hugo Bleske
ks. Andrzej Czeczka
ks. Paweł Dziendzielewski

ks. Bernard Gigalski
ks. Bernard Gischarowski
ks. Jan Hanowski
ks. Paweł Kewitsch

Po kilkumiesięcznej przerwie nowym lektorem języka polskiego został Ks. Kunibert Krix, który piastował różne stanowiska, a w końcu został kanonikiem Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku. Jako lektor nauczał języka polskiego od końca roku 1928 do końca, zdaje się, roku 1932. Prowadził lekcje na dwóch kursach po 2 godziny na każdym. Kurs pierwszy był dla początkujących, a w jego programie była nauka gramatyki oraz ćwiczenia w czytaniu i mówieniu po polsku. Na kursie drugim ćwiczone się w prowadzeniu konwersacji, w opowiadaniu przeczytanej lektury i w formułowaniu zdań na tematy biblijne i katechizmowe³⁰.

Latem roku 1933 nauczanie języka polskiego przejął nowy lektor, Paweł Schwanitz, mało znany. Wszystkich słuchaczy podzielił na 3 grupy. W programie grupy pierwszej była gramatyka oraz ćwiczenia w pisaniu i mówieniu po polsku. W grupie drugiej studenci pogłębiali swoje umiejętności przez konwersację. Z grupy trzeciej alumni czytali ewangelię św. Jana albo gazetę polską, szczególnie *Gość Niedzielny* i ćwiczyli się w opowiadaniu przeczytanej perykopy ewangelicznej lub artykułu prasowego. Dodać trzeba, że każda grupa uczyła się języka polskiego przez jedną tylko godzinę w tygodniu³¹.

Przy końcu roku 1937 doszło znów do zmiany lektora języka polskiego, którym został dr Alfons Triller, pochodzący ze Śląska i dobrze mówiący po polsku. Pracę doktorską napisał o Ignacym Krasickim pt. *Ignatius Krasicki, Dichter und Fürstbischof als preussischer Untertan (1772—1802)*, wydrukowaną w Staatliche Akademie zu Braunsberg, Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis, Wintersemester 1944/1945, s. 35.

Naukę języka polskiego zorganizował w 4 grupach, które miały po jednej lekcji w tygodniu. Po wybuchu drugiej wojny światowej w r. 1939 lekcje języka polskiego istniały nadal, tylko w zmienionej postaci. Miały to być wykłady na zagadnienia: *Wprowadzenie do nauki języka polskiego* lub *Historia języka polskiego w zarysie*. Podobne wykłady prowadził także na temat języka rosyjskiego. W r. 1940 został zorganizowany także „Kurs języka polskiego dla zaawansowanych”³².

Wiele cennych informacji o życiu polskiej ludności katolickiej w Olsztynie zawierają także *Księgi Ogłoszeń Parafialnych* w kościele św. Jakuba. Obejmują one lata 1900—1940³³. Zapisy w tych księgach były dokonywane przeważnie w języku niemieckim, ale częściowo też w języku polskim. Oczywiście dotyczą na ogół nabożeństw kościelnych, diecezji, parafii, kościoła, stowarzyszeń religijnych i społecznych. Ponieważ znaczna część parafian była pochodzenia polskiego, wiele ogłoszeń było adresowanych do polskich katolików.

W przekroju kronikarskim dowiadujemy się:

W r. 1900 podczas sumy odpustowej ku czci św. Jakuba, patrona kościoła i miasta śpiewy zostały wykonane w języku niemieckim, ale kazanie

ks. Bernard Klement

ks. Alfons Krause

ks. Alojzy Moritz

ks. Józef Pakalski

ks. Franciszek Pingel

ks. Robert Pruszkowski

ks. Engelbert Rahmel

ks. August Szarnowski

ks. Władysław Switalski

ks. Albin Więkowski

ks. Helmut Zint

ks. Bruno Weichsel

³⁰ Verzeichnis der Vorlesungen 1928 s. 32.

³¹ Tamże 1933 s. 37.

³² Tamże 1938 s. 44.

³³ Istnieją 3 tomy ogłoszeń parafialnych: Bekanntmachungsbuch 1900—1917, 1917—1924, 1925—1940. Będą cytowane nr I, nr II i nr III.

odpustowe było wygłoszone tylko w języku polskim. Zapewne katolików polskich było znacznie więcej w kościele niż niemieckich i prawdopodobnie w ten sposób świętowano odpust w kościele św. Jakuba przez dłuższy okres czasu³⁴.

W r. 1908, na wszystkich nabożeństwach piątej niedzieli po Trzech Królach głosił kazania misjonarz Chin, biskup Hennighausen. Ciekawe, że przemawiał nie tylko po niemiecku, ale także i po polsku³⁵.

Tego samego roku pierwsza komunia św. odbyła się w niedzielę czwartą po Zielonych Świętach. Przed Mszą św. było kazanie do dzieci po niemiecku, ale po ewangelii mimo zakazu władz szkolnych było jeszcze kazanie w języku polskim. Widocznie znajomość niemieczyny była słaba u dzieci, skoro kapłani uznali za właściwe przemówić do nich po polsku. Podobnie musiało być i w latach późniejszych³⁶.

Na Dzień Zaduszny r. 1913 zapowiedziano kazanie polskie, nic nie wspominając o niemieckim. Zapewne powodem tego była mała frekwencja katolików niemieckich, a licznie gromadzili się Polacy, modląc się za zmarłych³⁷.

Zaraz po Nowym Roku 1915 przez 3 dni odprawiano nabożeństwo pokutne za grzechy toczącej się wojny. W czasie tych nabożeństw codziennie głoszone także kazania polskie³⁸.

Na życzenie papieża Benedykta XV w niedzielę Siedemdziesiątnicy 1915 r. odprawiono nabożeństwo w intencji polskich dzieci szkół warszawskich. Na program tego nabożeństwa złożyły się nieszpory, różaniec, litania do Serca Jezusowego, błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem i kazania w języku polskim i niemieckim³⁹.

W niedzielę 26 po Zielonych Świętach tego samego roku odbyła się zbiórka w czasie Mszy św., przeznaczona na głodujących w Królestwie Polskim⁴⁰.

W niedzielę 17 po Zielonych Świętach 1916 r. rozpoczęły się w Olsztynie misje ludowe, w czasie których głoszone też kazania polskie i to do wszystkich poszczególnych stanów, dla mężczyzn, dla kobiet, dla dziewcząt i dla młodzieńców. Podobnie działo się podczas następnych misji, jak również w czasie rekolekcji adwentowych i wielkopostnych. Kapłani więc prowadzący misje czy rekolekcje musieli władać językiem polskim. Przeważnie zapraszano na te ćwiczenia duchowne OO. Franciszkanów ze Śląska⁴¹.

Księgi Ogłoszeń Parafialnych informują nas także o olsztyńskich losierach czyli o procesjach wotywnych, jakie ślubowali przodkowie w czasie wielkich nieszczęść lub zarazy. Katolicy olsztyńscy wiernie wypełniali zobowiązania ojców i licznie uczestniczyli w losierach.

Wiosną każdego roku, w trzecią niedzielę po Zielonych Świętkach lub w sobotę poprzedzającą mieszkańcy Olsztyna udawali się z losierą do Świętej Lipki. O godz. 8 gromadzili się przed domem piekarza Poetscha, skąd procesjonalnie szli do kościoła św. Jakuba na Mszę św., podczas której były kazania, polskie i niemieckie. Potem procesja ruszała

³⁴ Bekanntmachungsbuch I s. 31.

³⁵ Tamże I s. 135.

³⁶ Bekanntmachungsbuch nr I s. 213, 248, 264, 287, 306.

³⁷ Tamże, nr I s. 294.

³⁸ Tamże, jw. s. 315.

³⁹ Tamże, jw. s. 319.

⁴⁰ Tamże, jw. s. 338.

⁴¹ Tamże, jw. s. 362—364.

do kościoła Serca Jezusa ze śpiewem *Święty Boże* i stamtąd już prywatnie udawali się na dworzec główny i pociągiem jechali do Świętej Lipki, gdzie przebywali od południa do późnych godzin wieczornych. Z powrotem przybywali pociągiem do Olsztyna na godz. 23 w nocy⁴².

W miesiącu lipcu odbywała się losiera do św. Jakuba, patrona kościoła i miasta Olsztyna. W dniu 25 lipca wierni gromadzili się przy Bramie Olsztynieckiej i o wyznaczonej godzinie szli procesjonalnie do kościoła św. Jakuba. Tam odprawiała się uroczysta suma, podczas której głoszone kazania niemieckie i polskie⁴³.

Przy końcu miesiąca sierpnia mieszkańcy Olsztyna pielgrzymowali z losierą do Bartąga, gdzie w ostatnią niedzielę sierpnia obchodzono odpust ku czci Opatrzności Boskiej przy licznych udziałach pątników. O godz. 9 w Bartągu odprawiała się Msza św. dla Olsztynian języka niemieckiego, a o godz. 10 dla Olsztynian języka polskiego. Potem była celebrowana uroczysta suma odpustowa z polskim i niemieckim kazaniem⁴⁴.

Późną jesienią katolicy olsztyńscy udawali się z losierą do kaplicy św. Rozalii w Kieźlinach, patronki dotkniętych zarazą, zwłaszcza cholerą. Dnia 19 listopada, w dzień św. Elżbiety, gromadzili się przy krzyżu na Starym Mieście, postawionym przed laty w czasie zarazy i o godz. 6 rano szli procesjonalnie do kaplicy w Kieźlinach. Tam odprawiała się Msza św. z kazaniem w języku polskim. Wydaje się, że ta losiera miała charakter wybitnie polski, bo wszystko w niej odbywało się po polsku⁴⁵.

Z *Książki Ogłoszeń Parafialnych* możemy jeszcze dowiedzieć się o polskich organizacjach społecznych i bractwach kościelnych w Olsztynie. Ich działalność była bardzo żywa przed i po pierwszej wojnie światowej, nawet mimo przegranej plebiscytu.

Na dzień 2 lutego 1910 r. zapowiedziano z ambony zebranie *Bractwa Najświętszego Sakramentu*, na którym miano przyjmować nowych członków. Wszyscy członkowie i kandydaci mieli zaopatrzyć się w polskie lub niemieckie pieśni⁴⁶.

W r. 1910 i w latach następnych, a także w r. 1922 odbywały się spotkania *Bractwa Księży* z przyjmowaniem nowych członków. Wszyscy byli obowiązani przynieść ze sobą statuty tego bractwa w języku polskim lub niemieckim⁴⁷.

W latach 1916, 1919, 1921, 1923 mieli swoje zebrania członkowie *Trzeciego Zakonu*, czyli *Tercjarze*. Zebrania te odbywały się w kościele św. Jakuba, a później w kościele OO. Bernardynów (zwanymi często Franciszkanami). *Tercjarze* polskiego języka zbierali się zwykle o godz. 3 po południu, zaś *Tercjarze* języka niemieckiego przychodzili na godz. 4 po południu⁴⁸.

Przy kościele św. Jakuba działał *Caritas*. W r. 1922 odbyło się osobne zebranie *Związku Caritas* dla mówiących językiem polskim. Przewodniczył temu zebraniu ks. Jan Hanowski z Gietrzwałdu, jako dekanalny prezes *Związku*⁴⁹.

W r. 1918 zostało zapowiedziane z ambony zebranie *Związku Robotników Katolickich*, którego patronem był św. Jakub. Zebranie to miało się

⁴² Tamże, nr II s. 48, 134, 176—177, 229, 275.

⁴³ Tamże, jw. s. 54, 95, 184.

⁴⁴ Tamże, jw. s. 53.

⁴⁵ Tamże, jw. s. 99, 143.

⁴⁶ Tamże, nr I s. 224.

⁴⁷ Tamże, jw. s. 270.

⁴⁸ Tamże, jw. s. 352—353, nr II s. 109.

⁴⁹ Tamże, nr II, s. 164.

odbyć w niedzielę 20 po Zielonych Świątach. Już w ogłoszeniu zaznaczono, że przemówienia będą głoszone w języku polskim i niemieckim⁵⁰.

Istniało w parafii św. Jakuba *Bractwo Krzyża św.*, które posiadało własny dom, w którym między innymi odbywały się próby śpiewu polskiego po sumie w niedzielę⁵¹.

Istniał też *Związek Matek* pod patronatem św. Anny. Na zebraniach tego *Związku* w r. 1923 i 1924 były osobne sekcje członkiń polskiego języka i osobne niemieckiego języka⁵².

W r. 1932 zapowiedziane zostało po polsku zebranie *Towarzystwa Ludowego*, które miało się odbyć w niedzielę drugą po Trzech Królach⁵³.

Oprócz kościoła św. Jakuba, przy którym ogniskowało się religijne, kościelne i także społeczne życie polskich katolików miasta Olsztyna, powstał w tym mieście drugi ośrodek polski, jaki stworzyły polskie siostry zakonne — Siostry Miłosierdzia czyli Szarytki. Przybyły z Poznania i Chełmna do Olsztyna 7 grudnia 1858 r. i objęły pracę w nowo założonym Szpitalu Mariackim⁵⁴.

Początkowo było 4—5 sióstr, w r. 1891 było ich 7,	
„ 1897	„ 8,
„ 1899	„ 9,
„ 1904	„ 10,
„ 1910	„ 15,
„ 1912	„ 16,
„ 1915	„ 15,
„ 1921	„ 11. ⁵⁵

Zrazu Siostry Miłosierdzia zajmowały się nie tylko chorymi i starcami, ale także sierotami, prowadząc sierociniec i szkołę dla sierot. W r. 1873 było ich 24, w tym 21 sierot z rodzin polskich. W czasie walki kulturalnej solą w oku władz pruskich stała się owa polska szkołka. Pod zarzutem, że jej prowadzenie nastąpiło bez zezwolenia władz państwowych, że postępy dzieci w nauce nie odpowiadały wymaganiom państwowym, że dzieci nie posiadają dostatecznej znajomości języka niemieckiego i że fundusze przeznaczone na pielęgnowanie chorych są przeważnie obracane na sierociniec i szkołę, władze pruskie zlikwidowały sierociniec i szkołę dnia 1 lipca 1877 r. Odtąd Siostry Miłosierdzia zajmowały się wyłącznie chorymi w szpitalu i po domach.

Gdy po pierwszej wojnie światowej powstało państwo polskie, Siostry Miłosierdzia spodziewały się, że po plebiscycie Olsztyn zostanie przyłączony do Polski. Po przegranym jednak plebiscycie Siostry spotkały się z szykanami ze strony władz niemieckich za przejawianie swoich sympatii dla Polski. Wskutek dokuczliwej nagonki przełożona Sióstr Kazimiera Kromolicka opuściła Olsztyn, wyjechała do Domu Centralnego w Chełmnie i przedstawiła władzom prowincjalnym trudną sytuację Sióstr. Pod wpływem tych zeznań Rada Prowincjalna dnia 11 lipca 1920 r. „postano-

⁵⁰ Tamże, jw. s. 57—58, 62—63, 86.

⁵¹ Tamże, jw. s. 66.

⁵² Tamże, jw. s. 288, 293, 304.

⁵³ Tamże, nr III s. 134.

⁵⁴ ADWO: Apo — Barmherzige Schwester in Marien-Hospital Allenstein 1858—1869, s. 1.

⁵⁵ Tamże, Acta des Marien-Hospitals in Allenstein betr. Barmherzigen Schwestern 1883—1913, s. 124, 132—133, 200—202, 256—257, 304—305, 316—317, 390, 398, 420, 432, 436, 478, 480, 486. Elenchus universi Cleri nec non Sororum Piarum Cogregationum Dioecesis Warmiensis, Brunsbergae 1891, 1897, 1899, 1904, 1910, 1912, 1915, 1921.

wiła odwołać Siostry z Olsztyna, nie chcąc narażać Zgromadzenia na dalsze prześladowanie ze strony niemieckiego Zarządu”⁵⁶.

Następnego dnia, 12 lipca dziekan i proboszcz parafii św. Jakuba w Olsztynie, ks. Juliusz Weichsel oraz członek zarządu Szpitala Mariackiego Austen Wichert wystosowali pismo do Siostry Wizytatorki Józefy Prądyńskiej w Chełmnie z żądaniem przeniesienia Siostry Kromolickiej przełożonej i Siostry Józefy Hoffmann⁵⁷. Motywacją tego postulatu była następująca:

„Ludność w mieście, która w większości jest niemiecka, czuje się oburzona, że podczas plebiscytu obydwie Siostry zachowały się rażąco pod względem politycznym. Siostra Józefa ściągnęła na siebie zarzut, że przy odwiedzinach chorych na mieście, namawiała do głosowania na Polskę. Siostrze przełożonej zarzuca się, że kazała wydać ze szpitala łóżka do Domu Polskiego i że wpływała na Siostry, które tu miały głosować, aby kartki wyborcze oddały za Polską. Na ile te zarzuty są słuszne, nie mogę i nie chcę badać, aby nie wywoływać sensacji. Faktem jest:

1. Siostra Józefa, pomimo że zabroniono jej opieki ambulatoryjnej na mieście, odwiedzała jednak notorycznie rodziny polskie.

2. Doktor Dekowski, który sam jest Polakiem, skarżył się do mnie, że w Szpitalu Mariackim Polacy są faworyzowani przed Niemcami. Oprócz tego Siostra przełożona bez wiedzy i zgody doktora Dekowskiego osobiście pielęgnowała chorego z Warszawy i kazała go leczyć potajemnie dwom innym lekarzom, jednemu Niemcowi Schneiderowi i drugiemu Polakowi, którego nazwisko nie jest mi znane.

3. Siostra Agnieszka Kantak wyznała, że Siostra przełożona powiedziała jej, że ma głosować za Polską.

4. Siostrze Gertrudzie Rutkowskiej, która czuje się Niemką, Siostra przełożona kazała iść głosować za Polską. A gdy ta wzbraniała się, zażądała od Siostry Kustusch, żeby oddała za Siostrę Rutkowską polską kartkę wyborczą.

Wobec tych faktów podpisani członkowie Zarządu Szpitala gorąco proszą, żeby obydwie te Siostry nie przysyłać z powrotem”, oczywiście do Olsztyna.

W odpowiedzi Wizytatorka Prowincjalna, Siostra Józefa Prądyńska, mając już decyzję Rady Prowincjalnej, zareagowała energicznie i definitywnie. Dnia 18 lipca wysłała do dziekana ks. Weichsła pismo ze szczegółowymi wyjaśnieniami:

„Wszystkie przytoczone powody nie są wystarczające, aby zrywać umowę, ponieważ co jest słuszne dla Niemca, to także jest słuszne dla Polaka. Zachęty Siostry Kromolickiej na obszarze plebiscytu, aby oddawać głosy za Polską jest całkowicie legalne i nie podlegające karze. Podobny zarzut przeciw Siostrze mógłby być usprawiedliwiony, gdyby stronie przeciwnej nie można było uczynić zarzutu w tym względzie.

Zarzut, że Siostra wbrew woli lekarza przetrzymywała w szpitalu chorego Polaka, mocno gorączkującego, wychodzi na pochwałę Siostry, bo postąpiła etycznie i godnie jako Siostra Miłosierdzia.

⁵⁶ Archiwum SS. Szarytek w Chełmnie: Protokoły Rady Prowincji Sióstr Miłosierdzia, protokół z dnia 11 lipca 1920 r.

⁵⁷ ADWO: Apo nr 150 — Siostry Szarytki w Szpitalu Mariackim w Olsztynie 1897—1922.

Co dotyczy zadbania o łóżko dla Polaka, pozwalam sobie postawić pytanie: czy Zarząd Szpitala potępiłby także Siostrę, gdyby podobną przysługę wyświadczyła Domowi Niemieckiemu? Sprawiedliwość jest ślepa, tak przynajmniej przedstawiali ją starożytni Rzymianie i Grecy.

Wobec faktu, że Siostra nie mogłaby przemawiać do chorych w ich języku ojczystym, Siostry nie mają żadnej rękojmi, że mogłyby spokojnie pracować w duchu swojego powołania.

Ponieważ Zarząd Szpitala samowolnie, bez wystarczających powodów zerwał umowę i wyrzucił Siostrę przełożoną, czujemy się uprawnione do definitywnego zerwania umowy i oświadczamy, że wszystkie Siostry zostaną natychmiast odwołane. W tym celu i dla likwidacji spraw związanych z Domem Sióstr w szpitalu, posyłamy tam poprzednią przełożoną Jadwigę Edler, która przybędzie, jak tylko otrzyma paszport"⁵⁸.

Dziekan i Rada Szpitalna byli zaskoczeni odpowiedzią Siostry Wizytatorki. Nie spodziewali się takiej reakcji i nie byli na nią przygotowani, bo nie myśleli o zrywaniu umowy z Siostrami Szarytkami. Dlatego od decyzji Siostry Wizytatorki odwołali się do Matki Generalnej Emilii Maurycji w Paryżu przy ulicy Du Bac 140. W piśmie do niej Dziekan dnia 22 lipca 1920 r. przeprowadził polemikę z zarzutami Siostry Wizytatorki⁵⁹.

Nawiązując do sprawy przełożonej Kazimierzy Kromolickiej i Siostry Józefy Hoffmann, Dziekan wyjaśniał, że „w tych zaburzeniach politycznych podczas plebiscytu” zachowanie się Sióstr było prowokacyjne, „tak że mu zagrożono — jeśli Siostra Kromolicka nadal pozostanie, to szpital zostanie zburzony”. Następnie Dziekan oświadczył: „Wnoszę całkiem zdecydowany sprzeciw na zarzut, że Siostra Przełożona została wygnana. Ja jej tylko radziłem, że mogłaby pojechać do Chełmna i przedstawić Siostrze Wizytatorce ciężkie położenie, w jakim znajduje się Szpital Mariacki z zaznaczeniem, że nie mogę wziąć odpowiedzialności, jeśli przez dalsze pozostanie Sióstr Szpital poniósłby jakąś szkodę”. Siostra Wizytatorka miała zdecydować, czy Siostry mają wrócić do Olsztyna, czy nie.

W sprawie propagandy Sióstr na rzecz Polski Dziekan dowodził, że Komisja Aliancka zobowiązała wszystkich duchownych do powstrzymania się od jakiegokolwiek wpływania na ludzi w czasie plebiscytu, a także Mons. Achilles Ratti z Warszawy wezwał duchowieństwo do zachowania neutralności. Zdaniem Dziekana Siostry nie przestrzegały tej neutralności i dlatego „niezrozumiale jest zdanie Siostry Wizytatorki z Chełmna, że całkiem legalne i nie podlegające karze było zdobywanie głosów za Polską przez Siostrę Kromolicką”.

Co do nielegalnego przetrzymywania w szpitalu chorego Polaka Dziekan napisał: „Również jest niezrozumiale mniemanie, że na pochwałę zasługuje siostra, jeżeli chorego, niechącego się podporządkować regulaminowi domowemu, dalej przetrzymuje wbrew woli leczącego go doktora w szpitalu”. Według opinii Dziekana chory ten miał być bardzo uciążliwy tak dla personelu szpitalnego, jak i dla chorych z powodu szalonych krzyków i zakłócania spokoju.

Na pytanie Siostry Wizytatorki, czy sam potępiłby Siostrę, która wydalaby ze szpitala łóżko dla Domu Niemieckiego, Dziekan odpowiedział: „Mogę spokojnie powiedzieć, tak, gdyby zachodziły te same okoliczności”.

Zdaniem Dziekana, największym przewinieniem Siostry Kromolickiej

⁵⁸ Tamże, jw.

⁵⁹ Tamże, jw.

jako przełożonej było, że nakloniła Siostrę Walerię Zawadzką, aby za Siostrę Gertrudę Rutkowską oddała głos za Polską. Dziekan nazwał to „jawnym fałszowaniem dokumentu”.

Następnie Dziekan stanowczo odrzucił posądzenie go o zrywanie umowy, a przeciwnie oskarżył Dom Macierzysty w Chełmnie, że jednostronnie wypowiedział pracę Sióstr i usiłuje zerwać umowę. Według Dziekana nagłe odejście Sióstr w tym momencie wywołałoby różne komentarze, nadałoby sprawie posmak afery politycznej i poderwałoby zaufanie do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia.

W końcu Ksiądz Dziekan przedstawił swoje dwie prośby. Najpierw prosił Matkę Generalną o pozostawienie Sióstr w Olsztynie z Siostrą Jadwigą Edler jako przełożoną, która już przedtem „przez 11 lat w sposób błogosławiony kierowała Zakładem, ale pomimo mojego sprzeciwu została odwołana w najgorszym czasie przed plebiscytem”. Ponadto prosił, „aby te Siostry, jeśli to możliwe, Matka zechciała przyłączyć do Prowincji w Kolonii, ponieważ po plebiscycie Chełmno jest teraz za granicą”.

Do swoich planów Dziekan zjednał sobie Siostrę Jadwigę Edler, którą w swoim imieniu i Zarządu Szpitala wysłał do Paryża, aby osobiście wręczyła Matce Generalnej jego list i dopilnowała na miejscu załatwienia sprawy po jego myśli.

Wbrew oczekiwaniu misja Siostry Edler okazała się niefortunną. Matka Generalna wyraziła zdziwienie, że Siostra Edler przybyła do Paryża bez wiedzy i zgody swoich władz prowincjalnych, że działa przeciw swoim przełożonym i bojkotuje ich decyzje i zarządzenia. Siostra Edler długo przeżywała swój nieudany występ w Paryżu. Pewną pociechą dla niej były spokojne słowa Siostry Asystentki Anieli Grochowskiej z Chełmna w liście z dnia 17 sierpnia 1920 r.: „Jaka to przykra sprawa z zwinięciem tamtejszego domu; pewnie, że żal go opuszczać, lecz wobec tego, że pozostał przy Niemcach, niemożliwe go zatrzymać, bo komunikacja utrudniona. Mówiłam dziś o tym z Najczciodszymszym Ojcem. Kazał mi zaproponować Siostrze Drogiej, czyby nie chciała z wszystkimi Siostrami dołączyć się do Prowincji Kolońskiej”⁶⁰.

Matka Generalna Emilia Maurycja odpisała krótko Księdzu Dziekanowi 18 sierpnia 1920 r.: „dla nas jest rzeczą absolutnie niemożliwą wkrazać w drobne szczegóły administracji domów odległych w naszej prowincji. Moja Siostra Prądyńska jest bardzo zasłużona i z naszej strony cieszy się wielkim zaufaniem”. Ponieważ zdaniem Matki, Siostry w Olsztynie nie dały dobrego przykładu parafii, słusznie zostały odwołane z Olsztyna⁶¹.

Skoro Dom Generalny zatwierdził decyzje Władz Prowincjalnych z Chełmna, aby zwinąć placówkę w Olsztynie, Rada Prowincjonalna wysłała do Olsztyna Siostrę Asystentkę Grochowską dla ostatecznego załatwienia tej sprawy. Ale ta wróciwszy z Olsztyna 18 września 1920 r. do Chełmna, oznajmiła Władzy Prowincjalnej, że „wyniosła wrażenie, iż odwołanie Sióstr byłoby z krzywdą dla tamtejszych Polaków, którzy przez delegację prosili ją, by Siostry w Olsztynie pozostawić. Wobec tego, nie chcąc decydować w tak ważnej kwestii, uradzono sprawę tę całą raz jeszcze poddać pod sąd Najwyższych Przełożonych i zastosować się do ich ostatecznej decyzji”⁶².

⁶⁰ Tamże, jw.

⁶¹ Tamże, jw.

⁶² Archiwum SS. Szarytek w Chełmnie, protokół Rady z dnia 19 września 1920 r.

Za pośrednictwem ks. Wiktora Bieniarza, dyrektora Sióstr Szarytek w Poznaniu zwrócono się po rozstrzygnięciu problemu pobytu polskich Sióstr w Olsztynie do generała Lazarystów, któremu podlegało także Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia, czyli Szarytek. Decyzję generała Lazarystów przekazał ks. Bieniarz dziekanowi Weichsłowi w Olsztynie⁶³, dnia 6 grudnia 1920 r.:

„W tych dniach nadszedł list od generalnych przełożonych, w którym oświadczają stanowczą wolę, aby odwołać siostry wszystkie z Olsztyna. Nie uwzględniono naszego ostatniego przedstawienia. Ojciec Generał nazwał te Siostry wprost buntowniczkami. Najbardziej widocznie zaszkodziła ta podróż do Paryża i niezastosowanie się Siostry Edler do otrzymanych wskazówek w Paryżu. Zechce zatem Przewielebny Ksiądz Kanonik wpłynąć na te Siostrzyczki, by się poddały pod decyzję Przełożonych, a ze swej strony zechce postarać się w najbliższym czasie o nowy personel pielęgniarstwa dla Zakładu. Nawet ze względu na trudności graniczne jest wskazany, by Siostrzyczki zostały odwołane, bo stosunek wzajemny tych dwóch poważniejszych narodów jest bardzo napięty i niemiły”.

Jeszcze przed decyzją Ojca Generała uświadomiano sobie w Olsztynie, że nie ma już nadziei na zatrzymanie polskich Sióstr w Szpitalu Mariackim. Wysuwano wówczas różne sugestie: 1) aby klasztor olsztyński przyłączyć do Prowincji Zachodnio-Niemieckiej w Kolonii, 2) aby przyłączyć do Prowincji Austriackiej w Grazu, wreszcie 3) aby utworzyć osobną Prowincję Wschodnio-Niemiecką, do której należałby Olsztyn. Naczelne Władze Sióstr Szarytek gotowe były zorganizować Prowincję Wschodnio-Niemiecką, gdyby Polska dostarczyła im Sióstr, bo w Niemczech było ich mało i powołań niewiele. Prowincje Polskie odmówiły Sióstr, tłumacząc się koniecznością otwarcenia nowych placówek w granicach Państwa Polskiego⁶⁴. Najbardziej realne było przyłączenie Domu Sióstr w Olsztynie do Prowincji w Kolonii, co wkrótce stało się faktem.

Gdy ksiądz dziekan prowadził na ten temat pertraktacje w Kolonii, Siostra Jadwiga Edler wysłała do niego ekspres 20 listopada 1920 r., w którym przypominała mu warunki, na jakich może pracować po przejściu Olsztyna pod zarząd Prowincji Kolońskiej. Były to warunki: 1) aby Siostry w Olsztynie mogły odprawiać swoje modlitwy w języku polskim, jak w niektórych domach Prowincji Polskiej modlą się Siostry po niemiecku; 2) aby do Olsztyna przysyłano Siostry ze znajomością języka polskiego; 3) aby w razie zmian politycznych i przyłączenia Olsztyna do Polski, Siostry mogły powrócić do Prowincji Chełmińskiej. Zaznaczyła przy tym, że jeśli te warunki zostaną przyjęte, pozostanie ona w Olsztynie wraz z 6 Siostrami. W razie odrzucenia tych warunków, w Olsztynie pozostaną 2—3 Siostry bez niej. Dodała jeszcze słowa: „tu chodzi o nasze wewnętrzne szczęście”, a pozostając tu „czynimy ofiarę tylko dla tutejszego domu”⁶⁵.

Prawdopodobnie Dom Sióstr Szarytek w Olsztynie oficjalnie przeszedł do Prowincji Zakonnej w Kolonii od 1 grudnia 1920 r.⁶⁶. Pozostały w Olsztynie i przeszły do Prowincji Kolońskiej Siostry: Jadwiga Edler, Agnieszka Kantak, Gertruda Rutkowska, Waleria Zawadzka, Barbara

⁶³ ADO: nr 150 — Siostry Szarytki w Szpitalu Mariackim.

⁶⁴ Tamże, jw.

⁶⁵ Tamże, jw. Korespondencja S. Jadwigi Edler.

⁶⁶ Tamże, jw. Korespondencja Ks. Juliusza Weichsła.

Kustusch i Aniela Szweda. Reszta Sióstr polskich, które opowiedziały się za powrotem do Chełmna, miały pozostać w Olsztynie, dopóki Kolonia nie przyśle Sióstr na ich miejsce. Dziekan Weichsel dnia 16 grudnia 1920 r. przesłał na ręce Siostry Wizytatorki Józefy Prądyńskiej list pożegnalny: „Przez 62 lata Dom Macierzysty w Chełmnie przez swoje Siostry rozwijał bardzo błogosławioną działalność ku ogólnemu tutaj zadowoleniu. Będę za to błogosławił Dom Macierzysty i całe Zgromadzenie i Siostry, które były tu tak gorliwe i czynne bez wytchnienia, za co niech będą wynagrodzone w wieczności.

Jest mi niezwykle ciężko obecnie zrywać z konieczności stosunki między Olsztynem i Chełmnom. Odpowiedzialność za to nie spada na mnie, ja tego nie chciałem. Całemu Zgromadzeniu, któremu tak wiele winniśmy, zawsze i szczerze będę okazywał wdzięczność i te uczucia przeniosę także na nową prowincję”⁶⁷.

Nowe władze Prowincji Kolońskiej stopniowo ingerowały w sprawy wewnętrzne klasztoru Sióstr Szarytek i Szpitala Mariackiego w Olsztynie. Przede wszystkim postanowiły zamianować nową przełożoną, a odwołać względnie przenieść dotychczasową przełożoną Jadwigę Edler. Wizytatorka Prowincji Kolońskiej Alfonsa Reiss pisała do księdza dziekana Weichsła 8 listopada 1921 r.: „Od osób bezstronnych, które wysoko cenią Siostrę Przełożoną Edler, słyszymy zawsze podobne skargi na złą kuchnię, na brud i na polskie przekonania Sióstr. Wydaje nam się rzeczą absolutnie konieczną zmienić Siostrę Przełożoną i byłoby to dla nas bardzo pożądane usłyszeć w tej sprawie zdanie Waszej Wielebności i Rady. Prosimy o poufne traktowanie tego pisma, ponieważ nie życzymy sobie, żeby Siostra Edler dowiedziała się o tym”⁶⁸.

Zapewne podczas tego kryzysu i niepewnej sytuacji zakradły się nieporządki do Szpitala Mariackiego. Za ten stan rzeczy Kolonia obwiniała Siostrę Edler i zdecydowała przenieść ją z Olsztyna w odpowiednim momencie. Zgodnie z życzeniem Dziekana i Siostry Przełożonej, aby przysyłane Siostry do Olsztyna „posiadały znajomość języka polskiego”, Wizytatorka Reis skierowała do Olsztyna 3 Siostry, o których wyraziła się, że nie są pełnowartościowe, „ale przez ich posługę przynajmniej przejściowo będzie można zaradzić najpilniejszym potrzebom”. Pierwsza Siostra Praksesta Podsiadłowska, chorowita na serce, sama prosiła o przeznaczenie jej do Olsztyna, gdzie „spodziewała się w ojczyściej atmosferze wrócić do zdrowia”. Druga Siostra Amancja Nizioł ucieszyła się z przeniesienia do Olsztyna i z pewnością „wypełni swoje zadanie w Olsztynie”. Trzecia Siostra Zacharia Stoltmann, zawsze sumienna i pilna, posiada jednak słabą znajomość języka niemieckiego, ale brak tego „mało będzie odczuwany w tamtejszej okolicy, ponieważ tam wiele mówi się po polsku”⁶⁹.

Jednak atmosfera w Szpitalu Mariackim w dalszym ciągu była podtekstowana i budziła niepokój. Niezadowolone były Siostry Szarytki pracujące w Szpitalu, niezadowolony był dziekan, główny opiekun Szpitala, niezadowolony był i biskup warmiński Augustyn Bludau z poczynań Prowincji Kolońskiej i z powodu mieszania się w wewnętrzne sprawy zakonne wizytatora lazarysty z Niemiec⁷⁰. Przedłużający się kryzys w Szpitalu Mariackim wymagał pilnego i definitywnego rozwiązania.

⁶⁷ Tamże, jw.

⁶⁸ Tamże, jw. Korespondencja S. Wizytatorki z Kolonii Alfonsy Reiss.

⁶⁹ Tamże, jw.

⁷⁰ Tamże, jw. List Biskupa A. Bludau do Dziekana J. Weichsła.

Jak nieznośna wytworzyła się sytuacja, świadczy zapis w protokole Rady Prowincji Chełmińskiej z dnia 2 kwietnia 1920 r. Dyrektor prowincji ks. Bieniarz udał się do Lubawy w sprawach tamtejszego konwentu. I oto „Ksiądz Dziekan Weichsel przybył do Lubawy, by prosić Czcigodnego Ojca Dyrektora, o przyłączenie Olsztyna z powrotem do Polskiej Prowincji, mówiąc, że Siostry z Kolonii nie postępują zgodnie z duchem św. Wincentego, zakazując domownikom i szpitalnikom modlić się i mówić po polsku, a nawet denuncjują do rządu, skąd ciągle rewizje w Zakładzie”⁷¹.

Już po kilku miesiącach dziekan zrozumiał, ile stracił przez niepotrzebne wywoływanie sporu z polską prowincją Sióstr Szarytek. Przekonał się dobitnie, że Siostry niemieckie nie mają takiego ducha zakonnego jak szarytki polskie, że nie są oddane chorym z takim poświęceniem, co Siostry polskie i że w Szpitalu Mariackim nie ma takiej harmonii, jaka przez długie lata istniała za czasów polskich Sióstr Miłosierdzia. Przywrócenie teraz placówki zakonnej w Olsztynie do prowincji polskiej nie mogło być już łatwe ani proste. Na wspomnianej wyżej Radzie Prowincji Chełmińskiej rozważano sprawę z najlepszą wolą i stwierdzono: „Objęcie z powrotem tego zakładu przedstawia pewne trudności z powodu granicy i paszportów, ale mając wzgląd na tamtejszych Polaków postanowiono przedstawić całą sprawę najwyższemu Przełożonemu, stosując się do ich decyzji”⁷².

Tymczasem wizytatorka z Kolonii Alfonsa Reiss przeprowadzała swoje plany i przenosiła Siostrę przełożoną z Olsztyna. Wówczas Siostra Jadwiga Edler „zdecydowała się powrócić z kilkoma Siostrami” do Prowincji Chełmińskiej. Władze prowincji zgodziły się je przyjąć, „z wyjątkiem Siostry Zawadzkiej Walerii, która zrobiła się Niemką i jest główną spreżyną wszystkich nieprzyjemności, jakich tam Siostry Polki doznają”⁷³.

Zanim nadeszła odpowiedź w sprawie przyłączenia Olsztyna do Prowincji Chełmińskiej, ks. dziekan wypowiedział pracę Siostronom Prowincji Kolońskiej i rozwiązał umowę z Domem Prowincjalnym. Wkrótce potem, 15 października 1922 r. Wizytatorka Kolońska Alfonsa Reiss przesłała dziekanowi list pożegnalny, w którym dała wyraz żalu i zawodu z powodu wycofania Sióstr Szarytek z Olsztyna. Prosząc o szybkie odesłanie Sióstr do Kolonii, pisała: „Oczywiście ubolewamy także, że Córki św. Wincentego po 60-letniej działalności w Olsztynie muszą przerwać swoją pracę”. Decyzja nastąpiła wtedy, „gdy wystarczająca ilość Sióstr pełnowartościowych została przygotowana dla Olsztyna. Możemy zatem powiedzieć, że nam nie brakowało dobrej woli, aby utrzymać Dom Zgromadzenia. Jeżeli jednak inaczej się stało, chcemy ochnie uznać w tym zrzadzenie Opatrzności Boskiej i powtórzyć, co nasz założyciel w podobnych wypadkach mawiał: «Bóg niech będzie pochwalony»”⁷⁴.

Niestety, nadzieje ks. dziekana na powrót do Olsztyna polskich Sióstr Szarytek nie spełniły się. Władze Generalne powzięły ostateczną decyzję zlikwidowania placówki zakonnej w Olsztynie. W związku z tym ks. dyrektor Bieniarz pisał do ks. dziekana:

„Nie wiem, czy Ksiądz Dziekan już otrzymał odpowiedź z Paryża. Ale do nas nadeszła wiadomość z Rue Du Bac, że zamiar ten nie da

⁷¹ Archiwum SS. Szarytek w Chełmnie, protokół z dnia 2 kwietnia 1922 r.

⁷² Tamże, jw.

⁷³ Apo: nr 150 — Siostry Szarytki w Szpitalu Mariackim, Korespondencja S. Wiz. Alfonsy Reiss.

⁷⁴ Tamże, jw.

się zrealizować i Siostry powinny wrócić. Wobec tego byłoby więc daremną rzeczą oczekiwać na inne rozstrzygnięcie.

Naturalnie musimy się liczyć z tym, aby chorzy byli obsłużeni i natychmiast nie możemy Sióstr żądać. Ponieważ jednak od Nowego Roku będą nam bezwzględnie potrzebne, chcielibyśmy, aby bodaj na święta już były w domu.

Prawdopodobnie Siostra Edler osiedzie jako przełożona w pobliskim Nowym Mieście pod Lubawą. Będzie jej tam dobrze, bo i kapliczka w domu i szpital niewielki, a bardzo piękny⁷⁵.

W ten sposób przestał istnieć poważny ośrodek polski w Olsztynie — zakonna placówka polskich Sióstr Szarytek, promieniująca na Polonię nie tylko olsztyńską, ale i warmińską. Po przegranym plebiscycie, odejście z Olsztyna polskich Sióstr Miłosierdzia było drugim bardzo dotkliwym ciosem dla sprawy polskiej na Warmii. To była wielka niepowetowana strata dla polskości. Akcje Konsulatu Polskiego w Olsztynie, zarówno w sprawie plebiscytu, jak i w obronie Sióstr Szarytek, były nieudolne i bezskuteczne⁷⁶.

Dziekan ks. Weichsel zaproponował objęcie służby w Szpitalu Mariackim Siostrm Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, zwanych pospolicie Siostrami Katarzynkami. Dnia 16 października 1922 r. Matka Generalna Sióstr Katarzynek z Braniewa, Waleria Fuerske odpisała ks. dziekanowi⁷⁷:

„Z wielką wdzięcznością potwierdzam odbiór Waszego cennego pisma urzędowego, które przekazało nam wiadomość, że rzeczywiście został nam przekazany zarząd Szpitala Mariackiego.

Niech Dobry Bóg i Jego błogosławieństwo towarzyszą temu przedsięwzięciu. Co tylko w naszej mocy, będziemy się starać, aby nie zawieść zaufania, które przez tę decyzję pokłada w nas Zarząd Zakładu i Wasza Wielebność. Dla zawarcia potrzebnych umów mamy zamiar przybyć do Olsztyna z początkiem listopada”.

A więc Siostry Katarzynki chętnie skorzystały z okazji i bez wahania zgodziły się objąć pracę w tak poważnej instytucji, jaką był niewątpliwie Szpital Mariacki w Olsztynie.

RELIGIONSLEBEN DER POLNISCHEN KATHOLISCHEN BEVÖLKERUNG IN OLSZTYN UM DIE WENDE DES 19. ZUM 20. JAHRHUNDERT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das Ziel vorliegenden Artikels ist die Darstellung des Religionslebens der polnischen katholischen Bevölkerung der Stadt Olsztyn um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert, also von 1880 bis 1939. In verschiedenen Publikationen hat man das polnische Leben in Olsztyn gezeigt, aber nur vom politischen und gesellschaftlichen Standpunkt aus, ohne das polnische Religionsleben zu berücksichtigen. Dadurch wurde die Vorstellung vom Polentum Olsztyns ganz arm gemacht. Als Ergänzung unserer Kenntnisse, was das polnische Leben der Stadt Olsztyn anbetrifft, werde ich das Religions- und Kirchenleben der polnischen Bevölkerung darstellen.

Das Leben der polnischen Bevölkerung hat sich zu dieser Zeit in zwei Zentren in Olsztyn konzentriert, nämlich an der Kirche und der Pfarrei vom Heiligen Jacob sowie am Kloster der Barmherzigen Schwestern, die für das Marienkrankenhaus Sorge getragen haben.

⁷⁵ Tamże, jw. Korespondencja Ks. W. Bieniarza.

⁷⁶ Wspomina o tym A. Sołoma jw. s. 260—261.

⁷⁷ Apo: nr 150 — Siostry Szarytki w Szpitalu Mariackim, List S. Generalnej SS. Katarzynek.

Im XIX J.H. war die Bevölkerung der Stadt Olsztyn vor allem polnischer Herkunft, besonders in der Pfarrei vom Hl. Jacob. Lange Zeit war der Gottesdienst in der Kirche vorwiegend polnisch abgehalten. Erst seit dem Kulturkampf wurde die Zahl der Gottesdienste in deutscher Sprache mit der in polnischer Sprache ausgeglichen. Und schon ab 1. Januar 1920 herrschen die Gottesdienste in deutscher Sprache vor.

Wenn man über die Pfarrei vom Hl. Jacob spricht muß man auch daran denken, daß sich auf ihrem Gelände mehrere Kapellen befunden haben, wie die Jerusalemsische, des Hl. Nepomuzens, in Dajtki, in Kortowo, in Kieźliny und auch die Friedhofskapelle, die Krankenhauskapelle sowie die Gegängniskapelle. In allen diesen Kapellen fanden ab und zu auch die Gottesdienste in polnischer Sprache statt. Dann wurden in Olsztyn noch drei katholische Kirchen gebaut. In einer von denen, in der Herz Jesu-Kirche wurden die Gottesdienste nur in deutscher Sprache abgehalten. In den Kirchen vom Hl. Joseph und Bernhardinerpatres existierten auch die polnischen Gottesdienste.

Die Seelsorge in der Hl. Jacob-Pfarrei, und später auch in anderen, erforderte die Kenntnisse der polnischen Sprache. Jeder Pfarrer mußte Polnisch sprechen, und außerdem mußten 1—2 Vikare Polnisch können. Um die Kapläne zur Arbeit unter polnischen Bevölkerung vorzubereiten, wurde für Alumnen des Priesterseminars im Jahre 1898 ein Lektorat der polnischen Sprache gegründet, das bis zum Jahre 1941 übergedauert hat. Während dieses Lektorats vervollkommneten die Alumnen, die aus verschiedenen polnischen gesellschaftlichen Milieus stammten, die polnischen Sprachkenntnisse. Die aderen lernten polnisch lesen und sprechen, um sich mit den Glaubwürdigen in Verbindung zu setzen.

Das Leben der polnischen Angehörigen der Hl. Jacob-Kirche das war nicht nur die Teilnahme an den Gottesdiensten, sondern auch die Beteiligung an verschiedenen religiösen Vereinen und Gesellschaften, deren Versammlungen immer von der Kanzel in deutscher und polischer Sprache bekannt gemacht wurden. Alle diesen Vereine und Gesellschaften waren in polnische und deutsche Gruppen geteilt, die getrennte Versammlungen, Sonderstatutdruckerzeugnisse, Sonderliederbücher und die Organisation betreffende Hilfe gehabt haben. Neben der Hl. Jacob-Kirche, um die sich das polnische katholische Leben konzentriert hat, entstand in Olsztyn noch ein zweites polnische Zentrum. Dieses Zentrum haben die Barmherzigen Schwestern (Graue Schwestern) geschaffen, die im Marienkrankenhaus gearbeitet haben. Sie sind nach Olsztyn im Jahre 1858 angekommen und am Anfang waren es nur 4—5 Schwestern. Dann aber wuchs die Zahl der Ankommenden so, daß die Anzahl im Jahre 1910 schon viel größer war, nämlich 15 Schwestern. Sie sorgten nicht nur für die Kranken und Alten, sondern auch für die Waisen und für die Schule, in der diese Kinder lernten. Olsztyns Bevölkerung schätzte die Arbeit der Schwestern sehr hoch, um so mehr, weil sie auch die Kranken in den Privathäusern pflegten. Besonders die Polen waren mit den den Schwestern in guten Beziehungen und haben ihre Hilfe in Anspruch genommen.

Als nach dem ersten Weltkrieg der polnische Staat entstanden ist, haben die Barmherzigen Schwestern erwartet, daß Olsztyn nach der Volksabstimmung an Polen angegliedert werden wird. Nach der verlorenen Volksabstimmung jedoch wurden die Schwestern von der deutschen Behörde schikanirt und nämlich für ihre Sympathie für Polen. Im Zusammenhang damit entwickelte sich ein langer Briefwechsel zwischen der Ordenbehörden und der Krankenhausverwaltung, deren Vorsitzende Juliusz Weichsel, der Pfarrer von der Hl. Jacob-Kirche, war. Die Verhandlungen führten zu keinem Ergebnis und Ende 1922 haben die Schwestern nach 60-jähriger Tätigkeit auf Warmien, Olsztyn verlassen. Auf diese Weise hörte ein wichtiges polnisches Zentrum auf in Olsztyn zu existieren, das nicht nur auf die polnische Kolonie in Olsztyn, sondern auch auf die Kolonie in Warmien eingewirkt hat. Es war ein großer Verlust für das Polentums selbst. Die Strebungen des polnischen Konsulats in Olsztyn blieben erfolglos. Pf. Weichsel drückte sein Bedauern aus indem er an die Ordenbehörde geschrieben hat: „Es fällt mir sehr schwer, die Beziehungen zwischen Olsztyn und Chelmn notwendigerweise abzubrechen. Die Verantwortung dafür fällt nicht auf mich, ich wollte es nicht. Dem ganzen Orden, dem wir so verbunden sind, werde ich immer ehrlich Dankbarkeit bezeigen“.

Die Fürsorge für die Kranken und des Krankenhaus übernahmen die deutschen Katharinen Schwestern aus Braniewo.

POCZĄTKI HIERARCHII KOŚCIELNEJ W PRUSACH (1206—1255)

Część II *

Treść: V. Podział Prus i ziemi chełmińskiej na cztery diecezje. VI. Utworzenie metropolii pruskiej. VII. Przejawy działalności arcybiskupa Alberta Suerbeera w Prusach i na Rusi. VIII. Ustanowienie stolicy metropolii prusko-inflanckiej w Rydze na tle antagonizmów arcybiskupa Alberta z Zakonem Krzyżackim. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

* Część I-sza tego artykułu jest wydrukowana w Studiach Warmińskich, nr 16 (1979). Przed oddaniem II-giej części artykułu do druku został on rozszerzony i poprawiony. W związku z tym zostały wprowadzone zmiany w sposobie cytowania i w oznaczeniach skrótów.

ROZDZIAŁ V.

PODZIAŁ PRUS I ZIEMI CHELMIŃSKIEJ NA CZTERY DIECEZJE

I. ROZWOJ TERYTORIALNY DIECEZJI PRUSKIEJ W LATACH CZTERDZIESTYCH
XIII W.

W latach trzydziestych postęp sił krzyżowych w głąb Prus zatrzymał się tuż za Elblągiem. Zagroźeni Pogeżanie, Warmowie i Natangowie zjednoczyli się w walce obronnej i dzięki temu zdołali zatrzymać postęp wojsk chrześcijańskich na kilka lat. W okolicach Elbląga znajdował się silny ośrodek oporu Prusów. Sam Elbląg został nawet na jakiś czas odebrany Krzyżakom. W 1238 r. przybyły do Prus drogą morską z Lubeki znaczne posiłki krzyżowców prowadzone przez księcia brunszwickiego Ottona, zwanego Dziecięciem (wnuk Henryka Lwa). Krzyżowcy odbili Elbląg, zasiedlony następnie przez mieszkańców Lubeki, podbili resztę Pogeżanii i Warmii, zdobyli Natangię i Bartę, stoczyli zwycięską, choć krwawą bitwę o okolice późniejszej Bałgi i zatrzymali się nad Pregolą opanowując jej ujście. Późniejsze reakcje pogan, stale wznawiane, cofnęły granicę terenów schryścianizowanych w stronę morza i Wisły, wróciła w ręce Prusów Barta, lecz Pogeżania, Warmia i Natangia pozostały w większości swych terenów w rękach chrześcijaństwa. Po krwawym poskromieniu przez Krzyżaków buntujących się Warmów wielu z nich przyjęło chrzest. W 1241 r. zakończyły się 11-letnie działania ofensywne sił krzyżowych. Powstańcy pruscy, wśród których tym razem znaleźli się i neofici, wspierani przez Świętopelka wystąpili przeciw bezwzględności i okrucieństwu Krzyżaków. Powstrzymali oni dalszy podbój Prus aż do pokoju dzierzgońskiego w 1249 r. Próbowano wtedy posunąć dzieło chryścianizacji przez pokojową kolonizację Sambii. Krzyżacy wykorzystali do tego celu kupców lubeckich, utrzymujących kontakty handlowe z Sambią. Zezwolili oni Lubece na założenie u ujścia Pregoly miasta portowego i obiecali odstąpić temu miastu połowę swoich posiadłości, które otrzymają w Sambii w zamian za pomoc w opanowaniu tego kraju środkami pokojowymi. Dla wywiązania się z tych zobowiązań młodzi mieszkańcy Lubeki, wspólnie z braćmi krzyżackimi z Inflant porwali z Sambii co możniejszych i bardziej wpływowych Sambów, więzili ich w Lubece do czasu, aż się nawrócili i przyjęli chrzest. Potem wzięli od nich zakładników, razem z zobowiązaniem, że pozostaną przy wierze i wypuścili na wolność, gwarantując im prawa dziedziczne i nadając zwierzchność feudalną nad innymi Sambami.

Te kontakty Lubeczan z Sambią były ułatwione przez obecność neofitów w grodzie „Preghore” o czym wiemy z listu papieskiego z 10 stycznia 1246 r.¹ Widocznie już obecność Duńczyków w Sambii w 1210 r.

¹ Preussisches Urkundenbuch, (= PUB) Bd. I, 1 Hälfte, wyd. R. Philipp, C. P. Woelky, Königsberg 1882, przedruk 1961, n. 140, s. 105, n. 177, s. 128—130.

i Chrystiana w okresie jego niewoli stworzyły podatny grunt pod pokojową infiltrację chrześcijaństwa w tym kraju.

2. Utworzenie nowych diecezji

Z chwilą objęcia tronu papieskiego przez Innocentego IV (1243—1254) chwilowy kryzys w stosunkach między Stolicą Apostolską a Zakonem Krzyżackim został całkowicie zażegnany. Papież od początku swego pontyfikatu okazywał Zakonowi bezgraniczne zaufanie. Wilhelm z Modeny, protektor Zakonu, stał się pierwszym powiernikiem papieża i najbardziej wpływową osobą w Kościele. Krzyżacy ze swej strony, widząc nowe możliwości pod protekcją papieża, odsunęli się od tracącego wpływy Fryderyka II i wyraźnie zwrócili się w stronę Rzymu. Nieprzychylnie Chrystianowi nastroje w Kurii rzymskiej jeszcze się pogłębiły. Koncepcja oddania Prus Zakonowi stała się teraz nieodwołalna².

W lipcu 1243 r. wyszły trzy dokumenty organizujące w nowy sposób administrację kościelną Prus i ziemi chełmińskiej. 29 lipca papież upoważnił legata Wilhelma do podziału Prus na trzy diecezje i wyodrębnienia czwartej diecezji w ziemi chełmińskiej i lubawskiej³. Wskazując na zasługi Zakonu Krzyżackiego, polecił wybrać spośród braci tego Zakonu jednego lub kilku kandydatów na biskupów dla nowych diecezji i udzielić im konsekracji. Polecił też podzielić w nowych diecezjach majątek ziemski na trzy części i rozdzielić między Zakon Krzyżacki i właściwych biskupów. Sam Wilhelm miał zdecydować, komu przydzielić dwie części

n. 182, s. 133, n. 189, s. 136—137; Codex diplomaticus Warmiensis, (= CDW) Bd. I, wyd. C. P. Woelky, J. M. Saage, Mainz 1860, diploma n. 12, s. 15—18; K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, Anlagen, n. VII, s. 27—28; Exordium Ordinis Cruciferorum, (= Exordium). Jako Fontes Olivenses wyd. W. Kętrzyński, w: Monumenta Poloniae historica (= MPH), t. 6, Kraków 1893, przedruk Warszawa 1966, s. 297—300; A. L. Ewald: Die Eroberung Preussens durch die Deutschen, Buch I, Halle 1872, s. 197, B. III, Halle 1884, s. 7; E. Siemianowski: Biskupstwo warmińskie, jego założenie i rozwój na ziemi pruskiej z uwzględnieniem dziejów ludności i stosunków geograficznych, Poznań 1878, s. 41; K. Lohmeyer: Geschichte von Ost- und Westpreussen, Bd. I, Gotha 1908, s. 98—99; J. Nowacki: Opactwo św. Gotarda w Szpetalu pod Włocławkiem Zakonu Cysterskiego (ok. 1228—1285—1358). Przyczynek do misji pruskiej biskupa Chrystjana, Gniezno 1934, s. 152; S. Zajączkowski: Podbój Prus i ich kolonizacja przez Krzyżaków, Toruń 1935, s. 14—15.

² K. Lenz: Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum dem Bischof Christian von Preussen, Altpreussische Monatsschrift, 29(1892)392; P. Czaplowski, A. Mańkowski: Diecezja chełmińska, w: Schematyzm diecezjalny diecezji chełmińskiej, praca zbiorowa, Pelplin 1928, s. 15; R. Grodecki: Chrystian, pierwszy biskup Prus, w: Polski słownik biograficzny, (= PSB), t. 3, Kraków 1937, s. 457; K. Górski: Państwo krzyżackie w Prusach, Gdańsk-Bydgoszcz 1946, s. 40; Historia Pomorza. Opracowanie zbiorowe pod red. G. Labudy, t. I, cz. 1, Poznań 1972³, s. 441.

³ Akt papieża Innocentego IV z Anagniny, III Kal. Augusti, p.n.a. primo. Urkundenbuch des Bisthums Culm, (= UBC), H. I, wyd. C. P. Woelky, Danzig 1884, n. 8, s. 3; PUB, I, 1, n. 142, s. 107—108; CDW, I, 1, reg. n. 11, s. 3; A. Theiner, (wyd.) Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia, (= Theiner: VMPL) t. I, Romae 1860, n. 75, s. 36; Codex diplomaticus Prussicus, Bd. I, wyd. J. Voigt, (= CDP), Königsberg 1836, n. 56, s. 53—54. Dokument ten, chociaż ma dokładnie oznaczoną datę, czasem jest określany na dzień niezgodny z tym oznaczeniem, a to ze względu na związek z tym dokumentem bulli cyrkumskrypcyjnej legata Wilhelma budzącej duże wątpliwości co do daty. Duże rozbieżności w określeniu daty tego dokumentu oraz innych z nim skich (969—1939), Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, (= ABMK) 20 (1970) 258, 275.

a komu jedną⁴. Jeszcze tego samego dnia Wilhelm wydał dokument wykonawczy, w którym ustalił granice diecezji chełmińskiej i trzech diecezji pruskich nazwanych z czasem pomezzańską, warmińską i sambijską⁵. Dla diecezji pomezńskiej przypadły granice na Osie, Wiśle, jeziorze Dru-

⁴ Stwierdza to dokument legata Wilhelma, o którym mowa w przyp. 6. Zakon Krzyżacki wiedział już w 1242 r., że otrzyma 2/3 posiadłości w Prusach. PUB, I, 1, n. 140, s. 105. Podobno 1 października 1242 r. były jakieś układy w tej sprawie. A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 145, 148, 155. Zdaje się jednak, że Autor mylnie uważa układy w sprawie ziemi lubawskiej, o których jest mowa w cytowanym już dokumencie (PUB, I, 1, n. 139, s. 103—104) za układy w sprawie całych Prus.

⁵ Bulla cyrkumskrypcyjna legata Wilhelma wydana na podstawie dokumentu papieskiego cytowanego w przyp. 3, wydana w Anagnine anno domini MCC XLIII. quarto stantis (lub instantis) Julii. *Indictione Prima Pont. eiusdem domini pape Anno Primo*. Drukują ją: Neues Preussisches Urkundenbuch, Ostpreussischer Th. II Abt. Bd. II. *Urkunden des Bisthums Samland*, (= UBS), H. III, wyd. C. P. Woelky, H. Mendthal, Leipzig 1891—1905, n. 1, s. 1 (określa datę dokumentu na 29 lipca), K. E. Napjerskis, (wyd.) *Index corporis historico diplomatici Livoniae, Esthoniae, Curoniae*, (= Napjerski: ICL), t. I, Riga 1883, n. 59, s. 16 (określa datę dokumentu na 4 lipca), PUB, I, 1, n. 143, s. 108—109 (określa datę dokumentu na 29 lipca); CDW, I, dipl. n. 5, s. 5—8, reg. n. 10, s. 3 (określa datę dokumentu na 4 lipca). Te rozbieżności w określeniu daty dokumentu spowodowane są nietypowym oznaczeniem tej daty przez wystawcę. Nie wiadomo, czy zastosowany tu został system odliczania dni brakujących do pierwszego danego miesiąca, (powszechnie wówczas używany), czy też system doliczania dni, które upłynęły od pierwszego danego miesiąca (powszechnie stosowany współcześnie). Według A. L. Ewolda: *iw. B. II*, s. 151, rozstrzyga tu słowo „instantis” lub „stantis”. Pierwsze oznacza pierwszą połowę miesiąca i wskazuje na system doliczania dni bieżących miesiąca, drugie oznacza drugą połowę danego miesiąca i wskazuje na system odliczania dni brakujących do początku miesiąca oznaczonego datą. Z oryginału dokumentu nie można z całą pewnością odczytać, jakie tam było użyte słowo — „instantis” czy „stantis”. Ewald przyjmuje, że jest tu słowo „stantis”. Odrzucając takie wyjaśnienie wydawcy *Scriptores rerum Prussicarum*, (= SRP), t. III, wyd. Th. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehke, Leipzig 1874, s. 464, twierdząc, że słowo „stantis” czy „instantis” nie ma istotnego znaczenia i że zastosowany tu został system odliczania dni dzielących od początku miesiąca. Autorzy opracowań także nie są zgodni ze sobą w określeniu daty dokumentu.

Dzień 29 lipca przyjmują: SRP, III, s. 464; A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 151; C. P. Woelky: *Der Katalog der Bischöfe von Culm, Braunsberg 1878*. *Odbitka z Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde* (= ZGAE), Bd. VI, s. 363; H. Cramer: *Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien, Marienwerder 1884*, s. 29; J. Bender: *De jure et ratione dominationis Pontificum Romanorum in terram gentemque veterum Prutenorum, Braunsbergae 1890*, s. 7; P. Röhrich: *Die Kolonisation des Ermland, ZGAE*, 20(1917—1919)1; T. Glemma: *Dzieje diecezji chełmińskiej*, *Odb. Pamiętnik Instytutu Bałtyckiego, seria Balticum*, z. 2, Toruń 1932, s. 185; G. Labuda: *Polska i krzyżacka misja w Prusach, do połowy XIII w.*, *Annales Missiologicae — Roczniki Misjologiczne*, 9(1937)356; J. Oswald: *Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitangewald über die Altpreussischen Bistümer, Personal- und Vorlesungs Verzeichniss, Staatliche Akademie zu Braunsberg, Wintersemester 1942/43*, s. 24; A. Liedtke: *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej*, *Nasza Przeszłość*, 34(1971)65.

Dzień 28 lipca przyjmują: A. Lenz: *iw. s. 392*; P. Reh: *Das Verhältniss des deutschen Ordens zu den Preussischen Bischöfen im 13 Jahrhundert*, *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsverein*, (= ZGW) 35(1896)64; K. Lohmeyer: *iw. s. 108*.

Dzień 28 lub 29 lipca przyjmuje: G. A. Mülverstedt: *Zur Geschichte und Chronologie einiger älterer Bischöfe von Pomesanien und Culm*, *Zeitschrift des historischen Vereins für den Regierung Bezirk Marienwerder*, (= ZBM), 23(1889), 33—34.

Dzień 4 lipca przyjmują: E. Sieniawski: *iw. s. 1*; J. Bender: *Begrenzung, Eintheilung und Kirchen der ehemaligen Dioezese Pomesanien*, ZGAE, 2(1863) 178; B. Kumor: *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK, 20(1970)331, — ale przyjmuje też i inne daty.

Decydującym argumentem przemawiającym za dniem 29 lipca jest związek tego dokumentu z dwoma innymi dokumentami papieskimi: z pełnomocnictwem papieża dla Wilhelma z dnia 29 lipca, o którym była mowa wyżej i z pismem papieża do Chrystiana z 30 lipca 1243 r., informującym go o podziale Prus na diecezje. Daty

żno i rzece Wąskiej. W granicach tej diecezji znalazły się wyspy Kwidzyn i Zantyr oraz siedziba biskupa Chrystiana w Zantyrze. Granice diecezji warmińskiej wyznaczały Morze Bałtyckie, rzeka Pregola (inaczej Lipza), ziemie litewskie (dokładniej mówiąc Jaćwież), rzeka Wąska i jezioro Drużno przechodzące wówczas w Zalew Wiślany. Dla diecezji sambijskiej wyznaczony został jeszcze nie zdobyty teren między Morzem Bałtyckim, rzeką Niemnem (Memele) i Pregolą aż po Litwę.

Wilhelm, zgodnie z zaleceniem papieża zarządził rozdział dóbr ziemskich w poszczególnych diecezjach na trzy części i powierzył to zadanie stronom zainteresowanym, to jest właściwym biskupom i Zakonowi Krzyżackiemu w porozumieniu z miejscową ludnością. Powołując się na pełnomocnictwo papieckie postanowił, że 2/3 dóbr w poszczególnych diecezjach zatrzyma Zakon Krzyżacki a tylko 1/3 tych dóbr przypadnie właściwemu biskupowi. Jeżeli strony nie dojdą do porozumienia w sprawie wytyczenia granic poszczególnych działów, zostaną powołani do tego zadania arbitrzy, a jeżeli i oni nie osiągną zgody, wtedy Zakon sam ustali granice poszczególnych działów, a każdy biskup wybierze sobie dowolnie jeden dział.

W diecezji chełmińskiej dokument Wilhelma przyznaje biskupowi zamiast 1/3 terenu dochody i majątek posiadany przez Chrystiana na podstawie umów zawartych z nim w latach 1230—1231 we Włocławku i w Rubenich. Oprócz tego otrzymał on 1/3 ziemi lubawskiej na podstawie decyzji legata Wilhelma z 1242 r.⁶

Trzeci dokument, wydany następnego dnia, to jest 30 lipca, pochodził od papieża i był skierowany do biskupa Chrystiana⁷. Papież powiadomił w nim oficjalnie Chrystiana o podjętych decyzjach i o wynikających z nich konsekwencjach. W pewnych punktach pismo to rozszerza lub wyjaśnia poprzednie dokumenty. Stwierdza się w nim, że Wilhelm infeudował Zakonowi Krzyżackiemu, jako ponoszącemu ciężar wojny i wydatki w Prusach 2/3 tego kraju⁸. Zakonowi przysługują w jego dobrach wszystkie prawa z wyjątkiem czynności zastrzeżonych biskupom⁹.

obu tych dokumentów w zasadzie nie budzą zastrzeżeń. Bulla cyrkumskrypcyjna legata Wilhelma nie mogła wyjść przed dniem 29 lipca, skoro dopiero w tym dniu legat otrzymał formalne pełnomocnictwo do podziału Prus na diecezje. Bulla ta nie mogła też wyjść po 29 lipca, bo w piśmie do Chrystiana z dnia 30 lipca papież powołał się na nią i polecił Chrystianowi zastosować się właśnie do niej.

Odnosnie rzeki „Passaluc”, na której Wilhelm ustanowił granicę diecezji pomezkańskiej i warmińskiej, słusznie wyjaśniają niektórzy autorzy, że to nie Pasłęka — jak mogłoby się wydawać — bo tę nazywają Passarią, lecz jest to rzeka Wąska, nad którą leży miasto Pasłęk. Rzeka ta płynie właśnie ze wschodu, jak wskazuje na to dokument Wilhelma, podczas gdy Pasłęka płynie z południa na północ i wpada do Zalewu Wiślanego, a nie do jeziora Drużno. CDP, I, n. 84, s. 79—80; CDW, I, dipl. n. 5, s. 6, przyp. 4; A. L. Ewald: jw. B. II, s. 153. Innego zdania jest M. Toeppen: *Historisch comparative Geographi von Preussen*, Gotha 1858, s. 16.

⁶ Umowy te były przedstawione w poprzednim rozdziale. Dokumenty są wydrukowane w PUB, I, 1, n. 73—74, s. 53—55; n. 82, s. 63, n. 140, s. 105, n. 190, s. 137; UBC, I, n. 7, s. 3. Podział terenów między biskupów i Zakon trwał kilkadziesiąt lat, był wielokrotnie zmieniany. Zob. CDW, I, *passim*. Nie ma racji A. L. Ewald: jw. B. II, s. 156, twierdząc, że Zakon samodzielnie dzielił posiadłości jako pan tej ziemi. Między Zakonem i biskupami trwały ciągłe pertraktacje.

⁷ Pismo papieża Innocentego IV z Anagniny, III Kal. Augusti, p.n.a. primo. UBC, I, n. 10, s. 4; PUB, I, 1, n. 144, s. 109—110; Theiner: VMPL, n. 76, s. 36—37; CDW, I, dipl. n. 6, s. 8, n. 263, s. 437—438. Pismo to ma charakter dokumentu zatwierdzającego decyzje legata. E. Siemkowski: jw. s. 2; H. Cramer: jw. s. 32; B. Kumor: *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK, 20(1970)157, 331.

⁸ „...ferentibus preliorum angustias et expensarum onera”.

⁹ „...cum omni iurisdictione et iure... salvis tamen episcopo in duabus partibus fratrum illis omnibus, que non possunt nisi per episcopum exerceri”. Tekst ten za-

Papież oświadczył, że decyzje legata zostały przez niego zatwierdzone i polecił Chrystianowi wybrać jedną z nowo erygowanych diecezji. Jeżeli wybierze diecezję chełmińską, jego uposażeniem będą dobra posiadane dotychczas w ziemi chełmińskiej i lubawskiej, które otrzymał na podstawie umów z Zakonem przy udziale legata i mieszkańców tych ziem. Obecnie jednak dobra te otrzyma Chrystian formalnie na nowo, z rąk legata, w imieniu papieża i Kościoła rzymskiego¹⁰. Nie wolno mu tych dóbr alienować ani oddawać w lenno. Wszelkie dawniejsze akty tego rodzaju, dokonane przez Chrystiana zostają unieważnione.

Uprawnienia Chrystiana uległy więc znacznemu uszczupleniu. Zmniejszył się wydatnie zakres terenowy jego władzy biskupiej i ekonomicznej, w dodatku na nowym terenie nie miał prawa rozporządzać dobrami jako samodzielny gospodarz, jak to było przed jego niewolą. Dawny darczyńca stał się obdarowanym administratorem, ograniczonym papieskimi klauzulami. Pismo papieskie miał przekazać Chrystianowi przeor dominikanów w Magdeburgu, Henryk¹¹. Osobnym piśmie papież polecił Henrykowi napomnieć Chrystiana¹², by zaprzestał krytykowania przed wiernymi braci krzyżackich i pobierania wbrew zakazom soboru powszechnego ofiar zwanych „redemptiones”, które przysłu-

wiera niedomówienia, które stały się przyczyną długotrwałych tarć między Zakonem Krzyżackim a biskupami pruskimi o kompetencje biskupów w dobrach zakonnych. Nie zostało bowiem rozstrzygnięte jednoznacznie, czy biskupom zastrzeżone były w dobrach zakonnych tylko tak zwane „pontificalia”, czyli czynności liturgiczne właściwe biskupowi, czy też oprócz nich zastrzeżona została również jurysdykcja biskupia w dziedzinie administracji kościelnej, zwłaszcza prawo obsadzania urzędów kościelnych. Zakon Krzyżacki, interpretując na swoją korzyść omawiany dokument papieski rościł sobie prawo do jurysdykcji kościelnej w swoich dobrach i usiłował sam obsadzać urzędy kościelne na swoim terenie bez udziału biskupów. A. L. Ewald; jw. B. II, s. 148—149 uznaje za uzasadnione te roszczenia Zakonu. Twierdzi, że biskupom w Prusach, na obszarze należącym do Zakonu przysługiwała tylko władza święceń (Segnungen), bez jurysdykcji, a więc bez prawa obsadzania urzędów kościelnych. Inaczej sądzi P. Reh; jw. s. 70—71. Twierdzi on, że takie roszczenia Zakonu mogły być uzasadnione, gdy był tylko Chrystian, ale nie po wydzieleniu diecezji. Biskup warmiński Anzelm, interpretując problem sporny na korzyść władzy biskupów zmienił cytowaną wypowiedź legata następująco: „fratres... possident suas partes, nos nihil amplius in eis exigentes, quam ea que non poterunt nisi per Episcopale officium exerceri”. CDW, I, dipl. n. 26, s. 47. Wprowadzony przez Anzelma termin „episcopale officium” uwydatnił, że biskupom w Prusach przysługuje w posiadłościach krzyżackich pełna władza przywiązana do urzędu biskupa, a więc nie tylko władza święceń. Czasami Krzyżacy przyznawali biskupom władzę jurysdykcyjną na swoim terenie, ale częściej chcieli sami ją wykonywać przez wybranych przez siebie kapłanów.

¹⁰ „...Ceterum temporalia, que tibi, episcopatus iure competunt nomine nostro et Romane ecclesie de ipsius legati manu recipias”. Dokumenty Stolicy Apostolskiej, dotyczące podziału Prus na diecezje ujawniają już wyraźnie zamiysł papieża, że Prusy są nienaruszalną własnością Stolicy Apostolskiej, którą on sam chce rozporządzać, według własnego uznania, bez dzielenia się władzą z innymi podmiotami władzy państwowej. J. Pliński: Die Probleme historischer Kritik in der Geschichte des ersten Preussensbischof zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Ritterordens, Breslau 1903, s. 80; P. Czaplowski, A. Mańkowski; jw. s. 15.

¹¹ Był on jednocześnie kapelanem legata Wilhelma. W późniejszym czasie zastępował Wilhelma w legacji w Prusach, w końcu został biskupem chełmińskim, zmieniając imię na Heidenreich. Zob. rozdz. następny niniejszej pracy, punkt 1.

¹² Pismo papieża Innocentego IV do przeora Henryka z dnia 1 października 1243 r. Napierski: ICL, n. 61, s. 16; PUB, I, 1, n. 149, s. 113—114; CDP, I, n. 57, s. 54—55. Napomnienia papieża udzielone Chrystianowi były spowodowane stronnictwami i tendencyjnymi informacjami Krzyżaków. J. Pliński; jw. s. 83; P. Czaplowski, A. Mańkowski; jw. s. 16.

gują tylko Zakonowi Krzyżackiemu i zarzucił Chrystianowi, że zbyt łatwo szafuje odpustami, pragnąc tym przypodobać się wiernym¹³.

3. PONOWNE ODDANIE PRUS W LENNO ZAKONOWI

Powracając do dawnych decyzji Honoriusza III z 1225 r. i Grzegorza IX z 1234 r. papież Innocenty IV uznał ziemie w Prusach, zdobyte przez Zakon i te, które on zdobędzie w przyszłości za własność św. Piotra, i oddał je w wieczyste władanie Zakonowi Krzyżackiemu jako lenno. Wielki mistrz krzyżacki Gerard von Malberg złożył tym razem papieżowi formalny hold lennika przyjmując od niego chorągiew oraz pierścień-symbol inwestytury¹⁴. Dopełnił tym zewnętrznych, spektakularnych formalności lennika wobec feudała. Był to krok afiszujący uległość Zakonu wobec papieża. Miał na celu okazanie papieżowi wdzięczności za nadania lipcowe oraz zatarcie w Kurii rzymskiej nieprzyjemnych wspomnień o dawnych sympatiach Krzyżaków do cesarza.

Akty papieża Innocentego IV z 1243 r. w sprawie własności Stolicy Apostolskiej w Prusach oraz w sprawie nadań na rzecz Zakonu Krzyżackiego nie obejmowały — podobnie jak i odpowiednie akty jego poprzedników — ziemi chełmińskiej. Jest ona traktowana nadal w aktach papieskich odrębnie od Prus. Papież podkreśla, że ziemię chełmińską nadał Zakonowi Konard Mazowiecki, prawowity władca tej ziemi¹⁵.

Podział Prus na diecezje i oddanie posiadłości w Prusach Zakonowi w lenno było traktowane jako jedna i ta sama sprawa. Dopiero po przyjęciu lenna i złożeniu holdu papieżowi wielki mistrz krzyżacki został urzędowo powiadomiony przez samego papieża o erekcji nowych diecezji i o podziale majątków ziemskich między biskupów i Zakon. Papież zaznaczył, że decyzje te zostały przez niego zatwierdzone, i polecił je wpisać do akt zakonnych¹⁶.

¹³ Chrystian faktycznie miał prawo uważać się za upoważnionego do zbierania tych ofiar na cele misji w Prusach, bo papież Honoriusz III, nawołując do takich ofiar polecił je składać na ręce Chrystiana. Pismo z dnia 6 i 16 maja 1218 r. PUB, I, 1, n. 22, s. 16, n. 29, s. 20—21. Chrystian miał też prawo udzielania odpustów na podstawie bulli papieża Honoriusza III z dnia 5 maja 1218 r. PUB, I, 1, n. 17, s. 13; CDP, I, s. 568—569.

¹⁴ Akt inwestytury z dnia 1 października 1243 r. „...quod a vobis, suffragante exercitu christiano, iam de ipsa terra, auctore domino, noscitur aquisitum, in ius et proprietatem beati Petri suscipimus et eam sub speciali apostolice sedis protectione ac defensione perpetuis temporibus permanere sancimus, ipsamque vobis et domui vestro cum omni iure et proventibus suis concedimus in perpetuum libere possidendam: te dilecte in dom. filii Gerarde magister domus eiusdem anulo nostro de terra investentes eadem, ita quod ipsa, pro qua fidelitatem sedi apostolice promissisti, per vos aut alios nullius unquam subiciatur dominio potestatis. PUB, I, 1, n. 147, s. 113; Theiner: VMPL, I, n. 78, s. 38—39.

¹⁵ Zob. dokumenty cytowane w przyp. 7 i 14 oraz UBC, n. 57, s. 42—43. Por. G. Labuda: Stanowisko ziemi chełmińskiej w państwie krzyżackim w latach 1228—1454, „Przegląd Historyczny”, 45(1954)283—336; M. Biskup: Rola Zakonu Krzyżackiego w wiekach XII—XVI, s. 348.

¹⁶ Bulla papieża Innocentego IV z dnia 8 października 1243 r.; UBS, n. 2, s. 1; UBC, I, n. 11, s. 5; PUB, I, 1, n. 152, s. 115; CDW, I, dipl. n. 7, s. 10. Akt ten podobnie jak i pismo do Chrystiana z 30 lipca ma charakter aktu zatwierdzającego decyzje legata Wilhelma. Według B. Kumora do wydania tej bulli skłoniła papieża próba uchylecia się ze strony Chrystiana od decyzji papieskich. (Chełmińska diecezja, w: Encyklopedia kościelna (=EK), t. III, Lublin 1979, kol. 114). Nie jest to wyjaśnienie przekonujące. Zbyt krótki okres czasu upłynął od decyzji papieskich, by papież mógł zdążyć zareagować na jego postawę.

4. SYTUACJA CHRYSIANA PO UTWORZENIU NOWYCH DIECEZJI

Utworzenie nowych diecezji w Prusach było naturalnym procesem rozwoju administracyjnego Kościoła na tym terenie, jednak forma i czas dokonania podziału Prus na diecezje wskazują, że chodziło tu również o osłabienie wpływów Chrystiana¹⁷ a wzmocnienie wpływów Zakonu Krzyżackiego. Papież spłacał tu Krzyżakom dług wdzięczności za poparcie w istotnym momencie walki z cesarzem Fryderykiem II i za uznanie własności Stolicy Apostolskiej w Prusach. Zbliżał się właśnie sobór lionński, na którym papież zamierzał rozprawić się ostatecznie z cesarzem przy poparciu episkopatu z całego świata. W takim momencie papieżowi bardzo zależało, żeby Krzyżacy nie bronili cesarza, jego roszczeń do ziem nadbałtyckich oraz praw książęcych Zakonu nadanych przez cesarza.

Sukces Zakonu Krzyżackiego nie był jednak pełny. Na miejsce Chrystiana zostali wprowadzeni jako konkurenci przyszli biskupi pruscy, wyposażeni w duże prerogatywy. Mieli oni pełną niezależność od Zakonu, tak w zakresie ekonomicznym jak i prawnym. Diecezje pruskie tworzyły obok Zakonu małe państewka, poddane bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Wyrazem ich niezależności od Zakonu i od jakiegokolwiek władzy świeckiej było nadawanie temporaliiów przez papieża lub przez legata Stolicy Apostolskiej oraz zakaz przyjmowania tych temporaliiów od władzy świeckiej. Chrystian, który posiadał już dobra przyznane mu przez papieża miał otrzymać je na nowo z rąk legata dla podkreślenia niezależności zarówno od Konrada Mazowieckiego jak i od Zakonu. Pierwszy nominat po utworzeniu nowych diecezji, biskup chełmiński Heidenreich otrzymał temporalia bezpośrednio od papieża.

Biskupi pruscy mieli pełną władzę sądową, ustawodawczą, mieli prawo pobierać podatki. Zakon był zobowiązany do obrony terytoriów biskupich, ale w imieniu Stolicy Apostolskiej, dlatego nie jest to wyrazem zależności militarnej biskupów od Zakonu, jak to interpretują niektórzy autorzy¹⁸.

¹⁷ Niektórzy z autorów są przekonani, że nowe zarządzenia Stolicy Apostolskiej wyeliminowały Chrystiana z Prus i że stało się to przez intrygi Zakonu popieranego przez legata Wilhelma. A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 157—159, 165; P. Reh: *iw. s. 67*; J. Pliński: *iw. s. 80—84*; K. Tymieniecki: *Misja polska w Prusach i sprowadzenie Krzyżaków, Toruń 1935*, s. 30; R. Grodecki: *iw. s. 457*; G. Labuda: *Polska i krzyżacka misja w Prusach*, s. 358—390; J. Powierski: *Przyczyny i początek sojuszu pomorsko-pruskiego w XIII wieku, „Acta Baltico-Slavica”, 6(1969)207, 210—211*; *Historia Pomorza, I, 1*, s. 51; *Dzieje Pomorza Nadwiślańskiego*, praca zbiorowa skoordynowana przez W. Odyńca, Gdańsk 1978, s. 52. Odosobnione głosy bronią słuszności posunięć Stolicy Apostolskiej, jako dokonanych dla ważnego celu, wobec którego interesy Chrystiana musiały ustąpić. Np. A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 165. Twierdzi on, że Chrystian powinien był zrozumieć wyższe cele Zakonu przeznaczającego do podboju kraju i winien był sam ustąpić. Według G. Labudy posunięcia Stolicy Apostolskiej były uzasadnione dobrem Kościoła (*Polska i krzyżacka misja w Prusach*, s. 358).

¹⁸ A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 271, *B. III*, s. 62—63; J. Pliński: *iw. s. 73*; A. Liedtke: *iw. s. 50, 68*. Wypośredkowane stanowisko zajmuje P. Reh: *iw. s. 66—72*. Natomiast na korzyść niezależności biskupów od Zakonu wypowiada się B. Poschmann: *Bistümer und Deutscher Orden in Preussen 1243—1525, ZGAE, 30(1962)227, 234, 250, 265*. Niektórzy dawniejsi autorzy niemieccy twierdzą, że przy podziale Prus papież dążył również do osłabienia Zakonu Krzyżackiego przez rozdrobnienie majątków. K. Lohmeyer: *iw. s. 76*; J. Oswald: *iw. s. 25—26*. Zaprzecza temu J. Pliński: *iw. s. 77*. Według G. A. Donnera i B. Leśnodorskiego papież przeprowadził podział majątków w celu rozdrobnienia wpływów gospodarczych i zażegnania w ten sposób sporów, które mogły powstać podobnie jak kiedyś w Infantach, gdzie nie było wystarczającego rozdziału władzy świeckiej

Opaci cysterscy dowiedziawszy się o aktach niełaski papieskiej wobec Chrystiana wystąpili w jego obronie z supliką do papieża. W piśmie podpisanym przez wielu opatów z Polski, Francji i Niemiec¹⁹ wskazali na ofiary poniesione przez Chrystiana, na niebezpieczeństwa, na które się narażał. Bronili jego praw zagwarantowanych przywilejami papieskimi, których Krzyżacy nie chcieli respektować, tłumacząc się brakiem wzmianki w nowszych dokumentach o tych przywilejach. Krzyżakom zarzucili opaci podstępne działanie dla własnych interesów materialnych pod przykrywką motywów religijnych i oskarżyli ich o zabór dóbr materialnych biskupstwa. Prosilili papieża, by zatwierdził przywileje Chrystiana bez względu na dokumenty uzyskane na jego szkodę przez przeciwników²⁰. Dla udokumentowania praw Chrystiana załączyli odpisy jego przywilejów.

Suplika nic nie wzmiankuje o sytuacji Chrystiana, powstałej po utworzeniu nowych diecezji. Prawdopodobnie została napisana wcześniej, zanim opaci dowiedzieli się o decyzjach w tej sprawie. Jest ona widocznie reakcją tylko na bezowocne starania biskupa Chrystiana o zwrot dóbr biskupich, zagarniętych przez Krzyżaków w czasie jego niewoli²¹.

od kościelnej. (G. A. Donner: Kardinal Wilhelm von Sabina, Bischof von Modena 1222—1234, Päpstlicher Legat in der nordischen Ländern († 1251), Helsingfors 1929, s. 78—79; B. Leśnodorski: Dominium Warmińskie (1243—1569), Poznań 1949, s. 4—5). A. Szorc twierdzi, że Krzyżacy sami prosili papieża o podział ziem. (Historia diecezji warmińskiej 1243—1973, w: Rocznik diecezji warmińskiej, rok 1974, opr. R. Bodański, Olsztyn 1974, s. 25).

¹⁹ Pismo jedenastu opatów cysterskich z września lub października 1243 r. PUB, I, 1, n. 153, s. 116—117. Wśród sygnatariuszy supliki występują opaci z Łądu, Łekna, Paradyżu i Obry. Nie ma natomiast opata ze Szpetalu. Data miesiąca jest przyjęta na podstawie praktyki cystersów odbywania zwykle kapituły generalnej na święto Podwyższenia Krzyża, w: (14 września) C. P. Woelky: jw. s. 31; A. Lenz: jw. s. 393. Inne szerzej określone terminy podają M. Perlbach: Zur Kritik der Ältesten preussischen mit vier Schriftafeln, w: Preussisch-polnische Studien zur Geschichte des Mittelalters, Heft I, Halle 1886, s. 9. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 163; J. Pliński: jw. s. 90.

²⁰ „Nunc autem quidam emuli eius gratiam ei a sede apostolica concessam occasione quorundam literarum, in quibus, ut dicitur mentio de prioribus non habetur, subtrahere conantur et labores ipsius enervare, querentes que sua sunt non que Jhesu Christi... supplicamus, quatinus gratiam a vobis et ab antecessoribus vestris eidem collatam confirmare dignemini, non obstantibus litteris, si que in preiudicium ipsius ab adversariis ipsius sunt impetrata”. Przyczyną tej interwencji, jak widać z treści supliki było zagarnięcie przez Zakon praw i przywilejów Chrystiana na podstawie przywilejów uzyskanych później przez Zakon. Prawdopodobnie Krzyżacy wykorzystali tu brak dokumentów u Chrystiana, których pozbawili go podstępnie, jak było już wspomniane. (Zob. rozdz. IV, 6 niniejszej pracy). W suplice wyliczone są wszystkie przywileje Chrystiana w sprawie krucjaty, tworzenia nowych diecezji, zezwalania na wstęp do Prus, zatwierdzenia nadania Lanzanii i ziem lubawskiej, nadania Konrada Mazowieckiego i diecezji płockiej. Opaci dowodzą, że wymienione dokumenty wskazują na prawa Chrystiana do całych Prus a nie tylko ich części. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 162—163; A. Lenz: jw. s. 394. Niektórzy niemieccy autorzy bronią słuszności zaboru dóbr przez Krzyżaków. Uzasadniają to tym, że w czasie niewoli Chrystiana zaszły istotne zmiany, zostały zdobyte nowe tereny, wytworzył się nowy stan prawny, którego papież — ich zdaniem — nie chciał już burzyć. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 159; K. Lohmeyer: jw. s. 107. Natomiast J. Pliński: jw. s. 65—66, 96 i W. Polkowska-Markowska (Dzieje zakonu dobrzyńskiego, „Roczniki Historyczne”, 2(1926) 173) uznają, że Chrystian został skrzywdzony przez Krzyżaków. J. Pliński precyzuje jednak, że materialnie roszczenia Zakonu były zasadne.

²¹ Czas między aktami erygującymi nowe diecezje a supliką opatów jest zbyt krótki, by można było sądzić, że opaci wiedzieli już o podziale Prus na diecezje, gdy pisali tę suplikę. G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 353, 360. Innego zdania jest T. Manteuffel, który twierdzi, że suplika była reakcją opatów na akt podziału Prus na diecezje. (Próba stworzenia cysterskiego państwa bis-

Suplika opatów a może i osobista interwencja Chrystiana zdaje się złagodziły nieco nieprzychylnie nastawienie Kurii rzymskiej do Chrystiana. Mimo że nie spieszył się on z wyborem diecezji i nadal występował jako generalny biskup Prus, Stolica Apostolska nie podjęła żadnych kroków w celu nakłonienia go do zastosowania się do woli papieża. Jednocześnie legat Wilhelm zwlekał z nominacją biskupów dla nowych diecezji²². Taki stan trwał do końca 1244 r.²³ Na początku 1245 r. papież postanowił użyć zdecydowanych środków w celu skłonienia Chrystiana do wyboru jednej z czterech diecezji. W styczniu tegoż roku miał udać się osobiście do Chrystiana z listem od papieża sam legat Wilhelm. Papież wezwał Chrystiana w tym piśmie, by w ciągu dwóch miesięcy wybrał sobie jedną z nowo erygowanych diecezji, w przeciwnym razie otrzymał zakaz wszelkiej administracji w Prusach²⁴. Jakieś ważniejsze sprawy Kościoła nie pozwoliły Wilhelmowi udać się z legacją²⁵. W jego zastępstwie udał się jego kapelan Henryk, który otrzymał nawet później funkcję zastępcy legata w Prusach²⁶. Papież polecił Henrykowi, aby w obec-

kupiego w Prusach, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” (= ZTNT), 18 (1952)172; *Papiestwo i cystersi*, ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII w., Warszawa 1955, s. 118).

²² A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 164 twierdzi, że pismo opatów nie dało żadnego rezultatu. W starej literaturze spotyka się twierdzenie, że legat Wilhelm zwołał w kwietniu 1244 r. synod w Toruniu, na którym miał wyznaczyć nowych biskupów dla Prus. Synod ten miał się odbyć w niedzielę przewodnią (nazywaną w liturgii „Quasi modo” — od pierwszych słów tekstu mszalnego przeznaczonych na tę niedzielę). J. Voigt: *Geschichte Preussens von ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. II, Königsberg 1828, s. 470—471, n. 485, s. 666, Bd. III, n. 601, s. 7; H. Jacobson: *Die Metropolitanverbindung Rigas mit den Bistümern Preussen*, „*Zeitschrift für die historische Theologie*”, 6(1836)126; *Liber de episcopatu et episcopis warmiensibus*, tłum. z niemieckiego T. Treterus, w: *Monumenta Historiae Warmiensis* (= MHW), Bd. VIII, Braunsberg 1889, s. 236; J. Bender: *De jure et ratione dominationis Pontificum Romanorum in terram Prutenorum*, s. 4. Informacje te są raczej oparte na fantazji i nie znajdują potwierdzenia w innych, znanych nam faktach historycznych. Wiemy na przykład, że biskupi, których Wilhelm miał mianować na synodzie toruńskim, zostali mianowani później i w innych okolicznościach. Wilhelm nie mógł odbyć synodu w kwietniu 1244 r., bo 29 maja 1244 r. otrzymał nominację na kardynała i biskupa podmiejskiej diecezji św. Sabiny, w związku z czym musiał być obecny na konsystorzu w Rzymie i uczestniczyć w obrzędach promocji kardynalskiej. CDW, I, reg., n. 15, s. 4; C. Eubel: *Hierarchia catholica medii aevi* (= Eubel), vol. I—II, Monasterii 1898, s. 7. Zaprzecza możliwości odbycia się takiego synodu C. P. Woelky: *iw. s. 3*; J. Oswald: *iw. s. 23, 27—28*.

²³ Wprawdzie w lipcu 1243 r. papież zamierzał wysłać do krajów nadbałtyckich legata Wilhelma, dając mu specjalną misję do ziemi chełmińskiej i do krzyżowców niemieckich w Prusach, co mogło wiązać się ze sprawą Chrystiana, ale ostatecznie wyjazd ten został odroczony, może właśnie pod wpływem supliki opatów. Pismo papieża Innocentego IV z dnia 15 lipca 1244 r., mianujące kardynała Wilhelma legatem na kraje nadbałtyckie. *Regesta źródłowe do dziejów Litwy*, t. I, wyd. H. Paszkiewicz, Warszawa 1930, (= Paszkiewicz: RZL) n. 196, s. 39; PUB, I, 1, n. 157, s. 118; CDW, I, reg., n. 16, s. 4. Pismo tegoż papieża zawiadamiające mieszkańców ziemi chełmińskiej i krzyżowców niemieckich w Prusach o wysłaniu do nich legata. PUB, I, 1, n. 158, s. 119; CDW, I, reg., n. 17, s. 4.

²⁴ Pismo papieża Innocentego IV do Chrystiana z dnia 16 stycznia 1245 r. PUB, I, 1, n. 159, s. 120.

²⁵ W piśmie z dnia 1 lutego 1245 r. skierowanym do Zakonu Krzyżackiego i krzyżowców w Prusach i ziemi chełmińskiej papież informuje, że musi zatrzymać kardynała Wilhelma przy sobie w ważnych sprawach kościelnych. PUB, I, 1, n. 164, s. 123; CDW, I, dipl. n. 8—9, s. 11—12, reg. n. 19—20, s. 5. *Regesta imperii*, t. V, wyd. J. F. Böhmér, Innsbruck 1892—1894, n. 7507, s. 1279.

²⁶ Tamże oraz pełnomocnictwa papieskie z dnia 7 i 8 października 1245 r. PUB, I, 1, n. 171, s. 125—126, n. 174, s. 126; CDW, I, dipl. n. 10, s. 12—13, reg. n. 10, s. 5.

ności dwóch świadków zażądał od Chrystiana wyboru diecezji w ciągu dwóch miesięcy, pod groźbą znanych nam już sankcji²⁷.

Według powszechnej opinii ostry ton pisma papieskiego do Chrystiana daje powód do mniemania, że Chrystian nie zastosował się do woli papieża i trwał w biernym oporze traktując siebie nadal za biskupa całych Prus²⁸. Jest to opinia niezupełnie uzasadniona. Nie wiemy bowiem czy nie istniały jakieś obiektywne przyczyny uniemożliwiające Chrystianowi wypełnienie woli papieża jak choroba, nieobecność w Prusach²⁹ lub inne. Również domniemana interwencja Chrystiana u papieża i znana nam interwencja opatów cysterskich dawała Chrystianowi podstawę do przyjęcia postawy wyczekującej na zmianę decyzji papieskiej³⁰.

Żądanie papieża, aby Chrystian wybrał jedną z czterech nowo utworzonych diecezji dowodzi, że na początku 1245 r. diecezje te nie były obsadzone. Nominacje dalszych biskupów zależały od wyboru diecezji przez Chrystiana.

5. ŚMIERĆ CHRYSYTYANA

Żądania papieskie z 1245 r. najprawdopodobniej nie dotarły już do Chrystiana. Wszystko wskazuje na to, że w tym czasie już nie żył. Zmarł, jak można przypuszczać dnia 4 grudnia 1244 r.³¹ w Marbur-

²⁷ Pismo papieża do Henryka z dnia 6 lutego 1245 r. PUB, I, 1, n. 166, s. 124. Możliwe, że Henryk otrzymał też bullę papieską do Chrystiana z dnia 16 stycznia 1245 r. — którą miał poprzednio doręczyć kardynał Wilhelm — aby w zastępstwie kardynała doręczyć ją Chrystianowi. Zob. wyżej, przyp. 24. Nie ma zatem racji J. Powierski twierdząc, że Chrystian udał się na sobór łódzki, na którym przekonał papieża o konieczności zbadania konfliktu prusko-krzyżackiego i przez to papież wysłał legata Opizo z Mezzanum. (Przyczyny i początek sojuszu pomorsko-pruskiego w XIII wieku, s. 207). O obecności Chrystiana na soborze łódzkim mówi też K. Forstreuter: *Fragen der Mission in Preussen von 1245 bis 1260*, „Zeitschrift für Ostforschung”, 9 (1960) 253—255. S. Kujot twierdzi, że papież nie wyznaczył Chrystianowi terminu wyboru diecezji i że oświadczenie o wyborze diecezji miał złożyć kardynałowi Wilhelmowi. (Najnowsze prace dr W. Kętrzyńskiego o biskupie Chrystianie i o Krzyżakach, „Przegląd Historyczny”, 1(1905)288). J. Pliński: *iw. s. 90—91* oblicza, że pisma papieża mogły dotrzeć do Chrystiana najwcześniej w marcu, a zatem termin wyboru diecezji kończył się przypuszczalnie w maju. Ostra treść listu papieskiego jest dowodem, że do papieża nie dotarła jeszcze w tym czasie suplika opatów. A. Lenz: *iw. s. 394* wątpi, czy do Chrystiana dotarło pismo papieskie przed śmiercią Chrystiana.

²⁸ A. L. Ewald: *iw. B. II, s. 160, 164*; M. Perlbach: *Zur Geschichte der ältesten preussischen Bischöfe*, „Altpreussische Monatschrift”, (= AM) 9(1872)633; C. P. Woelky: *iw. s. 31*; Ch. Krollman: *Politische Geschichte des Deutschen Ordens in Preussen, Königsberg 1932, s. 16*; R. Grodecki: *iw. s. 457*; A. Liedtke: *iw. s. 67*.

²⁹ J. Pliński: *iw. s. 55*; S. Kujot: *Najnowsze prace W. Kętrzyńskiego o biskupie Chrystianie, s. 291*.

³⁰ J. Pliński: *iw. s. 83—84*; S. Kujot: *Najnowsze prace W. Kętrzyńskiego o biskupie Chrystianie, s. 288*; T. Glemma: *Dzieje diecezji chełmińskiej, s. 185*; J. Powierski: *Przyczyny i początek sojuszu pomorsko-pruskiego w XIII w. s. 207*.

³¹ Kroniki cysterskie notują śmierć Chrystiana pod dniem 4 grudnia. Podaje tak między innymi *Kalendarium benedyktyna Szczygielskiego*, wyd. S. Zakrzewski w: *Analecta cisterciensia, „Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Historyczno-Filozoficzny”* (= RAU WHF) 24(1907)51. Chrystian nie mógł umrzeć 4 grudnia 1245 r. bo w styczniu 1246 r. papież wyraził się, że po śmierci Chrystiana Kościół w Prusach wakał przez dłuższy czas. PUB, I, 1, n. 176, s. 127—128. Wobec tego śmierć musiała nastąpić rok wcześniej 4 grudnia 1244. Datę tę przyjmuje J. Kochanowski w uwagach swego zbioru *źródeł pt. Zbiór ogólny przywilejów i spominków mazowieckich, t. I, Warszawa 1919, n. 258, s. 277*; S. Kujot: *Najnow-*

gu³². Śmierć Chrystiana miała poważne następstwa. Uwolniła ona Prusy od zaciętej walki dwóch sił reprezentujących chrześcijaństwo, ale jednocześnie ułatwiła Zakonowi dalszą realizację własnych celów, sprzecznych w istocie rzeczy z interesem chrześcijaństwa³³. Chrystian stanowił najbardziej skuteczną tamę dla wypaczonej działalności degenerującego się Zakonu.

Nie jesteśmy w stanie obiektywnie ocenić roli Chrystiana jako misjonarza i jako biskupa. Prawdziwe jego oblicze jest trudne do odkrycia, ponieważ informacje o nim są zbyt ogólne i obciążone nieprzychylną oceną źródeł formowanych przez opinię Zakonu. Mało wiemy o jego konfliktach z Zakonem a jeszcze mniej o jego osobie³⁴. Z całą pewnością intencje Chrystiana były czystsze i szlachetniejsze niż Zakonu, a środki które stosował, bardziej chrześcijańskie. Pod rządami Chrystiana Prusowie mieli większe szanse uratowania swego bytu narodowego. On jeden przeciwstawił się idei utworzenia państwa krzyżackiego w Prusach, nawet gdy sprzyjała temu Stolica Apostolska³⁵ wyprowadzona w pole pozorną uległością Zakonu oraz wątpliwej wartości sukcesami Krzyżaków. Z odejściem Chrystiana zerwana została zupełnie więź Polski z Prusami³⁶. Chrystian wiązał bowiem Prusy z Polską jako członek polskiego episkopatu. Jako biskup ziemi chełmińskiej podlegał władzy metropolitalnej arcybiskupa gnieźnieńskiego³⁷. Po śmierci Chrystiana Krzyżacy uzyskali większą swobodę w dążeniu do stworzenia bariery administracyjnej między Polską a Prusami. Historia zostawiła nam obraz Chrystiana chociaż niepełny, ale pozytywny³⁸.

sze prace W. Kętrzyńskiego o biskupie Chrystianie, s. 285—286; A. Liedtke: jw. s. 67; Historia Pomorza, I, 1, s. 450; Cz. Deptuła: Chrystian, w: EK, III, kol. 293. Natomiast za dniem 4 grudnia 1245 r., jako terminem śmierci Chrystiana wypowiadają się Ch. Krollman: jw. s. 16, 19; R. Grodecki: jw. s. 457. Niektórzy autorzy nie uznają zapisu Kalendarium jako dowodu świadczącego o dniu śmierci Chrystiana i przyjmują, że Chrystian zmarł w ciągu 1245 r. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 165; J. Pliński: jw. s. 91—92; K. Lohmeyer: jw. s. 109; F. Gause: Der Deutsche Orden und die Gründung von Burg und Stadt Königsberg, w: Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Bd. I, wyd. K. Wieser, Bad Godesberg 1967, s. 139. Inne wypowiedzi na ten temat zob. A. Lenz: jw. s. 394—395; K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen von 1245 bis 1260, s. 252—255.

³² Miejsce śmierci wskazuje Series episcoporum culmensium, opr. W. Kętrzyński, MPH, IV, Lwów 1884, przedruk Warszawa 1961, s. 50; Catalogus episcoporum culmensium, w: UBC, s. 524—526. Chodzi tu zapewne o miejscowość położoną w Saksonii. G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 364, chociaż niektórzy twierdzą, że Chrystian zmarł w Malborku nazwanym nieścisłe przez kroniki Marburgiem. E. Blech: Der Preussenbischof Christian und seine Zeit, „Zeitschrift des historischen Vereins für den Reg-Bezirk Marienwerder”, 43 (1904) 56. Historiografowie domyślają się, że śmierć zaskoczyła Chrystiana w drodze do papieża w Lyonie lub w drodze powrotnej. K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen Preussen, s. 11 lub w drodze na kapitułę generalną cystersów. G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 364. Trzymając się konsekwentnie przekonania, że Chrystian interweniował osobiście u papieża i razem z opatami cysterskimi mógł spowodować zwłokę w wykonaniu zarządzeń papieskich, należy przyjąć, że Chrystian zmarł w drodze od papieża, a nie w drodze do Lyonu.

³³ K. Górski: Państwo Krzyżackie w Prusach, s. 42.

³⁴ K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 16. Zakonowi Krzyżackiemu zawdzięczamy to, że wiemy o Chrystianie tak mało i że współczesne mu świadectwa zostały o nim nieprzychylną oceną.

³⁵ E. Blech: jw. s. 54—55.

³⁶ G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 399.

³⁷ B. Kumor: Chełmińska diecezja, kol. 113—114.

³⁸ A. L. Ewald: jw. B. III, s. 50; A. Lenz: jw. s. 395; J. Pliński: jw. s. 56—57, 65—66.

ROZDZIAŁ VI. UTWORZENIE METROPOLII PRUSKIEJ

I. UWAGI WSTĘPNE

Po erekcji nowych diecezji Kościoła w Prusach stanął na prostej drodze do utworzenia własnej metropolii¹. Sprzyjała temu nawet polityka Kurii rzymskiej, zmierzająca do tworzenia na terenach pozyskanych dla Kościoła, w możliwie jak najszybszym czasie młodych metropolii, celem przeciwdziałania wpływowi metropolii starych, konkurujących z władzą papieża². W 1243 r. nie doszło jeszcze do utworzenia metropolii, prawdopodobnie z powodu przeciwdziałania Krzyżaków, którym nie było po myśli zjednoczenie terenów pruskich w jeden organizm pod kierownictwem silnego autorytetu metropolity³. W następnych latach wpływ Krzyżaków zmniejszył się z powodu ożywienia się sympatii krzyżackich do cesarza⁴. W 1245 r., w okresie szczytowej konfrontacji papieża z cesarzem na soborze lionskim Krzyżacy otrzymali od Fryderyka II nadanie na własność ziem w Kurlandii, Litwie i Semigalii⁵. Musiało to oburzyć mocno papieża, wysłał on bowiem w tymże roku do Niemców w Inflantach, a więc i do Krzyżaków ostre napomnienie⁶, by nie stawiali niesłusznym żądań, żeby podporządkowali się woli miejscowych biskupów i zapewnili neofitom konieczną ochronę przed napadami pogan. Z tego bowiem tytułu mają przyznany czynsz i feuda w Inflantach⁷. Jednocześnie

¹ J. Oswald: *iw.* s. 22, 25.

² J. Jacobson: *iw.* s. 126; S. Zakrzewski: *Nadania na rzecz Chrystyana biskupa pruskiego w latach 1217—1224*, Kraków 1902. Odb. z RAU WHF, 24, s. 91; G. J. a b u d a: *Polska i krzyżacka misja w Prusach*, s. 298; J. Oswald: *iw.* s. 14—15; B. Kumor: *Granice metropolii i diecezji polskich*, 20 (1970) 258.

³ A. L. Ewald: *iw.* B. II, s. 272; P. Reh: *iw.* s. 72; K. Lohmeyer: *iw.* s. 76; F. Schonebohm: *Die Besetzung der livländischen Bistümer bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts. „Mitteilungen aus der Gebiete der Geschichte Liv.-Est.-und Kurlands“*, 20 (1910) 321; T. Glemma: *Misja pruska XIII wieku aż do przybycia Zakonu Krzyżackiego*, Pelpin 1931, s. 20; K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 15; F. Gause: *iw.* s. 146.

⁴ P. Reh: *iw.* s. 72; F. Schonebohm: *iw.* s. 321; K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 14. Ten ostatni odrzuca przypuszczenia, że Kuria rzymska, mianując arcybiskupa w Prusach działała przeciw Zakonowi Krzyżackiemu, ale przyznaje, że interes Zakonu nie mógł być wyłącznym celem tej nominacji. (*Fragen der Mission in Preussen von 1245 bis 1260*, s. 256—257). Dowodem nierzychylnego stanowiska Kurii względem Zakonu było wysłanie do Prus legata Opizo, który wydał niekorzystny dla Zakonu wyrok w sprawie spornej z mieszkańcami Prus. P. Reh: *iw.* s. 72. Reżyser polityki zakonnej, wielki mistrz Gerhard von Malberg naraził się nanieźlowi jakimś skandalem, być może, że akcja na rzecz cesarza. Papież uznał jego obecność w Zakonie Krzyżackim za nieożądana, polecił odebrać mu dobra otrzymane od Stolicy Apostolskiej, unieważnił jego pieczęć zabrana nielegalnie z Zakonu i zezwolił na przyjęcie Gerharda do premonstratensów. *Monumenta Germaniae historica. Epistolae saeculi XIII e regestis Pontificum Romanorum selectae*, t. II, wyd. G. H. Pertz, C. Rodenberg Berlin 1874 (= MGH ERP), n. 83—84, s. 60—61, n. 127, s. 95; *Regesta imperii*, V, n. 7502, s. 1274.

⁵ Przywilej Fryderyka II nadany w Weronie w 1245 r. Paszkiewicz: *RZL*, n. 207; s. 41; F. G. Bunge, (wyd.) *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Register*, Bd. I. (= Bunge) Reval 1853, n. 207, s. 53; H. Łowmiański: *Agresja Zakonu Krzyżackiego na Litwę w wiekach XII—XV*, „Przeegląd Historyczny”, 45 (1954) 342.

⁶ A. Potthast, (wyd.): *Regesta Pontificum Romanorum ab anno 1198 ad annum 1304*, vol. II. (= Potthast), Berlin 1874, n. 11850; *Historica Russiae monumenta*, t. I, wyd. A. J. Turgieniew. (= Turgieniew: HRM) Petropoli 1841, n. 59—60, s. 54—55; Bunge: I, n. 208, s. 54.

⁷ Sa to wyraźne aluzje do pretensji Krzyżaków w sprawie własności ziem nadanych im przez cesarza.

nie upoważnił on biskupa z Ozylii do karania tych, którzy nie podporządkują się jego woli.

W stosunkach papieża z Krzyżakami powstał więc wystarczająco głęboki kryzys, by papież przestał liczyć się z wolą Zakonu⁸. Zrezygnował on nawet z wyboru kandydatów na biskupów dla diecezji chełmińskiej i diecezji pruskich z braci krzyżackich⁹.

Plan ustanowienia metropolii pruskiej stał się w tej sytuacji okazją dla papieża do upokorzenia Krzyżaków, a zgromadzenie się biskupów na tym soborze ułatwiło papieżowi zadanie wyszukania odpowiedniego kandydata. Prawdopodobnie więc na tym soborze dojrzał plan utworzenia metropolii, a jego realizację rozpoczęto na przełomie 1245 i 1246 r.¹⁰

⁸ Kryzys ten nie mógł być wywołany tylko przez oskarżenie Krzyżaków ze strony Chrystiana, jak to sądzi L. Winowski: (Stosunek średniowiecznej Europy do obcych innowierców; zarys problemu), „Prawo Kanoniczne”, 4(1961/661) i M. Pollakówna (Zantyr, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” (=KMW) 98 (1967) 479. Chrystian nie miał w tym czasie takich wpływów u papieża.

⁹ Wbrow poprzednim nakazom biskupami diecezji chełmińskiej i pomezkańskiej zostali dominikanie a nie Krzyżacy. Biskupa chełmińskiego mianował nawet sam papież. Zob. przyp. nast.

¹⁰ H. Jacobson: jw. s. 133, przyp. 21; A. L. Ewald: jw. B. II, s. 262, B. III, s. 50; P. Reh: jw. s. 72—73; J. Oswald: jw. s. 13—14; K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen von 1245 bis 1260, s. 251—252; M. Hellmann: Ordensland Preussen, w: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg 1962 (=LTK), kol. 1205. Próby określenia bliższej daty podjęcia decyzji w sprawie erekcji metropolii pruskiej czy nominacji arcybiskupa w 1245 r., czynione przez wielu badaczy, w większości wypadków nie przyniosły wyników. Jedno tylko da się stwierdzić w sposób pewny, że już 13 grudnia 1245 r. w regestach papieskich odnotowane jest zezwolenie papieskie dla arcybiskupa Inflant i Prus (Archiepiscopus Livoniae et Prusciae) do nadania urzędów kościelnych w dawnej jego archidiecezji w Armagh (Irlandia). E. Berger (wyd.): Les registres d'Innocent IV, t. I, Paris 1884, (=Berger) n. 1667, s. 252. Z regestu tego wynika, że od 13 grudnia arcybiskup pruski posiadał już oficjalnie swój nowy tytuł i że nie miał już władzy w poprzedniej archidiecezji, skoro do obsadzania beneficjów potrzebował zezwolenia papieskiego. Inne informacje autorów podających jeszcze wcześniejsze daty, rzekomo związane z erekcją metropolii pruskiej są albo wątpliwe albo stanowią wyraźną pomyłkę. I tak:

1. Starsi autorzy twierdzą, że już w 1244 r. został mianowany arcybiskupem pruskim administrator w Lubece. M. Lucas David: Preussische chronik, Bd. III, wyd. E. Hennig, Königsberg 1813, s. 30; J. Voigt: jw. Bd. II, s. 668; Napierowski: ICL, I, s. 356 (uwagi wydawcy). Opinia ta nie miała żadnego poparcia w źródłach, a wiele źródeł wyraźnie jej zaprzecza.

2. Arcybiskup pruski już 8 listopada 1245 r. otrzymał zlecenia od papieża w sprawie nominacji dominikanina Warnera na biskupa w Prusach. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 262; C. P. Woelky: jw. s. 31—32; J. Pliński: jw. s. 91—92, przyp. 1; F. Schonebohm: jw. s. 320, 358; M. Rohkohl: Albert Suerbeer, Erzbischof von Livland, Estland und Preussen, „Zeitschrift der Geschichte für Schleswig-Holsteinische Geschichte”, 47 (1917) 69; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate bis zum Jahre 1410 ZGAE, 21 (1920) 60, przyp. 3. Powołują się oni na reestr dokumentu drukowany przez Potthast, II, n. 11957. Ten sam dokument jest jednak drukowany także z datą 5 maja 1246 r. (Zob. rozdz. VII, 1, przyp. 11 niniejszej pracy). Okoliczności związane z tym zleceniem papieskim, z którymi zapoznamy się w następnym rozdziale, wskazują, że data dokumentu podana przez A. Potthasta jest mylna. Uznaje ją za nieewną K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen von 1245 bis 1260, s. 251—252, przyp. 4.

3. 30 listopada 1245 r. w otoczeniu papieża wystąpił biskup pruski podczas uroczystej celebracji w klasztorze w Cluny. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 262; P. Goetze: Albert Suerbeer, Erzbischof von Preussen, Livland und Estland, Petersburg 1854, s. 12. Faktycznie, kronikarz tego klasztoru notuje, że w świątce papieskiej złożonej z kardynałów, patriarchów, arcybiskupów i biskupów znajdował się także biskup pruski. Potthast, II, n. 11965, s. 1015. (Ten sam wyjątek z kroniki druku Regesta Imperii, V, n. 7591 b, s. 1286 ale w większym skrócie, przez co dominięte zostały imzianki o uczestnikach uroczystości z wyjątkiem kardynałów i patriarchów). Skoro jednak był to biskup a nie arcybiskup, to nie był nim z pewnością przyszły

Na stanowisko arcybiskupa w Prusach Kuria rzymska potrzebowała człowieka, który byłby zdolny zastąpić legata Wilhelma w realizacji polityki papieskiej wobec ziem nadbałtyckich, przeciwstawić się roszczeniom cesarza i starych metropolii, kontrolować Krzyżaków i stworzyć pomyślne warunki do kontaktów unijnych z Rosją. Kandydat na arcybiskupa musiał też dawać gwarancje uległości wobec papieża i wykazywać umiejętności dyplomatyczne konieczne do utrzymania równowagi sił w basenie Morza Bałtyckiego¹¹.

Do tych celów nadawał się chyba wicelegat Henryk, który w tym samym czasie został mianowany biskupem chełmińskim. Prawdopodobnie był on nawet kandydatem na arcybiskupa, skoro początkowo nazwano go biskupem pruskim¹². Jego duże powiązania z Polską mogły spowodować przeciwdziałanie Krzyżaków, którzy przez swego mistrza krajowego z Łotwy, Dietricha von Grüningen, starali się w tym czasie odzyskać łaski papieskie¹³. Nie udało się im powstrzymać papieża od utworzenia metropolii, starali się więc przynajmniej wpłynąć na wybór kandydata na arcybiskupa¹⁴. Krzyżakom musiało zależeć na tym, by był nim przynajmniej człowiek „nowy”, nie zakorzeniony w Prusach, tak jak Chryścian czy Henryk — Heidenreich. Szukano zatem człowieka, który mógłby pogodzić życzenia Kurii rzymskiej i Zakonu.

2. POWOŁANIE ALBERTA SUERBEERA NA ARCYBISKUPA PRUSKIEGO

Ostatecznie arcybiskupem został Albert Suerbeer, Niemiec, dotychczasowy arcybiskup w Armagh i prymas Irlandii. Z Prusami do tej pory nie miał styczności.

arcybiskup pruski, który miał tytuł arcybiskupa już wcześniej, jako metropolita Irlandii. Raczej był to pierwszy biskup chełmiński Heidenreich. Jako następcą Chryściana w ziemi chełmińskiej był on właśnie nazywany biskupem pruskim. Niektórzy nierealnie przypuszczają, że był to sam Chryścian, który dożył tego czasu.

4. Można tu wspomnieć jeszcze o terminie a quo, wskazanym przez F. Forstreutera, chociaż nie przekonująco. Twierdzi on, że arcybiskup pruski nie mógł być mianowany przed 18 października 1245 r., bo w przeciwnym wypadku papież nie wysłałby w tym samym czasie do Prus legata Opizo z szerokimi uprawnieniami wchodzącymi w zakres kompetencji arcybiskupa pruskiego — również legata w Prusach. (*Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 10—11). Faktycznie opat Opizo otrzymał zlecenie papieskie, jako legat w Prusach dnia 11 i 18 października. (*PUB*, I, n. 170—172, s. 125—126, n. 175, s. 127). Drugi argument tegoż autora opiera się na piśmie papieża z dnia 4 września 1245 r. do Niemców w Infantach. (Zob. przyp. 6—7 tego rozdz.). Papież nie wspominał w tym piśmie o arcybiskupie, mimo że Infanty miały wejść do przyszłej metropolii pruskiej, co oznacza według autora, że jeszcze w tym czasie nie było decyzji w sprawie erekcji metropolii pruskiej. Argumenty te nie przekonują, bo już po nominacji arcybiskupa pruskiego też zdarzało się, że papież zwracał się wprost do jego sufraganów, nie wspominając nic o samym arcybiskupie. Nie wiadomo zresztą, czy w pierwszych planach Kurii było uwzględnione włączenie Infant do pruskiej prowincji. Niektóre okoliczności, o których będzie mowa niżej, wskazują, że dopiero w ostatnim etapie erekcji nowej metropolii postanowiono dołączyć do niej Infanty.

¹¹ P. Goetze: *iw.* s. 13; A. L. Ewald: *iw.* B. II, s. 267, 272; P. Reh: *iw.* s. 72; F. Schonebohm: *iw.* s. 320—321; M. Rohkohl: *iw.* s. 69; Ch. Krollman: *iw.* s. 19; K. Forstreuter: *Fragen der Mission in Preussen*, s. 255, 258; M. Hellmann: *Das Lettenland im Mittelalter*, Münster 1954, s. 176.

¹² K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 11. Zob. rozdz. VI, 1 niniejszej pracy.

¹³ K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, Anlagen, n. I, s. 25. Zob. rozdz. VII, 1 niniejszej pracy.

¹⁴ A. L. Ewald: *iw.* B. II, s. 259. Jest on przekonany, że wybór osoby Alberta Suerbeera na arcybiskupa pruskiego został dokonany z myślą o interesie Zakonu Krzyżackiego. M. Rohkohl: *iw.* s. 69; K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 16.

Dokument stwierdzający jego nominację nosi datę 10 stycznia 1246 r.¹⁵ Jest to bulla papieska, która nie jest formalną nominacją, lecz zawiadomieniem zainteresowanych osób o nominacji. Zawsze jednak była uważana przez współczesnych jej ludzi i przez późniejszą literaturę za bullę nominacyjną. Sam arcybiskup powoływał się na nią jako na dokument nominacyjny, określający jego władzę metropolitalną i nie przytaczał w tej sprawie żadnych wcześniejszych dokumentów¹⁶. 10 stycznia 1246 r. papież zawiadomił także wiernych o nominacji arcybiskupa i polecił go modlitwom¹⁷.

Na temat osoby arcybiskupa pruskiego krążyło wiele mylnych poglądów. Przegląd tych pomyłek dają niektóre opracowania historyczne¹⁸. Widać z nich jak mozolnie i powoli dochodziła nauka do odkrycia możliwości pełnej prawdy o arcybiskupie Albercie i jego statusie prawnym w Prusach. Odkryte prawdy ulegały z czasem zapomnieniu, tak że badacze wracali ponownie do dawnych błędów¹⁹. Najczęściej mylne opinie przypisują stanowisko arcybiskupa w Prusach biskupowi chełmińskiemu Heidenreichowi. Przyczyną nieporozumień były niewyraźne napisy imienia arcybiskupa w odpisach bulli papieskiej, wahania Kurii oraz pozycja Henryka w Prusach jako wicelegata a potem jako następcy Chrystiana w ziemi chełmińskiej²⁰.

Albert Suerbeer pochodził z Kolonii. Był dominikaninem, ale potem wystąpił z zakonu. Studiował w Paryżu, otrzymał stopień i tytuł magistra. Został kanonikiem, scholastykiem kapituły arcybiskupiej w Bremie. Cieszył się z pewnością zaufaniem wpływowego arcybiskupa Bremy Gerharda II, skoro powierzono mu rolę komisarza papieskiego w sporze biskupa z Lubeki z mieszkańcami tego miasta²¹. Stał się też narzę-

¹⁵ Odpisy tego dokumentu oraz regesty podają datę IV lub V Idus Januarii. Zob. tamże: Anlagen, n. II, s. 26; Napierski: ICL, n. 74, s. 19; PUB, I, 1, n. 176, s. 127; Potthast, II, n. 11989; CDW, I, dipl. n. 11, s. 11—15; n. 314, s. 506—509; Turgieniew: HRM, n. 59, s. 54—55; CDP, I, n. 79, s. 70; Berger, I, n. 1726. Niektórzy wydawcy zaznaczają jednak, że data IV Idus, czyli 9 stycznia jest mylna. Zob. K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 26; PUB, I, 1, s. 128; CDW, I, dipl. s. 15.

¹⁶ CDW, I, dipl. n. 314, s. 506—509. Wobec tego niesłuszne są przypuszczenia autorów, że przed bullą notyfikacyjną, o której mowa, arcybiskup Albert otrzymał formalną nominację, przypuszczalnie przy końcu 1245 r. lub na początku 1246 r. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 262; H. Jacobson: jw. s. 133, przyp. 21; A. L. Ewald: jw. B. II, s. 262.

¹⁷ K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, Anlagen, n. V, s. 27. Pismo to i inne jemu towarzyszące, o których będzie mowa niżej potwierdzają też częściowo założenie, że przed bullą z 10 stycznia 1246 r. Albert nie otrzymał innego dokumentu nominacyjnego.

¹⁸ Memorandum chełmińskie, w: UBC, I, n. 989, s. 831; J. Voigt: jw. Bd. II, s. 427, 666—680, Bd. III, s. 4, 598; H. Jacobson: jw. s. 127—130; P. Goetze: jw. s. 18; F. Beckmann: De primo episcopo Varmiae commentatio, Braunsbergae 1854, s. 6; J. Oswald: jw. s. 28, 51.

¹⁹ Cytowane w przypisie 18 prace też nie są wolne od pomylek i nieścisłości. Nie rozwikłały one do końca prawnego statusu arcybiskupa Alberta w Prusach w poszczególnych etapach jego kariery, nie wyjaśniły chronologii powiązań arcybiskupa z Lubeką i Rygą. Zresztą w nowszych pracach też znajdujemy wiele pomylek, nieścisłości i zbyt daleko idących uogólnień. Zob. P. Czaplowski, A. Mańkowski: jw. s. 16; T. Glemma: Misja pruska XIII wieku aż do przybycia Zakonu Krzyżackiego, s. 19—21; B. Kumor: Albert II Suerbeer, EK, I, kol. 300—301.

²⁰ Turgieniew: RHM, n. 61, s. 56. Por. H. Jacobson: jw. s. 127—128; P. Goetze: jw. s. 18, przyp. 53.

²¹ H. Jacobson: jw. s. 129; A. Goetze: jw. s. 1—2; C. P. Woelky: jw. s. 32; F. Schonebohm: jw. s. 320; A. M.: Amman: Kirchenpolitische Wandlungen im

dziem arcybiskupa w dążeniu do utrzymania zwierzchności nad biskupstwem ryskim. W 1229 r. arcybiskup Bremy, nie zważając na przywilej egzempcji diecezji ryskiej²², wzorując się na praktyce swoich poprzedników, mianował Alberta Suerbeera biskupem w Rydze na miejsce zmarłego Alberta I Būxhōwden von Apeldern²³. Kapituła ryska broniąc swoich praw, tym razem nie przyjęła nominacji arcybiskupa i wybrała na biskupa Rygi własnego kandydata ze swoich szeregów, Mikołaja z Magdeburga z zakonu premonstratensów. Obie sporne strony, pewne swoich praw udały się ze skargą do papieża. Sprawę rozpatrzył legat papieski kardynał Otto. Zatwierdził on wybór Mikołaja, arcybiskupowi bremeńskiemu zaś zabronił na przyszłość wtrącania się w sprawę diecezji ryskiej.

W ten sposób Albert Suerbeer utracił wielką szansę uzyskania godności biskupiej, ale nie na zawsze. Za sprawą tego samego legata Ottona otrzymał on wkrótce jeszcze wyższą godność. Został mianowany arcybiskupem metropolii irlandzkiej w Armagh i prymasem Irlandii²⁴. Albert przyjął sakrę biskupią w Londynie dnia 30 sierpnia 1240 r. z rąk biskupa Worcester, Waltera von Cantilupe, w obecności króla angielskiego Henryka III i legata kardynała Ottona.

Do zadań legata Ottona należało utrzymanie i umocnienie stosunku

Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's, Roma 1936, s. 253; J. Oswald: jw. s. 12; M. Hellmann: Albert II Suerbeer von Riga. OP., LTK, I, kol. 281; B. Kumor: Albert II Suerbeer, kol. 300.

²² Przejawy wykonywania prawa nominacji biskupa inflanckiego, potem ryskiego przez metropolitę w Bremie znajdujemy w: Bunge: n. 10—11, s. 3, n. 48, s. 12, n. 45, 52, s. 12. Przedstawia tę praktykę H. Jacobson: jw. s. 130—131; P. Goetze: jw. s. 3; T. Manteuffel: Próba stworzenia cysterskiego państwa biskupiego, s. 160; Tenże: Papiestwo i cystersi, s. 88—89. Dnia 20 lutego 1213 r. papież Innocenty III stwierdził, że diecezja ryska i jej biskup są wolni od niepamiętnych czasów od jakiegokolwiek zależności metropolitalnej i pozostawił do rozstrzygnięcia przez sobór powszechny dalszy status prawny tej diecezji. Bunge, n. 31, s. 9; H. Jacobson: jw., s. 131, przyp. 17. W 1214 r. tenże papież stwierdził formalnie przywilej egzempcji tej diecezji. Potthast, I, n. 4899. W 1217 r. biskup ryski Albert I otrzymał władzę erygowania nowych diecezji w Inflantach i ustanawiania dla nich biskupów. Potthast, I, n. 5604; Turgienie w: HRM, n. 6, s. 9 co dało mu nadzieję na uzyskanie godności metropolity. W 1220 r. Albert I zwrócił się nawet z prośbą do papieża o podniesienie Rygi do godności metropolii, ale papież Honoriusz III odmówił, motywując, że jest to sprawa jeszcze przedwczesna. Turgienie w: HRM, n. 11, s. 12. W 1224 r. papież ponownie musiał bronić egzempcji diecezji ryskiej przed zakusami metropolii bremeńskiej. H. Jacobson: jw. s. 131, przyp. 17.

²³ „Albertus Livoniensis episcopus oblit. Et Bremensis Ecclesia, iure suo potita, Magistrum Albertum, Bremensem Scholasticum in Episcopum elegit, qui postea factus est Primas in Hybernia”. J. Voigt: jw. Ed. II, s. 668; H. Jacobson: jw. s. 132, przyp. 19. Zob. C. P. Woelky: jw. s. 32; M. Hellmann: Albert II Suerbeer, kol. 281; B. Kumor: Albert II Suerbeer, kol. 300.

²⁴ J. Voigt: jw. Bd. II, s. 667—668; H. Jacobson: jw. s. 132; P. Goetze: jw. s. 5—6; H. Cramer: jw. s. 34; J. Oswald: jw. s. 13—14; M. Hellmann: Albert II Suerbeer, kol. 176; B. Kumor: Albert II Suerbeer, kol. 300; K. Forstereuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 9. H. Jacobson i J. Voigt uważają, że papież chciał przez tę nominację załagodzić wpływową partię arcybiskupa Bremy. Bardziej przekonujące motywy przedstawia P. Goetze, że kardynał Otto chciał wykorzystać osobę Alberta, żeby odsunąć kandydata króla angielskiego na metropolię w Armagh, Roberta Archera. P. Goetze: jw. s. 6—11.

Diecezja w Armagh powstała przez podział Irlandii na cztery diecezje za papieża Eugeniusza III w 1151 r. W 1171 r. na synodzie plenarnym arcybiskup w Armagh otrzymał tytuł prymasa, co potwierdził Aleksander IV w 1255 r. X. F. Wernz: Jus decretalium, t. II, Romae 1906, s. 489.

zależności Anglii od Stolicy Apostolskiej jako patrimonium św. Piotra. Kardynał Otto dał się poznać jako bezwzględny poborca świętopietrza, czym zraził sobie nie tylko króla ale cały prawie episkopat Anglii. Arcybiskup Albert natomiast udzielił mu swego poparcia, zachował bierność wobec oporu miejscowej hierarchii przeciw ciężarom papieskim. Zwrócił tym na siebie uwagę dworu papieskiego, gdzie dobrze widziano osobistości kościelne popierające władzę świecką papieża.

Albert był głównym promotorem kanonizacji św. Edmunda Richa. W czasie procesu kanonizacyjnego dał się poznać osobiście papieżowi, torując sobie drogę do awansu na kontynencie europejskim.

Jako arcybiskup w obcym kraju nie mógł czuć się zbyt pewnie. Wołałby z pewnością być arcybiskupem w Niemczech. Na taki awans nie mógł jednak liczyć, ponieważ siedziby metropolitalne w Niemczech zajmowali z reguły kandydaci partii cesarskiej lub przeciwnego stronnictwa. Żeby wyrwać się z Irlandii, Albert wykorzystał sobór lionski. Poparł tam zdecydowanie stanowisko papieża przeciw cesarzowi. Złożył swój podpis pod deklaracjami papieskimi potępiającymi cesarza i jego zwolenników, podczas gdy większość arcybiskupów obecnych na soborze odmówiła podpisu. (Razem z Albertem tylko trzech arcybiskupów złożyło swój podpis i to nakłonionych z trudem). Albert pozyskał tym sobie papieża i zdołał wysunąć swoją kandydaturę na planowane arcybiskupstwo w Prusach²⁵.

Awans Alberta miał znaczenie wyłącznie ambicjonalne. Przeniósł się on z metropolii dostatniej i zorganizowanej na uboższą, o statusie prowizorycznym, bez rezydencji i bez archidiecezji. Nowe stanowisko dawało mu natomiast większe pole do działalności politycznej i przybliżało go do Niemiec²⁶.

Dotychczasowe przedsięwzięcia Alberta świadczą, że był on człowiekiem ambitnym, wytrwałym, nie pozbawionym pewnych zdolności dyplomatycznych²⁷. Natomiast brak mu było dostatecznej elastyczności, co doprowadziło go do ostrego konfliktu z Zakonem Krzyżackim i zniweczyło szanse uporządkowania stosunków kościelnych w Prusach, skuteczenie komplikowanych przez politykę Zakonu²⁸.

W styczniu 1246 r. Albert stał się już formalnie arcybiskupem pruskim tracąc stanowisko arcybiskupa w Armagh. Do zakończenia aktu nadania beneficjów w tej archidiecezji potrzebował już zezwolenia papieskiego²⁹.

²⁵ Regesta imperii, V, n. 7545, s. 1279; P. Goetze: jw. s. 12; A. L. Ewald: jw. B. II, s. 261—262; C. P. Woelky: jw. s. 32; P. Reh: jw. s. 73; K. Lohmeyer: jw. s. 109; F. Schonebohm: jw. s. 319—320; A. M. Amman: jw. s. 254; R. Bäumer: Lyon, LTK VI, kol. 1251. P. Goetze z przesadą twierdzi, że papież dla samego zadowolenia ambicji Alberta utworzył arcybiskupstwo w Prusach, a przez to spowodował niekorzystne konsekwencje dla Zakonu.

²⁶ A. L. Ewald: jw. B. II, s. 269; P. Reh: jw. s. 81; Ch. Krollman: jw. s. 19; M. Rohkohl: jw. s. 70; F. Gause: jw. s. 139.

²⁷ J. Voigt: jw. Bd. III, s. 4—5; P. Goetze: jw. s. 12; A. L. Ewald: jw. B. II, s. 263.

²⁸ Tenże: B. II, s. 269; P. Reh: jw. s. 81; A. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, t. I, Lwów 1904, s. 128, 144; T. Glemma: Misja pruska XIII w. aż do przybycia Zakonu Krzyżackiego, s. 20.

²⁹ 25 stycznia 1246 r. papież zawiadomił kanoników archidiecezji Armagh o zezwoleniu udzielonym arcybiskupowi Albertowi na obsadzenie 5 beneficjów w archidiecezji. P. Goetze: jw. Urkunden, n. I, s. 169. Por. Berger, I, n. 1667, s. 252 i punkt 1 niniejszego rozdz. przyp. 10.

3. ZAKRES TERYTORIALNY METROPOLII

Pierwszym zamiarem papieża było utworzenie metropolii tylko dla diecezji pruskich i diecezji chełmińskiej. Potem postanowiono przyłączyć do niej również diecezje inflanckie. Stało się to prawdopodobnie na skutek zabiegów Zakonu Krzyżackiego, który nie chciał dopuścić do osiedlenia się arcybiskupa w samych Prusach. Zmiana decyzji została przeprowadzona niezbyt konsekwentnie. Odnosi się wrażenie, że diecezje Łotwy i Estonii zostały „doczeplone” w sposób prowizoryczny, w ostatniej chwili, być może na czas przejściowy, do czasu utworzenia własnych metropolii w tych krajach³⁰. Widać to wyraźnie z tekstu bulli nominacyjnej z dnia 10 stycznia 1246 r. Albert został w niej nazwany tylko arcybiskupem pruskim. Stwierdza się, że stanął on na czele Kościoła w Prusach³¹. Głównymi adresatami bulli są biskupi pruscy, nazwani sufraganami nowego arcybiskupa. Po nich wymienieni są tylko ogólnie prałaci, opaci i duchowieństwo prowincji³². Nie ma wzmianki o biskupach Łotwy i Estonii.

W niektórych wypowiedziach papieża i Kurii rzymskiej jest podkreślony specjalny związek arcybiskupa Alberta z Kościołem pruskim. Jest on przedstawiony jako następca Chrystiana w posłudze biskupiej nad całymi Prusami³³ i jako spadkobierca dóbr biskupa Chrystiana, nabytych poza ziemią chełmińską i lubawską. Momentami Stolica Apostolska jakby zapominała o przeprowadzonym podziale Prus na diecezje i traktowała Prusy nadal jako jedną diecezję, oddaną trosce arcybiskupa Alberta³⁴.

Z diecezji inflanckich władzy arcybiskupa zostały poddane tylko te diecezje, które nie należały w tym czasie do żadnej innej metropolii. Weszły więc do nowej metropolii diecezje łotewskie w Semigalii³⁵, Ozy-

³⁰ K. Forstreuter: *Fragen der Mission in Preussen*, s. 252. Por. wypowiedź papieża Klemensa IV z 20 stycznia 1268 r. w sprawie planów utworzenia osobnej metropolii dla Galindii, Jaćwieży i Litwy. CDW, I, reg. n. 115, s. 30.

³¹ „... archiepiscopus Pruscie ... ven. fr. nostrum ... quondam Armachanensem archiepiscopum, Pruscie duximus preficiendum ecclesie, ... eidem Pruscie ecclesie in archiepiscopum prefecimus et pastorem...”. Podobnie tytułują arcybiskupa inne pisma papieskie wydane z okazji jego nominacji. Zob. K. Forstreuter: *Die Gründung der Erzbistums Preussen, Anlagen*, n. IV—VIII, XIII, s. 26—31.

³² „... ven. fr. suffraganeis ven. fr. nostri ... archiepiscopi Pruscie et dil. fil. ecclesiarum prelatis ac clericis universis per Prusiam Lyuoniam, Estoniam, Semigalliam et Curoniam constitutis...”. B. Kumor zwraca uwagę na brak zgodności między adresem tej bulli, a zakresem terenu, którego ona dotyczyła. (Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK 20 (1970) 258—259). Bulla wymienia Kuronię i Semigalię, a nowa metropolia obejmowała rzekomo tylko Prusy, Inflanty i Estonię. Jest to niezgodność pozorna, bo w pojęciu ówczesnych Inflant mieściły się Kuronia i Semigalia i nie ma żadnej wątpliwości, że metropolia pruska obejmowała te kraje.

³³ „... Cum igitur Ecclesia prussie non modico tempore vacaverit”. Wypowiedź z bulli notyfikacyjnej z 10 stycznia 1246 r. cytowanej w przyp. 15. C. P. Woelky: *iw. s. 31*; K. Forstreuter: *Fragen der Mission in Preussen*, s. 250—252.

³⁴ K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen, Anlagen*, n. III—XIII, s. 26—31; P. Reh: *iw. s. 76*.

³⁵ Diecezję seemigalską założył w 1218 r. biskup ryski Albert I na podstawie pełnomocnictwa papieża Honoriusza III udzielonego dnia 21 września 1217 r. Potthast, I, n. 5604; Turgieniew: HRM, n. 6, s. 7. W następnym roku papież zatwierdził posiadłości biskupa ryskiego w Selonii i Semigalii i wziął je pod swoją opiekę. Tamże, n. 7, s. 10. Od tego czasu rozpoczęły się długoletnie spory o granice diecezji seemigalskiej oraz o tereny schryścianizowane a nie przyłączone jeszcze do żadnej diecezji. Biskup ryski rezerwował sobie na tych terenach 1/3 ziem. Papież natomiast w ramach teorii misyjnej uważał je za własność Stolicy Apostolskiej. Początkowo Honoriusz III tolerował roszczenia biskupa ryskiego, zatwierdzał po-

lii³⁶ i Kurlandii³⁷. Z diecezji estońskich natomiast mogła wejść do metropolii najwyższej diecezja w Dorpacie³⁸, której przynależność metropolitalna była w tym czasie przedmiotem sporu³⁹.

Nie weszły do metropolii pruskiej: diecezja ryska w Łotwie, posia-

dział ziem przeprowadzony przez niego i granice przez niego wytyczone. Bunge, I, s. 23, s. 6, n. 75, s. 17, n. 92, s. 22, n. 94, s. 22, n. 123, s. 30; Turgieniew: HRM, n. 21—24, s. 20—23. W ten sposób oddzielona została od diecezji semigalskiej Selonia i przyłączona do Rygi. W miarę rozwoju teorii o własności Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza od pontyfikatu Grzegorza IX, rozpoczęły się tarcia. Legat Otto osadził jako biskupa w Semigali swego zastępcę Baldwina. Papież mianował go wkrótce legatem i powierzył mu w zarząd ziemie nie przyłączone do żadnej diecezji rezerwując je do dyspozycji Stolicy Apostolskiej. Bunge, I, n. 129, s. 32, n. 131—133, s. 33, n. 137, s. 34. Posunięcia te były wymierzone przeciw cesarzowi oddziałującemu na Inflanty przez biskupa ryskiego uznanego za księcia Rzeszy. Tamże, n. 142—143, s. 35—36. Taktyka papieża nie odniosła sukcesu. Papież wkrótce musiał odwołać Baldwina z legacji i z diecezji semigalskiej. Tamże, n. 148—150, s. 36—37.

³⁶ Diecezja na wyspie Ozylii (Osiliensis) powstała w 1227 r. Bunge, I, n. 106, s. 25. Prawdopodobnie założona była również przez biskupa ryskiego Alberta I. Pierwszy biskup Gotfryd wcale nie rezydował w diecezji. W 1231 r. biskup ryski przyłączył 1/3 dóbr tej diecezji do Rygi. Bunge, I, n. 123, s. 30. Legat Wilhelm unieważnił alienację Gotfryda i konsekrował dla tej diecezji w 1234 r. dominikana Henryka. J. Bender: De Livoniae, Estoniae, Prussiae vicinarumque terrarum episcopis saec. XIII apud Germaniae ordinarios peregrinantibus commentatio, w: Index lectionum in Lyceo Regio Hosiano Bransburgensi per aestatem a die XXIX Aprilis XCCCLXVII instituendarum, Braunsbergae 1867, s. 11. Granice diecezji zatwierdził papież Innocenty IV w 1243 r. Turgieniew: HRM, n. 56, s. 52.

³⁷ Diecezja w Kurlandii powstała w 1234 r. J. Bender: De Livoniae ... episcopis, s. 13. Przedtem 1/3 Kurlandii przejął biskup ryski. Bunge, I, n. 123, s. 30. Granice diecezji unormował legat Wilhelm w 1237 r. Paszkiewicz: RZL, n. 174, s. 34; Bunge, I, n. 172, s. 43. W 1244 r. 2/3 Kurlandii otrzymali Krzyżacy. Turgieniew: HRM, n. 57—58, s. 52—53. Stało się to powodem wieloletnich sporów Zakonu z arcybiskupem Albertem i biskupem kurlandzkim. 5 lutego 1246 r. papież uznał egzempcję kapituły kurońskiej. H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, s. 62. Nie oznaczało to jednak egzempcji diecezji, która wyraźnie była zaliczana do metropolii pruskiej.

³⁸ W 1213 r. zostały opanowane tereny Saccala i Hugenhusen w Estonii, dla których papież Innocenty III polecił metropolicie z Lundu zorganizować diecezję. Biskupem dla niej został opat cysterski z Dünamünde Teodoryk, konsekrowany z polecenia papieskiego przez biskupów ryskiego i biskupów z Paderborn, Verden i Ratzeburga. W ten sposób nowa diecezja znalazła się pod wpływem inflanckich Niemców. Teodoryk założył siedzibę diecezji w Lealu. Papież nadał jej w 1213 r. przywilej egzempcji. Bunge, I, n. 31, 34, 38—40, 42—44, s. 9—10. Potwierdził ten przywilej sobór laterański IV w 1215 r. G. A. Donner: jw. s. 77. Dlatego niesłuszne jest twierdzenie Eubela, s. 497, że diecezja w Lealu należała formalnie do metropolii w Lundzie. Po śmierci Teodoryka, który zginął w bitwie, biskup ryski mianował dnia 21 lipca 1223 r. na jego miejsce swego brata Hermanna z Buxhövdén, opata z Bremy, który przeniósł stolicę diecezji do Dorpatu. Bunge, I, n. 70, s. 15, n. 156, s. 38. Połowę swoich terenów oddał on w zarząd w sprawach świeckich biskupowi ryskiemu. Tamże, n. 71—72, s. 16. 1 XII 1224 r. król niemiecki Henryk zaliczył tereny diecezji dorpackiej jako księstwo do Rzeszy niemieckiej. Tamże, n. 77—78, s. 17. Por. Tamże, n. 145, s. 36. Między Danią a Niemcami trwały przez wiele lat spory o wpływy w diecezji dorpackiej. 22 marca 1236 r. Grzegorz IX uznał przynależność metropolitalną diecezji w Lealu (sic) za sporną i polecił rozstrzygnąć spor legatowi Wilhelmowi, zwracając uwagę na posiadane już prawa Lealu. Bunge, I, n. 164, s. 41; J. Bender: De Livoniae ... episcopis, s. 10.

³⁹ Arcybiskup Albert chciał podporządkować sobie wszystkie diecezje w Estonii. Papież Innocenty IV przez Breve z 24 grudnia 1248 r. odrzucił jego roszczenia do diecezji w Rewalu, Wironii i innych nie wymienionych z nazwy. Nie wspominał o diecezji w Dorpacie. CDW, I, dipl. n. 17, s. 26—27. J. Bender wnioskuje z tego, że papież miał na myśli tę diecezję wzmiankując ogólnie o innych diecezjach, nie wymienionych z nazwy. (De Livoniae ... episcopis, s. 10). Wydaje się jednak, że papież pominął tę diecezję w swoim rozstrzygnięciu ze względu na to, że już za jego poprzednika Grzegorza IX przynależność diecezji była kontrowersyjna. Gdyby

dająca przywilej egzempcji⁴⁰, i diecezje estońskie w Rewalu⁴¹ i Wironii⁴², należące w tym czasie do metropolii w Lundzie.

4. REWINDYKACJA DÓBR BISKUPICH PO CHRYSYTYANIE

Równocześnie z nominacją Alberta na arcybiskupa pruskiego Kuria papieska przygotowała serię pism do różnych adresatów z żądaniem zwrotu dóbr posiadanych niegdyś przez biskupa Chrystiana na ręce Alberta jako jego następcy. Z treścią niektórych z tych pism zapoznaliśmy się już wcześniej. Inne nie wymagają szczegółowego omawiania, ograniczmy się więc w tym miejscu tylko do ogólnego zestawienia adresatów i dóbr żądanych od nich.

Serię tych rewindykacji poprzedza pismo skierowane do samego arcybiskupa Alberta z poleceniem i upoważnieniem do odzyskania dóbr kościelnych utraconych przez nielegalną alienację i roztrwonienie⁴³. Jest to wyraźna aluzja do biskupa Chrystiana, któremu papież już poprzednio stawiał ten zarzut unieważniając jego rozporządzenia majątkiem kościelnym⁴⁴.

Od nieznanego adresata papież żąda zwrotu ziem należących do Kościoła nowo mianowanego arcybiskupa. Zawiadania o nominacji i poleca kościoła wspierać w krzewieniu wiary⁴⁵. Od neofitów w Prusach papież żąda zwrotu grodu Pregoly i innych działów posiadanych niegdyś przez Chry-

papież chciał rozstrzygać coś w sprawie Dorpatu, z pewnością wymieniłby tę diecezję z nazwy, ponieważ miała ona duże znaczenie w tym czasie. Można zatem przypuszczać, że diecezja dorpacka do 1246 r. nie miała przynależności metropolitalnej i dlatego weszła od tego czasu do metropolii pruskiej.

⁴⁰ Zob. przyp. 22 tegoż rozdz. G. A. Donner: jw. s. 77 twierdzi, że diecezja ryska uzyskała egzempcję na soborze laterańskim IV w 1215 r. Diecezje posiadające egzempcję należą formalnie do metropolii rzymskiej, dlatego Ryga nie była zaliczona do diecezji nie mających swego metropolity i nie weszła do metropolii pruskiej.

⁴¹ Biskupstwo w Rewalu powstało w wyniku ekspansji duńskiej Waldemara II oraz ekspansji niemieckiej z Rygi. Król Waldemar II za zgodą papieża mianował na biskupa w Estonii w 1218 r. swego kapelana Wisselina, który został podporządkowany metropolii w Lundzie. Eubel, s. 441; J. Bender: *De Livoniae ... episcopis*, s. 8 (podaje on rok ustanowienia 1220). Między diecezją w Rewalu i w Dorpacie przez długie lata nie było wytyczonych granic i toczyły się spory o wpływy między Danią i Niemcami. Przedstawia je F. Schonebohm: jw. s. 296—335. W 1235 r. legat Wilhelm mianował i konsekrował biskupa w Rewalu i Wironii. Turgieniew: HRM, n. 42, s. 38. Zarówno papież Grzegorz IX w 1238 r. (Bunge, I, n. 164, s. 41) jak i Innocenty IV w 1248 r. (CDW, I, dipl. n. 17, s. 26—27) utrzymali w mocy zależność Rewalu i Wironii od metropolii w Lundzie.

⁴² Początkowo Wironia podlegała podobno biskupowi Teodorykowi z Lealu. J. Bender: *De Livoniae ... episcopis*, s. 7—9; W. Abraham: *Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi*, s. 56. (Podają rok 1211 co jest nie do przyjęcia, bo Teodoryk został biskupem w 1213 r. Zob. przyp. 38 tegoż rozdz.). W 1240 r. król duński starał się odbudować siedzibę biskupią ze zniszczeń wojennych. Grzegorz IX i Innocenty IV potwierdzili przynależność Wironii do metropolii w Lundzie. Zob. przyp. 41 tegoż rozdz.

⁴³ K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen, Anlagen*, n. III, s. 26.

⁴⁴ Pismo papieża do Chrystiana z 30 lipca 1243 r. PUB, I, 1, n. 144, s. 109—110; CDW, I, dipl. n. 6, s. 9; Theiner: VMPL, n. 76, s. 36—37. Niesłuszne jest zatem twierdzenie, że papież podjął się rewindykacji dóbr za staraniem Chrystiana i przekonany przez niego do tego kroku, jak to sądzi M. Pollakówna: *Zantyr*, s. 479. W piśmie do Alberta papież czyni aluzję o niesprawiedliwym podziale dóbr przeznaczonych dla ubogich, ujawniając tym dalej żywną niechęć do Chrystiana.

⁴⁵ K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen, Anlagen*, n. VI, s. 27. Autor trafnie odnosi to pismo do Zakonu Krzyżackiego. Papież zostawił określenie adresata samemu arcybiskupowi, ponieważ nie było pewności, w czyich rękach znajdują się żądane dobra. Zob. Tamże: s. 17.

stiana⁴⁶. Od księcia Konrada Mazowieckiego i jego synów wsi i ich części, leżących w ich księstwie i należących niegdyś do poprzednika Alberta⁴⁷. Od króla czeskiego Wacława żąda wsi Nicholausterp darowanej niegdyś biskupowi pruskiemu przez szlachcica Claucu⁴⁸. Od księcia Brunszwiku-Lüneburgu 25 marek pensji rocznej ze wsi Lüneburg wypłacanej Kościołowi pruskiemu⁴⁹. Od margrabiów brandenburskich papież żąda dochodów z określonych miejscowości⁵⁰, od książąt Barmina I ze Szczecina i Wratysława III z Kamienia dochodów Kościoła pruskiego w Kołobrzegu, będących dziedzictwem biskupa pruskiego przekazanych mu przez rodziców oraz innych dochodów nabytych przez niego dla Kościoła przez kupno⁵¹, od księcia Świętopelka grodu Zantyr i innych dóbr⁵².

Nie wiadomo właściwie z jakiego tytułu wymienione dobra kościelne miały trafić do rąk arcybiskupa. Były one położone w różnych miejscach, niektóre znajdowały się na terenie różnych diecezji pruskich. Czy Albert miał nimi rozporządzać — jak dawniej Chrystian — na cele misji w Prusach, bez względu na położenie, czy też miał je tylko zabezpieczyć do dyspozycji przyszłych biskupów pruskich? Forma wypowiedzi pism papieskich wskazuje raczej na to, że Albert miał tymi dobrami dysponować sam, jako kierownik prowadzonej nadal akcji misyjnej. Były to raczej dobra przeznaczone na cele ogólne misji, a nie na potrzeby biskupów. Świadczą o tym uwagi papieża o konieczności sprawiedliwego rozdziału dóbr między ubogich i potrzebujących. Świadczy też ciągle podkreślanie sukcesji Alberta po Chrystianie w całym Kościele pruskim, mimo że był on już podzielony na diecezje.

5. PROBLEM REZYDENCJI ARCYBISKUPIEJ I ARCHIDIECEZJI

Papież nie wyznaczył Albertowi żadnego biskupstwa na beneficjum dla niego i na ordynariat. Nie pozwalał na to ciągły stan niepewności panujący w Prusach. Wybór takiej diecezji należał więc do arcybiskupa. Papież oczekiwał jednak od niego, że wybierze sobie na archidiecezję biskupstwo pomezzańskie⁵³ z siedzibą w Zantyrze⁵⁴ lub też inne biskup-

⁴⁶ Tamże, Anlagen, n. VII, s. 27—28.

⁴⁷ Tamże, n. VIII, s. 28—29.

⁴⁸ Tamże, n. IX, s. 29. Autor wiąże tę darowiznę z opatem klasztoru czeskiego w Osieku, który tytułował się biskupem pruskim. Zob. rozdz. III, s. 96 niniejszej pracy.

⁴⁹ Tamże, n. X, s. 29—30.

⁵⁰ Tamże, n. XI, s. 30. Te dwa ostatnie źródła dochodów uzyskał Chrystian w związku z wykonaniem dyspensy od przeszkody pokrewieństwa nupturientów rodu lyneburskiego i brandenburskiego, o czym była mowa wyżej. Zob. PUB, I, n. 34, s. 23, n. 42—43, s. 33.

⁵¹ K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, Anlagen, n. XII, s. 30—31. Posiadanie dóbr dziedzicznych na Pomorzu świadczy, że Chrystian rzeczywiście pochodził z Pomorza.

⁵² Tamże, n. XIII, s. 31.

⁵³ F. Schonebohm: jw. s. 321—322; Ch. Krollman: jw. s. 19. Świadczy o tym pismo papieskie z 6 października 1246 r., w którym papież poleca ustanowić dominikanina Warnera biskupem Pomezanii, o ile arcybiskup sam nie ma zamiaru założenia tam własnej stolicy arcybiskupiej. „...nisi forte tu ibi sedem velis habere propriam”. PUB, I, 1, n. 188, s. 235; Theiner: VMPL, I, n. 87, s. 43; CDP, n. 70, s. 66. Papież nazwał tę diecezję przez pomyłkę pomorską (Pommerania), ale nie ma żadnej wątpliwości, że chodziło o Pomezanię, która często w pismach Kurii rzymskiej jest nazywana Pommeranią. CDW, I, dipl. n. 5, s. 24, poz. 5. P. Goetze: jw. s. 14, przyp. 40.

⁵⁴ W piśmie z 30 marca 1246 r. papież wyraził się, że Albertowi miała być nadana „pierwsza siedziba” w Prusach, która miała być związana z godnością arcy-

stwo w Prusach⁵⁵. W związku z tym Albert otrzymał prawo żądania, w razie potrzeby, od swoich sufraganów zrzeczenia się diecezji (cesji) i prawo zatwierdzenia tego zrzeczenia w imieniu papieża⁵⁶.

Nie wiemy, gdzie arcybiskup miał zamiar założyć swoją rezydencję i jaką diecezję planował dla siebie na ordynariat. Nie był zadowolony z żadnej diecezji w aktualnym stanie. Żadna z nich nie była w stanie — jego zdaniem — zapewnić mu wystarczających środków utrzymania. Marzył zdaje się o założeniu rezydencji w jednej z istniejących już diecezji niemieckich, a może też czekał na opróżnienie diecezji ryskiej⁵⁷, najlepiej zorganizowanej ze wszystkich diecezji w Inflantach i Prusach⁵⁸.

Założenie siedziby w Rydze byłoby dla Alberta korzystne, bo równałoby się likwidacji egzempcji tej diecezji i przyłączeniu jej do metropolii. W przeciwnym wypadku Ryga pozostałaby na zawsze poza metropolią. Aktualnie jednak Albert nie mógł sam planować Rygi na metropolię, bo diecezja ta miała swego biskupa, niezależnego od Alberta.

Większe szanse założenia metropolii istniały przy znanych nam grodach pruskich w Zantyrze lub w Pregole.

biskupa. „Ven. fratri nostro Archiepiscopo Pruscie ..., archiepiscopalis dignitatis prima sede concessa, quam fratrum nosrorum consilio primo ibidem statuimus collocandum”. PUB, I, 1, n. 179, s. 131; P. Goetze: *W. Urkunden*, n. II, s. 170. Z tym życzeniem papieskim wiąże się też zapewne żądanie, aby książę Świętopelk zwrócił Zantyr arcybiskupowi. K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums, Preussen, Anlagen*, n. XIII, s. 31. Tenże Autor w przyp. 10 i w innej pracy odrzuca możliwość zamiarów założenia stolicy arcybiskupiej w Zantyrze. (*Fragen der Mission in Preussen*, s. 255). A. L. Ewald: *W. B. II*, s. 277; J. W. Reh: *W. s. 73*.

⁵⁵ Papież Aleksander IV w bulli z 20 stycznia 1255 r., zatwierdzającej nowe granice metropolii i nową siedzibę metropolitalną Alberta stwierdził, że jego poprzednik Innocenty IV zostawił Albertowi prawo wyboru diecezji na własną archidiecezję. „Sane cum sicut tua nobis et suffraganeorum tuorum insinuatio patefecit, olim in certa ecclesia metropolitica non habens sedem, Livoniae, Estoniae ac Pruscie archiepiscopus vocaveris, felicis recordationis Innocentius Papa predecessor noster tibi, ne presidialis honor vacillare per indeterminationem loco quodadmodum videretur, aut insigne capitulis nomen generali corporis appellatione confundi, ut in quacumque velles ecclesia cathedrali lege tibi metropolitana subiecta, eandem posses sedem, cum huiusmodi ecclesiam pastore vacare contingeret, collocare ..., de tua in Domino confidens circumspectione, concessit.” CDW, I, 1, dipl. n. 32, s. 64—65. Zob. tenże dokument w PUB, I, 1, n. 307, s. 223; P. Goetze: *W. Urkunden*, n. X, s. 182.

⁵⁶ Pismo papieża Innocentego IV z dnia 30 marca 1246 r. „Archiepiscopo Pruscie, Livonie et Estonie. Cum non numquamquod cessiones suffraganeorum tuorum cum instantia debita postulandos, quas ex legitimis causis procedere noveris, secundum canonicas cautiones nostra valeas vice recipere auctoritate presentium tibi de speciali gratia duximus concedendum, jure tamen Romanae Ecclesiae in omnibus semper salvo. Dat. Lugduni, III kalendas apritis, p.n.a. tertio. Berger, I, n. 1785, s. 267. Zob. komentarz F. Schonebohm: *W. s. 321*. Wobec tego nie mają uzasadnienia twierdzenia niektórych autorów, że z diecezji pruskich Albert mógł wybrać sobie na siedzibę tylko Sambie, bo inne były rzekomo zajęte lub zarezerwowane dla Krzyżaków. H. Jacobson: *W. s. 134*; P. Goetze: *W. s. 14*; K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 20, 31, przyp. 10. Natomiast Ch. Krollman: *W. s. 19* i B. Kumor: (Albert II Suerbeer, kol. 300) są przekonani, że Albert nie miał z czego wybierać, bo diecezja chełmińska była zajęta, a pozostałe diecezje nie dawały wystarczającego utrzymania.

⁵⁷ A. L. Ewald: *W. B. II*, s. 288; M. Rohkohl: *W. s. 72—73*; K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 21. W wyborze odpowiedniej diecezji pruskiej przeszkadzała mu obecność Krzyżaków. K. Lohmeyer: *W. s. 109*; M. Hellmann: *Das Lettenland im Mittelalter*, s. 183; *Historia Pomorza*, t. I, 1, s. 450. Nie do przyjęcia są natomiast informacje B. Kumora, że Albert wybrał sobie na siedzibę diecezję warmińską lub sambijską, ale ją opuścił, wygnany przez Krzyżaków (Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK, 20 (1970) 259; Albert II Suerbeer, kol. 301).

⁵⁸ Papież Aleksander IV stwierdził, że Ryga najbardziej odpowiadała na siedzibę arcybiskupią. Zob. bullę cytowaną w przyp. 55 tegoż rozdz.

Zantyr⁶⁰ odstraszał co prawda sąsiedztwem Krzyżaków, lecz znajdował się w rękę księcia pomorskiego Świętopelka⁶⁰ walczącego z Zakonem Krzyżackim, a więc był poza zasięgiem krępującego władztwa Krzyżaków. Miał natomiast korzystne położenie nad Wisłą z możliwościami komunikacji wodnej i z dobrymi warunkami do obrony strategicznej. Był on wysunięty możliwie daleko na zachód, co dla Alberta jako Niemca nie było obojętne.

Utworzenie siedziby arcybiskupiej w Zantyrze było po myśli księcia Świętopelka dążącego do oderwania Pomorza od Polski. Pierwszym etapem realizacji tych planów miało być oderwanie pomorskiej części diecezji wrocławskiej z wyłączeniem jej z organizacji metropolii gnieźnieńskiej i włączeniem do metropolii pruskiej⁶¹. Wobec tego założenie siedziby metropolii pruskiej na terenie jego dzielnicy byłoby dla niego idealnym rozwiązaniem i ogromnie ułatwiałoby realizację jego planów. Arcybiskup Albert mógł w tych planach mieć swój udział. Wspólnie ze Świętopelkiem popierał Tetwarda, który tytułując się biskupem, okupował dobra biskupie diecezji wrocławskiej na Pomorzu i uzurpował sobie funkcje biskupie na tym terenie, wbrew protestom biskupa kujawskiego⁶².

Gród Pregoly miał też korzystne położenie. Leżał u ujścia rzeki Pregoly do Zalewu Wiślanego. Jego okolice, położone nad brzegami morza były najczęściej zaludnionym zakątkiem Prus⁶³. Wiemy o zainteresowaniach tym grodem Danii i biskupa Chrystiana. Mimo niepomyślnego finału wyprawy Chrystiana do Sambii chrześcijaństwo nad Pregolą rozwijało się potem pomyślnie. Wiemy, że kupcy lubeccy nawiązali z Sambią stosunki handlowe i zamierzali zbudować u ujścia Pregoly gród i miasto portowe. W 1242 r. zawarli w tym celu umowę z Krzyżakami, uzyskując od nich zgodę na założenie grodu i prawo do połowy dóbr ziemskich, które przypadną Zakonowi w diecezji sambijskiej w ramach lenna papies-

⁶⁰ Por. przyp. 54. K. Forstreuter twierdzi, że diecezja pomezkańska z siedzibą w Zantyrze miała już swego biskupa. (Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 31, przyp. 10). Niesłuszność tego twierdzenia wykazuje rozdz. V i VII niniejszej pracy. Dalej autor twierdzi, że Zantyr nie odpowiadał Albertowi, bo leżał na skraju metropolii. Albertowi wcale to nie przeszkadzało, a może nawet było na rękę, bo miał prawdopodobnie aspiracje związanej metropolii pruskiej z Niemcami.

⁶¹ E. Rozenkrantz: W sprawie Zantyr, „Rocznik Gdański”, 25 (1966) 336—337. Por. żądanie papieża Innocentego IV skierowane do Świętopelka, aby oddał Zantyr arcybiskupowi.

⁶² S. M. Szacherska: Opactwo cysterskie w Szpetalu a misja pruska, Warszawa 1960, s. 45—47. Już za biskupa Chrystiana Świętopelk usiłował uwolnić się od władzy kościelnej biskupa kujawskiego i poddać się biskupowi pruskiemu. Zobowiązując się pod groźbą kar kościelnych nie współpracować z Prusami przeciw Zakonowi, domagał się, by umowne kary miał prawo ogłosić na niego Chrystian a nie Michał, biskup z Włocławka. „Ad promulgandum autem hanc excommunicationis sententiam Pruscie episcopum, cuius dioecesis est terre nostre vicinior, duximus eligendum”. Akt ugody z dnia 11 czerwca 1238 r. PUB, I, 1, n. 129, s. 97—98; CDW, I, dipl. n. 2, s. 2. Chodziło tu zapewne przede wszystkim o Mierzeję Wiślaną należącą do diecezji wrocławskiej. B. Kumor: Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK, 20 (1970) 272.

⁶³ S. M. Szacherska: Opactwo cysterskie w Szpetalu a misja pruska, s. 53; J. Powierski: Dobra ostrowicko-golubskie biskupstwa wrocławskiego na tle stosunków polsko-krzyżackich w latach 1235—1308, Gdańsk 1977, s. 60. Tetward otrzymał konsekrację dopiero w 1251 r., jako biskup Sambii, bez upoważnienia papieskiego, bo papież wyznaczył w tym samym czasie na Sambię Jana von Dist. Konsekwował Tetwarda arcybiskup Albert w asyście biskupów z Pomorza Zachodniego w obecności Świętopelka. UBS, n. 5, s. 2, n. 10, s. 3. CDW, I, reg. n. 513, s. 192 (ta ostatnia publikacja datuje konsekrację na 1255 r. co jest mało prawdopodobne). O powiązaniach Alberta z Tetwardem będzie szerzej w rozdz. VI, punkt III.

⁶³ S. Kujot: Dzieje Prus Królewskich, s. 410.

kiego⁶⁴. Równolegle z mieszkańcami Lubeki szukał porozumienia z Sambami książe Świętopełk, za co został oskarżony przez Krzyżaków o zmańwanie się z poganami przeciw Zakonowi i naraził się przez to papieżowi⁶⁵. W chwili nominacji arcybiskupa Alberta gospodarzami grodu Pregoly byli już chrześcijańscy Sambowie⁶⁶. Życzeniem papieża było, by oddali oni gród do dyspozycji arcybiskupa Alberta, jako podarowany niegdyś jego poprzednikowi Chrystianowi⁶⁷. W tym samym czasie Zakon Krzyżacki podjął kroki zmierzające do podporządkowania sobie ujścia Pregoly. Zerwał on umowę zawartą z mieszkańcami Lubeki w sprawie grodu i miasta portowego i zmusił do zawarcia nowej umowy, korzystniejszej dla Krzyżaków. Oddawała ona przyszłe miasto w ręce Krzyżaków i zezwalała na wybudowanie w nim twierdzy krzyżackiej. Zamiast połowy dóbr zakonnych w Sambii miasto Lubeka otrzymało posiadłości rozrzucone po Warmii, Natangii⁶⁸.

Takie nagłe zainteresowanie Krzyżaków ujściem Pregoly, pozostawionym przedtem kupcom lubeckim wskazuje, że znaczenie tego terenu wzrosło. Może obawiali się oni, że przez osiedlenie się tam arcybiskupa teren ten wymknie się im spod kontroli⁶⁹. Godne zanotowania jest tu spostrzeżenie K. Forstreutera, że nikt nie jest w stanie dzisiaj powiedzieć, jak potoczyłyby się losy Prus, gdyby arcybiskup nie rozpraszał się wieloma zewnętrznymi sprawami, lecz osiedlił się w Pregole i zajął się nawróceniem Sambii dziesięć lat wcześniej przed Krzyżakami⁷⁰.

Po nominacji na arcybiskupa Albert nie przejawiał troski o rozwój wiary chrześcijańskiej w Prusach. Nie zauważamy nawet jego obecności na terenie metropolii. Nadal interesowały go bardziej diecezje niemieckie i sąsiadująca z nimi diecezja w Kamieniu⁷¹. Ubiegał się on o przydzielenie mu czasowo wakującej diecezji w Niemczech na uzupełnienie

⁶⁴ Oferta Krzyżaków z dnia 31 grudnia 1242 r. (bierze się pod uwagę również 1241 i 1243 r.) PUB, I, 1, n. 140, s. 105; CDW, I, reg. n. 6, s. 2; J. Voigt: jw. Bd. III, Beilage, n. III, s. 627—628.

⁶⁵ Pisma papieża Innocentego IV do Świętopełka i arcybiskupa gnieźnieńskiego z dnia 1 lutego 1245 r. PUB, I, 1, n. 160, s. 120—122; Theiner: VMPL, I, n. 80, 83, s. 39—41. Por. zobowiązania Świętopełka w tej samej sprawie z 1238 r. PUB, I, 1, n. 129, s. 97—98; CDW, I, dipl. n. 2, s. 2—3.

⁶⁶ O zainteresowaniach mieszkańców Lubeki w nawróceniu Sambii mówią zawarte z Krzyżakami umowy z 1242 i 1246 r. Zob. przyp. 64 tegoż rozdziału i PUB, I, 1, n. 177, s. 128—130; CDW, I, dipl. n. 12, s. 15—18 oraz cytowana już notatka z dnia 14 października 1246 r. PUB, I, 1, n. 189, s. 136—137.

⁶⁷ K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, Anlagen, n. VII, s. 27—28.

⁶⁸ Umowa pokojowa zawarta przez strony, za pośrednictwem biskupa chełmińskiego Heidenreicha dnia 10 marca 1246 r. w Toruniu. PUB, I, 1, n. 177, s. 128—130; CDW, I, dipl. n. 12, s. 15. Watlandia to prawdopodobnie tereny Mierzei Wiślanej. CDW, I, dipl. s. 16, przyp. 1; M. Töppen: jw. s. 1. Według J. Voigta: jw. Bd. I, Beilage 8, s. 677 to tereny obecnie zalane między Bałgą i Piławą, które stanowiły dawniej suchy łąd.

⁶⁹ Wielkim zwolennikiem opinii, że arcybiskup Albert chciał założyć swoją siedzibę w grodzie Pregoly jest K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 20—23. Jest on przekonany, że Sambia była wolna od wpływów Zakonu Krzyżackiego. Tenże: Fragen der Mission in Preussen, s. 254—255.

⁷⁰ Tamże: s. 24. Nawracanie Sambii na większą skalę rozpoczęło się po 1251 r. i zakończyło się w 1255 r. G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 398—402; K. Górski: Państwo krzyżackie w Prusach, s. 42; J. Powierski: Dobra ostrowicko-golubskie, s. 62.

⁷¹ W grudniu 1246 r. arcybiskup zamierzał przejeżdżać przez teren diecezji w Kamieniu i w zastępstwie biskupa z Miśni przyjął funkcję konsekrateura w obrzędzie konsekracji miejscowego biskupa nominata. Pismo papieża Innocentego IV z 30 marca 1246 r. P. Goetze: jw. Urkunden, n. IV, s. 172—173.

jego dochodów argumentując, że mieszkańcy Prus nie są ofiarni i brak im dobrej woli. Papież potraktował żale arcybiskupa poważnie. Uwzględniając, że nie ma on do tej pory własnej archidiecezji, mianował go na czas przejściowy administratorem diecezji Chiemsee⁷² w prowincji salzburskiej⁷³, która właśnie w tym czasie wakowała. Ponieważ papież obawiał się, że metropolita salzburski może przeszkadzać w objęciu diecezji przez Alberta, dlatego dał pełnomocnictwa przełożonym dwóch pobliskich klasztorów augustianów do wprowadzenia nominata w posiadanie diecezji i do karania tych którzy by chcieli w tym przeszkadzać⁷⁴.

Diecezja Chiemsee nie była dla Alberta zbyt atrakcyjna. Była oddalona od Prus i nie miała wielkiego znaczenia. Albert nie wiązał z nią swoich planów na przyszłość, nie tytułował się nawet administratorem tej diecezji⁷⁵, mimo że prawnie nim był i figuruje w niektórych wykazach jako jej ordynariusz. Był nim zresztą bardzo krótko, pozbył się Chiemsee przy najbliższej okazji na rzecz diecezji bardziej interesującej go⁷⁶.

6. TYTUŁY ALBERTA, SYMBOLE WŁADZY METROPOLITARNEJ I GODNOŚĆ LEGATA

Nie sprecyzowane dokładnie stanowisko prawne metropolity pruskiego znalazło swoje odbicie w stosowaniu jego tytułów. Występuje tu bardzo duża dowolność. Przez jakiś czas od nominacji był on nazywany, zwłaszcza w dokumentach Stolicy Apostolskiej, arcybiskupem tylko Prus⁷⁷. Jednocześnie już od samej nominacji były używane pełniejsze tytuły, podkreślające jego władzę nad Łotwą i Estonią. Obserwujemy tu bardzo dużą dowolność, zarówno w kolejności jak i ilości tytułów. Jest

⁷² „... ne clare auctoritatis amplitudo sibi credita necessitatis angustiam patiantur, et ut nove culture ubertate carenti, quod deest adiecto supleat oportuno... MGH ERP, II, n. 156, s. 118; P. Goetze: *iw. Urkunden*, n. XI, s. 170. Zob. A. L. Ewald: *iw. Bd. II*, s. 278; M. Amman: *iw. s. 258*.

⁷³ Diecezja ta była położona w Alpach, w południowo-wschodniej Bawarii. Powstała z opactwa benedyktyńskiego w 1213 r. za sprawą arcybiskupa salzburskiego i cesarza Fryderyka II. W 1215 r. została zatwierdzona jej erekcja, a w 1217 r. określono jej granice. Biskupi tej diecezji byli lennikami arcybiskupa salzburskiego, mianowani i konsekrowani przez niego. Początkowo rezydowali w Salzburgu, gdzie pełnili funkcje wikariusza generalnego. Potem katedrę erygowano w kościele klasztornym kanoników regularnych św. Augustyna na wyspie Herreninsel. W 1305 r. rezydencję przeniesiono z powrotem do Salzburga. Biskupi posiadali tytuł książąt. W czasie wojen diecezja została kompletnie zniszczona. W 1807 r. przestała faktycznie istnieć, podzielona między archidiecezje w Salzburgu i w Monachium. Formalnie zniósł ją konkordat bawarski w 1817 r. Herders *Konversations Lexicon*, Bd. II, Freiburg 1903, s. 655; R. Bauerreiss: *Chiemsee*, w: LTK, II, Freiburg 1958, kol. 1051—1053; A. Weiss: *Chiemsee*, w: EK, 3, kol. 151—152.

⁷⁴ Była to pierwsza interwencja papieża w sprawy kontrolowane dotąd przez metropolitę salzburskiego, który od dawna nie podporządkował się papieżowi i trwał w karach kościelnych. M. Rohkohl: *iw. s. 71*. W zwykłych okolicznościach papież powierzał wprowadzenie nowego biskupa w urzędowanie właściciemu metropolie. J. Jacobson: *iw. s. 134* twierdzi, że Gerhard otrzymał nawet takie zlecenie od papieża, ale go nie wykonał.

⁷⁵ A. L. Ewald: *iw. Bd. II*, s. 265; P. Goetze: *iw. s. 14*; M. Rohkohl: *iw. s. 71*. P. Goetze mylnie informuje, że Albert nigdy nie był administratorem tej diecezji.

⁷⁶ Eubel, s. 191. Dnia 19 października 1247 r. papież przydzielił diecezję Chiemsee biskupowi z Bambergu, jako dodatkowe źródło utrzymania, zaznaczając, że została ona opróżniona przez dobrowolną rezygnację tamtejszego biskupa Alberta. *Regesta imperii*, t. V, n. 7886, s. 1313.

⁷⁷ Początkowo ten tytuł był używany często, potem bardzo rzadko, ale pojawia się sporadycznie aż do 1254 r. Potthast, n. 13003; CDW, I, reg. n. 24, 33, 39, 41,

on nazywany arcybiskupem Prus i Łotwy⁷⁸, Prus, Łotwy i Estonii⁷⁹, Prus i Estonii⁸⁰, Łotwy i Prus⁸¹, Estonii i Prus⁸².

W tej różnorodności można zauważyć tylko jedną prawidłowość, że w miarę jak Zakon uzyskiwał w Prusach przewagę nad arcybiskupem, w tytule pojawia się coraz częściej na pierwszym miejscu Łotwa, a Prusy schodzą na miejsce ostatnie⁸³.

W kilka miesięcy po nominacji Albert otrzymał symbole władzy metropolitalnej: przywilej krzyża metropolitalnego⁸⁴ i palusz⁸⁵. Jednocześnie został on mianowany legatem apostolskim w Prusach, Łotwie, Estonii, Gotlandii, Holsztynie i Rugii⁸⁶.

7. PRZENIESIENIE ALBERTA Z CHIEMSEE NA ADMINISTRATORA W LUBECE

Jeszcze przed nominacją Alberta na administratora w Chiemsee zmarł biskup Lubeki, Jan I⁸⁷, a skłócona kapituła nie była zdolna wybrać na-

45, 46, 54, 60, 62, 78, 499, 503; Theiner: VMPL, I, n. 94, s. 45—46, n. 96, s. 46; P. Goetze: jw. Urkunden, n. V, s. 174; K. Forstereuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, Anlagen, n. III—XIII, s. 26—31.

⁷⁸ Zestawiam tu tytuły użyte w dokumentach drukowanych w CDW. Podobną dowolność można zauważyć w dokumentach drukowanych w PUB oraz w innych publikacjach. Tytuł ten występuje w latach 1250—1254. CDW, I, reg. n. 54, 504.

⁷⁹ Występuje w latach 1246—1247. Tamże, n. 26, 27, 31, 35, 38, 51, 55, 56, 495.

⁸⁰ Występuje w latach 1246—1247. Tamże, n. 32.

⁸¹ Występuje w latach 1249—1254. Potthast, II, n. 1503, 15212; CDW, I, reg. n. 52, 66, 68, 76, 79, 507, 510, 512.

⁸² Występuje w latach 1249—1253. Tamże, n. 73—80, 86, 493—499, 502—504, 511, 512, 514, 516, 518.

⁸³ U innych autorów znajdujemy na ten temat sprzeczne opinie. M. Rohkohl: jw. s. 72 twierdzi, że Albert używał stale tytułu wskazującego na pierwszym miejscu na Łotwę, co ma świadczyć, że nosił się zawsze z zamiarem założenia siedziby w Rydze. Faktycznie używał tytułów różne. Natomiast jego postępowanie do 1251 r. wskazuje, że nie myślał w tym czasie o Rydze, bo i wola Stolicy Apostolskiej ją wykluczyła, przez zastrzeżenie, że stolicą prowincji może być jakakolwiek diecezja ale należąca do metropolii. P. Goetze: jw. s. 14 twierdzi, że Albert umieszczał stale na pierwszym miejscu w swoim tytule Prusy, co też nie jest prawdą.

⁸⁴ Dokument papieża Innocentego IV z 19 marca 1246 r. CDW, I, reg. 26, s. 6, n. 31, s. 8 (z datą 20 marca drukuje PUB, I, 1, n. 178, s. 130—131).

⁸⁵ Dokument papieża z 27 kwietnia 1246 r. CDW, I, reg. n. 31, s. 8 (z datą 26 kwietnia drukuje PUB, I, 1, n. 184 s. 134). F. Schonebohm: jw. s. 321 zauważa że przy odbiorze palusza arcybiskup złożył papieżowi przysięgę wierności i posłuszeństwa.

⁸⁶ Bulla papieża Innocentego IV z 2 kwietnia 1246 r. „Tamquam vagientes”, w której zawiadamia wiernych zamieszkałych w tych krajach o przeniesieniu dawnego arcybiskupa z Armagh na legata apostolskiego, z godnością arcybiskupa. PUB, I, 1, n. 180, s. 131; CDW, I, reg. n. 493, s. 187. Dokument czyni wrażenie, że funkcja legata Alberta miała być ważniejszą niż arcybiskupia, ale w rzeczywistości było inaczej. Godność legata wzmocniła pozycję Alberta w Prusach i dawała mu mocne atuty w rywalizacji z Zakonem Krzyżackim. Miał on możliwość legalnie zmieniać postanowienia legata Wilhelma. Miał prawo zatwierdzania miejscowych zwyczajów prawnych, zwalczania złych obyczajów. Otrzymał też specjalne zlecenia w sprawie mianowania biskupów i erygowania nowych diecezji. W czasie jego podróży do Stolicy Apostolskiej nie mógł być pozywany sadownie przez innych. Zob. rozdz. VII, s. 158—159. P. Reh: jw. s. 74—77; F. Schonebohm: jw. s. 321; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate. ZGAE 21/1920/8 Albert miał swego zastępcę wicelegata w Inflantach, którym był cysters Mikołaj, opat z Dargunju. W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 145, przyp. 1; A. M. Amman: jw. s. 260.

⁸⁷ Jan I zmarł 8 marca 1246 r. (M. Rohkohl: jw. s. 72), a Albert otrzymał diecezję w Chiemsee 30 marca 1246 r. (Zob. przyp. 79 tegoż rozdz.).

stępując⁸⁸. Albert znalazł Lubekę jeszcze z czasów pobytu w Bremie, załatwiał tam sprawy procesowe dla Kurii rzymskiej. Przez Lubekę prowadził jego szlak z Armagh do Lionu i z Lionu do Prus. Miał okazję wiele razy tam przebywać, poznać zainteresowania misyjne miasta⁸⁹ i przekonać się, że diecezja lubecka nadawała się na archidiecezję jego prowincji. W kilka miesięcy po śmierci biskupa Jana, udając się do Prus Albert zatrzymał się w Lubece i przez dłuższy czas załatwiał tam sprawy sporne klasztoru św. Jana⁹⁰. Potem konsekrował biskupa w Kamieniu i rozpatrzył spór graniczny między biskupami z Kamienia z Miśni i Brunszwiku⁹¹. W sumie przebywał w północnych Niemczech i na Pomorzu kilka miesięcy. Nie wiadomo czy w ogóle dotarł do Prus. Owoc tego pobytu stał się wkrótce widoczny. Jeszcze przed lipcem następnego roku Albert przekazał papieżowi do zatwierdzenia swoje rozstrzygnięcia w sprawie klasztoru św. Jana⁹² i przy okazji wyjednał u papieża decyzję na przeniesienie go z administratora w Chiemsee do Lubeki⁹³. W Lubece otrzymał też stanowisko tylko administratora⁹⁴, ale dożywotnie. Diecezja ta miała dać mu środki utrzymania, których był pozbawiony z powodu braku ofiarności mieszkańców jego metropolii, oraz miała stać się jego siedzibą, bo nie umiał jej znaleźć we własnej prowincji⁹⁵.

⁸⁸ H. Cramer: jw. s. 34; P. Goetze: jw. s. 15, przyp. 44.

⁸⁹ Por. PUB, I, 1, n. 189, s. 136—137 oraz przyp. 64 i 68 tegoż rozdz. Szerzej o tych zainteresowaniach mówi W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 50, 53.

⁹⁰ „Cum ergo per Ciuitatem Lubicensem uersus Prusciam transitum faceremus, ordinationem quendam in ecclesia beati Joannis Euangeliste in Lubeke factam inuenimus etc. Dokument arcybiskupa Alberta jako legata z sierpnia 1246 r. CDW, I, reg. n. 494, s. 187. Sprawy klasztoru św. Jana załatwiał jeszcze we wrześniu, wydając dokumenty z miejscowości Bützow. Tamże, n. 495—496, s. 188. Kalendarz podróży Alberta ustalony przez C. P. Woelky: jw. s. 32 przedstawia się następująco: 31 lipca 1246 r. w Bremie, w sierpniu w Lubece, między 29 września a 23 grudnia w Kamieniu.

⁹¹ 23 grudnia 1246 r. papież zatwierdził konsekrację i intronizację biskupa w Kamieniu (P. Goetze: jw. Urkunden, n. IV, s. 172—173) i upoważnił Alberta do rozpatrzenia powyższego sporu. MGH ERP, II, n. 267, s. 198—199; Regesta imperii, t. V, n. 7720, s. 1298.

⁹² Będąc w Bremie potwierdził dokumenty jako legat papieski i organizował na zlecenie papieża krucjatę Fryzów przeciw Fryderykowi II, MGH ERP, II, n. 453, s. 326. Regesta imperii, t. V, n. 7893, s. 1314. Schonebohm: jw. s. 321; A. M. Amman: jw. s. 258; K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen, s. 256. 15 lipca otrzymał zatwierdzenie decyzji w sprawie klasztoru św. Jana w Lubece. CDW, I, reg. n. 497, s. 188.

⁹³ Nominację na administratora otrzymał 9 lipca 1247 r. Regesta imperii, t. V, n. 7886, s. 1314. Wyjednał ją osobiście, bo w liście papieża do Alberta z 17 listopada 1247 r. papież wspominał, że rozmawiał z nim osobiście w sprawie krucjaty Fryzów. „... hoc quod tibi orenetus diximus” MGH ERP, II, n. 453, s. 326; Regesta imperii, t. V, n. 7893. Zob. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 269.

⁹⁴ „Albertus Episcopus Livoniensis seu Rigensis in Lubic residens, datus est in tutorem sive ministrum Ecclesiae Lubicensis anno domini 1247. Qui sedit per sex annos integros, quibus vacavit Ecclesia Lubicensis post decessum dicti Johannis de Lubic, quia Canonici de electione non poterant concordare.” Chronica sclauica bei Linderborg, s. 204. Cyt. P. Goetze: jw. s. 15, przyp. 44.

⁹⁵ „Olim exponente nobis venerabili fratre nostro... archiepiscopo Livonie, Estonie et Pruscie, quod proventibus archiepiscopatus sui, propter maliciam habitantium in eodem, non poterat sustentari, eidem concessisse dicimur ut proventus Lubicensis ecclesie pastoris regimine destituti sic posset pro sustentatione sua, quoad viveret, ad manus proprias retinere”. MGH ERP, II, n. 206, s. 171; Potthast, II, n. 14998. Zob. MGH ERP, II, n. 426, s. 310. „Sane nos, intellecto, quod venerabilis frater noster... archiepiscopus Pruscie, qui episcopatum Lubicensem, tunc pastoris solatio destitutum, pro sustentatione sua iam dudum commendasse dicimur, in loco idoneo, ubi residere ac de proventibus archiepiscopalibus

Albertowi przysługiwały w Lubece pełne prawa ordynariusza, tak w sprawach duchowych jak i materialnych⁹⁶. Ciężyły też na nim obowiązki, w tym również obowiązek zachowania zależności od metropolii bremeńskiej⁹⁷. Albert czynił zdaje się starania u papieża o podniesienie Kościoła w Lubece do rangi metropolii, by wyzwolić się od tej zależności i związać Lubekę z metropolią pruską. Śladem tych starań jest postępowanie administracyjne papieża. Zobowiązał on sąsiednich biskupów do wypowiedzenia się, czy w związku z oddaniem diecezji lubeckiej w zarząd arcybiskupowi Lotwy, Estonii i Prus wypada tam założyć metropolię, czy raczej diecezję w Kamieniu podnieść do rangi metropolii⁹⁸. Arcybiskup Albert był więc bliski wielkiego sukcesu i miał podstawy sądzić, że wkrótce zamieni fotel administratora we wpływową Lubece na katedrę arcybiskupią w tymże mieście, rozciągając swą jurysdykcję metropolitalną nad całe południowo-wschodnie wybrzeże Bałtyku od Danii aż po Finlandię. Z tymi przypuszczalnymi dążeniami Alberta wiąza się jego kontakty z ludźmi Pomorza, szczególnie z księciem Świętopelkiem, oraz misja biskupa Tetwarda na Pomorzu zmierzająca do oderwania Pomorza od diecezji włocławskiej⁹⁹. Szanse Alberta jeszcze bardziej wzrosły, gdy papież wyjątkowo pozwolił mu na używanie paliusza na terenie diecezji lubeckiej¹⁰⁰. Rozszerzenie tego przywileju mogło być rozumiane jako preludium do przyszłego włączenia Lubeki do metropolii pruskiej.

Wprawdzie papież zastrzegł, że jest to przywilej osobisty i nie będzie przysługiwał następcom Alberta, ale gdyby Albertowi udało się umocnić w Lubece i związać ją z Prusami, to zastrzeżenie mogłoby stracić swoje znaczenie.

Rozwój sytuacji niepokoił metropolitę bremeńskiego Gerharda, zagrożonego niebezpieczeństwem utraty sufraganii lubeckiej. Nie mogła go uspokoić klauzula papieska zastrzegająca nienaruszalność jego praw metropolitalnych w Lubece. Miał zresztą ambicje wykraczające daleko poza godność metropolity. Śladem swoich poprzedników marzył o godności prymasa, a może i patriarchy. Do tej pory musiał jedynie zadowolić się

commode sustentari potest..." MGH ERP, III, n. 271, s. 236, 237. tibi tam in spiritualibus quam in temporalibus presentium auctoritate committimus quoad vixeris gubernandum ... Livonia, vornehmlich aus dem 13. Jahrhundert, im Vaticanischen Archiv von H. Hildenbrand. Riga 1887, n. 32, s. 53. Cyt. za M. Rohkohl: jw. s. 78, przyp. 2. Zob. też MGH ERP, III, n. 267, s. 233—234; Potthast, II, n. 15263.

⁹⁶ tibi tam in spiritualibus quam in temporalibus presentium auctoritate committimus quoad vixeris gubernandum ... Livonia, n. 32, s. 53. Cyt. za M. Rohkohl: jw. s. 78, przyp. 2.

⁹⁷ "...salvo in omnibus jure Bremensis ecclesie, cui eadem Lubicensis ecclesia lege metropolitica est subjecta". Tamże, n. 32, s. 53. Cyt. Tenże, s. 75, przyp. 3.

⁹⁸ Pismo papieża Innocentego IV do biskupa Wilhelma w Schwerynie (Zwierzno) i Rudolfa w Ratzeburgu z dnia 2 września 1247 r. MGH ERP, II, n. 426, s. 310; PUB, I, 1, n.191, s. 138; Potthast, II, n. 12680; K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen, s. 255.

⁹⁹ Zob. rozdz. VI, punkt 3 niniejszej pracy.

¹⁰⁰ Pismo papieża z dnia 7 września 1247 r., w którym pozwala Albertowi nosić paliusz na terenie diecezji lubeckiej i na terenie Rusi w związku z rozszerzeniem jego legacji na Ruś. PUB, I, n. 193, s. 138; Potthast, II, n. 12687; CDW, I, reg. n. 39, s. 9; Turgieniew: HRM, n. 73, s. 65. Papież przypomniał w piśmie normę prawną, że poza udzielonym przywilejem może używać paliusza tylko na terenie własnej prowincji.

tytułem legata¹⁰¹. Obecnie, mając na terenie swojej metropolii osobistość rangą równą sobie, w dodatku dawnego swego pupila, postanowił wykozystać obecność Alberta do realizacji swoich nie spełnionych jeszcze ambicji.

Arcybiskup Gerhard zażądał od Alberta, jako od swego sufragana przysięgi wierności i posłuszeństwa, do której prawo zobowiązywało biskupa przy objęciu urzędu. Nadzwyczajna treść przysięgi podsunętej Albertowi wskazuje, że chodziło tu nie tylko o zwykłą formalność, lecz o wciągnięcie Alberta do realizacji ambicjonalnych celów Gerharda.

Albert złożył żadaną przysięgę¹⁰². Był to bardzo rzadki wypadek, a może jedyny w historii, że arcybiskup, metropolita, posiadający aktualną władzę nad rozległą i ważną metropolią, w dodatku legat papieski, złożył przysięgę posłuszeństwa drugiemu metropolicie.

Miał w tym zapewne swój interes. Spodziewał się w ten sposób łatwiejszego uzyskania tytułu biskupa rezydencjalnego w Lubecie. Nazwał się nawet w rocie przysięgi biskupem lubeckim, arcybiskup bremeński zaś tolerował to życzliwie¹⁰³. Oprócz zwykłych zobowiązań zawartych w ustalonej rocie przysięgi¹⁰⁴, jak powstrzymania się od alienacji dóbr kościelnych i zwrotu alienowanych, spełniania pisemnych i ustnych nakazów metropolity, niepodejmowania działań podstępnych przeciw władzy zwierzchniej i stawiania na wezwanie w określonym miejscu i czasie, Albert przyjął jeszcze zobowiązania nadzwyczajne, podyktowane przez arcybiskupa bremeńskiego. Zaprzysiął on, że nie skorzysta z pomocy żadnego autorytetu, aby zwolnić się od posłuszeństwa wobec arcybiskupa i jego następców, dopóki będzie rządził diecezją lubecką, będzie wspierał arcybiskupa i jego kapitułę w walce o prawa metropolitalne Bremy, zwłaszcza przeciw rozszczeniu diecezji hamburskiej, nie założy nigdy bez zgody arcybiskupa i na jego szkodę siedziby arcybiskupiej na obszarze swojej jurysdykcji legackiej, razem z posłami arcybiskupa i na własny koszt będzie zabiegał o godność prymasowską dla arcybiskupa Bremy na terenie swojej legacji¹⁰⁵. Niektóre z tych zobowiązań są za-

¹⁰¹ A. L. Ewald: jw. B, II, s. 279—280; X. F. Wernz: jw. t. II, s. 488; X. F. Wernz, P. Vidal: *lus canonicum*, t. II. De personis, Romae, 1943 s. 546.

¹⁰² Akt przysięgi został sporządzony dnia 29 listopada 1247 r. PUB, I, n. 202, s. 142; CDW, I, dipl. n. 16, s. 24—26. F. Schonebohm: jw. s. 322 i P. Goetze: jw. s. 17 nie wiadomo dlaczego informują, że Albert nie stawil się osobiście przed metropolitą celem złożenia przysięgi. W akcie jest wyraźnie powiedziane, że przysięgę złożył on w katedrze bremeńskiej określając nawet, w jakim miejscu katedry (wschodnia część chóru czyli prezbiterium).

¹⁰³ M. Rohkohl: jw. s. 76. Autor sądzi, że arcybiskup liczył, iż Albert jako biskup rezydencjalny będzie bardziej przydatny w jego planach. Nie jest to pewne, bo arcybiskup tylko w wyjątkowych wypadkach nazywał go biskupem Lubeki, a zwykle nazywał go „dominus lubecensis”.

¹⁰⁴ Por. rotę przysięgi wydrukowaną w Memoriale domini Lucae episcopi Warmiensis, w: MHW, VIII, Braunsberg 1889, s. 129—130. Papież Paweł II nakazał ją składać sufraganom metropolii ryskiej, nawet konsekrowany w Rzymie, ale obowiązywała ona już wcześniej w całym Kościele. W tym wypadku papież rozstrzygnął spór między metropolitą ryskim i jego sufraganami na temat czy sufragan konsekrowany w Rzymie ma obowiązek składania przysięgi czy nie.

¹⁰⁵ „.... Quibus iuramentis praestitis, tam dictus Dominus noster Archiepiscopus Bremensis sub religione iuramenti praestiti nobis mandavit, et nos etiam voluntarie promissimus, quod numquam procurabimus vel efficiemus per nosmet ipsos, vel per alteras vel nuncios, quod absoluamus, auctoritate alicuius superioris, ab obedientia Bremensis ecclesiae, quamdiu in Lubicensi ecclesia praesidemus. Item Domno Archiepiscopo et ecclesiae Bremensis semper assistemus bona fide in iure suo, specialiter autem contra Hammaburgenses vniuersos et singulos, si eos ad

skakujące, przeciwne interesowi Alberta, podważające autorytet papieża i zobowiązujące do akcji przeciw decyzjom papieskim. Albert przypuszczalnie od samego początku nie miał zamiaru ich wykonać. Jako przeciwne prawu były one nie obowiązujące¹⁰⁶. Wiemy z pierwszego rozdziału, że sufragan nie mógł się zobowiązać w przysiędze do niczego więcej niż pozwala na to ustalona formuła¹⁰⁷.

Po objęciu administracji w Lubecie arcybiskupowi Albertowi przybył jeszcze jeden tytuł — tytuł administratora¹⁰⁸. Pełny jego tytuł oficjalny — i tak już zbyt długi stał się jeszcze dłuższy. Rzadko też był używany w pełnym brzmieniu. Częściej były używane skróty. Skracano tytuł arcybiskupi, opuszczano dość często tytuł legata, a jeszcze częściej tytuł administratora. Szczególnie w dokumentach papieskich i Stolicy Apostolskiej tytuł odnoszący się do Lubeki był najczęściej pomijany¹⁰⁹. W wyjątkowych wypadkach nie stosowano się do wymogów formalnych i nazywano Alberta biskupem Lubeki¹¹⁰. Mogło to wiązać się z dążeniem Alberta do zdobycia takiego tytułu. Niekiedy on sam, jakby na przekór przeszkodom, nazywał siebie biskupem lubeckim, pomijając inne zaszczytniejsze¹¹¹. Częściej jednak przestrzegał wymogów formalnych i do tytułu arcybiskupa i legata dodawał tytuł administratora w Lubecie¹¹².

Z osób oficjalnych nazwał go raz, w drodze wyjątku, biskupem lubeckim sam papież¹¹³, dwa czy trzy razy legat papieski kardynał Hugo¹¹⁴. Arcybiskup Bremy nazywał go „Dominus Lubecensis”. Skrupulatnie unikał on tytułowania Alberta arcybiskupem czy legatem. W mo-

obedientiam et reuerentiam siue concordiam Bremensis ecclesiae non possumus reuocare, et hoc per eos steterit manifeste. Item numquam ponemus Sedem Archiepiscopalem in (prouinciis) nostrae Legationi commissis in praeiudicium Bremensis ecclesiae, sine consensu eiusdem Archiepiscopi supra dicti. Item bona fide laborabimus nostris laboribus et expensis, cum nunciis Archiepiscopi et ecclesiae Bremensis ad obtinendam primatiam in prouincia nobis commissa. Acta sunt in orientali choro Bremensi anno gratiae M.CC.XLVII III Kal. Decbr.

¹⁰⁶ P. Goetze: jw. s. 29; M. Rohkohl: jw. s. 75—76. Zobowiązania Alberta były raczej godne przepozyta kapituły niż arcybiskupa i legata. A. L. Ewald: B. II, s. 280; F. Schonebohm: jw. s. 322; M. Rohkohl: jw. s. 75.

¹⁰⁷ Zob. rozdz. I, s. 39, przyp. 126 niniejszej pracy.

¹⁰⁸ Używano też terminów: „minister”, „tutor”, „procurator”, „der Diner”, „der Verweser”, jako równoznacznych ze słowem „administrator”. M. Rohkohl, jw. s. 77 wywodzi, że słowo „minister” znaczy to samo co „episcopus”, ale nie ma racji. W prawie kanonicznym słowo „minister” ma zakres szerszy i obejmuje również swoim znaczeniem ordynariuszy przejściowych.

¹⁰⁹ Spośród wielu regestrów dokumentów papieskich, drukowanych w CDW, I tylko w jednym wypadku jest użyty tytuł „procurator lubecensis”. Por. też Potthast, II, s. 13003.

¹¹⁰ Najczęściej używały takiego tytułu osoby związane z diecezją lubecką. CDW, I, reg. n. 501, 505, 506, 509, s. 189—191; J. Voigt: jw. Bd. II, s. 669.

¹¹¹ CDW, I, dipl. n. 16, s. 24—26; reg. n. 44, s. 10, n. 500, s. 189; M. Rohkohl: jw. s. 76—77.

¹¹² CDW, I, reg. n. 73—74, s. 18, n. 498, 499, 502, 507, 508, 510, 511, s. 188—192. Tutor Ecclesie Lubicensis residens in hoc loco, A. L. Ewald: Bd. II, s. 278.

¹¹³ „Albertum Episcopum Lubicensem dioecesanum”, Potthast, II, n. 12788. Słowo „dioecesanum” wskazuje tu, że użycie tego tytułu było celowe. Papież nazwał tak Alberta 14 grudnia 1247 r., kiedy Albert cieszył się jeszcze wielką sympatią u papieża i kiedy była rozpatrywana możliwość założenia w Lubecie arcybiskupstwa. Por. s. 129, przyp. 98 niniejszej pracy.

¹¹⁴ M. Rohkohl: jw. s. 79, 81. Autor tłumaczy to brakiem orientacji legata, który rezydował we Francji z dala od Kurii rzymskiej. Lepiej jednak tłumaczy to wymóg kurtuazji. Legat odpowiadał trzem biskupom, z których dwaj pozostali byli biskupami rezydencjalnymi, nie wypadło więc podkreślać, że Albert jest tylko administratorem, skoro stał rangą wyżej od nich.

mentach wyjątkowych i raczej z wyrachowania, nazywał Alberta także biskupem lubeckim¹⁴⁵.

ROZDZIAŁ VII.

PRZEJAWY DZIAŁALNOŚCI ARCYBISKUPA ALBERTA SUERBEERA W PRUSACH I ROSJI

Działalność arcybiskupa Alberta, podobnie jak i Chrystiana jest znana tylko we fragmentach. Znamy częściowo jego rolę w obsadzaniu biskupstw pruskich, w zabiegach o powiększenie terenu metropolii w kontaktach unijnych Kościoła z Rosją, oraz jego antagonistyczne stosunki z Zakonem Krzyżackim.

I. OBSADA BISKUPSTW PRUSKICH

W momencie utworzenia metropolii, w Prusach nie było żadnego biskupa¹. Na diecezję chełmińską był już wyznaczony dominikanin Henryk, który przybrał imię Heidenreicha. Był on Niemcem i pochodził z Saksonii. Miał tytuł magistra teologii. Był przeorem klasztoru w Lipsku. Towarzyszył św. Jackowi w jego podróżach misyjnych na Wschód. Kapituła generalna dominikanów wyznaczyła go w 1237 r. prowincjałem w prowincji polskiej. Z nieznanych powodów kapituła prowincjalna złożyła go z tego urzędu w 1240 r., ale w 1243 r. uznała ten krok za niezgodny z prawem². Heidenreich udał się do Prus, gdzie zetknął się z legatem papieskim Wilhelmem, następnie został jego kapelanem i jednocześnie przeorem klasztoru w Magdeburgu. W zastępstwie Wilhelma wykonywał różne zlecenia papieskie w Prusach, między innymi, jak wiemy, posłował dwukrotnie do Chrystiana. Był też przejściowym legatem w Prusach po ustąpieniu Wilhelma, a przed przybyciem legata Opizo z Mezzanum³. Heidenreich otrzymał nominację na biskupa chełmińskiego

¹⁴⁵ M. Rohkohl: jw. s. 79.

¹ Por. znaną już wypowiedź papieża o dłuższym wakansie Kościoła w Prusach po śmierci Chrystiana. PUB, I, n. 176, s. 127—128; CDW, I, dipl. n. 11, s. 13—15. Zagadkowe jest tylko, że papież w tej bulli zwraca się do biskupów pruskich w liczbie mnogiej. Jest to chyba zwrot retoryczny, obliczony na przyszły rozwój wydarzeń. Nie znamy żadnych świadectw o istnieniu i działalności biskupów w Prusach w okresie od śmierci Chrystiana do nominacji Alberta. S. Grunau: jw. s. 216 i 291 mówi o biskupie Janie z Płocka, który jako prezentowany przez Konrada miał być mianowany biskupem w Prusach po Chrystianie a przed Heidenreichem i który otrzymał sakrę w Toruniu w niedzielę „Exaudi”. Za nim powtarza tę informację H. Cramer: jw. s. 32—33.

² J. Bender: *De Livoniae ... episcopis*, s. 16; C.P. Woelky: jw. s. 33; H. Schmauch: *Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate*, ZGAE 20/1917/649—650; P. Czaplewski, A. Mańkowski: jw. s. 16; A. Liedtke: jw. s. 68; H. Schmauch: *Heidenreich*, w: *Altpreuussche Biographie*, Bd. I, opr. Ch. Krollman, Marburg/Lohn, s. 258; K. Górski: *Henryk-Heidenreich, pierwszy biskup chełmiński (1245—1263)*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce (1222—1272)*, t. I, Warszawa 1975, s. 179—180; B. Kumor: *Chełmińska diecezja*, kol. 114.

³ Zob. misja Henryka do Chrystiana z 1 października 1243 r. PUB, I, 1, n. 149, s. 113—114; CDW, I, reg. n. 13, s. 4, pełnomocnictwa w Prusach udzielone mu 1 lutego 1245 r. PUB, I, 1, n. 165, s. 123—124; CDW, I, dipl. n. 8, s. 11—12. Theiner: VMPL, n. 81, s. 40, zawiadomienie o tym wielkiego mistrza krzyżackiego z 1 lutego 1245 r. PUB, I, 1, n. 154, s. 123; CDW, I, dipl. n. 9, s. 12, druga misja Henryka do Chrystiana z 6 lutego 1245 r. PUB, I, 1, n. 166, s. 124, przedłużenie uprawnień w Prusach do czasu przybycia legata Opizo z Mezzanum udzielone 7 października 1245 r. PUB, I, 1, n. 170, s. 125; Potthast, II, n. 11925, CDW, I, dipl. n. 10, s. 12—13.

go w okresie między 7 października a 30 listopada 1245 r.⁴, przyjął konsekrację z rąk samego papieża⁵.

W marcu 1246 r. został wzięty po raz pierwszy jako biskup chełmiński ślad swojej działalności w Prusach⁶. 22 lipca 1251 r. wydał akt fundacyjny katedry chełmińskiej i kapituły katedralnej w Chełmży (Culmsee), zwanej dawniej Łoża. Określił jednocześnie granice diecezji zgodnie z bullą cyrkumskrypcyjną legata Wilhelma⁷.

Uchodził za biskupa polskiego. Brał udział w synodach polskich biskupów, między innymi w synodzie wrocławskim legata Jakuba z Leodium. Uczestniczył w konsekracji biskupa poznańskiego Boguchwała i przebywał na jego dworze. Na biskupa chełmińskiego miał go zaproponować Konrad Mazowiecki⁸.

Cieszył się dużym autorytetem, był arbitrem w licznych umowach pokojowych, zawieranych w Prusach i w Polsce. Wykonywał wiele zleceń papieskich dotyczących Prus w zastępstwie arcybiskupa nieobecnego w prowincji⁹. Gdyby nie wpływy Zakonu Krzyżackiego u papieża, Heidenreich prawdopodobnie zostałby arcybiskupem w Prusach. Predesty-

⁴ Dnia 7 października papież nazywa jeszcze Henryka bratem zakonnym: „fratri Henrico de ordine predicatorum” itd. PUB, I, 1, n. 170, s. 125. Natomiast 30 listopada Henryk wystąpił już jako biskup pruski w świącie papieskiej podczas uroczystości w klasztorze w Cluny. Potthast, II, n. 11965, s. 1015. Zob. s. 116, przyp. 10 niniejszej pracy. Wielu autorów przypuszcza, że papież mianował i konsekrował Henryka w czasie jego pobytu w Lyonie z okazji soboru. J. Voigt: jw. Bd. II, s. 471; F. Beckmann: jw. s. 7; J. Oswald: jw. s. 24—25. Inni przyjmują, że dokonano się to na przełomie 1245—1246 r. C. P. Woelky: jw. s. 33; K. Lohmeyer: jw. s. 109; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/649—650, 21/1920/60; T. Glemma: Misja pruska XIII wieku aż do przybycia Zakonu Krzyżackiego, s. 186; A. Liedtke: jw. s. 69; K. Górski: Heidenreich, s. 181; B. Kumor: Chełmińska diecezja, kol. 114.

⁵ Stwierdza to sam Henryk-Heidenreich w dokumencie z dnia 22 lipca 1251 r. „... Noverit universitas vestra, quod cum dominus papa terre Culmensi et conjuncte sibi terre Lubouie nos curasset preficere, propriis manibus consecrans in episcopum, ... UBC, I, n. 29, s. 16—19. Razem z konsekracją Heidenreich otrzymał z rąk samego papieża temporalia. P. Reh: jw. s. 77.

⁶ 10 marca 1246 r. Heidenreich pośredniczył w znanym nam już porozumieniu między mieszkańcami Lubeki i Zakonem Krzyżackim i sporządził dokument tego porozumienia. PUB, I, 1, n. 177, s. 128—130; CDW, I, dipl. n. 12, s. 15—18; CDP, I, n. 66, s. 60—63.

⁷ UBC, I, n. 29, s. 16—19. Fundację katedry potwierdził biskup warmiński Anzelm, jako legat papieski, a erekcję kapituły arcybiskup Albert a potem papież Aleksander IV. F. Schonebohm: jw. s. 343; B. Kumor: Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK 20/1970/331.

⁸ Synod odbył się dnia 10 października 1248 r. PUB, I, 1, n. 212, s. 146; UBC, I, n. 19, s. 8; SRP, I, s. 758. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 67. Autor zauważa, że pod koniec życia Heidenreich był pod wpływami Zakonu. C. P. Woelky: jw. s. 34; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/649—650; T. Glemma: Dzieje diecezji chełmińskiej, s. 180. K. Górski: Henryk-Heidenreich, s. 181.

⁹ Por. przyp. 6 oraz dokumenty dotyczące:

1) pokoju zawartego między Świętopełkiem a Zakonem Krzyżackim z dnia 25 października 1247 r. PUB, I, 1, n. 194, s. 138—139; CDP, I, n. 71, s. 67, n. 75, s. 69—70,

2) umowy pokojowej między arcybiskupem a Zakonem Krzyżackim z dnia 10 stycznia 1249 r. Zob. przyp. 18 tegoż rozdz. i przyp. 6 rozdz. VII niniejszej pracy.

3) umowy między biskupem kurlandzkim a Zakonem Krzyżackim z dnia 19 października 1252 r. zawartej w Getyndze. UBC, I, n. 30, s. 19,

4) nowego podziału ziemi w diecezjach pruskich między biskupów i Zakon Krzyżacki w latach 1254—1258. CDW, I, dipl. n. 34, s. 67, n. 38, s. 74—75,

5) ustanowienia biskupa litewskiego Chrystiana. Zob. punkt IV tegoż rozdz., Por. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 64; C. P. Woelky: jw. s. 33—34; P. Reh: jw. s. 85; P. Czaplowski, A. Mańkowski: jw. s. 31.

nowały go do tego jego zasługi dla misji w Prusach, bliska współpraca z legatem Wilhelmem, nieprzeciętna osobowość oraz wykształcenie teologiczne. Nic dziwnego, że niektórzy mylili go z arcybiskupem pruskim. Zakon Krzyżacki obawiał się zapewne jego powiązań z Polską i jego autorytetu w Prusach. Heidenreich mógł być poważną przeszkodą w realizacji celów Zakonu. Może właśnie te obawy sprawiły, że arcybiskupem został mało znany Zakonowi i nie związany z Prusami arcybiskup z Ar-magh, który nie budził takich obaw jak Heidenreich.

Wkrótce po przeniesieniu Alberta z Irlandii do Prus papież dał mu szereg zleceń w sprawie wyboru kandydatów na biskupów w Prusach i upoważnił go do udzielenia im konsekracji. Poleciał Albertowi wybrać na biskupa w jednej z pruskich diecezji któregoś z braci krzyżackich, zdatnych do tej godności, podkreślając przy okazji zasługi i ofiary Zakonu dla Prus¹⁰. Nadmieniał, że Albert był już o to proszony przez samych braci Zakonu Krzyżackiego. W tym samym dniu polecił ustanowić biskupem w diecezji kurońskiej lub pomezkańskiej dominikanina Warnera, protegowanego i krewnego landgraфа Turynгии, Henryka Raspe, późniejszego króla Niemiec¹¹. To ostatnie zlecenie ma swój niewątpliwy związek z kontaktami papieża z Henrykiem Raspe, którego papież i sobór lionski protegowali na króla Niemiec na miejsce deponowanego cesarza Fryderyka II. W tym właśnie czasie mistrz krajowy w Łotwie i zastępca wielkiego mistrza w Niemczech, Dietrich von Grüningen¹², udał się jako poseł papieski do Henryka Raspe wioząc mu zapewne warunki postawione przez papieża jako kandydatowi na króla. Przy okazji Henryk Raspe poprosił papieża o nadanie jego krewniakowi, dominikaninowi Warnerowi, biskupstwa w Prusach lub w Łotwie. Albert nie wykonał zlecenia papieża. W pięć miesięcy później papież ponaglił go i nakazał w ciągu sześciu miesięcy ustanowić Warnera biskupem Pomezanii — o ile sam arcybiskup nie weźmie tej diecezji dla siebie — lub biskupem Warmii¹³. Zagroził, że w razie dalszego oporu ze strony arcybiskupa zleci sprawę wyniesienia Warnera na biskupa biskupowi z Naumburga.

Ponaglenie papieskie nie odniosło skutku. Albert nie mianował Warnera biskupem ani w Prusach, ani w Inflantach. Podobnie też nie wykonał Albert poprzedniego zlecenia w sprawie wyniesienia na biskupa w Prusach kogoś z Krzyżaków¹⁴. Pod koniec 1247 r. papież polecił osa-

¹⁰ Zlecenie z dnia 5 maja 1246 r. PUB, I, 1, n. 187, s. 135; CDW, I, reg. n. 35, s. 8; CDP, I, n. 68, s. 64.

¹¹ Zlecenie z dnia 5 maja 1246 r. MGH ERP, II, n. 181, s. 137; PUB, I, 1, n. 186, s. 134. Właśnie regest tego dokumentu z przedwczesną datą 8 listopada 1245 r., wydrukowany przez Potthast, II, n. 11957 stał się podstawą do błędnej opinii o nominacji arcybiskupa Alberta przed tą datą. Zob. rozdz. VI, przyp. 10 niniejszej pracy. Użyte w dokumencie słowo Pommerania należy czytać jako Pomezania. Zob. rozdz. V, przyp. 53 niniejszej pracy.

¹² CDW, I, reg. n. 492, s. 137. K. Forstreuter: *Fragen der Mission in Preussen*, s. 258; Tenże: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 13, 25. W sprawie wpływu papieża na wybór i działalność króla Niemiec Henryka Raspe zob. MGH ERP, II, n. 159, s. 120—121, n. 161, s. 122, n. 162, s. 123, n. 189, s. 144; *Regesta imperii*, V, *passim*.

¹³ Zlecenie z dnia 6 października 1246 r. PUB, I, n. 188, s. 135; CDW, I, dipl. n. 15, s. 23; Theiner: *VMPL*, n. 87, s. 43; CDP, I, n. 70, s. 66. Diecezja w Naumburgu w Niemczech, sufragana Magdeburgu. Eubel, s. 381; LTK, t. VII, s. 457; A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 259. Jest on przekonany, że Warner jest tożsamym z dominikaninem Ernestem, który występuje od 1249 r. jako biskup pomezkański.

¹⁴ Wynika to z bulli z 11 lutego 1249 r., w której papież zarzuca Albertowi, że nie mianował żadnego krzyżaka biskupem w Prusach. UBS, n. 4, s. 2; PUB, I, 1,

dzieć w diecezji semigalskiej franciszkanina Henryka de Lutziburg, bratanka arcybiskupa mogunckiego¹⁵.

Potem nastąpiła przerwa w zleceniach papieskich. Zdaje się, że papież zostawił Albertowi swobodę w poszukiwaniu kandydatów na biskupów. Upoważnił go nawet do dyspensowania tych kandydatów od nieprawidłowości pochodzącej z nieprawego łoża¹⁶. Pozwolił też dyspensować biskupów pruskich od zakazu kumulacji beneficjów, biorąc pod uwagę małą ofiarność wiernych w pruskich diecezjach¹⁷.

Ostatecznie biskupem pomezzańskim został dominikanin Ernest¹⁸, a biskupem warmińskim Henryk, przypuszczalnie kapłan diecezjalny¹⁹. Papież poinformowany zapewne przez Zakon Krzyżacki zarzucił Albertowi, że zlekceważył jego wolę w sprawie ustanowienia brata krzyżackiego biskupem w Prusach i nakazał pod posłuszeństwem osadzić na Warmii lub innej diecezji pruskiej brata krzyżackiego Henryka de Stritberg alias Strateich²⁰. Henryk Stritberg został faktycznie biskupem warmińskim²¹,

n. 219, s. 165; CDW, I, dipl. n. 20, s. 41—42; Theiner: VMPL, I, n. 97, s. 47. Por. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 284—285; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/701, 21/1920/8,61; K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen, 262; B. Kumor: Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK 20/1970/275.

¹⁵ Zlecenie z 5 grudnia 1247 r. PUB, I, 1, n. 203, s. 142. Papież już wcześniej chciał go mianować biskupem w Prusach lub Inflantach, ale nie było do tego sposobności.

¹⁶ Z wyjątkiem pochodzących z kazirodztwa lub cudzołóstwa i pod warunkiem, że mają inne konieczne kwalifikacje. Pismo z dnia 17 września 1248 r. PUB, I, 1, n. 210, s. 145; CDW, I, reg. n. 47, s. 11; CDP, I, n. 72, s. 71.

¹⁷ „... propter novelle terre plantationem et neophitorum duritiam de bonis suorum episcopatum sustentari non possit...” Pismo z 17 września 1248 r. PUB, I, 1, n. 211, s. 146; CDP, I, n. 76, s. 70—71; CDW, I, reg. n. 46, s. 11.

¹⁸ Czas ustanowienia Ernesta biskupem Pomezanii jest podawany różnie: 1247, 1248 lub 1249 r. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 259, utożsamiając Ernesta z Warnerem wyznacza czas jego nominacji na 1247 r. Zaprzecza temu H. Schmauch, twierdząc, że po śmierci króla Henryka Raspe w 1247 r. papież nie miał już interesu popierać Warnera, (Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/676). Inne opinie zob. J. Voigt: jw. Bd. II, s. 489; F. Beckmann: jw. s. 7; Eubel, s. 426; G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 397; J. Oswald: jw. s. 24, 25, 35—36. Pierwsza wzmianka o nim jest w akcie ugody arcybiskupa Alberta z Zakonem Krzyżackim z 10 stycznia 1249 r. UBC, n. 22, s. 12; PUB, I, 1, n. 217, s. 157; CDW, I, dipl. n. 18, s. 27.

Ernest był dominikaninem, pochodził z Torgau. S. Grunau: jw. s. 313; J. Voigt: jw. Bd. II, s. 470.

¹⁹ Wynika to z aktu ugody wzmiankowanego w poprzednim przyp., w którym jest zaznaczone, że Heidenreich i Ernest byli dominikaninami, przy Henryku, zaś nie podaje się żadnej przynależności zakonnej. Por. F. Beckmann: jw. s. 17, 20—21; F. Hipler: Abriss der ermländischen Literaturgeschichte, w: MHW, IV, Braunsberg, Leipzig 1872, s. 7.

²⁰ Zlecenie papieża z dnia 11 lutego 1249 r. Zob. przyp. 14. Tenże rozdz.

²¹ W piśmie z 7 maja 1254 r. papież nazywa go biskupem warmińskim i poleca go przenieść z diecezji warmińskiej na sambijską, nie wspominając o sakrze, co oznacza, że przyjął ją wcześniej jako biskup warmiński. PUB, I, 1, n. 287, s. 215; Theiner: VMPL, n. 116, s. 56. Wydawca mylnie informuje, że był on dominikaninem, podczas gdy źródła mówią wyraźnie, że był bratem krzyżackim. Nic nie wiemy o jego działalności w Prusach, gdy był biskupem warmińskim. A. L. Ewald: jw. B. 305; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/703. A. L. Ewald sądzi, że wkrótce po nominacji wyjechał z Prus. Faktycznie to nie wiemy, czy w ogóle przybył do Prus. Gdy papież polecił go przenieść do Sambii, nie wiedział gdzie przebywa i nie był nawet pewny czy żyje. Prawdopodobnie działał gdzieś w Niemczech jako sufragan i wikariusz generalny którejś diecezji niemieckiej. B. Kumor: sądzi, że wkrótce po nominacji zmarł, (Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK, 20/1970/275). Przeczą temu dokumenty dotyczące przeniesienia Henryka na diecezję sambijską.

choć rządów diecezją zdaje się, że nie sprawował²². Nie znane nam okoliczności spowodowały, że po krótkim czasie Henryk Stritberg stracił poparcie u papieża.

Nie bacząc na swoje poprzednie polecenie papież nakazał legatowi, kardynałowi Piotrowi mianować biskupem warmińskim i konsekrować dla tej diecezji innego brata krzyżackiego, kapelana papieskiego, Anzelma²³. Historycy wysuwają różne teorie próbujące wyjaśnić te nagłe zmiany personalne w diecezji warmińskiej na przestrzeni zaledwie niecałych dwóch lat²⁴. Z całą pewnością przyczyną główną była tu dyplomacja Zakonu Krzyżackiego dążąca do obsadzenia diecezji pruskich swoimi ludźmi. Zakon wykorzystał zastrzeżenia papieża co do zbyt samodzielnej polityki personalnej Alberta, przedstawiając jego przedsięwzięcia w możliwie najbardziej negatywnym świetle. Powściągliwość arcybiskupa w obsadzaniu diecezji braćmi krzyżackimi zinterpretował jako lekceważenie woli papieża i w ten sposób uzyskał zlecenie papieskie na nominację Henryka Stritberga na diecezję warmińską, która jak wiemy była już obsadzona przez innego Henryka, domniemanego kapłana diecezjalnego mianowanego i konsekrowanego przez Alberta. Nieznane okoliczności sprawiły, że Henryk von Stritberg stracił łaskę u papieża i został odsunięty od rządów diecezją warmińską²⁵, a na jego miejsce przyszedł z woli papieża Anzelm. Jako kapelan papieski musiał on mieć duże wpływy zarówno u samego papieża jak i w Zakonie. Mógł on wiele przyczynić się do uprzywilejowania Zakonu w sprawie wyboru kandydatów na biskupów w Prusach.

²² J. Voigt: jw. Bd. II, s. 471; Eubel, s. 545; W. Abraham: Henryk von Stritberg, w: Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana, t. 27—28, Warszawa 1901, s. 742.

²³ Anzelm otrzymał konsekrację 28 sierpnia 1250 r. w Valenciennes (Belgia) z rąk legata Piotra, który stwierdził na piśmie akt konsekracji. Przysięgę wierności i posłuszeństwa złożył papieżowi na ręce legata, a nie swemu metropolicie Albertowi. Papież aprobował konsekrację 6 października 1250 r. PUB, I, n. 237, s. 173; CDW, I, dipl. n. 23, s. 44.

²⁴ Niektórzy twierdzą, że Henryk von Stritberg jest tożsamy z Henrykiem, który wystąpił w ugodzie arcybiskupa z Zakonem Krzyżackim z dnia 10 I 1249 r. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 2. (Wyjaśnia on, że zanim zlecenie papieskie w sprawie nominacji Henryka Stritberga doszło do arcybiskupa Alberta, dowiedział się on inną drogą o woli papieża i spełnił ją, tak że w styczniu 1249 r. Henryk Stritberg mógł już wystąpić jako biskup warmiński). Series episcoporum warmiensium, w: MHW, III, wyd. C. P. Woelky, Braunsberg 1866, s. 2; P. Reh: jw. s. 79; S. Kujot: Dzieje Prus Królewskich, s. 781; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/701—702. (Ten ostatni tłumaczy, że Henryk został zaprezentowany arcybiskupowi Albertowi przez Krzyżaków, a kiedy arcybiskup nie uwzględnił życzenia Zakonu, Krzyżacy zwrócili się do papieża, Albert dowiedziawszy się o tym uprzedził wolę papieża i mianował Henryka Stritberga, zanim przyszło pismo od papieża).

F. Beckmann: jw. s. 11, n. 53 przyjmuje, że Henryk z ugody i Henryk Stritberg są różnymi osobami. Wyjaśnia, że Albert mianował tego pierwszego bez zatwierdzenia papieża i dlatego papież nie uznał tej nominacji i polecił mianować Henryka Stritberga. J. Voigt: jw. Bd. III, s. 601 przyjmuje, że Henryk Stritberg jest tożsamy z Anzelmem albo że obydwaj jednocześnie byli biskupami Warmii, każdy dla innej części. Jeden z nich miał część diecezji leżącej w Natangii i dlatego nazywano go biskupem Natangii. Zob. CDW, reg. n. 60, s. 14. Podobnie H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/724—725, przyp. 3. O biskupie Anzelmie, prócz cytowanych prac mówią jeszcze B. Kumor: Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK 20/1970/275.

²⁵ Może jako biskup warmiński poparł politykę arcybiskupa Alberta przeciw swemu Zakonowi? Był on w każdym razie w złych stosunkach ze swoim Zako-

2. PRÓBA UTWORZENIA BISKUPSTWA W JAĆWIEŻY

W tym samym dniu, w którym papież nakazał mianować biskupem warmińskim Henryka Stritberga, wyszło papieskie pismo upoważniające przygodnego biskupa do udzielenia sakry Henrykowi z zakonu dominikanów, mianowanego przez arcybiskupa Alberta na biskupa Jaćwieży. Papież wyjaśnia w tym piśmie, że arcybiskup Albert znajdując się poza swoją prowincją nie może sam udzielić sakry temu nominatowi i dlatego prosił papieża o zezwolenie, aby nominata mógł konsekrować każdy przygodnie wybrany biskup²⁶.

Ow Henryk znany był papieżowi jako bliski współpracownik arcybiskupa Alberta i znający język pruski, co świadczy o tym, że już wcześniej pełnił w Prusach jakieś funkcje z polecenia tegoż arcybiskupa.

Nominacja Henryka na biskupa Jaćwieży wskazuje, że Albert za aprobatą papieża zamierzał włączyć do granic swojej metropolii tereny zamieszkałe przez Jaćwingów²⁷. Zamieszkiwali oni tereny na północ od górnej Narwii aż po Niemen. Jaćwież nazywano również Sudowią, Dejnorem, Polexią. Badacze dziejów Jaćwieży nie są zgodni w opiniach, które z tych nazw stosowano do całej społeczności Jaćwingów, a które były nazwą własną poszczególnych plemion należących do Jaćwieży. Przed XII w. plemiona te miały ze sobą bardzo luźne związki, lecz w XII w. w obliczu wspólnego niebezpieczeństwa ze strony sąsiadów jednoczyły się we wspólny organizm, zarządzając wspólną obronę i wspólne najazdy.

Jaćwingowie byli spokrewnieni z Prusami i Litwinami. Czasem utożsamia się z ich Litwinami lub Prusami. Jaćwingowie przewyższali swoich sąsiadów szlachetnością i bogactwem²⁸.

nem i prowadził z nim spór o podział ziemi w Sambii, jako późniejszy biskup sambijski. CDW, I, dipl. n. 38, s. 74—75, reg. n. 93—97, s. 22—24. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 86; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/703. Inne możliwe powody odejścia Henryka ze stolicy warmińskiej przyjmowane przez badaczy: wbrew własnej woli musiał zrobić miejsce swemu następcy A. L. Ewald: jw. B. B. III, s. 77—78, sam dobrowolnie zrezygnował, (P. Reh: jw. s. 82) bo nominacja nie była po jego myśli, H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/703—704, 21/1920/9, arcybiskup Albert nie chciał go konsekrować (E. Sieniański: jw. s. 2) co wydaje się niesłuszne, skoro przy przeniesieniu Henryka do diecezji sambijskiej nie było mowy o konsekracji. Na temat sprzecznych interesów Zakonu Krzyżackiego i arcybiskupa Alberta w dziedzinie nominacji biskupów zob. P. Reh: jw. s. 79—81; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 21/1920/3; F. Gause: jw. s. 140.

²⁶ Pismo papieża z dnia 11 kwietnia 1249 r., upoważniające do konsekracji dominikanina Henryka na biskupa „Jetwasonie”. Paszkiewicz: RZL, I, n. 229, s. 46; MGH ERP, II, n. 684, s. 508; PUB, I, 1, n. 221, s. 166; CDW, I, dipl. n. 21, s. 42; Theiner: VMPL, I, n. 98, s. 47. Użyte w tym dokumencie słowo „eiectus” w zastosowaniu do arcybiskupa Alberta jest błędnie rozumiane przez wielu pisarzy jako dowód, że arcybiskup został wygnany przez Krzyżaków z prowincji pruskiej. Tymczasem papież miał na myśli tylko zrządzenie losu, które moralnie skłoniło Alberta do pozostania poza prowincją.

²⁷ „... qui una cum eo pro negotio fidei et ecclesie diligenter laboravit”. Dokument cytowany w przyp. poprzednim. Henryk ten nie był kapelanem legata Wilhelma, o czym błędnie informuje H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20/1917/752 i CDW, I, reg. s. 12, przyp. S. Zachorowski błędnie informuje, że Henryk z Jaćwieży należał do prowincji gnieźnieńskiej. (Wiek XIII i panowanie Władysława Łokietka, w: Historia polityczna Polski, cz. I, Wiek średnie, Warszawa 1920, s. 217). Na temat planów włączenia Jaćwieży do metropolii pruskiej zob. P. Reh: jw. s. 75—76; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 21/1920/10.

²⁸ E. Sieniański: jw. s. 32—33; A. L. Ewald: jw. B. III, s. 100—101; J. Karwasińska: Sąsiedztwo kujawsko-krzyżackie 1235—1343, „Rozprawy HI-

Wśród Jaćwingów, a dokładniej wśród plemienia jaćwińskiego zwanego Zlińcami apostołował Brunon z Kwerfurtu († 1009) i poniósł tam śmierć męczeńską. Próbował nawracać Jaćwingów również biskup pomorski Reibern²⁹.

Jaćwingowie od wielu wieków stanowili cel najazdów władców polskich, ruskich i litewskich³⁰. Sami też najeżdżali państwa sąsiednie. Od XII w., wykorzystując słabość polskich książąt, przesunęli się bliżej ku Mazowszu. Kolonizacja polska na Mazowszu, sięgająca dawniej aż po Brańsk i Drohiczyn, w rezultacie najazdów Jaćwingów cofnęła się ku Wiśle. Jaćwingowie docierali czasem aż do samej Wisły. Źródła notują ich obecność w Drohiczynie i koło Brześcia³¹.

W XIII w. Konrad Mazowiecki wykorzystywał oddziały Jaćwingów do walki z Bolesławem Wstydlwym o dzielnicę krakowską i sandomierską³². W latach czterdziestych XIII w. wzmogły się zainteresowania książąt polskich i ruskich podbojem Jaćwieży. Doszło do wzajemnych porozumień i do współdziałania. Uczestniczył w tym sam Konrad Mazowiecki oraz jego synowie Kazimierz książę kujawski i łączycy, Bolesław, książę

staryczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego", Warszawa 1927, s. 45; T. Glemma: Misja pruska XIII wieku aż do przybycia Zakonu Krzyżackiego, s. 5; H. Łowmiański: Prusy pogańskie, Toruń 1935, s. 15—21; S. Zajaczkowski: Dzieje Zakonu Krzyżackiego, Warszawa 1946 r., s. 15—16; A. Kamiński: Jaćwież, terytorium, ludność, stosunki gospodarcze i społeczne, Łódź 1953, passim; M. Pollakówna: Zanik ludności pruskiej, w: Pomorze średniowieczne, s. 165—166; B. Włodarski: Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich, „Zapiski Historyczne”, 24(1959), z. 2—3, s. 7—8, 29—30; J. Nalepa: Jaćwingowie — nazwa i lokalizacja, Białystok 1964, passim; Jaćwingowie, w: Wielka encyklopedia powszechna PWN (=WEP PWN), t. V, Warszawa 1964, s. 174—175; B. Włodarski: Polityczne plany Konrada I, księcia mazowieckiego, Toruń, s. 11, 61; Historia Pomorza, I, 1, s. 280—284.

²⁹ J. Umiński, W. Urban: Historia Kościoła, t. I, Opole 1959⁴, s. 306; Jaćwingowie, s. 175. Zob. także rozdz. II niniejszej pracy, s. 49—50. Niektóre plemiona takie jak Bartowcy czy Galindowie są zaliczane zamiennie albo do Prus albo do Jaćwieży. Historycy wskazują, że pruskie plemię Galindów wyniszczyli Polacy i Jaćwingowie jeszcze przed XIII w., w wyniku wzajemnych najazdów. Galindia zamieniła się wówczas w puszcę. W XIII występują ponownie Galindowie, którzy są przedmiotem podboju i chrystianizacji razem z Jaćwieżą. Może więc na miejsce wyginionego plemienia pruskiego Galindów osiedlili się tam Jaćwingowie, którzy z upływem czasu wyodrębniłi się w plemię Galindów jaćwieskich. W każdym razie granica etniczna między Prusami i Jaćwieżą jest mocno zatarta. Mimo to Jaćwież uważa się dzisiaj powszechnie za kraj odrębny do Prus.

³⁰ Walezył z nimi Bolesław Chrobry i książę Kazimierz Sprawiedliwy. Paszkiewicz: RZL, passim; Jaćwingowie, w WEP PWN, V, s. 174. Jak widać z tych regestów przodował w tej akcji podboju książę ruski Daniel Romanowicz. W 1247 r. książę krakowski i sandomierski Bolesław Wstydlwy otrzymał zezwolenia od papieża na pokojowe podporządkowanie sobie Jaćwieży. Pismo z 7 lutego 1247 r. Theiner: VMPL, I, n. 88, s. 43. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 100—101; B. Włodarski: Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich, s. 7—8; 29—30; Tenże: Polska i Ruś, s. 71—72, 112, 161—167, 186; Tenże: Polityczne plany Konrada, s. 13; A. L. Ewald zwraca uwagę, że do walki z Jaćwingami Konrad wykorzystał tych braci dobrzyńskich, którzy nie przyjęli reguły Zakonu Krzyżackiego i z nadania Konrada osiedlili się w Drohiczynie. Zob. J. Duchniewski: Bracia dobrzyńscy, w: EK II, kol. 995.

³¹ Paszkiewicz: RZL, n. 343, s. 69; B. Włodarski: Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich, s. 29—30; T. Żebrowski: Zarys diecezji plockiej, Płock 1976, s. 15; J. Śniegocki: Dziewięć wieków diecezji Płockiej, „Chrześcijańin w świecie”, 44(1976), z. 6, s. 86. Podobne najazdy urządzali Litwini. Paszkiewicz: RZL, n. 343, s. 69.

³² Paszkiewicz: RZL, n. 160, s. 31, n. 185, s. 36—37, n. 189, s. 37, n. 195, s. 39; J. Umiński, W. Urban: Historia Kościoła, I, s. 491.

mazowiecki i Semowit, książe czerski i mazowiecki³³. Podbojem Jaćwieży interesowali się również Krzyżacy³⁴, ale papież chcąc zyskać Daniela, księcia ruskiego dla unii z Kościołem, pozwolił mu na podbój Jaćwieży, zabronił zaś podboju Zakonowi Krzyżackiemu. Wszystkie przyszłe podboje Daniela wraz z całym księstwem wziął papież pod swoją opiekę, natomiast Krzyżakom zakazał nabywania w tym księstwie posiadłości dla Zakonu³⁵.

Henryk biskup Jaćwieży był więc traktowany w planach papieża i arcybiskupa Alberta jako pomost między księciem Danielem a arcybiskupem rezydującym w dalekiej Lubecie. Kiedy stosunki papieża z Danielem uległy ochłodzeniu i szanse na unię zmalały, papież zgodził się na inicjatywę polskich książąt, Bolesława Śmiałego i Kazimierza kujawskiego, by sąsiadujących z Polską pogan nawrócić drogą pokojową, podporządkowując ich władzy tych książąt. Dotyczyło to Galindii i Jaćwieży. Co do Galindii papież polecił przyłączyć nowe tereny zdobyte dla chrześcijaństwa do sąsiadujących diecezji, natomiast co do Jaćwieży pozwolił tylko przyjąć jej mieszkańców pod władzę księcia, jeśli zgodzą się na to dobrowolnie bez użycia miecza³⁶. O przyłączeniu do metropolii polskiej nie było mowy, właśnie dlatego, że Jaćwież miała już swego biskupa i należała do metropolii pruskiej.

Diecezja w Jaćwieży, podobnie jak diecezje pruskie, nie miała z początku swojej stolicy³⁷. Wydaje się, że papież Aleksander IV przy reorganizacji metropolii w 1255 r. planował dla tej diecezji siedzibę w Warszawie³⁸. Zaliczył bowiem do zreorganizowanej metropolii nieznaną dotychczas diecezję „Wersouiensis”³⁹, a pominął milczeniem istniejącą je-

³³ Paszkiewicz: RZL, n. 165, s. 32, n. 170, s. 33, n. 176, s. 35, n. 184, s. 36, n. 200, s. 40, n. 221, s. 42, n. 227, s. 45; M. Perlbach: Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden, n. 101, s. 123; A. L. Ewald: jw. B. III, s. 101; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 128—130; S. Zachorowski: Wiek XIII i panowanie Władysława Łokietka, s. 215—216; M. Polakówna: Zanik ludności pruskiej, s. 167; B. Włodarski: Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich, s. 30—32; Tenże: Polska i Ruś, s. 168—173; Tenże: Polityczne plany Konrada I, s. 58; J. Powierski: Dobra ostrowicko-golubskie, s. 52—59.

³⁴ Paszkiewicz: RZL, n. 296, s. 59, n. 372, s. 74, n. 383, s. 76; A. L. Ewald: jw. B. III, s. 105; J. Karwasińska: jw. s. 39; B. Włodarski: Polska i Ruś, s. 187; Historia Pomorza, I, 1, s. 450.

³⁵ Turgieniew: HRM, n. 67, s. 61, n. 62, n. 74, s. 65; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 130—131.

³⁶ Pisma papieża z 19 marca lub maja 1253 r. PUB, I, n. 267 i 268, s. 203—204; Theiner: VMPL, n. 88, s. 43; Paszkiewicz: RZL, n. 267—268, s. 53; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 157; J. Powierski: Dobra ostrowicko-golubskie, s. 64. Wątpi w pokojowy charakter działania Kazimierza. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 105 i J. Karwasińska: jw. s. 46. Te powątpiewania chyba są niesłuszne. Kazimierz stanowił stroną konkurencyjną dla Zakonu i dla Daniela Romanowicza, wspieranego przez Semowita, którzy starali się mieczem zdobyć Jaćwież i kraje sąsiednie. O podbojach strony przeciwnej wiemy wiele, natomiast o podbojach Kazimierza nic nie słyszymy. Jest zupełnie zrozumiałe, że Jaćwingowie zagrożeni planami podboju prosili Kazimierza o ochronę w zamian za przyjęcie jego zwierzchnictwa. O najazdach Romanowiczów i Semowita na Jaćwież w latach pięćdziesiątych XIII w. zob. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 102—103, 106; J. Karwasińska: jw. s. 37—39, 46 i cytowane w tej pracy dzieła B. Włodarskiego, *passim*.

³⁷ J. Bender: De Livoniae ... episcopis, s. 6.

³⁸ J. Voigt: jw. Bd. III, s. 61; H. Jacobson: jw. s. 136; A. L. Ewald: jw. Bd. III, s. 59—60; Eubel: s. 293.

³⁹ Nazwę tę odczytują także jako „Wersoniensis” lub „Versaniensis”. Bulla papieża Aleksandra IV z dnia 31 marca 1255 r. PUB, I, 1, n. 317, s. 232; CDW, I, dipl. n. 35, s. 67—73; Theiner: VMPL, n. 124, s. 61—62; W. Kętrzyński: jw. s. 189.

szcze wówczas diecezję dla Jaćwingów. Działo się to niecałe trzy miesiące po układzie w Raciążu z dnia 25 grudnia 1254 r., w którym koalicja Romanowiczów z Semowitem zawarła z Zakonem porozumienie w sprawie Jaćwieży, wymierzone przeciw Kazimierzowi Kujawskiemu. Zakon zrezygnował z 1/3 Jaćwieży w zamian za zobowiązania książąt, że pomogą mu oręcznie w podboju Barty i Galindii oraz reszty Jaćwieży i będą wspierać Zakon przeciw każdemu, kto zagrozi jego interesom, nawet gdyby to była osoba związana wspólnotą krwi. Było to wyraźne zobowiązanie przeciw roszczeniom Kazimierza. Na podstawie tego układu Semowitowi przypadła więc 1/6 Jaćwieży. Kazimierz początkowo przeciwdziałal porozumieniu Semowita z Zakonem, uwięził go, ale na interwencję legata Opizo zwolnił go na Wielkanoc 1255 r. Z nie znanych powodów rzekł się też swoich roszczeń do Jaćwieży i zgodził się na zatwierdzenie układu raciażskiego przez papieża. Papież Aleksander IV zatwierdził go rzeczywiście 9 marca 1255 r., a więc trzy tygodnie przed zatwierdzeniem granic metropolii ryskiej z zaliczeniem do niej diecezji warszawskiej⁴⁰. Nie uchodzi żadnej wątpliwości, że oba te akty miały ze sobą ścisły związek i że nowe uporządkowanie granic metropolii było uzależnione od ostatecznego załatwienia sprawy diecezji dla Jaćwingów. Semowit po zagwarantowaniu mu praw do 1/6 Jaćwieży zdecydował się na utworzenie dla niej siedziby w Warszawie, gdzie miał swój gród i rezydencję w Solcu. Papież to aprobował na prośbę arcybiskupa Alberta i uwzględnił w akcie określającym nowy status prawny metropolii.

Niektórym pisarzom wydaje się mało prawdopodobne, aby w tych czasach Warszawa mogła być planowana na siedzibę biskupią. Jedni dopatrują się tu błędu w pisowni. Twierdzą, że chodziło tu o diecezję w Rewalu. Przeważają — mówią — tylko w nazwie litery, zamiast „rev” napisano „ver”. Inni twierdzą, że siedzibę planowano w miejscowości Warszewice, w województwie siedleckim⁴¹. Koronnym argumentem wszystkich przeciwników tego przypuszczenia jest zarzut, że Warszawa była w tym czasie jeszcze małą wioską i nie nadawała się na siedzibę biskupa. Zarzut ten nie uwzględnia jednak warunków powstawania ówczesnych siedzib biskupich. Były one tworzone nie przy miastach, ale przy obronnych grodach. To raczej katedra biskupia była początkiem powstawania miasta⁴². Biorąc pod uwagę ówczesne stadium rozwoju Warszawy trzeba

⁴⁰ O istnieniu diecezji dla Jaćwingów w 1255 r. świadczą dokumenty cytowane w przyp. 46—48 tegoż rozdz. O walce i układach stron zainteresowanych Jaćwieżą zob. PUB, I, 1, n. 288, s. 216, n. 298, s. 221, n. 303, s. 224—226, n. 313, s. 230; M. Perlbach: Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden, s. 154, 166, 168, s. 128—129; A. L. Ewald: *iw. B. III*, s. 103—110; S. Zachorowski: *Wiek XIII i panowanie Władysława Łokietka*, s. 216—217; J. Karwasińska: *iw. s. 38—48*; S. Zajączkowski: *Podbój Prus i ich kolonizacja przez Krzyżaków*, s. 23; H. Łowmiański: *Polityka ludnościowa Zakonu niemieckiego w Prusach i na Pomorzu*, s. 11—12; B. Włodarski: *Rywalizacja o ziemie pruskie w połowie XIII w.*, s. 40—46; Tenże: *Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich*, s. 31—32; Tenże: *Polska i Ruś*, s. 175—180.

⁴¹ P. Goetze: *iw. s. 144—145*. Wiemy, że jest to niemożliwe. Diecezja w Rewalu należała do metropolii w Lundzie. Papież Innocenty IV odrzucił roszczenia arcybiskupa Alberta do zwierzchności metropolitalnej nad Rewalem. CDW, I, dipl. n. 17, s. 26. Zob. rozdz. V, s. 161, przyp. 41 niniejszej pracy. Inne argumenty zob. CDW, I, dipl. s. 69—70, przyp. 27; J. Bender: *De Livoniae ... episcopis*, s. 6, przyp. 6; M. Hellmann: *Das Lettenland*, s. 183—186.

⁴² S. Kujot: *Najnowsze prace dr W. Kętrzyńskiego o biskupie Chrystyanie i o Krzyżakach*, s. 458; S. Mielczarski: *iw. s. 86*; A. M. Szymkowski: *iw. s. 231—235*.

stwierdzić, że była ona pod wieloma względami bardziej odpowiednia na siedzibę biskupa dla nawracanej Jaćwieży niż inne ówczesne miejscowości. Na terenie dzisiejszej Warszawy były wznoszone w różnych miejscach grody obronne z siedzibą władzy książęcej i to jeszcze w pierwszej połowie XIII w. Wiemy o grodzie w Bródnie i w Jazdowie, mógł też istnieć gród w najbliższej okolicy Solca. Obok grodu w Jazdowie, na obszarze dzisiejszego Ogrodu Botanicznego i w górnej części parku Łazienkowskiego istniał ośrodek wczesnomiejski. Miał on swój kościół. Na prawym brzegu Wisły już od XI w. był ośrodek dóbr kościelnych Kamion, który stał się siedzibą starej i obszernej parafii. Nazwa „Warszowa” pojawia się w dokumentach co prawda dopiero pod koniec XIII w. ale w odniesieniu do grodu i miasta założonego nad Wisłą poniżej Jazdowa, lecz z całą pewnością nazwę taką musiało też nosić wcześniejsze osiedle (może to przy Jazdowie?), które zostało później przeniesione w dół Wisły ze względów gospodarczych. Warszawa z połowy XIII w. nadawała się na siedzibę biskupią ze względu na swe położenie przy skrzyżowaniu dróg i ze względu na kontakty z Rusią i z Lubeką. Mogła być wygodnym ogniwem między Albertem i Danielem oraz innymi książętami ruskimi. Przy Warszawie przecinał się ważny szlak wodny, jakim była Wisła, z siecią dróg lądowych prowadzących między innymi na północny wschód na Litwę i na południe na Śląsk. Od Warszawy wzdłuż dolnego biegu Wisły powstawały kolonie obcych kupców, zajmujących się eksportem zboża przez Bałtyk⁴³, do miast hanzeatyckich z Lubeką na czele. Wreszcie Warszawa była chroniona przez Wisłę od najazdów pogańskich Jaćwingów, przez co stwarzała większe bezpieczeństwo niż ośrodki położone po prawej stronie Wisły, z Warszawicami włącznie. Od początków swoich dziejów była ona siedzibą terenowej władzy państwowej, zainteresowanej jak wiemy nawróceniem i podporządkowaniem sobie Jaćwieży⁴⁴. W Jazdowie przebywał i zginął⁴⁵ z rąk Litwinów syn Konrada Mazowieckiego, Semowit. Nie wydaje się zatem żadną przesadą ani fantazją twierdzenie, że na siedzibę biskupstwa dla Jaćwingów planowano naszą obecną stolicę, Warszawę. Plan ten z pewnością nie był zrealizowany, ponieważ biskup Jaćwieży Henryk przez długie lata nie przebywał w swojej diecezji, lecz wędrował po różnych krajach występując jako biskup pomocniczy miejscowych ordynariuszy⁴⁶. Papież polecił biskupowi Pragi, żeby nakazał Henrykowi

⁴³ W 1255 r. przebywał w Solcu biskup z Poznania, który meldował listownie biskupowi z Mazowsza, że otrzymał od księcia Semowita prośbę, aby konsekrować kościoły w Sochaczewie i Błoniu. M. Perlbach: *Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden*, s. 131, n. 188; W. Gomulicki: *Początki Warszawy (O metryce grodu i miasta)*, „Rocznik Warszawski” 7(1966)58—74; A. Gieysztor: *Początki życia miejskiego nad środkową Wisłą i geneza Warszawy*, 45—50; Tenże: *Warszawa. Historia*, w: WEP PWN, XII, Warszawa 1969, s. 118.

⁴⁴ Paszkiewicz: RZL, n. 294, s. 58, n. 328—329, s. 65, n. 334, s. 67, n. 373, s. 74.

⁴⁵ Tamże, n. 393, s. 78.

⁴⁶ Dotyczy lat 1258—1262. Tamże, n. 355, s. 71, n. 361, s. 72, n. 387, s. 77, n. 395, s. 79; J. Bender: *De Livoniae ... episcopis*, s. 6, 17; A. Abraham: *Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi*, s. 156; S. Kujot: *Dzieje Prus Królewskich*, s. 782; H. Schmauch: *Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate*, s. 752. Chodzi tu zapewne nie o nominata z 1249 r., lecz o jego następcę Henryka z zakonu cystersów. W 1257r. papież Aleksander IV polecił bowiem mianować arcybiskupowi gnieźnieńskiemu biskupa dla Jaćwingów. Paszkiewicz: RZL, n. 331, s. 66. W 1259 r. występuje rzeczywiście jako biskup Jaćwingów Henryk z zakonu cystersów. J. Bender: *De Livoniae ... episcopis*, s. 6, przyp. 4. Był on oskarżony przed papieżem przez dominikanów. W. Abraham: *Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi*. Dodatek n. 1 w *Historii Pomorza*, t. I, 1, s. 456 przypuszcza się, że Henryka nie dopuścili do urzędu Krzyżacy.

wrócić do diecezji i w razie potrzeby zmusić go do tego suspensą⁴⁷. Dopiero kiedy Henryk wytłumaczył się przed papieżem, ten darował mu suspensę nałożoną przez biskupa praskiego. Henryk tłumaczył się, że najazdy pogan i niebezpieczeństwa najazdu Tatarów nie pozwalają mu na przebywanie w diecezji⁴⁸.

Realizacja planu założenia siedziby biskupiej w Warszawie napotkała na wiele trudności. Wpływy arcybiskupa Alberta w Prusach i Jaćwieży zmalały na korzyść Zakonu Krzyżackiego z chwilą, gdy przeniósł on swoją siedzibę do Rygi. Ruś zerwała kontakty z Kościołem, co osłabiło Semowita sprzymierzonego z Romanowiczami. O podział terenów w Jaćwieży trwały nadal spory między Kazimierzem Kujańskim, Semowitem i Zakonem Krzyżackim⁴⁹. Krzyżacy gwałcąc zawarte układy i łamiąc wolę papieża najechali Jaćwież, zagarnęli dużą część terenów i wyniszczyli ludność⁵⁰. Wielu mieszkańców ratując się schroniło się na Litwie i Rusi. Legat papieski Opizo rzucił na Krzyżaków klątwę, którą papież utrzymał w mocy mimo apelacji Zakonu i polecił stosować⁵¹. Te przeszkody sprawiły, że myśl założenia biskupstwa właśnie w Warszawie nie została zrealizowana, ale plany zorganizowania diecezji dla Jaćwingów były nadal aktualne. Badacze przypuszczają, że właśnie dla Jaćwingów był przeznaczony biskup Wit, konsekrowany przez arcybiskupa gnieźnieńskiego jako drugi biskup litewski o którym będzie mowa niżej.

Troskę o nawrócenie Jaćwingów sąsiadujących z diecezją krakowską przejęła z polecenia papieża metropolia gnieźnieńska. Zainteresowanie Jaćwingami przejawiał wówczas książę krakowski i sandomierski, mąż bł. Kingi, Bolesław Wstydlivy⁵². Z jego inicjatywy papież Innocenty IV

⁴⁷ Pismo papieża z 1262 r. Paszkiewicz: RZL, n. 407, s. 82.

⁴⁸ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi. Dodatek I, s. 363—364.

⁴⁹ M. Perlbach: Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden, s. 130—132, n. 172, 176, 179—181; J. Karwasińska: jw. s. 46—51; S. Zajączkowski: Podbój Prus i ich kolonizacja przez Krzyżaków, s. 24; B. Włodarski: Rywalizacja o ziemie pruskie w połowie XIII wieku, s. 46—63; Tenże: Polska i Ruś, s. 178—184; K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen, s. 266; Historia Pomorza, t. I, 1, s. 451.

⁵⁰ Por. Paszkiewicz: RZL, n. 334, s. 67, n. 417, s. 84; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 158—161; J. Umiński, W. Urban: Historia Kościoła s. 492.

⁵¹ Poleciał stosować karę ekskomunikacji wobec Krzyżaków jeszcze w 1257 r. Paszkiewicz: RZL, n. 327, s. 65, n. 341, s. 68; PUB, I, 1, n. 331, s. 240—241; Theiner: VMPL, n. 141, s. 71; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 160; G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 401; J. Umiński, W. Urban: Historia Kościoła, s. 493. W 1310 r. arcybiskup ryski oskarżył Zakon Krzyżacki przed papieżem, że z winy tego zakonu upadło siedem diecezji spośród czternastu erygowanych w 1255 r. Wymienił wówczas diecezję „Lethovien” mając na myśli prawdopodobnie diecezję dla Jaćwingów (Wersoviensis). Pierwsza diecezja litewska istniała bowiem nadal. Zob. zlecenie papieża z dnia 19 czerwca 1310 r. w sprawie sądowego rozpatrzenia tych zarzutów. Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum, I, s. 420—424. W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 147; Eubel, s. 442. Z diecezją dla Jaćwingów może mieć pewien związek biskup Wit mianowany przez arcybiskupa gnieźnieńskiego dla Litwinów. M. Hellmann: Das Lettenland, s. 181; B. Włodarski: Rywalizacja o ziemie pruskie w połowie XIII wieku, s. 40; Historia Pomorza, t. I, 1, s. 151.

⁵² A. L. Ewald: jw. B. III, s. 109—110; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 491—492; S. Zachorowski: Wiek XIII i panowanie Władysława Łokietka, s. 217—218; J. Karwasińska: jw. s. 46; S. Zajączkowski: Podbój Prus i ich kolonizacja przez Krzyżaków, s. 24; A. Kamiński: Jaćwież, s. 23; M. Hellmann: Das Lettenland, s. 181; J. Umiński, W. Urban: jw. s. 59.

polecił legatowi Opizo z Mezano nakłonić biskupa krakowskiego do wzięcia pod opiekę duszpasterską ziemi łukowskiej zamieszkałej przez Jaćwingów i przez zdechrystianizowaną ludność ruską. Legat miał również rozpatrzyć celowości założenia biskupstwa w Łukowie i w razie potrzeby zlecić tę sprawę arcybiskupowi gnieźnieńskiemu⁵³. Papież Aleksander IV zaraz na początku swojego pontyfikatu polecił zorganizować wyprawę krzyżową przeciw Jaćwingom i Rusinom najeżdżającym Polskę⁵⁴. Wskutek intryg krzyżackich organizacja tej wyprawy została potem przez papieża wstrzymana⁵⁵. W 1257 r. doszło do założenia biskupstwa w Łukowie. Dokonał tego arcybiskup Pełka z polecenia samego papieża. Biskupem został protegowany Bolesława Wstydliwego i organizator wyprawy krzyżowej franciszkanin Bartłomiej z Pragi⁵⁶. Najazd Tatarów na Polskę zniszczył to biskupstwo, zanim zdążyło rozpocząć swą działalność⁵⁷.

3. TETWARD BISKUP SAMBII

Przeszło rok po nominacji Henryka na biskupa Jaćwieży i w momencie kiedy stosunki arcybiskupa Alberta z papieżem znacznie się pogorszyły, wystąpił nie znany z imienia biskup Natangii. Wziął on udział w rozstrzygnięciu sporu między klasztorem cystersów w Oliwie a klasztorem premonstratensów w Żukowie o pewne posiadłości i dziesięciny w Oksywiu nadane przez Świętopelka. Biskup Natangii był w tym sporze sędzią rozjemczym obok arcybiskupa Alberta i księcia Świętopelka⁵⁸.

Tytuł biskupa Natangii⁵⁹ jest zagadkowy. Przy podziale Prus na diecezje w 1243 r. nie była erygowana taka diecezja. W późniejszym okresie również nie ma o niej żadnej wzmianki. Widocznie arcybiskup Albert pragnął stworzyć jeszcze jedną diecezję wolną od dominacji krzyżackiej i nie licząc się z aktem podziału Prus, wydanym przez legata Wilhema,

⁵³ Pismo Innocentego IV z 13 lipca 1254 r. Theiner: VMPL, I, n. 119, s. 57—58. Dotyczyło ono ludzi zasiedlających obszar między Rusią a księstwem krakowskim.

⁵⁴ Paszkiewicz: RZL, n. 309, s. 62, n. 328—330, s. 65—66, n. 333, s. 66; PUB, I, 1, n. 322, s. 235, n. 329, s. 239; Theiner: VMPL, n. 126, s. 63; A. L. Ewald: jw. B. III, s. 47; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 142, 159.

⁵⁵ M. Perlbach: Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden, s. 131, n. 181; KDW, I, s. 358; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 161.

⁵⁶ Pismo Aleksandra IV z 5 stycznia 1255 r. Paszkiewicz: RZL, n. 332, s. 66; Theiner: VMPL, I, n. 143, s. 72; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 158—160; J. Umiński, W. Urban: jw. s. 491—492.

⁵⁷ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 160—161.
⁵⁸ MPH, VI, s. 313; Akt ugody zawarty między 28 lipca a 27 sierpnia 1250 r. CDW, I, reg. n. 60, s. 14. Jest ona wspomniana w 1279 r. przez księcia Mestwina II. Tamże: dipl. n. 55, s. 95—97, reg. n. 123, s. 33. Zob. podłoże sporu tamże, reg. n. 58—59, s. 14.

⁵⁹ Autorzy dopatrują się w biskupie Natangii biskupa warmińskiego, jako że Natangia zaliczona była do diecezji warmińskiej. J. Voigt: jw. Bd. III, s. 5. (Uważa on, że dla diecezji warmińskiej było dwóch biskupów Anzelm i Henryk, jeden z nich miał Natangię). F. Beckmann: jw. s. 25. (Uważa, że arcybiskup Albert występował jako biskup Natangii). J. Bender: De Livoniae ... episcopis, s. 25. Faktycznie to arcybiskup Albert posługując się Tetwardem i przy poparciu Świętopelka usiłował zdjąć się przeprowadzić nowe granice diecezji celem ustanowienia na lewym brzegu Pregoi diecezji niezależną od Krzyżaków. Dlatego uprzedził planowany podbój Sambii i ustanowił biskupa Natangii celem organizowania pokojowej infiltracji chrześcijaństwa nad Pregoią. Te plany jemu się nie udały, bo spotkał się z przeciwdziałaniem Krzyżaków i papieża. Udały mu się natomiast podobne plany w stosunku do Jaćwieży.

wydzielił z diecezji warmińskiej diecezję Natangii oraz mianował dla niej biskupa.

Uwzględniając różne okoliczności związane z tym zagadnieniem można wysunąć hipotezę, że jako biskup Natangii występował dominikanin Tetward, konsekrowany potem wbrew woli papieża przez arcybiskupa Alberta na biskupa Sambii⁶⁰.

Biskup Natangii występuje w źródłach jako bliski współpracownik arcybiskupa Alberta i księcia Świętopelka. To pasuje właśnie do Tetwarda, któremu Świętopelk oddał w zarząd część pomorską diecezji kujawskiej — przypuszczalnie Witlandię to jest Mierzęję Wiślaną — bez zgody biskupa tej diecezji, Michała, i przekazał mu dobra biskupie na Pomorzu⁶¹. Tetward w imieniu Świętopelka prowadził rokowania z mieszkańcami Lubeki⁶². Jako narzędzie polityki arcybiskupa Alberta i księcia Świętopelka zmierzającej do połączenia Pomorza z metropolią pruską, Tetward miał faktycznie sprawować funkcje biskupie na Pomorzu, a formalnie występować jako biskup jednego z regionów pruskich. Świeżo po zdobyciu Natangii tytułował się biskupem tego regionu, a potem nazwał się biskupem sambijskim. Konsekrację przyjął dopiero w 1251 r. już jako biskup sambijski. Arcybiskup Albert udzielił mu sakry w asyście biskupów pomorskich z Kamienia i Schwerinu⁶³. Był wtedy podwójnie niekompetentny. Nie mógł on konsekrować swoich sufraganów poza granicami metropolii⁶⁴, tymczasem konsekracja miała miejsce w Wismar poza metropolią pruską. Poza tym kilka miesięcy przed konsekracją papież zakazał Albertowi ustanawiania biskupów w prowincji⁶⁵.

Na biskupa Sambii papież wyznaczył już wcześniej franciszkanina Jana von Dist⁶⁶, poleconego przez króla rzymskiego Wilhelma. Jan von Dist był kapelanem króla Wilhelma i werbował ludzi do jego wypraw krzyżowych przeciw Hohenstaufom. Był też sufraganem kilku diecezji niemieckich⁶⁷. Nie rezydował więc w Prusach. Tetward i Jan von Dist

⁶⁰ A. L. Ewald: jw. B. III, s. 77; P. Reh: jw. s. 78; S. Kujot: *Dzieje Prus Królewskich*, s. 818.

⁶¹ Biskup Michał wystosował z tego powodu skargę do papieża, w której obok wielu zarzutów nazywa Tetwarda apostata. H. Schmauch: *Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate*, ZGAE, 20 (1917) 723; S. M. Szacherska: *Opactwo cysterskie w Szpetalu a misja pruska*, s. 46; J. Powierski: *Dobra ostrowicko-golubskie*, s. 60.

⁶² Akt Tetwarda z kwietnia 1252 r. UBS, n. 11, s. 4; CDW, I, reg. n. 509, s. 191; H. Schmauch: *Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate*, ZGAE 20 (1917) 723—724; S. M. Szacherska: *Opactwo oliwskie a próba ekspansji duńskiej w Prusach*, s. 46; E. Rozenkranz: *Prawo lubeckie w Gdańsku w latach 1261/1263—1346*, „Rocznik Gdański”, 25 (1966) 11.

⁶³ Wismar, czerwiec 1251 r. UBS, n. 10, s. 3; CDW, I, reg. n. 513, s. 192; H. Schmauch: *Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate*, ZGAE 20 (1917) 24, 21 (1920) 61.

⁶⁴ PUB, I, 1, n. 221, s. 166; CDW, I, dipl. n. 21, s. 42—43, reg. n. 52, s. 12; Theiner: *VMPL*, I, n. 98, s. 47.

⁶⁵ Pismo papieża Innocentego IV z 27 września 1250 r. PUB, I, 1, n. 236, s. 173; CDW, I, dipl. n. 22, s. 43—44, reg. n. 62, s. 15. P. Goetze: jw. *Urkunden*, n. XII, s. 188—193. Zob. przyp. 22, rozdz. VII niniejszej pracy.

⁶⁶ Nazywają go też Janem von Deyst. Pismo papieża z dnia 3 marca 1249 r. UBS, n. 5, s. 2. Jest to dowód, że papież nie uznawał Tetwarda za formalnego biskupa Sambii. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 75—77; S. Kujot: *Dzieje Prus Królewskich*, s. 781; H. Schmauch: *Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate*, ZGAE 20 (1917) 725, 21 (1920) 3; Por. wypowiedź biskupa kujawskiego o Tetwardzie, S. M. Szacherska: *Opactwo oliwskie a próba ekspansji duńskiej w Prusach*, Warszawa 1960, s. 46, przyp. 180.

⁶⁷ UBS, n. 6, s. 2—3, n. 7, s. 3, n. 12, s. 4, n. 16, s. 5, n. 18, s. 5, n. 31, s. 8; A. L. Ewald: jw. B. III, s. 75—77; Eubel, s. 455.

przez wiele lat występowali jednocześnie jako biskupi Sambii⁶⁸. Po skardze biskupa kujawskiego przeciw Tetwardowi legat papieski Hugo nakazał mu zwrócić zagarniętą część diecezji kujawskiej⁶⁹.

4. PRÓBA PODPORZĄDKOWANIA BISKUPA LITEWSKIEGO CHRYSIANA METROPOLII PRUSKIEJ

Sprawa biskupa Tetwarda jest wyrazem zdecydowanej niesubordynacji arcybiskupa Alberta wobec papieża. W tym samym czasie, na początku lat pięćdziesiątych, arcybiskup Albert dawał wyraz swojej niesubordynacji również w innym przypadku. Król litewski Mindowe od wielu lat skłaniał się do przyjęcia chrześcijaństwa i obiecywał założyć w swoim państwie biskupstwo⁷⁰. Po pierwszych obietnicach upłynęło wiele lat niezdecydowania, zanim w końcu zaczął wykonywać swoje postanowienia⁷¹. Papież upoważnił więc arcybiskupa Alberta do erygowania diecezji, ustanowienia i konsekrowania dla niej biskupa, wyznaczonego przez króla. Nadał mu z góry przywilej egzempcji i podkreślił, że przy konsekracji nominat ma złożyć przysięgę wierności papieżowi, a nie metropolie. Albert jednak zlekceważył ten nakaz i przyjął przysięgę wierności w imieniu własnym jako zwierzchnik nominata⁷². Król poskarżył się oczywiście papieżowi, interweniowali też w tej sprawie inni biskupi. Papież unieważnił tę przysięgę stwierdziwszy, że biskup litewski nie utracił przywileju egzempcji i polecił mu złożyć nową przysięgę wierności, tym razem samemu papieżowi i na ręce biskupa z Naumburga⁷³.

5. ZABIEGI ARCYBISKUPA ALBERTA W SPRAWIE UNII KSIĄŻĄT RUSKICH Z KOŚCIOŁEM KATOLICKIM

O pozycji arcybiskupa Alberta na wschodnich rubieżach Kościoła zdecydowały podjęte przez papieża Innocentego IV plany wznowienia starań o pozyskanie książy ruskich dla Kościoła. Niebezpieczeństwo najazdu Tatarów usposobiło obie strony do szukania porozumienia przeciw wspólnemu wrogowi, a to sprzyjało wznowieniu pertraktacji unijnych⁷⁴. Papież

⁶⁸ UBS, n. 13, 15, 20, 24, 25—26, s. 4—7; B. Kumor: Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK, 20 (1970) 271.

⁶⁹ Pismo z dnia 3 czerwca 1252 r. UBS, n. 13, s. 4; H. Schmauch twierdzi, że Michał ekskomunikował Tetwarda (Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate, ZGAE 20 (1917) 723). Jednak w świetle cytowanych dokumentów wydaje się to nieuzasadnione. Powyższe przedsięwzięcia Alberta świadczą o jego woli rządzenia Prusami samodzielnie, nie licząc się z życzeniem Kurii. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 56.

⁷⁰ 17 lipca 1251 r. papież Innocenty IV zlecił biskupowi chełmińskiemu Heidenreichowi mianować i konsekrować biskupa Litwy, ale król Mindowe wycofał się z zamiaru przyjęcia chrześcijaństwa i nie dotrzymał obietnicy ufundowania katedry. Paszkiewicz: RZL, n. 248, 250, 252, s. 49—50; UBC, I, n. 26, 28, s. 13, 15; Theiner: VMPL, I, n. 105, s. 50; Turgieniew: HRM, n. 81, s. 73.

⁷¹ 24 lipca 1252 r. papież polecił Albertowi przypomnieć królowi Mindowe o jego obietnicach ufundowania katedry. P. Goetze: jw. s. 57.

⁷² Pisma papieża Innocentego IV z 24 czerwca i 21 sierpnia 1253 r. Napier ski: ICL, n. 112, s. 29; PUB, I, 1, n. 273, s. 296; CDW, I, reg. n. 76, s. 18; Theiner: VMPL, n. 111, s. 53. Konsekracja odbyła się w Rydze, dokąd przybył nominat Chrystian dnia 6 kwietnia 1254 r. P. Goetze: jw. s. 57—59.

⁷³ PUB, I, 1, n. 293, s. 218; Theiner: VMPL, I, n. 120—121, s. 58—59; Turgieniew: HRM, n. 91, s. 81. Zob. przyp. 13 tegoż rozdz. Nieścisłe są informacje B. Kumora, jakoby arcybiskup włączył Litwę do swojej metropolii, a papież na prośbę króla nadał jej przywilej egzempcji. (Albert II Suerbeer, kol. 301). Diecezja litewska otrzymała od samego początku egzempcję, a arcybiskup Albert nielegalnie usiłował ją znieść.

⁷⁴ W. A b r a h a m: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 117—118.

Innocenty IV okazał tu większą elastyczność w porównaniu do swoich poprzedników. Podczas gdy poprzedni papieże domagali się od unitów przyjęcia obrządku łacińskiego i używania do Mszy św. chleba niekwaszonego⁷⁵, Innocenty IV nie stawiał już takich wymagań. Prognozy na powodzenie akcji unijnych Stolicy Apostolskiej były więc teraz lepsze. Szczególnie zaawansowane były rozmowy i kontakty z księciem Rusi halickiej, Daniłem i jego bratem księciem Rusi włodzimierskiej, Wasylkiem. Daniel był wychowany na dworze polskim i węgierskim⁷⁶. Utrzymywał kontakty z Konradem Mazowieckim oraz z innymi osobistościami polskimi⁷⁷ w związku ze wspólnym działaniem przeciw Jaćwingom. Na dworze Konrada Mazowieckiego zetknął się z nim biskup Chrystian i poinformował papieża Grzegorza IX, że Daniel skłania się do unii z Kościołem⁷⁸. Papież wystosował wówczas do Daniela list z propozycją zawarcia unii. Po bitwie z Węgrami Daniel sam zwrócił się do papieża z prośbą o opiekę i przyrzekł zawrzeć unię⁷⁹.

Dalsze kontakty nawiązał papież przez swego posła do Tatarów, franciszkanina, Jana Plano Carpini (lub dal Piano di Carpine). W drodze do Tatarów wziął on ze sobą pisma papieskie do Daniela i biskupów ruskich, zachęcające do unii z Kościołem katolickim. Jan Plano zatrzymał się w drodze na dworze Konrada Mazowieckiego, gdzie spotkał się z bratem Daniela, Wasylkiem, który wysłał umyślnych posłów do Włodzimierza, uprzedzając o przybyciu posła papieskiego⁸⁰. Daniel był w tym czasie u Tatarów, ale Jan Plano odprowadzony osobiście przez Wasylka do Włodzimierza, przeprowadził pomyślne rozmowy z biskupami ruskimi i przedłożył im pismo od papieża⁸¹. Biskupi i Wasylko wyrazili gotowość przyjęcia unii, ale ostateczne słowo zostawili Danielowi. Jan Plano, odprowadzony osobiście przez Wasylka aż do Kijowa, udał się w drogę do Tatarów. Po drodze, za Kijowem spotkał powracającego z ordy Daniela, od którego otrzymał obietnice i pisma w sprawie gotowości przystąpienia do unii⁸². Daniel z Wasylkiem wysłali także specjalne poselstwo do Lionu,

⁷⁵ PUB, I, 1, n. 86, s. 66—67; Turgieniew: HRM, n. 12, s. 13; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 604, 61, 100, 106; M. Czubyatyj: Istorija christijaństwa na Rusi-Ukrainy, t. I, Rzym 1965, s. 617—618. Wcześniejsze kontakty unijne Kościoła z Cerkwią przedstawia A. L. Ewald: jw. B. II, s. 268; M. Czubyatyj: jw. s. 574—577.

⁷⁶ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 129; J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, Lwów, 1922, s. 90—91.

⁷⁷ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 106, 125, 144.

⁷⁸ PUB, I, 1, n. 86, s. 66—67.

⁷⁹ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 123.

⁸⁰ Paszkiewicz: RZL, n. 210, s. 42; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 119; J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, s. 27—29; A. M. Amman: jw. s. 256; M. Czubyatyj: jw. s. 612—614; B. Włodarski: Polska i Ruś, s. 129; Tenże: Polityczne plany Konrada I, s. 59. Janowi Plano towarzyszyli zakonnicy: brat Stefan z Czech i Benedyktyn z Polski.

⁸¹ Pismo papieża z 25 marca 1245 r. W. Abraham: Powstanie i organizacja Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 119, 123; Por. J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV; M. Czubyatyj: jw. s. 614—616; B. Włodarski: Polska i Ruś, s. 131.

⁸² W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 121; J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, s. 94; A. M. Amman: jw. s. 258; M. Czubyatyj: jw. s. 617; W. Paszuto: Aleksander Niewskij, Moskwa 1955, s. 98.

do papieża. Na tym etapie kontaktów papież powierzył dalsze negocjacje z dworem Daniela arcybiskupowi Albertowi. Albert mógł mieć już wcześniej jakieś kontakty z Danielem na tle wspólnych zainteresowań Jaćwieżą. Papież rozszerzył jego prawa legackie na teren Rusi, upoważnił go do ustanowienia tam diecezji łacińskich i osadzenia w nich biskupów wybranych spośród dominikanów lub franciszkanów. Wyzaczył dwóch zakonników, Aleksęgo i Henryka, którzy mieli przebywać na dworze Daniela i utrzymywać stały kontakt między Danielem i arcybiskupem Albertem. W piśmie skierowanym do Daniela papież tytułował go królem Rusi. Zawiadomił go o legacji Alberta, poinformował, że zadaniem arcybiskupa są rokovania z Danielem w sprawie zażegnania niebezpieczeństwa najazdu Tatarów oraz pouczenie go w sprawie wiary i moralności katolickiej. Papież powiadomił też o nominacji Alberta katolików zamieszkałych w Rusi, nakazał im posłuszeństwo i szacunek wobec Alberta jako zastępcy papieża i samego Chrystusa. Przy okazji nie szczędził arcybiskupowi pochwał dając do zrozumienia, że cieszy się on szczególnymi łaskami papieża. Samemu Albertowi polecił udać się do Daniela i zrobić użytek ze swoich pełnomocnictw⁸³. Warto zaznaczyć, że powyższe dokumenty papieskie wyszły zaledwie kilka tygodni po nadaniu Albertowi symboli władzy metropolitalnej, co uzasadnia poprzednio wyrażone przypuszczenie, że nominacja Alberta wiązała się z planami Stolicy Apostolskiej w sprawie unii z Rosją. Już po nominacji Alberta na legata w Rusi dotarł do Lionu wysłannik papieski Jan Plano i przedstawił szerzej warunki Daniela dotyczące planów przystąpienia Rusi do Kościoła katolickiego. Ruś żądała od papieża pomocy przeciw Tatarom. Nie mogła otrzymać jej od Kościoła prawosławnego w Grecji, który sam przeżywał ciężkie chwile. Dalsze pertraktacje prowadzone były za pośrednictwem zakonników rezydujących przy Daniele⁸⁴. Ustalono, że Rusini po przejściu katolicyzmu zatrzymają swój obrządek, język liturgiczny i prawo używania chleba kwaszonego do Mszy św. oraz, że będą uznawać prymat papieża. Papież zgodził się na zorganizowanie wyprawy krzyżowej przeciw Tatarom, ale nie spieszył się z wykonaniem tej obietnicy. Po tych ustaleniach papież ponownie polecił arcybiskupowi Albertowi udać się do Daniela. Tym razem dał mu wyraźne zlecenie przyjęcia króla, bojarów, biskupów i poddanych z księstwa Daniela do Kościoła katolickiego, jeżeli nadal trwają w postanowieniu zawarcia unii. Ponowił upoważnienie dla Alberta do erygowania diecezji łacińskich i mianowania oraz konsekrowania dla nich biskupów, dał mu władzę dyspensowania kandydatów na biskupów od nieprawidłowości

⁸³ Seria dokumentów papieskich z dnia 3 maja 1246 r. PUB, I, 1, n. 185, s. 134; CDW, I, reg. n. 32, s. 8; Turgieniew: HRM, n. 61—66, s. 56—60; P. Goetze: *W. Urkunden*, n. 171, zob. tamże s. 18—19. A. L. Ewald: *W. B. II*, s. 268—269; W. Abraham: *Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi*, s. 121, 124, 125; H. Schmauch: *Die Besetzung der Bistümer im Deutschorenenstaate*, ZGAE 20 (1917) 751—752; J. Umiński: *Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV*, s. 91—95; A. M. Amman: *W. B. II*, s. 257; M. Hellmann: *Das Lettenland*, s. 177; K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums in Preussen*, s. 24; M. Czubyatyj: *W. B. II*, s. 617—618, 622; B. Kumor: *Historia Kościoła*, cz. 3. Lublin 1976 s. 165—166. M. Czubyatyj zwraca uwagę, że w pismach do Daniela papież nie używał jego imienia, ponieważ liczył się z tym, że Tatarzy mogli ustanowić na jego miejsce innego księcia, gdyby stracił u nich łaskę.

⁸⁴ Pisma papieskie wysłane w dniach 27, 28 sierpnia, 7 i 12 września 1247 r. W. Abraham: *Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi*, s. 126; J. Umiński: *Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV*, s. 92, 96—98; M. Czubyatyj: *W. B. II*, s. 618—628.

nieprawego łoża, z wyjątkiem potomków pochodzących z cudzołóstwa i kazirodztwa. Nadal mu przywilej noszenia na terenie Rusi paliusza. Jednocześnie papież ponownie zawiadomił Daniela o pełnomocnictwie Alberta w sprawie przyjęcia Rusi do Kościoła, wziął go pod opiekę Stolicy Apostolskiej, zaproponował mu koronę, której Daniel nie przyjął w obawie przed zemstą Tatarów, pozwolił mu na podbój ziem utraconych przez Ruś i znajdujących się w rękach władców pogańskich (Jaćwież i Litwa), zalegalizował małżeństwo brata Daniela, Wasylki, zawarte z przeszkodą pokrewieństwa. W odpowiednim dokumencie Wasylko został nazwany królem Rusi włodzimierskiej. Papież prosił Daniela, żeby skoro zdecyduje się na unię, powiadomił o tym legata Alberta, który ma zlecenie przybycia do jego dworu, zwolnienia Rusinów od kar kościelnych i przyjęcia ich do Kościoła. Na żądanie prawdopodobnie Daniela papież zakazał Krzyżakom podbijania terenów zajętych przez Jaćwingów i nabywania przez Zakon Krzyżacki nieruchomości na terenie Rusi⁸⁵.

Misja arcybiskupa Alberta w Rusi halickiej i włodzimierskiej zakończyła się niepowodzeniem. Bliższe przyczyny takiego obrotu sprawy nie są znane. W każdym razie nie wchodzi tu w grę niechęć Rusinów i Daniela do unii z Kościołem, kontakty bowiem unijne nadal były kontynuowane. Przyczyną było raczej postępowanie Alberta z Danielem i Rusinami. Na ten temat autorzy wypowiadają dwie sprzeczne opinie. Jedna głosi, że arcybiskup Albert nie był osobiście w Rusi ani razu⁸⁶ i Daniel zniechęcony do kontaktowania się z papieżem za jego pośrednictwem mógł zażądać zmiany legata. Według innej opinii Albert był w Rusi, i to dwa razy⁸⁷, gdy otrzymał od papieża zlecenia. Podczas drugiej bytności u Daniela został przez niego źle przyjęty. Daniel kazał mu opuścić Ruś. Bardziej przekonująca jest opinia pierwsza. Wyraźne, i to dwukrotne nakazy papieża skierowane do Alberta, aby udał się osobiście do Daniela, potwierdzają, że Albert nie spieszył się z wyprawą do Rusi. Własne kłopoty na terenie metropolii i w Lubecie odbierały mu swobodę działania na Rusi⁸⁸. Papież zrezygnował z pośrednictwa Alberta na przełomie lat 1247—1248, a więc krótko po serii pism z 7 września 1247 r. Jeszcze w 1247 r. papież posyła do Daniela duchownego z archidiecezji mogunckiej, Helzela von Vilstorf⁸⁹. W styczniu 1248 r. prosi już Daniela, by o niebezpieczeństwie

⁸⁵ Seria dokumentów papieskich z 7 i 12 września 1247 r. PUB, I, I, n. 192—193, s. 138; Potthast, II, n. 12687—12689; CDW, I, reg. n. 38—39, s. 9; Turgieniew: HRM, n. 67—75, s. 61—66. W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 126—127. J. Umiński sądzi, że zakaz nabywania ziem na Rusi był skierowany nie tylko przeciw Krzyżakom lecz także przeciw Polsce i Węgrom. (Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, s. 96, p. 1). Nie zgadza się z tym jednak fakt, że księżę mazowiecko-czerski Semowit działał w porozumieniu z Danielem w sprawie podboju Jaćwieży. A zakaz ten miał właśnie uniemożliwić Krzyżakom podbój Jaćwieży, zarezerwowanej przez papieża dla Rusi. M. Czubytyj: jw. s. 625 trafnie zauważa, że zwrócenie się Wasylka do papieża o dyspensję od przeszkody pokrewieństwa było już pośrednim uznaniem władzy papieskiej nad sobą.

⁸⁶ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 128; A. M. Amman: jw. s. 258; K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 24; Tenże: Fragen der Mission in Preussen, s. 258; B. Kumor: Historia Kościoła, s. 166.

⁸⁷ P. Goetze: jw. s. 24; M. Czubytyj: jw. s. 626.

⁸⁸ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 128. Nie wyklucza to możliwości kontaktowania się Alberta przez swoich pośredników.

⁸⁹ Turgieniew: RHM, n. 75, s. 66. Oddawał on papieżowi jeszcze inne usługi na polu pośrednictwa z Dalekim Wschodem.

najazdu Tatarów informował go za pośrednictwem Krzyżaków⁹⁰. Było to chyba szczególnie upokarzające dla Alberta i świadczy, że Zakon starał się pomniejszać wpływy arcybiskupa nawet w dziedzinie kontaktów z Rusią.

Daniel wznowił dalsze kontakty z papieżem przez króla węgierskiego. Rokowania z Danielem i Rusią prowadził legat papieski Opizo, opat benedyktyński z Mezzanum⁹¹. Daniel ociągał się długo z przyjęciem unii z bojaźni przed Tatarami i powstrzymywany przez swoich biskupów. Żądał od papieża zorganizowania natychmiastowej krucjaty. Papież próbował go pozyskać różnymi sposobami⁹². W 1253 r. Daniel zawiadomił papieża o zbliżających się Tatarach i dopiero wtedy papież polecił zorganizować wyprawę⁹³. Daniel za namową swojej matki w końcu zdecydował się przyjmując koronę. Koronował go opat Opizo, w Drohiczynie w 1253 r. w czasie wyprawy przeciw Jaćwingom⁹⁴. Równocześnie Daniel i jego księstwo zawarło unię z Kościołem katolickim⁹⁵. Okazała się ona bardzo krótkotrwała, ponieważ wynikała z motywów politycznych. Kiedy Ruś Czerwona została opanowana przez Tatarów, Daniel zerwał unię⁹⁶. Papież wyrzucił to Danielowi⁹⁷ i pozwolił Litwie na podbój Rusi⁹⁸.

Arcybiskup Albert odsunięty od negocjacji z Danielem i jego państwem nie zrezygnował ze swojej misji w Rosji. Nie wiadomo, czy w porozumieniu z papieżem, czy też samowolnie nawiązał kontakty z wygnanym księciem Pskowa, Jarosławem Włodzimirowiczem. W tym samym czasie papież próbował przez swoich posłów nawiązać kontakt z królem Rusi Suzdalskiej, Aleksandrem Newskim (z Nowogrodu). Z jego ojcem Jarosławem spotkał się u Tatarów wysłannik papieski Jan Plano. Jarosław obiecał wówczas posłowi papieskiemu unię z Kościołem, ale nie mógł tej obietnicy spełnić, ponieważ został otruty przez Tatarów. Papież przypomniał

⁹⁰ Pismo papieża z 22 stycznia 1248 r. PUB, I, 1, n. 204, s. 142; CDP, n. 74, s. 69; Turgieniew: HRM, n. 77, s. 68, n. 79, s. 70.

⁹¹ Theiner: VMPL, I, n. 107, s. 51; J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, s. 103.

⁹² Około 1252 r. A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 268; P. Reh, *iw. s. 81*; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 132—133; S. Zachorowski: *Wiek XII i panowanie Władysława Łokietka*, s. 230; A. M. Amman: *iw. s. 260*; J. Umiński, W. Urban: *iw. s. 492*; M. Czubyatyj: *iw. s. 626, 633*.

⁹³ Pismo papieża z 14 maja 1253 r. do wiernych w Polsce. Informuje on, że powiadomiony przez króla Rusi o niebezpieczeństwie Tatarów posyła legata Opizo do zorganizowania wyprawy. Theiner: VMPL, I, n. 107, s. 51. W 1254 r. zimą, na zaczepkę Koreny Daniel podjął szereg podchodów na ziemie podległe Tatarom, licząc na krucjatę z Europy. Państwa europejskie nie zareagowały jednak na wezwanie papieskie. Bela IV, król węgierski również wymawiał papieżowi, że państwa europejskie zostawily Węgry bez pomocy w obliczu niebezpieczeństwa tatarskiego. A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 268; J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, s. 114; S. Zachorowski: *Wiek XIII i panowanie Władysława Łokietka*, s. 220; M. Czubyatyj: *iw. s. 626, 636*.

⁹⁴ Paszkiewicz: RZL, n. 278, s. 55; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 132—134. Informuje on, że koronę przywieźli Danielowi od papieża biskup z Werony i z Kamienia. Ten drugi zapewne z ramienia legata Alberta. J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, s. 108; M. Czubyatyj: *iw. s. 633—635*.

⁹⁵ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 132; J. Umiński, W. Urban: *iw. s. 492*.

⁹⁶ A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 281; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 129; J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, s. 115; M. Czubyatyj: *iw. s. 638—641*.

⁹⁷ Pismo papieża Aleksandra IV z 1257 r. Turgieniew: HRM, n. 95, s. 84.

⁹⁸ Pismo tegoż papieża z 6 marca 1255 r. Tamże, n. 93, s. 83; Theiner: VMPL I, n. 123, s. 66.

Aleksandrowi obietnicę jego ojca. Aleksander, który również był przez wiele lat u Tatarów, doszedł do przekonania, że lepsze jest posłuszeństwo ordzie. Nie wierzył zresztą, by papież skłócony z cesarzem potrafił zapobiec najazdom tatarskim. Oddalił więc posłów papieskich i oświadczył, że nie potrzebuje rad kardynałów, których papież obiecywał mu przysłać w następnej fazie rozmów⁹⁹. Właśnie w tym czasie do arcybiskupa Alberta, przebywającego w Lubece przybył syn byłego księcia Pskowa Jarosław Włodzimirowicz z prośbą o wyzwolenie Pskowa spod władzy Aleksandra Newskiego, obiecując, że księstwo pskowskie przyjmie po wyzwoleniu katolicyzm, a on ufunduje w Pskowie biskupstwo.

Księstwo pskowskie było rządzone przez książąt wybieranych spośród możniejszych rodów bez praw dziedzicznych. Zostało częściowo podbite przez kościelne państwo lotewskie w Rydze¹⁰⁰. Ojciec Jarosława, Włodzimirz, chcąc ratować resztę księstwa wydał swoją córkę za brata biskupa ryskiego Alberta, za co został wypędzony z Pskowa przez mieszkańców księstwa. Następnie księstwo nowogrodzkie podbiło Psków i włączyło do swego państwa. Jarosław, chociaż nie był prawnym dziedzicem księstwa pskowskiego, ofiarował połowę tego księstwa biskupowi dorpackiemu, który z kolei ofiarował go zakonowi kawalerów mieczowych w zamian za przyjęcie przez niego obowiązku obrony diecezji ryskiej i dorpackiej¹⁰¹. Przez gotowość zawarcia unii chciał Jarosław z kolei nakłonić papieża do wyzwolenia Pskowa od okupacji Nowogrodu. Obiecał założyć w Pskowie katedrę i prosił Alberta o ustanowienie dla niej biskupa¹⁰². Arcybiskup Albert widząc w tym sukces Kościoła i swój własny powiadomił o tym papieża. Pismo Alberta zostało jednak źle zrozumiane w Kurii papieskiej. Jarosława wzięto za Aleksandra Newskiego, aktualnego pana Pskowa, który wcześniej okazał się tak nieustępliwy wobec planów unii. We wrześniu 1249 r. papież wystosował do Aleksandra Newskiego list, w którym nawiązuje do obietnic jego ojca Jarosława i wyraża radość z powodu chęci przystąpienia króla do Kościoła rzymskiego. Papież poinformował Aleksandra, że wysłał do niego swego legata, arcybiskupa Prus w celu przeprowadzenia rozmów w sprawie erekcji katedry w Pskowie. Zachęcił króla do życzliwego przyjęcia arcybiskupa i udzielił swej zgody na erekcję katedry¹⁰³.

Nie wiadomo, jak zakończyła się ta osobliwa historia. W każdym razie pomyłka musiała mieć fatalne konsekwencje dla Alberta. Jeszcze gorzej usposobiła do niego papieża i ułatwiła Zakonowi Krzyżackiemu ostateczną rozprawę z rywalem. Właśnie w tym czasie rozpoczęła się otwarta

⁹⁹ P. Goetze: jw. s. 22—23; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 136, 142; W. Paszuto: Aleksander Niewskij, s. 88—89.

¹⁰⁰ Paszkiewicz: RZL, n. 84, s. 17, n. 141, s. 27; A. M. Amman: jw. s. 275.

¹⁰¹ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 60, 146, przyp. 1; A. M. Amman: jw. s. 271, 276; S. Zajczkowski: Dzieje Zakonu Krzyżackiego, s. 29—30; M. Hellmann: Das Lettenland, s. 177.

¹⁰² A. L. Ewald: jw. B. II, s. 281; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 145. Przypisuje on mylnie ten zamiar Aleksandrowi Newskiemu. Właściwie rozwiązuje problem P. Goetze: jw. s. 26.

¹⁰³ Pisma papieża Innocentego IV z dnia 15 września 1249 r. do króla Aleksandra Newskiego. PUB, I, 1, n. 209, s. 145; Theiner: VMPL, I, n. 96, s. 46; P. Goetze: jw. Urkunden, n. V, s. 174—175; A. M. Amman: jw. s. 271—273. Widzi on trudność w pogodzeniu adresata pisma papieskiego z jego treścią. Dopuszcza możliwość, że adresatem nie był Aleksander Newski, ale nie wskazuje kto. M. Czubytyj: jw. s. 621—622. Twierdzi on niesłusznie, że to Aleksander zgodził się na założenie katedry w Pskowie.

wojna psychologiczna Zakonu z arcybiskupem. Takim fatalnym i osobliwie dramatycznym finałem zakończyła się wschodnia misja Alberta.

ROZDZIAŁ VIII.

USTANOWIENIE STOLICY METROPOLII PRUSKO-INFLANCKIEJ W RYDZE NA TLE ANTAGONIZMÓW ARCYBISKUPA ALBERTA SUERBEERA Z ZAKONEM KRZYŻACKIM

I. ROLA DIETRICHA VON GRÜNINGEN W DZIELE STABILIZACJI METROPOLITALNEJ W PRUSACH

Od momentu, kiedy Dietrich von Grüningen został mistrzem krajowym Prus, między Stolicą Apostolską a Zakonem Krzyżackim w Prusach rozwijała się coraz ściślejsza współpraca, co nie było korzystne dla arcybiskupa Alberta. Wiele przyczyniła się tu nieustępliwość samego arcybiskupa, ale wiele też wniosła sprytna dyplomacja Dietricha von Grüningen. Jego aktywna działalność w Prusach przypadła właśnie na okres działalności arcybiskupa Alberta w Lubece¹. Podczas gdy wielki mistrz krzyżacki rezydujący w Akkon starał się nadal lawirować między papieżem a cesarzem, Dietrich od początku był gorącym zwolennikiem władzy politycznej papieża nad misją bałtycką. Wyznawał otwarcie tezę, że misje nadbałtyckie należą wyłącznie do papieża, a cesarz nie ma prawa mieszania się do nich. Jako współrodak antycesarza Henryka Raspe z Turynii, mający z nim różne powiązania, Dietrich był zawsze zdeklarowanym przeciwnikiem Fryderyka II i całego rodu cesarskiego Hohenstaufów. Pełniąc przez wiele lat różne funkcje zakonne w krajach środkowej i wschodniej Europy, patrzy on na interes Zakonu przez pryzmat przedsięwzięć zakonnych w Prusach i Inflantach. Był przekonany, że przez wykorzystanie potęgi papieżstwa Zakon może odnieść istotne korzyści. Oddał się więc służbie dyplomatycznej papieża Innocentego IV, stał się wykonawcą jego planów i mężem zaufania, chętnie podejmował różne zlecenia papieskie². Była to twarda ale owocna służba. Przyniosła Zakonowi wiele nowych przywilejów, szczególną przychylność i poparcie papieskie dla przedsięwzięć w Prusach³.

¹ Dietrich von Grüningen był mistrzem krajowym w Lotwie w latach 1238—1246, potem w Prusach w latach 1246—1258. Jednocześnie był mistrzem w Niemczech (Deutschmeister) w latach 1245, 1245—1256 i zastępcą wielkiego mistrza w krajach nadmorskich w latach 1245, 1249 i innych. CDW, I, reg. n. 492, s. 187; J. Voigt: *iw. Bd. III*, s. 4, przyp. 1, s. 13; A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 291, B. III, s. 13; M. Tumler: *iw. s. 617—618*; K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, s. 12—13; Tenże: *Fragen der Mission in Preussen*, s. 257; J. Powierski: *Dobra ostrowicko-golubskie*, s. 62.

² A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 291, B. III, s. 7; P. Reh: *iw. s. 82*; K. Forstreuter: *Die Gründung des Erzbistums Preussen*, Anlagen, n. 1, s. 15—16, 25.

³ Zob. zakazy papieża kierowane do biskupów, by nie używali władzy karnej przeciw Krzyżakom, między innymi z dnia 5 maja 1246 r., 11 marca 1247 r., 13 września 1248 r. Napierski: *ICL*, I, n. 81, s. 22; CDW, I, dipl. n. 34, 36, s. 8—9. Przy różnych nadaniach papież Innocenty IV i jego następcą Aleksander IV zastrzegali, że nadane przywileje nie mogą naruszać praw Stolicy Apostolskiej i Zakonu Krzyżackiego. CDW, I, dipl. n. 24, s. 45—46; P. Goetze: *iw. Urkunden*, n. XIV, s. 196—197; bulla z 10 marca 1254 r. cyt. w przyp. 66 tegoż rozdz. z 20 stycznia 1255 r. cyt. w przyp. 93 tegoż rozdz. W umowie pokojowej między Krzyżakami a neofitami w Prusach z dnia 7 lutego 1249 r., zawartej za pośrednictwem legata Jakuba z Leodium jest zastrzeżone, że ziemie zakonne tworzą jeden kościół, który nie może być pomniejszony przez wolę neofitów. Neofici bez zgody papieża nie mo-

2. UMOWA POKOJOWA ARCYBISKUPA Z ZAKONEM W 1249 R.

Najbardziej rzucającym się w oczy ustępstwem było poświęcenie w interesie Zakonu dobra organizującej się metropolii prusko-inflanckiej w sprawach odnoszących się do jej stolicy. Zakon, wykorzystując narastającą niechęć papieża do arcybiskupa starał się za wszelką cenę nie dopuścić do jego osiedlenia się w Prusach⁴. Jego pobyt w Lubece był pomyślny dla Zakonu, ale był to stan przejściowy. Zakon musiał się liczyć z tym, że w końcu Albert lub jego następcą będzie chciał pozostać w Prusach i założyć tu swoją siedzibę. Pozycja Alberta w Lubece, na skutek nowych układów stawała się niepewna, a obawy Zakonu coraz większe. W końcu Zakon w ramach likwidacji jednego z konfliktów z arcybiskupem wymógł na nim przyrzeczenie, że nie założy nigdy bez zgody Zakonu stolicy arcybiskupiej w Prusach⁵. Zobowiązanie to arcybiskup podjął w swoim oświadczeniu o zawarciu umowy pokojowej z Zakonem za pośrednictwem biskupów diecezji chełmińskiej, pomezańskiej i warmińskiej oraz margrafa brandenburskiego⁶.

W oświadczeniu jest stwierdzone także, że arcybiskup będzie wspierał Zakon w rozkrzewianiu wiary i nie będzie dochodził przed papieżem, ani przed żadnym sądem kościelnym roszczeń przeciwnych prawom i przywilejom Zakonu, stwierdzonym w dokumentach i nie będzie tych praw naruszał. Zakon natomiast zobowiązał się, że będzie szanował arcybiskupa, nie będzie mu czynił trudności i wypłaci mu 300 marek srebra.

Istotną treść oświadczenia Alberta wskazuje, że nie chciał on przedtem podporządkować się Krzyżakom w prowadzeniu akcji chrystianizacyjnej w Prusach i nie respektował w tej sprawie decyzji papieskich. Przez umowę pokojową zrobił on pierwsze ustępstwo na rzecz Zakonu. Uznał priorytet Krzyżaków w dziele podboju i chrystianizacji Prus. Najważniejsze zobowiązanie dotyczące rezydencji wprowadziło metropolię w bardzo skomplikowaną sytuację, niezgodną z poprzednią wolą papieża. Było ono jednak podjęte obecnie za wiedzą i zgodą papieża, bo późniejsze decyzje papieskie szły w tym samym kierunku⁷.

gą przenieść własności ziemi Krzyżaków na inny kościół lub na inną osobę prawną. PUB, I, 1, n. 218, s. 158; CDW, I, dipl. n. 19, s. 28—41, reg. n. 50, s. 12. Papież natomiast też biskupów pruskich, dominikanów i innych zakonników, by propagowali działalność Krzyżaków w Prusach i organizowali dla nich pomoc. PUB, I, 1, n. 231, s. 171, n. 242, s. 178 i inne. Siły krzyżowe papież wzywał, by podporządkowały się kierownictwu Krzyżaków. Zarówno Chrystian jak i arcybiskup Albert utracili łaskę u papieża i mieli różne trudności za to, że usiłowali prowadzić samodzielnie akcję chrystianizacyjną.

⁴ P. Goetze: jw. s. 43; K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 14. Broni prawa Zakonu Krzyżackiego A. L. Ewald: jw. B. II, s. 282—284 twierdząc, że arcybiskup Albert nie mógł rościć pretensji do pełnych praw metropolitalnych na terenie dominacji Zakonu.

⁵ „Adicimus eciam quod sedem nusquam constituamus in prucia nisi hoc de bona fratre precesserit voluntate”. Fragment deklaracji arcybiskupa Alberta z dnia 10 stycznia 1249 r. o zawarciu ugody z Zakonem Krzyżackim. UBS, n. 3, s. 2; UBC, I, n. 22, s. 12; PUB, I, 1, n. 217, s. 157; CDW, I, dipl. n. 18, s. 27—28. K. Forstreuter przesewa tę umowę na 1250 r. (Fragen der Mission in Preussen 262—263).

⁶ K. Lohmeyer: jw. s. 110 twierdzi, że w ugodzie pośredniczył także legat Jakub z Leodium, ale zupełnie niesłusznie, bo arcybiskup wymieniłby go w swojej deklaracji. Natomiast ma słuszność A. M. A m m a n n: jw. s. 278 twierdząc, że umowa ta ma ścisły związek z pokojem dzierzgońskim zawartym za pośrednictwem tego legata.

⁷ Zob. punkt następny tegoż rozdz. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 287; P. Reh: jw. s. 75; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, s. 322.

Sam arcybiskup nie przywiązywał wielkiej wagi do prawa założenia stolicy arcybiskupiej w Prusach, skoro równowartość tego prawa stanowiły dla niego 300 marek srebra przyrzeczone przez Krzyżaków. Zakon natomiast, patrząc dalekowzrocznie, wiedział dobrze, jakich kłopotów się pozbywa, przyjmując rezygnację arcybiskupa z tego prawa. Autorytet arcybiskupa mógł zjednoczyć biskupów i duchowieństwo w Prusach przeciwko zamiarom Zakonu i powstrzymać pomyślny proces usamodzielniania się Krzyżaków w sprawach administracji kościelnej⁸.

Zawarcie umowy pokojowej z Zakonem dało arcybiskupowi pewną swobodę w działalności w Prusach. Wykorzystał on ją do ustanowienia biskupa dla Jaćwieży, przy aprobacie tym razem samego papieża.

3. PROCES ARCYBISKUPA ALBERTA Z ZAKONEM KRZYŻACKIM W 1251 R.

Wkrótce walka Zakonu z arcybiskupem rozgorzała na nowo. Przyczyną nowych kontrowersji były przede wszystkim dziesięciny w Prusach i na Lotwie. Podział dóbr przeprowadzony w 1246 r. przyznawał Zakonowi w 2/3 terenu każdej diecezji dochód, nazwany w dokumencie jako „temporale proventus”. Arcybiskup i duchowieństwo byli przekonani, że do tego dochodu nie zaliczały się dziesięciny. Zgodnie z powszechnym zwyczajem należały się one duchowieństwu diecezjalnemu z terenu całej diecezji. Zakon natomiast interpretował pojęcie „temporale proventus” jako mieszczące w sobie wszelki dochód łącznie z dziesięcinami.

Były legat papieski, kardynał Wilhelm, prawdopodobnie na interwencję Zakonu, wydał na jego korzyść urzędową interpretację⁹. Oświadczył, że prowadzawca przez słowo „temporale proventus” rozumiał wszelkie dochody pobierane „corporaliter et temporaliter” w tym również dziesięciny. Bez dziesięcin prawo do dochodów byłoby tylko nominalne.

Drugim punktem spornym była sprawa podziału ziemi w Kurlandii. Do tej pory obowiązywał tam wzorzec ustalony przez dawnego biskupa lotewskiego Alberta I i zakon kawalerów mieczowych, który przyznawał Zakonowi 1/3 dóbr w diecezji. Arcybiskup Albert chciał nawet ten wzorzec przenieść na Prusy i dlatego podważał słuszność podziału wprowadzonego przez Wilhelma w Prusach¹⁰. Kardynał Wilhelm w związku z tym sporem wypowiedział się, że Kurlandia zalicza się do Prus, wobec czego obowiązuje w niej wzorzec pruski, zgodnie z którym 2/3 dóbr ziemskich należy się Zakonowi¹¹.

Poza tym Albert idąc śladami swego poprzednika miał pretensje do ofiar składanych przez zwolnionych od wypraw krzyżowych (redemptio-nes)¹².

Zakon zarzucał mu bezprawne nakładanie kar kościelnych na przyby-

⁸ A. L. Ewald: jw. B. II, s. 288, 298; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, s. 322; J. Oswald: jw. s. 15.

⁹ Dokument Wilhelma z 21 lutego 1251 r. PUB, I, 1, n. 238, s. 174; CDW, I, dipl. n. 24, s. 45—46.

¹⁰ P. Goetze: jw. s. 30—31, 37; G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 397.

¹¹ Akt legata Wilhelma z 21 lutego 1251 r. PUB, I, 1, n. 239, s. 174; P. Goetze: jw. s. 13, przyp. 35. Por. wstęp do przyp. 10 niniejszej pracy.

¹² CDP, I, n. 82, s. 77—78; J. Voigt: jw. Bd. III, s. 4, przyp. 1. G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach, s. 397. W związku z tym sporem Zakon otrzymał przywilej papieski uprawniający do zbierania takich ofiar. Tamże, s. 4, przyp. 1. Arcybiskup Magdeburga otrzymał zlecenie od papieża, aby przeciwdziałać próbom zawłaszczenia tych ofiar przez duchowieństwo na szkodę Zakonu Krzyżackiego. CDP, I, n. 81, s. 77.

szów, popieranie księcia Świętopelka i innych wrogów Zakonu, podburzanie przeciw Zakonowi pogan, zbyt władcze postępowanie nie liczące się z porządkiem ustanowionym przez Zakon, wysokie mniemanie o sobie¹³.

Tym razem arcybiskup, znając lepiej nieszczerze intencje Zakonu, był bardziej nieustępliwy. Dietrich von Grüningen próbował rozwiązać nieporozumienie drogą nowych polubownych układów. Przybył w tym celu do arcybiskupa do Lubeki, uprzedzając go wcześniej o terminie swego przybycia. Arcybiskupa jednak nie zastał. Odczekał tydzień w Lubece, następnie spisał z urzędnikami miasta protokół stwierdzający jego obecność¹⁴ i udał się z nim prosto do papieża ze skargą przeciw Albertowi¹⁵.

Papież postanowił rozpatrzyć sprawę przez swoich urzędników kurialnych. Polecil opatowi cysterskiemu z Buch wezwać Alberta do stawienia się na Wielkanoc przyszedłego roku przed papieżem w Lionie¹⁶. Zobowiązał też opata, aby wezwał Alberta pod rygorem posłuszeństwa do zaprzestania działalności przeciw Zakonowi, polegającej na przeszkadzaniu pielgrzymom przybywającym do Prus w udzielaniu pomocy Krzyżakom i na utrudnieniu Zakonowi zbierania ofiar „redemptiones”¹⁷. Papież wyraził życzenie, by arcybiskup pozostawił swobodę działania, zgodnie z wolą papieża. Kary, które arcybiskup nałożył na pielgrzymów wbrew woli papieża, opat powinien ogłosić za nieważne. Na ten sam termin został wezwany też usłnie do stawienia się przed papieżem Dietrich von Grüningen¹⁸.

Arcybiskup stawiał się w określonym czasie, lecz nie zdołał wytłumaczyć się ze stawianych mu zarzutów. Papież okazał duże niezadowolenie z jego antagonistycznej polityki wobec Zakonu¹⁹ i postanowił cofnąć mu władzę legata. Zezwolił mu tylko, na jego własną prośbę, dokończyć rozpoczęte już zadania legackie²⁰.

¹³ CDP, I, n. 82, s. 77—78; P. Goetze: jw. s. 28, 31, 35, 65. Autor ma za złe arcybiskupowi, że walczył z Zakonem. Wyraża przekonanie, że państwo nadbałtyckie mogło się utrzymać tylko dzięki Zakonowi.

¹⁴ Protokół z dnia 30 lipca 1249 r. Jest w nim wzmianka, że Dietrich przybył do Lubeki w sprawach zleconych przez Stolicę Apostolską i nie cierpiących zwłoki, „...ardua et festinata negocia sibi a sede apostolica commissa, que sine more periculo bene differi non poterat”. Napierski: ICL, n. 85, s. 22; PUB, I, n. 223, s. 167; CDW, I, reg., n. 54, s. 13.

¹⁵ P. Goetze: jw. s. 36.

¹⁶ Pismo papieża do opata z Buch z dnia 25 października 1249 r. Napierski: ICL, n. 87, s. 23; PUB, I, n. 225, s. 169; CDW, I, reg. n. 55, s. 13; A. L. Ewald: jw. B. II, s. 292. Zwraca on uwagę, że zlecenie to i inne dane opatowi w sprawie Alberta osłabiły autorytet arcybiskupa.

¹⁷ Pismo papieża do tegoż opata z tego samego dnia Napierski: ICL, n. 88, s. 23; PUB, I, n. 226, s. 168—169; CDW, I, reg. n. 56, s. 13; CDP, n. 82, s. 77—78.

¹⁸ „Maxime cum viva voce in iunxerimus predicto Preceptori, qui est Vicarius dilecti filii Magistri Hospitalis eiusdem in partibus Cismarinis, ut simili modo propter hoc compareat coram nobis”. J. Voigt: jw. Bd. III, s. 13.

¹⁹ Tamże: Bd. III, s. 13—14; F. Beckmann: jw. s. 20; P. Goetze: jw. s. 35; M. Rohkohl: jw. s. 83.

²⁰ Przez powrót do Stolicy Apostolskiej legat tracił swoją władzę. Specyficzny charakter pozycji Alberta łączącego godność legata i metropolity sprawił, że papież pozwoił mu na stałe pełnić funkcje legata, tak że przez przybycie do Stolicy Apostolskiej nie tracił on swoich uprawnień legackich. „Innocencjus episcopus, seruus seruorum deus, Venerabilij fratri ... Archiepiscopo Pruscie, apostolice sedis legato, Salutem et apostolicam benedictionem. Tuis deuotis precibus annuentes, fraternitatis tue auctoritate presentium indulgemus, vt, quocienscumque negociis tibi ab apostolica sede commissis expedire necessario ac utiliter videris, licite sedem apostolicam adire possis, legatorum ipsius consuetudine contraria non obstante”.

„Ex hac vultima littera patet, quod, propter accessum nostrum ad sedem apostolicam, legationis nostre officium minime expirauit”. CDW, I, dipl. n. 314, s. 507—

Dla ochrony praw i przywilejów krzyżackich papież mianował biskupa chełmińskiego obrońcą Zakonu²¹. Arcybiskupowi i biskupom w Prusach nakazał popieranie działalności Zakonu w Prusach przez kanonodziejstwo²².

We wrześniu 1250 r. papież ostatecznie zakazał arcybiskupowi wykonywanie władzy legata i ustanawiania biskupów²³. W ten sposób Zakon wziął odwet na arcybiskupie za udaremnienie zamiarów osadzenia na pruskich katedrach swoich braci zakonnych. Celem dalszych dążeń Krzyżaków było zlikwidowanie wpływów Alberta w Prusach. Okazało się bowiem, że z Lubeki wystarczająco skutecznie konkurował on z Zakonem w zbieraniu funduszy na akcję chrystianizacyjną w Prusach oraz przeskadzał Zakonowi w zdobyciu prawa wyłączności w kierowaniu wyprawami zbrojnymi do Prus. Od chwili, kiedy arcybiskup naraził się papieżowi, Innocenty IV stał się skłonny do spełnienia życzeń Zakonu. Było to jednak zadanie trudne i wiązało się z wieloma problemami natury prawnej i moralnej. Papież powołał więc komisję złożoną z trzech kardynałów, która miała rozpatrzyć wszystkie aspekty tego planu, uregulować sprawy sporne i podjąć odpowiednie decyzje. Skład komisji był dla arcybiskupa niekorzystny²⁴. Znalazło się w niej dwóch kardynałów, którzy już poprzednio byli wykonawcami różnych decyzji Stolicy Apostolskiej, podjętych na korzyść Zakonu a przeciw arcybiskupowi i jego poprzedni-

508. Zezwalając przez brewe z dnia 24 kwietnia 1249 r. na dokończenie zaczętych spraw, papież wspominał o dawnym przywileju Alberta w tej sprawie. „Cum te olim ad partes Pruscie, Estonie et Livoniae cum legationis officio misissimus, ac tibi postmodum ad Apostolicam Sedem reverso, ut non obstante, quod fines tue fueras legationis egressus, eodem officio, cum ad partes predictas te redire contingeret, uti possis libere sicut prius, de gratia duximus concedendum”. PUB, I, n. 222, 167; Napierski: ICL, n. 84, s. 22; CDW, I, reg. n. 53, s. 13; Bunge, I, n. 229, s. 58. Por. P. Goetze: jw. s. 54, przyp. 144, s. 34—35; A. L. Ewald: jw. s. 287.

²¹ PUB, I, 1, n. 227, s. 169; CDP, I, n. 83, s. 79.

²² PUB, I, n. 231, s. 171.

²³ Dokument papieża Innocentego IV z 27 września 1250 r. „Dudum a presentia nostra non minoratus in aliquo ad propria remeares tibi concessimus, ne per accessum tuum ad Sedem apostolicam commississe tibi prius legationis officium expiraret. Cum itaque concessionis huius munere sane sis fructus, et secundum nostre et tue intentionis propositum honestati tue, quam integram esse cupimus sit prouisum volumus, et fraternitati tue per apostolica scripta mandamus, quatinus de cetero ab huius officii laboribus requiescas et non obstantibus litteris quas super concessione predicta te a nobis reportasse recolimus desinas uti eo, nec in Prussia, Liuania uel Estonia Episcopum quemquam instituas, nisi forte super premissis novum mandatum a nobis recipere te contingat”. PUB, I, 1, n. 236, s. 173; CDW, I, dipl. n. 22, s. 43—44; reg. n. 62, s. 15; P. Goetze: jw. Urkunden, n. XII, s. 188—193. Informacja E. Sieniańskiego: jw. s. 3, że Albert sam zrezygnował z legacji jest, jak widać, nieścisła.

²⁴ Tworzyli ją kardynałowie kurialni: Piotr, biskup Albano (Albanensis), Wilhelm, biskup diecezji pod wezwaniem św. Sabiny (Sabinensis) i Jan, prezbiter kościoła św. Wawrzyńca de Lucina. Proces Alberta jest wyrazem zwycięstwa nad nim Zakonu Krzyżackiego. Zakonowi pomogła nieostrożna i nieroztropna polityka Alberta, który przekroczył granice swojej kompetencji, dokonując zmian w decyzjach swego poprzednika Wilhelma zatwierdzonych i popartych przez papieża. Chodzi o nominację Tetwarda na biskupa nie istniejącej diecezji w Natangii, a potem na obsadzoną już diecezję sambijską. Podjęte kroki przeciw Albertowi ukazują, że w miejsce dawnej życzliwości papieża względem niego znalazł on obecnie u papieża dużą nieżyczliwość. P. Reh: jw. s. 82; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE, 20 (1917) 323, 21 (1209) 9. Początkiem upadku Alberta ma być podobno misja Jakuba z Leodium w Prusach. K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen, s. 295. Przez swoje decyzje papież chciał upokorzyć Alberta. F. Beckmann: jw. s. 20.

kowi Chrystianowi²⁵. Komisja papieska w pierwszej kolejności doprowadziła do zawarcia ugody między arcybiskupem Albertem a Zakonem²⁶. Strony, podobnie jak w poprzedniej umowie, wzajemnie przebaczyły sobie krzywdy. Arcybiskup zobowiązał się, że nie będzie podejmował akcji przeciw Zakonowi i nie będzie się przeciw niemu sprzymierzał ani z poganami, ani z chrześcijanami. Będzie współpracował z Zakonem w pozyskaniu nowych terenów dla chrześcijaństwa, będzie popierał działalność Zakonu, nie będzie zwalczał przywilejów nadanych Zakonowi, lecz uzna je zgodnie z interpretacją kardynała Wilhelma. Zakon natomiast ze swej strony uznał przywileje i indulty uzyskane przez arcybiskupa z zastrzeżeniem, że może z nich korzystać tylko poza Prusami i Kuronią. Krzyżacy nie będą mu przeszkadzać w wykonywaniu jurysdykcji arcybiskupiej na terenie całej jego metropolii, ale zastrzegali sobie prawo zastąpienia arcybiskupa podczas jego nieobecności w Prusach jednym z jego sufraganów. Zakon zobowiązał się respektować kary kościelne nałożone przez arcybiskupa na poddanych, nie sprzyjać ekskomunikowanym przez niego i unikać ich. Papież zatwierdził powyższą ugodę i mianował biskupa z Ołomuńca jej wykonawcą²⁷.

Z treści ugody wynika, że główną przyczyną nieporozumień między arcybiskupem a Zakonem był niesprawiedliwy podział dóbr w diecezji przeprowadzony przez legata Wilhelma²⁸. Treść ugody potwierdza przypuszczenia, że arcybiskup Albert współpracował z księciem Świętopelkiem w sprawie pokojowego pozyskania Sambii dla chrześcijaństwa bez udziału Krzyżaków i utworzenia biskupstwa w Natangii z pominięciem zasady podziału dóbr między biskupa a Zakon. Takie zamiary musiały mocno zrazić Wilhelma do arcybiskupa i skłonić kardynała do współpracy z Zakonem w celu udaremnienia jego zamiarów.

Arcybiskup zawierając pod naciskiem papieża ugodę musiał zrezygnować ze swych planów. Nie tylko nie udało mu się zrewidować zasady podziału dóbr w Prusach²⁹, ale musiał zgodzić się na wprowadzenie tej za-

²⁵ Nie przekonujące jest zdanie P. Goetza: jw. s. 39, że komisja papieska była bezstronna. Dwaj kardynałowie Piotr i Wilhelm są nam znani z niektórych poczynań Stolicy Apostolskiej przeciw Chrystianowi i przeciw Albertowi a na rzecz Zakonu. Kardynał Piotr zastąpił Alberta między innymi przy nominacji i konsekracji biskupa warmińskiego Anzelma.

²⁶ Została ona zawarta dnia 23 lub 24 lutego 1251 r. Napierski: ICL, n. 91, s. 24; PUB, I, n. 240, s. 175—177; CDW, I, reg. n. 66, s. 15.

²⁷ Dokumenty papieskie z dnia 9 marca 1251 r. PUB, I, n. 243—244, s. 178—179; CDW, I, reg. n. 68, s. 16; Theiner: VMPL, I, n. 99, s. 47—48. Pismo skierowane do wielkiego mistrza, w którym papież zawiadamia go o ugodzie i podaje jej treść. Tamże, n. 100, s. 48—49. A. L. Ewald: jw. B. II, s. 295 nie może zrozumieć, jakich przywilejów Alberta Zakon zobowiązał się nie naruszać.

²⁸ W rezultacie takiego podziału arcybiskup i biskupi pruscy byli pozbawieni możliwości prowadzenia samodzielnej akcji chrystianizacyjnej, musieli szukać dodatkowych źródeł dochodu poza diecezją, co ujemnie wpływało na pracę duszpasterską w diecezjach i na rozwój administracji kościelnej, przez co Zakon mógł łatwiej zdobyć przewagę w Prusach. Zakon wykorzystywał nieobecność arcybiskupa do nieskrępowanego działania na własną rękę w dziedzinach zarezerwowanych biskupom, a jednocześnie ukuł przeciw Albertowi zarzut z tej nieobecności, że nie opiekuje się metropolią, narażając ją na straty.

²⁹ P. Reh: jw. s. 75 jest przekonany, że układ z 1251 r. zakończył walkę Alberta z przywilejami Zakonu, ale się myli. Wkrótce po zawarciu tego układu podjęto rewizję podziału dóbr diecezjalnych między biskupów i Zakon według trójdzielnej zasady: 1/3 biskupowi i 2/3 Zakonowi w każdej diecezji. Widocznie wcześniej arcybiskup sprzeciwiał się takiej zasadzie i nie dopuszczał do jej realizacji. Po układzie trudności te nie znikły, nawet jeszcze w XIV w. rozgraniczenie dóbr nie było przeprowadzone do końca w niektórych diecezjach. PUB, I, n. 233, s. 172; CDW, I, dipl. n. 26—27, s. 47—51, reg. n. 70—71, s. 16—17; UBS, n. 270, s. 183—200.

sady w Kurlandii, musiał zarzucić plany chrystianizacji reszty Prus na własny rachunek i zobowiązać się do wspierania akcji zakonnej, pomnażającej dobra i siłę swego rywala.

Uгода z Zakonem zatatwiała tylko część problemów; kluczową sprawą dla Zakonu i papieża było formalne przeniesienie arcybiskupa do Rygi, aby jego działalność skupiła się na Łotwie i Estonii, co dawałoby Zakonowi jeszcze większą swobodę działania w Prusach i Kurlandii³⁰. Te dwa kraje Zakon traktował już jawnie i formalnie jako domenę swoich wyłącznych wpływów. Nowym akcentem w tej polityce wobec Prus i Kurlandii była zasada, uznana z konieczności przez Alberta, że arcybiskup w tych krajach nie ma prawa do żadnych przywilejów ani indultów, lecz tylko wyłącznie do zwyczajnej jurysdykcji metropolitalnej. Dokładniej mówiąc nie może piastować władzy legata ani wykonywać specjalnych zleceń papieskich. Zwyczajna władza metropolity, w tym również prawo zatwierdzania wyboru biskupów i konsekrowania ich mogła być łatwo pomijana, skoro arcybiskup nie mógł osiedlić się w Prusach, a Zakon uzyskał prawo zastępowania go dowolnie obranym sufraganiem.

4. REORGANIZACJA METROPOLII PRUSKO-INFLANCKIEJ

Aby więc przeprowadzić plany krzyżackie do końca, komisja kardynalska zajęła się reorganizacją metropolii prusko-inflanckiej, głównie ustanowieniem dla niej siedziby w Rydze. Przeszkodą było to, że Ryga była wciąż zajęta przez dawnego rywala Alberta, biskupa Mikołaja.

W związku z przygotowywanymi decyzjami wezwano do Lionu osoby zainteresowane. Oprócz Alberta i Dietricha przybyli również biskup Mikołaj z Rygi, przedstawiciele kapituły ryskiej i przedstawiciel biskupa semigalskiego³¹. Biskupowi Mikołajowi zaproponowano opuszczenie Rygi, ale dano mu do wyboru trzy możliwości: przeniesienie na inną wybraną przez siebie diecezję, przejście w stan spoczynku lub też pozostanie biskupem ryskim. Mikołaj postanowił pozostać w Rydze. Pokrzyżowało to plany komisji papieskiej, ale wolę Mikołaja uszanowano. Komisja włączyła jednak diecezję ryską do metropolii prusko-inflanckiej, znosząc tym samym jej egzempcję. Rygę ustanowiono siedzibą metropolii uzasadniając, że miasto to lepiej niż inne nadaje się do tej roli, a godność urzędu metropolity wymaga, by jego siedziba była w odpowiednim mieście. Arcybiskup został upoważniony do założenia w Rydze swojej siedziby³², ale nie otrzymał jeszcze diecezji ryskiej dla siebie. Miał tylko prawo ekspektatywy, co miało odnosić się także do jego następców. Biskup Mikołaj stał się podwładnym arcybiskupa³³.

³⁰ F. Beckmann: jw. s. 20; M. Rohkohl: jw. s. 83; J. Oswald: jw. s. 15.

³¹ P. Goetze: jw. s. 41. Przedstawicielem biskupa semigalskiego był znany nam z kontaktów z Rusią Hetzel von Wilstorf, kanonik kościoła św. Teobalda w Moguncji.

³² Akt komisji kardynałów z 3 marca 1251 r. „Si autem idem Rigensis episcopus cedere episcopatu Rigensi vel ad alium episcopatum se transfere voluerit, id ei auctoritate presentium indulgemus, et sic memmoratus archiepiscopus nominatam Rigensem ecclesiam pro metropoli libere valeat adipisci ... Et ne sedes metropolitica, que ab eodem domino papa de novo in illis partibus est creata, debito careat fundamento ex suo titulo dignitatis, decrevimus ordinandum, ut archiepiscopus, qui ad illam metropolim est assumptus, in civitate Rigensi, que nobilior ex multis causis et habilior aliis ecclesiis illarum partium esse videtur, sedem archiepiscopalem constituat secundum quod ei per litteras apostolicas est indultum”. PUB, I, 1, n. 241, s. 177; CDW, I, reg. n. 67, s. 15–16; K. Lohmeyer: jw. s. 110 zwraca uwagę, że było to rozwiązanie po myśli Krzyżaków.

³³ J. Voigt: jw. Bd. III, s. 18; H. Jacobson: jw. s. 137.

W sprawie uposażenia nowej metropolii komisja papieska stanęła wobec dylematu. Postanowiono zaspokoić roszczenia Zakonu do 2/3 Kurlandii, a jednocześnie trzeba było szukać rezerw na powiększenie majątku diecezji ryskiej jako przyszłej metropolii. Dla rozwiązania tego problemu poświęcono diecezję semigalską. Diecezja została zniesiona, biskup semigalski został przeniesiony do Kurlandii, a teren diecezji został włączony do diecezji ryskiej. Biskup kurlandzki otrzymał w Rydze pałac, w którym miał rezydować ze względu na częste napady pogan w jego diecezji³⁴. W dziesięć dni potem papież zatwierdził decyzje kardynałów w sprawie reorganizacji metropolii i zawiadomił o decyzjach zainteresowane strony³⁵, biskupa z Ozyli zaś mianował wykonawcą tych postanowień nadając im moc ostateczną bez prawa apelacji³⁶.

Po procesie w Lionie arcybiskup Albert wrócił do Lubeki, dokąd pojął za nim Dietrich von Grüningen, żeby mu wręczyć resztę należności z 300 marek, które Zakon był winien na podstawie układu 1249 r. i których do tej pory, jak widać, nie wypłacił w całości³⁷.

Powrót arcybiskupa Alberta z Lionu do Lubeki był tym razem zupełnie inny niż poprzedni przed pięciu laty. Wtedy przybywał do Lubeki w aureoli sukcesu i z nadzieją na powodzenie. Obecnie wracał jako obwiniony i pozbawiony łaski³⁸.

Przeniesienie arcybiskupa do Rygi w innych okolicznościach byłoby dla niego wielkim sukcesem³⁹. Obecnie było raczej upokorzeniem. Arcybiskup nie okazał żadnego entuzjazmu czy zapału dla decyzji papieża⁴⁰. Nadal zarządzał diecezją lubecką i korzystał z jej dochodów aż do prawnego wakansu diecezji ryskiej. Jeszcze przez kilka lat decyzje papieskie miały charakter tylko czysto formalny, bez wykonania.

Z drugiej strony arcybiskup nie miał już powodów, żeby trzymać się kurczowo diecezji lubeckiej. Nie było już żadnych podstaw do nadziei, że uda mu się tam założyć stolicę swojej metropolii. Ostatnio miał w Lubecie wiele trudności, ponieważ przysporzył sobie wielu wrogów. Był nim przede wszystkim król niemiecki Wilhelm z Holandii. Dla podkreślenia swojej władzy królewskiej zaraz po swoim wyborze oddał diecezje w Lubecie, Schwerynie i Ratzeburgu w lenno księciu saksońskiemu⁴¹. Biskupi tych diecezji na czele z Albertem wystosowali ostry protest do książąt

³⁴ P. Goetze: jw. s. 39—42.

³⁵ Pismo papieża Innocentego IV z 14 marca 1251 r. PUB, I, 1, n. 245, s. 179; Turgieniew: HRM, n. 80, s. 70—72.

³⁶ Pismo tegoż papieża z 14 marca 1251 r. Napierski: ICL, n. 93, s. 24; PUB, I, 1, n. 246, s. 179; CDW, I, reg. n. 69, s. 16.

³⁷ Pokwitowanie z dnia 13 listopada 1251 r. Zakon wypłacił w tym dniu resztę należności z dawnego zobowiązania 300 marek. W pokwitowaniu zaznaczono, że do wypłaty zobowiązał się Dietrich von Grüningen w czasie pobytu w Lyonie. Napierski: ICL, n. 97, s. 25; PUB, I, 1, n. 253, s. 194; CDW, I, dipl. n. 29, s. 60, reg. n. 73, s. 18. W umowie z 1249 r. było zastrzeżone, że 100 marek Zakon wypłaci w 1249 r. w dwóch ratach, a 200 marek w dalszym terminie. Jeżeli tego terminu nie dotrzyma, arcybiskup będzie mógł odstąpić zobowiązanie 200 marek wierzycielom za sumę 300 marek. Zakon widocznie ociągał się z zapłatą zobowiązań, skoro sprawa ta wynikła na procesie papieskim w Lyonie.

³⁸ P. Poetze: jw. s. 37—39.

³⁹ K. Forstreuter wbrew opiniom wcześniej przytoczonym twierdzi, że przeniesienie Alberta do Rygi było dla niego sukcesem, który zawdzięczał Zakonowi. Zakon według niego przygotował swemu przeciwnikowi złoty powóz, który go powiózł do awansu. (Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 15).

⁴⁰ M. Rohkohl: jw. s. 83—85. Dlatego nie przekonuje twierdzenie H. Schmaucha, że Albert po wielu latach starań osiągnął nareszcie rezydencję w Rydze jako swój cel. (Die Besetzung der Bistümer Deutschordenstaate, s. 323).

⁴¹ M. Rohkohl: jw. s. 82.

Rzeszy obradujących z królem⁴² oraz do legata papieskiego, kardynała Hugo. Obrażony król nakłonił papieża do szybszego usunięcia arcybiskupa Alberta z Lubeki, a na jego miejsce zaproponował swego kapłana, biskupa sambijskiego Jana von Dist⁴³.

Arcybiskup prowadził także wojnę z marchią brandenburską o diecezję należną do diecezji w Lubece⁴⁴.

Powyzsze trudności łagodziły z pewnością niechęć Alberta do przeniesienia się z Lubeki do Rygi i stawały go wobec konieczności przyjęcia decyzji papieskich, chociaż „in abstracto” wołał on z pewnością siedzibę w Lubece niż w dalekiej Rydze.

Od procesu papieskiego z 1251 r. w tytule arcybiskupa wymienia się najczęściej na pierwszym miejscu Łotwę a na końcu Prusy⁴⁵, co ma oznaczać, że odtąd godność arcybiskupa była więcej związana z Łotwą niż z Prusami.

5. EKSPĘKTATYWA ARCYBISKUPA ALBERTA NA DIECEZJĘ RYSKA

Nakaz Stolicy Apostolskiej, aby Albert założył siedzibę swojej metropolii w Rydze sprawił, że na wakans tej diecezji czekało wiele osób, w ten czy inny sposób zainteresowanych przeniesieniem arcybiskupa Alberta. W końcu sam papież ponaglany przez króla Wilhelma, a może i przez inne osoby, okazał zniecierpliwienie. W czerwcu 1253 r. poinformowany przez osoby „godne wiary”, że arcybiskup znalazł sobie rzekomo źródło utrzymania w Łotwie, polecił biskupowi z Cambrain — pod warunkiem, że informacje są prawdziwe — odwołać Alberta z urzędu administratora w Lubece i mianować biskupem tej diecezji franciszkanina Jana von Dist, kapłana króla rzymskiego i biskupa sambijskiego. Papież podkreślił, że arcybiskup Albert otrzymał diecezję w Lubece tylko w komendę. Obecnie papież chce zakończyć długoletni wakans tej diecezji ze względu na niepowetowane szkody, jakie wynikły z tego stanu. Na diecezji lubeckiej spoczywa wiele ważnych zadań, dlatego potrzebuje ona biskupa, który mógłby sprostać tym zadaniom⁴⁶.

Wskazana dyspozycja papieska wcale nie oznacza, że diecezja ryska stała się już dostępna arcybiskupowi przez śmierć biskupa Mikołaja⁴⁷ lub jego ustąpienie. Papież dowiedział się o bliżej nie określonych dochodach Alberta w Łotwie, w dodatku nie był pewien tych informacji. Albert mógł rzeczywiście znaleźć jakieś źródło dochodów, niekoniecznie w die-

⁴² Pismo biskupów z czerwca 1252 r. CDW, I, reg. 74, s. 18.

⁴³ Zob. następny punkt tego rozdz.

⁴⁴ P. Goetze: jw. s. 47; Rohkohl: jw. s. 82; Por. PUB, I, 1, n. 220, s. 166; CDW, I, n. 501, s. 108.

⁴⁵ M. Rohkohl: jw. s. 84.

⁴⁶ Pismo papieża Innocentego IV z dnia 5 czerwca 1253 r. do biskupa w Cambrain (Cameracensis). MGH ERP, t. III, n. 206, s. 171; UBS, n. 20, s. 5; PUB, I, 1, n. 259, s. 204; Potthast, II, n. 14998. Papież chciał, by biskup Lubeki włączył się do walki króla Wilhelma z Fryderykiem II. Wynika to z pochwał papieża dla biskupa Jana von Dist. Potthast, II, n. 15319. Natomiast arcybiskup Albert był w konflikcie z królem, stąd papież nie mógł spodziewać się jego współpracy z Wilhelmem. Nominacja Jana von Dist, bliskiego współpracownika króla wskazuje też na motywy zwolnienia papieżowi król Wilhelm, prawdopodobnie w czasie swego pobytu u papieża na Wielkanoc 1251 r. H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20 (1917) 726.

⁴⁷ A. L. Ewald: jw. B. III, s. 52; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20 (1917) 324, przyp. 163; A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands, Tl. IV, Berlin 1958, s. 973.

cezji ryskiej. Mógł na przykład otrzymać jako arcybiskup pewne dochody z majątku zlikwidowanej diecezji semigalskiej⁴⁸.

8. OBJĘCIE DIECEZJI RYSKIEJ PRZEZ ARCYBISKUPA ALBERTA

Nie wiemy dokładnie, kiedy zmarł biskup Mikołaj z Rygi⁴⁹, ale na początku 1245 r. diecezja ryska już z całą pewnością wakowała i arcybiskup Albert mógł przenieść się do niej⁵⁰. Wskazuje na to zbieg różnych okoliczności. Mianowicie w sierpniu 1254 r. papież zatwierdził darowiznę biskupa Mikołaja i jego następcy arcybiskupa Alberta na rzecz kapituły ryskiej i przy okazji po raz pierwszy nazwał Alberta arcybiskupem ryskim⁵¹. W tym samym dniu papież przekazał niektóre zadania Alberta w diecezji lubeckiej innym duchownym, dając wyraźnie do zrozumienia, że arcybiskup Albert nie powinien już załatwiać spraw związanych z Lubecką⁵².

W marcu 1254 r. papież uznał już diecezję w Lubece za opróżnioną

⁴⁸ Wiemy, że biskupi ryscy rozporządzali majątkiem tej diecezji. (Bunge, I, n. 123, s. 30). Przejął je czasowo legat Baldwin. (Tamże n. 133, s. 33), a zostawił miastu Rydze majątki w Kurlandii. (Tamże, n. 150, s. 37). W 1244 r. majątki w Kurlandii przejął Zakon Krzyżacki. (Tamże, n. 201, s. 53), który w 1245 r. uzyskał nawet 2/3 tych majątków. (Tamże, n. 203, s. 53). W związku z tym biskup ryski Mikołaj przydzielił kapitule ryskiej dobra w Semigalii. (Tamże, n. 221, s. 55). Na procesie w 1251 r. sprawy uposażenia kapituły ryskiej i miasta Rygi zostały unormowane na nowo. Dla uzupełnienia tego uposażenia poświęcono diecezję semigalską. (Tamże, n. 255, s. 64, n. 264). Porównaj postanowienia komisji kardynałów z 1251 r. w tej sprawie w dokumentach cytowanych wyżej. Arcybiskup Albert zatwierdził rozporządzenia majątkiem diecezji semigalskiej w tej sprawie dnia 28 stycznia 1254 r. (Tamże, n. 294, s. 74, Potthast; II, n. 15213) a więc w tym czasie gdy papież uznał, że uzyskał on odpowiednie dochody w Inflantach. Brana jest też pod uwagę możliwość, że arcybiskup Albert dzielił dochody diecezji ryskiej z biskupem Mikołajem (M. Rohkohl; jw. s. 86, przyp. 2) co jest jednak mniej prawdopodobne. A. L. Ewald; jw. B. III, s. 53 twierdzi, że Albert otrzymał dystrybucję dzienne w Inflantach, z których połowę odstąpił kapitule ryskiej w lipcu 1253 r. H. Schmauch twierdzi, że otrzymał on dochody w Kokenhausen (Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20 (1917) 323—325).

⁴⁹ Ustaleniem daty śmierci biskupa Mikołaja zajmował się F. Schoneboom; jw. s. 295—325. Ustalił on datę śmierci na okres od 25 sierpnia do końca listopada 1253 r. Tamże, s. 324—325; H. Cramer; jw. s. 36 określa czas śmierci Mikołaja na drugą połowę 1253 r., a C. P. Woelky; jw. s. 32—33 na koniec 1253 r.

⁵⁰ Niektórzy twierdzą, że po śmierci biskupa Mikołaja kapituła ryska wybrała Alberta na ordynariusza diecezji H. Jacobson; jw. s. 137; P. Goetze; jw. s. 51; H. Cramer; jw. s. 36; H. Schmauch; Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20 (1917) 325. Wybór nie był konieczny, ale taki był ówczesny sposób obsadzania diecezji. Nawet gdy papież decydował, kto ma być biskupem, kapituła jako uprawniona przez prawo kanoniczne wybierała formalnie mianowanego już biskupa.

⁵¹ „Rigensis archiepiscopus, successor ipsius” (scil. Nicolai). Dokument z dnia 28 stycznia 1254 r. Potthast, II, n. 15213.

⁵² Biskupowi Havelbergu, Henrykowi papież powierzył prawo stosowania przymusu karnego wobec opornych stron w sprawie sądowej, rozstrzygniętej wyrokiem arcybiskupa Alberta. Potthast, II, n. 15112, por. tamże, n. 13003, CDW, I, reg. n. 507, s. 191, n. 512, s. 192. Władzę dyspensowania od zakazu kumulacji beneficjów w odniesieniu do kanonika kapituły lubeckiej papież powierzył scholastykowi tejże kapituły. Tamże, n. 15214, por. tamże, n. 15203. P. Goetze; jw. Urkunden, n. VIII, s. 178—179. W tymże dokumencie papież nazywa jednak Alberta arcybiskupem „Livonie et Prusie” pomijając tytuł ryski. Nie należy jednak do tego przywiązywać zbyt wielkiej wagi, bo nie było tu zbyt wielkiej dokładności. W maju 1254 r. Albert jest już nazwany arcybiskupem ryskim (B. Kumor; Granice metropolii i diecezji pruskich, ABMK 20 (1970) 259), ale w czerwcu tegoż roku znowu pominięto ten tytuł. H. Schmauch; Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE 20 (1917) 323.

i kazał ją nadać zgodnie z poprzednim zamiarem kapelanowi króla Wilhelma, biskupowi Janowi von Dist⁵³. Nominacja została zatwierdzona przez papieża⁵⁴, po czym zostali powiadomieni o niej arcybiskup Bremy⁵⁵ oraz mieszkańcy i duchowieństwo diecezji⁵⁶. Opróżnioną przez Jana von Dist diecezję sambijską polecił papież nadać bylemu biskupowi warmińskiemu Henrykowi von Stritberg⁵⁷, a w razie jakichś przeszkód komuś innemu z Zakonu Krzyżackiego⁵⁸.

Papież wielokrotnie zaznaczył tu, że arcybiskup Albert otrzymał diecezję lubecką tylko w komendę celem zapewnienia mu środków utrzymania. Obecnie założył już sobie rezydencję w Łotwie, w związku z czym znalazł inne źródło utrzymania.

Kiedy więc dnia 6 kwietnia 1254 r. stawił się w Rydze nominat litewski, biskup Chrystian, aby przyjąć z rąk arcybiskupa Alberta konsekrację⁵⁹, arcybiskup Albert powitał go już jako pełnoprawny ordynariusz archidiecezji ryskiej. Rydze przywiózł Albert w prezencie zaszczyt i tytuł archidiecezji i stolicy prowincji kościelnej. Metropolia po ośmiu latach od ustanowienia uzyskała nareszcie swoją stolicę. Nazwy jednak nie zmieniła. Do dotychczasowej trójczłonowej nazwy metropolii dodano jeszcze czwarty człon. Albert zaczął występować jako arcybiskup Łotwy, Estonii, Prus i kościoła Ryskiego⁶⁰. Wbrew wyraźnej woli papieża⁶¹ arcybiskupi ryscy jeszcze przez kilka wieków posługiwali się wieloczłonowym tytułem dla podkreślenia zakresu swojej władzy metropolitalnej. Następcy Alberta, Jan von Lünen i Jan III, graf ze Schwerinu, tytułowali się tak samo jak on⁶². Z czasem przyjął się tytuł arcybiskupa ryskiego, ale nadal podkreślano, że metropolia obejmuje także Prusy⁶³.

W ten sposób arcybiskupi bronili się przed egzempcją Prus. Do takie-

⁵³ Pismo papieża z 4 marca 1254 r. MGH ERP, III, n. 267, s. 233—234; UBS, n. 31, s. 8; PUB, I, 1, n. 281, s. 213; CDW, reg. n. 78, s. 19. Zlecenie wykonał legat kardynał Piotr 9 marca 1254 r. UBS, n. 32, s. 9.

⁵⁴ Pismo z 18 marca 1254 r. MGH ERP, III, n. 241, s. 236—237; UBS, n. 34, s. 9. Wprowadzenie nowego biskupa do katedry w Lubece odbyło się 11 listopada 1254 r. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 53.

⁵⁵ Pismo z tegoż dnia. UBS, n. 35, s. 9.

⁵⁶ Pisma z tegoż dnia. Tamże, n. 36—37, s. 10.

⁵⁷ Pismo z 7 maja 1254 r. UBS, n. 34, s. 11; PUB, n. 287, s. 215; Theiner: VMPL, I, n. 116, s. 56. Papież zastrzegł, że przysięgę wierności ma złożyć papieżowi na ręce legata. Pominął tu prawa Alberta jako metropolity. Henryk podobno mało rezydował w swojej nowej diecezji. Przebywał nadal w Niemczech, gdzie pomagał miejscowym ordynariuszom, jako ich sufragan. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 78—79, 86; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate, ZGAE, 20 (1917) 726—727, 21 (1920) 11; B. Kumor: Granice metropolii i diecezji polskich, ABMK 20 (1970) 271; Historia Pomorza, t. I, 1, s. 450.

⁵⁸ Pismo z 11 czerwca 1254 r. UBS, n. 44, s. 12; Theiner: VMPL, I, n. 118, s. 55.

⁵⁹ P. Goetze: jw. s. 57. Zob. rozdz. VI, przyp. 73 niniejszej pracy.

⁶⁰ Albertus, archiepiscopus Lyuonie, Esthonie et Pruscie ac Rigensis ecclesie. CDW, I, reg. n. 80, s. 19, n. 314, s. 506. Czasem stosowany był skrót, ale przy nazwie Rygi zawsze było zaznaczone, że tytuł dotyczy diecezji, a nie metropolii. Tamże, n. 516, s. 193—194.

⁶¹ Zob. dokument Aleksandra IV z 20 stycznia 1255 r. cytowany w przyp. 73 niniejszego rozdziału.

⁶² Jan von Lünen z 24 marca 1275 r. CDW, I, reg. n. 518, s. 194; Jan III ze Schwerinu z 28 sierpnia 1295 r. w Lubece. Tamże, n. 174, s. 56.

⁶³ Arcybiskup Stefan Grube tytułuje się 2 stycznia 1438 r. „Archiepiscopus Rigensis per provinciam eiusdem necnon Livoniam, Prussiam etc.” UBS, I, n. 700, s. 570. Arcybiskup Michał w listopadzie 1500 r. tytułuje się „Rigensis ecclesiae Archiepiscopus, terrarum Pruscie, Curonie, Livie, Lettie et Estonie metropolitanus”. MHW, VIII, s. 132. Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, A 85, fol. 191; J. Oswald: jw. s. 16, przyp. 34.

go wyodrębnienia zmierzały bowiem aspiracje Krzyżaków, a decyzje Stolicy Apostolskiej torowały do tego drogę⁶⁴.

7. PRZYWRÓCENIE ARCYBISKUPOWI ALBERTOWI UPRAWNIEŃ LEGATA STOLICY APOSTOLSKIEJ

Po przeniesieniu się do Rygi arcybiskup Albert złagodził nieco negatywny stosunek papieża do siebie. Ustąpił przecież pola Zakonowi w Prusach, dał satysfakcję papieżowi podporządkowując się jego twardym decyzjom. Tym samym stosunki arcybiskupa ze Stolicą Apostolską naprawiły się na tyle, że mógł podjąć starania o przywrócenie mu praw legata. W lutym 1254 r. papież powierzył mu już ustnie określone funkcje legackie⁶⁵. W marcu tegoż roku na prośbę Alberta dał urzędowe wyjaśnienie na piśmie, że odwołał władzę legacką Alberta na skutek jego własnej rezygnacji i tylko w odniesieniu do Prus. Dla usunięcia wątpliwości papież stwierdza obecnie, że Albert jest nadal legatem i może pełnić funkcje legackie na terenie własnej prowincji i w Rosji z wykluczeniem jednak Prus i spraw dotyczących Zakonu Krzyżackiego⁶⁶.

Papież nie wspominał nic o władzy legackiej Alberta w Holsztynie, Gotlandii i Rugii, którą miał w 1246 r. Oznacza to, że już wcześniej utracił tę władzę⁶⁷.

Po śmierci papieża Innocentego IV arcybiskup ponownie nazywał siebie legatem wszystkich krajów, nad którymi miał dawniej władzę legacką, a więc nie tylko Łotwy, Estonii i Rusi, lecz także Prus, Holsztynu, Gotlandii i Rugii⁶⁸. Papież Aleksander IV zwrócił mu uwagę, że powinien trzymać się granic legacji określonych przez papieża Innocentego IV w 1254 r.⁶⁹.

8. PROCES ARCYBISKUPA ALBERTA Z ZAKONEM KRZYŻACKIM W SENS W 1254 R.

W Rydze arcybiskup Albert nie znalazł spokoju. Jeszcze w 1254 r. doszło do ponownych sporów z Krzyżakami. Po stronie arcybiskupa wystą-

⁶⁴ Na przykład decyzja zawieszająca władzę legacką i inne przywileje Alberta w stosunku do Prus.

⁶⁵ P. Goetze: jw. s. 54, przyp. 144. Autor powołuje się na bullę papieską z 6 lutego 1254 r. w której jest powiedziane, że Albert pełnił funkcję legata przed wyjściem tej bulli.

⁶⁶ Bulla papieża Innocentego IV z dnia 10 marca 1254 r. Oparta jest zdaje się na niezbyt ścisłych informacjach samego Alberta. PUB, I, 1, n. 282, s. 213; CDW, I, reg. n. 79, s. 19; Turgieniew: HRM, n. 79, s. 89. W odwołaniu legacji z 1250 r. nie było zaznaczone, że odwołanie dotyczy tylko zakresu Prus, a zakaz ustanawiania biskupów dotyczył wyraźnie również Łotwy i Estonii.

⁶⁷ Przejął ją prawdopodobnie legat w Niemczech i Danii kardynał Piotr. Por. Theiner: VMPL, I, n. 115, s. 56—57. P. Goetze: jw. s. 55 uważa, że władza legacka Albrechta w tych krajach została odwołana w sposób milczący. A. L. Ewald: jw. B. III, s. 54 twierdzi, że Albert nie miał władzy legackiej w Holsztynie, Gotlandii i Rugii. Oczywiście nie ma racji, bo dokument papieski nominacyjny wyraźnie te kraje wliczał.

⁶⁸ Akt arcybiskupa Alberta z czerwca 1256 r. wydany w Lubece. „Albertus, miseratione diuina Archiepiscopus Lyuonie, Estonie et Pruscie ac Rigensis ecclesie, Apostolice sedis Legatus per totam Lyuoniam, Estoniam, Curoniam, Sambiam et Prusiam, necnon per Gotlandiam, Ruyam, Holstaciam et Rvsciam”. PUB, I, 1, n. 328, s. 238—239; P. Goetze: jw. Urkunden, n. XII, s. 188—193. CDW, I, dipl. n. 314, s. 506—509. Od 1262 r. legatem w Prusach był biskup warmiński Anzeim. CDW, I, dipl. n. 43, s. 80—81.

⁶⁹ Pismo papieża Aleksandra IV z maja 1258 r. Napier ski: ICL, n. 115, s. 29; CDP, n. 95, s. 92.

pili również biskupi lotewscy i estońscy. Razem z arcybiskupem przeciwstawili się oni roszczeniom terytorialnym Zakonu. Odbył się ponownie proces papieski we Francji, w mieście Sens gdzie strony po pięciu dniach pertraktacji zawarły za pośrednictwem papieża nowy układ⁷⁰. Zakon zobowiązał się do posłuszeństwa arcybiskupowi i biskupom i do składania im homagium, biskup kurlandzki zgodził się na podział dóbr kościelnych z Zakonem, według zasady ustalonej przez legata Wilhelma, czyli na ustąpienie Zakonowi 2/3 majątku. Proces w Sens zbiegł się z akcją legata Opizo przeciw Zakonowi zakończoną wyklęciem Zakonu⁷¹. Obydwa te wydarzenia świadczą, że papież Innocenty IV przy końcu swego pontyfikatu przejrzał właściwe cele Zakonu. Niestety, tydzień po procesie Innocenty IV zmarł. Zakonowi udało się przenieść Alberta do Rygi w ostatnim momencie. Gdyby pobyt arcybiskupa w Lubecie przeciągnął się do początku pontyfikatu Aleksandra IV, bardziej krytycznie patrzącego na Zakon⁷², Prusy zachowałyby szansę posiadania stolicy metropolitalnej na swoich ziemiach.

9. ZATWIERDZENIE ORGANIZACJI METROPOLITALNEJ W 1255 R.

Papież Aleksander IV zaraz po wstąpieniu na tron, dosłownie kilka tygodni od tego momentu, zajął się uporządkowaniem stosunków kościelnych w metropolii od strony prawnej. Dnia 20 stycznia 1255 r. zatwierdził siedzibę metropolitalną w Rydze i określił, że od tego miasta metropolia winna przyjąć swoją nazwę. W akcie papieskim jest zaznaczone, że został on wydany na prośbę arcybiskupa i jego sufraganów. Siedziba metropolitalna w Rydze została obrana przez arcybiskupa na podstawie upoważnienia papieża Innocentego IV, który zezwolił arcybiskupowi wybrać sobie siedzibę na terenie jego prowincji. Brak określenia miejsca pobytu arcybiskupa obniżał jego autorytet jako zwierzchnika prowincji, a nazwa metropolii nie pozwalała odróżnić głowy od ciała. Arcybiskup dobrowolnie wybrał sobie Rygę na siedzibę w okresie jej wakansu, aby od niej dać nazwę metropolii i swojej godności i aby w niej znaleźć godne miej-

⁷⁰ Układ zawarty dnia 12 grudnia 1254 r. Arcybiskup stanowił stronę sporną razem z biskupem kurońskim Henrykiem de Lutzelburg i biskupem Ozylii Henrykiem. Biskup Dorpatu wyraził zgodę na zawarcie ugody. PUB, I, 1, n. 299, s. 222; CDW, I, reg. n. 83, s. 20; P. Goetze: *iw. Urkunden*, n. IX, s. 179—182; Turgieniew: HRM, n. 92, s. 82. Wielkiego mistrza reprezentował ponownie Dietrich von Grüningen. Zob. pełnomocnictwo z 13 września 1254 r. PUB, I, 1, n. 294, s. 219. Do układu w Sens cały czas trwały spory o Kurlandię. CDP, I, n. 93, s. 89—91, n. 119, s. 118—119. Zob. A. L. Ewald: *iw. B. II*, s. 333—335, B. III, s. 36; B. Kumor: *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK 20 (1970) 272.

⁷¹ PUB, I, 1, n. 331, s. 240—241; Theiner: VMPL, I, n. 141, s. 71; J. Powierski: *Dobra ostrowicko-golubskie*, s. 58, 64. A. L. Ewald: *iw. B. III*, s. 57—58 ubolewa, że Zakon w Inflantach został podporządkowany arcybiskupowi i że z tego powodu dzieło podporządkowania ziem pruskich Zakonowi zostało zahamowane.

⁷² Wprawdzie papież Aleksander IV również bronił praw Zakonu Krzyżackiego (por. dokumenty cytowane w przyp. 73, 74), ale z drugiej strony surowo oceniał niechrześcijańskie metody postępowania Zakonu, bronił neofitów przed zachłannością Krzyżaków i pilnował, by kary nałożone na Krzyżaków przez legata Opizo były przestrzegane. Na prośbę księcia kujawskiego i łęczyckiego polecił on określonym prałatom bronić Jaćwingów przed stosowaniem wobec nich przymusu do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, nie zważając na uprzednie zezwolenia Stolicy Apostolskiej udzielone Krzyżakom. Pisma papieża Aleksandra IV z dnia 15 czerwca 1256 r. Paszkiewicz: RZL, n. 322, s. 64; PUB, I, 1, n. 329, s. 230; Theiner: VMPL, I, n. 139, s. 71 i z dnia 5 stycznia 1257 r. PUB, I, 1, n. 331, s. 240—241; Theiner: VMPL, n. 141, s. 71. Innocenty IV zmarł 13 grudnia 1254 r. w Neapolu. H. Cramer: *iw. s. 37*.

sce pobytu. Papież zatwierdza tę decyzję arcybiskupa z zastrzeżeniem nienaruszalności praw Kościoła rzymskiego i Zakonu Krzyżackiego⁷³.

Dnia 31 marca 1255 r. papież na prośbę arcybiskupa wziął pod opiekę swoją i św. Piotra archidiecezję ryską, potwierdzając obszernie i szczegółowo jej majątek, prawa, przywileje i wolności, w tym również prawa metropolitalne w stosunku do pozostałych diecezji prowincji. Dokument ten ma ogromne znaczenie, ponieważ wymienia szczegółowo diecezje zależne od archidiecezji ryskiej. Wymienione są tu znane nam diecezje Ozylii, Dorpatu, Kuronii (Kurlandii), chełmińska, warmińska, pomezkańska, sambijska, ale też wymieniono tu, ku zaskoczeniu wielu diecezję Wironii, Rusi i warszawską (dla Jaćwingów)⁷⁴.

Zakres metropolii ryskiej został określony z wielkim rozmachem, choć wydaje się, że „na wyrost”. Przypuszczalnie papież Aleksander IV oparł się tu na propozycji arcybiskupa Alberta, nie wnikając w jej zgodność z rzeczywistością. Natomiast arcybiskup korzystając z okazji nakreślił granice metropolii nie według stanu faktycznego, ale według własnych planów. Zwierzchność Rygi nad Wironią, Jaćwieżą i Rusią jest problematyczna.

Diecezja Wironii (Wirlandii) należała do metropolii w Lundzie⁷⁵. Jeszcze w 1248 r. papież Innocenty IV utrzymał w mocy jej przynależność do Lundu⁷⁶. Na terenie Wironii rywalizowały jednak nadal wpływy Duńczyków z Lundu z wpływami Niemców z Lotwy. Arcybiskup Albert, wykorzystując wpływy niemieckie w Lotwie zamierzał zapewne włączyć Wironię do swojej metropolii. Jego starania przyniosły mu widocznie sukces, ale nie na długo. W 1265 r. Wironia została włączona do diecezji w Rewelu⁷⁷, należącej nadal do metropolii w Lundzie.

Diecezja dla Jaćwingów z planowaną siedzibą w Warszawie była faktem realnym, szczególnie po układzie w Raciążu, wzmiankowanym w poprzednim rozdziale. Prawa Semowita do części Jaćwieży, zagwarantowane w tym układzie stanowiły fundament planu założenia siedziby biskupiej właśnie w Warszawie. Późniejsze lata przyniosły wiele zmian. Wzno-

⁷³ Dokument papieża Aleksandra IV z 20 stycznia 1255 r. „...predecessor noster tibi, ne presidialis honor vacillare per indeterminationem loci quodammodo videretur, aut insigne capitulis nomen generalis corporis appellatione confundi, ut in quacumque velles ecclesia cathedrali lege tibi metropolitana subiecta, eandem possess sedem, cum huiusmodi ecclesiam pastore vacare contingeret, collocare ... concessit. Porro Rigensi ecclesia cathedrali, que tibi predicta suberat lege, postmodum pastore vacante, tu in ea metropolitanam sedem... deliberatione provida statuisti, ut inde appellationis nomen metropolitanice dignitatis, et provincia sortiretur...”. Napierński: ICL, n. 127, s. 33; PUB, I, 1, n. 307, s. 228; CDW, I, dipl. n. 32, s. 64—65. P. Goetze: jw. Urkunden, n. X, s. 182.

⁷⁴ Bulla protekcyjna papieża Aleksandra IV dla metropolii ryskiej z dnia 31 marca 1255 r. „Episcopatus quoque inferius annotatos Rigensi ecclesie prout dicitur Metropolitanice iure subiectos tibi successoribusque tuis auctoritate apostolica confirmamus videlicet Osiliensem Tarbatensem Curoniensem Wironiensem Culmensensem warmiensem pomesaniensem Szambiensem Rutheniensem et wersoniensem” (Iub Wersouiensem). Określa ona też zakres terytorialny posiadłości miasta Rygi, potwierdza przywileje paliusza i krzyża arcybiskupiego, władze sądowniczą, karną prawodawczą i administracyjną arcybiskupa i kapituły, niezależność arcybiskupa od innych zwierzchników kościelnych z wyjątkiem papieża, niekompetencje innych biskupów na terenie archidiecezji ryskiej itd. UBS, n. 14, s. 49; UBC, I, n. 45, s. 30—32; PUB, I, 1, n. 317, s. 232; CDW, I, dipl. n. 35, s. 68—73; Theiner: VMPL, n. 124, s. 61—62; ADWO, D. 1 fol. 34.

⁷⁵ J. Bender: De livoniae ... episcopis, s. 10; Eubel, s. 441; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 56.

⁷⁶ 24 listopada 1248 r. CDW, dipl. n. 17, s. 26.

⁷⁷ J. Bender: De Livoniae ... episcopis, s. 9—12; Eubel, s. 441.

wił swoje roszczenia do Jaćwieży Kazimierz Kujawski, który otrzymał ponowne zezwolenie papieża na podporządkowanie Jaćwieży drogą pokojową. Krzyżacy usiłowali zdobyć swoje wpływy w Jaćwieży przez zbrojną inwazję, ale narazili się na kary kościelne nałożone przez legata Opizo⁷⁸. Papież polecił zorganizować krucjatę do Jaćwieży z Polski, Czech, Moraw i Austrii, którą kierował dominikanin Bartłomiej, przyszedł biskup w Łukowie⁷⁹. Jemu oraz biskupowi wrocławskiemu i przeorowi dominikanów w ziemi chełmińskiej papież polecił strzec praw nawróconych Jaćwingów przeciw zakusom Krzyżaków⁸⁰.

Te i inne wydarzenia mogły wywrzeć decydujący wpływ na losy organizującej się diecezji. Trwały także wciąż spory między pretendentami do ziem jaćwieskich⁸¹. Semowitowi udało się jednak za cenę rezygnacji z innych praw utrzymać prawo do 1/6 Jaćwieży, co zostało potwierdzone kolejno przez następne układy z 4 sierpnia 1257 r. we Włocławku i z 15 czerwca 1260 r. w Troszynie⁸². Kazimierz Kujawski chciał zdaje się zorganizować diecezję dla Jaćwingów w inny sposób, ale papież zabronił mu wtrącania się do spraw kościelnych⁸³. Kiedy więc papież po-nagłał Henryka, biskupa Jaćwieży do osiedlenia się w swojej diecezji, myślał prawdopodobnie o Warszawie.

Plan założenia siedziby biskupiej w Warszawie stracił szanse prawdopodobnie z chwilą śmierci Semowita w 1262 r.

Próby schryścianizowania Jaćwieży i założenia tam organizacji kościelnej zakończyły się w latach pięćdziesiątych XIII w. niepowodzeniem. Nie można jednak twierdzić, że w Jaćwieży nie było w tym czasie w ogóle diecezji. Absencja biskupa i brak zorganizowanej siedziby były wspólnym zjawiskiem dla wszystkich diecezji pruskich, a przecież nie mówi się, że diecezje pruskie nie istniały. Można nawet powiedzieć, że diecezja Jaćwingów wyprzedziła w swoim rozwoju niektóre diecezje pruskie, miała bowiem już zaplanowaną siedzibę biskupią, podczas gdy diecezje pruskie jeszcze w tym czasie nie planowały swoich siedzib⁸⁴.

⁷⁸ Zob. rozdz. VI, s. 137—144 niniejszej pracy. PUB, I, 1, n. 331, s. 240—241; Theiner: VMPL, I, n. 141, s. 71; M. Perlbach: Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden, s. 130, n. 172, 176, 177; J. Karwasińska: jw. s. 46—47, 51; S. Zajączkowski: Podbój Prus i ich kolonizacja przez Krzyżaków, s. 24; B. Włodarski: Polska i Ruś, s. 34—35, 46—51.

⁷⁹ Pismo papieża Innocentego IV z 19 marca lub maja 1253 r. do polskich książąt, Kazimierza Kujawskiego i Bolesława Wstydlwego. PUB, I, 1, n. 267, s. 203; Theiner: VMPL, I, n. 110, s. 52. 5 stycznia 1257 r. papież Aleksander IV przyjął tychże książąt „in fide” i obiecał im pomoc w podporządkowaniu Jaćwieży. Paszkiewicz: RZL, n. 328—329, s. 65. Pismo tegoż papieża z 6 sierpnia 1255 r. do Bartłomieja, PUB, I, 1, n. 322, s. 235; Theiner: VMPL, n. 126, s. 63; Paszkiewicz: RZL, n. 309, s. 62, n. 330, s. 66, n. 333, s. 66, Historia Pomorza, t. I, 1, s. 450—451.

⁸⁰ Pismo papieża Aleksandra IV z 15 czerwca 1256 r. Paszkiewicz: RZL, n. 322, s. 64; PUB, I, 1, n. 329, s. 239; Theiner: VMPL, I, n. 141, s. 71.

⁸¹ M. Perlbach: Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden, s. 131, n. 180; J. Karwasińska: jw. s. 46—48; B. Włodarski: Polska i Ruś, s. 51—53, 63, 132, 176.

⁸² M. Perlbach: Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden, s. 131—132, n. 186; J. Karwasińska: jw. s. 49; K. Forstreuter: Fragen der Mission in Preussen, s. 266; B. Włodarski: Polska i Ruś, s. 51, 178—180; Historia Pomorza, t. I, 1, s. 178—180.

⁸³ M. Perlbach: Zur Kritik der ältesten preussischen Urkunden, s. 131, n. 181.

⁸⁴ Tylko diecezja chełmińska miała od 22 lipca 1251 r. swoją siedzibę w Chełmieży. UBC, I, n. 30, s. 19; PUB, I, 1, n. 250, s. 181. Biskup pomezanski zamienił z Krzyżakami Dzierżoń na Kwidzynie 22 grudnia 1254 r., planując tam swoją siedzibę. CDW, I, reg. n. 84, s. 20. Biskup warmiński Anzeim uzgodnił z Zakonem rozdział

W latach sześćdziesiątych XIII w. podbojem Jaćwieży zainteresował się król czeski Ottokar. Zawarł on z Zakonem Krzyżackim umowę, że będzie mu pomagał w rechrystianizacji ziem pruskich, które odpadły od wiary, bez żadnych praw do tych terenów, Zakon zaś pomoże mu w miarę możliwości w podboju Jaćwieży, Litwy i Galindii⁸⁵. Papież zatwierdził tę umowę⁸⁶. Dalo to Zakonomi tytuł do ingerencji zbrojnej w tych ziemiach, bronionych dawniej przed zaborczością Krzyżaków. Król Ottokar zaproponował papieżowi utworzenie w wymienionych krajach diecezji z metropolią w Olomuńcu. Chciał on w ten sposób ułatwić sobie podporządkowanie tych ziem królestwu czeskiemu. Papież nie przyjął tej propozycji tłumacząc się, że nie może naruszać praw metropolii mogunckiej, do której należy diecezja w Olomuńcu, natomiast ma zamiar założyć we wskazanych krajach oddzielną metropolię, kiedy zostaną w wystarczającym stopniu podbite⁸⁷.

Ta wysunięta przez króla Ottokara propozycja założenia między innymi w Jaćwieży diecezji podporządkowanej Olomuńcowi, i wypowiedź papieża o niedostatecznym stanie podporządkowania tego kraju chrześcijaństwu wskazują, że diecezja dla Jaćwieży przeżywała nadal duże trudności. Powodowały je najazdy pogańskich Jaćwingów, o których mówił w swoich pismach papież a może i najazd Krzyżaków. Jednakże diecezja ta musiała istnieć jeszcze w latach sześćdziesiątych XIII w. skoro papież Klemens IV wznowił w 1267 r. bullę Aleksandra IV z 31 marca 1255 r. celem utrwalenia praw arcybiskupstwa ryskiego⁸⁸.

Najwięcej wątpliwości budzi zaliczona do prowincji ruskiej diecezja dla Rusinów (Rutheniensis). Nie wiadomo nawet jaki teren zajmowała lub miała zajmować. Wiemy tylko, że działali w niej benedyktyni, których opat już w 1245 r. otrzymał przywilej używania mitry i pierścienia⁸⁹. Na temat lokalizacji diecezji „Rutheniensis” jest kilka opinii.

Najmocniejsze argumenty przytaczają zwolennicy opinii, że tą nazwą określano diecezję w Połocku. Towił książę Połocka przyjął wiarę rzymsko-katolicką, poddał się opiece Stolicy Apostolskiej i jako bezpotomny darował Kościołowi ryskiemu w spadku Połock i Witebsk, gdzie zostały założone diecezje „Rutheniensis” i „Colomensis”, zniszczone później za przyczyną Krzyżaków, jak świadczą o tym akta procesu przeciw Krzyżakom z dnia 19 czerwca 1310 r.⁹⁰

Diecezja Rutheniensis mogła też być planowana na północy w Estonii. Niektórzy twierdzą, że chodzi tu o diecezję w Pskowie⁹¹, ale jest to

dóbr w diecezji dnia 27 grudnia 1254 r. planując katedrę w Braniewie. CDW, I, dipl. n. 31, s. 51—64, reg. n. 85, s. 21. Zob. zatwierdzenia papieża Aleksandra IV z 10 marca 1255 r. CDW, I, dipl. n. 34, s. 67, reg. n. 88—89, s. 21—22. W diecezji sambijskiej jeszcze w 1257 r. toczyły się spory między biskupem a Zakonem w sprawie podziału diecezji. Porozumienie osiągnięto dopiero w połowie 1258 r. CDW, I, dipl. n. 38, s. 74—75, reg. n. 93—97, s. 22—24.

⁸⁵ Umowa stron z 18 września 1267 r. CDW, I, reg. n. 114, s. 30.

⁸⁶ Akt papieża Klemensa IV w Witerbo z dnia 31 stycznia 1268 r. CDW, I, dipl. n. 51, s. 89—91, reg. n. 116, s. 30.

⁸⁷ Odpowiedź tegoż papieża królowi Ottokarowi z 20 stycznia 1268 r. CDW, I, n. 115, s. 30.

⁸⁸ Wznowienie przywileju w dniu 4 marca 1267 r. CDW, I, dipl. n. 35, s. 68—73. ADWO, D. 1, fol. 34.

⁸⁹ Berger, I, n. 1542, s. 235.

⁹⁰ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 148—150; A. M. Amman: jw. s. 261—278; M. Hellman: Das Lettenland im Mittelalter, s. 177, 184—185; Tenże: Albert II Suerbeer, kol. 281.

⁹¹ W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 145—147; A. M. Amman: jw. s. 274.

niemożliwe. Wiemy, że plany założenia diecezji w Pskowie spełzły na niczym. Psków znajdował się pod panowaniem księstwa w Nowogrodzie, które wcale nie myślało o popieraniu katolików. Podbój Pskowa też nie wchodził w rachubę, ponieważ papież Aleksander IV nie pozwolił na zabór ziem ruskich zależnych od Nowogrodu⁹².

W grę mogły wchodzić raczej prowincje leżące na wschód od rzeki Narwii w sąsiedztwie z republiką nowogrodzką, nazywane wtedy Watlandią, Ingyrją i Karelią. Papież Aleksander IV zezwolił arcybiskupowi Albertowi na założenie tam biskupstwa pod warunkiem, że tamtejsze ludy nie będą temu przeciwne i że będą zachowane prawa innych, zwłaszcza Zakonu Krzyżackiego⁹³. Arcybiskup Albert chciał tu zaangażować do akcji chrystianizacyjnej tych ludów mieszkańców Lubeki⁹⁴. W 1260 r. papież Aleksander zmienił swoje pokojowe stanowisko, pozwolił Zakonowi Krzyżackiemu na podbój ziem na wschodzie i zobowiązał się do wzięcia w opiekę terenów, które Zakon zdobędzie na Rusi lub na Tatarach, jeżeli zostaną nabyte prawnie i za zgodą tych, do których dawniej należały⁹⁵.

Zakres terytorialny metropolii ryskiej nakreślony z tak wielkim rozmachem w 1255 r. świadczy o wielkich ambicjach i planach arcybiskupa Alberta, który uważał się za misjonarza wschodu i kazał umieścić w swojej pieczęci napis: „Baptizo gentes”⁹⁶. Diecezje erygowane przez niego w połowie XIII w. nie wytrzymały jednak próby czasu. W 1306 r. do metropolii ryskiej zaliczają się tylko diecezje dorpacka, Ozylii, kurońska, chełmińska, pomezkańska, warmińska i sambijska⁹⁷. Nie zostały się diecezje nazwane w bulli Aleksandra IV „Wersouiensis” i „Rutheniensis”. Winę za likwidację tych diecezji przypisano Zakonowi Krzyżackiemu⁹⁸. Zakon bronił się przed tym zarzutem różnymi sposobami. Jest tu z pewnością wiele winy Zakonu, ale nie wszystkie zarzuty stawiane mu wówczas są uzasadnione. Do upadku diecezji przyczyniło się wiele zdarzeń niezależnych od Zakonu ani od innych chrześcijan, między innymi najazd Tatarów.

ZAKOŃCZENIE

W procesie tworzenia się organizacji diecezjalnej i metropolitalnej w Prusach szczególne znaczenie miały następujące wydarzenia:

⁹² P. Goetze: jw. s. 72. W 1253 r. Zakon Krzyżacki poniósł klęskę w wojnie z Pskowem i Nowogrodem, J. Umiński: Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV, s. 109.

⁹³ 19 marca 1255 r. papież Aleksander IV pozwolił arcybiskupowi na nawracanie pogan w tych prowincjach i ustanowienia dla nich biskupa pod warunkiem, że ufundują katedrę i będą zachowane prawa innych, zwłaszcza Zakonu. 3 sierpnia 1255 r. papież pozwolił ostatecznie na erygowanie diecezji i konsekrowanie biskupa dla Ingyrii i Karelii. Bunge, I, n. 281, 283 b. P. Goetze: jw. s. 72—73; A. L. Ewald: jw. B. III, s. 61; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 147; W 1262 r. występuje w Niemczech biskup Watlandii Henryk, w 1268 biskup Karelii czyli Kopörje (Kapoliensis) Fryderyk, kandydat na diecezję w Dorpacie. Tamże, s. 148.

⁹⁴ P. Goetze: jw. s. 73.

⁹⁵ Zezwolenie papieża z 25 stycznia. W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 148; M. Hellman: Das Lettenland, s. 175.

⁹⁶ P. Goetze: jw. s. 73.

⁹⁷ CDW, I, dipl. n. 136, s. 237—239.

⁹⁸ Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum, t. I, Poznań 1870 s. 420—424; Theiner: VMPL, I, n. 204, s. 119; Eubel, s. 442; W. Abraham: Powstanie organizacji Kościoła Łacińskiego na Rusi, s. 147.

1206 r. — 26 października — udzielenie pełnomocnictw misyjnych opatowi z Lekna Gotfrydowi i jego towarzyszom,

1210 r. — 4 września — powierzenie opieki duszpasterskiej nad Prusami arcybiskupowi gnieźnieńskiemu i aprobatą działalności misyjnej Chrystiana,

1215/1216 r. — ustanowienie Chrystiana biskupem misyjnym w Prusach,

1243 r. — 29 i 30 lipca — podział Prus na trzy diecezje z równoczesną erekcją diecezji chełmińskiej i ograniczeniem władzy biskupiej Chrystiana do jednej z nowo utworzonych diecezji,

1245 r. — przypuszczalnie przed 30 listopada — ustanowienie przez papieża pierwszego biskupa chełmińskiego Heidenreicha,

1246 r. — 10 stycznia — ustanowienie arcybiskupa pruskiego Alberta Suerbeera z władzą metropolitalną na Inflanty,

1246 r. — 2 kwietnia ustanowienie arcybiskupa pruskiego legatem w krajach nadbałtyckich,

1246 r. — 3 maja rozszerzenie legacji arcybiskupa pruskiego i przywileju noszenia palusza na teren Rusi,

1247 r. — 7 lipca — nadanie arcybiskupowi pruskiemu dożywotnio diecezji lubeckiej w administrację jako źródła dochodów,

1249 r. — 10 stycznia — zobowiązanie się arcybiskupa Alberta wobec Krzyżaków, że nie założy siedziby metropolitalnej na terenie Prus,

1251 r. — 3 i 14 marca włączenie diecezji ryskiej do metropolii prusko-inflanckiej, wyznaczenie Rygi na przyszłą siedzibę tej metropolii i ustanowienie ekspektatywy arcybiskupa Alberta na diecezję ryską,

1254 r. — 4 marca — przeniesienie arcybiskupa Alberta z Lubeki do Rygi,

1255 r. — 20 stycznia i 31 marca — ostateczne zatwierdzenie struktury przeobrażonej metropolii ryskiej z zaliczeniem do tej metropolii diecezji dla Jaćwingów z siedzibą w Warszawie oraz diecezji dla Rusinów.

W procesie kształtowania się organizacji kościelnej w Prusach istotne znaczenie miał wpływ papieży, którzy znaleźli się u szczytu potęgi w zakresie władzy politycznej i odgrywali coraz większe znaczenie w kościołach lokalnych przez wykonywanie kościelnej władzy prymatu. W młodych kościołach misyjnych nad Bałtykiem rola papieży stała się dominująca, zarówno z racji prymatu jak i z racji wpływów politycznych zdobytych w ramach rywalizacji z cesarstwem rzymskim Niemiec.

Wpływ papieży dokonywał się przez ograniczenie roli miejscowej hierarchii w dziedzinie władzy jurysdykcyjnej i ekonomicznej oraz przez wykorzystanie działalności Zakonu Krzyżackiego przede wszystkim w celu zdobycia tytułu własności w Prusach.

Dzieje Kościoła w Prusach stanowią wymowną ilustrację ścierania się autorytetu papieża z malejącym wciąż autorytetem metropolitów. Obserwujemy tu próby uzyskania i utrwalenia samodzielności ze strony arcybiskupa Alberta i przeciwdziałające temu liczne interwencje papieskie, które miały miejsce w tym czasie w całym Kościele powszechnym, chociaż na pewno nie w takich rozmiarach jak w Prusach. Praktyka wykonywania władzy prymatu w tak szerokim zakresie nie była jeszcze dojrzałą. Stolica Apostolska nie miała jeszcze wypracowanego stylu. Dotyczyło to zwłaszcza nominacji biskupów. W posunięciach Stolicy Apostolskiej widzimy czasem brak konsekwencji i brak należytego rozeznania w sytuacji.

Dążenia polityczne papieży w krajach nadbałtyckich wywarły wpływ na strukturę Kościoła w Prusach przede wszystkim ubocznie przez poparcie dla Zakonu Krzyżackiego. Był też jednak i wpływ bezpośredni. W miarę jak powracała koncepcja własności Stolicy Apostolskiej w stosunku do ziem zdobytych na poganach, w Kurii rzymskiej podejmowano decyzję podziału Prus na diecezje, mimo że warunki nie pozwalały jeszcze na to. Osłabienie pozycji biskupa Chrystiana i arcybiskupa Alberta było traktowane jako „*conditio sine qua non*” do umocnienia się wpływów politycznych papieża. Ostatecznie diecezje powstały przedwcześnie, nie mogły prawidłowo funkcjonować, prowincja była pozbawiona swojej siedziby. Pośpiech w dążeniu do opanowania Prus pod względem politycznym nie pozwolił Kościołowi pruskiemu należycie okrzepnąć, jego prowizoryczny status utrwalił się za sprawą podstępnej polityki Krzyżaków, co w końcu doprowadziło do przeniesienia metropolii na Łotwę i uzależnienia diecezji pruskich od Rygi.

Indywidualność poszczególnych papieży wycisnęła także swoje piętno na dziejach Kościoła w Prusach. Zmiana pontyfikatu powodowała w procesie dojrzewania Kościoła ostre zwroty. Indywidualne tendencje poszczególnych papieży nie zawsze zlewały się ze sobą w harmonijną całość. Częściej nakładały się na siebie jako odrębne warstwy. Na przykład pontyfikat Honoriusza III wypełnia bardzo aktywna działalność Chrystiana i cystersów. Za papieża Grzegorza IX działalność cystersów została nagle przytłumiona. Można to zjawisko wytłumaczyć częściowo przybyciem Krzyżaków do Prus, a w skali całej misji nadbałtyckiej zmianami ekonomicznymi w Europie, do których cystersi nie zdołali się przystosować. Wydaje się jednak, że duży wpływ na te zmiany miała koncepcja własności św. Piotra i Stolicy Apostolskiej w Prusach, powstała właśnie za pontyfikatu tego papieża.

Cały pontyfikat papieża Innocentego IV, to szerokie poparcie dla działalności Krzyżaków, mimo że Zakon wielokrotnie dawał powody do ograniczenia tego poparcia. Natomiast papież Aleksander IV od samego początku swego pontyfikatu wprowadził rewizję polityki Stolicy Apostolskiej wobec Zakonu Krzyżackiego i ograniczył swobodę tego Zakonu w stosowaniu przemocy wobec ludności autochtonicznej. Przez cały pontyfikat papieża Innocentego IV w organizacji kościelnej Prus trwał rozgardiasz nacechowany stanem tymczasowości, natomiast za papieża Aleksandra IV poczęły szybko tworzyć się trwałe struktury organizacyjne pruskich diecezji jak rezydencje i kapituły. Zdaje się, że papież Innocenty IV, zajęty walką z Fryderykiem II nie miał czasu zajmować się sprawami administracyjnymi, a może i brak mu było zdecydowania.

Uboczne wnioski, które wynikają z zebranego materiału potwierdzają tezę polskich historyków, że polityka Zakonu Krzyżackiego nie miała na celu opanowanie terenów pruskich przez żywioł i kulturę niemiecką. Działalność Zakonu nie mieściła się w ramach parcia kultury i żywiołu niemieckiego na Wschód. Przeciwnie, była czasem w stosunku do tego zjawiska nastawiona antagonistycznie. Krzyżacy dążyli do swoich własnych celów zakonnych, to jest do zbudowania w Prusach państwa zakonnego i podniesienia swoich oficjalów (administrów) do roli możnowładców państwowych. Czołowe osobistości kościelne pochodzenia niemieckiego traktowali przeważnie jako swoich rywali a nie jako sprzymierzeńców, niszczyli i obezwładniali ich, nie licząc się z interesem Niemców. Nie było więc jedności Niemców w parciu na Wschód. Z drugiej strony

nie wszystko w polityce Krzyżaków było antypolskie. Były momenty współdziałania Zakonu z pojedynczymi księżętami polskimi. Samo zniweczenie planów arcybiskupa Alberta, by metropolią pruską związać z Lubecką lub inną diecezją niemiecką było mimo woli korzystne dla Polski, bo hamowało proces opanowywania Prus przez Niemców.

Nie można zaprzeczyć, że Krzyżacy położyli duże zasługi w nawróceniu Prus, chociaż metody przez nich stosowane nie zasługują na pochwałę. Jednocześnie trzeba to podkreślić, że nie dokonali oni podboju Prus własnymi siłami lecz siłami organizowanymi przez całe chrześcijaństwo środkowej Europy pod kierownictwem papieża. Posłużyli się oni ruchem krzyżowym organizowanym w krajach sąsiadujących z Prusami, wykorzystując podstępnie aspiracje polityczne papieży do rozciągnięcia swojej protekcji nad Bałtykiem, bez udziału cesarza.

Niniejsze studium obala ostatecznie tezę biskupów warmińskich i Kapituły warmińskiej podtrzymywanej do XVIII w. włącznie, że diecezja warmińska od początku swego istnienia lub krótko po swoim powstaniu otrzymała przywilej egzempcji¹. Wyniki niniejszej rozprawy wykazują dowodnie, że w niecałe trzy lata po erekcji diecezja warmińska została włączona do metropolii pruskiej, nazwanej później metropolią prusko-łotewsko-estońską, która w latach 1251—1255 została przekształcona w metropolię ryską z wyraźnym podporządkowaniem nadal diecezji warmińskiej tej metropolii.

¹ Zob. materiały archiwalne w ADWO dotyczące tego tematu oraz prace cytowane we wstępie, przyp. 1.

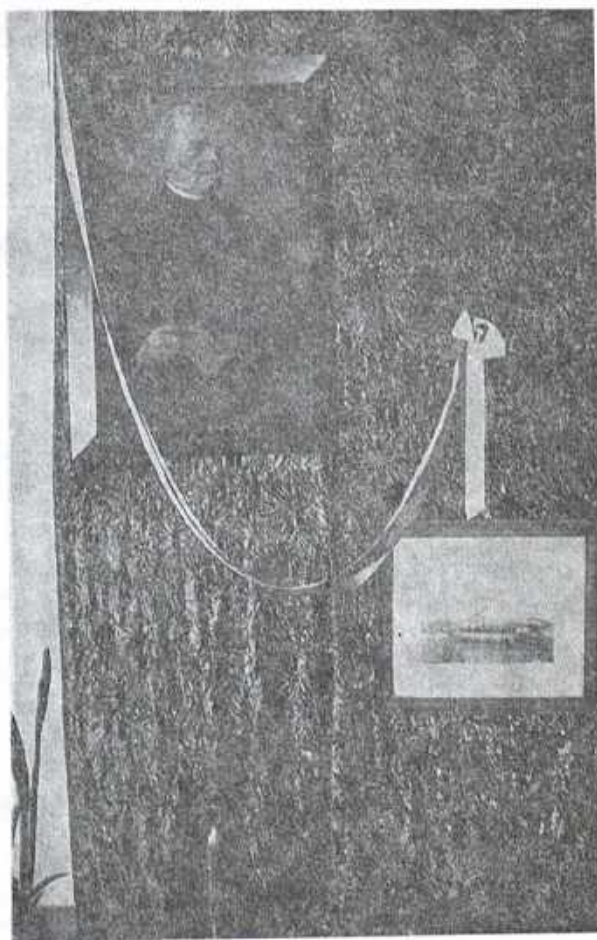
WYSTAWA O KS. WALENTYM BARCZEWSKIM (1856—1928)
W PIĘCDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ JEGO ŚMIERCI

28 maja 1978 r. wypadła pięćdziesiąta rocznica śmierci ks. Walentego Barczewskiego. Uczczono ją m.in. akademią i nabożeństwem w kościele w Brąswaldzie, a 1 czerwca otwarciem wystawy w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie.

Czołowe miejsce na wystawie zajmował portret olejny ks. Walentego Barczewskiego, namalowany przez H. Zeptera. Obok niego znajdowała się duża fotografia nowo wybudowanego kościoła w Brąswaldzie.

Eksponaty wystawowe zgromadzone były w czterech gablotach. Pierwsza z nich zawierała pamiątki obrazujące życie ks. Barczewskiego, a więc zdjęcie domu rodzinnego w Jarotach, w którym w latach 1930—1939 mieściła się szkoła polska, szereg fotografii z różnych okresów życia ks. Barczewskiego, jego liczne pisma i artykuły, nekrologi i wspomnienia pośmiertne. Druga z gablot eksponowała m.in. dokument święceń kapłańskich ks. Barczewskiego, które otrzymał 8 XII 1883 r. w Eichstätt w Bawarii, liczne zdjęcia przedstawiające ważniejsze zabyt-

Fragment wystawy.
Ks. Walenty Barczewski
według portretu H. Zeptera.



ki tego miasta, modlitewniki i brewiarze ks. Barczewskiego z wpisanymi przez niego modlitwami i pieśniami, jego notatnik z lat 1876—1878, zapiski na wolnych kartach szeregu kalendarzy liturgicznych, tłumaczenie na język polski niektórych modlitw z rytuału brąswaldzkiego, fotografie współczesnych ks. Barczewskiemu, głównie księży z dekanatu Olsztyńskiego. Trzecia z gablot pokazywała niektóre książki, pochodzące z księgozbioru po ks. W. Barczewskim, napisanych m.in. przez K. Fabianiego, A. Jaskulskiego, K. Riedla, E. Likowskiego, dokumenty o działalności ks. Barczewskiego w akcji przedwyborczej w 1907 r., druki ulotne z plebiscytu na Warmii. Szereg materiałów dotyczyło samego Brąswaldu, polskich tradycji tej parafii, w której ks. Walenty Barczewski przez długie lata duszpasterzował. Eksponowano również utwory literackie o Brąswaldzie, głównie wiersze pani Marii Zientary-Malewskiej. Ostatnia z gablot zawierała wybór pism i artykułów o działalności ks. Barczewskiego, napisanych m.in. przez ks. A. Mańkowskiego, ks. J. Obląka, ks. A. Szorca, ks. S. Gułę, T. Orackiego, J. Barczewskiego, A. Steffena, W. Ogrodzińskiego.

Na ścianach bocznych holu Biblioteki eksponowano dwa duże obrazy¹ pochodzące ze spuścizny po ks. Barczewskim, które przedstawiały papieży i biskupów warmińskich. Ekspozycję uzupełniały barwne przezroczka, ukazujące ważniejsze miejscowości związane z życiem i działalnością ks. Barczewskiego.

Większość ekspонатów wystawowych pochodziła ze zbiorów Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego. Inne zostały łaskawie wypożyczone przez Archiwum Diecezji Warmińskiej, Muzeum Warmii i Mazur oraz osoby prywatne.

Uroczyste otwarcie wystawy nastąpiło 1 czerwca 1978 r. Uczestniczyli w nim Biskup Warmiński dr Józef Drzazga, Warmińskie Seminarium Duchowne na czele z ks. rektorem dr. Władysławem Turkiem, przedstawicielki parafii brąswaldzkiej panie Maria Zientara-Malewska i Łucja Krygier, krewni ks. Barczewskiego z Jarot i Olsztyna.

Przybyłych na otwarcie wystawy gości powitał ks. Marian Borzyszkowski, dyrektor Biblioteki, który w krótkim przemówieniu nakreślił charakter wystawy oraz sylwetkę ks. Barczewskiego.

Wystawa zmierzała do ukazania postaci ks. Walentego Barczewskiego, przede wszystkim jako kapłana, duszpasterza i Polaka.

Religijne i narodowe oblicze ks. W. Barczewskiego ukształtowało się bardzo wcześnie. Już podczas pobytu w gimnazjum w Chełmnie na Pomorzu w 1878 r. Barczewski zapisał w swoim notatniku znamienne słowa z wiersza Kornela Ujejskiego:

„Tej ziemi cześć i chwała
Co białe orły wydała!
Orłowy lot, to w niebo i słońce,
Białość to czystość ducha i prostota.
Polacy! Wyście tych potęg obrońce,
To Waszych dziejów robota”.

Zachowane z czasów młodości modlitewniki ks. Walentego Barczewskiego świadczą, iż życie jego było mocno związane z modlitwą. Są po prostu zamodlone, zapisane dodatkowymi modlitwami i pieśniami. Czytając te wpisy, dokonane ręką ks. Barczewskiego na marginesie książeczek do nabożeństwa, a później brewiarzy, odnosi się wrażenie, iż był to człowiek, który nie tylko mocno wierzył w Boga, ale i ciągle liczył się

z jego obecnością, a życie swe traktował jako drogę ku Bogu i niebu. W jednym z modlitewników zapisał:

„Bóg nad Tobą jeden i ten sprawiedliwy,
Dusza w Tobie jedna i ta nieśmiertelna,
Śmierć raz Cię tylko potka,
I to nie wiesz kiedy”.

Ks. Walenty Barczewski, idąc za powołaniem Bożym wstąpił do Seminarium Duchownego i przyjął święcenia kapłańskie. Jako kapłan pojmował swe zadania duszpasterskie bardzo szeroko. Na ogół przypomina się jego pisma literackie, regionalne. Warto również pamiętać, iż ks. Barczewski był autorem szeregu śpiewników, modlitewników, książeczek mających na celu doskonalenie życia chrześcijańskiego. A wszystko to było pisane po polsku, aby wiernemu ludowi przybliżyć Boga i nieba. Ks. Walenty Barczewski pisał w swoim notatniku:

„Tylko nauka religii w ojczystym języku jest w stanie wykształcić umysł dziecka do prawdziwego poznania Boga, zagrzać do miłości Boga i stworzyć stały moralny fundament dla całego życia”.

Tym ideałom młodości pozostał ks. Walenty Barczewski wierny do końca, mimo iż z każdym rokiem było coraz trudniej. Swoją autobiografię kończył ks. Barczewski słowami:

„Im bliżej nieba, tym cięższa droga.
Im cięższy krzyż, tym bliżej Boga”.



Przemawia Biskup Warmiński
dr Józef Drzazga



Pani Maria Zientara-Malewska
dzieli się wspomnieniami
o ks. Walentym Barczewskim.

Z kolei alumni odczytali trzy fragmenty pism ks. Walentego Barczewskiego, mianowicie jego autobiografię, fragment „Geografii polskiej Warmii” oraz wstęp do „Dziewięciu usług...”.

Obecna na otwarciu wystawy pani Maria Zientara-Malewska podzieliła się z zebranymi swoimi wspomnieniami o ks. Walentym Barczewskim. „Jestem jego uczennicą i to jest może ten najpiękniejszy tytuł, który posiadam” — rozpoczęła swoje wspomnienie pani Zientara-Malewska. Wspominała naukę języka polskiego z dużą grupą młodzieży w szkole ks. Barczewskiego na plebanii w Brąswaldzie, a potem uzyskaną przy poparciu ks. Barczewskiego pracę w redakcji *Gazety Olsztyńskiej*. Mówiła o dzieciach Jaroszyka ze Szczytna, które w 1921 r. w Brąswaldzie były przygotowywane po polsku do I Komunii św. ks. Walenty Barczewski, jak wspominała pani Maria Zientara-Malewska, często wskazywał na wielkość Polek, szczególnie św. Jadwigi, bł. Salomei, bł. Kingi. Zachęcał młodzież, aby naśladowała ich życie. Razem z dziećmi i młodzieżą modlił się ks. Barczewski do Opatrzności, niekiedy słowami pieśni „Opatrzność Boga mojego, kiedy idę do Niego ...”. Modlił się też często za Polską, zwłaszcza przed kapliczką koło cmentarza. W końcowych słowach pani Maria Zientara-Malewska wyraziła wdzięczność za uroczyste obchody pięćdziesięciolecia śmierci ks. Barczewskiego, za zorganizowanie wystawy, a pod portretem ks. Barczewskiego złożyła wiązanek kwiatów.

Wystawę otworzył Biskup Warmiński dr Józef Drzazga. W krótkim przemówieniu wskazał na ks. Walentego Barczewskiego, jako na wielkiego człowieka, kapłana i Polaka. Zachęcił alumnów do naśladowania chrześcijańskich i narodowych ideałów ks. Walentego Barczewskiego i podziękował za zorganizowanie wystawy.

Otwarcie wystawy uświetnił swoimi występami chór seminaryjny pod dyrekcją ks. prof. Kazimierza Narodzonka.

Wystawa była czynna do końca czerwca 1978 r.

KATALOG WYSTAWY

1. Portret olejny ks. W. Barczewskiego. Malował H. Zepter 21 VII 1912 r. Format 115,7×77,7 cm.

Ze zbiorów Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.

2. Fotografia kościoła w Brąswaldzie. Po prawej stronie mury dawnego kościoła. Wykonał J. Blaschy, *Photogr. Atelier Allenstein*. Format fotografii 37,5×27,7 cm.

Ze zbiorów Lucji Krygier z Olsztyna.

3. Obrazy papieży z bazyliki św. Pawła w Rzymie. Mönchen-Gladbach: Zakład Artystyczny B. Kühlena w M. Gladbach (Prowincja Nadreńska) b.r.w. Format 92×76 cm.

Ze spuścizny po ks. W. Barczewskim. Ze zbiorów Jerzego Barczewskiego z Olsztyna — Jarot.

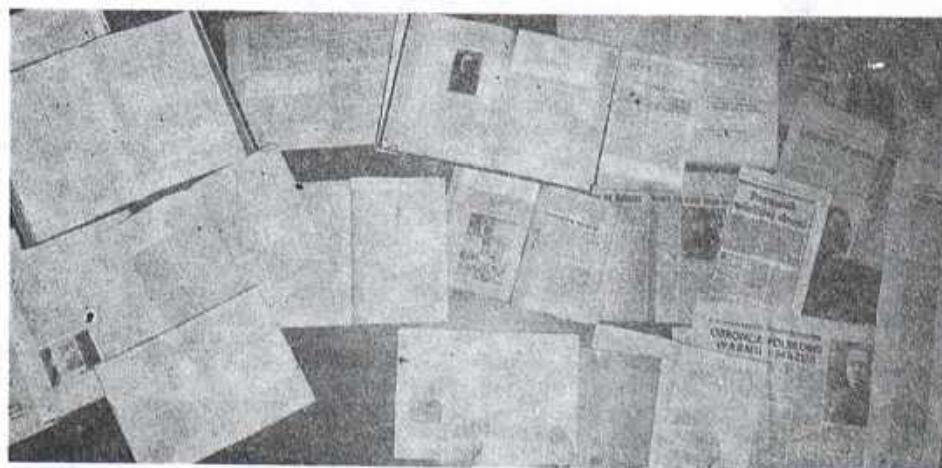
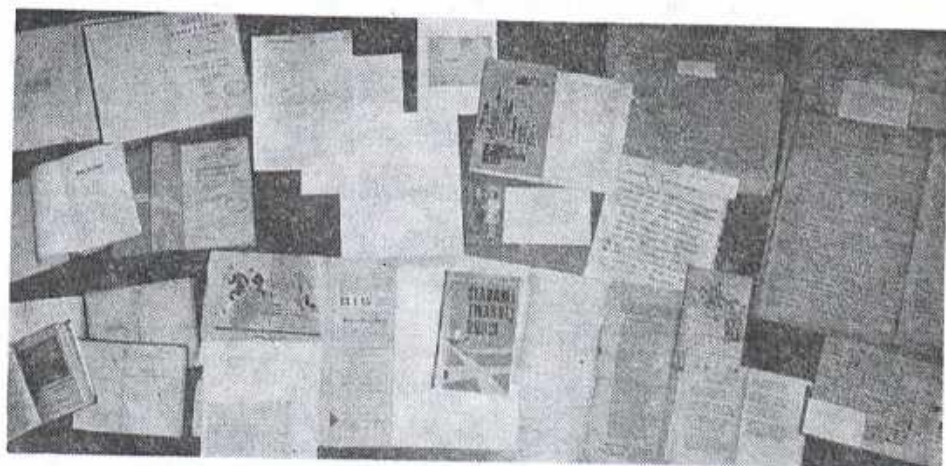
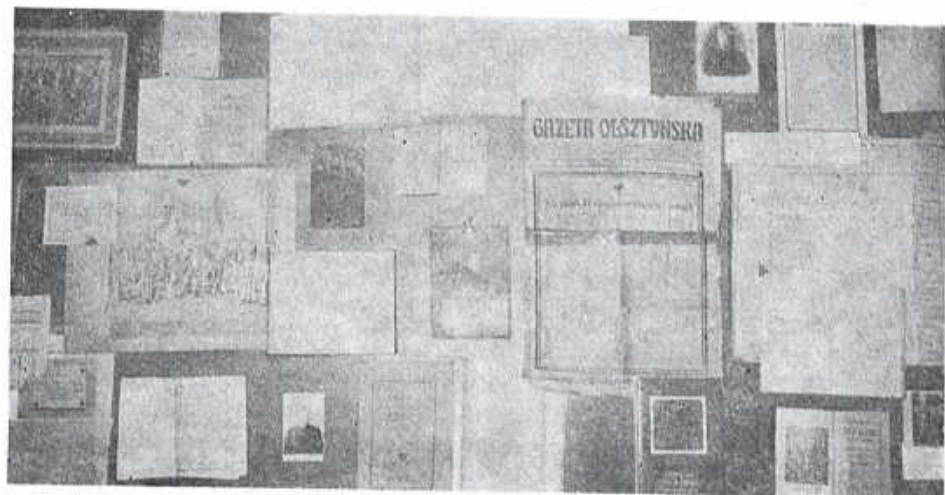
4. Episcopi Diocesis Warmiensis. Braunsberg: A. Roszyk, *Maler u. Photograph; Bischofsburg*, F. Harich, *Bilder — Einrahmungen* b.r.w. (po 1885). Format 72,5×86 cm.

Ze zbiorów jw.

5. Fotografia domu rodzinnego Barczewskich w Jarotach. W domu tym przez długie lata mieściła się Katolicka Szkoła Polska.

6. *Głos Olsztyński* nr 148 z 23 VI 1957 r. s. 6 ze zdjęciem tablicy pamiątkowej na domu Barczewskich: „W tym domu w latach 1930—1939 mieściła się polska szkoła. Pomimo terroru i prześladowań nie szczędzący swych sił uczyli w niej ugrunтовуюjąc polskość Lucjan Latosiński, Konrad Sikora”.

7. Rachunek dla Katolickiej Szkoły Polskiej w Jondorfie, wydany w Olsztynie, dnia 1 lutego 1938 r. przez Księgarnię *Gazety Olsztyńskiej*, z podpisem S. Pieniężnego.



Fragmenty gablot wystawowych. Por. nr 5—33, 53—73, 74—92.

Ze zbiorów Jerzego Barczewskiego.

8. Fotografia ks. W. Barczewskiego, grupowa, w towarzystwie 13 kolegów z lat gimnazjalnych. Format fotografii 17×12 cm.

Ze zbiorów jw.

9. Zaproszenie z programem *Religion, Wissenschaftl. Freundschaft* na mające się odbyć w Olsztynie *Feriem — Commerce*, podpisane w imieniu komitetu organizacyjnego m.in. przez *Valentin Barczewski, cand. theol.* B.r. i m.w. (ok. 1880) s. 2.

10. Fotografia grupowa (22 osoby). W. Barczewski w towarzystwie swoich profesorów i kolegów, prawdopodobnie w Braniewie. Format fotografii 21,5×27,5 cm.

11. Fotografia ks. W. Barczewskiego z pierwszych lat kapłaństwa. Wykonał Ludeneit u. Nickel, *Photogr. Atelier Königsberg*. Format 6,4×10,4 cm.

Ze zbiorów Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (= ADWO).

12. Ks. W. Barczewski: Nowa reguła III Zakonu św. Franciszka. Pelplin: Czcionkami E. Michałowskiego 1885 s. 204.

13. Ks. W. Barczewski: Dziewięć usług do Najśw. Serca Jezusowego podług Bł. Małgorzaty Maryi Alakok. Wydanie drugie pomnożone. Olsztyn: Czcionkami drukarni E. Bucholza 1893 s. 125.

14. [Ks. W. Barczewski:] Podręcznik dla Bractwa Najśw. Sakramentu Ołtarza ustanowionego w parafiach Biskupstwa Warmińskiego. Brunsberga: Drukiem i nakładem *Gazety Warmińskiej* (J. A. Wichert) 1894 s. 32.

15. Ks. W. Barczewski: Chleb Anielski. Książeczka do nabożeństwa dla czcicieli Najśw. Sakramentu Ołtarza. Wydanie trzecie. Warszawa — Winterberg: Zakład Katolickich Wydawnictw i Drukarnia J. Steinbrenera 1894 s. 634.

Ze zbiorów Muzeum, jw.

16. Ks. W. Barczewski: Katolicki kancyonał czyli zbiór pieśni kościelnych na cały rok wybranych z ksiąg przez cenzurę duchowną aprobowanych. Wydanie dla Warmii. Winterberg: Zakład Katolickich Wydawnictw J. Steinbrenera b.r.w.

17. [Ks. Walenty Barczewski, ks. Jan Jabłoński, ks. Jan Szadowski:] Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej. Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna. Wydanie piąte. Brunsberga: Drukiem i nakładem Drukarni Warmińskiej (K. Skowronski) 1914 s. 208.

18. [Ks. Walenty Barczewski:] Zbiór pieśni i modlitw dla Dyecezyi Warmińskiej. Za rozporządzeniem Najprzewielebniejszego Ks. Biskupa Augustyna. Wydanie szóste. Brunsberga: Drukiem i nakładem Drukarni Warmińskiej (K. Skowronski) 1922 s. 201.

19. [Ks. Walenty Barczewski:] Modlitwa po kazaniu. Allenstein: Volksblatt — Druckerei b.r.w. s. 1.

20. Ks. W. Barczewski: Geografia polskiej Warmii. Olsztyn: *Gazeta Olsztyńska* 1917 s. 128.

21. Ks. W. Barczewski: Kiermasz na Warmii. Wydanie czwarte, znacznie rozszerzone. Olsztyn: Czcionkami drukarni *Gazety Olsztyńskiej* 1923 s. 140.

22. Ks. W. Barczewski: Nowe kościoły katolickie na Mazurach. Wydanie drugie pomnożone. Olsztyn 1925 s. 134. Odbitka z *Gazety Olsztyńskiej*.

23. Wiarosław (= ks. W. Barczewski): Z ośmiennictwa polskiego na Warmii w XIX stuleciu. *Gazeta Olsztyńska* nr 20 z 24 I 1924.

24. Walenty Barczewski: Kiermasz na Warmii i inne pisma wybrane. Wydał i wstępem poprzedził Władysław Ogrodziński. Olsztyn 1977 s. 284.

25. Fotografia ks. W. Barczewskiego w sutannie, w cylindrze. Obok młody ksiądz. Z drugiej strony postać mężczyzny z brodą (zakonnik?). Fotografia prześwietlona. Format 8,8×13,8 cm.

26. Fotografia ks. W. Barczewskiego, popiersie. Wykonał A. Blaschy, *Nachf. A. Gems, Allenstein*. Format fotografii 9,8×14,4 cm.

Ze zbiorów ADWO.

27. Fotografia ks. W. Barczewskiego w otoczeniu Towarzystwa Młodzieży Polskiej z Olsztyna w 1924 r. Na zdjęciu m.in. Maria Zientara-Malewska i Jan Lubomirski. Format 13,8×9 cm.

Ze zbiorów Jana Lubomirskiego z Olsztyna.

28. Księga Zmarłych parafii Brąswald. Adnotacja śmierci 28 V 1928 r. i pogrzebu 2 VI 1928 r. ks. W. Barczewskiego.

29. Adnotacja o pogrzebie ks. W. Barczewskiego w *Directorium Warmiense ad annum 1928, Brunsbergae 1928*, s. 38 b.

Ze zbiorów Muzeum, jw.

30. Nekrolog „śp. ks. prob. Walentego Barczewskiego” podpisany przez Barbarą Barczewską, siostrę i Dorotę Alscher, siostrzenicę, Brąswald 28 V 1928 r.

Ze zbiorów Jerzego Barczewskiego. jw.

31. Pfarrer Valentin Barczewski, Braunsvalde, geb. am 10. Februar 1856, erhielt die Priesterweihe am 8.12.1883, gest. am 28. Mai in Braunsvalde. Obrazek z fotografią ks. W. Barczewskiego, B.m. i r.w. s. 2.

32. Ks. prob. Walenty Barczewski umarł. *Gazeta Olsztyńska* nr 125 z 31 V 1928 r.

33. Śp. ks. Walenty Barczewski. *Kurier Poznański* R. 23: 1928 nr 250 z 2 VI 1928 s. 8. Kserokopia.

34. Wikariusz Generalny ks. J.G. Suttner biskupa Eichstätt Franciszka Leopolda, zaświadcza 8 XII 1883 r. o przyjęciu święceń kapłańskich przez ks. Walentego Barczewskiego z Diecezji Warmińskiej; N.E. 1838. „Reverendissimi ac Illustrissimi Domini Francisci Leopoldi Episcopi Eystettensis Vicarius in Spiritualibus Generalis, fidem facimus et testamen, exhibitorem presentium R. Dm. Valentinum Barczewski es diocesi Warmiensi oriundum, hodie ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino nostro Ordinario, servatis omnibus de jure servandis, cum licentia Reverendissimi Ordinarii sui, ad sacerdotii gradum esse promotum, et praevis examine idoneum fuisse repertum ad curam animarum. In quorum fidem manum et sigillum dedimus. Eistadii die 8 Decembris 1883. J.G. Suttner, vicarius generalis, L. S. Steger”.

Ze zbiorów ADWO, AB IV, B 31, k. 1 r.

35. Zdjęcie i list biskupa Diecezji Eichstätt A. Bremsa z 18 V 1978 r. do ks. M. Borzyszkowskiego. Fragment listu w przekładzie z języka niemieckiego: „Wiem o tym, że podczas Kulturkampfu wielu kleryków warmińskich studiowało w naszym Seminarium. Podobnie było i po ostatniej wojnie. Klerycy z wielu krajów, gdy nie mogli studiować na wydziałach uniwersytetów państwowych, uczyli się w naszej Wyższej Szkole Teologicznej. Dla upamiętnienia ks. Walentego Barczewskiego, który otrzymał święcenia kapłańskie w Eichstätt, z racji 50-tej rocznicy jego śmierci, zamierza Ksiądz urządzić wystawę i przy tej okazji pokazać również Eichstätt. Chętnie postarałem się dla Księdza o niektóre przedmioty i zdjęcia najważniejszych zabytków Eichstätt. Przesyłam je wraz z listem.

Księdzu, zamiarom Księdza i Alumnom Waszego Seminarium życzę błogosławieństwa Bożego”.

36. Eichstätt — katedra, Seminarium Duchowne, kościół seminaryjny pod wezwaniem św. Anioła Stróża, kościół pielgrzymkowy św. Walburgi na 14 wido-kówkach.

37. A. Bauch: Der Dom zu Eichstätt. München u. Zürich 1977 s. 30.

38. A. Bauch: Schutzengelkirche Eichstätt. München u. Zürich 1976 s. 14.

39. Ks. J. Laxy: Katolicka Książka Missyjna czyli Przewodnik do życia chrześcijańskiego. Wydana przez Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela. Wydanie drugie. Głogówek: Henryk Handel 1856 s. 420.

Ze spuścizny ks. W. Barczewskiego. Modlitewnik ks. Barczewskiego zawiera wpisane jego ręką na wyklejkach następujące teksty: *Modlitwa do N.P. Maryi, Pani naszej, na obrazie w Rzymie na spiżu wyruta, I Pieśń, II Pieśń, Ukłon pobożny i polecenie się w macierzyńskiej opiece w obrazie częstochowoskiem N.P.M., Modlitwa do N.P. w utrapieniu, Pieśń U drzwi Twoich ... Pieśń wieczorna Wszystkie nasze ... We wszystkich sprawach twoich pamiętaj ...* Na str. I autograf. Na s. 383 dopisane w Litanii o Najśw. Maryi Pannie wezwanie: *Król. Korony Polskiej, Królowo bez zmayı pierworodnej poczęta.*

40. G.F. Wiedmann: Manuale precum in usum sacerdotum et clericorum, nec non ad statum clericalem adspirantium. Landshuti 1839 s. 406.

Ze spuścizny po ks. W. Barczewskim. Książka opatrzona autografem Barczewskiego. Na wyklejce i w tekście wpisy ręką ks. W. Barczewskiego.

41. *O Domine mea O Mater mea ...* Modlitwa zapisana na wyklejce modlitewnika G.F. Wiedmanna, jw. Odbitka kserograficzna.

42. Notatnik ks. Walentego Barczewskiego z lat 1876—1878. 89 k.

Ze zbiorów Muzeum, jw.

43. Breviarium Romanum. Pars verna. Ratisbonae et Romae: Pustet 1915 s. 764+16+32. Brewiarz ks. Barczewskiego z notatkami.

Ze zbiorów Muzeum, jw.

44. Breviarium Romanum, Pars aestiva, jw. s. 716+16. Brewiarz ks. Barczewskiego z notatkami.

Ze zbiorów Muzeum, jw.

45. Psalterium Breviarii Romani. Romae — Tornaci — Parisiis: Desclées et Socii 1912 s. 272+12. Psalterz ks. Barczewskiego.

Ze zbiorów Muzeum, jw.

46. *Spowiedź wielkanocna.* Notatki sporządzone ręką ks. W. Barczewskiego w „Directorium Warmiense ad annum 1896”. Brunsbergae 1896 s. 20 b.

Ze zbiorów Muzeum, jw.

47. *Pieniądze kościelne*. Notatki sporządzone ręką ks. W. Barczewskiego w „Directorium Warmiense ad annum 1900”. Brunsbergae 1900 s. 84 b.
Ze zbiorów Muzeum, jw.
48. *Msze św. odprawiane w październiku*. Notatki sporządzone ręką ks. W. Barczewskiego w „Directorium Warmiense ad annum 1904”. Brunsbergae 1904 s. 64 b.
Ze zbiorów Muzeum, jw.
49. *Temata nauki kursu II — Październik 1923*. Notatki sporządzone ręką ks. W. Barczewskiego w „Directorium Warmiense ad annum 1923” s. 54 b.
Ze zbiorów Muzeum, jw.
50. *Rituale Warmiense ad normam Romani. Jussu et auctoritate ill. mi ac rev. mi D. ni D. ni Ph. Kremenz. Ratisbonae: Pustet 1873 s. 415*. Ekspozycja tłumaczenia niemieckich fragmentów rytuału na język polski, dokonane przez ks. W. Barczewskiego. Por. s. 258 i dołączone do tej strony kartki.
51. *Rituale Warmiense Parvum, Jussu et auctoritate ill. mi ac rev. mi Domini Domini A. Thiel. Ratisbonae: Pustet 1897 s. 116*. Na wykładce przedniej notatka: *Podarek X. W. Barczewskiego dla kaplicy w Dajtkach*.
52. Fotografie współczesnych księdzu W. Barczewskiemu: bpa A. Thiela, bpa A. Bludaua, księży dekanatu olsztyńskiego sprzed 1914 r., ks. Jana Kensbocka z Wrzesiny, ks. J. Klaperskiego z Barczewka, ks. Józefa Kiszporskiego z Bartąga, ks. Jana Hanowskiego z Olsztyna, ks. bpa pom. E. Herrmanna, ks. Alojzego Majewskiego z Biskupca.
Ze zbiorów ADWO.
53. *Ks. K. Fabiani: Missyja apostolska do pokuty i powstania z grzechów prowadząca na trzy części podzielona. Cz. I i II. Poznań: A. Schmädicke 1871—1872 s. 277 i 402*.
Ze spuścizny po ks. W. Barczewskim.
54. *Ks. A. Jaskulski: Przemowy dla Bractw Różańcowych i innych tom II: Do mężów, Poznań: Nakładem Przeglądu Kościelnego 1904 s. 193*.
Ze spuścizny po ks. W. Barczewskim.
55. *Ks. K. Riedel T. J.: Nauki duchowne o niektórych przedmiotach zawartych w ewangelii świętej. Kraków: Nakładem ks. M. Mycielskiego TJ 1893 s. 322*.
Ze spuścizny po ks. W. Barczewskim.
56. *K. Riedel T. J.: Nauka wiary i obyczajów w przykładach zebrana z różnych autorów. T. II, III, VI. Kraków: Ks. Mycielski TJ 1880—1893 s. 383, 384, 393*.
Ze spuścizny po ks. W. Barczewskim.
57. *Bp. E. Likowski: Nauki do Dzieci Maryi wygłoszone przez Najp. Księdza Biskupa Edwarda Likowskiego w ciągu 25 lat jego kierownictwa Kongregacją, podane w streszczeniu, z dodatkiem nauk śp. ks. prałata Jana Koźmiana. Poznań: Nakładem Kongregacji Dzieci Maryi 1903 s. 160*.
58. *Głosy Katolickie R. 3/4: 1903—1904 z. 40—50*.
Ze spuścizny po ks. W. Barczewskim.
59. *Prezydent Regencji olsztyńskiej 26 I 1907 r. do ministra ds. kultury, nauki i zdrowia w sprawie zwolnienia katolickiego księdza Barczewskiego z Bąswardu powiat Olsztyn, z urzędu miejscowego inspektora szkolnego:*
„Obok wymieniony ksiądz katolicki, proboszcz Barczewski, w ostatnim czasie wystąpił wielokrotnie jako rzecznik wielkopolskiej propagandy i pozwolił sobie nawet, jako narodowopolski kandydat na okręg wyborczy Olsztyn — Reszel, aby przeciwstawić się kandydatowi partii Centrum kan. hon. i dziekanowi z Barczewa, ks. Hirschbergowi. Z tej kandydatury — jak się zdaje na wyraźne polecenie Biskupa Warmińskiego, wprawdzie zrezygnował, obieścił jednak publicznie, jak podają załączniki, iż stało się to tylko pod naciskiem innych czynników i właśnie tutaj 13 bm. na zebraniu narodowopolskiej partii, w którym on sam osobiście uczestniczył, wezwał wyborców, aby swoje głosy oddali na Polaka Czarlińskiego.
Ponieważ tego rodzaju postępowanie nie jest do pogodzenia ze stanowiskiem miejscowego inspektora szkolnego, zażądałem zwolnienia ks. Barczewskiego z tego honorowego urzędu, o czym pozwałam sobie powiadomić Waszą Ekszelencję”.
- Ze zbiorów Staatliches Archivlager, Göttingen, Rep. II, 2: Oberpräsidium 1840 II. k. 199 r^v. Na wystawie ekspozowano fotokopię dokumentu oraz podane wyżej tłumaczenie.
60. *Druki ulotne z okresu plebiscytu na Warmii: „Polska ma zboże, lasy, sól, naftę i kopaliny. Gdy się zagospodaruje, będzie najbogatszym krajem”.*
„Ponieważ W.P. dotychczas nie głosował ..., prosimy stawić się do urny jeszcze przed 8 godziną”.
- Ze zbiorów Jana Lubomirskiego z Olsztyna.
61. *Plebiscytowa kartka do głosowania: „Polska — Polen”.*
Ze zbiorów jw.

62. Fragment z wiersza „Krakowiak wyborczy”:

„A nasz Ksiądz Barczewski, my go szanujemy,
I wszyscy go razem welować będziemy.
Oj dana!”
Bo to ksiądz kochany, krzywdę ludu czuje,
On wie co lud boli i z ludem współczuje.
Oj dana!”

„Pokraka” — *Humorystyczne pismo wyborcze*, Olsztyn: Nakładem Komitetu Wyborczego w Olsztynie 7 XII 1924 s. 3.

Ze zbiorów jw.

63. *Opisanie Budynków, Dachów, y Płotów Plebańskich Brundwaldzkich*. AD. 1757 s. 30 i 31. Na s. 32 podpisane 16 IX 1779 r. przez biskupa Ignacego Krasickiego, podczas wizytacji generalnej. Na s. 30 u góry dopisane ołówkiem: *Przed 150 laty na Warmji ręką ks. W. Barczewskiego*.

Ze zbiorów ADWO, Białystok nr 3.

64. *Responsoria*, rękopiśmienny śpiewnik kościelny z nutami z Białostku z XIX w. Ekspozowano tekst „Officium albo Godzinki o najświętszej Maryi Panny. Zaczynajcie usta nasze chwalić Pannę świętą. Zaczynajcie opowiadać cześć tej niepoietą ...”.

Ze zbiorów ADWO, Białystok nr 5, k. 165 v.

65. *Księga Zapowiedzi Przedślubnych z Białostku za lata 1871—1877*.

Ze zbiorów ADWO, Białystok nr 4.

66. [Ks. Walenty Barczewski:] *Księgi kościelne w Brunwaldzie, Warmiak* — *Pismo dla duchowieństwa i ludu katolickiego*, Olsztyn 16 X 1896 nr 42.

67. *Fotografia dzieci Kazimierza Jaroszyka ze Szczytna*. Zostały one przygotowane do I Komunii św. w języku polskim przez ks. W. Barczewskiego i otrzymały ją w kościele w Białostku.

Ze zbiorów Marii Zientara-Malewskiej z Olsztyna.

68. *Marja Zientara-Malewska:] W Brunwaldzkim kościele, Gość Niedzielny* — *Tygodnik powieściowy dla ludu polskiego* — *Dodatek do Gazety Olsztyńskiej*, Olsztyn 30 IV 1921 nr 18.

Ze zbiorów jw.

69. *Maria Zientara-Malewska:] Kościół w Białostku*. W: *M. Zientara-Malewska: Pieśni Warmianki*. Warszawa: IW Pax 1963 s. 34 n.

70. *Maria Zientara-Malewska:] Śladami twardej drogi*. Warszawa: IW Pax 1966. Ekspozowano rozdział „*Plebani Białostki*”, s. 87.

71. *W. Ogrodziński:] W cieniu samotnych wież*. Olsztyn: Pojezierze 1962. Ekspozowano fragment o ks. Barczewskim i kościele w Białostku s. 165.

72. *Maria Zientara-Malewska:] Odpust w Białostku*. Rękopis z 13 V 1978.

73. *Maria Zientara-Malewska:] Na przywitanie*

„W pięćdziesiątą rocznicę śmierci
Księdza proboszcza Barczewskiego
Który uczył polskie dzieci
Kochać Boga i bliźniego
.....”

Rękopis z 13 V 1978 r.

74. *Ks. Alfons Mańkowski:] Barczewski Walenty (1856—1928)*. W: *Polski Słownik Biograficzny*, Tom I. Kraków 1935 s. 301 n.

75. *Alojzy Szore:] Barczewski Walenty ks.* W: *Encyklopedia Katolicka*, Tom II, Lublin: KUL 1976 kol. 27.

76. *Leksykon Polactwa w Niemczech*. Wydanie fototypiczne. Warszawa — Wrocław 1973, kol. 37—38; o ks. W. Barczewskim.

77. *Tadeusz Oracki:] Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla*. Warszawa: IW Pax 1963 s. 11 n.; o ks. W. Barczewskim.

78. *Tadeusz Oracki:] Rozmówiłbym kamień ... Z dziejów literatury ludowej oraz piśmiennictwa regionalnego Warmii i Mazur w XIX i XX wieku*. Warszawa: LSW 1976 s. 202; *Zapomniany pozytywista warmińskiego zaścianka* — ks. Walenty Barczewski.

79. *Ks. Jan Obląk:] Z działalności ks. Walentego Barczewskiego*. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* — 1958 nr 2 s. 113 n.

80. *Ks. Jan Obląk:] Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800—1939*. *Komunikaty*, jw. 1957 nr 1 s. 55; *pisma ks. W. Barczewskiego*.

81. *Ks. Jan Obląk:] Historia Diecezji Warmińskiej*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 1959 s. 150; o ks. W. Barczewskim.

82. Szczęsny Zapolski: Ksiądz Walenty Barczewski. W: Kalendarz dla Warmiaków na rok 1948. Olsztyn: Instytut Mazurski 1948 s. 97.
83. Ks. Stanisław Guła: Działalność narodowo-społeczna ks. Walentego Barczewskiego. Lublin: KUL 1968. Maszynopis. Praca magisterska.
84. Bogusław Leńnodorski: Plebiscyt na Warmii i Mazurach w 1920 r. W: Szkice z dziejów Pomorza. Pod red. G. Labudy. Tom III. Warszawa 1961 s. 414.
85. Jan Barczewski: Wspomnienia Warmiaka. Warszawa: Czytelnik 1961 s. 21: o ks. Barczewskim.
86. Emilia Sukertowa-Biedrawina: Ks. Walenty Barczewski bojownik o polskość Warmii. *Słowo Powszechne* 1952 nr 302 s. 4.
87. Andrzej Borowik: Setna rocznica urodzin wielkiego patrioty i działacza. *Słowo na Warmii i Mazurach* 11—12 II 1956 nr 7.
88. Jerzy Oleksiński: W 40 rocznicę śmierci ks. Walentego Barczewskiego. Obrońca polskości Warmii i Mazur. *Wrocławski Tygodnik Katolików* V 1968.
89. Augustyn Steffen: Drobiazgi z życia ks. Walentego Barczewskiego. *Przegląd Zachodni* 1975 nr 5—6 s. 17—19.
90. Augustyn Steffen: In paradisum deducant te angeli ... Na 50 rocznicę śmierci ks. Walentego Barczewskiego, największego przedplebiscytowego działacza warmińskiego. *Przegląd Zachodni* 1978 nr 3—4 s. 22—25.
91. Władysław Ogrodziński: Początek wielkiej drogi. *Gazeta Olsztyńska* nr 120 z 27—28 V 1978 r.
92. Maria Zientara-Malewska: Uczyl kochać Polskę. *Wrocławski Tygodnik Katolików* nr 23 z 4 VI 1978 r. s. 3 i 8.
93. 59 barwnych przeźroczy, pokazujących miejscowości w szczególny sposób związane z życiem i działalnością ks. W. Barczewskiego: Jaroty, Braniewo, Chełmno, Eichstätt, Brąswald. Przeźrocza wyświetlano na rzutniku automatycznym *Kodak Carousel S-AV 2000*.

AUSSTELLUNG ÜBER DEN PFARRER WALENTY BARCZEWSKI (1856—1923)
ANLÄSSLICH SEINES 50. TODESTAGES

ZUSAMMENFASSUNG

Im Juni 1978 wurde in der Bibliothek am Ermländischen Priesterseminar *Hosianum* in Olsztyn eine Ausstellung über Pfarrer Walenty Barczewski, anlässlich seines 50. Todestages veranstaltet. Diese Ausstellung sollte den Pfarrer Barczewski vor allem als Priester, Seelsorger und Pole zeigen.

Auf dem Ehrenplatz dieser Ausstellung hing ein grosses Porträt von Barczewski, gemalt von H. Zepfer. Die anderen Ausstellungsstücke waren in vier Glasschaukästen untergebracht.

In dem ersten befanden sich u. a. Aufnahmen aus den verschiedenen Lebensperioden vom Barczewski, seine zahlreichen Schriften, seine Todesanzeigen und Nachrufe. Im zweiten wurden die Urkunde seiner empfangenen Priesterweihe am 8. 12. 1883 in Eichstätt, Bilder von dieser Stadt, ein Notizbuch aus seiner Jugendzeit, seine Gebetsbücher, Breviere, liturgische Kalender, Rituale, mit handgeschriebenen Notizen, vor allem mit polnischen Gebeten, Liedern und Sentenzen sowohl auf den freien Seiten als auch an ihren Rändern gezeigt. Hier war auch eine grosse Auswahl von Aufnahmen der zeitgenössischen Priester, vor allem aus dem Dekanat Olsztyn, ausgelegt. In dem dritten Glasschaukasten wurden einige Bücher aus der Bibliothek von Barczewski und Dokumente über seine Tätigkeit bei den Landtagswahlen und einige Druckmaterialien von der Volksabstimmung gezeigt. Weiter befanden sich verschiedene Unterlagen über das Polentums seit 18. Jahrhundert in der Pfarrgemeinde Brąszwald, wo Barczewski langjährig als Pfarrer tätig war. Ausserdem wurden Gedichte über Barczewski und Brąszwald ausgestellt. Der letzte Glasschaukasten zeigte wissenschaftliche und literarische Veröffentlichungen über Barczewski.

Diese Ausstellung wurde auch durch Farbdias aus den wichtigsten für das Leben und die Tätigkeit Barczewskis Ortschaften: Jaroty, Braniewo, Chelmno, Eichstätt und Brąszwald ergänzt.

Am 1. Juni 1978 wurde diese Ausstellung feierlich eröffnet. An dieser Eröffnung nahmen teil: Bischof von Ermland Dr. Józef Drzazga, die Professoren und Theologen der Ermländischen Priesterseminar *Hosianum*, eine Delegation aus Brąszwald und die nächsten Verwandten von Barczewski. Dr. habil. Marian Borzyszkowski, Direktor der Bibliothek am Priesterseminar, begrüßte herzlich die Gäste und schilderte in kurzen Worten die religiöse Tätigkeit von Barczewski. Danach lasen drei Theologen kurze Teile aus den Werken von Barczewski vor. Anschliessend gedachte Frau Maria Zientara-Malewska, die bekannte ermländische Dichterin und Schriftstellerin, sein ehemalige Schülerin, in ihren Erinnerungen des Pfarrers und seiner Kirche in Brąszwald. Diese Ausstellung eröffnete Bischof von Ermland Dr. Drzazga. In seiner Rede stellte er Pfarrer Barczewski als einen grossen Menschen, Priester und Polen dar. Bischof Drzazga regte die Theologen zur Nachahmung der christlichen und polnischen Ideale von Barczewski an und dankte auch für die Organisation dieser Ausstellung.

STRUKTURA LITERACKA MT 16,24—28

Treść: Wstęp. I. Kontekst perykopy Mt 16,24—28. 1. Analiza strukturalna w. 24—26. II. Egzegeza kontekstu (w. 24—28). 1. Naśladowanie Jezusa (w. 24—26). 2. Zapłata Syna Człowieczego. — Wniosek. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Temat „Struktura literacka Mt 16,24—28” jest jednym z wielu problemów, jakie są zawarte w tej perykopie. Zwłaszcza wielką trudność sprawia zakończenie tej perykopy, jakim jest w. 28 „Zaprawdę powiadam wam: Niektórzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w Królestwie swoim”.

Wielu egzegetów zalicza ten werset, biorąc pod uwagę ważkość problematyki w nim zawartej, jak i niezbyt widoczną łączność z kontekstem za: *cruz interpretum, une parole mysterieuse* czy *verba obscurissima* lub też *cruz exegetical* (A. C. Cotter: „Non gustabunt mortem” W: CBO 6(144), s. 445; L. Sabourin: *Il Vangelo di Matteo*. T. I. Marino 1976, s. 599).

Już sam rekapitułujący w. 28 zawiera w sobie ogromny kapitał problematyki egzegetycznej jak np. podmiot zapowiedzi Jezusa: kim są ci, którzy nie zazną śmierci, kim jest Syn Człowieczy i co oznacza Jego przyście w swoim Królestwie? Te problemy zawarte tylko w jednym wersecie wymagają szczegółowego, szerszego, teologicznego omówienia.

Nam będzie zależało przede wszystkim na określeniu struktury literackiej, podanej przez Mateusza i na wykazaniu, jakie jest powiązanie w. 28 z w. 27 oraz z całym kontekstem poprzedzającym (w. 24—26), gdyż żaden z egzegetów, zajmujących się tą perykopą, czy też przy opracowaniu komentarzy do Mateusza (A. C. Cotter, L. Sabourin, P. Vielhauer, J. Kingsbury, W. O. Walker, H. E. Tödt, S. G. Matulich, J. Schmid, M.-J. Lagrange, W. F. Albright, W. Grundmann, T. Zahn, P. Benoit, P. Gaechter, D. A. Schlatter) — nie omawiali w ogóle struktury literackiej, tak samej rekapitulacji jak i całego kontekstu, czy łączności strukturalnej całej perykopy.

I. KONTEKST PERYKOPY MT 16, 24—28

Rozpatrywana perykopa Mt 16,24—28 jest umieszczona po obietnicy prymatu (Mt 16,13-20) a przed Przemienieniem Jezusa (Mt 17,1-13). Zdaje się, że z obu wyżej wymienionymi relacjami nasza perykopa nie jest powiązana ani tematycznie, ani chronologicznie. Jedyne pewien związek można zauważyć z najbliższym kontekstem uprzednim, to znaczy z wierszami 21—23, gdzie jest mowa o prześladowaniu Mistrza, a co jest ściśle powiązane z tematem cierpienia.

Pewien problem następcza zakończenie omawianej perykopy a mianowicie w. 28 „Zaprawdę powiadam wam, że są niektórzy ze stojących

tutaj, którzy nie zaznają śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego w Królestwie swoim", który tu jawi się jako oderwany od ściślego i szerszego kontekstu. Dlatego to należałoby wyjaśnić, czy rzeczywiście w. 28 mieści się w swoim kontekście, i czy nie rozrywa jedności strukturalnej konstrukcji. Szerszy zaś kontekst omawianej perykopy (w. 21—23) łączy się z nią nie tyle poprzez budowę strukturalną, ale przez temat cierpienia.

Porównując kontekst perykopy Mateusza z Synoptykami można zaobserwować podobne następstwo i tematykę, chociaż spotykamy wśród nich różne słownictwo, zwłaszcza to dotyczy omawianego, dyskusyjnego i trudnego w interpretacji w. 28¹.

Identyczne następstwo jak u Mateusza, obserwujemy także u Marka i Łukasza, chociaż widać także różnice. I tak Marek krócej przedstawił wyznanie Piotra (Mk 8,27-30), po którym, podobnie jak Mateusz, podał pierwszą zapowiedź męki (8,31-33)². Także Łukasz w krótszy i trochę odmienny sposób przedstawił wyznanie Piotra (Łk 9,18-21), jak również zapowiedź męki (9,22)³.

Mimo tych różnic u wszystkich Synoptyków obserwujemy to samo następstwo w przekazie: wyznanie Piotra, zapowiedź męki i Przemienienie Pańskie. Zdaje się jednak, że pierwszą zapowiedzią męki Synoptycy chcieli zapoczątkować nową część misji Jezusa, która zwałaby się „Messańskim krisis” (Mt 16,21-28,20)⁴.

Omawiana przez nas perykopa (Mt 16,24-28) jest więc zawarta pomiędzy pierwszą zapowiedzią męki (w. 21—23) a Przemienieniem Pańskim (17,1-8). Na pewno nie istnieje żadna łączność omawianego tekstu z Przemienieniem Jezusa, które wyraża nową myśl, nową podaje scenerię i nowe miejsce opowiadania. Perykopa Przemienienia zaczyna się od słów: *kai meth hēmeras heks*⁵ i nie jest w ogóle powiązana z omawianym kontekstem⁶.

Pozostaje jeszcze pewne powiązanie pomiędzy naszym kontekstem a pierwszą zapowiedzią męki (w. 21—23), która jest połączona tylko tematem cierpienia. W niej Jezus mówi o swoim cierpieniu i Zmartwychwstaniu. W omawianej perykopie (w. 24—28) zaś mówi On, w jaki sposób wszyscy lub też uczniowie powinni Go naśladować, a co także powinno dotyczyć wszystkich wierzących⁷.

¹ Dokładnym omówieniem różnic i podobieństw zachodzących u Synoptyków a także opracowaniem teologicznym w. 28 zajmiemy się w następnym artykule. Obecnie chodzi nam o rozpracowanie perykopy Mt 16,24-28 od strony struktury literackiej.

² Marek użył na początku swej perykopy (8,31-33) *kai ērksato*, a Mateusz *apo tote ērksato* (wtedy to) (16,21). Takie wyrażenie na początku perykopy wskazywałoby nie na kontynuację myśli, ale raczej na chęć przedstawienia nowych idei i problemów.

³ Łukasz przedstawił obie perykopy: wyznanie Piotra i pierwszą zapowiedź męki jako jedną całość. Prawdopodobnie jest to skrót przekazu Markowego.

⁴ L. Sabourin: *Il Vangelo di Matteo*. Vol. 2. Marino 1977 s. 59—61, 64, 779—788.

⁵ Identycznie przekazuje Mateusz w 17,1. Marek 9,2 podaje: „po sześciu dniach”, ale Łukasz 9,28 wspomina o ośmiu dniach. Wnioskujemy, że takim wstępem zaczyna się całkiem nowa perykopa.

⁶ Por. E. Dąbrowski: *La transfiguration de Jésus*. Scripta Pontificii Institutii Bibliici 85. Rome 1939; H. Baltensweiler: *Die Verklärung Jesu*. Zürich 1959; W. Trilling: *Das Evangelium nach Matthäus*. Düsseldorf 1963 s. 109.

⁷ Por. A. Bea: *Lucrari mundum — perdere animam*. Biblica 1933 s. 435—447; W. F. Albright — C. S. Mann: *Matthew (The Anchor Bible)*. New York 1971 s. CIV—CV. 200 n.; J. Schmid: *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg 1948 s. 180 n.; A. Lancellotti: *Matteo*. Roma 1975 s. 232 n.

I. ANALIZA STRUKTURALNA W. 24—26

W w. 24—26 obserwujemy trzy połączone wypowiedzi Jezusa: że Jezus wymaga od ludzi ofiary, że tylko w ten sposób można osiągnąć życie wieczne i że, jak Jezus według w. 21—23 przez Krzyż osiąga chwałę, tak powinni to uczynić ci, którzy chcą Go naśladować. Prawdopodobnie wiersze 24—26 są dalszą interpretacją w. 21—23 tylko w innym, rytmicznym stylu podane. Poszczególne wyrażenia w stylu rytmicznym odpowiadają sobie nawzajem, co widać wyraźnie w oryginale greckim⁸, i dlatego to w tym języku należy teraz zbadać właściwą literacką strukturę omawianej perykopy w. 24—26.

Tekst:

W. 24

Wprowadzenie:

Tote ho Jēsous eipen tois mathētais autou
 a — ei tis thelei opisō mou elthein
 b — aparnēsastho heauton
 a' — kai aratō ton stauron autou
 b' — kai akolouthēitō moi

W. 25

a — hos gar ean thēle ten psychēn autou sōsai
 b — a polesei autēn
 a' — hos d'an apolesē tēn psychēn autou heneken emou
 b' — heurēsei autēn

W. 26

a — ti gar ōfelēthēsetai anthrōpos ean ton kosmon holon
 kerdēsē
 a' — tēn de psychēn autou dzēmiothe
 b' — ē ti dōsei nthropos antallagma
 b — tēs psychēs autou⁹.

Mateusz bardzo często używa rytmicznej struktury wraz z antyteyczną paralełą, podobnie jak to spotyka się w hebrajskiej Torze¹⁰. Dlatego to można przypuszczać, że nasza perykopa także posiada rytmiczny, antyteyczny paralelny styl, tym bardziej że w tekście greckim wyraźnie widać typowe, powtarzające się słowa i zwroty.

W. 24 wstęp: „Wówczas mówił Jezus do swoich uczniów”; z wyrażeniem *tote*¹¹ lub też bez niego zazwyczaj oznaczało wprowadzenie do nowej wypowiedzi, czy też nowej myśli Mistrza¹² lub kontynuację myśli¹³

⁸ P. G a e c h t e r: Das Matthäus-Evangelium. Innsbruck 1963. s. 556 n.

⁹ Krytyka tekstu nic ważnego nie podaje na temat greckiego tekstu zawartego w w. 24—26.

¹⁰ Por. Mt 6,1-18 oraz L. S a b o u r i n, jw. s. 418.

¹¹ Mateusz bardzo często używa wyrażenia: *ho de apokritheis eipen* (odpowiadając zaś rzekł), kiedy to Jezus odpowiada lub też rozmawia z innymi. Por. Mt 3,15; 4,4,10; 11,4,25; 12,39,48; 13,11; 15,13,24,26,28; 16,2,17; 17,11,17; 19,4; 23,21; 24,2,4; 25,26; 26,23; 27,11. Kiedy zaś Jezus chciał zaakcentować jakąś myśl, lub też gdy przeciwstawiał naukę Starego Testamentu swojej nauce, wówczas jest używane: *egō legō hymin (autois)* (ja powiadam wam). Por. Mt 5,20,22,28,32,34,39,44; 6,25,29; 8,11; 12,6,31,36; 17,12; 18,10; 19,9; 21,31,43; 23,39; 26,10,29.

¹² Mateusz używał również bardzo często wyrażenia: *ho Jēsous eipen autois* bez *tote*, aby podkreślić jakąś nową myśl — Por. Mt 15,32; 16,2,24; 17,22; 19,24; 20,25; 23,1; lub też z *tote*; Por. Mt 26,31,36,38,45.

¹³ Ewangelista używał także wyrażenia: *ho Jēsous eipen autois*, także aby podkreślić dalszy ciąg, czy też wyjaśnienie głębsze myśli. Bez *tote* por. Mt 15,34; 16,15; 17,20; 19,24,26 lub też łącznie z *tote* por. Mt 26,52.

z położeniem akcentu na daną wypowiedź, a mogło także oznaczać konkluzję wypowiedzi¹⁴.

Mateusz używał tego wstępnego wyrażenia bez *tote* wówczas, gdy Jezus zwracał się do innych ludzi¹⁵, ale również i wtedy gdy zwracał się do swoich uczniów¹⁶. Ewangelista używał tego wstępnego wyrażenia z *tote*, aby podkreślić nową myśl¹⁷, albo też kontynuację¹⁸ myśli lub też podać i uwydatnić konkluzję¹⁹.

Gdy Mateusz opisywał podobną ideę, jaka zawarta jest w naszym kontekście (w. 24—26), podkreślał, że Jezus zwracał się tylko do swoich uczniów²⁰ prawie identycznymi wstępnymi określeniami. Szczególnie to uwidacznia się w relacji Jezusa o Jego przyszłej śmierci i zmartwychwstaniu i w takich wypadkach zwracał się On tylko do swoich uczniów²¹. Prawie identycznego wyrażenia wstępnego z *tote* używał Mateusz, gdy opisywał Jezusa w rozmowie ze swymi uczniami i gdy Jezus wypowiadał swoje nowe idee²², które tematycznie były powiązane z wcześniejszym kontekstem²³.

Po tych wstępnych badaniach możemy skonstatować, że Mateusz nigdzie nie użył identycznego, wstępnego wyrażenia, jakie znajduje się w naszym tekście (w. 24). Często używał on podobnych jak *legei*, często też bez *tote*, albo też *ho* zamiast *Jésous*, czy też *autois* zamiast *mathētais*, chociaż te wyrażenia to samo oznaczają. Można także stwierdzić, że Mateusz używa zwrotu z *tote* zazwyczaj, gdy Jezus zwraca się do swoich uczniów, i kiedy to pragnie podać nowe myśli lub też nową naukę. Z tego nie wynika, że *tote* musi oznaczać nowy kontekst, czy też być sygnałem, że zaczyna się nowa część opowiadania.

Podobnie należy wnioskować i w naszym tekście. *Tote* nie musi rozrywać kontekstu, ale raczej trzeba przyjąć, że ono łączy omawiany tekst (w. 24—26) z poprzednim (w. 21—23) zapowiadającym mękę Jezusa. Mówiąc ściślej, w naszym wypadku *tote* ma wyrażać pogłębienie nowej idei poprzedniej zapowiedzi²⁴.

Teraz należy zbadać, antytetyczną paralełę omawianego tekstu:

W. 24:

Pierwsza fraza a: „Kto chce mnie naśladować”

o d p o w i a d a

ostatniej frazie a': „i niech idzie za mną”.

Obie frazy są połączone ze sobą wyrażeniami: w a: *opisō mou elthein* (inf. aor.² od *erchomai*) oznacza naśladować, za kimś iść; zaś w a' występuje *akolouthēitō moi* (imptv) i oznacza postępować z kimś jako uczeń,

¹⁴ Por. Mt 13,52.57; 19,23.

¹⁵ Mt 20,32; 21,13.42.43; 22,20 n.; 26,65.

¹⁶ Mt 15,32.34; 16,6.15.24; 17,20.22; 19,23; 20,17—19.25.

¹⁷ Mt 20,20; 23,1; 26,3; 27,3.27.

¹⁸ Mt 22,21; 25,37.44.45; 26,67.74.

¹⁹ Mt 26,55; 27,9.26.

²⁰ Mt 19,23.

²¹ Mt 17,20.22; 20,17—19; 26,1.

²² Mt 26,36 — W tym wypadku Mateusz użył wyrażenia *legei* zamiast *eipen*.

²³ Mt 26,31.33 — Także w tym wypadku Mateusz użył wyrażenia *legei* zamiast *eipen* i *autois* zamiast *mathētais*. Podobnie, tylko z małą modyfikacją jest przedstawiona wypowiedź Jezusa zwrócona do wybranych uczniów — por. Mt 26,45.50. Jedynie u Mt 28,10 tym wyrażeniem zwraca się Jezus nie do uczniów ale do kobiet, które przybyły do grobu.

²⁴ Por. W. Michaelis: *Das Evangelium nach Matthäus*. T. 2. Zürich 1949 s. 366. Inni autorzy w ogóle nie zajmują się tym wprowadzającym wyrażeniem, łącznie z *tote*.

wychowanek czy towarzysz podróży, a w szerszym znaczeniu oznacza naśladowanie mistrza, nauczyciela. Z interpretacji wyrażen wnioskujemy, że oba to samo oznaczają, jakkolwiek mają różne rdzenie.

Podobnie wyglądają dwie następne frazy:

b — „niech zaprze się samego siebie”

b' — „niech weźmie krzyż swój”.

Obie frazy prawie to samo oznaczają, chociaż są wyrażone innymi słowami. „Krzyż swój wziąć” odpowiada „zaprzeć się samego siebie” i to samo oznacza, gdyż naśladowujący Jezusa powinien wszystko zrobić dla Niego, a nawet cierpieć i umrzeć. Tak więc widać tu konstrukcję *abb'a'*.

Można zauważyć, że frazy *aa'* są w opozycji do fraz *bb'*. Okazuje się, że naśladowanie Jezusa (*aa'*) nie jest zbyt prostą i łatwą sprawą, ale że trzeba dla Jezusa wszystko uczynić: zaprzeć się własnej osobowości, wziąć krzyż na siebie to znaczy, że trzeba cierpieć, a nawet umrzeć.

Jawne przy tym jest, że centralnym punktem omawianych fraz okazuje się Jezus (*opisō mou*). Wszystko dzieje się i odnosi do Niego i ze względu na Niego. Można jeszcze także wnioskować, że Jezus jest przedstawicielem niebieskiego świata, który jest przedstawiony ziemskiemu, na którym żyjąc trzeba zaprzeć się samego siebie i swój krzyż nosić.

W 25:

a — Albowiem kto by chciał duszę (*tēn psychēn*)²⁵ swoją zachować²⁶ (*sōsai*)

b — straci ją (*apolesei*)

a' — a kto swoją duszę straci z mego powodu (ze względu na mnie)

b' — znajdzie ją²⁷ (*heurēsei*)

Spotykamy tu dwa zasadnicze, antyetyczne zwroty: zachować, ratować, znaleźć i przeciwstawne do tego — stracić. Przy tym obserwujemy ten sam podmiot „kto” (ktokolwiek), ten sam przedmiot „dusza” i tę samą centralną postać — Jezusa (z mego powodu — *heneken emou*). Tu zaś spotykamy konstrukcję: *aba'b'*.

Także w tym wersecie treść powtarza się; wszystko należy stracić ze względu na Jezusa. On jest również centralną postacią²⁸. Także tu powtarza się wyraźne przeciwieństwo między światem ziemskim (swoją duszę zachować) a światem niebieskim (swoją duszę stracić dla Jezusa).

W. 26: Obserwujemy tu również styl antyetyczny chociaż nie tak bardzo wyraźnie.

a — „Co pomoże człowiekowi (*anthrōpos*), choćby cały świat pozyskał” Łączy się z:

a' — „albo co da człowiek (*anthrōpos*) w zamian (jako okup)”.

Te obie, połączone słowem *anthrōpos*, a to samo oznaczające frazy, stoją w opozycji do dwóch następnych (*bb'*), które są z kolei połączone słowem *psychē*.

b — „a przy tym duszę (*psychēn*) swoją stracił”

b' — „za duszę (*psychēs*) swoją”.

²⁵ Współczesne tłumaczenia polskie podają w tym miejscu już zinterpretowane wyrażenie „swoje życie”. Por. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia. Wyd. 1.2.3.

²⁶ *sōsai* oznacza: zachować, ratować czy odnaleźć lub zbawić. Por. Mt 10,3.

²⁷ *heurēsei* w tym kontekście oznacza to samo co *sōsai*. Por. Mt 8,35. *Heurēsei* — znaleźć jest wzięte z paraleli u Mt 10,39. Wyrażenie „znaleźć” odpowiada antytezie „stracić”.

²⁸ Por. M.-J. Lagrange: *Das Evangelium von Jesus Christus*. Heidelberg 1949 s. 275.

Obserwujemy przede wszystkim w tym wierszu konstrukcję: aba'b', która bardzo ostro podkreśla przepaść między światem ziemskim a światem niebieskim: aa' wspominają o ziemskiej, światowej wartości, cenie, która nie ma żadnego porównania ze światem niebieskim — duchowym (bb'). Dla wszystkich ludzi, dla całego świata²⁹ istnieje tylko jedna najwyższa wartość — zachować swoją duszę dla Jezusa, dla świata niebieskiego.

W. 26 powtarza więc prawie z identyczną strukturą antytetyczną i identycznym tematem te same myśli jak w. 24 i 25. Także tu centralną — domyślną postacią jest Jezus. Także tu jego uczeń (naśladowający Go) powinien odrzucić cały ziemski świat, jego wartości doczesne, światowy sposób bycia, aby swoją duszę uratować, zachować, to znaczy, aby Jezusa naśladować, aby niebieskie życie osiągnąć.

Obecnie przechodzimy do dwóch wniosków naszego kontekstu (w. 24—26).

Tekst:

W. 27:

a — *mellei gar ho hyios tou anthrōpou erchesthai en tē doksē tou patros autou meta tōn aggelōn autou.*

b — *kai tote apodōsei hekasto kata tēn praksin autou*³⁰.

W. 28:

Wprowadzenie: *amēn legō hymin*

b' — *hoti eisin tines ton hōde hestōtōn hoitines ou mē geusōntai thanatou.*

a' — *heōs an idōsin ton hyion tou anthrōpou erchomenon en tē basileia autou*³¹.

Te obie różne konkluzje są trochę sztucznie połączone, chociaż mają podobną konstrukcję strukturalną jak w. 24—26 i dlatego należałoby to możliwe połączenie wyjaśnić.

W. 27 a: „Syn Człowieczy (*ho hyios tou anthrōpou*) przyjdzie w chwale (*doksē tou patros autou*) swego Ojca z aniołami swoimi”.

Ta fraza poprzez wyrażenia: „Syn Człowieczy” i przez „chwala swego Ojca” jest powiązana z w. 28 a':

W. 28 a: „aż (zanim nie) ujrzą Syna Człowieczego (*ho hyios tou anthrōpou*) przychodzącego w swoim Królestwie (*basileia autou*)”.

Pewne, chociaż nie tak jasne okazuje się także powiązanie pomiędzy w. 27 b i w. 28 b'.

²⁹ *anthrōpos* — w tym wypadku oznacza pewnego, jakiegoś człowieka, a co z kolei odnosi się wszystkich ludzi — człowieka ogólnie pojętego.

³⁰ Chodzi o osądzenie postępowania ludzkiego. Mateusz podał cytat z Ps 62(61),13 używając wyrażenia *tēn praksin*. Jednak tekst LXX podaje synonimiczne wyrażenie *ta erga* w F, lat. syr. Por. D. A. Schlatter: *Der Evangelist Matthäus*. Stuttgart 1929 s. 523 n.; W. Grundmann: *Das Evangelium nach Matthäus*. Berlin 1968 s. 401; T. Zahn: *Das Evangelium des Matthäus*. Leipzig 1922⁴ s. 561. Inni autorzy o tych różnicach w ogóle nie wspominają. Por. J. Schmid: *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg 1948 s. 180 n.; W. Trilling: *Das Evangelium nach Matthäus*. B. 1. Düsseldorf 1963 s. 107 n.

³¹ Krytyka tekstu podaje małe zmiany. Zamiast *tē basileia autou* podają: Cl pt — *tē doksē autou*; natomiast S pc podają: *tē doksē tou patros autou*. Inne jak syc podają: *tē basileia kai tē doksē autou*. Wszystkie te minuskuły i tłumaczenia nie są zbyt starożytne, a poza tym są wyjaśniającym tekstem i dlatego pozostawiamy przy wersji: *tē basileia autou*. Ponadto prawdopodobnie wyżej wymienione zmiany były robione pod wpływem pierwszej części w. 27, gdzie jest wyraźna mowa o „chwale ojca swego”.

W. 27 b: „wtedy odda każdemu (*hekastō*)
według jego uczynków”

W. 28 b': „są niektórzy (*tines*) tutaj stojący, którzy nie zaznają śmierci”.

Te wiersze są powiązane ze sobą tym, że Jezus mówi o ludziach, którzy jeszcze żyją na ziemi. Uważamy, że w tym wypadku istnieje tylko optyczny i ideowy związek a nie wyraźna rytmiczna i antytetyczna paralela, jak widzieliśmy to w w. 24—26.

Możemy raczej dopatrzeć się powiązania tematycznego, jak i strukturalnego między w. 27 i całym wcześniejszym kontekstem (w. 24—26).

Cały w. 27 jawi się jako wniosek, jako rekapitulacja dla całego kontekstu.

W. 27 a: „Syn Człowieczy przyjdzie w chwale swego Ojca z aniołami swoimi” — jest to przedstawienie centralnej postaci całej perykopy. Jest to Syn Człowieczy, któremu będą podporządkowane wcześniejsze idee, myśli o niebieskim świecie — Jezusa świecie z całego kontekstu (w. 24—26). Dlatego to należy tego Syna Człowieczego naśladować (w. 24 aa'), należy swoją duszę dla Niego stracić (w. 25 a'b'), ponieważ On — Syn Człowieczy jest centralną postacią tak ziemskiego jak i niebieskiego świata.

Staje teraz przed nami pytanie dlaczego to wszystko powinniśmy zrobić. Odpowiedź podaje nam w. 27 b: „Wtedy odda każdemu według jego uczynków”. Te uczynki zaś oznaczają ziemskie bytowanie, a przez to odpowiadają drugiej części naszego kontekstu:

W. 24 bb' — „zaprzecić się samego siebie i wziąć krzyż swój”.

W. 25 ab — „nie zachowywać swej duszy dla siebie”.

Powinniśmy mieć na uwadze, że On (Syn Człowieczy) odda każdemu według jego uczynków i dlatego:

W. 26 „Cóż za pożytek będzie miał człowiek, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej poniósł szkodę (duszę swoją stracił)”.

Tak więc w. 27 jest wnioskiem, jest rekapitulacją dla całego kontekstu i z nim tak tematycznie, jak i rytmiczną strukturą ściśle powiązany.

Wreszcie chcielibyśmy ustosunkować się do relacji, jaka zachodzi między w. 27 i 28.

Cały kontekst zaczyna się słowami: „Wtedy rzekł Jezus” (w. 24). Jest to, jak rzekliśmy, wstępna formuła, zaczynająca nową myśl, czy pogłębiająca poprzednio podaną ideę. Analizując całą perykopę nie zauważamy żadnych przerw tak w konstrukcji jak i w temacie. Ale przy w. 28 spotykamy nowy wstęp, nowe wprowadzenie, analogiczne do w. 24, a mianowicie: *amēn legō hymin*. Tak więc ta forma wprowadzająca może zapowiadać nową myśl lub też nowy, ważny temat³². A zatem istnieje wątpliwość, czy w. 28 jest powiązany z wcześniejszym kontekstem czy też nie.

Między w. 27 i 28 istnieje zasadnicza różnica treści. W. 27 „Syn Człowieczy przyjdzie w chwale swego Ojca z aniołami swymi” wskazuje na Jezusa jako eschatologicznego sędziego³³. Natomiast w. 28 „Syn Czło-

³² Por. H. Schlier: Amen. W: TWNT B, 1 s. 339—342.

³³ Por. S. Zedda: L'escatologia biblica. (Antico Testamento e Vangeli Sinottici V.1). Brescia 1972 s. 191; J. Schmid, jw. s. 180 n.; A. Lancellotti, jw. s. 233; W.F. Albright — C.S. Mann, jw. s. 200 n.; G. Bornkamm: Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium. W: G. Bornkamm — G. Barth — H.L. Held: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen 1965⁴ s. 43 n.; P. Benoit: L'Évangile selon saint Matthie. (Le Sainte Bible de Jérusalem). Paris 1961³ s. 112.

wieczu przyjdzie w swoim Królestwie" wcale nie jest jednoznaczny z treścią wiersza poprzedniego.

W w. 27 Syn Człowieczy odda każdemu według jego uczynków, czego nie ma w w. 28, gdzie nie spotykamy ani wyrażenia „każdy”, ani też „wszyscy”, a za to spotykamy określenie: „niektórzy, stojący tutaj, którzy nie zaznają śmierci”. Tak więc wydaje się, że istnieje różnica między oboma wersetami 27 i 28 tak tematyczna jak i słowna.

Mimo tych różnic, badając dalej omawiane wersety można pewnie powiązania jednak znaleźć, a mianowicie:

W. 27 — „Syn Człowieczy przyjdzie w chwale swego Ojca... On odda każdemu według uczynków jego”. Ta sentencja odnosi się do wszystkich wiernych (w. 24—26) lub też do wszystkich ludzi, których czeka sąd ostateczny — a to odnosi się do świata niebieskiego.

W. 28 natomiast mówi, że tylko niektórzy, nie wszyscy, nie każdy, nie zaznają śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w swoim Królestwie. To wcale nie oznacza sądu ostatecznego dla wszystkich ludzi, ale określa jeszcze żyjących ludzi, którzy jeszcze na ziemi będą oglądać Królestwo Syna Człowieczego — a to oznaczałoby ziemski świat.

Stąd można by wyciągnąć wniosek, że w. 28 jawi się jako antyteza w. 27. W. 27 określa świat niebieski, gdzie wszyscy ludzie będą uczestnikami sądu ostatecznego, natomiast w. 28 określa świat ziemski, gdzie tylko niektórzy z ludzi ujrzą czyny Syna Człowieczego w jego Królestwie.

Możemy więc powiedzieć, że w. 27 sam w sobie jest rekapitulacją i wnioskiem do całego kontekstu (w. 24—26), a przez powiązanie z w. 28 razem tworzą nową rekapitulację do wspomnianego kontekstu przez poszerzenie treści w korelacji antytezy, a odnoszącej się do niebieskiego i ziemskiego świata Syna Człowieczego. Dlatego to należy w. 28 interpretować na kanwie bliższego (w. 27) i dalszego (w. 24—26) kontekstu.

II EGZEGEZA KONTEKSTU (W. 24—26)

Pierwszą zapowiedź męki (w. 21—23), w której Jezus bardzo mocno akcentował swoje cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie należałoby rozumieć nie jako ludzkie, przyziemne, ale jako boskie dzieło odkupienia. Następnie, w omawianym przez nas kontekście (w. 24—26), Jezus uświadamia, jak to boskie dzieło należałoby zastosować w naszym ziemskim życiu, to znaczy, jak powinniśmy Go naśladować³⁴.

1. NAŚLADOWANIE JEZUSA (W. 24—26)

We wprowadzeniu Mateusz podał: „Wtedy rzekł Jezus uczniom swoim”. W tym wstępie Mateusz wyraźnie łączy cierpienia Jezusa z cierpieniami jego uczniów³⁵, którzy, jeśli chcą być jego uczniami, nie mogą uwolnić się od cierpień. Marek zaś podaje, że Jezus tę zapowiedź kierował do rzeszy i uczniów (8,34). Natomiast Łukasz, (9,23) relacjonuje, że Jezus tę naukę skierował do wszystkich.

Biorąc pod uwagę analogiczną wypowiedź Jezusa w Ewangelii Mateusza do uczniów, o ich cierpieniach, kiedy to Mistrz wybrał i rozsyłał ich,

³⁴ Por. W. Grundmann, jw. s. 399 n.

³⁵ Por. Mt 10,24 n.; 16,21-23.

aby głosili Dobrą Nowinę (Mt 10 a zwłaszcza w. 38), zdaje się, że Markowa wypowiedź Jezusa skierowana do obecnych tam ludzi jest trudna do wyjaśnienia. Wszak Jezus przebywał jeszcze w Cezarei Filipowej, gdzie byli obecni tylko jego uczniowie. Nie było przy tym żadnego wspomnienia o zmianie miejsca wypowiedzi i z tego też należałoby wnioskować, że pierwsza zapowiedź męki u Mateusza była wypowiedziana w okręgu Cezarei Filipowej³⁶.

W Cezarei Filipowej³⁷ Jezus rozmawiał tylko ze swoimi uczniami i wtedy zapowiedział im tę tajemnicę swego cierpienia po raz pierwszy i to tylko swoim uczniom (w. 21—23). W dalszym ciągu Jezus prowadząc swoją myśl (w. 24—28) zapowiada cierpienia, które staną się udziałem Jego uczniów i to tych, którzy chcieliby Go naśladować. Tak więc nie ma podstaw, aby Mateusz chciał zmieniać audytorium, tym bardziej że już wcześniej prawie tymi samymi słowami przedstawił problem cierpienia i naśladowania Mistrza i wtedy również zwrócił się ze swoją wypowiedzią tylko do swoich uczniów³⁸.

Dlatego to w tym wypadku najprawdopodobniej tekst Mateusza, że Jezus z nauką o cierpieniu i naśladowaniu Go zwrócił się do swoich uczniów (w. 24)³⁹, jest oryginalny, podczas gdy Marek i Łukasz ten tekst zmienili i odnieśli go do wszystkich wiernych. Marek poprzez wyrażenie: „rzesza z uczniami” (8,34) prawdopodobnie chciał podkreślić, że to naśladowanie Mistrza powinno odnosić się także do innych ludzi a nie tylko do Jego uczniów⁴⁰. Jeszcze dalej idzie Łukasz (9,23). On podał, że Jezus zwraca się do „wszystkich”, co miałyby oznaczać, że Jezusa powinni naśladować wszyscy ludzie. To zresztą jest zgodne z ideą Łukasza, który bardzo często podkreśla uniwersalizm Ewangelii⁴¹.

Najprawdopodobniej Jezus wypowiedział idee o cierpieniu tylko do swoich uczniów, którzy są prototypem Kościoła⁴². Dlatego te wypowiedziane idee powinny obowiązywać wszystkich Chrześcijan, i właśnie to chcieli uwypuklić i podkreślić tak Marek jak i Łukasz.

W. 24:

- a — Kto chce za mną iść
- b — niech się zaprze samego siebie
- b' — niech weźmie swój krzyż
- a' — i naśladuje mnie.

Wszyscy Synoptycy podają prawie ten sam tekst, jedynie Łukasz zmienił trzecią frazę (b'): „niech każdego dnia weźmie swój krzyż”⁴³. To jest dodatek i wyraźna Łukaszowa interpretacja. On wyjaśnia i uściśla ogólną wypowiedź dodając, że naśladowający Jezusa, bez wątpliwości, każdego dnia, na każdej chwili, zawsze powinien wziąć na siebie ciężar krzyża⁴⁴.

³⁶ Por. Mt 17,1; W. Michaelis, jw. s. 366 n.

³⁷ Mt 16,13-20.

³⁸ Jezus mówi tylko do swoich uczniów np. Mt 10,1,5,23.

³⁹ Por. G. Gander: *L'Evangile de l'Eglise. Commentaire de l'Evangile selon Matthieu. (Etudes Evangeliques 4)*. Marseille 1967 s. 231 n.; J. Schniewind: *Il Vangelo secondo Matteo. (Nuovo Testamento V.2)*. Brescia 1977 s. 338.

⁴⁰ Por. także Mk 8,35, gdzie to Marek włączył wyrażenie „Ewangelia”. Prawdopodobnie jest to późniejszy wpływ pierwotnej gminy z kręgu Marka; G. Gander, jw. s. 232.

⁴¹ Por. P. Bonnard: *L'Evangile selon Matthieu*. Neuchatel 1970² s. 249.

⁴² Por. L. Sabourin, jw. s. 789.

⁴³ Łk 9,23.

⁴⁴ Analogicznie podaje Łukasz w swoim przekazie „Ojciec Nasz” 11,3: „dawaj nam na każdy dzień”.

Jeśli chodzi o wyrażenie „naśladować” to można je oddać innymi słowami „iść za kimś”, co jest wyrażeniem rabinackim i oznacza „być uczniem”, to znaczy to wykonywać, czego uczy i żąda sam Mistrz ⁴⁵.

W jaki sposób uczniowie powinni naśladować swego Mistrza, wskazuje następne obie frazy bb', gdzie „zaprzec się samego siebie” jest ściśle powiązane z „wziąć krzyż swój” na siebie.

Pewnym wyjaśnieniem jest paralelny tekst Mateusza 10,32 n., gdzie „zaprzec się” stoi w opozycji do „wyznać”. Chodziłoby więc o Jezusa jako Mesjasza, o Jego własną osobę. Jezus żąda, aby właśnie ze względu na Niego zaprzec się własnego „Ja”, własnych naturalnych dążeń, ziemskiego dobrobytu, gdyż to przeczy „wyznaniu” Jego, przyznaniu się do Niego i naśladowaniu Go.

Następny obraz: „wziąć na siebie krzyż” przedstawia stan trudu, znoju i zmęczenia, a co również jest znakiem śmierci ⁴⁶. Żądanie więc Jezusa polegało na tym, że trzeba było właśnie ze względu na Niego przyjąć poniżenie, hańbę i upokorzenie podczas całego życia, aż do gorzkiej śmierci ⁴⁷. Po śmierci Jezusa stało się jasne, że wierzący powinien naśladować Jezusa i żyć według Jego wskazań, a jeśli trzeba, to nawet śmierć ze względu na Jezusa ponieść.

Nasze „naśladować” i „krzyż wziąć na siebie” wyjaśnia po trochu wcześniejszy paralelny tekst (10,32-39), gdzie Jezus żąda, aby uczniowie wyznali Go przed ludźmi (w. 32). Nie wystarczy tylko wyznać Mistrza, ale raczej należy wziąć Jego krzyż i naśladować Go (w. 38). To „przyjęcie krzyża” i „naśladowanie” Jezusa posiada największą wartość podczas całego naszego życia, gdyż: kto by miłował ojca czy matkę, syna czy córkę bardziej niż Jezusa, nie jest Go godzien ⁴⁸.

„Samego siebie zaprzec” i „wziąć krzyż” oznacza i odnosi się do centralnej postaci — „Jezusa wyznać” to znaczy naśladować Go. Oba wyrażenia uzupełniają się nawzajem i to samo oznaczają, należy wszystko podporządkować w swoim życiu woli Mistrza, Jego nauce, nawet trzeba umrzeć dla Niego ⁴⁹. Wszystko należy ofiarować na tym ziemskim świecie i siebie samego się zaprzec, aby tylko wyznać Jezusa, i Jego naśladować, to znaczy, aby osiągnąć świat Jego — świat niebieski.

W. 25.

a — Kto by chciał swoją duszę zachować (zbawić)

b — straci ją

a' — kto by stracił swoją duszę dla mnie (z mego powodu)

b' — znajdzie ją.

Wszyscy Synoptycy posiadają prawie identyczny przekaz, jedynie przy b' Mateusz używa słowa *heurēsei* (znajdzie), natomiast Marek i Łukasz mają w tym miejscu *sōsei* (zbawi, uratuje), chociaż właściwie te wyrażenia to samo oznaczają ⁵⁰ i nie zmieniają zasadniczo treści tekstu.

Prawdopodobnie Mateusz to wyrażenie *heurēsei* przejął z poprzedniego analogicznego tekstu (10, 39). Jednak naszej paralelnej antytetycznej

⁴⁵ Por. Mt 4,20.

⁴⁶ Por. J. Schneider: *Stauros*. W: TWNT B.7 s. 578. Żydowscy słuchacze doskonale rozumieli tę obrazową mowę. Według ówczesnego rzymskiego prawa w Palestynie skazani na śmierć musieli belkę krzyżową tzw. drzewo cierpienia wziąć na siebie i nieść na miejsce ukrzyżowania. Por. także P. Gaechter: *Das Matthäus Evangelium*. Innsbruck 1963 s. 558.

⁴⁷ Por. W. Trilling, jw. s. 104.

⁴⁸ Mt 10,37.

⁴⁹ Por. 2 Tym 2,13; W. Trilling, jw. s. 105.

⁵⁰ Mk 8,35; Łk 9,24.

strukturze bardziej odpowiada wyrażenie *sōsei*. Oba te wyrażenia w naszym kontekście to samo oznaczają i pełnią rolę synonimiczną⁵¹.

Marek zaś (9,36) do centralnego wyrażenia „ze względu na mnie” dodał jeszcze nową ideę i „na Ewangelię”. Jest to chyba późniejsza chrześcijańska interpretacja rozwiniętej już teologii, że Chrystus żyje także w Ewangeli. Jest to więc rozwinięta myśl, że „Ewangelia” i „Chrystus” są ideami zamiennymi⁵².

Określenie „kto by chciał duszę swoją zachować” oznacza w tym wypadku „swoje życie”, „swoje Ja”, „siebie samego”⁵³.

Wyrażenie „dla mnie” (z mego powodu) okazuje się nawet wizualnie dodatkiem do semickiej paralelnie antytetycznej formy. To wyrażenie ściąga na siebie akcent logiczny łamiąc formę semicką, podporządkowując sobie sens całej antytezy w. 25. I w tym wypadku główna myśl polega na paradoksie, jaki wynika z naśladowania Jezusa⁵⁴, któremu wszystko trzeba podporządkować.

Jezus więc jest centralnym punktem odniesienia każdego ludzkiego życia. Od relacji do tego Jezusa zależeć będzie życie wieczne każdego człowieka, będzie to wypełnienie Królestwa Bożego w wieczności⁵⁵.

Ten sam temat z Jezusem, który jest centrum naszego życia, jest również przedstawiony u Mt 10,32-42. Również tam czytamy, że należy „swoją duszę stracić” dla Jezusa (10,39) a dalej, że należy całe ziemskie życie stracić, podporządkować Jezusowi⁵⁶ i Jego trzeba publicznie wyznać (10, 32), aby niebieskie życie, niebieski świat osiągnąć.

Jest więc w tym tematycznym paradoksie ścisły związek między koniecznością umierania a obietnicą życia. Podobnie też są wyrażone zapowiedzi Jezusa o Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

W. 26:

- a — Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek choćby cały świat zyskał
- b — a na swej duszy szkodę poniósł
- a' — albo co da człowiek w zamian (jako zapłatę)
- b' — za swoją duszę?

Tej myśli zawartej w w. 26 brak w analogicznym tekście (Mt 10,32-42) prawdopodobnie dlatego, że jest ona powtórzeniem i streszczeniem wcześniejszych wypowiedzi, a konstrukcją odpowiada naszemu kontekstowi⁵⁷.

U Łukasza (9,25) obserwujemy brak drugiej powtórzonej frazy (a'b'). Prawdopodobnie nie chciał on powtarzać dwa razy tej samej myśli⁵⁸. Jednak biorąc pod uwagę sposób wyrażania w literaturze Starego Testa-

⁵¹ U Mt 10,39 spotykamy ten sam tematycznie tekst, jedynie antytetyczne określenia spotykamy nieco inne: „znaleźć” i „stracić”. Por. Ek 17,33; J 12,25; W. Grundmann, jw. s. 400; W. Michaelis, jw. s. 267.

⁵² Por. P. Bonnard, jw. s. 251.

⁵³ Jest to stare hebrajskie wyrażenie. Por. Rdz 19,17; Am 2,14; Ez 14,14; T. Zahn, jw. s. 560.

⁵⁴ Por. Mt 10,32-42 a zwłaszcza w. 32 „Jezusa wyznać”.

⁵⁵ Por. Strack-Billerbeck: t. 1 s. 463 n.

⁵⁶ Por. Mt 10,37, gdzie jest użyte wyrażenie: zaprzeć się „matki, ojca, dziecka”.

⁵⁷ Mt 10,32-42 i 16,24-25.

⁵⁸ Por. Gander, jw. s. 232. Łukasz także w 9,25 nie używa wyrażenia „dusza”, ale „samego siebie”, co w tym wypadku to samo oznacza. Por. Job 32,2; Prz 1,18; 19,8; Ps 21(22),21. W cielesnej śmierci człowiek traci swoje życie — duszę por. Mt 10,28; Ek 12,20; J 13,37. Jednak Bóg mimo to może od takiej śmierci ratować lub też w tej śmierci utrzymać: por. J 12,25; Dz 2,24-31; Jk 1,21; 4,12; 5,20.

mentu, trzeba przyznać, że często używano powtórzeń i to w tym celu, aby podkreślić i zaakcentować ważkość wypowiedzi czy też idei⁵⁹.

Tak to nie tylko wymogi zawarte w w. 25, lecz także kategorię żądania zawarte w w. 24, czyli cały kompleks poleceń Jezusa zawarty w w. 24—25 uzasadnia pytania postawione w w. 26.

P. Gaechter⁶⁰ twierdzi, że w. 25 i 26 nie są ze sobą powiązane, a kanwą i tłem dla w. 26 miałby być Ps. 49(48), 7-16. Zgadza się, że tłem w. 26 jest ów Psalm, co jednak ani nie wyklucza, ani nie przekreśla ścisłego powiązania tego wiersza z poprzednimi w. 24—25, tym bardziej że cała literacka struktura jak i tematyczne podobieństwo wskazują na ścisłe powiązanie tych wierszy⁶¹.

W w. 26 jest szczególnie podkreślona myśl samozaparcia i zrezygnowania ze wszystkiego, co niesie, co może dać świat na korzyść wartości duchowych. Jeśli zaś ktoś pójdzie za głosem świata, musi godzić się również na konsekwencje a mianowicie: postrada tak siebie, swoją duszę, jak i całe swoje życie⁶².

W w. 26 bb' wyrażenie „dusza” jest przeciwstawione „światu” i „zapłacie” (dać w zamian) (aa')⁶³. Te przeciwstawne określenia tworzą w tym wypadku paralelizm antytetyczny.

W greckim ujęciu wyrażenie kosmos — świat odnosi się raczej do całej natury i ją określa. W hebrajskim środowisku zaś kosmos — olam oznacza ludzkość powiązaną z całą jej historią, a także określa wszystko co człowiek może posiadać⁶⁴.

Zapłata⁶⁵ (w zamian dać) odpowiada „całemu światu” i te oba wyrażenia są przeciwstawne do wyrażenia „dusza” (życie). Jest to wyraźny paralelizm antytetyczny podkreślający kontrast między tym ziemskim światem wraz z jego dobrami i życiem wiecznym, które można też określić jako świat niebieski, który posiada najwyższą wartość i którego za żadną cenę (zapłatę) nie można nabyć⁶⁶.

A zatem przyjmując, że w. 26 byłby tylko nową interpretacją, nowym powtórzeniem i wyjaśnieniem w. 25, można powiedzieć, że „cały świat zyskać” oznacza swoją duszę, swoje życie zachować z wszystkimi dobrami ziemskimi, ale to wszystko trzeba stracić ze względu na Jezusa (w. 24), aby nowe, wieczne życie (w. 26) osiągnąć, które przedstawia najwyższą wartość⁶⁷.

⁵⁹ Por. wiele Psalmów np. Ps 48(49),7-16; 61(62),12 i inne.

⁶⁰ P. Gaechter, jw. s. 559.

⁶¹ Por. T. Zahn, jw. s. 560 n.; W. Michaelis, jw. s. 368; A. Bea, jw. s. 436—443.

⁶² W naszym wypadku *dzēmioō* oznacza to samo, co w w. 25 *apollymi*. Por. A. Bea, jw. s. 439 oraz Mt 10,28 i Flp 3,8.

⁶³ Por. Ps 48(49),8; Mt 18,23-35.

⁶⁴ Por. Mt 7,23; D. A. Schlatter, jw. s. 521.

⁶⁵ Por. Strack-Billerbeck, t. 1 s. 750:

antallagma = zapłata (*mehijr*) — Job 28,15; Jer 15,13.

” = okup (*kofer*) — Am 5,12.

” = odmiana (*halijfah*) — Ps (55/54),20.

” = zastępstwo (*tahelijk*) — Syr 26,14; 44,17.

Tym hebrajskim wyrażeniom odpowiadają jeszcze synonimy jak: *allagma*, *lytron*, *lytra*.

⁶⁶ Por. J 12,25: „Ten, kto miluje swoją duszę (życie), traci je, a kto nienawidzi swego życia (duszy) na tym świecie, zachowa je na życie wieczne”. Jest to zapewne interpretacja naszego tekstu (Mt 16,26). Por. Łk 17,33; L. Sabourin, jw. s. 790; A. Bea, jw. s. 437—443, zwłaszcza s. 441.

⁶⁷ Por. J 12,25 a także w. 27 i w. 25b' — gdzie „duszę swoją znaleźć” oznacza najwyższą wartość tzn. życie z Jezusem, życie niebieskie i życie wieczne.

Obecnie należałoby wyjaśnić, jakie jest powiązanie omówionego kontekstu (w. 24—26) z pierwszą rekapitulacją (w. 27) i na czym polega ich łączność z kontekstem⁶⁹. Następnie trzeba by omówić, co oznacza druga rekapitulacja kontekstu a mianowicie w. 28 i jakie jest powiązanie tego zakończenia tak z w. 27 jak i z całym kontekstem (w. 24—26).

2. ZAPŁATA SYNA CZŁOWIECZEGO

- W. 27 a. Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale
Ojca swego wraz z aniołami swymi
b. i wtedy odda każdemu
według jego działalności⁶⁹.

Przy tym wierszu po raz pierwszy w całym kontekście (w. 24—27) widzimy poważniejsze różnice, występujące między Synoptykami⁷⁰.

Szczególnie Marek zmienił tekst w formie, gdyż treść pozostała ta sama. Dodał on bowiem słowa: „Kto się bowiem mnie i słów moich wstydy przed tym pokoleniem grzesznym i wiarołomnym, tego Syn Człowieczy wstydyć się będzie” (Mk 8,38), a przy tym opuścił rekapitulację Mateusza: „i wtedy odda każdemu według jego działalności”. Marek przyjął prawie cały tekst z innego kontekstu Mateuszowego a mianowicie 10,33.

Oczywiście u Marka spotykamy wiele różnic⁷¹, a także wiele nowych słów, jak: „mnie i moich słów”, które on włączył, ponieważ pasowały do wcześniejszego dodatku (Mk 8,35): „z mego powodu i Ewangelii”.

Marek przedstawił także nową publikę, do której kieruje Jezus swoją zapowiedź: „przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym” (Mk 8, 38). To jest całkowicie nowy element w całym kontekście.

Także sąd ostateczny przedstawia Marek swoiście uwypuklając kazuistykę żydowską tylko od negatywnej strony: „kto się... wstydy” i dlatego to opuszcza obiektywną, ogólnie pojętą zapłatę, jaką odda Jezus „każdemu według jego działalności”, co przedstawił Mateusz jako rekapitulację poprzednich wypowiedzi.

Ta zmiana podana przez Marka, tak w strukturze jak i w treści nie

⁶⁹ A. Bea, jw. s. 441. Wspomina o tym powiązaniu: „... et nihil prodesse homini lucra, emolumenta etiam totius mundi si „vitam” amiserit; „vitam” enim bonis totius mundi redimi non posse (v. 26). De qua vita salvanda agatur, ostenditur sequenti versu (Mt 16,27; Mc 8,38; Lc 9,26): sc. de illa de qua decisurus est Christus iudex in adventu suo, ergo de vita aeterna, supernaturali, quae pendet ab operibus uniuscuiusque (Mt); sc. prout quis Christum aut confessus erit aut erubuerit (Mc., Lc) inter homines malos huius mundi (Mc)”.

⁷⁰ Krytyka tekstu jak wyżej.

⁷¹ Marek w swoim tekście dodał:

- Mk 8,38: „a — Kto się bowiem mnie i słów moich wstydy
b — przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym
c — tego Syn Człowieczy wstydyć się będzie
dalej podobnie jak Mateusz:
d — gdy on przyjdzie w chwale Ojca swojego
e — razem z aniołami świętymi”.

Łukasz natomiast skrócił tekst Marka:

- Lk 9,26. „a — Kto się bowiem mnie i słów moich wstydy
c — tego Syn Człowieczy wstydyć się będzie
d — gdy on przyjdzie w swojej chwale i chwale Ojca
e — i świętych aniołów”.

Na podstawie porównania tekstu wyraźnie widać, że Łukasz opuścił frazę „b” Markową: „przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym”, ponieważ ta treść dla nieżydowskich czytelników była niezrozumiała.

⁷¹ Por. Mt 10,33: „kto się mnie zaprze przed ludźmi”

Łukasz 9,38: „kto się bowiem mnie i słów moich wstydy przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym”.

pasuje do całego kontekstu i nie jest tak z nim zwarta, dlatego to tekst Mateusza (w. 27 i 28) przyjmujemy jako bardziej związany z całym kontekstem, a zwłaszcza z całą strukturą, jako wniosek poprzednich wypowiedzi ⁷².

Dlatego to należałoby omówić łączność w. 27 z poprzedzającym go kontekstem (w. 24—26). Sąd Ostateczny (w. 27) dla każdego człowieka będzie odbiciem jego postępowania przez całe życie. Będzie odbiciem relacji do Jezusa (w. 24—26) ⁷³ w życiu ziemskim. Tak jak Bóg ustanowił Syna Człowieczego jako centrum ludzkości, tak też wszystkie relacje Boga do ludzi i ludzi do Boga dokonują się i weryfikują w Jezusie i przez Jezusa. Stąd to od relacji ludzi do Jezusa będzie uzależniony sąd ostateczny.

W. 27 a — „Przyjdzie” jest to stary termin techniczny na określenie gotowości Boga do wypełnienia zapowiedzi ⁷⁴. „W chwale swego Ojca” ⁷⁵ oznacza zaś, że Jezus otrzymał udział w chwale Boga i jego autorytetem działa. Jeśli Jezus posiada chwałę Ojca, to z tym łączy się władza jego nad aniołami ⁷⁶, którzy powinni Mu jak i Bogu służyć. Aniołowie obrazują dwór, służbę Boga ⁷⁷, a Jezus jest współwłaścicielem chwały swego Ojca ⁷⁸.

W. 27 b: „i wtedy odda każdemu według jego działalności”. Jest to nie dosłowny cytat z Ps 62(61),13, gdzie jest przedstawiony Bóg wielce łaskawy i potężny, oddający każdemu sprawiedliwość ⁷⁹. Podobnie w w. 27 Syn Człowieczy odda każdemu człowiekowi według jego działalności. Również, tak pozytywnie jak i negatywnie, ale bardziej w kazuistyczny sposób jest przedstawiona zapłata Jezusa u Mt 10,32; „Do każdego więc, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed Moim Ojcem, który jest w niebie”.

Cały wiersz 27 traktuje o ostatecznej Paruzji ⁸⁰, kiedy to Syn Człowieczy — Jezus odda każdemu z ludzi zapłatę za działalność każdego.

To mówi Mateusz tylko w w. 27, ale treść tej wypowiedzi wynika z całego poprzedniego kontekstu, z którym w. 27 jest ściśle powiązany. Tę łączność widać także w tematyce. Wiersze 24—26 podkreślają zdecydowanie żądania wobec ludzi naśladowujących Jezusa. Oni to ze względu na Jezusa powinni zaprzeć się samego siebie, posuwając się nawet do ofiary ze swego życia. Uzasadnieniem takiego postępowania jest stwierdzenie, że Syn Człowieczy każdemu — odpowiednio do jego postępowania, odpowiednio do relacji, jaką będzie miał wobec Jezusa — odda, gdy przyjdzie ponownie w chwale Ojca, gdy przyjdzie oceniać i sądzić świat (w. 27).

⁷² Por. G. Gander, jw. s. 232 n.

⁷³ Mt 24,30 n.; Mk 13,26 n.; Łk 21,27; P. Gaechter, jw. s. 559 n.

⁷⁴ Por. Mt 10,23 n.

⁷⁵ U Mateusza to wyrażenie spotykamy tylko tutaj.

⁷⁶ Por. Mt 13,41 n.

⁷⁷ Por. Mt 13,43.49.50; Henoch 44,3; 61,8; 62,2; 69,27; W.F. Albright — C. S. Mann, jw. s. 201.

⁷⁸ Tę chwałę Boga połączoną z aniołami podkreśla Łk 9,26.

⁷⁹ Ps 62(61),13: „I Ty, Panie, jesteś łaskawy, bo Ty każdemu oddasz według jego czynów”. G. Gander, jw. s. 232 n., twierdzi, że Mateusz zacytował Psalm 62(61),13 i zastosował w swym tekście 3 osobę liczby pojedynczej tam, gdzie w Ps. była 2 osoba. Por. także Prz 24,12; Mt 7,21; Rz 2,6; 2 Tym 4,10; T. Zahn, jw. s. 561.

⁸⁰ Por. Mt 25,31-46; Rz 2,6; 1 Tes 3,13 z Mt 24,24 a także: Syr 35,24; Zach 14,5; Dan 7,10(LXX); L. Sabourin, jw. s. 790; A. Lancellotti, jw. s. 233; P. Benoit, jw. s. 112; J. Schmid, jw. s. 180; S. Zedda, jw. s. 191.

WNIOSEK

Cały wiersz 27 jest ściśle z kontekstem (w. 24—26) tak strukturalnie jak i tematycznie powiązany.

W. 27 a — Syn Człowieczy w chwale swego Ojca i z aniołami swymi odpowiada centralnej postaci kontekstu, to znaczy wyrażeniu „z mego powodu” (ze względu na mnie) (w. 25 b'), co z kolei łączy się dalej z „naśladować mnie” (w. 24 aa'), to znaczy w postępowaniu iść za Jezusem, do Niego się przyznawać i Jego wyznawać (10, 32). Ta cała wspomniana treść: wyznawanie, naśladowanie, wszystko robić ze względu na Niego odnosi się do Jezusa, Syna Człowieczego i w ten sposób osiąga się Jego niebieski świat.

W. 27 b — Syn Człowieczy odda każdemu według jego postępowania, to wyrażenie oznacza zapłatę Jezusa za to wszystko co człowiek zrobił na ziemskim świecie, podczas swego życia. Na świat niebieski trzeba zasłużyć już podczas bytowania ziemskiego i dlatego dla Jezusa, czyli tego świata niebieskiego należy „zaprzeć się samego siebie i wziąć na siebie krzyż swój” (w. 24 bb'), a dalej: należy swoją duszę (i życie) stracić dla Jezusa (w. 25 a'), wszystkie dobra świata odrzucić ze względu na Niego (w. 26 a), ponieważ nic nie może być godne, równać się z niebieskim światem — z Jezusem (w. 26 a') i dlatego podczas całego naszego życia należy swym postępowaniem: „wyznawać Jezusa przed ludźmi” (10,32 a).

Łączność w. 27 z całym kontekstem potwierdzają także wyrażenia oznaczające ogólnie wziętego tego samego człowieka, czyli każdego. I tak liczba pojedyncza z w. 27 b: „Każdemu” hekastō) ma odbicie w całym kontekście:

w 24 — tis	heauton	(kto siebie samego)
w 25 — hos	hos	(kto/który) . . . kto (który)
w 26 — anthrōpos . . .	anthrōpos	(człowiek człowiek).

Ten wykaz również potwierdza, że w 27 b jest ściśle powiązany z całym kontekstem poprzez styl i słownictwo.

W całym kontekście centralną osobą jest Syn Człowieczy z w. 27, który odda każdemu według jego czynów. Ta sama osoba — Jezus, jest podmiotem łączącym poprzedni kontekst (w. 24—26) i występuje ona w w. 25 b' pod wyrażeniem „z mego powodu” (ze względu na mnie). Właśnie ze względu na Niego — Jezusa powinniśmy całe nasze ziemskie życie Jemu podporządkować; Jego naśladować, Jego wyznawać; dla Niego trzeba samego siebie zaprzeć i na siebie krzyż swój wziąć, ponieważ cały świat, całe ziemskie życie nie ma wartości w relacji do Syna Człowieczego, który jest obrazem świata niebieskiego i On to w zależności od naszego nastawienia do Jezusa i Jego nauki, w zależności od wypełniania Jego poleceń odda każdemu według jego uczynków podczas Sądu Ostatecznego.

W. 28 kończy całą perykopę i jakby oddzielony jednak jest wkomponowany w całość. Wraz z w. 27 tworzy nową konstrukcję antyetyczną, jaką obserwujemy w poprzednim kontekście (w. 24—26). W perykopie (w. 24—26) obserwujemy antytezę krótkich fraz, natomiast w konkluzji tej perykopy (w. 27—28) widzimy obszerną antytezę, jaka występuje między obu wierszami, obu zawartymi tam ideami, które również łączy ta sama centralna postać — Syn Człowieczy. Syn Człowieczy z w. 27 okazuje się sędzią eschatologicznym, dla każdego człowieka, oznacza też sąd w wymiarze świata niebieskiego. Przeciwna tej idei jest myśl zawarta

w w. 28, gdzie ten sam Syn Człowieczy ukaże się jeszcze żyjącym ludziom i to nie wszystkim, przychodząc w swoim Królestwie, a więc ta idea obejmuje jeszcze krąg ziemski a nie eschatologiczny.

Jak w w. 24—26 była przedstawiona antyteza świata ziemskiego i niebieskiego, podobnie też taką antytezę tworzą w. 27 i 28 jako rekapitulacja poprzedniego kontekstu i przedstawiają te same idee: w. 27 przedstawia świat niebieski ze swoim sądem eschatologicznym, a w. 28 pokazuje jeszcze świat ziemski, gdzie niektórzy, jeszcze żyjący zobaczą Syna Człowieczego wraz z Jego Królestwem. Dlatego to w tych kategoriach — Królestwa Syna Człowieczego jeszcze w kręgu ziemskim, oczywiście w kontekście bliskiego, antytetycznego w. 27 oraz poprzedniego kontekstu należy rozpatrywać sens tego trudnego wiersza 28 — *crux interpretum*, co będzie tematem już następnej pracy, którą chciałbym w najbliższym czasie przedstawić na łamach „Studiów Warmińskich”.

DIE LITERARISCHE STRUKTUR (Mt 16,24-28)

ZUSAMMENFASSUNG

In unsere Perikope Mt 16,24-28 kann man verschiedene Schwierigkeiten bemerken. In V. 24—26 sind drei Aussprüche Jesu zusammengestellt. Sie sagen aus, dass Jesus das Ganzopfer des Menschen verlangt, dass nur dieses zum Besitz des ewigen Lebens durch Jesus führt.

Wie Jesus nach V. 21—23 durch das Kreuz zur Herrlichkeit gelangte, so soll es ähnlich bei seinen Nachfolgern sein. Wahrscheinlich sind V. 24—26 weitere Interpretationen der V. 21—23 nur im rhythmischen Stil.

Die grösste Schwierigkeit macht V. 27—28, ob beide streng mit dem Kontext (V. 24—26) verbunden sind oder nicht. Darum muss man die ganze Perikope als literarische Struktur prüfen.

Nach der Prüfung wissen wir, dass Matthäus hier einen rhythmischen, antithetischen Parallelstil benützte.

V. 27 passt also für den ganzen Kontext als Folgerung, als Rekapitulation. Wir können auch sagen, dass V. 27 antithetisch mit V. 28 verbunden ist. V. 27 bedeutet himmlische Welt, wo alle Menschen im Letzten Gericht gerichtet werden. V. 28 dagegen bedeutet die irdische Welt, wo nur einige Menschen die Taten des Menschensohnes in seinem Reich sehen werden. V. 27 gilt als Folgerung für den ganzen Kontext (V. 24—26) und auch V. 27 mit anschliessendem V. 28 ist eine neue Folgerung beide Welten betreffend, die himmlische und die irdische.

Z KANONISTYCZNYCH ROZWAŻAŃ NAD MAŁŻEŃSTWEM

Treść: Wstęp. I. Pojęcie małżeństwa. II. Pochodzenie małżeństwa. III. Sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego. IV. Istotne przymioty małżeństwa. V. Cele małżeństwa. VI. Władza Kościoła nad małżeństwem. VII. Rodzaje małżeństw. VIII. Małżeństwo cywilne. IX. Dornienie prawne przemawia za ważnością małżeństwa. Zakończenie. Argumentum.

WSTĘP

Prawo kanoniczne od samego początku i nieprzerwanie otacza małżeństwo i rodzinę chrześcijańską szczególną opieką. Jest to wynikiem społeczno-sakramentalnego wymiaru małżeństwa i sakralnego charakteru rodziny chrześcijańskiej, którą Sobór Watykański II nazwał „Kościołem domowym” i „szkołą bogatszego człowieczeństwa”. Nic więc dziwnego, że znaczna część literatury kanonistycznej to komentarze i monografie dotyczące zagadnień prawnomażeńskich.

Już pierwsi dekretaliści, a mianowicie Bernardus Papiensis i V. Tancredus, żyjący na przełomie XII i XIII wieku, napisali cenione summy *De matrimonio*, zawierające tematycznie opracowane kościelne prawo mażeńskie. Każdy z komentatorów Dekretalów Grzegorza IX, promulgowanych w 1234 r., wiele uwagi poświęcał prawu mażeńskiemu, które w tychże Dekretalach stanowiło osobną księgę. Obszerne dzieło poświęcone sakramentowi małżeństwa napisał Thomas Sanchez (zm. 1610)¹. Cenniejsze komentarze do kanonicznego prawa mańskiego opracowali m.in.: Ioannes Andreae (zm. 1348), Manuel Gonzalez-Tellez (zm. 1649), Prosper Fagnanus (zm. 1678), Enricus Pirhing (zm. 1679), Anacletus Reifensstuel (zm. 1703), Franciscus Schmalzgrueber (zm. 1735). Mażeńskim prawem Kościoła zajmowało się wielu znanych dekretalistów XIX i XX wieku, m.in.: Ph. de Angelis, H. J. Feije, M. Leitner, A. Roskovany, F. Santi. Wiele traktatów prawnomażeńskich ukazało się po wejściu w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Autorami ich byli m.in.: F. Cappello², J. Casoria³, J. Chelodi — P. Ciprotti⁴, M. Conte a Coronata⁵, A. De Smet⁶, P. Gasparri⁷, H. Jone⁸, A. Vermeersch — J. Creusen⁹, F. X. Wernz — P. Vidal — Ph. Aguirre¹⁰. Historią kanonicznego prawa mańskiego zajmowali się m.in. A. Esmein¹¹ i J. Freisen¹². W ostatnich czasach kanoniści zajmują się nie tyle syntezami, które by

¹ Disputationum de sancto matrimonii sacramento libri decem, Venetiis 1625.

² Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Vol. V. De matrimonio. Romae 1961⁷.

³ De matrimonio rato et non consummato. Romae 1959.

⁴ Ius canonicum de matrimonio. Vicenza 1947.

⁵ De sacramentis. Vol. III. De matrimonio et de sacramentalibus. Taurini-Romae 1948².

⁶ Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio, Brugis 1927⁴.

⁷ Tractatus canonicus de matrimonio. Vol. I—II. Romae 1932.

⁸ Commentarium in Codicem Iuris Canonici. T. II. Paderbornae 1954.

⁹ Epitome iuris canonici. T. II. Mechliniae-Romae 1940⁶.

¹⁰ Ius canonicum. T. V. Ius matrimoniale. Romae 1946.

¹¹ Le mariage en droit canonique. Vol. I—II. Paris 1891; wyd. 2: 1929—1935.

¹² Geschichte des canonisches Eherechts. Paderborn 1893.

obejmowały całokształt zagadnień prawnomalżeńskich, co raczej poszczególnymi problemami kanonicznego prawa małżeńskiego, przyczyniając się w walnie do pełniejszego ukazania instytucji małżeństwa chrześcijańskiego.

Kanonicznemu prawu małżeńskiemu sporo dzieł poświęcili kanoniści polscy. Spośród dawniejszych kanonistów polskich prawem tym zajmowali się m.in.: Grzegorz Snopek z Szamotuł¹³, Wojciech Tylkowski¹⁴, Maciej Miłuński¹⁵, Udalryk Heyzmann¹⁶, Andrzej Retke¹⁷, Edward Rittner¹⁸, Władysław Abraham¹⁹, a przede wszystkim Józef Pelczar²⁰, późniejszy biskup przemyski (zm. 1924). Kodeksowe prawo małżeńskie ukazali w swych podręcznikach: J. Pycia²¹, B. Wilanowski²², W. Szmyd²³, F. Bączkowicz²⁴. Cenną pozycją z tego zakresu była praca zbiorowa kanonistów lubelskich pt. *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*²⁵. Przed Soborem Watykańskim II zagadnienia kanonicznomalżeńskie obszernie rozwinął S. Biskupski w swym podręczniku pt. *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*²⁶; drugie wydanie tego podręcznika uzupełnił zgodnie z posoborowym prawem kanonicznym M. Żurowski²⁷. System posoborowego prawa małżeńskiego opublikowali: W. Szafranski²⁸, M. Żurowski²⁹ i E. Sztafrowski³⁰. Procesowym prawem małżeńskim Kościoła w ostatnich latach zajmowali się S. Biskupski³¹ i T. Pawluk³².

Mimo bogatej literatury kanonicznej dotyczącej małżeństwa nadal istnieje duże zapotrzebowanie na publikacje w tym zakresie. Potrzebują ich nie tylko alumni seminariów duchownych, studenci wydziałów prawa kanonicznego, zawodowi kanoniści i duszpasterze, ale także szerokie rzesze wiernych, świadomych swej odpowiedzialności za kształtowanie swojego życia rodzinnego. Dezorganizacja bowiem, jaka coraz częściej

¹³ *Enchiridion impedimentorum, quae iuxta canonicas constitutiones in matrimoniis contingunt*. Cracoviae 1527.

¹⁴ *Sacri canones et decisiones apostolicae de s. sacramento matrimonii*. Varsoviae 1692.

¹⁵ *Explanations iuris ecclesiastici canonico-morales in librum IV Decretalium de sponsalibus et matrimoniis*. Vilnae 1705.

¹⁶ Wykład prawa o małżeństwie katolików w państwie austriackim. Kraków 1857; Najnowsze prawa Kościoła katolickiego w państwie austriackim odnośnie do Konkordatu. Kraków 1861.

¹⁷ *De matrimonio tractatus iuridicus secundum sacros canones et leges civiles in Imperio Rossico et Poloniae Regno vigentes*. Varsaviae 1895.

¹⁸ Prawo kościelne katolickie. T. II. Lwów 1913³.

¹⁹ Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa w najnowszym ustawodawstwie kościelnym. Lwów 1913².

²⁰ Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, w Prusach i w Królestwie Polskim. T. I—III. Kraków 1894⁴; w 1918 r. ukazał się *Dodatek*, uzupełniający ostatnie wydanie.

²¹ Prawo kanoniczne małżeńskie. Kielce 1922³.

²² Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego. Zeszyt I. Wilno 1928.

²³ Praktyczny podręcznik prawa małżeńskiego. Kraków 1929.

²⁴ Prawo kanoniczne. T. II. Kraków 1924; wyd. 2 (Kraków 1932) uzupełnił J. Baron; wyd. 3 (Opole 1958) przygotował W. Stawinoga.

²⁵ Lublin 1928.

²⁶ Warszawa 1956.

²⁷ Cz. I—II. Warszawa 1971.

²⁸ Rzymskokatolickie prawo małżeńskie po Drugim Soborze Watykańskim. Poznań 1971.

²⁹ Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego. Katowice 1976.

³⁰ Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej. T. II. Warszawa 1979.

³¹ Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego. T. II. Proces małżeński. Olsztyn 1960.

³² Kanoniczny proces małżeński. Warszawa 1973; Kanoniczna praktyka procesowa w sprawach małżeńskich. Warszawa 1975.

wkrada się do dzisiejszej rodziny, sprzyja błędnemu pojmowaniu natury małżeństwa i deprecjacji tej instytucji. Instytucji małżeństwa w dzisiejszym świecie grożą liczne niebezpieczeństwa, na które zwrócił uwagę Sobór Watykański II stwierdzając: „Nie wszędzie godność tej instytucji świeci jednakim blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia. Ponadto miłość małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu. Poza tym dzisiejsze warunki gospodarcze, społeczno-psychologiczne i obywatelskie wprowadzają do rodziny niemałe zaburzenia”³³. Stąd nigdy nie będzie za wiele przypomnienia wiernym nauki Kościoła o małżeństwie chrześcijańskim; tym bardziej, że chodzi tu nie tylko o dostarczenie odpowiednich informacji, ale także o właściwą i ciągłą formację zarówno małżonków, jak i przygotowujących się do wystąpienia w odpowiedzialnej roli założycieli i kierowników swoich rodzin.

Przedmiot niniejszych rozważań został ograniczony do zagadnień wynikających z wstępnych kanonów obowiązującego prawa małżeńskiego Kościoła (kan. 1012—1016). Zrozumienie przepisów tych kanonów warunkuje studiowanie i przyswojenie całego systemu kanonicznego prawa małżeńskiego. Przepisy te jednak wymagają wieloaspektowej interpretacji kanonistycznej. Sam ich wykład egzegetyczno-dogmatyczny, nawet uwzględniający naukę Soboru Watykańskiego II i skonfrontowany z projektem nowego prawa małżeńskiego Kościoła, nie wystarcza do pełnego ukazania bogatej problematyki prawnomałżeńskiej. Zachodzi tu potrzeba zastosowania także pomocniczych metod badania prawa kanonicznego.

Ze względu na ograniczoną objętość pracy, jak i na zamierzony cel dydaktyczny, podjęte rozważania będą miały charakter raczej syntetyczny i ramowy. Praca jednak będzie udokumentowana dość szczegółowo pod względem źródłowym, aby zainteresowani mogli łatwiej dotrzeć do oryginalnych dokumentów dotyczących kościelnego prawa małżeńskiego. W niewielkim natomiast zakresie zostaną odnotowane w przypisach opracowania odnoszące się do omawianych zagadnień, a to z uwagi na zbyt wielką ilość tego typu publikacji, zwłaszcza zagranicznych.

I. POJĘCIE MAŁŻEŃSTWA

1. POJĘCIE ETYMOLOGICZNE

Na określenie małżeństwa w kanonicznym prawie małżeńskim używa się terminu *matrimonium*. Termin ten pochodzi od dwóch wyrazów łacińskich: *mater* (= matka) i *munus* (= obowiązek). Wskazuje on na zasadniczą pozycję matki w rodzinie i jej wiodącą rolę w procesie wychowywania dzieci¹. Nie jest to pozostałość po tzw. matriarchacie; prawo rzymskie, z którego termin *matrimonium* został zapożyczony, tego rodzaju formy ustroju rodzinnego nie знаło². Tak samo termin ten nie oznacza,

³³ Konst. duszp. *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym, n. 47. — Przełumaczone teksty soborowe pochodzą z publikacji: Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968.

¹ Myśl tę Grzegorz IX wyraził słowami: „Puer adhuc infans... magis materno indiget solatio quam paterno, sibi que (matri) ante partum onerosus, dolorosus in partu, post partum laboriosus fuisse noscatur, ac ex hoc legitima coniunctio maris et feminae magis matrimonium quam patrimonium nuncupetur”. C. 2, X, III, 33.

² H. Inśadowski: Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo. Lublin 1935 s. 54, nota 1.

że rola ojca w rodzinie jest pomniejszona wobec dominującej roli matki. Oto termin *coniugium*, występujący niekiedy w źródłach kanonicznego prawa małżeńskiego zamiast terminu *matrimonium*, wywodzi się od wyrazów *commune iugum* (=wspólny ciężar, trud), które zakładają współdziałanie żony i męża dla dobra założonej rodziny, na zasadzie równouprawnienia.

Na określenie małżeństwa w prawie kanonicznym używa się także terminów *connubium* albo *nuptiae* (od *nubo*=zasłaniam, wychodzę za mąż), jako że narzeczone niegdyś były oddawane mężom okryte welonem³. Można też spotkać się z określeniem małżeństwa jako *consortium* (=wspólnota, wspólne obcowanie), ponieważ małżonkowie tworzą głęboką wspólnotę życia, godzą się na wspólny los. Takie terminy, jak *sponsalitia*, *sponsalia* (od *spondeo*=przyobiecuję uroczystość, przyrzekam) — wywodzące się z rzymskiego zwyczaju przyrzekania w sposób uroczysty córki przyszłemu zięciowi przez ojca rodziny — oznaczają dziś jednoznacznie zaręczyny (zob. kan. 1017 § 1).

Polska nazwa „małżeństwo” mogła powstać z połączenia dwóch wyrazów słowiańskich: „mał” (=układ, „na mał”=uroczystość⁴) oraz „żena”. W ten sposób pierwotnie małżeństwo mogło oznaczać uroczyste pojmowanie niewiasty przez mężczyznę. Możliwy jest tu także wpływ nazewnictwa staroniemieckiego. Słowo *Mahlweib* — złożone z wyrazów *Muhl* (=umowa) i *Weib* (=niewiasta, żona) — w języku staroniemieckim oznaczało nabycie żony na podstawie kontraktu. Być może, że na gruncie słowiańskim pierwsza część tego słowa została przejęta bez zmiany, druga natomiast została przetłumaczona⁵.

2. POJĘCIE RZECZOWE

Na wypracowanie definicji małżeństwa w nauce prawa kanonicznego walnie przyczyniło się prawo rzymskie, które małżeństwu poświęciło wiele uwagi, uznając je — zwłaszcza za cesarzy chrześcijańskich — za instytucję wzniosłą, godną najwyższego szacunku⁶. Modestinus, wybitny prawnik rzymski z II wieku po Chr., określił małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety, będący zespoleniem na całe życie, powodujący współudział w prawach boskich i ludzkich⁷. Według Instytucji Justyniana natomiast małżeństwo jest związkiem mężczyzny i kobiety, obejmującym niepodzielną wspólnotę życia⁸. Z określeń tych wynika, że małżeństwo u Rzymian było pojmowane jako trwały związek jednego mężczyzny z jedną kobietą, zobowiązujący do pełnej wspólnoty życia, powodujący określone skutki prawne. Przyczyną sprawczą tego związku była zgoda

³ C. 7, XXX, q. 5: „Feminae, dum maritantur, ideo velantur, ut noverint, se semper viris suis subditas esse et humiles”; c. 8, C. XXX, q. 5: „...quod pudoris gratia se puellae obnuberent”.

⁴ A. Brückner: Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa 1957, s. 320.

⁵ Zob. B. Wilanowski: Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego, s. 4 n.; S. Biskupski: Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego. T. I. Warszawa 1956 s. 23.

⁶ Znane jest stwierdzenie Justyniana: „Nuptiis decentius nihil est hominibus”. Nov. 140, praef.

⁷ D. 23, 2, 1: „Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio”.

⁸ Inst. 1, 9, 1: „Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens”.

małżeńska⁹. Tak więc prawo rzymskie rozróżniało małżeństwo *in fieri*, czyli umowę małżeńską, oraz małżeństwo *in facto esse*, czyli trwały związek małżeński¹⁰.

Definicja małżeństwa opracowana przez prawników rzymskich łatwo upowszechniła się w kanonistyce średniowiecznej ze względu na pomocniczą rolę prawa rzymskiego względem prawa kanonicznego. Nawiązał do niej Gracjan¹¹, powtórzyło ją prawo dekretalne¹². Zmodyfikowali ją nieco kanoniści, nie zmieniając jednak jej treści zasadniczej. Wszyscy autorzy określając małżeństwo akcentowali wyjątkowy tryb życia zachodzący między małżonkami, spowodowany dwustronną umową małżeńską¹³.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. — mając na uwadze zasadę: *omnis definitio in iure periculosa* — nie podaje definicji małżeństwa. W Kodeksie tym jednak został wyraźnie podkreślony umowny, dozgonny i wspólnotowy charakter małżeństwa (zob. kan. 1012, 1081, 1111). W sposób bardziej szczegółowy małżeństwo zostało określone w projekcie nowego prawa małżeńskiego Kościoła. Według tegoż projektu małżeństwo jest głębokim zespoleniem całego życia mężczyzny i niewiasty, z natury swej zmierzającym do osiągnięcia dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa¹⁴.

3. MAŁŻEŃSTWO *IN FIERI* I *IN FACTO ESSE*

W świetle prawa kanonicznego małżeństwo może być rozpatrywane dwojako: *in fieri* i *in facto esse*, czyli w aspekcie dynamicznym i statycznym, jako umowa i instytucja.

Małżeństwo *in fieri* to zdarzenie prawne, powodujące powstanie pomiędzy mężczyzną i kobietą, uzdolnionymi prawnie, głębokiej wspólnoty życia, której celem, określonym przez naturę, jest dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tego rodzaju przejściowy akt prawny nazywamy umową małżeńską (*contractus matrimonialis*), a powszechniej ślubem (*nuptiae*).

Przedmiotem materialnym umowy małżeńskiej, a zarazem jej podmiotem, są sami nupturienti. Przedmiotem natomiast formalnym tej umowy jest wspólnota życia, upoważniająca kontrahentów do wzajemnego, wy-

⁹ D. 50, 17, 30 (Ulpianus): „Nuptias non concubitus, sed consensus facit”. — Zob. E. Volterra: *La conception du mariage d'après les juristes romains*. Padova 1940; O. Robleda: *Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico*. *Apollinaris* 50 (1977) 172—193; C. Castello: *La definizione di matrimonio secondo Modestino*. *Apollinaris* 51 (1978) 609—640.

¹⁰ Zob. H. Insadowski, jw. s. 57—63.

¹¹ C. 3, C. XXVII, q. 2.

¹² C. 11, X, II, 23 (Alexander III).

¹³ Zob. F. Salerno: *La definizione del matrimonio canonico nella dottrina giuridica e teologica dei sec. XII—XIII*. Milano 1965; tenże: *La definizione nominale del matrimonio canonico nei secoli XII—XIII*. W: *Ius Populi Dei*, Praca zbiorowa. Vol. III. Roma 1972.

¹⁴ W schemacie *De matrimonio* pierwotnie zaproponowano: *Matrimonium, quod fit mutuo consensu de quo in can. 295 ss., est (intima) totius vitae coniunctio inter virum et mulierem, quae, indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinatur*. W toku dyskusji konsultorzy brzmienie to zmodyfikowali: *Matrimonium est viri et mulieris intima totius vitae coniunctio quae indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis procreationem et educationem ordinatur*. Dzięki zmianie został wypuklony także personalny cel małżeństwa. *Communicationes* 9 (1977) 122—123.

łączonego i trwałego korzystania z aktów, które z natury swej zmierzają do zrodzenia potomstwa i wychowania go (zob. kan. 1081)¹⁵.

Umowa małżeńska różni się jednak od innych umów tym, że: 1) może być zawarta tylko przez jednego mężczyznę i jedną kobietę; 2) treść jej i istotne warunki nie mogą być dowolnie określone przez strony, ponieważ są określone przez prawo naturalne; 3) nie może być rozwiązana przez wzajemną zgodę stron; 4) posiada charakter sakralny. Tak więc małżeństwo jest umową szczególnego rodzaju (*contractus sui generis*). Sobór Watykański II umowę małżeńską — aby podkreślić, że różni się ona od innych umów — nazywa przymierzem małżeńskim (*foedus coniugale*)¹⁶.

Małżeństwo *in facto esse* to instytucja albo inaczej stan małżeński, czyli trwały i wyłączny związek mężczyzny i kobiety, będący następstwem zawarcia prawnej umowy małżeńskiej, stanowiący głęboką wspólnotę życia, której celem istotnym jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Wzrost małżeński (*vinculum seu ligamen matrimoniale*), który jest następstwem zawarcia prawnej umowy małżeńskiej, również wyraża trwający stan małżeński.

Sobór Watykański II istotę małżeństwa oraz jego podwójny charakter: umowny i instytucjonalny, wyraził w sposób następujący.

„Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, poprzez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. Wszystko to ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego. Z samej zaś natury swojej instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie. W ten sposób mężczyzna i kobieta, którzy przez przymierze małżeńskie już nie są dwoje, lecz jedno ciało (Mt 19,6), przez najściślejsze zespolenie osób i działań świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę oraz doświadczają sensu swej jedności i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze. To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i przede wszystkim nierozdzielnej jedności ich współżycia”¹⁷.

W świetle powyższego stwierdzenia soborowego należy uznać za bezzasadną opinię, jakoby małżeństwo było pozbawione charakteru umownego. Zwolennicy tej opinii, powołując się przede wszystkim na słowa Pisma Świętego: „I będą oboje jednym ciałem” (Mt 19,5), twierdzą, że małżeństwo z woli Bożej jest tylko najściślejszą unią, a więc instytucją. I chociaż małżeństwo powstaje na podstawie wzajemnego porozumienia

¹⁵ W projekcie nowego prawa małżeńskiego zgodę małżeńską określono następująco: *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium*. Zob. *Communications* 9 (1977) 124—125.

¹⁶ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 48.

¹⁷ Tamże.

stron, w istocie swej jest tylko instytucją, ponieważ rodzi skutki względem osób trzecich, a wiele zasad pożycia obowiązujących małżonków wynika nie z umowy małżeńskiej, lecz z prawa Bożego lub ludzkiego¹⁶. Otóż tego rodzaju opinia dobrze tłumaczy małżeństwo *in facto esse*, trwa nie małżeństwa, nierozwiązalność węzła małżeńskiego, nie tłumaczy natomiast powstania tego węzła. Trudno sobie wyobrazić powstanie małżeństwa bez wzajemnej zgody małżeńskiej stron, od której — jak stwierdził prawodawca — nie może dyspensować żadna władza ludzka (kan. 1081). Ślub nie przestaje być umową przez to tylko, że pod wieloma względami różni się od innych umów. Już przy zaręczynach, których celem jest doprowadzenie narzeczonych do małżeństwa, element umowny występuje z całą wyrazistością. Zresztą prawodawca kościelny nie-dwuznacznie stanowi, że Chrystus umowę małżeńską pomiędzy ochrzczonymi podniósł do godności sakramentu (kan. 1012). A Pius XI w Encyklice *Casti connubii* poucza, że małżeństwo, podobnie jak Eucharystia, jest sakramentem zarówno wtedy, gdy się staje, jak i wtedy, gdy trwa¹⁷. Stwierdzenie Soboru Watykańskiego II, że małżeństwo powstaje „przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”, dostarcza nowego argumentu przemawiającego za umownym charakterem małżeństwa.

Sobór Watykański II używając w swej Konstytucji *Gaudium et spes* wyrażenia „przymierze małżeńskie” na określenie umowy małżeńskiej miał na uwadze wysoką godność tejże umowy, której następstwem jest „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej”, która w szczególności zobowiązuje małżonków do wzajemnego świadczenia sobie dobra i do współpracy nad realizacją celów małżeństwa na zasadzie równouprawnienia i przyjaźni. Do wyrażenia *foedus coniugii* nawiązano w nowo projektowanym prawie małżeńskim Kościoła²⁰.

II. POCHODZENIE MAŁŻEŃSTWA

I. SPORY W NAUKACH SPOŁECZNYCH

W naukach społecznych nie ma jednolitego poglądu na pochodzenie małżeństwa. Można tu wyodrębnić dwie zasadnicze koncepcje: ewolucjonistyczną i funkcjonalistyczną.

Badacze-ewolucjoniści drugiej połowy XIX wieku wysunęli tezę, że małżeństwo i rodzina są wynikiem długich przemian, jakie zachodziły

¹⁶ Zob. G. Renard: *Le mariage est-il un contrat comme les autres? W: La crise du mariage*. Praca zbiorowa, Paris 1932; A. Szentirmaj: *Matrimonium non est contractus*. *Revista Espanola de Derecho Canonico* 20 (1965) 155—164.

¹⁷ AAS 22 (1930) 583.

²⁰ Należy jednak zauważyć, że zespół konsultorów dyskutując nad projektem nowego prawa małżeńskiego nie przyjął propozycji zastąpienia wyrażenia „umowa małżeńska”, występującego dotychczas w przepisie kan. 1012, wyrażeniem „przymierze małżeńskie”, którego używa soborowa Konstytucja *Gaudium et spes*. Tego rodzaju stanowisko konsultorów zostało podyktowane przede wszystkim tym, że wyraz „przymierze” bardziej nadaje się do określenia małżeństwa *in facto esse* niż małżeństwa *in fieri*. Ponadto wychodzono z założenia, że Chrystus do godności sakramentu podniósł małżeństwo jako instytucję prawa natury, a taką instytucją jest umowa małżeńska, a nie przymierze. Sprawę jednak w końcu załatwiono kompromisowo, ponieważ wyrażenie *foedus coniugale* znalazło się w nowo zaprojektowanym kanonie obok wyrażenia *consensus matrimonialis*, jak również w kanonie, który odpowiada dotychczasowemu kan. 1081. *Communicationes* 9 (1977) 120—125.

w życiu społecznym. Szczególną rolę w rozpowszechnianiu tej tezy odegrał Lewis Henry Morgan (1818—1881), amerykański etnograf, autor „Społeczeństwa pierwotnego” (1877)¹, twórca ewolucjonistycznej teorii rozwoju społeczeństw pierwotnych. Podstawą do skonstruowania jego teorii były badania etnograficzne, przeprowadzone wśród północnoamerykańskiego plemienia Irokezów. Zdaniem L. H. Morgana w najdawniejszej przeszłości panował bezład płciowy, który polegał na nieskrępowanym współżyciu seksualnym wszystkich członków danego plemienia między sobą. W miarę rozwoju ludzkości pojawiły się pod tym względem pewne ograniczenia, które doprowadziły najpierw do powstania małżeństw grupowych, a w końcu — w stadium cywilizacji do małżeństw monogamicznych.

Odmienne zapatrywanie na kwestię pochodzenia rodziny miał Edward Aleksander Westermarck (1862—1939), fiński socjolog i etnograf, profesor uniwersytetów w Londynie i w Helsinkach, autor studium o rozwoju małżeństwa i rodziny². Opierając się na bogatym materiale doświadczalnym postawił on tezę — mimo iż był zwolennikiem ewolucjonizmu — że nie małżeństwo poligamiczne, lecz w zasadzie monogamiczne istniało w społeczeństwie pierwotnym. Fakty heteryzmu i małżeństw grupowych w większym stopniu stwierdza się u narodów, które osiągnęły pewien stopień rozwoju cywilizacyjnego niż u ludów pierwotnych. Fakty te są wyjątkiem od zasady. Zaistniały one pod wpływem warunków gospodarczych.

Przeciwnko ewolucjonistycznej koncepcji rodziny był skierowany kierunek funkcjonalizmu w antropologii społecznej, ukształtowany w latach 20-tych XX wieku. Czołowym przedstawicielem tego kierunku był Bronisław Malinowski (1884—1942), etnolog, antropolog społeczny i socjolog, profesor uniwersytetów w Londynie i New Hawen, członek Polskiej Akademii Umiejętności. Funkcjoniści, opierając się na tzw. metodzie funkcjonalnej, polegającej na wyjaśnianiu faktów antropologicznych poprzez ustalanie funkcji, jaką spełniają one w całym systemie kultury, zaprzeczali istnieniu faz rozwojowych małżeństwa i rodziny. Ich zdaniem najwcześniejszą formą współżycia ludzkiego była rodzina monogamiczna. Na poparcie tej tezy przytoczyli cały szereg argumentów, jakich dostarczyły im przeprowadzone badania. Oto zjawiska sprawiające wrażenie bezładu płciowego można współcześnie zaobserwować u plemion znajdujących się na pewnym szczeblu rozwoju, a nie u ludów najprymitywniejszych; u tych drugich, np. u Pigmejów, powszechnie występuje małżeństwo monogamiczne. Odkryte prehistoryczne szalasy były przystosowane do zamieszkiwania przez małą rodzinę monogamiczną. U wszystkich ludów pożyte małżeńskie jest wyraźnie odróżniane od pozamałżeńskiego pożyte seksualnego. Małżeństwo, w odróżnieniu od bezładu płciowego, zawsze i wszędzie było publicznie sankcjonowane, spotykało się z aprobatą i opieką społeczną³.

Wśród współczesnych socjologów rodziny przeważa pogląd, że brak jest dowodów na to, iż najwcześniejszą w historii ludzkości formą współżycia mężczyzny i niewiasty był bezład płciowy. Koncepcje ewolucjonistyczne były oparte na konstrukcjach czysto myślowych, u których pod-

¹ Wydanie polskie: Warszawa 1887.

² *The History of Human Marriage*. London 1887; *Origine du mariage dans l'espèce humaine*. Paris 1895; *Histoire du mariage*. Paris 1943.

³ Zob. Z. Tyszką: *Socjologia rodziny*. Warszawa 1974 s. 12—15.

staw leżała spencerowska zasada ewolucji⁴. Większym uznaniem cieszą się dziś koncepcje funkcjonalistyczne, oparte na szerokich badaniach etnograficznych. Są one zbieżne z poglądem katolickim.

U starożytnych Słowian — jak wykazał Władysław Abraham⁵ — małżeństwo miało określoną formę, zanim nastąpiło wyodrębnienie poszczególnych plemion. Świadczy o tym występujący u wszystkich Słowian wyraz „swadźba” na określenie wesela. Na ziemiach polskich już w X wieku ustrój rodowy opierał się zasadniczo na małżeństwie monogamicznym. Była to instytucja w zasadzie trwała, posiadająca cechy sakralne.

2. POGŁĄD KATOLICKI

W nauce katolickiej od początku istnieje pogląd, że zorganizowana forma życia rodzinnego, oparta na małżeństwie monogamicznym, istnieje od chwili pojawienia się pierwszych ludzi. Człowiek bowiem — jak uczył grecki filozof Arystoteles — jest istotą z natury swej usposobioną społecznie, stąd i zorganizowana forma życia rodzinnego jest mu wrodzona.

Bóg, pragnąc utrzymania rodzaju ludzkiego i zachowania społeczeństwa, przekazał człowiekowi w akcie stworzenia pragnienie do założenia rodziny, podobnie jak i popęd do odżywiania się. Pragnienie to ujawnia się w naturalnej zdolności i skłonności mężczyzny i niewiasty do rodzenia potomstwa. Celu zamierzonego przez Boga, do realizacji którego został dopuszczony człowiek, nie da się właściwie osiągnąć poza małżeństwem i rodziną. Nie wystarczy bowiem potomstwo tylko zrodzić, lecz trzeba je ponadto odpowiednio wychować, aby mogło w pełny sposób włączyć się do życia społecznego. Warunki do właściwego wychowania człowieka może stworzyć tylko rodzina oparta na trwałej instytucji małżeństwa. Można przeto powiedzieć, że Bóg jako twórca natury ludzkiej jest autorem instytucji małżeństwa.

Bóg również pozytywnym i bezpośrednim aktem swej woli ustanowił małżeństwo. W Piśmie Świętym bowiem czytamy:

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną...* Potem Jahwe Bóg rzekł: *Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc...* Po czym Jahwe Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!*... Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”⁶.

O utworzeniu przez Boga ścisłego związku między pierwszym mężczyzną i pierwszą kobietą oraz o monogamicznym charakterze ich małżeństwa Chrystus przypomniał faryzeuszom. To pierwotne małżeństwo Chrystus przeciwstawił rozerwalnym związkom małżeńskim, jakie do-

⁴ Zob. T. Szczurkiewicz: *Rodzina w świetle etnosocjologii*. W: *Studia socjologiczne*. Warszawa 1969 s. 246.

⁵ *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*. Lwów 1925.

⁶ Rdz 1, 27—28; 2, 18; 2, 23—24. — Teksty Pisma Świętego pochodzą z publikacji: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. zespół biblistów polskich, Poznań-Warszawa 1971².

puścił Mojżesz „przez wzgląd na zatwardziałość serc”, a które odbiegały od pierwotnego planu Bożego (Mt 19, 4-8).

Nie więc dziwnego, że Sobór Watykański II naucza: „Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”⁷.

III. SAKRAMENTALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

1. UMOWA MAŁŻEŃSKA CHRZEŚCIJAN SAKRAMENTEM

Każdemu małżeństwu musimy przyznać charakter sakralny już z tego względu, że jest ono instytucją prawa naturalnego, którego przyczyną sprawczą jest wola Boża. Bóg też pierwszych rodziców złączył węzłem małżeńskim. Ponadto, jak wykazują badania etnograficzne, od najdawniejszych czasów w obrzędach zawierania małżeństwa istniał element sakralny. Jednakże tego rodzaju sakralność małżeństwa nie mogła być źródłem łaski nadprzyrodzonej. Źródłem tym stało się dopiero małżeństwo sakramentalne Nowego Testamentu.

O sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego stanowi przepis kan. 1012 § 1, który brzmi: „Chrystus Pan samą umowę małżeńską pomiędzy ochrzczonymi wyniósł do godności sakramentu”¹. Dzięki sakramentalności podstawą związku małżeńskiego chrześcijan stała się trwała łaska uświęcająca. Małżeństwo stało się środkiem, za pomocą którego Chrystus żyjący w swym Kościele daje małżonkom szczególne łaski, odpowiadające ich potrzebom².

Nauka Kościoła o sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego oparta jest na objawieniu. Chrystus okazał szacunek małżeństwu swoją obecnością na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12). Zwrócił też uwagę na konieczność oczyszczenia instytucji małżeństwa od różnych naleciałości,

⁷ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 48.

¹ Kan. 1012 § 1: „Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos”. Odpowiedni kanon w projekcie nowego prawa małżeńskiego otrzymał brzmienie nieco szersze: *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos quo foedus coniugale instauratur*. Zob. *Communications* 9 (1977) 120—125.

² Sobór Wat. II: Konst. *Sacrosanctum Concilium* o liturgii świętej, n. 59: „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. Jako znaki mają one także pouczać. Wiare nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary. Udzielają wprawdzie łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddania Bogu należnej czci i czynnej miłości”.

Pius XI: Enc. *Casti connubii*: „Gdy więc wierni wyrażają szczerze taką zgodę (małżeńską), otwierają sobie skarbnicę łaski sakramentalnej, z której czerpią siły nadprzyrodzone do tego, by mogli swoje obowiązki i zadania wypełniać wiernie, święcie i wytrwale aż do śmierci. Sakrament ten bowiem u tych, którzy nie stawiają przeszkód (tasce), nie tylko wzmacnia trwałą podstawę życia nadprzyrodzonego, jaką jest łaska uświęcająca, lecz ponadto niesie ze sobą dary szczególne: dobre natchnienia, zarodki łaski, wzmacnia i udoskonala siły naturalne, aby małżonkowie mogli nie tylko pojąć swym umysłem, lecz również wewnętrznym smakować, mocno strzec, skutecznie chcieć i realizować w praktyce to wszystko, co się odnosi do stanu małżeńskiego, jego celów i obowiązków. Wreszcie sakrament ten daje im prawo do uzyskania pomocy łaski uczynkowej, ilekroć będą jej potrzebowali do wypełnienia obowiązków swego stanu”. *Breviarium fidei*. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Oprac. J. M. Szymusiak, S. Głowa. Poznań-Warszawa-Lublin 1964 s. 612, n. 615.

które uczyniły ją niezgodną z planami Bożymi (Mt 19, 3-12; Mk 10, 1-12). Teologicznego natomiast uzasadnienia sakramentalności małżeństwa dostarcza nam list Św. Pawła do Efezjan, w którym czytamy (5, 22-33):

„Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim. Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosi się z nienawiścią do własnego ciała, lecz (każdy) je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteście członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła. W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę jak siebie samego. A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża”.

Z powyższego tekstu Pisma Świętego wynika, że małżeństwo chrześcijańskie jest rzeczą świętą; nie tylko jest znakiem szczególnej łaski Bożej, ale tę łaskę daje. Wzajemny stosunek małżonków do siebie, podobnie jak stosunek Chrystusa do swej Oblubienicy-Kościola, posiada charakter nadprzyrodzony. Małżeństwo jest symbolem nadprzyrodzonej unii Chrystusa z Kościołem. W małżeństwie zachodzą nadprzyrodzone relacje, podobnie jak między Chrystusem-Głową i Kościołem-Ciałem Mistycznym. Małżeństwo, podobnie jak Kościół, do wypełnienia swoich zadań musi mieć dopływ specjalnej łaski. Dlatego dla Soboru Watykańskiego II małżeństwo i rodzina jest jakby Kościołem domowym (*velut Ecclesia domestica*)³.

Sakramentalność małżeństwa jest dogmatem wiary katolickiej, ogłoszonym na Soborze Trydenckim. Sakramentalność tę Sobór wyraził słowami: „Jeśli ktoś twierdzi, że małżeństwo nie jest w prawdziwym i ścisłym znaczeniu jednym z siedmiu sakramentów ewangelicznego Przymierza, ustanowionym przez Chrystusa Pana, lecz że jest wymyślone przez ludzi w Kościele i że nie udziela łaski — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”⁴.

Sakramentalność małżeństwa, mimo że została zdefiniowana dopiero

³ Konst. dogm. *Lumen gentium* o Kościele, n. 11: „Małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu Małżeństwa, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą (por. Ef 5,32), we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowywaniu potomstwa wspomagają się wzajemnie w osiągnięciu świętości, a tak we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego. Z małżeństwa chrześcijańskiego bowiem wywodzi się rodzina, a w niej rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi, aby Lud Boży trwał poprzez wieki. W tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowe”. — Zob. A. Jankowski: „Tajemnica to wielka” (Ef 5,32). *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 14 (1961) 32—42; H. Schlier: *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1971² s. 252—264.

⁴ Sess. XXIV, can. 1. *Breviarium fidei*, s. 604, n. 596. — Zob. G. Pelland: *De contextu canonis Tridentini et argumento traditionis de divortio*. *Periodica* 63 (1974) 509—534; A. Duval: *Contrat et sacrement de mariage au Concil de Trente*. *La maison Dieu* 127 (1976) 34—63.

na Soborze Trydenckim, zawsze była przedmiotem nauczania w Kościele; jest bowiem zgodna z tradycją apostołską, aczkolwiek ścisła terminologia dotycząca tego zagadnienia została wprowadzona dopiero od XIII wieku⁵. Uczył o niej Św. Augustyn (354—430)⁶ i papież Św. Leon I Wielki (440—461)⁷. Autorytatywnie zwrócono na nią uwagę na Soborze Lionńskim II w 1274 r.⁸ Konstytucja *Exultate Deo* Eugeniusza IV z dnia 22 listopada 1439 r., ogłoszona na Soborze Florenckim, zawierała wykład: „Siódmym sakramentem jest małżeństwo, będące obrazem związku Chrystusa z Kościołem”⁹. A wspomniany Sobór Trydencki stwierdził: „Święci Ojcowie, Sobory oraz powszechna Tradycja Kościoła, zawsze głosili i głoszą, że należy je (związki małżeńskie) zaliczyć do sakramentów Nowego Przymierza”¹⁰.

Sobór Watykański II nadprzyrodzony charakter małżeństwa chrześcijan wyraził w sposób następujący:

„Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom przez sakrament Małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak jak On umiłował Kościół i wydał zań siebie samego, również małżonkowie, przez obopólne oddanie się sobie, miłowali się wzajemnie w trwałej wierności. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżon-

⁵ Do uporządkowania nauki o sakramentalności małżeństwa wśród kanonistów przyczynili się głównie Petrus Lombardus (*Magister Sententiarum*), Ioannes Faventinus i Guilelmus Durandus, choć wykłady ich w tym zakresie zawierały pewne merytoryczne niedokładności. — Zob. G. Le Bras: *Mariage*: W: *Dictionnaire de théologie catholique*. T. IX, Paris 1927 kol. 2123—2317; M. Gerpe-Gerpe: *La potestad del Estado en el Matrimonio de los Cristianos y la noción contrato-sacramento*. Salamanca 1970, s. 1—38, 202—204.

⁶ *De bono coniugali*, c. 24: „Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes et homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti”. PL 40, 394; *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, c. 7: „Huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati, quando vivunt, inseparabiliter perseverent, nec liceat excepta causa fornicationis a coniuge coniugem dirimi”. PL 44, 424.

⁷ *Epistola ad Rusticum Episcopum Narbonensem*: „Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praeter sexuum coniunctionem, haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum, dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium”. PL 54, 1204.

⁸ *Professio fidei* a Michaële Paleologo Gregorio X oblata: „Tenet etiam et docet eadem Sancta Romana Ecclesia septem esse ecclesiastica Sacramenta, unum scilicet Baptisma, ... aliud est Matrimonium”. *Codicis Iuris Canonici fontes* (= *Fontes*). Wyd. P. Gasparri. Vol. I. Romae 1923, n. 35, s. 33.

⁹ *Breviarium fidei*, s. 601, n. 593.

¹⁰ Tamże, s. 603, n. 595. — Podobnie nauczał Leon XIII w *Enc. Arcanum divinae sapientiae*: „Iamvero Apostolis magistris accepta referenda sunt, quae sancti Patres nostri, Concilia et universalis Ecclesiae tradito semper docuerunt, nimirum Christum Dominum ad sacramenti dignitatem evexisse matrimonium; simulque effecisse ut coniuges, caelesti gratia, quam merita eius pepererunt, septi ac muniti, sanctitatem in ipso coniugio adipiscerentur; atque in eo, ad exemplar mystici connubii sui cum Ecclesia mire conformato, et amorem qui est naturae consentaneae perfectis, et viri ac mulieris individuum suapte natura societatem divinae caritatis vinculo validius coniunxisse”. *Fontes*, III, n. 580.

ków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja ich całe życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga”¹¹.

Sakramentem jest każde małżeństwo osób ochrzczonych, o ile zostało ważne zawarte, a więc nie tylko katolików. Węzeł małżeński pomiędzy niekatolikami ochrzczonymi zawsze był uważany w Kościele za nierozwiązalny¹². Leon XIII w Encyklice *Arcanum divinae sapientiae* wyraźnie nauczał: *Omne inter Christianos iustum coniugium in se et per se est Sacramentum*¹³. Ważne natomiast małżeństwo osób nie ochrzczonych nie jest sakramentem, ponieważ osoby te nie są uzdolnione do przyjęcia żadnego sakramentu, poza chrztem. Z chwilą jednak, gdy małżonkowie przyjmą chrzest, małżeństwo ich staje się sakramentem. Jest to opinia obecnie powszechna. Podstawą tej przemiany jest zgoda małżeńska, która trwa, podobnie jak i podstawą uzdrowienia małżeństwa w związku. Intencja przyjęcia sakramentu małżeństwa mieści się w intencji przyjęcia sakramentu chrztu. Kościół nie żąda od małżonków nawróconych odnowienia zgody małżeńskiej¹⁴. Większość autorów przyjmuje, że nie jest sakramentem małżeństwo osoby ochrzczonej z osobą nie ochrzczonej, choćby było zawarte według formy kanonicznej po uzyskaniu dyspensy od przeszkoły różnej religii¹⁵.

Dyskutują autorzy, czy sakramentem jest tylko małżeństwo *in fieri*, czy także małżeństwo *in facto esse*? Pius XI w Encyklice *Casti connubii*, idąc za Św. Robertem Bellarminem¹⁶, stanął na stanowisku, że małżeństwo, podobnie jak Eucharystia, jest sakramentem trwałym — to znaczy, że jest sakramentem zarówno wtedy, gdy się staje poprzez zgodę małżeńską, jak i wtedy, gdy trwa¹⁷. Niektórzy jednak uważają, że sakramentem w ścisłym znaczeniu (*sacramentum proprie dictum*) jest tylko małżeństwo *in fieri*; małżeństwo *in facto esse* jest sakramentem w znaczeniu szerszym i w tym znaczeniu należy rozumieć stwierdzenie Piusa XI¹⁸.

2. NIEROZDZIELNOŚĆ UMOWY MAŁŻEŃSKIEJ I SAKRAMENTU

Z faktu, że Chrystus małżeństwo osób ochrzczonych wyniósł do godności sakramentu, jasno wynika, iż między tymi osobami nie może być zawarta ważna umowa małżeńska, która by jednocześnie nie była sakra-

¹¹ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 48.

¹² Zob. Pius VII: *Breve Etsi fraternitatis*, 8 X 1803. *Fontes* II, n. 477.

¹³ Zob. F. M. Cappello: *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*. Vol. V. De matrimonio, s. 30—31, n. 35.

¹⁴ Zob. K. Mc Kone: *De matrimonii elevatione ad dignitatem sacramenti in receptione baptismi*. Romae 1957; P. Adnès: *De matrimonio infidelium qui convertuntur*. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 67 (1978) 73—80.

¹⁵ Zob. F. X. Wernz, P. Vidal, Ph. Aguirre: *Ius canonicum*. T. V. *Ius matrimoniale*, n. 52; F. M. Cappello, *iw.* s. 31—32, n. 36.

¹⁶ *De controversiis*, T. III. *De matrimonio, contr.* II, cap. 6.

¹⁷ *Enc. Casti connubii*: „*Coniugii Sacramentum duobus modis considerari potest: uno modo, dum fit; altero modo, dum permanet postquam factum est. Est enim Sacramentum simile Eucharistiae, quae non solum dum fit, sed etiam dum permanet, Sacramentum est; dum enim coniuges vivunt, semper eorum societas Sacramentum est Christi et Ecclesiae*”.

¹⁸ F. M. Cappello, *iw.* s. 25—26, n. 27; M. Contea Coronata: *De sacramentis*. Vol. III. *De matrimonio*, s. 17, n. 14.

mentem¹⁹. Chrystus podnosząc małżeństwo do godności sakramentalnej nie zmienił istoty umowy małżeńskiej, lecz włączył ją do porządku nadprzyrodzonego. Dlatego u chrześcijan nie da się oddzielić umowy małżeńskiej od sakramentu małżeństwa.

Powodem zamieszczenia w kanonicznym prawie małżeńskim przepisu o nierozdzielności umowy małżeńskiej i sakramentu małżeństwa były błędne poglądy w tej materii. Głosił je Melchior Cano (1509—1560), ucząc, że szafarzem sakramentu małżeństwa jest kapłan; dopóki on nie pobłogosławi małżeństwa, jest ono tylko umową, która może być regulowana prawem państwowym²⁰. G. Vasquez (1551—1604) był zdania, że umowa małżeńska pozostanie ważna po wykluczeniu pozytywnym aktem woli sakramentalności²¹. Tego rodzaju poglądy głosili Marek Antoni De Dominis (1560—1624)²², Jan Launoy (1603—1678)²³, Jan Nep. Nuytz (zm. 1856)²⁴ i inni. Poglądy ich cieszyły się popularnością i były wcielane w życie w okresie gallikanizmu, józefinizmu, febronianizmu.

O nierozdzielności umowy małżeńskiej chrześcijan i sakramentu małżeństwa świadczy fakt, iż przed Soborem Trydenckim tzw. małżeństwa tajemne (*matrimonia clandestina*), zawierane bez udziału Kościoła, były uważane za ważne i sakramentalne. O nierozdzielności tej często wspominają dokumenty kościelne. Eugeniusz IV w swej Konstytucji *Exultate Deo* wyraźnie poucza, że przyczyną sprawczą małżeństwa jest wzajemna zgoda małżonków²⁵. Pius IX w Brewe *Ad Apostolicae Sedis* z dnia 22 sierpnia 1851 r. potępił pogląd Jana Nep. Nuytza, jakoby sakrament był elementem dodatkowym umowy małżeńskiej²⁶. Tenże papież w liście do króla Wiktora Emanuela II z dnia 9 września 1852 r. napisał: „Jest dogmatem wiary, że Pan nasz, Jezus Chrystus, wyniósł do godności sakramentu, a Kościół katolicki naucza, że sakrament nie jest przypadkowym przymiotem umowy małżeńskiej, lecz należy do istoty małżeństwa, tak że związek małżeński między ochrzczonymi staje się prawny jedynie za pośrednictwem sakramentu małżeństwa, a bez niego jest tylko konkubinatem”²⁷. Podobnie papież wypowiedział się w Alokucji *Acerbissimum* z dnia 27 września 1852 r.²⁸ W *Syllabusie* z 1864 r. do błędnych zostały zaliczone zdania 66 i 73, które głosiły rozdzielną umowę małżeńskiej

¹⁹ Kan. 1012 § 2: „Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum”.

²⁰ De locis theologicis. T. I. Matriti 1785, lib. VIII, c. 5, s. 506—523.

²¹ Zob. R. S. Lamadrid: Vásquez y la inseparabilidad del contrato y del sacramento en el matrimonio. *Archivo Teológico Granadino* 6 (1943) 191—215.

²² De republica ecclesiastica. Franchoforti Meni 1620, lib. V, c. 11; zob. A. M. Ostaza: Competentia Status in matrimonio eiusque limites. *Periodica* 67 (1978) 183—184.

²³ I. Launoyus: Regia in matrimonium potestas vel tractatus de iure saecularium principum christianorum in sanciendo impedimentis matrimonium dirimentibus. Parisiis 1674.

²⁴ Błędne poglądy znalazły się w dziełach: *In ius ecclesiasticum universum tractationes iuris ecclesiastici institutiones*. Zob. Fontes, II, s. 857, nota 1.

²⁵ Fontes, I, n. 52 § 16, s. 76.

²⁶ Fontes, II, n. 511, s. 857—860.

²⁷ Fontes, II, n. 514, s. 869—870.

²⁸ „Inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter Christianos viri et mulieris, praeter sacramentum, coniunctionem, cuiuscumque etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem et exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde a coniugali foedere sacramentum separari nunquam posse”. Fontes II, n. 515, s. 877.

i sakramentu małżeństwa²⁹. O nierozdzielności umowy małżeńskiej i sakramentu małżeństwa nauczali Leon XIII w Encyklice *Arcanum divinae sapientiae*³⁰ i Pius XI w Encyklice *Casti connubii*³¹. Nie podjął tej kwestii Sobór Watykański II, aczkolwiek w pierwotnych schematach była ona uwzględniona³².

Z nauki Kościoła o nierozdzielności sakramentu od umowy małżeńskiej wypływa oczywisty wniosek, że chrześcijanie nie mogą zawierać małżeństwa wykluczając jego sakramentalność. Jednakże kto pragnie zawarcia umowy małżeńskiej bądź prawdziwego małżeństwa, tym samym posiada wymaganą intencję przyjęcia sakramentu małżeństwa, chociażby nie wiedział, że małżeństwo jest sakramentem. O braku intencji przyjęcia sakramentu małżeństwa, a tym samym o nieważności umowy małżeńskiej, zdecydowałoby dopiero wykluczenie sakramentalności pozytywnym aktem woli, przy świadomości, że sakrament jest nieoddzielny od umowy małżeńskiej³³.

3. MATERIA, FORMA I SZAFARZE SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

Ponieważ Chrystus sakramentem uczynił umowę małżeńską, dlatego materia i forma tego sakramentu mieszczą się w samej umowie małżeńskiej. Materią sakramentu jest wzajemne przekazanie sobie przez nowożeńców prawa do swoich ciał (*traditio corporum*, albo *ius in corpus*), wyrażone słowami lub innymi znakami, formą zaś podobnie wyrażone

²⁹ Prop. 66: „Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est”; prop. 73: „Vi contractus mere civilis potest inter christianos constare veri nominis matrimonium; falsumque est, aut contractum matrimonii inter christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur”. *Fontes*, II, n. 543, s. 1007—1008.

³⁰ „Etenim non potest huiusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit in matrimonio Christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso Sacramentum”. *Fontes*, III, n. 580.

³¹ „Et quoniam Christus ipsum coniugale inter fideles validum consensum signum gratiae constituit, ratio Sacramenti cum christiano coniugio tam intime coniungitur, ut nullum inter baptizatos verum matrimonium esse possit, quin sit eo ipso Sacramentum”. *AAS* 22 (1930) 539.

³² Zob. Schema Const. dogm. *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*, n. 9. W: *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii Sessionibus. Series I. Typis Polyglottis Vaticanis 1962*, s. 115—116; *Acta Synodalia. Vol. III. Pars 8*, s. 467—475, 1068—1083.

³³ F. M. Cappello, *iw.* s. 29, n. 33; J. Hervada: *Cuestiones varias sobre el matrimonio. Ius Canonicum* 13 (1973) 84—86; tenże: *Dialogos sobre el Amor y el Matrimonio*. Pamplona 1974 s. 172—173, 178—189; J. Hervada, P. Lombardia: *El derecho del nuevo pueblo de Dios*. Pamplona 1973 s. 164—168; E. Corecco: *Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips Gratia perficit, non destruit naturam. Archiv für katholisches Kirchenrecht* 123 (1974) 379—442; A. Carrillo Aguilar: *Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia*. Córdoba 1976 s. 238—244; G. Cereti: *Fede e matrimonio. Rivista Liturgica* 63 (1976) 552—562; U. Navarrete: *Matrimonio cristiano e sacramento. W: Amore e stabilità nel matrimonio*. Praca zbiorowa. Roma 1976 s. 55—75; F. Bersini: *I cattolici non credenti e il sacramento del matrimonio. La Civiltà Cattolica* 127 (1976) IV, 547—556; Z. Grochowski: *Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali. Periodica* 67 (1978) 283—295. — O dyskusji na temat nierozdzielności umowy małżeńskiej chrześcijan i sakramentu Małżeństwa pisze J. Manzanares: *Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum? Periodica* 67 (1978) 35—71.

wzajemne przyjęcie tego prawa (*acceptatio*). Pogląd ten, powszechny wśród teologów i kanonistów, oficjalnie wypowiedział Benedykt XIV³⁴.

Następstwem nierozdzielności umowy małżeńskiej i sakramentu małżeństwa jest również to, że szafarzami tego sakramentu są sami kontrahenci. Umowa małżeńska chrześcijan nie różni się realnie od sakramentu małżeństwa, stąd kto zawiera umowę małżeńską, jest jednocześnie szafarzem tego sakramentu, a więc szafarzami sakramentu małżeństwa są sami narzeczeni. Dlatego proboszcza lub innego duchownego prawnie asystującego przy ślubie nazywamy urzędowym świadkiem małżeństwa (kan. 1094); jest on szafarzem najwyżej samego obrzędu sakramentu małżeństwa przepisanego przez Kościół. Niewłaściwe są przeto wyrażenia potoczne, że duchowny „daje ślub”; duchowny, jako urzędowy przedstawiciel Kościoła, jedynie asystuje przy ślubie bądź błogosławi małżeństwo.

Szafarzami sakramentu małżeństwa są nie tylko chrześcijanie świadomi swojego szafarstwa, ale także chrześcijanie, którzy nie wiedzą, że są szafarzami, jak również niekatolicy ochrzczeni, którzy nie wierzą, że małżeństwo jest sakramentem. Do sprawowania bowiem i udzielania sakramentu wystarcza intencja przynajmniej czynienia tego, co zwykli czynić chrześcijanie w Kościele Chrystusowym³⁵.

Znane są odmienne od przyjętych w nauce Kościoła poglądy na wyżej poruszone kwestie. Wspomniany już Melchior Cano głosił, że słowa kontrahentów wyrażające zgodę małżeńską są tylko materią, formą bowiem są słowa kapłana. Regaliści, jak J. Launoy i J. N. Nuytz, odłączając sakrament od umowy małżeńskiej twierdzili, że sakramentem jest błogosławieństwo kapłana.

Benedykt XIV jako prywatny uczoney w swym dziele *De Synodo dioeciesana* uznał opinię, jaką głosił Melchior Cano, za wielce prawdopodobną³⁶, jednakże jako papież nauczał, że szafarzami sakramentu małżeństwa są sami nowożeńcy, a nie kapłan³⁷.

Chrześcijanie wschodni stanęli na stanowisku, że na sakrament małżeństwa składa się zgoda małżeńska i błogosławieństwo kapłana lub biskupa, które stanowią formę³⁸. Kościół katolicki nigdy nie usiłował oficjalnie zwalczać tego stanowiska. Należy też zauważyć, że Sobór Watykański II w Dekrecie *Orientalium Ecclesiarum* o katolickich Kościołach wschodnich postanowił, iż do ważnego zawarcia małżeństwa pomiędzy katolikami wschodnimi i ochrzczoneymi niekatolikami wschodnimi wystarcza obecność kapłana (*praesentia ministri sacri*), przy zachowaniu innych przepisów prawnych; forma kanoniczna przy zawieraniu takich małżeństw jest wymagana tylko do godziwości aktu ślubnego (n. 18). Także na mocy Dekretu *Crescens matrimoniorum* Św. Kongregacji Kościołów Wschodnich z dnia 22 lutego 1967 r. ważne są małżeństwa mieszane katolików zachodnich z ochrzczoneymi niekatolikami wschodnimi, zawarte w nieka-

³⁴ Ep. *Paucis abhinc*, 19 III 1758; „Legitimus contractus, materia insimul, ac forma est Sacramenti matrimonii; mutua nempe, ac legitima corporum traditio, verbis ac nutibus interioremi animi assensum exprimentibus, materia, et mutua pariter ac legitima corporum acceptatio, forma”. *Fontes*, II, n. 447, s. 575.

³⁵ *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 11.

³⁶ *Lib. VIII*, cap. 13, n. 4.

³⁷ Ep. *Paucis abhinc*, 19 III 1758. *Fontes*, II, n. 447.

³⁸ Zob. A. R a e s: *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Romae 1947 s. 155—173; tenże: *Le mariage dans les Eglises d'Orient*, Chevetogne 1958; M. Jugie: *Marriage dans l'Eglise gréco-russe*. W: *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, kol. 2320—2323; P. Endokimov: *Sacrament de l'amour*, Paris 1962 s. 178—179; P. N. Trembelas: *Dogmatique de l'Eglise catholique orthodoxe*, Vol. III, Paris 1968 s. 363—366.

tolickich Kościołach wschodnich; forma kanoniczna przy zawieraniu tego rodzaju małżeństw mieszanych obowiązuje tylko *ad licitatem*³⁹.

IV. ISTOTNE PRZYMIOTY MAŁŻEŃSTWA

Istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozwiązalność. Są to przymioty każdego małżeństwa ważnie zawartego, a szczególnie małżeństwa chrześcijan, które jest nie tylko umową, ale i sakramentem. Dlatego w Kodeksie Prawa Kanonicznego czytamy: „Istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozwiązalność, które w małżeństwie chrześcijańskim, ze względu na sakrament, mają szczególną moc” (kan. 1013 § 2).

I. JEDNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

Jedność małżeństwa (*unitas matrimonii*) polega na tym, że związek małżeński zawiera jeden mężczyzna i jedna kobieta. Taki związek nazywamy monogamicznym (od gr. *monogamos* = jednożenny). Formę małżeństwa polegającą na stałym współżyciu jednego mężczyzny z jedną kobietą nazywamy monogamią (gr. *monogamia*, od *monós* = jedyny + *gámos* = poślubienie, małżeństwo).

Jedności małżeństwa, czyli monogamii, sprzeciwia się wielożeństwo albo inaczej poligamia (od gr. *polýs* = liczny + *gámos*). Poligamia to związek małżeński pomiędzy mężczyzną i więcej niż jedną kobietą lub pomiędzy kobietą i więcej niż jednym mężczyzną; w pierwszym przypadku mamy do czynienia z tzw. poligynią (od gr. *polýs* + *gyné* = żona), w drugim zaś — z poliandrią (od gr. *polý* + *aner*, dop. *andrós* = mąż). Poligamia może być równoczesna (*polygamia simultanea*), gdy jedna ze stron za życia drugiej posiada więcej niż jedną żonę lub więcej niż jednego męża, albo sukcesywna (*polygamia successiva*), gdy po śmierci współmałżonka bądź po rozwiązaniu małżeństwa strona zawiera kolejny związek małżeński. Jedności małżeństwa sprzeciwia się tylko poligamia równoczesna, a nie sukcesywna.

Jedność małżeństwa wynika z natury ludzkiej. Już sam fakt, że na świecie rodzi się mniej więcej tyle chłopców co i dziewcząt świadczy, iż wola Stwórcy jest, aby małżeństwo było monogamiczne. Poligamia poważnie zakłóca właściwe funkcjonowanie życia małżeńskiego i rodzinnego. Pierwsza jej postać — poligynia — wielce utrudnia wychowanie dziecka, nie sprzyja udzielaniu przez małżonków wzajemnej pomocy, nie jest w stanie przyczynić się do zaspokojenia w równej mierze u obojga małżonków popędu płciowego, w niekorzystnej sytuacji stawia niewiastę, wyklucza równość między małżonkami, która wynika z umowy małżeńskiej. W związku z tym Sobór Watykański II naucza: „To głębokie zjednoczenie, będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i prze ku nierozwalnej jedności ich współżycia”¹. Druga natomiast postać poligamii — poliandria — wprost sprzeciwia się prawu natury. Utrudnia bowiem zrodzenie potomstwa, nie daje pewności ojcostwa, nie angażuje w proces wychowania dzieci obu małżonków. Poliandria jest formą współżycia małżeńskiego bardzo rzadko spotykaną (Tybet).

Powszechnie spotykaną formą życia rodzinnego od najdawniejszych

³⁹ AAS 59 (1967) 165—166.

¹ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 48.

czasów jest monogamia. Fakty poligamii wśród przebadanych ludów pierwotnych należą do wyjątków. Na pomysł wielożenstwa człowiek wpadł dopiero będąc na pewnym stopniu cywilizacji, kiedy np. chciał zdobyć większą ilość rąk do pracy oraz wzmocnić swoją rodzinę pod względem gospodarczym i obronnym. Dodatkowym motywem wielożenstwa była — zjawiająca się w szczególnych okolicznościach — dysproporcja między liczbą mężczyzn i kobiet.

Pewne odstępstwa od zasady monogamiczności spotykamy — od pewnego okresu — w Starym Testamencie. Jednakże na początku Bóg ustanowił małżeństwo monogamiczne. Stworzył przecież jednego mężczyznę i jedną kobietę. Ponadto w Piśmie Świętym czytamy: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Również z nauki Chrystusa niedwuznacznie wynika, że małżeństwo na początku było i powinno być monogamiczne (zob. Mt 19,8).

Nie więc dziwnego, że Sobór Trydencki jedność małżeństwa uznał za dogmat wiary². Kościół zawsze, ilekroć mówił o istotnych przymiotach małżeństwa, podkreślał jedność związku małżeńskiego³. Na pewne style życia zagrażające jedności małżeństwa zwrócił uwagę Sobór Watykański II⁴.

Jedność małżeństwa na ogół nie budzi dzisiaj zastrzeżeń. Powszechnie w społeczeństwach cywilizowanych przyjmuje się, że monogamiczny związek małżeński jest najdoskonalszą formą współżycia małżeńskiego. Dlatego monogamia we współczesnym świecie — poza kilkoma krajami arabskimi — jest formą panującą i usankcjonowaną prawnie⁵. Zagrażają jej jednak zdrady małżeńskie i niedochowanie wiary drugiemu małżonkowi. Tego rodzaju zjawiska obyczajowe nierzadko prowadzą do zupełnego i trwałego rozkładu pożycia małżeńskiego, a w konsekwencji do rozwodu cywilnego i zawarcia nowego cywilnego związku małżeńskiego. Kodeks Prawa Kanonicznego broniąc jedności małżeństwa ustanowił małżeńską przeszkodę występku (kan. 1075 n. 1—2), zezwała małżonkowi niewinnemu na dokonanie separacji dozwolonej z małżonkiem winnym cudzołóstwa (kan. 1129) oraz przepisuje kary za cudzołóstwo (kan. 2357 § 2, 2359 § 2)⁶.

² Sess. XXIV, can. 2: „Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum, a. sit”.

³ Pius XI: Enc. *Casti connubii*: „Dlatego wierność ta domaga się przede wszystkim doskonałej jedności małżeństwa, takiej jedności, jaką ustanowił sam Stwórca w małżeństwie naszych prarodziców, co do którego życzył sobie, by było między jednym tylko mężczyzną i jedną kobietą. I chociaż Bóg, jako najwyższy Prawodawca, później złagodził nieco to pierwotne prawo na pewien okres czasu, nie ulega jednak wątpliwości, że Prawo ewangeliczne przywróciło w zupełności tę pierwotną i doskonałą jedność i zniósło wszystkie wyjątki”. *Breviarium fidei*, s. 609, n. 612.

⁴ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 47; „Nie wszędzie zaś godność tej instytucji świeci jednakim blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożenstwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia”.

⁵ Polski Kodeks rodzinny i opiekuńczy z 1964 r. stanowi: „Nie może zawrzeć małżeństwa, kto już pozostaje w związku małżeńskim” (art. 13 § 1), a polski Kodeks karny za bigamię przewiduje karę więzienia do lat 5 (art. 197).

⁶ Polski Kodeks karny nie przepisuje kar za niedochowanie wiary małżeńskiej. Jednakże polski Kodeks rodzinny i opiekuńczy określając obowiązki małżonków stanowi: „Małżonkowie mają równe prawa i obowiązki w małżeństwie. Są obowiązani do wspólnego pożycia, do wzajemnej pomocy i wierności oraz do współdziałania dla dobra rodziny, którą przez swój związek założyli” (art. 23). Ponadto tenże Kodeks nie zezwala na rozwód, „jeżeli żąda go małżonek wyłącznie winny rozkładu pożycia” (art. 56 § 3).

2. NIEROZWIĄZALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

A. POJĘCIE NIEROZERWALNOŚCI

Nierozwiązalność małżeństwa (*indissolubilitas matrimonii*)⁷ polega na tym, że związku małżeńskiego nie można zawrzeć na określony czas, ale do zgonu, czyli do końca życia jednej ze stron. Dlatego mówimy, że węzeł małżeński jest dożgonny. Nierozwiązalności małżeństwa sprzeciwia się rozwód.

Można rozróżnić podwójną nierozwiązalność małżeństwa: wewnętrzną i zewnętrzną. Nierozwiązalność wewnętrzna (*indissolubilitas interna, intrinseca*) oznacza, że węzeł małżeński nie może być rozwiązany ani przez wzajemną zgodę stron, ani z natury swej, ani też z upływem czasu czy też pod wpływem jakiejś okoliczności następczej. W samym pojęciu małżeństwa tkwi nie tylko jego trwałość (*stabilitas seu perduratio*), ale także dożgonność (*perpetuitas, stabilitas perennis*). Odnosi się to do każdego małżeństwa ważnego — nie tylko do małżeństwa sakramentalnego⁸. Nierozwiązalność natomiast zewnętrzna (*indissolubilitas externa, extrinseca*) oznacza, że węzeł małżeński nie może być rozwiązany również na mocy pozytywnego prawa Bożego oraz władzy kościelnej.

Można jednak mówić o stopniach nierozwiązalności zewnętrznej. Nierozwiązalność bezwzględna (*indissolubilitas plena, perfecta, absoluta*) przysługuje małżeństwu chrześcijan, o ile zostało ono ważne zawarte i dopełnione (*matrimonium ratum et consummatum*); takie małżeństwo może być rozwiązane tylko przez śmierć współmałżonka (kan. 1118). Niższy stopień nierozwiązalności posiada małżeństwo zawarte przez osoby ochrzczone oraz przez osobę ochrzczonej i nie ochrzczonej, o ile po ślubie nie zostało dopełnione (*matrimonium ratum et non consummatum*). Może być rozwiązane zewnętrznie, a mianowicie przez dyspensę papieską, na wniosek jednej lub obu stron, na podstawie słusznej przyczyny (kan. 1119). Moc rozwiązującą w odniesieniu do małżeństwa nie dopełnionego posiada również uroczysta profesja zakonna. Także małżeństwo ważne zawarte przez osoby nie ochrzczone, choćby zostało dopełnione, może być rozwiązane na podstawie tzw. przywileju Pawłowego (kan. 1120 § 1). Ponadto na mocy przywileju wiary może być rozwiązane małżeństwo zawarte między stroną katolicką i stroną nie ochrzczonej po uzyskaniu dyspensy od przeszkody różnej religii, o ile zachodzą określone warunki⁹.

B. TRWAŁOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE ZASADY SŁUSZNOŚCI NATURALNEJ

Trzeba przyznać, że nierozwiązalność małżeństwa nie wypływa wprost i bezpośrednio z tych najgłębszych praw przyrodzonych, na których opiera się rodzina i których niezachowanie bezpośrednio zagraża jej i spo-

⁷ Terminem zamiennym „nierozwiązalności”, prawie powszechnie używanym w piśmiennictwie polskim, jest termin „nierozzerwalność”. Wydaje się jednak, że termin „nierozwiązalność”, jako że mamy do czynienia z węzłem, jest bardziej adekwatny niż termin „nierozzerwalność”. Zresztą wyraz łaciński *dissolvo* oznacza przede wszystkim „rozwiązuję”, a nie „rozrywam”.

⁸ Enc. *Casti connubii*: „Atque haec inviolabilis firmitas, quamquam non eadem perfectissimaque mensura ad singula, ad omnia tamen vera coniugia pertinet: nam illud Domini: *Quod Deus coniunxit, homo non separet, cum de protoparentum connubio, cuiusvis futuri coniugii prototypo, dictum sit, ad omnia prorsus vera matrimonia spectare necesse est*”. — Pius IX wśród błędnych zdań zamieścił twierdzenie: „Iure naturae matrimonii vinculum non est indissolubile, et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest”. Syllabus, prop. 67.

⁹ S. Congr. pro Doctrina Fidei: *Instructio pro solutione matrimonii in favorem fidei*, 6 XII 1973. — Zob. J. Tomko: *De dissolutione matrimonii in favorem fidei eiusque fundamenta theologico*. *Periodica* 64 (1975) 99—139.

łeczeństwu. Nerozwiązalność małżeństwa jest bowiem nieco dalszą konsekwencją tych praw. W związku z tym nierozwiązalność ta nie wszystkim ukazuje się z całą koniecznością, tym bardziej że rozwody małżeńskie nie od razu narażają życie rodzinne i społeczne na ruinę. Tym też tłumaczy się fakt uznawania rozwodów przez wiele dzisiejszych ustawodawstw państwowych.

Tymczasem obserwacja życia rodzinnego w aspekcie psychologiczno-socjologicznym z całą konsekwencją domaga się przyznania każdemu małżeństwu przymiotu trwałości. Przecież małżeństwo z natury swej jest skierowane nie tylko do zrodzenia, ale i wychowania potomstwa. Tego pierwszorzędnego celu rodzice nie zrealizują, jeśli nie założymy, że małżeństwo będzie trwałe. Nie wystarczy potomstwo zrodzić, ale trzeba je ponadto wychować, aby było zdolne do pełnowartościowego życia w społeczeństwie. Tego nie da się dokonać w krótkim czasie, ani przez jednego współmałżonka. Wychowanie potomstwa to proces rozciągający się na wiele lat, wymagający poważnego i stałego wysiłku ze strony obu małżonków. W dzisiejszych czasach cywilizacji proces ten przedłuża się o okres potrzebny na zdobycie wykształcenia i właściwe przygotowanie się do zawodu na miarę potrzeb indywidualnych i społecznych. Upraszczając tok myślenia, można to wyrazić następująco: jeśli przyjmujemy, że na pełne wychowanie trojga dzieci potrzeba co najmniej 30 lat, to konsekwentnie musimy stwierdzić, iż rodzicom nie może już starczyć czasu na założenie nowej rodziny, w której też należałoby wychować nowe pokolenie. Świadome rozrywanie jedności małżeńskiej przed pełnym wychowaniem dzieci jest dowodem braku poczucia odpowiedzialności rodzicielskiej. Każde działanie przeciwcelowe jest sprzeczne z zasadą naturalnej słuszności. Zasada *primum non nocere* obowiązuje nie tylko adeptów sztuki lekarskiej.

Rozbicie małżeństw pośrednio wpływa ujemnie na ogólny stan moralny społeczeństwa. Braki wychowania, jakie są nieuchronnym następstwem rozjeżdżania się rodziców, obniżają poziom moralny dzieci. Ich wady moralne są poważnym problemem nie tylko rodzinnym, ale i społecznym. Ze statystyk niedwuznacznie wynika, że znaczny procent dzieci uwikłanych w przestępstwa wywodzi się z rodzin rozbitych, w których zabrakło pełnej opieki ze strony rodziców.

Przykład rozwodzących się rodziców nie sprzyja wyrabianiu u nieletnich właściwych pojęć o istocie małżeństwa i rodziny, a to z kolei wpływa na ogólną dewaluację instytucji małżeństwa, która jest podstawową komórką społeczną. To, że mówi się dziś coraz więcej o kryzysie małżeństwa i rodziny, w dużej mierze zawdzięczamy łatwo uzyskiwanym rozwodom. Im więcej rozwodów, tym trudniej mówić o idealach małżeństwa i rodziny. Niestety, roczniki statystyczne dowodzą, że ruch rozwodowy na świecie nie maleje, ale raczej przeciwnie, z roku na rok się wzmacnia¹⁰.

Rozwody pociągają za sobą poważne niebezpieczeństwo społeczne w postaci zmniejszania się przyrostu naturalnego ludności. Nierzadko względ na ewentualny rozwód w przyszłości każe małżonkom ograniczać do minimum liczbę potomstwa. Korzyści z zahamowania przyrostu naturalnego, jak uczy doświadczenie, są zawsze pozorne.

Společne konsekwencje rozwodów są widoczne nawet w dziedzinie

¹⁰ Zob. *Rocznik Statystyczny* 39 (1979) 481; E. Rosset: *Rozwody*. *Więź* 16 (1973) nr 1, s. 3–25.

ekonomicznej. Nierzadko społeczeństwo musi ponosić poważne koszty rozjeżdżenia się małżonków. Koszty te są związane z koniecznością dostarczenia odchodzącemu małżonkowi osobnego mieszkania, a niekiedy także przejęcia opieki materialnej nad dziećmi rozbitej rodziny.

Rozwód jest pozornym rozwiązaniem konfliktu małżeńskiego. Najczęściej jest tragedią dla rozchodzących się małżonków, a przede wszystkim dla ich dziecka.

Kobieta decydując się na małżeństwo podejmuje wielką ofiarę. Na małżeńskim ołtarzu ofiarnym składa swoją młodość, swoje zdrowie fizyczne, zabezpieczenie swojej egzystencji materialnej, swoją niewinność, swoją miłość, swoje dobre nadzieje, całą swoją przyszłość. Czyni to jednak spokojnie i z radością, wiedząc, że węzeł małżeński zabezpieczy te jej wartości duchowe i materialne. Nie uczyniłaby tego spokojnie, gdyby zdawała sobie sprawę z niebezpieczeństwa porzucenia jej po latach przez męża. Rozwiedziona kobieta, porzucona przez męża ze względu na drugą, nie jest w stanie odzyskać równowagi wewnętrznej przez długie lata, a nierzadko do końca życia. Niekiedy zaś, szukając tej równowagi albo chcąc zrobić na złość mężowi, wychodzi ponownie za mąż, przez co jeszcze bardziej komplikuje swoje życie doczesne i moralne.

Również mężczyzna, który rzuca prawowitą żonę, pojmując inną niewiastę, najczęściej niewiele zyskuje. Szczęście jest zawsze wewnątrz człowieka. Dlatego trudno nazwać szczęściem stan, gdy w tym wnętrzu panuje niepokój; rodzi się on po latach na skutek wspomnień, zawodów, rozczarowań, tęsknoty za dzieckiem pozostawionym przy żonie.

W wyniku rozbicia małżeństwa najtragiczniejszy los spotyka dziecko. Rozbicie to odbija się niepowetowanie na wychowaniu i charakterze dziecka. Wspomnienie rozdarcia małżeństwa rodziców, ich zły przykład, pozostaje w duszy dziecka na całe życie. Doświadczenie uczy, że tragedia dziecka rozpoczyna się już podczas procesu rozwodowego, kiedy rodzice walczą między sobą o przyznanie sobie dziecka. Wielkie zniszczenie w zrównoważonej dotąd psychice dziecka sprawia to, że musi ono zdecydować się, kogo ma kochać: ojca czy matkę? A przecież to dziecko, podobnie jak inne, chciałoby mieć i kochać zarówno ojca, jak i matkę. Współczesna pedagogika stoi na stanowisku, że nic dziecku nie zastąpi normalnej rodziny; wśród czynników wychowawczych pierwsze miejsce zajmuje rodzina, w której trud wychowania podejmują oboje rodzice.

Tego rodzaju problemy społeczne i rodzinne wynikające z rozbicia małżeństw są na ogół dostrzegane przez czynniki państwowe, a ustawodawstwa starają się te problemy rozwiązywać. Jednakże procesu rozwodowego, ze względu na kompromisowy charakter przedsięwziętych środków oraz samo zaawansowanie tego procesu, nie są w stanie zahamować. Potrzebne jest tu zgodne zmobilizowanie się wszystkich czynników urabiania i aktywizacji opinii publicznej.

C. NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE PISMA ŚW.

Racje naturalne dowodzą, że małżeństwo powinno być związkiem trwałym. O nierozwiązalności natomiast tego związku, czyli o jego trwałości absolutnej, poucza nas objawienie Boże.

Żydzi Starego Testamentu rozwodzili się ze swoimi żonami, mając za podstawę prawną przepis Księgi Powtórzonego Prawa: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz ona nie pozyska jego zyczliwości, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie” (24,1). Jednakże różnie pojmo-

wano przyczynę odsunięcia żony przez męża. Tą przyczyną w ogólności miało być „coś odrażającego”. W czasach Chrystusa istniały dwie opinie, które różnie tłumaczyły tę przyczynę. W świetle opinii, którą głosił rabbi Szammaj, wyrażenie „coś odrażającego” oznaczało wykroczenia żony przeciwko szóstemu przykazaniu Bożemu oraz przeciwko przepisom Tory o czystości małżeńskiej. Rabbi Hillel natomiast głosił pogląd, że „coś odrażającego” oznacza każdą niewłaściwość u żony, jej wady i braki. W świetle tej drugiej opinii mężowie mieli w praktyce nieograniczoną możliwość odsuwania od siebie żon.

Ponieważ wśród Żydów nie było jednolitego poglądu co do przyczyny odsunięcia żony przez męża, postanowiono zwrócić się o wyjaśnienie do Chrystusa. Pytanie skierowane do Chrystusa brzmiało: „Czy wolno oddać swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?” (Mt 19,3). Chrystus bez najmniejszego zakłopotania, na które liczyli faryzeusze, odparł: „Czy nie czytaliście, że *Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?... Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem* ¹¹. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,4-6).

A więc Chrystus jasno pouczył, że odtąd, czyli w Nowym Testamencie, starotestamentowy przepis o rozwodach — w żadnej interpretacji — nie może mieć zastosowania, ponieważ związek małżeński jest bezwzględnie nierozwiązalny. Żydzi dobrze pojęli odpowiedź Chrystusa, podjęli bowiem dyskusję: „Czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją?” (Mt 19,7). Chrystus odrzucił ten kontrargument, stwierdzając: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony; lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8) ¹².

Później uczniowie Chrystusa raz jeszcze powrócili do tego zagadnienia. Chrystus udzielając im wyjaśnienia pouczył: „Kto odda swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo” (Mk 10, 10-12) ¹³. Bezwzględny charakter nierozwiązalności małżeństwa uczniowie dobrze zrozumieli, o czym świadczy ich uwaga: „Jeśli tak się ma sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (Mt 19,10).

Również w Kazaniu na Górze, uchodzącym za kodeks moralności chrześcijańskiej, Chrystus przeciwstawił nową ideę nierozwiązalności małżeństwa starotestamentowym pojęciom rozwodowym: „Powiedziano też: *Jeśli kto chce oddać swoją żonę, niech jej da list rozwodowy*. A ja wam powiadam: Każdy, kto odda swoją żonę — poza wypadkiem nierządu — naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa” (Mt 5, 31-32). Przeciwestawiając się przepisowi rozwodowemu Mojżesza, Chrystus przywrócił małżeństwu jego pierwotną czystość i nierozwiązalność.

Naukę Chrystusa o nierozwiązalności małżeństwa przekazał Koryntianom św. Paweł Apostoł: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie odda żony” (1 Kor 7, 10-11).

Sprawę nierozwiązalności małżeństwa Apostoł Narodów przedstawił

¹¹ Zob. Rdz 1,27; 2,24.

¹² Zob. Mk 10,1-9.

¹³ Zob. Łk 16,18.

również Rzymianom: „Czyż nie jest wam wiadomo, bracia — mówię przecież do tych, co Prawo znają — że Prawo ma moc nad człowiekiem, dopóki on żyje? Podobnie też i kobieta zamężna, na mocy Prawa, związana jest ze swoim mężem, jak długo on żyje. Gdy jednak mąż umrze, traci nad nią moc prawo męża. Dlatego to uchodzić będzie za cudzołożną, jeśli za życia swego męża współżyje z innym mężczyzną. Jeśli jednak umrze jej mąż, wolna jest od tego Prawa, tak iż nie jest cudzołożną współżyjąc z innym mężczyzną” (Rz 7, 1-3).

Pewnej trudności w przyjęciu nauki o bezwzględnej nierozwiązalności małżeństwa nastroczają dwa teksty zawarte w Ewangelii Św. Mateusza, a mianowicie:

5,32: „Każdy, kto oddał swoją żonę — poza wypadkiem nierządu — naraża ją na cudzołośćwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołośćwa”.

19,9: „Kto oddał swoją żonę — chyba w wypadku nierządu — a bierze inną, popełnia cudzołośćwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołośćwo”.

Powyższe teksty z Ewangelii Św. Mateusza, uważane za *crux interpretum*, sprawiają wrażenie, jakoby Chrystus zezwolił na rozwiązanie małżeństwa w razie wiarołomstwa jednej ze stron. Takiego jednak wniosku przyjąć nie możemy, ponieważ bezwzględna nierozwiązalność małżeństwa w świetle innych tekstów Pisma Św. nie ulega wątpliwości. Wobec tego, jak należy rozumieć słowa przekazane przez Św. Mateusza?

W świetle egzegezy tradycyjnej powyższe dwa wyrażenia: „poza wypadkiem nierządu” (*excepta fornicationis causa*) i „chyba w wypadku nierządu” (*nisi ob fornicationem*), stanowią kanoniczną przyczynę separacji małżonków, a nie rozvodu. Św. Mateusz bowiem w swej Ewangelii porusza dwa zagadnienia: niemożność zawarcia nowego związku za życia współmałżonka oraz możliwość odesłania żony w razie cudzołośćwa z jej strony¹⁴. Wprawdzie Żydzi, gdy pytali Chrystusa, „czy wolno oddalić swoją żonę”, mieli na myśli rozwód hebrajski, jednakże pojęcie separacji małżonków musiało im być znane. Nie ulega wątpliwości, że Św. Paweł miał na myśli separację, gdy pisał do Koryntian: „Gdyby zaś (żona) odeszła, niech pozostanie samotną” (1 Kor 7,11)¹⁵.

Bibliści jednak szukają innych rozwiązań. Na uwagę zasługuje pogląd, że wyrażenie *porneia*, oznaczające „nierząd”, zostało niewłaściwie użyte w greckim tekście Ewangelii Św. Mateusza. W czasach Chrystusa w komentarzach prawnych posługiwano się hebrajskimi terminami: *zana(h)* (*fornicari*), *zona* (*h*) (= *meretrix*) oraz *zenuth* (= *fornicatio*, *scortatio*). Wyrażenia te, jako terminy prawne, oznaczały kolejno: 1) zawrzcć nieważny związek małżeński, 2) żona nielegana, 3) małżeństwo nieważne. Otóż słowo hebrajskie *zenuth* zostało przetłumaczone na *porneia*, jako że współżycie dwóch osób poza małżeństwem jest zawsze nierządem. Należy dodać, że użyty w tekście, termin grecki *gyne* oznacza zarówno żonę, jak i kobiety w ogóle.

¹⁴ Zob. J. Kaczmarczyk: Życie i działalność Jezusa Chrystusa w świetle czterech Ewangelii. Kraków 1949 s. 154—155; G. Ricciotti: Życie Jezusa Chrystusa. Warszawa 1956 s. 501—505; B. Jankowski: Dokola tzw. klauzul rozwodowych pierwszej Ewangelii (Mt 5,32; 19,9). *Roczniki Teol.-Kan.* 3(1956) z. 1, s.401—416; M. Zerwick: De matrimonio et divortio in Evangelio. *Verbum Domini* 38 (1960) 193—212.

¹⁵ Zob. Sdz 19, 1-3.

W świetle powyższych uwag cytowane teksty z Ewangelii Św. Mateusza zawierają treść następującą:

5,32. „Każdy, kto oddał swoją żonę — poza wypadkiem małżeństwa nieważnego — naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa”.

19,9: „Kto oddał swoją żonę — chyba w wypadku małżeństwa nieważnego — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo”.

Ewangelia Św. Mateusza była pisana z myślą przede wszystkim o Żydach i o chrześcijanach nawróconych z judaizmu, którzy znali treść użytej terminologii. Tych tzw. klauzul rozwodowych nie podają Ewangelie Św. Marka i Św. Łukasza, ani Św. Paweł, ponieważ były one zrozumiałe tylko w środowisku żydowskim; zresztą nie modyfikowały one zasady nierozwiązalności małżeństwa, o którą Chrystusowi chodziło. W związku z tym możemy zrozumieć, dlaczego na Wschodzie chrześcijańskim dopuszczono wyjątek od zasady nierozwiązalności małżeństwa: chrześcijaństwo greckie nie знаło żydowskiej terminologii prawniczej¹⁶.

D. NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Kościół, jako stróż i autentyczny tłumacz objawienia Bożego, zawsze głosił naukę o nierozwiązalności węzła małżeńskiego. Papieże od najdawniejszych czasów, ilekroć zachodziła potrzeba, pouczali o wzniosłości i bezwzględnej trwałości małżeństwa. Niejednokrotnie temat ten poruszały sobory.

Dla przykładu można powołać się na Innocentego I (401—417), który stwierdził, że drugie małżeństwo zawarte podczas nieobecności współmałżonka jest nieważne i po jego powrocie małżonek, który zawarł drugie małżeństwo, musi do niego powrócić¹⁷. Również Leon I Wielki (440—461) podkreślił, że żona, choćby w dobrej wierze zawarła drugie małżeństwo, myśląc, że mąż wzięty do niewoli nie żyje, powinna bezwzględnie zejść się z mężem, jeśli ten niespodziewanie powrócił¹⁸. Grzegorz I Wielki (590—604) wyjaśnił, że małżeństwa nie wolno rozerwać nawet wtedy, gdy współmałżonek pragnie wstąpić do klasztoru¹⁹. Innocenty III w wyznaniu wiary przedłożonym waldensom w 1208 r. zamieścił słowa: „Nie przeczy my, że — zgodnie z nauką Apostoła — należy zawierać małżeństwa rzeczywiste, stanowczo zaś zabraniamy rozwiązywać takie, które zostały należycie zawarte”²⁰. Ważne orzeczenie doktrynalne wydał Eugeniusz IV. Papież ten w Konstytucji *Exultate Deo* z dnia 22 listopada 1439 r., ogłoszonej na Soborze Florenckim dla Ormian, którzy, podobnie jak Grecy,

¹⁶ Zob. J. Bonsirven: *Le divorce dans le Nouveau Testament*. Paris 1948; F. Dziasek: *Małżeństwo w świetle prawdy Bożej*. *Ateneum Kapł.* 56 (1958) 190—204; J. Dupont: *Mariage et divorce dans l'Évangile*. Bruges 1959; E. Sitarz: *Zarys biblijny doktryny o małżeństwie*. *Ruch Bibl. i Liturg.* 14 (1961) 23—31; R. Karpiński: *Nierozzerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie*. *Ruch Bibl. i Liturg.* 18 (1965) 77—88; P. Hoffmann: *Słowa Jezusa o rozwodzie i ich interpretacja w przekładzie nowotestamentowym*. W: *Concilium*. Wybór art. 1—5/1970. Poznań-Warszawa 1970 s. 330—340; R. Voeltzel: *Divorce et indissolubilité du mariage dans la Bible*. W: *Divorce et indissolubilité du mariage*. Paris 1971 s. 49—81; S. Garofalo: *De vinculo matrimonii in Novo Testamento*. *Periodica* 61 (1972) 227 nn.; G. Pelland: *De controversia recenti relativa ad testimonium traditionis de divortio*. *Periodica* 62 (1973) 413—421.

¹⁷ C. 2, C. XXXIV, q. 1—2.

¹⁸ C. 1, C. XXXIV, q. 1—2.

¹⁹ C. 19—21, C. XXVII, q. 2.

²⁰ *Breviarium fidei*, s. 600, n. 592.

przyjmowali możliwość rozwodu w razie cudzołóstwa, poucza: „Rozróżnia się potrójne dobro małżeństwa: pierwszym jest potomstwo, które powinno być tak wychowane, aby oddawało cześć Bogu; drugim jest wierność, której małżonkowie powinni sobie nawzajem dochować; trzecim jest nierozwiązalność małżeństwa, ponieważ wyobraża ono nierozzerwalny związek Chrystusa z Kościołem. Chociaż z powodu cudzołóstwa wolno przeprowadzić separację co do współżycia małżeńskiego, to jednak nie można zawrzeć innego małżeństwa, ponieważ ważnie zawarty związek małżeński jest wieczysty”²¹.

Orzeczenie dogmatyczne o nierozwiązalności małżeństwa, nawet w razie wielkich trudności w pożyciu małżeńskim czy też cudzołóstwa, wydał Sobór Trydencki. Oto jego kanony: „Jeśli ktoś twierdzi, że z powodu herezji lub przykrego pożycia albo celowego odsunięcia się małżonka może być rozwiązany węzeł małżeński — n.b.w.” (kan. 5); „Jeśli ktoś twierdzi, że Kościół mylił się i myli, gdy głosił i głosi zgodnie z nauką Ewangelii i Apostołów (Mk 10; 1 Kor 7), że węzeł małżeński nie może być rozwiązany z powodu cudzołóstwa jednego z małżonków; i że żadna ze stron, nawet niewinna, która nie dała powodu do cudzołóstwa, nie może zawrzeć innego małżeństwa za życia drugiego małżonka; i że cudzołoży ten, kto opuściwszy cudzołożną żonę, weźmie sobie drugą, lub ta, która opuściwszy cudzołożnego męża wyjdzie za innego — n.b.w.” (kan. 7)²².

Na dozgonny charakter małżeństwa zwrócił uwagę Leon XIII w Encyklice *Arcanum divinae sapientiae* z dnia 10 lutego 1880 r. Obszerny wykład na temat nierozwiązalności węzła małżeńskiego zawarty jest w Encyklice *Casti connubii* Piusa XI z dnia 31 grudnia 1930 r.²³

Sobór Watykański II w Dekrecie *Apostolicam actuositatem* zaapelował do małżonków chrześcijańskich, aby za najważniejszą część swojego

²¹ Tamże, s. 601, n. 593; *Fontes*, I, n. 52, s. 76.

²² *Breviarium fidei*, s. 604—605, n. 600 i 602. — Zob. G. Pelland: *De contextu canonis Tridentini et argumento traditionis de divortio*. *Periodica* 63 (1974) 509—534.

²³ *Enc. Casti connubii*: „Zespół tych tak wielkich dobrodziejstw uzupełnia i jakby wieńczy to dobro małżeństwa, które określiliśmy słowem Augustyna: sakrament. Oznacza ono nierozzerwalność węzła małżeńskiego oraz poświęcenie i podniesienie umowy małżeńskiej przez Chrystusa do rzędu skutecznego znaku łaski. Najpierw nierozzerwalność związku małżeńskiego podkreśla z naciskiem sam Chrystus w następujących słowach: *Co Bóg złączył, człowiek niechaj nie rozłącza* (Mt 19,6) i *każdy, kto opuszcza żonę swą, a drugą pojmuję, cudzołoży; a kto od męża opuszczoną pojmuję, cudzołoży* (Łk 16,18). W tej właśnie nierozzerwalności widzi św. Augustyn to, co nazywa dobrem sakramentu, mówiąc wyraźnie: *Cechą istotną sakramentu jest to, by małżeństwo nie było rozrywane, i by mąż, który opuścił żonę lub żona, która opuściła męża, nie zawierali innego małżeństwa, nawet ze względu na potomstwo* (De Gen. ad litt. IX, 7, 12. Pl 34, 397)... Jeżeli zachodzą wyjątki, chociaż bardzo rzadkie, w odniesieniu do trwałości małżeństwa, jak np. w niektórych małżeństwach naturalnych, zawartych jedynie pomiędzy niewierzącymi lub pomiędzy chrześcijanami, jeśli chodzi o małżeństwa wprowadzie zawarte, ale jeszcze nie dopełnione, to wyjątki te są niezależne od woli ludzi, ani też od jakiegokolwiek władzy czysto ludzkiej, lecz od prawa Bożego, którego jedynym stróżem i tłumaczem jest Kościół Chrystusowy. Żadna jednak tego rodzaju władza pod żadnym pozorem nie może mieć zastosowania w odniesieniu do małżeństwa chrześcijańskiego, zawartego i dopełnionego. Jak bowiem w takim małżeństwie realizuje się w całej pełni związek małżeński, tak też z woli Bożej najbardziej się w nim uwidacznia trwałość i nierozzerwalność, której żadna władza ludzka nie jest zdolna rozluźnić. Jeżeli pragniemy z zachowaniem szacunku szukać racji wewnętrznej takiej właśnie woli Bożej, to znajdziemy ją łatwo w mistycznym znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, które ujawnia się w sposób pełny i doskonały w dopełnionym małżeństwie między chrześcijanami”. *Breviarium fidei*, s. 610—611, n. 613—614.

apostolatu uważali ukazywanie i potwierdzanie swoim życiem nierozwiązalności i świętości węzła małżeńskiego²⁴. Wiele wzmianek o nierozwiązalności małżeństwa zawiera Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*²⁵.

Należy wspomnieć o piśmie Kongregacji Doktryny Wiary z dnia 11 kwietnia 1973 r., skierowanym do biskupów. W piśmie tym Kongregacja wzywa do czujności w związku z rozpowszechnianiem nowych opinii, które bądź przeciwstawiają się, bądź podają w wątpliwość dotychczasową naukę Kościoła o nierozdzielności węzła małżeńskiego²⁶.

Spory passus nierozdzielnej wspólnoty małżeńskiej poświęcił Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris Consortio* z dnia 22 listopada 1981 r. Czytamy w niej m.in.: „Podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzanie z mocą — jak to uczynili Ojcowie Synodu — nauki o nierozdzielności małżeństwa. Tym, którzy w naszych czasach uważają za trudne lub niemożliwe wiązanie się z jedną osobą na całe życie, i tym, którzy mają poglądy wypaczone przez kulturę odrzucającą nierozdzielność małżeństwa i wręcz ośmieszającą zobowiązanie małżonków do wierności, należy na nowo przypomnieć radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i swoją siłę”²⁷.

E. NIEROZDZIELNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE TRADYCJI CHRZEŚCJAŃSKIEJ

Można zapytać, w jakiej relacji nauczanie Kościoła katolickiego o nierozdzielności węzła małżeńskiego pozostaje do tradycji starochrześcijańskiej? Szeroką odpowiedź na to pytanie zawiera bogata literatura²⁸. Ograniczmy się przeto do przykładów charakterystycznych.

Hermas, żyjący w pierwszej połowie II wieku, w swym dziele pt. „Pasterz”, odzwierciedlającym ówczesne poglądy chrześcijańskie, stwierdza

²⁴ „Zawsze było obowiązkiem małżonków, a dziś stanowi to najważniejszą część ich apostolstwa, aby ukazywać i potwierdzać swoim życiem nierozdzielność i świętość węzła małżeńskiego” (n. 11).

²⁵ „Miłość ta, potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym, pozostaje niezłomnie wierna, ciałem i duchem, w dołi i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi” (n. 49).

„Małżeństwo jednak nie jest ustanowione wyłącznie dla rodzenia potomstwa; sama bowiem natura nierozdzielnego przymierza między dwoma osobami wymaga, aby także wzajemna miłość małżonków prawowicie się wyrażała, aby się rozwijała i dojrzewała. Dlatego małżeństwo trwa jako połączenie i wspólnota całego życia i zachowuje wartość swoją oraz nierozdzielność nawet wtedy, gdy brakuje tak często pożądanego potomstwa” (n. 50).

²⁶ Posoborowe ustawodawstwo kościelne. Zebrał i przetł. E. Sztáfrowski. T. VII, 2. Warszawa 1977 s. 197—199. Zob. U. Navarrete: *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes. Periodica* 58 (1969) 415—489.

²⁷ N. 20, *L'osservatore Romano*, wyd. pol., nr 11/1981, s. 9.

²⁸ Zob. m.in. P. Stockmeier: *Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche. Theologische Quartalschrift* 151 (1971) 39—51; H. Crouzet: *L'Eglise primitive face au divorce. Paris* 1971; G. Pelland: *Le dossier patristique relatif au divorce. Science et Esprit* 24 (1972) 285—312 i 25 (1973) 99—117; P. Adnès: *De indissolubilitate matrimonii apud Patres: opiniones recentiores et observationes. Periodica* 61 (1972) 195—223 (także w dziele zbiorowym: *Vinculum matrimoniale. Roma* 1973); A. Houssiau: *Le lien conjugal dans l'Eglise ancienne. Année Canonique* 17 (1973) 569—578; T. Rincon: *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano. Ius Canonicum* 13 (1973) 91—136; P. Nautin: *Divorce et mariage dans la tradition de l'Eglise latine. W: Mariage et divorce. Paris* 1974 s. 145—192; A. Młotek: *Nierozdzielność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła. Colloquium Salutis* 10 (1978) 181—196.

niedwuznacznie, że mężczyzna zawarłszy małżeństwo musi trwać przy swojej żonie²⁹; stwierdza też, że cudzołóstwo żony nie upoważnia męża do zawarcia nowego związku małżeńskiego, najwyżej do separacji³⁰.

Św. Justyn, najznamienszy apologeta II wieku, pisze wyraźnie, że ktokolwiek pojąłby oddaloną niewiastę za żonę, dopuściłby się grzechu cudzołóstwa³¹. Podobnie stwierdza Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 212): cudzołóstwem jest każdy nowy związek małżeński zawarty za życia współmałżonka. Klemens zaleca, aby żona oddalona z powodu cudzołóstwa, po odpokutowaniu grzechu powróciła do męża³².

W obronie nierozwiązalności małżeństwa stanowczo wypowiedział się Św. Ambroży (ok. 339—397), biskup Mediolanu. Znane są jego słowa: *Qui dimittit uxorem carnem suam scindit* — kto opuszcza żonę, ciało swoje przepoławia. Cudzołóstwem, według Św. Ambrożego, jest każde odejście współmałżonka — zarówno kobiety, jak i mężczyzny, albowiem tam, gdzie występuje nierówność małżonków, tam nie ma prawa Bożego³³.

Równie stanowczo w obronie trwałości małżeństwa wystąpił Św. Hieronim (ok. 347—419). Stwierdził on: „Cudzołożnicą jest niewiasta, która za życia męża wychodzi za innego. Dopóki mąż żyje, choćby był cudzołożnikiem czy sodomitą, choćby był obarczony wszelkimi występkami i z powodu tych przestępstw był opuszczony przez żonę, uważany jest za męża tej, której innego męża brać nie wolno”³⁴. Zauważa też, że czego nie wolno żonom, tego nie wolno także mężom³⁵.

Św. Jan Chryzostom (ok. 350—407), biskup Konstantynopola, nauczał, że związku małżeńskiego nie znosi ani książka rozwodowa, ani ustąpienie z domu męża, ani pożycie z drugim; dom kupiony można sprzedać, ale z niewiastą zaślubioną nie można się rozwieść. Zdaniem Złotoustego małżonkowie rozwiedzeni, podobnie jak niewolnicy, którzy uciekli, ciągną za sobą łańcuch, który ich nadal wiąże³⁶.

Św. Augustyn (353—430), biskup Hipony, nierozwiązalność małżeństwa uzasadnia jego sakramentalnością; małżeństwo chrześcijan jest obrazem doskonalej jedności Chrystusa z Kościołem³⁷.

Podobną naukę głoszono na synodach. Synod w Elwirze z początku IV wieku wyraźnie zabronił kobiecie ponownego małżeństwa, choćby ta odeszła od męża z powodu jego cudzołóstwa; jeśliby zawarła nowe małżeństwo, nie może być pojednana z Kościołem, jak długo żyje jej pierwszy mąż, chyba że sama ciężko zachorowałaby³⁸. Kanon podobnej treści, lecz w odniesieniu do mężczyzny, sformułował Synod w Arles w 314 r.³⁹

²⁹ Przykazanie IV: „Nakazuję ci przestrzegać czystości i niech w sercu twym nie powstaje nawet myśl o innej niewieście, ani o nierządzie lub czymś podobnym. Jeślibyś się tego dopuścił, popelnisz wielki grzech. Pamiętaj zawsze o swej żonie, a nigdy nie zgrzeszysz”. Antologia literatury patrystycznej. Wyd. M. Michałski. T. I. Warszawa 1975 s. 39.

³⁰ Pisma Ojców Kościoła. T. I. Poznań 1924 s. 320.

³¹ Apologia-I, 15. PG 6, 349.

³² Stromateis, II, 23; III, 6. PG 8, 1096, 1152.

³³ In Luc. 3, 8. PL 15, 1767.

³⁴ Epist. 55, 4. PL 22, 262.

³⁵ Epist. 77, 3. PL 22, 691.

³⁶ De libello repudii, 3. PG 51, 221; In Matth. hom. 17. 4. PG 57, 259.

³⁷ De coniugiis adulterinis, I, 2—5. PL 40, 542; zob. R. Kniters: Saint Augustin et indissolubilité du mariage. *Augustiniana* 9 (1959) 5—11.

³⁸ Kan. 10. C. I. Hefele, H. Leclercq: *Histoire des conciles*. T. I. Paris 1907 s. 227; zob. H. Crouzel, *iw.* s. 16.

³⁹ Kan. 10: „De his qui coniuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt quantum possit consilium iis detur, ne voventibus uxoribus suis licet adulteris, alias accipiant”. C. I. Hefele, *iw.* s. 287.

Synod w Milewe w 416 r. stwierdził, że prawo ewangeliczne zabrania powtórnego małżeństwa zarówno żonie, jak i mężowi; prawo cywilne pod tym względem powinno być uzgodnione z prawem Chrystusa⁴⁰.

Wśród 85 Kanonów Apostolskich, które znalazły się w ostatnim rozdziale księgi VIII Konstytucji Apostolskich z końca IV lub z początku V wieku, zamieszczono przepis: „Jeżeli człowiek świecki po oddaleniu swojej żony bierze inną, albo jeżeli żeni się z kobietą oddaloną przez innego — n.b.w.”⁴¹.

Nie dziwnego, że na Zachodzie rozwody uważano za zjawiska bezwzględnie niezgodne z duchem prawa Ewangelii. Hinkmar (zm. 882), arcybiskup Reims, porównał węzeł małżeński z niezatartym znamieniem chrztu; tak jak raz przyjętego sakramentu chrztu nie można utracić, tak też nie można rozwiązać raz zawiązanego węzła małżeńskiego⁴².

W historii Kościoła katolickiego nie mamy przypadków udzielenia komuś rozwodu. Nawet zasłużony dla Kościoła król angielski Henryk VIII nie uzyskał rozwodu. Papież Klemens VII nie ustąpił nawet wtedy, gdy król zagroził oderwaniem Anglii od Rzymu. Pius VII zdecydowanie stanął w obronie małżeństwa Napoleona z Józefiną. Papież ten nie uznał ważności drugiego małżeństwa Napoleona zawartego z cesarzówną austriacką Marią Luizą. Ci, którzy niekiedy wymieniają przypadki rzekomego udzielania przez Kościół rozwodów, najczęściej nie umieją odróżnić rozwodu w ścisłym znaczeniu od orzeczenia nieważności małżeństwa bądź od dyspensy papieskiej od małżeństwa nie dopełnionego.

Faktem jednak jest, że niektóre Kościoły Wschodu — nie mogąc przełamać zwyczaju świeckiego — nie stanęły bezwzględnie w obronie nierozwiązalności węzła małżeńskiego. Wychodząc z ogólnego założenia, że małżeństwo jest dożgonne, dopuszczały rozwód po myśli klauzuli zawartych w Ewangelii Św. Mateusza (5,32; 19,9). Przyczynili się do tego niektórzy starożytni pisarze kościelni, którzy z pewnym wahaniem głosili nierozwiązalność małżeństwa w razie cudzołóstwa współmałżonka⁴³.

Tak np. Ambrosiaster z IV wieku, anonimowy komentator Listów Św. Pawła, był zdania — o ile przyjmiemy, że do jego nauki nie przedostały się później elementy komentarza pelagiańskiego — iż po separacji spowodowanej cudzołóstwem żony mężowie mają prawo zawrzeć nowy związek małżeński; prawa tego nie posiadają żony. Epifaniusz z Salaminy (ok. 315—403) wyraził zrozumienie dla słabości tych, którzy ożenili się po separacji⁴⁴.

⁴⁰ Mansi, IV, 331.

⁴¹ Kan. 48. J. B. Pitra: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. T. I. Romae 1864 s. 24.

⁴² Epist. 22. PL 126, 147.

⁴³ Zob. N. Joniesco: *Le divorce dans l'Eglise orthodoxe*. Paris 1925; E. Maguin: *Adultère*. W: *Dictionnaire de droit canonique*. T. I. Paris 1935, kol. 242.

⁴⁴ Zob. PL 17, 218; PG 41, 1025. — H. Couzel, jw. s. 359—361, podsumowując swoje badania nad rozwodami w pierwszych pięciu wiekach chrześcijaństwa stwierdza, że znalazł tylko jednego autora kościelnego, który wyraźnie uznawał legalność nowego małżeństwa, zawartego po separacji spowodowanej cudzołóstwem lub niewiernością drugiego małżonka; autorem tym jest Ambrosiaster, pisarz nieznan. Wiele natomiast odnalazł tekstów patrystycznych, które wyraźnie nie uznają legalności małżeństwa zawartego czy to po zwyczajnej separacji, czy po separacji na skutek cudzołóstwa. Przytaczane przez niektórych teksty patrystyczne, mające dowieść, jakoby w pierwszych wiekach Kościoła istniały rozwody, w gruncie rzeczy niczego nie dowodzą, ponieważ teksty te są wieloznaczne i wspomagane przez interpretatorów nadużywany argumentem z milczenia.

Z tego rodzaju wypowiedzi jednak nie wynika, że w razie cudzołóstwa wolno na mocy prawa Bożego zawrzeć nowy związek małżeński. Niejasność tych wypowiedzi często jest spowodowana tym, że rozwody w ówczesnym świecie rzymskim były zjawiskiem bardzo znanym, a prawodawstwo świeckie, nawet cesarzy chrześcijańskich, nie było zgodne z prawodawstwem kościelnym⁴⁵. Na odmienny sposób patrzenia na rozwody w prawie rzymskim i w prawie kościelnym zwracali uwagę Ojcowie Kościoła⁴⁶. Mimo to istniało pomieszanie pojęć, a nawet podejmowano próbę pogodzenia prawa ewangelicznego z prawem cywilnym, wobec którego na Wschodzie odczuwano duży respekt. Trzeba też zauważyć, że starożytni pisarze chrześcijańscy nie zawsze operowali terminami prawniczymi, dlatego wyraz *dissolvere* nie musiał u nich kojarzyć się z rozwiązaniem małżeństwa po myśli prawa rzymskiego⁴⁷.

Problem rozwodów podniesiono na Soborze Watykańskim II. Ojcowie Soboru stawiali pytanie, czy nie należałoby w tej sprawie nawiązać do praktyki niekatolickich Kościołów wschodnich. Jednakże powołani eksperci wydali opinię, że w prawie ewangelicznym nie ma podstaw do odstępstwa od dotychczasowej nauki Kościoła katolickiego o nierozwiązalności węzła małżeńskiego⁴⁸.

F. TRWAŁOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W ŚWIELE POLSKIEGO PRAWA RODZINNEGO

Ani Konstytucja PRL, ani polskie prawo rodzinne nie zawierają stwierdzeń, że istotnym przymiotem małżeństwa jest jego trwałość. Jednakże z całokształtu zawartych w nich postanowień niedwuznacznie wynika, że u podstaw rodziny leży zasada trwałości związku małżeńskiego.

Art. 79 ust. 1 Konstytucji stanowi: „Małżeństwo, macierzyństwo i rodzina znajdują się pod opieką i ochroną Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Rodziny o licznym potomstwie państwo otacza szczególną troską”. W ust. 2 tegoż artykułu podkreślone zostały obowiązki wychowawcze rodziców względem dzieci.

A więc Konstytucja jako ustawa zasadnicza otacza opieką prawną zarówno samo małżeństwo, jak i macierzyństwo i rodzinę, będące następstwem trwania małżeństwa. Oznacza to, że żadne ustawy, ani instytucje państwowe, nie mogą niczego stanowić, co by mogło szkodzić dobru małżeństwa czy rodziny, a przede wszystkim ich trwaniu. Jest oczywiste, że rodzina rozpadłaby się, gdyby zabrakło w niej obojga małżonków. Rodzice mogą sprostać swoim obowiązkom wychowawczym tylko wtedy, gdy będą pozostawali w trwałym związku małżeńskim.

⁴⁵ Zob. H. Inśadowski, jw. s. 279—306; O. Robleda: *El matrimonio en derecho romano*, Roma 1970; tenże: *De vinculo matrimonii apud Romanos*. W: *Vinculo matrimoniale*, Romae 1973 s. 26 nn.

⁴⁶ S. Ambrosius: In Lucam, c. 16: „Et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet? Sed prohibet lex divina”. C. 2, C. XXXIII, q. 2; S. Gregorius I: Ep. 39: „Verum sciendum est, quia etsi hoc lex humana concessit, lex tamen divina prohibuit”. C. 19, C. XXVII, q. 2.

⁴⁷ P. Adnès: *De vinculo matrimonii apud Patres*. W: *Vinculum matrimoniale*, s. 84: „Mens Patrum erat utique, quod adulterium rumpit seu dissolvit matrimonium (sic Origenes, Chrysostomus, Theodoretus...). Sed huiusmodi terminus vim iuridicam et technicam non habet, qua hodie donatur. Respicit tantum communionem vitae et cohabitationem. Matrimonium adulterio existentialiter rumpitur, praesertim si agatur de infidelitate diuturna. Coniux innocens non solum potest, sed debet, secundum plerosque Patres, alterum dimittere, ne peccato eius communicet. Sed hoc non includit ius ad novas nuptias pro parte innocentis”.

⁴⁸ Zob. A. Wenger: *Vatican II. Chronique de la quatrième session*, Paris 1966 s. 200—246.

Polski Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy z 1964 r. wprawdzie dopuszcza możliwość rozwodu, nie rezygnuje jednak z ujemnej oceny społecznej zjawiska rozbicia rodziny⁴⁹. Preferencja zasady trwałości małżeństwa w polskim prawie rodzinnym wynika pośrednio z przepisów regulujących zawarcie małżeństwa oraz określających prawa i obowiązki małżonków, jak również z przepisów dotyczących procedury rozwodowej oraz skutków rozwodu.

Według wytycznych Sądu Najwyższego z 1952 r. trwałości małżeństwa wynikającej z polskiego prawa rodzinnego nie należy utożsamiać z kanoniczną zasadą nierozwiązalności węzła małżeńskiego. Jednakże w orzecznictwie tegoż Sądu wielokrotnie podkreślano, że rozwód jest złem koniecznym, wprowadzonym w celu eliminacji innego zła, jakim jest utrzymywanie formalnego węzła małżeńskiego, gdy małżeństwo faktycznie nie istnieje. Wytyczne Sądu Najwyższego przypominają też tzw. negatywne przesłanki rozwodu, które przemawiają przeciwko wydawaniu orzeczeń rozwodowych. Do przesłanek tych zalicza się zasadę rekryminacji, wzgląd na dobro wspólnych dzieci małżonków i zasady współżycia społecznego⁵⁰.

V. CELE MAŁŻEŃSTWA

1. PIERWSZORZĘDNY CEL MAŁŻEŃSTWA

Przepis kan. 1013 § 1 stanowi, że pierwszorzędnym celem małżeństwa (*finis primarius*) jest zrodzenie i wychowanie potomstwa (*procreatio atque educatio prolis*). Cel ten wynika z woli Stwórcy człowieka. Stwórca, pragnąc zachowania rodzaju ludzkiego, skierował do pierwszych rodziców polecenie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 1,28). A więc pierwszorzędny cel małżeństwa posiada charakter przede wszystkim społeczny.

Nie wystarczy zrodzić potomstwo, ale trzeba je ponadto wychować, aby mogło samodzielnie włączyć się do życia społecznego. Wychowanie polega na takim kształtowaniu osoby, aby w harmonijny sposób rozwijały się jej wrodzone właściwości fizyczne, moralne i intelektualne. Kształtowanie to powinno zmierzać w kierunku celu ostatecznego człowieka oraz mieć na uwadze dobro społeczeństwa i Kościoła. Wychowanie potomstwa jest podstawowym prawem rodziców. Z prawa tego rodzice nie mogą zrezygnować, ponieważ jest ono niezbywalne; rezygnując z tego prawa stworzyliby w sferze natury sytuację kolizyjną, naruszyliby bowiem porządek naturalny, ustanowiony przez Stwórcę w akcie stworzenia.

⁴⁹ Art. 56. § 1: „Jeżeli między małżonkami nastąpił zupełny i trwały rozkład pożycia, każdy z małżonków może żądać, ażeby sąd rozwiązał małżeństwo przez rozwód”.

§ 2: „Jednakże mimo zupełnego i trwałego rozkładu pożycia rozwód nie jest dopuszczalny, jeżeli wskutek niego miałyby ucierpieć dobro wspólnych małoletnich dzieci małżonków albo jeżeli z innych względów orzeczenie rozwodu byłoby sprzeczne z zasadami współżycia społecznego”.

§ 3: „Rozwód nie jest również dopuszczalny, jeżeli żąda go małżonek wyłącznie winny rozkładu pożycia, chyba że drugi małżonek wyrazi zgodę na rozwód albo że odmowa jego zgody na rozwód jest w danych okolicznościach sprzeczna z zasadami współżycia społecznego”.

⁵⁰ Zob. Z. Wasilkowska: Model małżeństwa i rodziny w orzecznictwie Sądu Najwyższego. *Państwo i Prawo* 29 (1974) z. 5, s. 3—15.

Pius XI w Encyklice *Casti connubii* poucza rodziców chrześcijańskich, że ich zadaniem jest nie tylko zachowanie rodzaju ludzkiego na ziemi, nie tylko wychowanie czcicieli prawdziwego Boga, lecz także rodzenie dzieci Kościołowi Chrystusa i wydawanie na świat „współobywatele świętych i domowników Boga” (Ef 2,19)¹.

Sobór Watykański II mówiąc o celu małżeństwa nie użył wyrażenia „cel pierwszorzędny”, ponieważ — zwracając się do szerokiego kręgu ludzi — nie chciał przemawiać językiem technicznym prawników². Sobór ten jednak stwierdził: „Z samej zaś natury swojej instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie”³.

2. DRUGORZĘDNY CEL MALŻEŃSTWA

Drugorzędnym celem małżeństwa (*finis secundarius*) jest wzajemna pomoc małżonków (*mutuum adiutorium*) oraz zaspokojenie pożądliwości (*remedium concupiscentiae*).

Drugorzędne cele małżeństwa są tak samo istotne, jak i cel pierwszorzędny, a więc wystarczają do zawarcia ważnego związku małżeńskiego, o ile nupturienci pozytywnym aktem woli nie wykluczają celu pierwszorzędnego, do którego z natury swej jest skierowane małżeństwo. Wynika stąd jednak pewne podporządkowanie się celów drugorzędnych celowi pierwszorzędnemu⁴.

W związku z poglądem H. Domsa, jakoby małżeństwo nie miało na celu bezpośrednio zrodzenia i wychowania potomstwa, lecz wzajemne, fizyczne i duchowe, ubogacenie się małżonków⁵, do Stolicy Apostolskiej skierowano pytanie: *An admitti possit quorundam recentiorum sententia, qui vel negant finem primarium matrimonii esse proles generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aequae principales et independentes*. Na pytanie to Kongregacja Św. Oficjum dnia 1 kwietnia 1944 odpowiedziała: *Negative*⁶. Tak więc Kongregacja stanęła na stanowisku, że pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, a drugorzędne cele małżeństwa nie są autonomiczne, jak cel pierwszorzędny, lecz są mu podporządkowane.

Sobór Watykański II nie dzieli celów małżeństwa — jak przepis kan. 1013 § 1 — na pierwszorzędny i drugorzędne. Wyraźnie jednak podkreśla, że oprócz zrodzenia i wychowania potomstwa małżeństwo realizuje także inne cele. „Małżeństwo — poucza Sobór — trwa jako połączenie i wspólnota całego życia i zachowuje wartość swoją oraz nierozzerwalność nawet wtedy, gdy brakuje tak często pożądanego potomstwa”⁷.

¹ *Breviarium fidei*, s. 608—609, n. 611.

² Zob. M. Załba: Num Concilium Vaticanum II hierarchiam finium matrimonii ignoraverit, immo et transmutaverit. *Periodica* 68 (1979) 613—635.

³ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 48.

⁴ Enc. *Casti connubii*: „Habentur enim tam in ipso matrimonio quam in coniugalibus iuris usu etiam secundarii fines, ut sunt mutuum adiutorium mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos intendere coniuges minime vetantur, dummodo salva semper sit intrinseca illius actus natura ideoque eius ad primarium finem debita ordinatio”.

⁵ H. Doms: Vom Sinn und Zweck der Ehe. Breslau 1935; wersja francuska: Du sens et de la fin du mariage. Paris 1937. — Por. A. Lanza: De fine primario matrimonii. *Apollinaris* 13 (1940) 57—84, 218—285; 14 (1941) 21—39.

⁶ AAS 36 (1944) 103.

⁷ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 50.

Również projekt nowego prawa małżeńskiego nie przewiduje oficjalnego podziału celów małżeńskich na cel pierwszorzędny i na cele drugorzędne. Podział ten jednak wynika z proponowanej definicji małżeństwa, w której mówi się, że małżeństwo jest głęboką wspólnotą całego życia małżonków, która ze swej natury jest skierowana do dobra małżonków oraz do rodzenia i wychowania potomstwa⁸.

Od celów drugorzędnych małżeństwa należy odróżnić tzw. motywy lub pobudki zawarcia małżeństwa. Takim motywem może być np. majątek, wysoka pozycja społeczna kandydata na współmałżonka. Tego rodzaju motywy towarzyszące zawieraniu małżeństwa nie wpływają na nieważność małżeństwa, jeśli nie wykluczają celów istotnych. Małżeństwo można zawrzeć dla zrealizowania każdego celu osobistego, jeżeli nie przekreśla się pozytywnym aktem woli rodzenia i wychowania potomstwa. Osobnym zagadnieniem będzie ocena moralna takiego celu.

3. WZAJEMNA MIŁOŚĆ MAŁŻONKÓW GWARANCJĄ REALIZACJI CELÓW MAŁŻEŃSKICH

Cele małżeńskie nabierają szczególnej godności, jeżeli przenika je wzajemna miłość małżonków, która zwyczajnie daje początek ich małżeństwu. Miłość małżeńska jest jednocześnie gwarancją, że cele, jakie małżonkowie z racji swej wspólnoty mają do spełnienia, rzeczywiście zostaną zrealizowane w duchu prawdziwie małżeńskim.

Na znaczenie miłości w małżeństwie zwrócił uwagę już Leon XIII w Encyklice *Arcanum divine sapientiae* z dnia 10 lutego 1880 r., jednakże zagadnienie to zostało szerzej przedstawione dopiero w Encyklice *Casti connubii* Piusa XI z dnia 31 grudnia 1930 r. Miłość małżeńska, według Piusa XI, „przenika wszystkie obowiązki życia małżeńskiego i ma pewne pierwszeństwo dostojności (*principatum nobilitatis*) w małżeństwie chrześcijańskim”. Miłością jednak, poucza papież, nie jest to uczucie, które polega tylko na cielesnej i przemijającej skłonności czy na wypowiedaniu pochlebnych słów, lecz to, które opiera się na wewnętrznej skłonności dusz (*in intimo animi affectu*) i ujawnia się w czynach, jako że pierwiezem miłości jest czyn⁹.

Wysoką godność miłości małżeńskiej i jej doniosłe znaczenie w życiu małżonków mocno podkreślił Sobór Watykański II. Miłość małżeńska koniecznie prowadzi do rodzenia i wychowania potomstwa oraz do głębokiej wspólnoty życia. Sobór zauważa, że chodzi tu o miłość nie czysto erotyczną, która, nastawiona egoistycznie, szybko przemija, lecz w najwyższym stopniu ludzką (*amor eminenter humanus*), która „kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby”. Taka miłość nadaje szczególną wartość swym cielesnym i duchowym przejawom, a także prowadzi małżonków do dobrowolnego i wzajemnego oddawania się sobie oraz przenika całe ich życie¹⁰.

Z tego, że Sobór Watykański II określił małżeństwo jako *intima communitas vitae et amoris*, niektórzy wyciągnęli wniosek, iż miłość małżeńską należy traktować jako element jurydyczny przy zawieraniu małżeństwa. Okazało się jednak, że wniosek taki nie jest słuszny. Papież Paweł VI w swym przemówieniu do audytorów Roty Rzymskiej z dnia 9 lutego 1976 r.¹¹ sprostował poglądy niektórych kanonistów na rolę miłości

⁸ *Communicationes* 9 (1977) 123.

⁹ *AAS* 22 (1930) 547—548.

¹⁰ Zob. Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 49.

¹¹ *AAS* 68 (1976) 204—208.

małżeńskiej. Przede wszystkim miłości małżeńskiej — jak wynika z przemówienia papieskiego — nie można pojmować tak, aby na tym miała ucierpieć zasada: *matrimonium facit partium consensus*. Miłość ta — to *vis quaedam ordinis psychologici*, a więc zdolność natury psychologicznej, której Bóg wyznaczył cele małżeńskie; tam bowiem, gdzie nie ma miłości, tam małżonkowie są pozbawieni prawdziwych impulsów do szczerego wypełnienia wszystkich swoich zadań i obowiązków wynikających ze wspólnoty małżeńskiej. Jednakże to nie oznacza, że miłość małżeńska posiada walor prawny¹².

4. DOBRA MAŁŻEŃSTWA

Należy tu zauważyć, że św. Augustyn w swym dziele *De bono coniugii* ukazuje — zamiast celów i przymiotów małżeństwa — tzw. dobra małżeństwa (*bona matrimonii*), które wyrażają istotę tegoż małżeństwa¹³. Dobrami tymi są: potomstwo, wiara i sakrament. Omawia je Pius XI w Encyklice *Casti connubii*¹⁴. Dobro potomstwa (*bonum prolis*) zapewnia trwałość rodzaju ludzkiego, przynosi pożytek społeczności zarówno świeckiej, jak i religijnej. Dobro wiary (*bonum fidei*), czyli wzajemna wierność małżonków, prowadzi do jedności małżeństwa, stanowi podstawę do osiągnięcia celów osobistych i społecznych. Dobro sakramentu (*bonum sacramenti*) oznacza nierozwiązalność węzła małżeńskiego oraz podniesienie umowy małżeńskiej przez Chrystusa do rzędu skutecznych znaków łaski. Nierozwiązalność węzła małżeńskiego służy nie tylko dobru małżonków, ale także dobru społecznemu, ponieważ jest rękojmią ładu społecznego.

Wykluczenie przez nupturientów któregoś z wymienionych dóbr małżeństwa powoduje nieważność umowy małżeńskiej. Dlatego w sądach kościelnych zdarzają się sprawy o nieważność małżeństwa *ob exclusum bonum prolis*, *ob exclusum bonum fidei*, *ob exclusum bonum sacramenti*, albo *ob exclusa tria bona*.

Do dóbr małżeństwa wymienionych przez Św. Augustyna nawiązał Sobór Watykański II, gdy stwierdził: „Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”¹⁵.

VI. WŁADZA KOŚCIOŁA NAD MAŁŻEŃSTWEM

1. MAŁŻEŃSTWO W USTAWACH I DOKUMENTACH KOŚCIELNYCH

1. Małżeństwo, istniejące od zarania dziejów ludzkości na mocy prawa Bożego, a przez Chrystusa podniesione do godności sakramentu, jest przedmiotem norm i nauczania w Kościele od początku. Święci Ewange-

¹² „Haec omnia non ita sunt intellegenda, quasi momentum ac dignitatem coniugalis amoris aliquo modo imminuant, cum dives copia bonorum, quae matrimoniali instituto insunt, non unice elementis iuridicis contineatur. Amor coniugalis, etiamsi in iuris provincia non assumatur, nihilominus nobilissimo ac necessario munere fungitur in matrimonio. Est vis quaedam ordinis psychologici, cui Deus ipsos matrimonii fines praestituit. Ac revera, ubi deest amor, coniuges valido incitamento carent ad omnia munera atque officia coniugalis communitatis mutua cum sinceritate exsequenda”. *Communicationes* 8 (1976) 6. — Zob. U. Navarrete: *Amor coniugalis et consensus matrimonialis. Periodica* 65 (1976) 619—632.

¹³ PL 40, 375—376, 394.

¹⁴ AAS 22 (1930) 546—547; *Breviarium fidei*, s. 608—611, n. 610—613.

¹⁵ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 48.

liści Mateusz, Marek i Łukasz oraz Św. Apostoł Paweł autorytatywnie odnotowali naukę Chrystusa o nierozwiązalności małżeństwa¹. Św. Paweł ponadto dostarczył przesłanek sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego, pouczył o wzajemnych relacjach zachodzących między małżonkami oraz między rodzicami i dziećmi, a także o przywileju wiary i o wysokiej godności dziewictwa².

Kościół starożytny wiele przepisów i zwyczajów dotyczących małżeństwa przejął od Rzymian, o ile one nie sprzeciwiały się nauce Chrystusa i Apostołów³. O tym, że rzymskie prawo małżeńskie nie zawsze było zgodne z duchem chrześcijańskim, w Kościele często mówiono. Św. Hieronim mając na uwadze różnice między kościelnym a rzymskim prawem małżeńskim powiedział: „Inne są ustawy cesarzy, a inne Chrystusa; co innego nakazuje Papinian, a co innego nasz Paweł”⁴. Dlatego ze strony Kościoła szły liczne pouczenia o małżeństwie. Np. Św. Ignacy z Antiochii (zm. ok. 110 r.) pisał: „Byłoby dobrze, gdyby ci, którzy zabierają się do stanu małżeńskiego, przed zawarciem związku zasięgałi rady biskupiej, bo małżeństwo ma się opierać na woli Bożej, a nie na namiętności”⁵. Pouczenia dotyczące małżeństwa, małżonków i rodziny znajdujemy w najdawniejszych zbiorach przepisów moralno-prawnych chrześcijan⁶.

Wysoką godność, nierozwiązalność i sakralność małżeństwa podkreślali w swych pismach pisarze wczesnochrześcijańscy. Np. Tertulian (zm. ok. 220 r.), pisarz i apologeta łaciński, a przy tym wybitny znawca prawa rzymskiego (*vir legum Romanorum peritissimus*), nauczał, że każdy, kto pragnie zawrzeć małżeństwo w duchu Chrystusa i po myśli prawa apostołskiego, powinien udać się do biskupów, kapłanów i diakonów, jako sług tego sakramentu⁷. Sporo zagadnień małżeńskich poruszył w swych pismach Św. Augustyn⁸.

Sprawy małżeńskie często były przedmiotem uchwał najstarszych synodów. Broniły one naturalnych i nadprzyrodzonych wartości związku małżeńskiego. Np. synod odbyty w Toledo w 400 r. potępił naukę Pryscyliana, zrodzoną na podłożu gnostycyzno-manichejskim, jakoby małżeństwo było związkiem bezbożnym⁹. Pryscylikańskie poglądy na małżeństwo potępił też synod w Braga w 563 r.¹⁰

¹ Mt 5,31-32; Mt 19,1-9; Mk 10,1-12; Łk 16,18; 1 Kor 7,10-11; Rz 7,1-3.

² Ef 5, 21-33; Ef 6,1-4; 1 Kor 7,1-16 i 25-40.

³ Szczegółowe o tym informacje zawiera praca H. Insałowskiego o: Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo. — Zob. U. Navarrete: *Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico. Apollinaris* 51 (1978) 641-660.

⁴ Ep. 77, n. 3: „Aliae sunt leges caesarum, aliae Christi: aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit”. PL 22, 691.

⁵ List do Polikarpa. W: *Pisma Ojców Kościoła*, I, s. 245-246.

⁶ Zob. Didaskalia, rozdz. II-III. W: *Antologia literatury patrystycznej*, I, s. 317-318.

⁷ De monogamia, c. 11. PL 2, 993. — Jednakże głosił pogląd, jakoby małżeństwo osób owdowiałych było swego rodzaju cudzołóstwem.

⁸ De bono coniugali. PL 40, 373-396; De sancta virginitate. PL 40, 397-428; De bono viduitatis. PL 40, 429-450; De adulterinis coniugiis. PL 40, 451-486; De nuptiis et concupiscentia. PL 44, 413-474. — Zob. B. A. Pereira: *La doctrine du mariage selon Saint Augustin*. Paris 1930; M. Wyszynski: *De Gratiani iure matrimoniali ex operibus S. Augustini deprompto, Collectanea Theol.* 12 (1931) 129-152; B. Honings: *Morale coniugale agostiniana. Ephemerides Carmeliticae* 20 (1969) 258-319; L. Robles: *Matrimonio y „Ciudad de Dios” en san Agustino. Studium* 9 (1969) 257-279.

⁹ *Breviarium fidei*, s. 599, n. 590.

¹⁰ Kan. 11-13. *Breviarium fidei*, s. 221, n. 6-8.

Kwestie małżeńskie normowali starożytni papieże¹¹. Św. Hormizdas (514—523) zarządził, aby nikt spośród wiernych nie zawierал małżeństwa potajemnie, lecz publicznie, otrzymawszy błogosławieństwo kapłańskie¹².

Z czasem kościelne prawo małżeńskie wykształciło się do tego stopnia, że w zbiorach prawa kościelnego poświęcono mu osobne księgi. Np. *Collectio Hispana systematica* z końca VII wieku zawiera księgę VI zatytułowaną: *De diversitate nuptiarum et scelere flagitiorum*. O małżeństwie traktują *Decretum*¹³ i *Panormia*¹⁴ Iwona z Chartres, powstałe w drugiej połowie XI wieku. Gracjan całe prawo małżeńskie Kościoła zebrał w części II swojego Dekretu¹⁵.

W szczególny sposób prawo małżeńskie zostało uhonorowane w Kompilacji I Bernarda z Pawii, sporządzonej przy końcu XII wieku. W zbiorze tym materiał prawny został podzielony na pięć ksiąg, według haseł: *iudex, iudicium, clerus, connubia, crimen*. Tak więc księga IV zbioru została poświęcona prawu małżeńskiemu. Podobny układ materiału prawnego zastosowano w Dekretalach Grzegorza IX¹⁶, w Księdze VI Bonifacego VIII, w Klementynach i Ekstrawagantach¹⁷.

Wiele materiału prawnego dotyczącego małżeństwa znalazło się poza zbiorem *Corpus Iuris Canonici*. Należy tu odnotować Konstytucję *Exultate Deo* Eugeniusza IV z dnia 22 listopada 1439 r., ogłoszoną na Soborze Florenckim, zawierającą m.in. zwięzły wykład o sakramencie małżeństwa¹⁸, przede wszystkim zaś naukę i postanowienia Soboru Trydenckiego, który uwydatnił nadprzyrodzony charakter małżeństwa jako sakramentu, poruszył wiele kwestii dyscyplinarnych dotyczących małżeństwa, wydał słynny Dekret *Tametsi* w sprawie formy zawarcia małżeństwa¹⁹. Postanowienia Soboru Trydenckiego dotyczące sakramentu małżeństwa wywarły duży wpływ na dalszy rozwój nauki o małżeństwie i kościelnego prawa małżeńkiego.

Wiele uwagi kwestiom małżeńskim w swoich dokumentach poświęcił

¹¹ Zob. c. un., C. XXX, q. 2; c. 1—5, C. XXX, q. 3; c. 1, 3, 5—6, C. XXX, q. 4; c. 1—4, C. XXX, q. 5.

¹² C. 2, C. XXX, q. 5: „Nullus fidelis, cuiuscumque condicionis sit, occulte nuptias faciat, sed benedictione accepta a sacerdote publice nubat in Domino”.

¹³ Pars VII. *De coniugiis, de virginibus et viduis, de raptoribus, de peccatis contra matrimonium*; pars IX: *De incerta copulatione et in qua linea fideles coniungi et separari debeant*.

¹⁴ Liber VI: *De matrimonio*; lib. VII: *De separatione et reconciliatione coniugum et de aliquibus impedimentis*.

¹⁵ Causea: XXVII—XXXVI.

¹⁶ Księga IV Dekretalów Grzegorza IX obejmuje tytuły: 1. *De sponsalibus et matrimoniis*. — 2. *De desponsatione impuberum*. — 3. *De clandestina desponsatione*. — 4. *De sponsa duorum*. — 5. *De conditionibus apposis in desponsatione vel in aliis contractibus*. — 6. *Qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt*. — 7. *De eo, qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium*. — 8. *De coniugio leprosum*. — 9. *De coniugio servorum*. — 10. *De natis ex libero ventre*. — 11. *De cognatione spirituali*. — 12. *De cognatione legali*. — 13. *De eo, qui cognovit consanguineam uxoris suae vel sponsae*. — 14. *De consanguinitate et affinitate*. — 15. *De frigidis et maleficiatis, et impotentia coeundi*. — 16. *De matrimonio contracto contra interdictum Ecclesiae*. — 17. *Qui filii sint legitimi*. — 18. *Qui matrimonium accusare possunt, vel contra illud testari*. — 19. *De divortis*. — 20. *De donationibus inter virum et uxorem, et de dote post divortium restituenda*. — 21. *De secundis nuptiis*.

¹⁷ Tylko w Ekstrawagantach Jana XXII znalazło się prawo małżeńskie. W Ekstrawagantach powszechnych pominięto księgę IV, ponieważ nie zebrano nowego materiału prawnego dotyczącego małżeństwa.

¹⁸ Fontes, I, n. 52, § 16, s. 76; *Breviarium fidei*, s. 601, n. 593.

¹⁹ Sess. XXIV; zob. *Breviarium fidei*, s. 601—606.

Benedykt XIV (1740—1758). Jego zalecenia zawarte w Encyklice *Quamvis paternae* z dnia 26 sierpnia 1741 r. miały na celu podniesienie na wyższy poziom diecezjalnego sądownictwa kościelnego, głównie w zakresie spraw małżeńskich²⁰. Słynna jest jego Konstytucja *Dei miseratione* z dnia 3 listopada 1741 r., na mocy której w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa pojawił się obrońca węzła małżeńskiego z zadaniem bronięcia ważności i świętości zaskarżonego małżeństwa²¹. W Deklaracji *Matrimonii* z dnia 4 listopada 1741 r. (*Declaratio Benedictina*), wydanej dla Holandii i Belgii, a następnie rozszerzonej na inne kraje, m.in. na Królestwo Polskie, papież orzekł, że małżeństwa niekatolików oraz małżeństwa mieszane katolików z niekatolikami, zawarte bez formy trydenckiej, należy uważać za ważne²². W Encyklice *Satis vobis* z dnia 17 listopada 1741 r. omówiony został problem małżeństw tajnych²³.

Wiele pism Benedykta XIV dotyczących kwestii małżeńskich zostało skierowanych do biskupów polskich. W Encyklice *Matrimonii perpetuum* z dnia 11 kwietnia 1741 r. papież przypomniał naukę Kościoła o nierozwiązalności małżeństwa oraz nawoływał, aby w polskich sądach biskupich nie wydawano zbyt łatwo wyroków orzekających nieważność małżeństwa²⁴. Pouczenia co do zawierania małżeństw, a także stanowcze upomnienia i surowe sankcje w związku z lekceważeniem przepisów prawa małżeńskiego w Polsce, zawierała Encyklika *Nimiam licentiam* z dnia 18 maja 1743 r.²⁵. W Encyklice *Magnae nobis* z dnia 29 czerwca 1748 r.²⁶ i w Brewe *Ad tuas* z dnia 8 sierpnia 1748 r.²⁷ papieża zakazał biskupom polskim przekraczania swoich kompetencji na gruncie małżeństw mieszanych.

Problem małżeństw mieszanych istniał także poza Polską. Został on podjęty przez papieży: Klemensa XIII w Brewe *Quantopere a connubiis* z dnia 16 listopada 1763 r.²⁸, Piusa VIII w Brewe *Litteris altero* z dnia 25 marca 1830 r.²⁹, Grzegorza XVI w Encyklice *Summo iugiter* z dnia 27 maja 1832 r.³⁰, w Brewe *Quas vestro* z dnia 30 kwietnia 1841 r.³¹ i w Brewe *Non sine gravi* z dnia 23 maja 1846 r.³².

Z czasem palącym stał się problem zakresu jurysdykcji Kościoła i władzy świeckiej w odniesieniu do małżeństwa. Został on poruszony m.in. w Konstytucji *Auctorem fidei* Piusa VI z dnia 28 sierpnia 1794 r.³³ oraz w Encyklice *Arcanum divinae sapientiae* Leona XIII z dnia 10 lutego 1880 r. Rozprzestrzeniające się ustawy państwowe o małżeństwach cywilnych były okazją do wystosowania przez Piusa IX pisma *La lettera* z dnia 9 września 1852 r. do króla Wiktora Emanuela II³⁴ oraz do wydania Alokucji *Acebissimum* z dnia 27 września 1852 r.³⁵.

²⁰ Fontes, I, n. 315.

²¹ Tamże, n. 318.

²² Tamże, V, n. 3527.

²³ Tamże, I, n. 319.

²⁴ Tamże, n. 307.

²⁵ Tamże, n. 337.

²⁶ Tamże, II, n. 387.

²⁷ Tamże, n. 389.

²⁸ Tamże, n. 460.

²⁹ Tamże, n. 482.

³⁰ Tamże, n. 484.

³¹ Tamże, n. 497.

³² Tamże, n. 503.

³³ Tamże, n. 475, prop. 58—60.

³⁴ Tamże, II, n. 514.

³⁵ Tamże, n. 515.

Stolica Apostolska wydała też wiele instrukcji, które dotyczyły różnych spraw małżeńskich. Można tu wymienić Instrukcję *Cum alias* Kongregacji Św. Inkwizycji z dnia 21 sierpnia 1670 r., zatwierdzoną przez Klemensa X, w sprawie świadków powoływanych do udowodnienia stanu wolnego nupturientów³⁶. Do małżeństw mieszanych odnosiły się Instrukcje: *Cum Romanus Pontifex* z dnia 22 maja 1841 r., wydana z polecenia Grzegorza XVI³⁷; *Etsi Sanctissimus* z dnia 15 listopada 1858 r., wydana z polecenia Piusa IX³⁸; *Non latet* Kongregacji Św. Oficjum z dnia 17 lutego 1864 r.³⁹ Małżeństwa cywilnego dotyczyła instrukcja Św. Penitencjarii z dnia 15 stycznia 1866 r., wydana z polecenia Piusa IX⁴⁰. Na potrzebę wskazywania przyczyn przy staraniu się o dyspensę kanoniczną od przeszkód małżeńskich zwróciła uwagę Kongregacja do Spraw Rozkrzewienia Wiary w Instrukcji *Cum dispensatio* z dnia 9 maja 1877 r.⁴¹. Instrukcja *Matrimonii vinculo* Kongregacji Św. Oficjum z dnia 13 maja 1868 r. dostarczyła norm postępowania w sprawach o stwierdzenie zgonu współmałżonka⁴². Procesu małżeńskiego dotyczyły instrukcje: *Cum mo neat* Kongregacji Soboru z dnia 22 sierpnia 1840 r.⁴³ oraz Kongregacji do Spraw Rozkrzewienia Wiary z 1833 r.⁴⁴, pokrywająca się prawie dokładnie z instrukcją Kongregacji Św. Oficjum z dnia 22 czerwca tegoż roku, skierowaną do ordynariuszów obrządków wschodnich.

Spośród przedkodeksowych dokumentów Stolicy Apostolskiej dotyczących małżeństwa należy ponadto wymienić: *Syllabus* ogłoszony z polecenia Piusa IX, noszący datę 8 grudnia 1864 r., w którym zostały wytknięte błędy odnoszące się do małżeństwa chrześcijańskiego⁴⁵; Encyklikę *Arcanum divinae sapientiae* Leona XIII z dnia 10 lutego 1880 r., poświęconą małżeństwu chrześcijańskiemu⁴⁶; dekret Kongregacji Św. Oficjum z dnia 20 lutego 1888 r., uzupełniony wieloma kolejnymi deklaracjami, który udzielił odpowiednich uprawnień w zakresie dyspensowania od przeszkód małżeńskich⁴⁷; a przede wszystkim Dekret *Ne temere* Kongregacji Soboru z dnia 2 sierpnia 1907 r. w sprawie zawierania zaręczyn i małżeństwa⁴⁸, będący wynikiem podjętych prac nad kodyfikacją prawa kanonicznego.

2. W Kodeksie Prawa Kanonicznego, promulgowanym przez Benedykta XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia* z dnia 27 maja 1917 r.⁴⁹, prawo małżeńskie znalazło się w księdze III poświęconej prawu rzeczowemu (*De rebus*), w kanonach 1012—1143. Procesowe prawo małżeńskie umieszczone zostało w księdze IV, w kanonach 1960—1992.

Ważnymi dokumentami, wydanymi przez Kongregację Sakramentów po wejściu w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego, były: instrukcja w sprawie stanu wolnego z dnia 4 lipca 1921 r.⁵⁰, „Reguły” obowiązujące

³⁶ Tamże, IV, n. 742.

³⁷ Tamże, VIII, n. 6453.

³⁸ Tamże, n. 6454.

³⁹ Tamże, IV, n. 976.

⁴⁰ Tamże, VIII, n. 6427.

⁴¹ Tamże, VII, n. 4890.

⁴² ASS 6 (1868) 436; AAS 2 (1910) 199.

⁴³ Fontes, VI, n. 4069.

⁴⁴ Tamże, VII, n. 4890.

⁴⁵ Tamże, II, n. 543, prop. 65—74.

⁴⁶ Tamże, III, n. 580.

⁴⁷ Tamże, IV, n. 1109.

⁴⁸ Tamże, VI, n. 4340.

⁴⁹ AAS 9 (1917), pars II.

⁵⁰ AAS 13 (1921) 348—349.

w procesach o niedopełnienie małżeństwa z dnia 7 maja 1923 r.⁵¹, Instrukcja *Provida Mater Ecclesia* z dnia 15 sierpnia 1936 r. dotycząca sposobu prowadzenia spraw o nieważność małżeństwa w trybunałach diecezjalnych⁵² oraz Instrukcja *Sacrosanctum matrimonii institutum* z dnia 29 czerwca 1941 r., zawierająca normy dla proboszczów w sprawie przeprowadzania badania przedślubnego nupturientów⁵³.

Nauka Kościoła o małżeństwie chrześcijańskim została ujęta w Encyklice *Casti connubii* Piusa XI z dnia 31 grudnia 1930 r.⁵⁴. Dokument ten jest obszernym komentarzem do nauki Soboru Trydenckiego o małżeństwie, dostosowanym do naszych czasów.

Gdy chodzi o katolickie Kościoły wschodnie, to należy odnotować Instrukcję *Quo facilius* Kongregacji Kościoła Wschodniego z dnia 10 czerwca 1935 r. dotyczącą prowadzenia spraw o niedopełnienie małżeństwa⁵⁵ oraz Motu proprio *Crebrae allatae sunt* Piusa XII z dnia 22 lutego 1949 r., zawierające nowe prawo małżeńskie⁵⁶.

3. Wiele uwagi zagadnieniom małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej poświęcił Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym⁵⁷. Zostały tu poruszone takie zagadnienia, jak: małżeństwo i rodzina w świecie dzisiejszym (n. 47), świętość małżeństwa i rodziny (n. 48), miłość małżeńska (n. 49), płodność małżeńska (n. 50), uzgadnianie miłości małżeńskiej z poszanowaniem życia ludzkiego (n. 51) oraz obowiązek przejawiania przez wszystkich troski o lepsze zrozumienie małżeństwa i rodziny (n. 52).

Wzmianki o małżeństwie i rodzinie znalazły się także w innych dokumentach Soboru Watykańskiego II⁵⁸. Postulaty dotyczące odnowy liturgii sakramentu małżeństwa zostały wyrażone w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* o liturgii świętej (n. 77—78)⁵⁹. W Dekrecie *Orientalium Ecclesiarum* o katolickich Kościołach wschodnich Sobór postanowił, że forma kanoniczna przy zawieraniu małżeństwa mieszanego pomiędzy katolikiem wschodnim i ochrzczonym niekatolikiem wschodnim obowiązuje tylko pod sankcją godziwości; do ważności bowiem wystarcza obecność kapłana (n. 18)⁶⁰.

W związku z koniecznością wprowadzenia w życie niektórych posta-

⁵¹ *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato*. AAS 15 (1923) 389—436.

⁵² *Instructio servanda a Tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*. AAS 28 (1936) 313—362.

⁵³ *Instructio de normis a parrocho servandis in peragendis canonicis investigationibus antequam nupturientes ad matrimonium ineundum admittat*. AAS 33 (1941) 297—318.

⁵⁴ AAS 22 (1930) 539—592. — Tłumaczenia Encykliki *Casti connubii* na język polski dokonali m.in.: S. W. Okoniewski (Warszawa 1931), S. Bross i W. Spirkowski (Poznań 1931) oraz S. Bełch (Londyn, 1943, 1945²).

⁵⁵ AAS 27 (1935) 333—340.

⁵⁶ *Litterae Apostolicae Motu proprio datae de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali*. AAS 41 (1949) 89—117.

⁵⁷ AAS 58 (1966) 1025—1120.

⁵⁸ Zob. Konst. dogm. *Lumen gentium* o Kościele, n. 11, 29, 41. AAS 57 (1965) 5; Dekret *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, n. 12. AAS 58 (1966) 673; Dekret *Optatam totius* o formacji kapłańskiej, n. 10. AAS 58 (1966) 713; Dekret *Apostolicam actuositatem* o apostołstwie świeckich, n. 9, 11, 30. AAS 58 (1966) 837; Dekret *Ad gentes divinitus* o działalności misyjnej Kościoła, n. 19, 39. AAS 58 (1966) 947; Dekret *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłanów, n. 6. AAS (1966) 991; Deklaracja *Gravissimum educationis* o wychowaniu chrześcijańskim, n. 3, 6—8, 30. AAS 58 (1966) 728; Deklaracja *Dignitatis humanae* o wolności religijnej, n. 5. AAS 58 (1966) 929.

⁵⁹ AAS 56 (1964) 97.

⁶⁰ AAS 57 (1965) 76.

nowień Soboru Watykańskiego II, jak również w ramach posoborowej odnowy prawa kanonicznego, ukazały się liczne dokumenty Stolicy Apostolskiej, które w nowy sposób uregulowały wiele zagadnień kanonicznego prawa małżeńskiego. Przypomnijmy je.

Papież Paweł VI w Motu proprio *Pastorale munus* z dnia 30 listopada 1963 r.⁶¹ poszerzył władzę biskupów w zakresie dyspensowania od przeszkód małżeńskich i uzdrawiania małżeństwa w związku, a także udzielił im władzy zezwalania na interpelacje przed chrztem strony nawracającej się i dyspensowania od nich w związku z zamiarem tejże strony skorzystania z przywileju wiary⁶².

W Instrukcji *Matrimonii sacramentum* z dnia 18 marca 1966 r. Kongregacja Doktryny Wiary ostrożnie podjęła próbę reformy przepisów dotyczących małżeństw mieszanych zgodnie z duchem ekumenicznym⁶³.

Dzięki Motu proprio *De Episcoporum muneribus* Pawła VI z dnia 15 czerwca 1966 r. nastąpiło dalsze poszerzenie władzy biskupów w zakresie dyspensowania od przeszkód małżeńskich i uzdrawiania małżeństw w związku (n. IX, 11—18)⁶⁴. Analogiczne uprawnienia biskupów katolickich Kościołów wschodnich zostały określone w Motu proprio *Episcopalis potestatis* z dnia 2 maja 1967 r. (n. VIII)⁶⁵.

Kongregacja Kościołów Wschodnich Dekretem *Crescens matrimoniorum* z dnia 22 lutego 1967 r. uznała za ważne małżeństwa mieszane katolików obrządku łacińskiego z ochrzczonymi niekatolikami wschodnimi, żądając kanonicznej formy zawarcia małżeństwa jedynie do godziwości aktu prawnego, a nie jego ważności⁶⁶.

W Konstytucji Apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae* Pawła VI z dnia 15 sierpnia 1967 r. między innymi zostały ustalone zasady kompetencyjne co do spraw małżeńskich, obowiązujące w Kurii rzymskiej. Na jej mocy opiekę nad sądowymi sprawami małżeńskimi przejął od Kongregacji Sakramentów Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej⁶⁷.

Dekretem *Ordo celebrandi matrimonium* Kongregacji Obrzędów z dnia 19 marca 1969 r. promulgowane zostały obrzędy sakramentu małżeństwa, odnowione zgodnie z postulatami Soboru Watykańskiego II. Przepisane obrzędy liturgiczne zostały poprzedzone wstępem o charakterze katechetycznym i normatywnym⁶⁸.

W Motu proprio *Matrimonia mixta* Pawła VI z dnia 31 marca 1970 r. została dokonana kolejna reforma przepisów dotyczących małżeństw mieszanych⁶⁹.

Ukazały się dwa ważne dokumenty Stolicy Apostolskiej z zakresu procesowego prawa małżeńskiego, a mianowicie Motu proprio *Causas matrimoniales* Pawła VI z dnia 28 marca 1971 r.⁷⁰ oraz Instrukcja *Dispensationis matrimonii* Kongregacji Sakramentów z dnia 7 marca 1972 r.⁷¹.

⁶¹ AAS 56 (1964) 5—12.

⁶² Zob. dekl. z dnia 28 XI 1964 r. AAS 57 (1965) 187.

⁶³ AAS 58 (1966) 235—239.

⁶⁴ AAS 58 (1966) 467—472.

⁶⁵ AAS 59 (1967) 385—390.

⁶⁶ AAS 59 (1967) 165—166.

⁶⁷ AAS 59 (1967) 885—928; zob. Deklarację Sygnatury Apostolskiej w sprawie

kompetencji Kongregacji Sakramentów oraz Sygnatury Apostolskiej w zakresie spraw dotyczących ważności małżeństwa. Posoborowe prawodawstwo kościelne, VIII, 2, s. 77—81.

⁶⁸ Posoborowe prawodawstwo kościelne, II, 2, s. 378—388.

⁶⁹ AAS 62 (1970) 257—265.

⁷⁰ AAS 63 (1971) 441—446.

⁷¹ AAS 64 (1972) 244—252.

Pierwszy z nich zawiera normy mające przyczynić się do szybszego załatwiania spraw o nieważność małżeństwa we wszystkich sądach kościelnych, drugi zaś reformuje niektóre przepisy obowiązujące w postępowaniu o niedopełnienie małżeństwa.

Kongregacja Doktryny Wiary wydała dnia 6 grudnia 1973 r. Instrukcję *Ut notum* w sprawie rozwiązywania małżeństwa na mocy przywileju wiary. Dołączone do Instrukcji *Normae procedurales* określiły sposób postępowania w tej sprawie⁷².

Stolica Apostolska wydała też cały szereg dokumentów, które tylko pośrednio i jakby ubocznie dotyczą prawa małżeńskiego. Są to: Dyrektoarium ekumeniczne *Ad totam Ecclesiam* Sekretariatu Jedności Chrześcijan z dnia 14 maja 1967 r.⁷³, Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* z dnia 18 czerwca 1967 r.⁷⁴, Encyklika *Sacerdotalis coelibatus* z dnia 24 czerwca 1968 r.⁷⁵, Motu proprio *Ministeria quaedam* i *Ad pascendum* z dnia 15 sierpnia 1972 r.⁷⁶.

Moralne aspekty pożycia małżeńskiego zostały ukazane w Encyklice *Humanae vitae* Pawła VI z dnia 25 lipca 1968 r.⁷⁷. Wykład nauki chrześcijańskiej o przerywaniu ciąży Kongregacja Doktryny Wiary zamieściła w Deklaracji *Quaestio de abortu* z dnia 18 listopada 1974 r.⁷⁸. Niektóre kwestie dotyczące etyki seksualnej były przedmiotem Deklaracji *Persona humana* teże Kongregacji z dnia 29 grudnia 1975 r.⁷⁹.

Znakiem głębokiego zainteresowania Kościoła problematyką rodziny był Synod Biskupów odbyty w Rzymie w dniach od 26 września do 25 października 1980 r. Synod ten przedłożył Ojcu Świętemu *Propositiones*, które z kolei Ojciec Święty przekazał Papieskiej Radzie do Spraw Rodziny, celem głębszego studium. Nawiązując do problematyki Synodu Papież Jan Paweł II ogłosił Adhortację Apostolską *Familiaris Consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, datowaną 22 listopada 1981 r.

4. Małżeństwo i rodzina chrześcijańska były przedmiotem troski również Kościoła polskiego na przestrzeni wieków. Już legat papieski Piotr z Kapui w 1197 r. pozostawił w Polsce nakaz zawierania małżeństw *in facie ecclesiae*. Statuty legata Jakuba z Leodium, wydane na synodzie we Wrocławiu w 1248 r., dotyczyły zaręczyn, zapowiedzi, sposobu zawierania małżeństw, niektórych przeszkód małżeńskich. Szczegółowo zagadnienia małżeńskie zostały potraktowane w pierwszym urzędowym zbiorze prawa Kościoła polskiego w 1420 r.⁸⁰. W polskim ustawodawstwie synodalnym, zarówno prowincjonalnym, jak i diecezjalnym, kwestie małżeńskie zawsze zajmowały wiele miejsca.

W czasach nowszych zainteresowania Kościoła polskiego małżeństwem

⁷² Posoborowe prawodawstwo kościelne, IX, 1, s. 198—208.

⁷³ AAS 59 (1967) 574—592; część II (z 16 IV 1970): AAS 62 (1970) 705—724.

⁷⁴ AAS 59 (1967) 697—704.

⁷⁵ AAS 59 (1967) 657—694.

⁷⁶ AAS 64 (1972) 529—534, 534—540.

⁷⁷ AAS 60 (1968) 481—503.

⁷⁸ AAS 66 (1974) 730—747.

⁷⁹ AAS 68 (1976) 77—96; zob. także deklarację Doktryny Wiary z dnia 13 III 1975 r. w sprawie sterylizacji w szpitalach katolickich (AAS 68, 1976, 738—740) oraz dekret teże Kongregacji z dnia 13 V 1977 w sprawie wpływu wasektomii na powstanie przeszkody niezdolności płciowej (AAS 69, 1977, 426).

⁸⁰ Statuty synodalne wielońsko-kałiskie Mikołaja Traby z r. 1420. Z materiałów przysposobionych przez B. Ulanowskiego uzupełnili i wydali J. Fijałek i A. Vetulani. Kraków 1951 s. 84—87.

i świętością rodziny chrześcijańskiej przejawiały się przede wszystkim w licznych listach pasterskich oraz w wydawanych instrukcjach natury duszpasterskiej i normatywnej. Dnia 9 września 1946 r. Episkopat Polski wydał dla całego Kościoła polskiego „Instrukcję o kanonicznym badaniu naręczonych przed ślubem”⁸¹.

Po Soborze Watykańskim II Konferencja Biskupów Polskich wydała wiele wytycznych odnoszących się do zawierania małżeństw w Kościele polskim. Należy tu wymienić przede wszystkim dwie instrukcje z dnia 12 lutego 1969 r. i 11 marca 1975 r. w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwa rodzin⁸² oraz wskazania z dnia 1 kwietnia 1971 r. w sprawie realizacji Motu proprio *Matrimonia mixta* Pawła VI⁸³. Konferencja Biskupów Polskich wprowadziła też w życie nowe „Obrzędy sakramentu małżeństwa”⁸⁴, zatwierdzone dekretem Kongregacji Kultu Bożego z dnia 16 listopada 1972 r., dostosowane do zwyczajów diecezji polskich.

5. W ramach rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego obecnie przeprowadzana jest rewizja kościelnego prawa małżeńskiego. Prace nad nowym prawem małżeńskim, jak można zorientować się ze sprawozdań Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, są zakończone. Opublikowany został prywatnie schemat *De matrimonio*⁸⁵. Poprawiona wersja tego schematu jest publikowana w periodyku *Communicationes* w ramach sprawozdań wspomnianej Komisji⁸⁶.

Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, jak przewiduje projekt, będzie się składał z siedmiu ksiąg⁸⁷. Prawo małżeńskie znajdzie się w nim w księdze IV, zatytułowanej: *De Ecclesiae munere sanctificandi*. Księga ta zostanie podzielona na trzy części: I — *De sacra liturgia*, II — *De sacramentis et sacramentalibus*, III — *De aliis actibus cultus divini*. Jak łatwo domyślić się, prawo małżeńskie — *De sacramento matrimonii* — znajdzie się w części II, jako poświęcone siódmemu z kolei sakramentowi. Dzięki takiemu umiejscowieniu prawa małżeńskiego lepiej niż w dotychczasowym prawie rzeczowym podkreślony zostanie sakralny charakter instytucji małżeństwa.

O treści przygotowywanego prawa małżeńskiego oraz o przebiegu dyskusji nad tym prawem w łonie zespołu konsultorów szczegółowo informują *Communicationes*.

2. CHARAKTER, PODSTAWA I ZAKRES WŁADZY KOŚCIOŁA NAD MAŁŻEŃSTWEM

Treść ustaw i wielu doktrynalnych dokumentów kościelnych świadczy, że władza Kościoła nad małżeństwem chrześcijańskim posiada charakter nie tylko duszpasterski, ale także ściśle jurysdykcyjny. Kościół, gdy zajmuje się małżeństwem chrześcijańskim, nie tylko pragnie osiągnąć cele duszpasterskie, a mianowicie ułożenie i uświęcenie życia małżonków i rodziny zgodnie z wolą Boga, ale także mocą swej władzy jurysdykcyjnej reguluje w sposób zobowiązujący całokształt spraw dotyczących po-

⁸¹ Olsztyn 1947.

⁸² *Warm. Wiad. Diec.* 24 (1969) 128—134; 27 (1972) 111—117; 30 (1975) 65—71.

⁸³ Tamże, 26 (1971) 225—231.

⁸⁴ Katowice 1974.

⁸⁵ *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 63 (1974) 611—658; Posoborowe prawodawstwo kościelne, VII, 2, s. 246—267.

⁸⁶ *Communicationes* 6 (1974) 177—198; 7 (1975) 41—62; 8 (1976) 32—73; 9 (1977) 117—146, 345—378; 10 (1978) 86—127.

⁸⁷ *Communicationes* 9 (1977) 229; H. Schmitz: *De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici recogniti. Periodica* 68 (1979) 171—200.

wstania, skutków, trwania i rozwiązania związku małżeńskiego. Innymi słowy, Kościół w odniesieniu do małżeństwa chrześcijan posiada pełną władzę rządzenia.

Podstawą jurysdykcyjnej władzy Kościoła nad małżeństwem chrześcijańskim jest sakramentalny charakter tegoż małżeństwa⁸⁹. Sakramentalność nie jest dodatkowym przymiotem umowy małżeńskiej, lecz jest istotową i nierozdzielnie związaną z tą umową. Sakramenty zaś podlegają z natury swej wyłącznej jurysdykcji Kościoła.

Małżeństwo jest instytucją prawa naturalnego. Swój początek zawdzięcza ono nie prawu ludzkiemu, lecz Bogu, jako Stwórcy natury ludzkiej. Sam Bóg określił istotę tej instytucji. To wszystko, co dotyczy istoty umowy małżeńskiej i stanu małżeńskiego, a co zostało określone przez prawo naturalne, nie może być zmienione przez władzę ludzką. Np. żadna władza ludzka — ani duchowa, ani świecka — nie może nakazać, aby małżeństwo było zawierane inaczej niż przez dobrowolną i wzajemną zgodę małżeńską; albo zakazać zawierania małżeństwa, jeżeli strony odpowiadają wymogom stawianym nupturientom; albo nie uznać trwałego węzła, będącego następstwem zawarcia umowy małżeńskiej.

Same przepisy prawa naturalnego ani nawet pozytywnego Boskiego nie dają dostatecznej ochrony małżeństwu w życiu społecznym, ponieważ mają charakter konstytutywny i ogólny, a nie szczegółowy i dostosowany do konkretnych warunków życiowych. Z doświadczenia wiadomo, że małżeństwo powinno być otoczone opieką prawodawcy ludzkiego, która gwarantowałaby osiągnięcie przez to małżeństwo celu zgodnie z jego naturą i chroniłaby je przed nadużyciami i wypaczeniami. Małżeństwo nie jest instytucją tylko prywatną. Wprawdzie strony zawierające umowę małżeńską swobodnie dysponują przedmiotem tej umowy, jednakże umowa ta ze swej natury należy do porządku publicznego, ponieważ od jej realizacji i trwania stanu małżeńskiego zależy dobro nie tylko stron i dzieci, lecz także społeczności zarówno religijnej, jak i świeckiej. „Ten święty związek — poucza Sobór Watykański II — ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu”⁹⁰.

Z woli Bożej na ziemi istnieją dwie władze publiczne: kościelna i państwowa. Leon XIII wyraził się o nich w sposób następujący: „Bóg podzielił rządy nad rodzajem ludzkim między dwie władze: kościelną i cywilną; pierwszej zlecił kierowanie rzeczami Boskimi, drugiej — rzeczami ludzkimi. Każda z nich jest zwierzchnia w swoim zakresie; każda ma swe granice ściśle określone przez swą naturę i swe przeznaczenie. Każda tedy ma sferę sobie właściwą, w zakresie której zupełnie legalnie sprawuje swoje czynności”⁹¹. A Sobór Watykański II stwierdził: „Jest więc jasne

⁸⁹ Enc. *Casti connubii*: „Casti connubii quanta sit dignitas, ex eo maxime dignosci potest, Venerabiles Fratres, quod Christus Dominus, aeterni Patris Filius, carne lapsi hominis assumpta, non solum amantissimo illo consilio, quo universam nostri generis instaurationem peregit, hoc quoque societatis domesticae atque adeo humanae consortionis principium et fundamentum peculiari quadam ratione complecti voluit, sed illud etiam, ad pristinam divinae institutionis integritatem revocatum, ad verum et magnum Novae Legis Sacramentum evertit, eiusque propterea disciplinam curamque totam Ecclesiae Sponsae Suae commisit”. — Zob. U. Navarrete: Competentia Ecclesiae in matrimonium baptizatorum eiusque limites. *Periodica* 67 (1978) 95—115; E. Corecco: Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii? *Periodica* 67 (1978) 11—34.

⁹⁰ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 48.

⁹¹ Enc. *Immortale Dei*, I XI 1885. Fontes, III, n. 592, s. 239.

że wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga, jakkolwiek forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli⁹¹. Tenże Sobór dodaje: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”⁹².

Mimo odrębnego charakteru władzy kościelnej i świeckiej, władze te sprawują rządy nad tymi samymi poddanymi. Ten sam człowiek jest jednocześnie obywatelem danego państwa i członkiem Kościoła. „Obydwie jednak wspólnoty — poucza Sobór Watykański II — choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi”⁹³. Obie te społeczności łączy troska o dobro człowieka pojmowane integralnie. Dlatego może się zdarzyć, że te same sprawy ludzkie mogą być podległe jednej i drugiej władzy, choć nie z tego samego tytułu. Tak jest z małżeństwem.

Rodzina ludzka, której podstawą jest małżeństwo, jest dla państwa podstawową komórką społeczeństwa. Charakter rodzin odbija się na charakterze społeczeństwa. Władza świecka zdaje sobie sprawę z tego, że zdrowie całego organizmu społeczeństwa jest uzależnione od sytuacji jego komórek. Rodzina spełnia w życiu społecznym wiele funkcji o zasadniczym znaczeniu. Ale to samo małżeństwo, od którego zależą żywotne interesy społeczności świeckiej, jest instytucją prawa Bożego, tak naturalnego, jak i pozytywnego, rodzina zaś jest jakby Kościołem domowym, realizującym misję Bożą. Nic więc dziwnego, że obie władze — kościelna i cywilna — roszczą prawo do ustawowego regulowania umowy małżeńskiej w całej rozciągłości.

Jednakże pomiędzy tymi dwiema władzami nie może istnieć konflikt na tym tle, ponieważ obie te władze należą do porządku określonego przez Boga. Dla chrześcijan nie ulega wątpliwości, że sakramentalny charakter umowy małżeńskiej osób ochrzczonych sprawia, iż jest ona podległa Kościołowi.

W świetle prawa kanonicznego jurysdykcja Kościoła rozciąga się nie tylko na małżeństwa chrześcijan zawierane między sobą, ale także na małżeństwa chrześcijan zawierane z osobami nie ochrzczonymi⁹⁴. Te drugie małżeństwa wprawdzie nie posiadają charakteru sakramentalnego, ale podlegają Kościołowi ze względu na stronę ochrzczonej i sakralny charakter umowy małżeńskiej wynikający z jej natury.

Kościół zdaje sobie sprawę z tego, że także władza świecka jest słusznie zainteresowana pomyślnością małżeństw chrześcijańskich. Leon XIII oświadczył: „Kościół nie zapomina o tym i nie przeczy, że małżeństwo, jako przeznaczone do zachowania i rozrostu społeczności ludzkiej, ma związek ze sprawami doczesnymi, które są wprawdzie skutkami małżeństwa, lecz z zakresu cywilnego; co do nich władze świeckie mają prawo wydawać ustawy i sądzić”⁹⁵. Dlatego kościelne prawo małżeńskie stanowi, że skutki czysto cywilne małżeństwa chrześcijańskiego należą do kompetencji władzy cywilnej⁹⁶.

⁹¹ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 74.

⁹² Tamże, n. 76.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Zob. J. Scheepers: *De regimine matrimonii disparis*. Romae 1964.

⁹⁵ Enc. *Arcanum divinae sapientiae*.

⁹⁶ Kan. 1016: „Baptizatorum matrimonium regitur iure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus”.

Skutki czysto cywilne małżeństwa to takie, które nie są ściśle związane z węzłem małżeńskim i nie są nazywane skutkami kanonicznymi małżeństwa. Będą to więc sprawy posagowe, spadkowe, majątkowe, o alimenty dla żony czy dzieci, o szkody wynikłe z rozwiązania zaręczyn itp. Sędzia kościelny mógłby również rozpatrywać tego rodzaju sprawy, ale tylko wtedy, gdy one wyłoniłyby się ubocznie, a ponadto przewidywałoby to prawo partykularne⁹⁷. Stolica Apostolska niekiedy w konkordatach zgadza się, aby sądy świeckie rozpoznawały sprawy katolików o separację⁹⁸. Jest to zrozumiałe z tego względu, że ze sprawą separacji często łączą się sprawy majątkowe małżonków i dzieci, które wymagają ingerencji władzy świeckiej.

Sobór Watykański II, gdy chodzi o ochronę małżeństwa i troskę o zdrowie moralne rodzin, widzi duże pole do współpracy między wszystkimi zainteresowanymi. Sobór ten bowiem oświadczył:

„Rodzina, w której różne pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiągnięciu pełniejszej mądrości życiowej oraz w godzeniu praw poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego, jest fundamentem społeczeństwa. Dlatego wszyscy, którzy mają wpływ na wspólnoty i grupy społeczne, winni przyczyniać się skutecznie do podnoszenia małżeństwa i rodziny. Władza państwowa niech uważa za swoją świętą powinność uznawanie prawdziwej natury tych instytucji, ochronę ich i popieranie, strzeżenie moralności publicznej i sprzyjanie dobrobytowi domowemu. Należy zabezpieczyć prawa rodziców do rodzenia potomstwa i wychowania go na łonie rodziny. Niech przez przewidujące ustawodawstwo i różne poczynania doznają opieki oraz stosownej pomocy również ci, którzy niestety pozbawieni są dobrodziejstwa rodziny”⁹⁹.

Kościół nie ma bezpośredniej władzy nad małżeństwem zawartym przez osoby nie ochrzczone. Pośrednio jednak takie małżeństwa podlegają przepisom kościelnym, jeżeli: 1) ustawa kościelna autentycznie wyjaśnia prawo Boże naturalne lub pozytywne w odniesieniu do małżeństwa, 2) jeden z nie ochrzczonych małżonków przyjmuje chrzest, albo 3) chodzi o rozwiązanie węzła małżeńskiego zawartego przez osoby nie ochrzczone, z których jedna później przyjmuje wiarę chrześcijańską¹⁰⁰.

W odniesieniu do małżeństw osób nie ochrzczonych bezpośrednią władzę wykonuje państwo. Do władzy świeckiej bowiem należy regulowanie spraw życia społecznego, o ile one nie mają charakteru ściśle religijnego. Dobro społeczeństwa wymaga, aby tak ważna sprawa, jaką jest umowa małżeńska i jej skutki, była otoczona skuteczną opieką władzy. Opieki tej nie może sprawować Kościół, ponieważ osoby nie ochrzczone nie podlegają jego władzy (kan. 12, 87). Świeckie ustawy małżeńskie mogą więc w takim razie określać obowiązującą formę zawarcia małżeństwa, usta-

⁹⁷ Motu proprio *Causas matrimoniales*, 28 III 1971, n. II: „Causae de effectibus matrimonii mere civilibus pertinent ad civilem magistratum, nisi ius particulare statutat easdem causas, si incidenter et accessorie agantur, posse a iudice ecclesiastico cognosci ac definiri”.

⁹⁸ Zob. konkordat włoski z 1929 r., art. 34 § 5. T. Włodarczyk: *Konkordaty*. Warszawa 1974 s. 458.

⁹⁹ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 52.

¹⁰⁰ Zob. L. Lambruschini: *Disputatio de potestate vicaria Romani Pontificis in matrimonium infidelium*. *Apollinaris* 26 (1953) 175—197; A. Ab Utrecht: *De privilegio piano polygamis conversis dato*. Romae 1958; G. Dominici: *La dissoluzione del matrimonio di due non battezzati*. Roma 1971; A. Abate: *De dissolutione matrimonii non baptizatorum utroque coniuge in infidelitate manente*. *Periodica* 67 (1978) 117—126.

nawiać przeszkody małżeńskie, określać skutki cywilne oraz regulować postępowanie w sprawach o nieważność małżeństwa. Ustawy te jednak nie mogą być sprzeczne z prawem Bożym, które obowiązuje osoby zarówno ochrzczone, jak i nie ochrzczone.

Gdy mówimy o władzy Kościoła nad małżeństwem chrześcijańskim, rodzi się pytanie, czy chodzi tu tylko o Kościół katolicki? Jakiemu prawu podlegają małżeństwa niekatolików ochrzczonych? Czy społeczności chrześcijańskie nie utrzymujące pełnej jedności z Kościołem katolickim są zdolne do ustanowienia własnego prawa małżeńskiego?

Sobór Watykański II w szczególnie sposób podkreślił jedność świętej władzy, jaką Chrystus przekazał Kościołowi, aby mógł spełnić swoje zadanie. Władza ta obejmuje nauczanie, uświęcanie i rządzenie ludem Bożym. Realizowanie tej władzy zakłada posiadanie charakteru biskupiego i otrzymanie misji kanonicznej¹⁰¹. Misję kanoniczną można otrzymać tylko w jednym Kościele i od jednego Kościoła rządzonego przez następcę Piotra i biskupów pozostających z nim we wspólnocie¹⁰². W tym świetle łatwo wytłumaczyć, dlaczego Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. stanął na stanowisku, iż Kościół katolicki rozciąga swoją władzę w odniesieniu do wszystkich ochrzczonych (kan. 12. 87), a więc także w odniesieniu do małżeństw niekatolików ochrzczonych (kan. 1016).

Według obowiązującego prawa kanonicznego niekatolicy ochrzczeni, gdy zawierają małżeństwo między sobą lub z osobami nie ochrzczonymi, podlegają prawu małżeńskiemu Kościoła katolickiego, chyba że na mocy postanowienia szczególnego w pewnych przypadkach są wyjęci spod tego prawa. I rzeczywiście kan. 1070 wyjątku niekatolików ochrzczonych spod przepisu Kościoła katolickiego o przeszkodzie różnej religii, a kan. 1099 § 2 — spod przepisów o kanonicznej formie zawierania małżeństw. Wyjątki te jednak nie odnoszą się do niekatolików, którzy zostali ochrzczeni w Kościele katolickim, a tylko zostali wychowani poza tym Kościołem albo odpadli od niego.

W przeszłości nie wszyscy kanoniści byli zwolennikami tego rodzaju doktryny¹⁰³. Jednakże opinia powszechna znalazła swoje potwierdzenie w dokumentach Benedykta XIV i późniejszych, w których za nieważne zostały uznane małżeństwa niekatolików ochrzczonych zawarte z kanoniczną przeszkodą rozrywającą¹⁰⁴. Doktrynę tę potwierdziła też praktyka Stolicy Apostolskiej. Małżeństwa osób nawracających się z herezji lub schizmy, o ile były zawarte z kanoniczną przeszkodą rozrywającą, Stolica Apostolska uzdrawiała w związku, a nawet orzekała ich nieważność¹⁰⁵. Należy też zauważyć, że była propozycja, aby w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. znalazła się ogólna zasada: *Legibus mere ecclesiasticis quae matrimonium respiciunt, tenentur soli baptizati in Ecclesia catholica*¹⁰⁶. Zasadę tę zastosowano tylko w dwóch przypadkach: w odniesieniu do przeszkody różnej religii i formy kanonicznej małżeństwa.

¹⁰¹ Konst. dogm. *Lumen gentium*, rozdz. III: *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu*.

¹⁰² Tamże, n. 8.

¹⁰³ Zob. F. Schmalzgrueber: *Ius ecclesiasticum universum*, lib. IV, tit. 1, n. 378.

¹⁰⁴ Benedictus XIV: *Ep. Singulari nobis*, 9 II 1749. Fontes, II, n. 394; Pius VI: *Rescr. Exequendo*, 13 VII 1782. Fontes, II, n. 471; Pius VII: *Breve Etsi fraternitatis*, 8 X 1803. Fontes, II, n. 477.

¹⁰⁵ F. M. Cappello, jw. s. 54—55, n. 66.

¹⁰⁶ Zob. A. Van Hove: *De legibus ecclesiasticis*. Mechliniae 1930 n. 192; P. Gasparrri: *Tractatus de matrimonio*. Vol. I. Romae 1932 s. 161, nota 2.

Dla lepszego zrozumienia wyżej poruszonego problemu prawnego posłużymy się przykładem. Wyobraźmy sobie, że zostało zawarte małżeństwo pomiędzy osobami wyznania anglikańskiego, które są ze sobą spokrewnione w drugim stopniu linii bocznej. Małżeństwo to jest ważne w świetle zarówno angielskiego prawa cywilnego, jak i prawa Kościoła anglikańskiego, ponieważ prawa te nie przewidują wymienionej przeszkody pokrewieństwa. Jednakże w świetle katolickiego prawa kanonicznego małżeństwo to jest nieważne, ponieważ nupturienci anglikańscy obiektywnie podlegali przepisowi kan. 1076 § 2. To samo należy powiedzieć o małżeństwie zawartym przez takie osoby na podstawie dyspensy od przeszkody rozrywającej udzielonej przez władzę cywilną¹⁰⁷.

Nie trzeba dodawać, że wspomniani małżonkowie anglikańscy, gdyby im zakomunikowano o nieważności ich małżeństwa, nie zrozumieliby w żaden sposób, dlaczego ich obowiązuje prawo, którego nie znają (zob. kan. 16 § 1) i nie uznali za swoje, a nawet nie byli w stanie — gdyby chcieli — uzyskać dyspensy od istniejącej przeszkody rozrywającej od Stolicy Apostolskiej (zob. kan. 87). Aby na przyszłość uniknąć takich sytuacji, zespół konsultorów przygotowujących nowe prawo małżeńskie zaproponował, aby w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego znalazła się ogólna norma wyjmująca niekatolików spod przepisów Kościoła katolickiego o przeszkodach małżeńskich¹⁰⁸.

W związku z tym, że niekatolicy ochrzczeni nie są zobowiązani do zachowania formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństwa, nasuwa się pytanie, według jakiej formy powinni oni zawierać małżeństwo? Prawo kanoniczne wyraźnie o tym nie wspomina. Wobec tego należy przyjąć, że małżeństwa niekatolików ochrzczonech — z wyjątkiem wschodnich — będą ważne, jeżeli wewnętrzna zgoda małżeńska została wyrażona w jakiś sposób zewnętrzny, wystarczający z punktu widzenia prawa naturalnego, choćby nawet prywatnie i bez świadków — tak jak przed Soborem Trydenckim¹⁰⁹. Dlatego ważne są małżeństwa niekatolików ochrzczonech zawierane czy to wobec własnej społeczności religijnej, czy to wobec urzędnika stanu cywilnego. Może się jednak zdarzyć, że małżeństwo niekatolika ochrzczonego, zawarte z pominięciem formy religijnej czy cywilnej, będzie ważne z punktu widzenia prawa kanonicznego, nieważne zaś z punktu widzenia prawa danej społeczności religijnej czy prawa cywilnego. Projekt nowego prawa małżeńskiego Kościoła nie przewiduje przepisu, który by dla dobra społecznego domagał się od małżeństw niekatolickich do ich ważności formy publicznej, tj. formy przepisanej prawem danej społeczności religijnej lub prawem cywilnym¹¹⁰.

Jak już zostało powiedziane, w projekcie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego przewidziano, że niekatolicy ochrzczeni będą ogólnie wyjęci spod prawa o przeszkodach małżeńskich pochodzenia czysto kościelnego. Projekt jednak nie wspomina, jakie przeszkody — poza przeszkodami naturalnego i pozytywnego prawa Bożego — będą ich obowiązywały. Dobro społeczne wymaga, aby o przeszkodach małżeńskich niekatolików ochrzczonech decydowało także ich własne prawo¹¹¹.

¹⁰⁷ Zob. J. Prader; De iure quo regitur matrimonium baptizatorum acatholicorum: ius conditum et ius condendum. *Periodica* 67 (1978) 129, nota 8.

¹⁰⁸ Can. 263 (novus): „Impedimentis iuris mere ecclesiastici tenentur tantum illi qui sunt in Ecclesia catholica baptizati vel in eam recepti nec actu formali ab ea defecerunt”. *Communicationes* 9 (1977) 136.

¹⁰⁹ Zob. J. Prader, *iw.* s. 132—133.

¹¹⁰ Zob. *Communicationes* 8 (1976) 61—63.

¹¹¹ Zob. J. Prader, *iw.* s. 133—134.

Prawo o przeszkodach i formie zawarcia małżeństwa nie wyczerpuje całego prawa małżeńskiego. Wobec tego można zapytać, czy pozostałe prawo małżeńskie będzie nadal obowiązywało niekatolików ochrzczonych? Projekt nowego prawa małżeńskiego nie zawiera ogólnej zasady, że niekatolicy ochrzczeni są wyjęci spod czysto kościelnych ustaw małżeńskich, ale wśród zaprojektowanych norm generalnych znalazła się zasada: *Leges ecclesiasticae universales omnes in universa Ecclesia obligant christifideles pro quibus latae sunt*. Otóż słowa *pro quibus latae sunt* mogłyby oznaczać, że ustawy kościelne będą obowiązywały samych katolików. Z czasem jednak w schemacie prawa fundamentalnego (kan. 7 § 2) znalazła się zasada, która jasno stanowi, że niekatolicy nie podlegają bezpośrednio ustawom czysto kościelnym¹¹².

To, co dotychczas zostało powiedziane o niekatolikach ochrzczonych, odnosi się przede wszystkim do niekatolików zachodnich, np. protestantów, starokatolików. Osobnej wzmianki wymaga kwestia obowiązywalności katolickiego prawa małżeńskiego w odniesieniu do wschodnich niekatolików ochrzczonych.

Nie brakło w przeszłości pojedynczych głosów, iż wschodni bracia rozłączeni, podobnie jak i zachodni niekatolicy ochrzczeni, podlegają przepisom Kodeksu Prawa Kanonicznego¹¹³. Powszechnie jednak przyjęła się opinia, że podlegają oni tylko ustawom wydanym dla Kościoła powszechnego oraz ustawom tego obrządku wschodniego, do którego należeli przed rozłączeniem się z Kościołem katolickim¹¹⁴.

Po wejściu w życie wschodniego prawa małżeńskiego, promulgowanego przez Motu proprio *Crebrae allatae sunt* Piusa XII z dnia 22 lutego 1949 r., stało się jasne, że wschodni niekatolicy ochrzczeni podlegają wszystkim ustawom, nawet czysto kościelnym, zawartym w nowym prawie małżeńskim, chyba że prawo to w jakimś szczególnym przypadku wyraźnie ich wyjmuje spod swojej obowiązywalności. Kan. 20 § 2 tego prawa zwalniał niekatolików wschodnich od zachowania przepisanej formy kanonicznej, jeżeli ci zawierali małżeństwo między sobą lub z osobą nie ochrzczonej. W wyniku tego, wbrew prawu prawosławnemu, za ważne uznawano np. małżeństwa prawosławnych zawarte przy zachowaniu tylko formy cywilnej, za nieważne zaś — jeśli były zawarte z przeszkodą rozrywającą przepisaną w katolickim prawie wschodnim. Tak było do czasów Soboru Watykańskiego II.

Po ukazaniu się Dekretów soborowych *Unitatis redintegratio* o eklezjazyzmie i *Ecclesiarum Orientalium* o katolickich Kościołach wschodnich nie do odparcia stał się pogląd, że Motu proprio *Crebrae allatae sunt* nie dotyczy niekatolickich Kościołów wschodnich. Sobór bowiem oświadczył jednoznacznie: „Sobór święty dla uniknięcia wszelkich wątpliwości

¹¹² Schema *De lege Ecclesiae fundamentali*, can. 7 § 2: „Idem (tzn. *Ecclesiis aut communitatibus ab Ecclesia catholica seiunctis adscripti*) ordinationibus mere ecclesiasticis directe obligari non intelliguntur, nisi aliud statuatur”. — W związku z przepisem kan. 7 § 2 prawa fundamentalnego konsultorzy uznali za zbędny w schemacie prawa małżeńskiego przepis kan. 263 (zob. przypis 108). W ten sposób niekatolicy ochrzczeni poza Kościołem katolickim nie podlegaliby wszelkim ustawom katolickiego prawa małżeńskiego, natomiast odstępcy formalni nie podlegaliby tylko przepisom o kanonicznej formie zawarcia małżeństwa. *Communicationes* 9 (1977) 136, 181; 12 (1980) 34.

¹¹³ Zob. G. Michiels: *Normae generales iuris canonici*. Vol. I. Parisiis-Tornaci-Romae 1949 s. 54—55.

¹¹⁴ Tamże, s. 55—56; E. Herman: *Regunturne orientales dissidentes legibus matrimonialibus Ecclesiae latinae?* *Periodica* 27 (1938) 10—15.

oznajmia, że Kościoły Wschodu pomnie na nieodzowną jedność całego Kościoła mają możność kierowania się własnymi normami dyscyplinarnymi, jako bardziej zgodnymi z charakterem swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz. Całkowite przestrzeganie tej tradycyjnej zasady, której nie zawsze się trzymano, należy do tego, co jest bezwzględnie wymagane jako wstępny warunek przywrócenia jedności"¹¹⁵. Ponadto wyrażenie *De Ecclesiis Orientalibus catholicis*, jakie znalazło się w tytule Dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, wymownie świadczyło, że Dekret ten nie obowiązuje niekatolików wschodnich¹¹⁶. Żeby nie było wątpliwości, problem rozwiązano oficjalnie: Komisja Kardynałów powołana przez Pawła VI w dniu 23 września 1968 r. oświadczyła, że przez *christifideles Ecclesiae Orientalis*, do których Pius XII zaadresował Motu proprio *Crebrae allatae sunt*¹¹⁷, należy rozumieć tylko katolików wschodnich¹¹⁸.

A więc nie ulega dziś wątpliwości, że niekatolickie Kościoły wschodnie rządzą się własnym prawem małżeńskim, chyba że w jakimś konkretnym przypadku zostało postanowione inaczej. Znaczenie praktyczne tego stwierdzenia jest wielkie. Np. nie można już powiedzieć, że małżeństwo osób prawosławnych czy prawosławnych z zachodnimi niekatolikami ochrzczonymi jest ważne, mimo że zostało zawarte bez zachowania formy prawosławnej, która przewiduje błogosławieństwo kapłana¹¹⁹. Także nie można dziś powiedzieć, że prawosławne małżeństwo mieszane, tzn. zawarte przez osobę prawosławną i zachodniego niekatolika ochrzczonego, jest nieważne na mocy kan. 72 Synodu Trullańskiego z 691 r., skoro przeszkoda odmiennego wyznania w drodze zwyczajju otrzymała w Kościele prawosławnym charakter tylko wzbraniający¹²⁰. Trzeba jednak mieć na uwadze ten fakt, że dyscyplina poszczególnych niekatolickich Kościołów wschodnich niekiedy różni się między sobą.

Należy dodać, że w ostatnich czasach Kościół katolicki dokonał jeszcze innego ustępstwa na rzecz prawa małżeńskiego niekatolickich Kościołów wschodnich. W Dekrecie *Orientalium Ecclesiarum* Sobór Watykański II postanowił, że małżeństwa mieszane katolików obrządku wschodniego z wschodnimi niekatolikami ochrzczonymi są ważne, jeżeli miała miejsce *praesentia ministri sacri*, ponieważ forma katolicka w takich przypadkach jest potrzebna tylko *ad liceitatem* (n. 18). Podobną ocenę prawną na mocy Dekretu *Crescens matrimoniorum* Kongregacji Kościołów Wschodnich z dnia 22 lutego 1967 r. należy wystawić małżeństwu mieszanemu katolików zachodnich z wschodnimi niekatolikami ochrzczonymi, które wbrew przepisowi kan. 1099 § 1 n. 2 zostało zawarte w niekatolickim Kościele wschodnim¹²¹. Należałoby jednak te informacje uzupełnić stwierdzeniem,

¹¹⁵ Dekret *Unitatis redintegratio*, n. 16.

¹¹⁶ C. Pujol: *Orientalis ab Ecclesia Catholica seiuncti tenentur novo iure canonico a Pio XII promulgato? Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966) 78—110.

¹¹⁷ Nota promulgacyjna Piusa XII brzmiała: „Nos autem per Apostolicas has Litteras motu proprio datas supra recensitos canones promulgamus eisdemque vim legis christifidelibus Ecclesiae Orientalis tribuimus, ubique terrarum hi sunt et tametsi Praelato diversi ritus sunt subiecti”. *AAS* 41 (1949) 117.

¹¹⁸ Zob. *Periodica* 62 (1973) 26.

¹¹⁹ Zob. dec. Sygnatury Ap. z dnia 28 XI 1970 r. *Periodica* 60 (1971) 306—308.

¹²⁰ Zob. dec. Sygnatury Ap. z dnia 5 VII 1971 r. *Periodica* 62 (1973) 11—38.

¹²¹ „SS. mus Dominus Noster Paulus, Divina Providentia Papa VI, re mature perpensa ac diligenter pervestigata, precibus et optatis Sibi porrectis concedendum censuit ac benigne indulisit ut ubique terrarum, ad praecavenda matrimonia invalida intra fideles latini ritus et fideles christianos non-catholicos ritum orientalium, ad consulendum firmitati et sanctitati nuptiarum, ad magis magisque fovendam caritatem inter fideles catholicos et fideles orientales non catholicos, quando catholici

że np. prawosławna forma zawarcia małżeństwa wywrze swój skutek po myśli Dekretu *Crescens matrimoniorum*, jeżeli obie strony będą wolne od przeszkód rozrywających przewidzianych w swoich prawach kościelnych¹²².

Uzasadniając autonomię obecnego prawa małżeńskiego niekatolickich Kościołów wschodnich w świetle katolickiego prawa kościelnego, należy wskazać na fakt, iż Kościoły te mogą wykazać się prawdziwą sukcesją apostolską czyli biskupstwem, które — obok misji kanonicznej — jest podstawą świętej władzy. Gdyby *Stolica Apostolska* uznała władzę w zakresie prawa małżeńskiego innych wspólnot kościelnych nie utrzymujących pełnej jedności z Kościołem katolickim, to oznaczałoby to, że niekatolickie ustawy dotyczące małżeństwa zostały w jakiś sposób kanonizowane, o ile w jakimś konkretnym przypadku nie postanowionoby inaczej¹²³.

VII. RODZAJE MALŻEŃSTW

Małżeństwo może przybierać różne nazwy, w zależności od spowodowanego skutku, bądź od cech charakterystycznych, bądź też od okoliczności, jakie towarzyszyły jego zawieraniu.

1. Mając na uwadze przedmiotowe skutki małżeństwa, małżeństwo dzielimy na ważne i nieważne. Małżeństwo jest ważne (*matrimonium validum*), jeżeli między małżonkami zaistniał węzeł małżeński (*vinculum matrimoniale*). Dzieje się to wtedy, gdy strony zawierające małżeństwo nie są związane rozrywającymi przeszkodami małżeńskimi, a zgodę małżeńską, która jest przyczyną sprawczą małżeństwa, wyrażają prawdziwie, z zachowaniem formy przepisanej przez prawo. W przeciwnym razie małżeństwo jest nieważne (*matrimonium invalidum, irritum, nullum*). Małżeństwo nieważne, mimo że posiada zewnętrzną formę małżeństwa, jest małżeństwem pozornie rzeczywistym, a więc nie powoduje węzła między małżonkami.

Każde małżeństwo nieważne jest nazywane domniemanym (*matrimonium putativum*), jeśli zostało zawarte w dobrej wierze przynajmniej przez jedną ze stron (kan. 1014 § 4), według przepisanej formy¹. Małżeństwo domniemane cieszy się przychylnością prawa: na zewnątrz jest uznawane za ważne, a dzieci z niego zrodzone uchodzą za ślubne (kan. 1114, 1116). Małżeństwo nieważne, zawarte w złej wierze przynajmniej przez jedną ze stron, jest nazywane usiłowanym (*matrimonium attentatum*); niekiedy prawo nazywa je *contubernium* (kan. 2356, 2359). Małżeństwo nieślubne jest nazywane konkubinatem. Konkubinatem to trwale pożycie mężczyzny z kobietą na sposób małżeński bez zawarcia związku małżeńskiego; może być publiczny lub notoryczny albo tajny (zob. kan. 1078, 2357 § 2).

2. Ze względu na prawo, zgodnie z którym małżeństwo zostało ważne

sive orientales sive latini matrimonia contrahunt cum fidelibus orientalibus non catholicis, formam canonicam celebrationis pro his matrimoniis obligare tantum ad liceitatem; ad validitatem sufficere praesentiam ministri sacri, servatis aliis de iure servandis". *AAS* 59 (1967) 165.

¹²² Zob. J. Prader, jw. s. 142, nota 37.

¹²³ Zob. U. Navarrete: *Competentia Ecclesiae in matrimonium baptizatorum eiusque limites*, s. 102—106.

¹ Kom. Interpr., 26 I 1949. *ASS* 41 (1949) 158.

zawarte, zwykło się rozróżniać małżeństwo prawne i sakramentalne. Małżeństwo prawne (*matrimonium legitimum*) z zasady jest małżeństwem osób nie ochrzczonych, zawartym według prawa Bożego, tak naturalnego, jak i pozytywnego, oraz ustaw państwowych (kan. 1015 § 3). Małżeństwo takie nie posiada charakteru sakramentalnego. Małżeństwem sakramentalnym jest małżeństwo osób ochrzczonych, zawarte według formy przepisanej lub przewidzianej przez prawo kanoniczne.

W projekcie nowego prawa małżeńskiego Kościoła odstąpiono od dotychczasowego pojęcia małżeństwa prawnego. Kodyfikatorzy przyjęli założenie, że każde małżeństwo ważne jest małżeństwem prawnym (kan. 4 § 1).

3. W związku z możliwością uzyskania dyspensy od małżeństwa, czyli ze względu na różne stopnie nierozwiązalności węzła małżeńskiego, ustawa kościelna rozróżnia małżeństwo dopełnione i nie dopełnione. Małżeństwo dopełnione (*matrimonium consummatum*) to małżeństwo ważne zawarte przez osoby ochrzczone, które zostało przez małżonków dopełnione aktem małżeńskim z natury swej zmierzającym do zrodzenia potomstwa, do którego z natury swej jest skierowane małżeństwo i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem; zwykło się je nazywać małżeństwem zawartym i dopełnionym (*matrimonium ratum et consummatum*). W projekcie nowego prawa małżeńskiego zauważono, że akt małżeński, który jest przyczyną dopełnienia małżeństwa, ma być dokonany *humano modo*, czyli na sposób aktu ludzkiego (kan. 4 § 2), bo tylko akt ludzki, tj. dokonany świadomie i dobrowolnie, jest właściwy człowiekowi. Małżeństwo natomiast nie dopełnione (*matrimonium non consummatum*) to małżeństwo osób ochrzczonych zawarte ważne i uznane przez Kościół (*matrimonium ratum*), a więc podniesione do godności sakramentu, które jednak nie zostało przez małżonków dopełnione fizycznym aktem małżeńskim (kan. 1015 § 1). Małżeństwo takie zwykło się nazywać zawartym lecz nie dopełnionym (*matrimonium ratum et non consummatum*); może ono być rozwiązane przez dyspensę papieską.

4. Małżeństwo ważne może być zawarte godziwie lub niegodziwie, stąd można spotkać się z pojęciem małżeństwa godziwego i niegodziwego. Małżeństwo jest godziwe (*matrimonium licitum*), jeśli zostało zawarte bez przeszkód wzbraniających oraz z zachowaniem wszystkich przepisów prawa małżeńskiego odnoszących się do nupturientów, świadka urzędowego oraz formalności prawno-liturgicznych. W przeciwnym razie małżeństwo jest niegodziwe (*matrimonium illicitum*). Małżeństwo niegodziwe to małżeństwo ważne, zawarte jednak grzesznie ze względu na świadome pogwałcenie przepisów prawa małżeńskiego. Niegodziwość małżeństwa może mieć różne stopnie, w zależności od materii pogwałconego przepisu i stopnia winy, jaka towarzyszyła pogwałceniu przepisów.

5. Ze względu na swą jawność małżeństwo może być publiczne lub tajne. Małżeństwo jest publiczne (*matrimonium publicum*), jeśli zostało zawarte wobec Kościoła i według przepisanej formy, w warunkach zapewniających mu pełną jawność. Małżeństwo jest tajne (*matrimonium occultum*), jeśli zostało zawarte bez rozgłosu, jaki zwyczajnie towarzyszy zawieraniu małżeństwa, a więc bez głoszenia zapowiedzi, wobec świadka urzędowego i tylko dwóch świadków zwykłych. Od takiego małżeństwa należy odróżnić małżeństwo ściśle tajne (*matrimonium conscientiae, secreto celebratum*), które jest zawierane z obowiązkiem zachowania ścisłej tajemnicy, którego nie odnotowuje się w parafialnej księdze zaślub-

bionych, lecz w specjalnej księdze przechowywanej w tajnym archiwum kurii biskupiej (zob. kan. 1104—1107).

Ponadto istnieje pojęcie małżeństwa tajemnego (*matrimonium clandestinum*). Pojęcia tego używa się dla określenia związku małżeńskiego zawartego bez przepisanej formy kanonicznej (*clam*), czyli nie wobec właściwego świadka urzędowego i dwóch świadków zwykłych, a tylko poprzez wyrażenie zgody małżeńskiej w sposób wystarczający z punktu widzenia prawa naturalnego. *Matrimonia clandestina*, tj. zawarte przez wzajemne wyrażenie zgody małżeńskiej i bez udziału Kościoła, były uważane za ważne do czasu wejścia w życie Dekretu *Tametsi* Soboru Trydenckiego.

6. Ze względu na wyznanie stron rozróżniamy małżeństwa czysto katolickie i mieszane. Małżeństwo jest mieszane (*matrimonium mixtum*), jeśli zawarły go osoby ochrzczone, z których jedna była katolicką, druga zaś pozostała przy swoim wyznaniu niekatolickim. Takie małżeństwo jest zawierane za dyspensą od przeszkody odmiennego wyznania, która to przeszkoda posiada charakter tylko wzbraniający (kan. 1060).

Małżeństwem mieszanym w szerokim znaczeniu jest małżeństwo zawarte między stroną katolicką i stroną nie ochrzczonej, czyli zawarte za dyspensą od przeszkody rozrywającej różnej religii (kan. 1070). Przy ubieganiu się o taką dyspensę obowiązują podobne przepisy, jak przy ubieganiu się o dyspensę od przeszkody odmiennego wyznania, jednakże małżeństwo byłoby nieważne, gdyby nie została udzielona dyspensą².

7. W zależności od prawa, które regulowało zawarcie małżeństwa, odróżniamy małżeństwa religijne i cywilne. Małżeństwo religijne albo inaczej kościelne (*matrimonium religiosum, ecclesiasticum, in facie Ecclesiae, coram Ecclesia*) jest zawierane wobec Kościoła, zgodnie z przepisami kanonicznymi, małżeństwo natomiast cywilne (*matrimonium civile*) — wobec urzędnika stanu cywilnego, zgodnie z przepisami państwowego prawa małżeńskiego.

8. Można spotkać się z pojęciem małżeństwa morganatycznego (*matrimonium morganaticum, sinistrae manus, salicum*). Małżeństwo to jest związkiem zawartym przez osobę z domu panującego z osobą tzw. niższego stanu, która wraz z dziećmi nie uczestniczy w stanowisku społecznym, tytułach i przywilejach męża i nie nabywa prawa do dziedziczenia. Stanowisko, tytuły i przywileje przysługujące żonie i potomstwu określa się przy umowie małżeńskiej (*morganaticus* = poranny dar; *Morgengabe* = dar męża dla żony)³.

9. W prawie dekretalowym występuje pojęcie szczególnego małżeństwa domniemanego (*matrimonium praesumptum*), za którego ważnością przemawiało kwalifikowane domniemanie prawne (*praesumptio iuris et de iure*), tak że niektórzy autorzy stali na stanowisku, że chodzi o małżeństwo nie domniemane, lecz rzeczywiste. Podstawą materialną tego domniemania były następujące fakty: 1) pożycie cielesne (*copula carnalis*) narzeczonych po ważne zawartych zaręczynach, 2) pożycie cielesne stron, które zawarły małżeństwo nieważne z powodu przeszkody braku wieku, wreszcie 3) pożycie cielesne stron, które zawarły małżeństwo pod warun-

² Zob. Motu proprio *Matrimonia mixta* z dnia 31 III 1970 r. oraz wskazania Episkopatu Polskiego z dnia 1 IV 1971 r. w sprawie realizacji Motu proprio *Matrimonia mixta* Pawła VI.

³ Zob. F. M. Cappello, jw. s. 43—44, n. 50.

kiem, który dotąd nie spełnił się⁴. Podstawą formalną domniemania była zgoda małżeńska stron wyrażona poprzez akt małżeński.

Dwie pierwsze postacie powyższego małżeństwa domniemanego zostały zniesione Dekretem *Tametsi* Soboru Trydenckiego, a gdy chodzi o terytory, gdzie ten Dekret nie obowiązywał — Konstytucją *Consensus* Leona XIII z dnia 15 lutego 1892 r. Nie brakło jednak autorów, którzy dyskutowali co do zakresu tej abrogacji. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. zniósł wszystkie rodzaje domniemania w odniesieniu do osób zobowiązanych do zachowania formy kanonicznej⁵.

VIII. MAŁŻEŃSTWA CYWILNE

I. UWAGI OGÓLNE

Małżeństwo cywilne to instytucja świecka. Powstaje ono w wyniku wyrażenia zgody małżeńskiej przez mężczyznę i kobietę przed urzędnikiem państwowym, zgodnie z przepisami państwowego prawa małżeńskiego. Następstwem takiej zgody jest względnie trwały związek małżeński. Zawarcie tego związku, czyli tzw. ślub cywilny, jest czynnością prawną, która pomiędzy uzdolnionymi osobami odmiennej płci powoduje powstanie stosunku prawnego, a więc kompleksu praw i obowiązków. Małżeństwo cywilne jest instytucją prawa państwowego, które zakłada pełną jurysdykcję państwa nad małżeństwem, a nie tylko pewne uprawnienia odnoszące się do skutków cywilnych małżeństwa.

W świetle ustawodawstw państwowych można wyodrębnić trzy rodzaje małżeństw cywilnych: obowiązkowe, fakultatywne i z konieczności.

Małżeństwo cywilne jest obowiązkowe (*matrimonium civile obligatorium, sub forma obligatoria*), jeśli w świetle danej ustawy państwowej jedynie ważnym małżeństwem jest to, które zostało zawarte przed upoważnionym urzędnikiem państwowym i zgodnie z przepisami państwowymi. W takim przypadku ślub religijny, którego ustawy państwowe nie wykluczają, nie stanowi zdarzenia prawnego, lecz tylko społeczne. Obowiązkowa forma cywilna jest dziś nakazana we Francji i w innych krajach Europy centralnej, w Europie wschodniej, a także w wielu państwach Ameryki Łacińskiej. Przewiduje ją ustawodawstwo polskie.

Małżeństwo cywilne jest fakultatywne (*matrimonium civile facultativum, sub forma facultativa*) czyli dowolne, jeśli ustawa państwowa jednakowo pod względem prawnym traktuje małżeństwa zawierane przed urzędnikiem państwowym i przed duchownym danego wyznania. Duchowny, wobec którego jest zawierane małżeństwo na zasadzie dowolności, występuje w charakterze urzędnika stanu cywilnego, upelnomocnionego przez państwo. Fakultatywna forma cywilna obowiązuje m.in. w krajach skandynawskich, w Anglii, w wielu stanach Ameryki Północnej, a także — na podstawie prawa konkordatowego — w Italii.

Małżeństwo cywilne z konieczności (*matrimonium civile subsidiarium, sub forma subsidiaria aut necessitatis*) ma miejsce wówczas, gdy ustawa państwowa, uznając śluby kościelne za zdarzenia prawne, zezwala na za-

⁴ Zob. cc. 3, 5, 6, X, IV, 5; c. 3, X, IV, 17; c. 4, X, IV, 18; cc. 15, 30, X, IV, 41; c. 1, IV, 2 in VI^o.

⁵ Zob. P. Ciprotti: *Il matrimonio presunto*. Roma 1940; F. M. Cappello, jw. s. 44, n. 50 bis.

warcie związku małżeńskiego przed urzędnikiem państwowym tym, którzy ze względu na przepisy kanoniczne, nie uznawane przez państwo, nie mogą zawrzeć ślubu kościelnego, bądź też tym, którzy jako bezwyznaniowcy nie należą do żadnego związku religijnego. Ten rodzaj małżeństw cywilnych przewidziany jest w Hiszpanii i w Kolumbii.

Kościół, ze względu na sakramentalny charakter małżeństwa chrześcijańskiego, od początków swego istnienia rozciągał swą jurysdykcję nad tym małżeństwem oraz usiłował je normować przepisami prawa Bożego i własnymi. Mimo to przez pierwszych dziesięć wieków Kościół uznawał władzę świecką nad małżeństwem, przy jednoczesnym podkreślaniu przez Ojców Kościoła, że ustawy cesarskie zezwalają na to, czego zakazuje prawo Boże¹. Pod wpływem Kościoła świeckie prawo małżeńskie w krajach chrześcijańskich zaczęło stopniowo tracić na swym znaczeniu w rzecz kościelnego prawa małżeńskiego. Pomędzy X a XII wiekiem kościelne prawo małżeńskie zostało powszechnie uznane przez ówczesne narody chrześcijańskiej Europy. W tym czasie wykrystalizowała się zasada, że małżeństwo, jako że posiada charakter sakralny, podlega wyłącznej jurysdykcji Kościoła². W odniesieniu do małżeństwa chrześcijańskiego władzy świeckiej pozostawiono jedynie regulowanie skutków cywilnych wynikających z zawarcia związku.

Dopiero w wieku XVI, głównie pod wpływem twórców reformacji, uważających małżeństwo za umowę czysto świecką, pozbawioną przymiotu sakramentalności, podjęto usiłowania zmierzające do podporządkowania umowy małżeńskiej wyłącznie prawu państwowemu. Usiłowania te spotkały się na ogół z uznaniem w tworzących się nowoczesnych państwach, świadomych swej potęgi i suwerenności. Odpowiadały one także duchowi indywidualizmu, jaki zaczął rodzić się na gruncie średniowiecznego absolutyzmu. Małżeństwo zaczęło uważać za sprawę indywidualną, która powinna być wyłączona z kręgu zainteresowań prawa kościelnego, które widziało w małżeństwie przede wszystkim charakter społeczny i oczekiwało odeń realizacji celów również ponadindywidualnych. Ponieważ jednak w praktyce małżeństwo nie mogło pozostać bez ochrony publicznej, dlatego zaczęło podejmować próbę wprowadzenia ślubów cywilnych, aby tym samym wykluczyć małżeństwa tajne. Zresztą wielu teologów średniowiecznych głosiło naukę, która nie wykluczała jurysdykcji państwa nad małżeństwem³. Nawet T. Sanchez głosił pogląd, że władca świecki może ustanawiać przeszkody małżeńskie dla wiernych swego kraju, o ile papież nie zarezerwował sobie tego prawa⁴.

Pierwsze obowiązkowe śluby cywilne zaprowadzono w 1580 r. w Holandii dla katolików i innych społeczności wyznaniowych, które nie nale-

¹ Zob. A. Esmein, R. Génestal: *Le mariage en droit canonique*, Vol. I. Paris 1929² s. 1—66; K. Ritzler: *Le mariage dans les églises chrétiennes du Ier au XIe siècle*. Paris 1970; A. Mostaza: *La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio hasta el Concilio de Trento*. W: *Ius Populi Dei*, III, s. 287—357.

² Zob. I. Fahrner: *Geschichte der Ehescheidung im Kanonischen Recht*. Freiburg 1903 s. 112 nn.; A. Esmein, jw. s. 9—26; A. Mostaza: *La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio hasta el Concilio de Trento*, s. 295—301.

³ Zob. A. Mostaza: *Competentia Status in matrimonium eiusque limites*, s. 158—177.

⁴ T. Sanchez: *De sancto matrimonii sacramento*, lib. VII, disp. 3, n. 2: „Absque dubio dicendum est, posse principem saecularem ex genere et natura suae potestatis, matrimonii impedimenta dirimentia fidelibus sibi subditis, ex iusta causa suis legibus indicare, eo pacto quod id Pontifex summus potest, nisi sibi hanc potestatem reservasset”.

zały do Kościoła reformowanego; dla kalwinistów śluby cywilne były fakultatywne. W Anglii obowiązkowe śluby cywilne wprowadził O. Cromwell w 1653 r.; usunął je Karol II Stuart w 1660, przywracając formę kościelną. We Francji gruntem, na którym dojrzewała idea ślubów cywilnych, był gallikanizm, który w małżeństwie chrześcijańskim rozróżniał dwa elementy dające się oddzielić: umowę i sakrament. Władzę nad sakramentem pozostawiał on Kościołowi, umowę zaś małżeńską poddawał władzy państwowej. W świetle doktryny gallikańskiej proboszcz asystujący przy zawieraniu małżeństwa, które było uważane za instytucję cywilno-religijną, występował w podwójnej roli: jako przedstawiciel Kościoła i państwa. Praktyczne wnioski z teorii gallikanizmu wyciągnął Ludwik XIV wydając w 1787 r. edykt ustanawiający formę cywilną zawarcia małżeństwa dla protestantów. W 1792 r., w czasie wielkiej rewolucji francuskiej, postanowiono, że śluby cywilne będą obowiązywały wszystkich. W ciągu wieku XIX śluby cywilne zostały wprowadzone przez wiele ustawodawstw państwowych, do czego walcie przyczynił się Kodeks cywilny Napoleona⁵.

2. MAŁŻEŃSTWA CYWILNE W POLSCE

W Polsce przedrozbiorowej prawo państwowe nie kwestionowało sakralnego charakteru małżeństwa chrześcijan i jurysdykcji Kościoła nad nim. Kościelna forma zawierania małżeństw upowszechniła się dość wcześnie, mimo że nie była ona wymagana pod sankcją nieważności węzła małżeńskiego. Niekiedy towarzyszyły jej obrzędy świeckie związane z tradycją ludową. Dawne ustawy polskie w zakresie spraw małżeńskich były zgodne z duchem prawa kanonicznego. Na zjeździe szlachty w Piotrkowie dnia 17 października 1406 r. postanowiono, że sprawy małżeńskie osób wszystkich stanów powinny podlegać sądownictwu kościelnemu. Podobnie układ zwany *Laudum Cracoviense* z 1437 r., mimo istniejącej tendencji do ograniczenia jurysdykcji kościelnej w odniesieniu do spraw sądowych szlachty, sprawy małżeńskie pozostawiał władzy Kościoła. Również autorzy projektu kodyfikacji z 1532 r., zwanego *Correctura iurium* albo Korykturą Taszyckiego, jak i uczestnicy sejmu krakowskiego z 1543 r., uważali małżeństwo, będące sakramentem i rzeczą czysto duchową, za wyjęte spod jurysdykcji władzy świeckiej. Wiadomo, że król Zygmunt August na sejmie w Parczewie w sierpniu 1564 r. przyjął z rąk nuncjusza papieskiego Jana Franciszka Commendonego uchwałę Soboru Trydenckiego, a wraz z nimi Dekret *Tametsi*, który wprowadzał obligatoryjną formę kościelną zawierania małżeństw. Dopiero w okresie zaborów podjęto wysiłki zmierzające do rozciągnięcia nad małżeństwem jurysdykcji świeckiej.

W Księstwie Warszawskim podstawy prawnej dla ślubów cywilnych dostarczył Kodeks cywilny Napoleona, który zaczął obowiązywać od dnia 1 maja 1808 r. Kodeks ten po upadku Napoleona został rozciągnięty na Królestwo Kongresowe. Napoleońskie przepisy o ślubach cywilnych były niezgodne z duchem ustawodawstwa i tradycjami narodu polskiego, nie więc dziwnego, że nie przyjęły się one na ziemiach polskich. Prawo o małżeństwie z dnia 24 czerwca 1836 r. wydane dla Królestwa Polskiego stanęło na stanowisku religijnego charakteru małżeństwa, przeto wprowa-

⁵ Zob. J. Wiślicki: Śluby cywilne. W: Małżeństwo w świetle nauki katolickiej, Praca zbiorowa. Lublin 1928 s. 164—184.

dziło kanoniczną formę zawierania małżeństwa i przekazało Kościołowi sądową jurysdykcję nad małżeństwem⁶. Podobne zasady obowiązywały na polskich ziemiach wschodnich na mocy Zwodu praw cesarstwa rosyjskiego⁷.

Kodeks napoleoński, a z nim i obowiązkowe małżeństwa cywilne, wprowadzono także w Rzeczypospolitej Krakowskiej, utworzonej w 1815 r. decyzją kongresu wiedeńskiego. Po swym upadku (1846) i wcieleniu do Austrii, Rzeczpospolita Krakowska została włączona do austriackiego systemu prawnego (ABGB)⁸, podobnie jak i pozostałe południowe ziemie polskie, z wyjątkiem Spisza i Orawie.

Na terenie zaboru austriackiego obowiązywał mieszany system prawa małżeńskiego. W zasadzie obowiązywała tu wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa dla wszystkich wyznań uznanych. Forma cywilna mogła być zastosowana, jeśli duchowny odmawiał asystowania przy ślubie z przyczyny kanonicznej, której nie uznawało prawo państwowe, a także gdy małżeństwo zawierały osoby, które nie należały do żadnego wyznania uznanego prawnie⁹. Autonomia kanonicznego prawa małżeńskiego była ograniczona przez to, że prawo państwowe — mimo obowiązującej formy kanonicznej — regulowało prawie wszystkie sprawy małżeńskie, aczkolwiek starało się uwzględnić odpowiednie przepisy kanoniczne. Prawo to nie dopuszczało rozwodu, jeżeli w chwili zawarcia małżeństwa przynajmniej jedna strona była katolicką. Jurysdykcja w sprawach małżeńskich należała wyłącznie do sądów cywilnych. Wyroki sądów kościelnych miały znaczenie tylko wewnątrzkościelne¹⁰.

Na Spiszu i Orawie, które weszły w skład królestwa Węgier, początkowo obowiązywała religijna forma zawierania małżeństwa, a jurysdykcja nad nim należała do Kościoła. Dopiero ustawa z 1894 r. wprowadziła tam obowiązkowe małżeństwa cywilne¹¹.

Na zachodnich terenach polskich, które w wyniku zaborów zostały przyłączone do Prus, najpierw obowiązywało powszechne pruskie prawo krajowe¹² z 1794 r. Nakazywało ono zawieranie małżeństwa wobec duchownego, jednakże według systemu prawnego pruskiego, jurysdykcję zaś nad małżeństwem przekazywało w ręce państwowe. Na mocy ustawy z 1875 r. małżeństwo należało zawierać przed urzędnikiem państwowym. Również niemiecki Kodeks cywilny z 1896 r. (BGB)¹³ przewidywał obowiązkowe małżeństwa cywilne, dopuszczał rozwody z ustawowych powodów, a orzecznictwo w sprawach małżeńskich przekazywał sądowi cywilnemu¹⁴. Ślub religijny mógł się odbyć po zawarciu cywilnej umowy małżeńskiej. Sam ślub kościelny w świetle ustawy państwowej nie miał zna-

⁶ Dziennik Praw Królestwa Polskiego, t. XVIII, s. 57—297. — Zob. H. Konic: Dzieje prawa małżeńskiego w Królestwie Polskim. Kraków 1903; tenże: Prawo małżeńskie obowiązujące w b. Królestwie Kongresowym. Warszawa 1924.

⁷ T. X, cz. I.

⁸ Allgemeines Bürgergesetzbuch (= Powszechna Księga Ustaw Cywilnych) z dnia 1 VI 1811 r.

⁹ Ustawy z dnia 25 V 1868 r. i 9 IV 1870 r.

¹⁰ Zob. J. Pełczar: Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, w Prusach i w Królestwie Polskim. T. I—III. Kraków 1898 (*passim*); W. Abraham: Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa w najnowszym ustawodawstwie kościelnym. Lwów 1913² (*passim*).

¹¹ Zob. M. Allerhand: Prawo małżeńskie obowiązujące na Spiszu i Orawie. Lwów 1926 (odb. z Przegl. Prawa i Adm.).

¹² Allgemeine Landrecht für die Preussischen Staate.

¹³ Bürgerliches Gesetzbuch.

¹⁴ Ustawa o postępowaniu cywilnym z 1877 r.

czenia prawnego, a duchowni błogosławiący związki małżeńskie przed zawarciem ich wobec urzędnika państwowego byli narażeni na kary. Należy jednak zauważyć, że w świetle tejże ustawy żądanie, aby współmałżonek pozostawał bez ślubu religijnego, było nadużyciem prawa, o ile nupturienca umówili się zawrzeć ten ślub albo religijne zapatrywania współmałżonka były znane. Ponadto odmowa ślubu kościelnego po zawarciu cywilnego związku małżeńskiego mogła stanowić podstawę do rozwodu¹⁵.

W Polsce międzywojennej musiano z konieczności — ponieważ nie było własnych ustaw — nawiązać do prawa małżeńskiego odziedziczonego po zaborcach. W ten sposób Polska była podzielona — ze względu na różne systemy prawne — aż na pięć obszarów. Na terenie dwóch obszarów, które stanowiły były zabor rosyjski, a mianowicie w Królestwie Kongresowym¹⁶ i na Ziemiach Wschodnich¹⁷, obowiązywał wyznaniowy system prawa małżeńskiego. Funkcje świeckiego ustawodawstwa małżeńskiego na tym terenie ograniczały się w zasadzie do ustalenia właściwości sądów duchownych w sprawach małżeńskich i praw wyznaniowych w przypadku małżeństw mieszanych. Na obszarze byłego zaboru austriackiego, a więc w Polsce południowej¹⁸, obowiązywał mieszany system prawa małżeńskiego. Na Spiszu i Orawie (woj. krakowskie) na mocy rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 14 września 1922 r.¹⁹ obowiązywały na zasadzie dowolności dwa systemy prawa małżeńskiego: węgierski z 1894 r. oraz austriacki z 1811 r., czyli system cywilny i mieszany. Wreszcie w byłym zaborze pruskim²⁰ ukształtował się cywilny typ prawa małżeńskiego²¹.

Konstytucja marcowa z 1921 r. nie zawierała deklaracji jednoznacznie przesądzającej o systemie polskiego prawa małżeńskiego. Stanowiła jednak, że „Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnymi prawami” (art. 114). Również Konkordat zawarty między Polską a Stolicą Apostolską w 1925 r. nie rozstrzygnął kwestii małżeństw, choć zawierał ogólne zapewnienie państwa, że Kościół polski będzie swobodnie wykonywać swoją władzę duchową i jurysdykcyjną (art. I)²².

¹⁵ Zob. Kodeks cywilny obowiązujący na Ziemiach Zachodnich Rzeczypospolitej Polskiej. Przegląd urzędowy z polecenia Ministerstwa Sprawiedliwości. Poznań 1923.

¹⁶ Województwa: warszawskie, kieleckie, lubelskie i łódzkie oraz powiaty województwa białostockiego: augustowski, kolneński, łomżyński, ostrowski, sejneński, suwalski, szczuczyński i wysokomazowiecki.

¹⁷ Województwa: nowogrodzkie, poleskie, wileńskie i wołyńskie oraz powiaty województwa białostockiego: bielski, grodzieński, sokólski i wołkowyski.

¹⁸ Województwa: krakowskie (bez Spiszu i Orawy), lwowskie, stanisławowskie i tarnopolskie oraz Ziemia Cieszyńska (z woj. śląskiego).

¹⁹ Dz. U. nr 90, poz. 833.

²⁰ Województwa: poznańskie, pomorskie i śląskie (bez Ziemi Cieszyńskiej).

²¹ Zob. R. Longchamps de Berier: Zawarcie i rozwiązanie małżeństwa według prawa cywilnego obowiązującego w Polsce. W: Małżeństwo w świetle nauki katolickiej, s. 339—384.

²² Projekt Konkordatu opracowany przez prof. W. Abrahama w art. XXVII przewidywał: „Państwo uznaje ważność i prawomocność związków małżeńskich zawieranych przez katolików zgodnie z przepisami prawa kanonicznego oraz orzeczeń Sądów kościelnych w sprawach ważności i nierozzerwalności tych związków, jak również rozłączenia małżonków od stołu i łoża. Orzeczenie skutków cywilnych, wynikających z małżeństwa, należy do sądów świeckich. Postanowienia tego artykułu wejdą w życie niezwłocznie, po uprawomocnieniu się niniejszego konkordatu, na tych obszarach Rzeczypospolitej Polskiej, które przedtem stanowiły część Państwa Rosyjskiego; na pozostałych zaś obszarach Rzeczypospolitej z chwilą wejścia w życie zgodnych z jego treścią nowych ustaw cywilnych o małżeństwie”. J. Wisłocki: Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne. Poznań 1977 s. 243. —

Międzywojenni kodyfikatorzy polskiego prawa małżeńskiego zaproponowali fakultatywne śluby cywilne. Art. 24 projektu prawa małżeńskiego opiewał: „Po dopełnieniu czynności przedwstępnych przed właściwym urzędnikiem stanu cywilnego narzeczeni mogą zawrzeć ślub, składając publicznie przed urzędnikiem stanu cywilnego albo przed duszpasterzem zgodne oświadczenie w przytomności dwóch świadków, że zawierają dożgonny związek małżeński”. Art. 81 natomiast zawierał zasadę, że sprawy małżeńskie należą do sądów powszechnych, których jurysdykcji nie naruszają przepisy Kościoła lub innych wyznań. Cały projekt opierał się na założeniu, że małżeństwo jest instytucją świecką i stanowi przedmiot ustawodawstwa świeckiego, które wiąże wszystkich obywateli, niezależnie od ich wyznania. W razie wybrania przez nowożeńców kanonicznej formy zawarcia małżeństwa, duchowny miał żądać od nich zaświadczenia urzędnika stanu cywilnego o braku przeszkód do zawarcia małżeństwa, a po pobłogosławieniu małżeństwa miał przesłać temuż urzędnikowi protokół ślubu w celu sporządzenia właściwego aktu małżeństwa. Przewidziane też były rozwody.

Projekt polskiego prawa małżeńskiego był gotowy dopiero w 1929 r. Komisja Kodyfikacyjna opublikowała go w 1931 r. W związku z ujawnioną dużą rozbieżnością poglądów i falą protestów wspomniany projekt nie został przez rząd przedłożony izbom ustawodawczym²³.

Od dnia 1 stycznia 1946 r., czyli od wejścia w życie nowego prawa małżeńskiego, ogłoszonego dekretem Rady Ministrów z dnia 25 września 1945 r.²⁴, małżeństwa cywilne stały się obowiązkowe na całym obszarze Polski. Nowe prawo małżeńskie wprowadziło także rozwody oraz wszystkie małżeństwa poddało jurysdykcji sądów państwowych. Prawo to jednak, mimo uznania małżeństwa za instytucję całkowicie świecką, w art. 37 stanowiło: „Przepisy niniejszego prawa nie pozbawiają stron możliwości dopełnienia również obrzędów, wynikających z ich należenia do związków religijnych”. Małżeństwo religijne, nie będące w świetle prawa państwowego zdarzeniem prawnym, mogło być zawierane przed lub po ślubie cywilnym. Ograniczenie pod tym względem przyniosła dopiero ustawa z dnia 2 grudnia 1958 r. o zmianie przepisów prawa o aktach stanu cywilnego, zabraniając duchownym pod sankcjami karnymi udzielania ślubu religijnego bez uprzedniego przedstawienia wyciągu z aktu małżeństwa cywilnego²⁵.

Problemy prawa małżeńskiego i sądownictwa w sprawach małżeńskich nie weszły do programu rokowań konkordatowych ze względu na nie ustalone stanowisko miarodajnych czynników ustawodawczych w tych sprawach. Komitet Polityczny Rady Ministrów zalecił, aby w Konkordacie umieścić postanowienie: „Kwestie dotyczące prawa małżeńskiego i sądownictwa w sprawach małżeńskich nie są objęte niniejszym Konkordatem”. Tamże, s. 257.

²³ Zob. W. Abraham: Zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego. Lublin 1929; S. Biskupski: Reforma prawa małżeńskiego w Polsce. Włocławek 1930; Rozbiór krytyczny projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez K.K. Praca zbiorowa pod red. J. Wiślickiego. Lublin 1932; Historia państwa i prawa Polski 1918—1939. Cz. II. Praca zbiorowa pod red. F. Ryszki. Warszawa 1968 s. 158—161, 169—177. — Stosunek międzywojennego Kościoła polskiego do ślubów cywilnych został wyrażony m.in. w orędziu Episkopatu Polskiego, wystosowanym wkrótce po ogłoszeniu projektu prawa małżeńskiego, oraz w art. 94 Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego z 1936 r.

²⁴ Dz. U. nr 47, poz. 270.

²⁵ Dz. U. nr 72, poz. 350. — Art. 50 prawa o aktach stanu cywilnego stanowi: „1. Moc prawną ma tylko związek małżeński zawarty przed urzędnikiem stanu cywilnego. 2. Udzielenie ślubu religijnego może nastąpić jedynie po uprzednim zawar-

Prawo małżeńskie z 1945 r. zostało zastąpione przez Kodeks rodzinny, który zaczął obowiązywać od dnia 1 października 1950 r.²⁶ Od dnia 1 stycznia 1965 r. w Polsce obowiązuje Kodeks rodzinny i opiekuńczy, uchwalony przez Sejm PRL dnia 25 lutego 1964 r.²⁷ Art. 1 § 1 tegoż Kodeksu stanowi: „Małżeństwo zostaje zawarte, gdy mężczyzna i kobieta jednocześnie obecni złożą przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego oświadczenia, że wstępują ze sobą w związek małżeński”.

3. MAŁŻEŃSTWA CYWILNE W ŚWIETLE PRAWA KANONICZNEGO

W świetle prawa kanonicznego jest rzeczą oczywistą, że małżeństwa cywilne osób nie ochrzczonych to małżeństwa prawne i ważne, o ile przy ich zawieraniu nie zostały naruszone wymogi prawa Bożego, tak naturalnego, jak i pozytywnego. Ważnymi małżeństwami z punktu widzenia kanonicznego są też małżeństwa cywilne niekatolików ochrzczonych — z wyjątkiem wschodnich — którzy nie są obowiązani do zachowania formy kanonicznej, o ile strony wyraziły prawdziwą zgodę małżeńską i były wolne od przeszkód rozrywających.

Inaczej rzecz się ma z małżeństwami cywilnymi katolików. Katolicy w sytuacjach zwyczajnych nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa bez zachowania przepisanej formy kanonicznej, która polega na wyrażeniu zgody małżeńskiej wobec proboszcza lub ordynariusza miejscowego bądź wobec duchownego przez jednego z nich delegowanego po myśli prawa (kan. 1094). Wynika to z faktu sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego i nierozdzielności umowy małżeńskiej od sakramentu małżeństwa (kan. 1012). Z tego względu żadna z cywilnych form małżeńskich nie odpowiada kanonicznemu prawu małżeńskiemu.

Z drugiej jednak strony małżeństwa cywilne katolików to — jak wyraził się Paweł VI — *magna realitas terrestris*²⁸. Jako rzeczywistość ludzka, społeczna i doczesna małżeństwa cywilne katolików — mimo że nie są małżeństwami z punktu widzenia kanonicznego — nie mogą być wyjęte spod władzy świeckiej. Władza świecka nie może nie bronić podstawowego prawa ludzkiego dwojga osób do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny; nie może zrezygnować z zasady autonomii i niezależności swojej w sprawach doczesnych. Stąd dzisiejsze opinie o małżeństwach cywilnych katolików, głoszone przez kanonistów poszukujących sposobów zażegnania konfliktu między państwem a Kościołem, do jakiego niewątpliwie przyczyniają się w dużej mierze małżeństwa cywilne, niejednokrotnie różnią się znacznie od opinii w tej sprawie kanonistów dawniejszych²⁹. Kanoniści dzisiejsi również uznają małżeństwa cywilne katolików w zwy-

ciu małżeństwa przed urzędnikiem stanu cywilnego i złożeniu duchownemu wyciągu z aktu małżeństwa”. Sankcje karne przepisuje art. 78: „1. Duchowny, który udziela ślubu religijnego zanim mu zostanie przedstawiony wyciąg z aktu małżeństwa, podlega karze aresztu do czterech miesięcy lub grzywny do 5000 złotych. 2. Duchowny, który udziela ślubu religijnego osobie pozostającej w związku małżeńskim z osobą trzecią, podlega karze aresztu do sześciu miesięcy lub grzywny do 10 000 złotych. 3. Nie podlega karze duchowny, który w przypadku ciężkiej choroby bezpośrednio zagrażającej życiu jednej ze stron udzielił ślubu religijnego mimo nieprzedstawienia mu wyciągu z aktu małżeństwa. 4. W sprawach przewidzianych w ust. 1—3 orzeka sąd powiatowy”.

²⁶ Ustawa z dnia 27 VI 1950 r. Dz. U. nr 34, poz. 308.

²⁷ Dz. U. nr 9, poz. 59; zm.: Dz. U. z 1975 r., nr 45, poz. 234.

²⁸ AAS 69 (1970) 429.

²⁹ Zob. F. M. Cappello, jw. n. 731, s. 659.

czajnych przypadkach za niewystarczające do powstania węzła sakramentalnego, jednakże dalecy są od twierdzenia, że małżeństwo cywilne katolika to *omnino nihil* albo jedynie *turpis concubinatus*³⁰. Zresztą i najnowsze prawo kanoniczne w określonych sytuacjach nadaje małżeństwu cywilnemu katolików szczególny walor.

Mimo niewystarczalności formy cywilnej do powstania między małżonkami katolickimi węzła sakramentalnego, Kościół zezwala katolikom na śluby cywilne, widząc w nich środek do zapewnienia małżeństwu religijnemu — zawieraniem przed lub po ślubie cywilnym — skutków cywilnych³¹. Zgoda małżeńska wyrażona przez katolików podczas ślubu cywilnego jest w świetle kan. 1094 bezskuteczna, choćby z punktu widzenia prawa naturalnego była wystarczająca. Dlatego katolicy swoje małżeństwo cywilne, zawierane przed zawarciem małżeństwa religijnego, traktują jako *ritus aut caeremonia ad effectus civiles matrimonii religiosi obtinendos*, a zgodnie małżeńskiej *de praesenti* nadają charakter jakby wstępny, niejako anonsując przez nią zbliżające się zawarcie religijnego związku małżeńskiego.

Istnieją przypadki, kiedy ślub cywilny dla katolika jest nie tylko środkiem do zapewnienia ślubowi religijnemu skutków cywilnych, ale także małżeństwem ważnym w świetle prawa kanonicznego. Są dwa takie przypadki. W sytuacji, kiedy dopuszczalna jest tzw. nadzwyczajna forma zawarcia małżeństwa (kan. 1098), zgodę małżeńską, skuteczną z punktu widzenia prawa kanonicznego, można wyrazić także przed urzędnikiem stanu cywilnego, byleby przy tym obecny był jeszcze jeden świadek zwykły. Ponadto istnieje możliwość zawarcia przez katolika ważnego małżeństwa mieszanego — o ile biskup udzieli dyspensy od zachowania formy kanonicznej — w urzędzie stanu cywilnego³².

Należy też dodać, że małżeństwo cywilne, o ile było zawarte bez przeszkody rozrywającej pochodzenia Bożego, może być uzdrowione w związku w przypadkach przewidzianych przez prawo kanoniczne (kan. 1139).

Prawo kanoniczne nie wyklucza aktywności duszpasterskiej na gruncie małżeństw cywilnych katolików. Nie należy upraszczać sprawy przez traktowanie wszystkich bez wyjątku małżonków cywilnych jako publicznych grzeszników i odpychanie ich od wszystkich środków uświęcających. Zaniedbane pod względem duszpasterskim rodziny małżonków cywilnych często dają gorzkie owoce w postaci ateizmu rodzinnego, a w najlepszym razie oziępcenia religijnego. Dlatego Synod Biskupów w 1980 r. zaapelował o zmianę mentalności duszpasterskiej w odniesieniu do małżeństw cywilnych katolików. Relacjonując apel Synodu Papież Jan Paweł II stwierdził: „Ojcowie Synodu — raz jeszcze potwierdzając nieroz-

³⁰ Zob. A. Mostaza: *Competentia Status in matrimonium eiusque limites*, s. 204—210; H. Flatten: *De matrimonio civili catholicorum*, *Periodica* 67 (1978) 211—233; L. Spinelli: *Conflictus Ecclesiam inter et Statum in materia matrimoniali eorumdemque solutiones concordatariae*, *Periodica* 67 (1978) 235—250.

³¹ Zob. Orędzie Episkopatu Polski w sprawie małżeńskiej. W: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945—1974*, Paryż 1975 s. 25—28.

³² *Motu proprio Matrimonia mixta*, 31 III 1970, n. 9: „Si graves difficultates formae canonicae servandae obstant, Ordinariis locorum ius est dispensandi a forma canonica matrimonii mixti; Conferentiae autem Episcoporum est normas statuere, quibus praedicta dispensatio in sua regione vel in suo territorio concordati racione ac licite, salva tamen aliqua publica forma celebrationis, concedatur”; Wskazania Episkopatu Polski w sprawie realizacji M. P. Pawła VI *Matrimonia mixta*, 1 IV 1971. — Zob. F. Arboleda: *De natura iuridica matrimonii civilis catholicorum in iure canonico condito et condendo*, *Periodica* 67 (1978) 343—352.

zerwalność małżeństwa i praktykę Kościoła niedopuszczenia do Komunii eucharystycznej małżonków rozwiedzionych, którzy zawarli nowe małżeństwo wbrew ustalonym normom — proszą Pasterzy i całą wspólnotę chrześcijańską, by pomagali takim siostronom i braciom, aby nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, bowiem na mocy chrztu mogą i powinni brać udział w życiu Kościoła poprzez modlitwę, poprzez słuchanie słowa, asystowanie przy celebracjach eucharystycznych wspólnoty i praktykowanie miłości i sprawiedliwości”. Ojciec Święty nie wykluczył możliwości dopuszczania małżonków cywilnych do sakramentu Pokuty i do Eucharystii w niektórych przypadkach, a mianowicie „jeżeli szczerym sercem zdecydują się na taką formę życia, która nie sprzeciwia się nierozwawalności małżeństwa, tj. kiedy mężczyzna i kobieta nie mogą się zobowiązać do separacji, postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom i kiedy nie zachodzi obawa zgorzenia”³³.

IX. DOMNIEMANIE PRAWNE PRZEMAWIA ZA WĄŻNOŚCIĄ MAŁŻEŃSTWA

Małżeństwo ze względu na swój walor społeczny korzysta ze szczególnej ochrony prawnej. Ochronę tę zapewnia mu przepis kan. 1014, który stanowi: *Matrimonium gaudet favore iuris*.

A więc małżeństwo cieszy się przychylnością prawa. Przychylność ta przejawia się w tym, że małżeństwo, o ile posiada zewnętrzną formę (*speciem seu figuram matrimonii*), jest uważane za ważne; gdyby ktoś twierdził, że jest ono nieważne, powinien to udowodnić. Dlatego wspomniany wyżej kanon zawiera zasadę: *In dubio standum est pro valore matrimonii*. W razie więc wątpliwości, czy małżeństwo jest ważne, należy powiedzieć się za jego ważnością. Podstawą i warunkiem takiego domniemania jest zachowanie przepisanej formy zawarcia małżeństwa. Nie można bowiem domniemywać ważności małżeństwa, jeżeli fakt zawarcia nie jest pewny. Praktycznym zastosowaniem zasady kan. 1014 jest przepis kan. 1070 § 2, który postanawia, że małżeństwo należy uznać za ważne, gdy po ślubie zrodziła się wątpliwość co do ważności chrztu jednej ze stron.

Powyzsze domniemanie prawne jest zwykle (*praesumptio iuris simpliciter*), ponieważ ustawa dopuszcza przeciwko niemu bezpośrednie dowodzenie: *donec contrarium probetur*. Dopóki jednak nieważność małżeństwa nie zostanie udowodniona, małżeństwo wątpliwe — o ile wątpliwość dotyczy nie faktu zawarcia, lecz ważnego zawarcia — należy uznać za ważne.

Wyjątkiem od powyższej zasady jest przepis kan. 1127¹. Stanowi on, że w razie wątpliwości co do ważności małżeństwa osób nie ochrzczonych, gdy jeden z małżonków przyjmuje wiarę katolicką, wątpliwość należy rozstrzygnąć na korzyść wiary, czyli na rzecz wolności osoby nawróconej.

Małżonkowie nie mogą własną powagą orzec nieważności swego małżeństwa i na tej podstawie zawrzeć nowy związek z inną osobą. Nieważność małżeństwa orzeka sąd kościelny po przeprowadzeniu specjalnego postępowania sądowego. Dlatego małżonek zainteresowany nieważnością

³³ *Communicationes* 12 (1980) 211.

¹ Kan. 1127: „*In re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris*”. — Zob. Odpow. Kom. Interpr. z dnia 26 VI 1947. *AAS* 39 (1947) 374.

swojego małżeństwa powinien zwrócić się z odpowiednią skargą do właściwego sądu biskupiego, przedkładając na jej poparcie odpowiednie dowody. Dopiero prawomocny wyrok sądu kościelnego może upoważnić małżonków do zawarcia nowego małżeństwa. Subiektywne przekonanie małżonków o nieważności ich małżeństwa nie wystarcza (kan. 1069 § 2). Wyrok orzekający nieważność małżeństwa stanie się prawomocny dopiero wtedy, gdy zostanie potwierdzony przez trybunał instancji wyższej.

Wyrazem uprzywilejowania małżeństwa jest funkcjonowanie przy sądach kościelnych urzędu obrońcy węzła małżeńskiego. Obrońca ten z urzędu broni ważności i świętości każdego zaskarżonego małżeństwa.

Na skutek subiektywnej wątpliwości co do ważności swojego małżeństwa małżonek nie traci uprawnień małżeńskich. Utraci je, gdy zdobędzie pewność co do nieważności swojego małżeństwa².

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone rozważania nad instytucją małżeństwa miały charakter ramowy i ograniczyły się do wstępnych zagadnień kanonicznego prawa małżeńskiego. Mimo to wykazały, jak wielkie bogactwo myśli Kościoła jest zawarte w tym prawie. Prawo to przez dwadzieścia prawie wieków ukazuje i wspiera wzniosłość instytucji, która wywodzi się z prawa naturalnego, a przez Chrystusa została opromieniona łaską sakramentalną.

Kościół ukazując poprzez kanoniczne prawo małżeńskie prawdziwy charakter instytucji małżeństwa, wychodzi naprzeciw potrzebom dzisiejszym. Doświadczenie potwierdza prawdziwość tezy Kościoła, że pomyślność osoby i społeczeństwa wiąże się ściśle z sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Takie zagadnienia, jak: istota małżeństwa, jego sakramentalność, jego istotne przymioty i dobra, nie tracą na swej aktualności po dziś dzień, mimo że są głoszone niezmiennie od pierwszych wieków istnienia Kościoła. Nie wszystkie jednak dyspozycje Kościoła zawarte w kanonicznym prawie małżeńskim mają charakter stały i niezmienny. Niektóre z nich, o ile nie opierają się na prawie naturalnym lub ewangelicznym, przechodziły i nadal przechodzą pewną ewolucję, co świadczy, że Kościół nie istnieje w oderwaniu od czasów i aktualnych potrzeb ludzkich. Widoczne to jest zwłaszcza na przykładzie stosunku Kościoła do małżeństw mieszanych.

Przeprowadzone studium jest wstępem do poznania szczegółowego prawa małżeńskiego Kościoła. Jednakże przydatne jest ono również dla duszpasterzy. Kanonistyczne rozważania o małżeństwie, najczęściej oparte bezpośrednio na autentycznych źródłach kościelnych, są pomocne w duszpasterskich akcjach mających na celu przygotowanie ludzi młodych do małżeństwa czy też właściwą formację małżonków. Akcją duszpasterską bowiem powinna stanowić system oparty na autentycznej myśli Kościoła.

Przeprowadzone rozważania kanonistyczne ujawniły też pewne problemy palące, które powinny być w szczególności przedmiotem zainteresowań duszpasterskich. Takimi problemami są m.in.: wypaczenie pojęć o małżeństwie, rozbieżności rodzin, rozwody, śluby cywilne katolików. W rozwiązywanie tych problemów duszpasterze nigdy nie włożą za wiele

² Zob. C. Reckers: *De favore quo matrimonium gaudet in iure canonico*. Romae 1951; F. M. Cappello, *iw.* s. 44—48, n. 51—55.

wysiłków. Ukazując w jaśniejszym świetle naukę Kościoła o małżeństwie chrześcijańskim, duszpasterze będą w stanie nie tylko uczyć, ale i natchnąć otuchą chrześcijan i tych wszystkich, którzy własnym przykładem ochraniają i wspierają wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego funkcję uświęcającą.

DOCTRINA CANONICA DE MATRIMONIO

ARGUMENTUM

Hoc in tractatu auctor explanavit doctrinam canonicam circa notiones generales matrimonii christiani, de quibus in cc. 1012—1016 C.I.C. In singulis tractatus capitibus expositae sunt quaestiones: de natura matrimonii, de matrimonii origine, de matrimonio prout est contractus et sacramentum, de proprietatibus matrimonii, de matrimonii finibus, de potestate Ecclesiae in matrimonium, de matrimonii speciebus, de matrimoniis civilibus, demum de iuris favore quo matrimonium gaudet. Uberius exposita sunt quaedam problemata urgentiora et disputata, nempe sacramentalitas et indissolubilitas matrimonii, potestas Ecclesiae et Status in matrimonium. Scopus harum considerationum non solum didacticus sed etiam pastoralis est.

KANONICZNE PRZESTĘPSTWO ZNIEWAGI I ZNIESŁAWIENIA

Treść: Wstęp. I. Pojęcie przestępstwa zniewagi i zniesławienia. II. Sanckje kanoniczne za przestępstwo zniewagi i zniesławienia. III. Niektóre kwestie procesowe dotyczące przestępstwa zniewagi i zniesławienia. Zakończenie. *Zusammenfassung*.

WSTĘP

O godności człowieka mówią wszyscy. Mówią o niej przyrodnicy zafascynowani wyjątkową pozycją człowieka wśród istot żyjących; mówią psychologowie badający z podziwem właściwości psychiczne człowieka; mówią filozofowie, którzy badają człowieka w aspekcie ostatecznych racji bytu. Podziwiają człowieka socjologowie, widząc w nim nieodzowny element wspólnoty oraz czynnik organizacji społecznej, kultury i cywilizacji. W obronie godności człowieka występuje wiele systemów społecznych i politycznych, gdy zabiega o dobrobyt człowieka w życiu codziennym hadź kreśli wizję jego koniecznej pomyślności doczesnej. Najwyraźniejszy jednak kształt godność człowieka uzyskuje w rozważaniach prawników, dla których jest ona podstawą wszelkich prawnie uregulowanych relacji zachodzących w życiu społecznym.

Godność człowieka wynika już z samej koncepcji człowieka głoszonej przez doktryny prawnicze. Według tej koncepcji każdy człowiek jest osobą, to znaczy podmiotem praw i obowiązków wpływających bezpośrednio i równocześnie z jego natury. Przyczyną sprawczą tej natury — jak głoszą systemy chrześcijańskie — jest odwieczne prawo Boże. Wszyscy ludzie są sobie równi w szlachetności, godności i naturze, wszyscy mają jednakowe prawa do zrealizowania celu właściwego człowiekowi.

Tego rodzaju świadomość wartości człowieka jest wrodzona i powszechna. Leżała ona u podstaw zarówno ustaw Hammurabiego, jak i najnowszych dokumentów Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, które wzięły w obronę prawa człowieka i podstawowe wolności. Jest rzeczą charakterystyczną, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i Pakty Praw Człowieka rozpoczynają się od stwierdzenia, iż „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”.

Kościół, a tym samym i prawo kanoniczne, patrzy na człowieka nie tylko w świetle jego przyrodzonej godności. „Jeżeli spojrzymy na godność osoby ludzkiej w świetle prawd objawionych przez Boga — poucza Jan XXIII w Encyklice *Pacem in terris* — będziemy musieli niewątpliwie ocenić ją znacznie wyżej. Ludzie bowiem zostali odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej”. A Jan Paweł II w Encyklice *Redemptor hominis* dodaje: „Chodzi o człowieka każdego — każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył”. Na przyrodzoną i duchową godność człowieka zwrócił uwagę w wielu swych dokumentach Sobór Watykański II.

Konsekwencją wielkiej prawdy o godności człowieka jest między innymi jego prawo do szacunku i dobrej sławy. Prawo to wymienia Sobór Watykański II apelując o udostępnienie człowiekowi tego wszystkiego, czego potrzebuje on do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego¹.

Rosnąca dziś świadomość o przysługującym każdemu człowiekowi prawie do szacunku i dobrej sławy każe ze szczególną dezaprobatą odnosić się do tego wszystkiego, co prawo to narusza. Warto przede wszystkim zwrócić uwagę na często zapomniany bądź nie znany szerszemu ogółowi przepis kanonicznego prawa karnego, który chroni człowieka przed znieważeniem i zniesławieniem w sytuacjach życia społecznego, jak i na bazujące na tym przepisie kanoniczne postępowanie karne, które ma na celu przywrócenie człowiekowi znieważonemu lub zniesławionemu atmosfery szacunku i dobrej sławy oraz ukaranie przestępcy, który tę atmosferę zamącił.

I. POJĘCIE PRZESTĘPSTWA ZNIEWAGI I ZNIESŁAWIENIA

O przestępstwie zniewagi i zniesławienia jest mowa przede wszystkim w przepisie kan. 2355, który w tłumaczeniu polskim brzmi: „Kto nie czynem, lecz słowem lub pismem, lub w jakikolwiek inny sposób znieważa lub narusza czyjeś dobre imię, może być nie tylko zmuszony do należytego zadośćuczynienia i naprawienia szkód po myśli kanonów 1618 i 1938, ale także ukarany odpowiednimi karami lub pokutami, nie wyłączając — gdyby chodziło o duchownych i zachodziła potrzeba — suspensy lub pozbawienia urzędu i beneficjum”². Zniewaga (*iniuria seu contumelia*) i zniesławienie (*laesio bonae famae seu diffamatio*) to dwa różne przestępstwa, mimo że kan. 2355 przepisuje za nie jednakowe kary. Odrębność tych przestępstw potwierdza doświadczenie życiowe oraz praktyka Roty Rzymskiej.

Zniewaga, najogólniej określając, to *iniusta inhonoratio personae praesentis*, zniesławienie zaś — to *iniusta denigratio famae alienae*. Przestępstwa zniewagi dopuszcza się ten, kto słowem lub pismem, lub w inny sposób narusza godność osobistą innej osoby w jej obecności; przestępstwa zaś zniesławienia — kto słowem lub pismem, lub w inny sposób narusza czyjeś dobre imię wobec innych osób. A więc różnica między tymi przestępstwami wynika stąd, że przedmiotem znieważenia jest godność osobista czyli cześć wewnętrzna człowieka, przedmiotem zaś zniesławienia — dobre imię czyli cześć zewnętrzna człowieka. Ponadto przestępstwa zniewagi dokonuje się w obecności osoby znieważonej, przestępstwa zaś zniesławienia — w jej nieobecności.

Podmiotem biernym przestępstwa zniewagi i zniesławienia może być każdy człowiek, ponieważ każdy człowiek cieszy się wrodzoną godnością i posiada prawo do dobrej sławy. Nie wyklucza się nawet osób skądinąd zniesławionych czy to faktycznie, czy prawnie, ponieważ i takie osoby nie są absolutnie pozbawione dobrej sławy; nawet człowiek zniesławiony posiada w jakimś stopniu dobre imię, które pragnie zachować.

Zniewaga i zniesławienie muszą odnosić się do osoby określonej. Mo-

¹ Konst. duszp. *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym, n. 26.

² Kan. 2355: „Si quis non re, sed verbis vel scriptis vel alia quavis ratione iniuriam cuiquam irrogaverit vel eius bonam famam laeserit, non solum potest ad normam can. 1618, 1938 cogi ad debitam satisfactionem praestandam damnaque reparanda, sed praeterea congruis poenis ac poenitentibus puniri, non exclusa, si de clericis agatur et casus ferat, suspensione aut remotione ab officio et beneficio”.

że jednak zdarzyć się, że zniesławione zostają osoby na pozór nieokreślone. Np. kto twierdzi, że niektórzy pracownicy sądu określonej diecezji są przekupni, tym samym może zniesławić konkretne osoby pracujące w tymże sądzie. Znieważający lub zniesławiający nie musi dokładnie znać osoby nieważonej lub zniesławionej; można znieważać lub zniesławić człowieka zupełnie nieznanego, np. anonimowego autora książki lub człowieka przypadkowo spotkanego na ulicy.

Niektórzy kanoniści uważają, że nie ma przestępstwa, jeśli zniewaga lub zniesławienie dotyczy osoby prawnej lub jakiegoś kolegium, przepis bowiem kan. 2355 wyraźnie chroni honoru i dobrego imienia tylko osoby fizycznej³. Trzeba tu jednak zauważyć, że obraza instytucji to obraza konkretnych osób reprezentujących tę instytucję. Każdy przyzna, że zniesławienie określonej szkoły, to zniesławienie określonych nauczycieli. Niekiedy obraza osoby prawnej dotyka jedną osobę fizyczną; np. zniesławiając seminarium duchowne łatwo jest zniesławić jego rektora, który w szczególny sposób reprezentuje tę instytucję i za nią odpowiada.

Zniewaga zakłada, że osoba znieważona jest zdolna w jakiś sposób odczuć swoją zniewagę. Inaczej jest ze zniesławieniem; nie zakłada ono świadomości zniesławienia. Wystarczy bowiem, że wobec innych osób czyjeś dobre imię, nawet osoby nie używającej rozumu, zostanie naruszone.

Nie dopuszczają się przestępstwa po myśli kan. 2355 ci, którzy znieważają zwłoki ludzkie lub zniesławiają zmarłych, ponieważ tylko osoby żyjące są w ścisłym znaczeniu podmiotami praw. Jednakże znieważenie zwłok na mocy kan. 2328 stanowi odrębne przestępstwo, a zniesławienie zmarłych jest niekiedy zniesławieniem osób żyjących.

Nie jest łatwo określić element obiektywny przestępstwa zniewagi. Ogólnie można powiedzieć, że elementem tym jest *dictum vel factum in alterius contemptum prolatum*, czyli to wszystko, co — wypowiedziane lub wyrażone w inny sposób — powoduje pogardę lub obrazę drugiego człowieka. Jednakże przepis kan. 2355 wyraźnie stanowi, że przestępstwa tego można dokonać słowem, pismem lub w jakikolwiek inny sposób, z wykluczeniem czynu (*non re, sed verbis vel scriptis vel alia quavis ratione*).

Jest rzeczą zrozumiałą, że zniewaga może nastąpić w wyniku wypowiedzenia słów obraźliwych czy złośliwych, bolesnego żartu, dotkliwych kpín, złośliwego szydzenia, wystawienia kogoś na pośmiewisko albo sporządzenia i wręczenia osobiście lub przesłania komuś pisma zawierającego obelgę. Trudno natomiast zrozumieć słowa: *alia quavis ratione*, a to ze względu na zastrzeżenie *non re* zawarte we wspomnianym kanonie. Czy prawodawca rzeczywiście wykluczył wszystkie zniewagi rzeczowe? Wydaje się, że nie. Prawodawca używając słów *non re* chciał wykluczyć tylko te zniewagi realne, o których była już mowa w innych kanonach, a mianowicie w poprzednim kan. 2354 (spowodowanie ciężkiego kalectwa, ciężkie zranienie, użycie przemocy) oraz w kan. 2343 (czynne znieważenie duchownych stanowiące naruszenie przywileju kanonu). W ten sposób można powiedzieć, że przepis kan. 2355 używając wyrażenia *alia quavis ratione* ma na uwadze te wszystkie zniewagi realne, które powodują ból moralny, a nie moralny i fizyczny jednocześnie. Taką zniewagą realną będzie okazanie komuś pogardy poprzez gesty lub znaki, np.

³ P. Ciprotti: De iniuria ac diffamazione in iure poenali canonico. *Apollinaris* 10 (1937) 74.

poprzez oplucie, obrzucenie błotem, oblanie wodą, pogardliwe popchnięcie, poszczucie psem, namalowanie obraźliwego obrazu itp.⁴

Elementem obiektywnym przestępstwa zniesławienia jest naruszenie czyjegoś dobrego imienia, czyli poniżenie kogoś w opinii publicznej. Można tego dokonać, podobnie jak i znieważenia, słowem, pismem lub w inny sposób, np. poprzez obmowę, oszczerstwo, rozpowszechnianie złośliwych informacji, ulotek, anonimów, karykaturalnych rysunków itp. Zniesławieniem jest nie tylko złośliwe pomówienie kogoś, ale także ujawnienie nieznanego opinii publicznej czyjegoś postępowania lub czyichś właściwości, które mogą pomniejszyć czyjeś dobre imię, a nawet rzucić tylko podejrzenie.

Oceniając czyn zniesławiający należy brać pod uwagę nie tylko jego złość wrodzoną, ale także, a może przede wszystkim, odczucie innych osób, wobec których dokonuje się zniesławienia. Np. inne będzie odczucie, gdy ktoś powie, że pewien pan uczęszcza do podejrzanego domu, a inne, gdy ktoś powie, że uczęszcza tam duchowny.

Szczególnym rodzajem zniesławienia jest zniewaga papieża, kardynała, legata papieskiego, Kongregacji rzymskich, trybunałów Stolicy Apostolskiej i ich wyższych urzędników lub własnego ordynariusza w publicznych czasopismach, przemówieniach lub paszkwilach. Tego rodzaju zniesławienie zostało uznane za osobne przestępstwo (kan. 2344).

Przestępstwo zniewagi i zniesławienia może być dokonane nie tylko poprzez słowa i działania wyraźne, ale i ubocznie (*iniuria* bądź *diffamatio obliqua*). Np. gdyby ktoś powiedział pragnącemu sprzedać jakąś rzecz: „Nie kupię od ciebie tej rzeczy, ponieważ nie jestem paserem”, albo do osób trzecich: „Nie kupiłem od niego tej rzeczy, ponieważ nie zajmuję się paserstwem”. Każdy zrozumie, że w tego rodzaju oświadczeniach mieści się zarzut, iż rzecz oferowana pochodzi z kradzieży, a sam sprzedający jest złodziejem.

Niekiedy obraza może mieć charakter pośredni, np. w razie zaproponowania rzeczy niegodziwej osobie znanej ze swej uczciwości, albo złośliwie łamiąc czyjeś prawo precedencji i dając do zrozumienia, że dana osoba nie jest godna tak wysokiego szacunku. Znieważenie pośrednie może niekiedy stanowić osobne przestępstwo; np. kan. 2407 za takie uznaje wręczenie lapówki.

Dyskutuje się, czy przestępstwo zniewagi i zniesławienia zawsze jest popełniane tylko poprzez działanie. Wydaje się, że nie tylko. Można bowiem wyobrazić sytuację, która będzie świadczyć, że i poprzez zaniechanie działania można kogoś znieważać lub zniesławić. Np. można w miejscu publicznym złośliwie nie okazać komuś szacunku, jeśli ten szacunek ze względów oczywistych się należy; można kogoś znieważać lub zniesławić świadomie nie kłaniając się mu na ulicy albo zaniedbując należnego powitania w miejscu publicznym.

Sama czynność, za pomocą której dokonuje się zniewagi lub zniesławienia, nie może stanowić obiektywnego elementu przestępstwa, jeśli nie zostanie spełniona w określonych warunkach. I tak przestępstwa zniewagi można dopuścić się w obecności osoby znieważonej bądź w jej nieobecności, ale z zamiarem, by obelga do niej dotarła, przestępstwa natomiast zniesławienia — wobec przynajmniej dwóch osób.

A więc obecność znieważonego podczas zniewagi nie musi być fizyczna. Wystarczy, że osoba znieważona odbierze zniewagę od osoby zniewa-

⁴ Zob. tamże, s. 235.

zającej. A to może odbyć się na odległość, poprzez nawiązanie łączności pośredniej. Taką łączność może zapewnić np. list, specjalny wysłannik, telefon, telegram.

Wymóg rozgłoszenia opinii zniesławiającej wobec przynajmniej dwóch osób wynika z pojęcia dobrego imienia. Mieć dobre imię — to znaczy mieć powszechnie uznanie. Stąd trudno mówić o naruszeniu dobrego imienia czyli o zniesławieniu wobec jednej tylko osoby. Moralisci, idąc za św. Alfonsem, domagają się, aby zniesławienie w ścisłym znaczeniu uznawać dopiero wtedy, gdy dotarło ono do świadomości przynajmniej dwóch osób. Taką koncepcję zniesławienia potwierdziła praktyka Roty Rzymskiej⁵.

Zniesławienie nie musi dokonać się wobec dwóch osób jednocześnie. Naruszenie czyjogoś dobrego imienia może odbyć się sukcesywnie. Zniesławienie zaistnieje także wtedy, gdy zostanie dokonane wobec jednej osoby, jednakże z zaleceniem, aby ta osoba informacje zniesławiające przekazała innej osobie, albo z akceptowaną świadomością, że ta osoba informacje zniesławiające z pewnością przekaże dalej. Nie zmienia sytuacji fakt, że dana osoba już wiedziała o przekazanych jej faktach zniesławiających. Przepięstwa zniesławienia jednak nie będzie, jeśli osoba zniesławiająca przekazując fakty zniesławiające jednej osobie zobowiązuje ją do zachowania sekretu.

Jest rzeczą konieczną, aby każda z dwóch osób, którym przekazano informację zniesławiającą, była zdolna do przyjęcia tej informacji i rzeczywiście ją przyjęła. Gdy jedną z dwóch osób jest np. dziecko lub osoba głucha, przestępstwa zniesławienia nie ma.

Rozgłaszane informacje zniesławiające, aby mogło mieć miejsce przestępstwo zniesławienia, powinny być tego samego rodzaju, choć niekoniecznie identyczne. Wystarczy, że są podobne. Dlatego nie będzie przestępstwa, jeśli zniesławiający jednej osobie powie, że np. ktoś jest konkubiniarzem, drugiej zaś, że jest kompletnym ignorantem. Domaga się tego choćby zasada, że w sprawach karnych, gdy zachodzi wątpliwość, należy stosować interpretację łagodniejszą. Należy jednak zauważyć, że choćby informacje zniesławiające przekazane dwom osobom nie były tego samego rodzaju, ordynariusz może zastosować karne środki zaradcze.

Co sądzić o zniesławieniu, gdy rozgłaszane informacje zniesławiające dotyczą faktów notorycznych, tzn. publicznie znanych po myśli kan. 2197 n. 3? Z orzeczeń Roty Rzymskiej wynika, że kto postradał dobre imię na skutek notoryczności swego przestępstwa lub swoich wad, ten nie może wytoczyć sprawy o zniesławienie. Przepis kan. 2355 wyraźnie stanowi, że przestępstwem jest naruszenie dobrej sławy; jeśli tej dobrej sławy ktoś nie ma, nie ma zniesławienia. Gdyby jednak jakiegś osobie publicznie przypisywano przestępstwo, które przez nią nie zostało popełnione, rozgłaszanie tego przestępstwa mogłoby być zniesławieniem, ponieważ może utwierdzić opinię o przestępczości danej osoby. Dobre imię traci się w wyniku przestępstwa rzeczywistego, a nie fałszywego (zob. kan. 2293 § 3). Nie można pozbawić odpowiedzialności wobec prawa tego, kto poniżej w opinii publicznej osobę wprowadził kiedyś zniesławioną na skutek notoryczności swojego przestępstwa, jednakże osoba ta już dawno całkowicie poprawiła się, a pamięć o jej przestępstwie zatarała się w danym śro-

⁵ Zob. dec. z dnia 31 VII 1916 r. (c. Cattani-Amadori), n. 8 oraz z dnia 17 XII 1917 r. (c. Many), n. 15; D. M. Prümmer: *Manuale theologiae moralis*, T. II. Barcinone 1960¹⁴ s. 174—175.

dowisku. Tak samo nie uwalnia od odpowiedzialności mówienie o czyichś wadach, choćby notorycznych, w miejscu, gdzie są nie znane i nie zachodzi obawa, że zostaną rozgłoszone.

Istnieje cały szereg przyczyn wykluczających zaistnienie obiektywnego elementu przestępstwa zniewagi lub zniesławienia. W wielu sytuacjach element obiektywny przestępstwa nie zachodzi, mimo zewnętrznego, zdawaloby się, przekroczenia przepisu prawa karnego.

Do przyczyn wykluczających element obiektywny przestępstwa zniewagi i zniesławienia należy zaliczyć przede wszystkim obowiązek doniesienia o czymś przestępstwie lub innych faktach zniesławiających ustanowiony prawem. Obowiązek ten może mieć charakter fakultatywny lub naglący. Na podstawie kan. 1935 § 1 każdy może donieść przełożonemu o czymś przestępstwie. Powodem doniesienia może być chęć otrzymania zadośćuczynienia lub odszkodowania za szkodę wynikłą z przestępstwa albo interes publiczny. Nieliczne są przypadki, kiedy doniesienie na mocy ustawy jest naglące; np. w razie solicytacji (kan. 904, 2368 § 2), zapisania się duchownego lub zakonnika do sekty masońskiej lub do innych stowarzyszeń, których celem jest walka z Kościołem bądź z prawowitą władzą świecką (kan. 2336 § 2), albo chodziłoby o przeszkody do święceń (kan. 999) lub do zawarcia małżeństwa (kan. 1027). Do doniesienia ktoś może być obowiązany nie tylko na podstawie ustawy, ale także szczególnego nakazu prawnego ordynariusza miejscowego. Niekiedy obowiązek doniesienia wypływa z prawa naturalnego, np. gdyby chodziło o niebezpieczeństwo grożące wierze lub religii albo o inne zło publiczne (kan. 1935 § 2). Wypełniając obowiązek doniesienia nakazany prawem nikt nie popełnia przestępstwa zniesławienia, choćby donoszący jednocześnie miał zamiar kogoś przez to zniesławić. W razie doniesienia o fałszywym przestępstwie, dobra wiara tłumaczy od przestępstwa zniesławienia. Nie byłoby też zniewagi, gdyby donoszący o czymś przestępstwie powtórzył zarzut wobec osoby, przeciwko której doniesienie było skierowane, czyli podczas konfrontacji.

To samo należy powiedzieć, gdy ktoś prawnie korzysta z przysługujących mu praw. Dlatego nie popełnia przestępstwa pozwany, który przeciwko powodowi wysuwa zarzut ekskomuniki (kan. 1628 § 3, 1654) albo żąda, aby skreślić z listy świadków osoby niegodne lub podejrzane (kan. 1757 § 1—2), albo też zwalcza wiarygodność ich zeznań (kan. 1764, 1783—1785). Nie popełnia przestępstwa, kto np. w sądzie broniąc swojego prawa do spadku wykazuje czyjąś niegodność do odziedziczenia tego spadku. Nie popełni przestępstwa zniewagi ani zniesławienia proboszcz, który po myśli przepisu kan. 855 § 1 nie dopuści kogoś do Komunii św. (zob. kan. 855 § 2).

Zasadą jest, że nie popełnia przestępstwa przełożony, który swoją decyzję w stosunku do podwładnego motywuje jakimś faktem zniesławiającym. Od dawna bowiem obowiązuje zasada: *Quae iure potestatis a magistratu fiunt, ad iniuriarum actionem non pertinent*. Gdyby jednak przełożony uzasadniając swoją decyzję złośliwie przekroczył granice konieczności, lub nadużył sposobu, z pewnością popełniłby przestępstwo zniewagi lub zniesławienia ⁶.

⁶ Można tu posłużyć się następującym przykładem. Proboszcz, wezwany przez biskupa, zrezygnował z parafii, podając na uzasadnienie powód inny niż wskazał biskup, jednakże prawdziwy, np. zły stan zdrowia, nieodpowiedni klimat, złe warunki mieszkaniowe, trudności w nawiązaniu kontaktów z parafianami. Biskup przyjął rezygnację proboszcza, lecz w dekreście zwalniającym go z urzędu pro-

Przyczyną wykluczającą element obiektywny omawianych przestępstw jest zgoda osoby, która poczuła się znieważoną lub zniesławioną, w myśl zasady: *Scienti et consentienti non fit iniuria*⁷. Np. ktoś pożyczając pieniądze może upoważnić udzielającego pożyczki do ujawnienia niesolidności dłużnika, gdyby w porę długu nie zwrócił. Zgoda na ewentualne zniesławienie mieści się w prośbie wydania opinii o sobie lub o swoim dziele, np. o książce. Nie można bowiem spodziewać się od wystawiającego świadectwo kwalifikacyjno-moralne lub od recenzenta, że powie lub napisze tylko dobre rzeczy o danej osobie lub jej dziele. Gdy chodzi o recenzję książki lub innego dzieła, nawet nie jest potrzebna specjalna zgoda autora; powinien on wiedzieć, że publikując swoje dzieło, tym samym poddaje je publicznemu osądowi. Ale i tutaj można przekroczyć dozwolone granice i popełnić przestępstwo zniewagi lub zniesławienia. Recenzent z pewnością dopuści się zniesławienia, jeśli recenzja stanie się dla niego tylko pretekstem do ujawnienia faktów zniesławiających autora.

Każde przestępstwo, poza elementem obiektywnym, który polega na zewnętrznym przekroczeniu ustawy karnej, posiada element subiektywny, który polega na moralnie poczytalnym przekroczeniu ustawy karnej (kan. 2195 § 1). Element ten musi więc tkwić także w przestępstwie zniewagi lub zniesławienia.

Zródłem poczytalności przestępcy może być *dolus* lub *culpa*, czyli jego wina umyślna lub nieumyślna (kan. 2199). Czy każda z tych win może być źródłem poczytalności omawianych przestępstw? Otóż powszechnie przyjmuje się, że do popełnienia przestępstwa zniewagi lub zniesławienia potrzebna jest wina umyślna, czyli świadoma wola przekroczenia ustawy broniącej godność osobistą lub dobre imię człowieka (kan. 2220 § 1)⁸. Sama więc wina nieumyślna, np. zawiniona nieuwaga, nie wystarcza; gdyby wystarczała, świat zaroiłby się od znieważających i zniesławiających albo musiałby zamilknąć, aby przypadkiem kogoś nie znieważył lub zniesławił. Nie oznacza to jednak, że nieuważne czy wynikłe z lekkomyślności znieważenie lub zniesławienie jest pozbawione wszelkiej poczytalności; nie będzie ono przestępstwem, może jednak być grzechem i moralnie zobowiązywać do odpowiedniego naprawienia szkody wynikłej.

A więc samo zewnętrzne przekroczenie przepisu kan. 2355, bez zamiaru wyrządzenia komuś zniewagi lub zniesławienia kogoś, nie może stanowić przestępstwa. Innymi słowy, do popełnienia przestępstwa zniewagi potrzebna jest wola znieważenia (*animus iniurandi*), do popełnienia zaś przestępstwa zniesławienia — wola zniesławienia (*animus laedendi alterius famam*).

Nie będzie zatem przestępstwa, jeśli ktoś miał zamiar wyłącznie żartować z kogoś. Dlatego na ogół nie jest przestępcą ten, kto mimo woli znieważa lub zniesławia swoim żartem, chcąc przede wszystkim popisać się swoją błyskotliwością w mówieniu lub zachowaniu się. Nie są przestępcami studenci, którzy podczas swoich eutrapelii żartują ze swoich profesorów. Nie ma przestępstwa, gdy jakiś rysownik zamieści w czasopiśmie satyrycznym obrazek z podtekstem ku rozweseleniu czytelników. Trzeba tu jednak pamiętać, że przy takich okazjach łatwo zgrzeszyć przeciwko miłości bliźniego.

boszczowskiego zamieścił na uzasadnienie całą litanię przyczyn zniesławiających. Nie ulega wątpliwości, że w takim przypadku biskup — zakładając zaistnienie elementu subiektywnego — popełniłby przestępstwo zniewagi lub zniesławienia.

⁷ Reg. 27, R. J., in. VI^o.

⁸ S. R. Rotae Decisiones, dec. z dnia 21 II 1944 r., n. 8; P. Ciprotti, jw. s. 253.

Nie popełni przestępstwa ten, kto zewnętrznie przekraczając przepis kan. 2355 miał na celu wyłącznie poprawę osoby, która poczuła się znieważoną lub zniesławioną. Jest bowiem rzeczą zrozumiałą, że prawo wypowiedzenia przykrych słów posiadają np. rodzice względem swoich dzieci, nauczyciel wobec ucznia, proboszcz wobec swoich parafian, biskup wobec duchownych swojej diecezji. Niekiedy dopuszczalna, a nawet konieczna jest *corruptio fraterna*. Trzeba tu jednak zachować dużą roztropność, aby nie przekroczyć dozwolonej granicy. Nie będzie wolny od winy proboszcz, który w czasie kazania podaje fakty zniesławiające konkretną osobę albo żali się publicznie na postępowanie swojego wikariusza. Braterskie wytykanie cudzych błędów nie może przekreślać zasady sprawiedliwości ani przykazania miłości bliźniego.

Nie będzie przestępcą ten, kto w celu odparcia zarzutu, czyli w obronie własnego honoru, dopuszcza się tego wszystkiego, co może spowodować czyjąś zniewagę lub zniesławienie. Dlatego nie można ukarać tego, kto swojego oszczercę nazwał kłamcą lub człowiekiem niepoczytalnym. Z tego powodu prawo karne jest pobłażliwe w stosunku do stron procesujących się, które przeciwko sobie — aby wykazać słuszność swoich żądań — wypowiadają różne inwektywy.

Nie ma przestępstwa po myśli kan. 2355, gdy ktoś wprowadzie wypowiedzi zarzuty obelżywe, jednakże ma zamiar tylko udzielić komuś rady ojcowskiej lub przyjacielskiej. Np. proboszcz może poinformować swoją parafiankę — mając na uwadze jej dobro albo przez nią poproszony — że jej narzeczony nie jest jej godny ze względu na swoje lichy obyczaje.

Niekiedy winę umyślną wyklucza zamiar poinformowania społeczeństwa o faktach zniesławiających, ważnych z punktu widzenia interesu społecznego. Dlatego na ogół publicysta nie popełnia przestępstwa, jeśli wysuwa przeciwko komuś zarzuty, które uważa za prawdziwe i uzasadnione społecznie. Sam fakt, że zarzut jest prawdziwy, nie wystarcza do przekreślenia przestępczego charakteru zarzutu⁹.

Również tolerancyjnie ocenia się pisarzy, którzy dla ukazania samej prawdy ujawniają nieprzyjemne dla kogoś fakty. Fakty te jednak muszą być sprawdzone, a ujawnienie prawdy nie sprzeciwia się zasadom współżycia społecznego, np. nie naraża kogoś na utratę zaufania potrzebnego przy wykonywaniu zawodu lub piastowaniu stanowiska. To samo należy powiedzieć o autorach pamiętników. Sama wzmianka pisarza, że nie ma zamiaru nikogo zniesławiać, nie uwalnia go od winy umyślnej, a raczej obciąża, ponieważ dowodzi, iż zdawał sobie sprawę ze skutków swojego działania.

Nie tłumaczy od winy umyślnej wzmianka osoby zniesławiającej, że przekazywane informacje zniesławiające powtarza za kimś innym, albo że o tym mówi się powszechnie. Powołanie się na kogoś drugiego tylko wskazuje na współnika przestępstwa.

Poczytalność osoby dopuszczającej się przestępstwa zniewagi lub zniesławienia może mieć różne stopnie. Ustalenie tego stopnia przez sędziego lub przełożonego wymierzającego karę jest rzeczą niezmiernie ważną. Pod tym względem zasługuje na uwagę przepis kan. 2218 § 2: *Non solum*

⁹ Polski Kodeks Karny w art. 179 § 2 stanowi, że nie ma przestępstwa zniesławienia, jeżeli: 1) zarzut uczyniony publicznie jest prawdziwy, a sprawca działał w obronie społecznie uzasadnionego interesu lub w przeświadczeniu, że takiego interesu broni, albo 2) sprawca czyniąc zarzut publicznie działał w przeświadczeniu, że zarzut jest prawdziwy i że broni społecznie uzasadnionego interesu.

quae ab omni imputabilitate excusant, sed etiam quae a gravi, excusant pariter a qualibet poena. Oznacza on, że popełnieniu zniewagi lub zniesławienia musi towarzyszyć ciężka wina. Każdy bowiem czyn przestępczy, aby mógł być karany, musi być ciężko zawiniony, czyli musi stanowić grzech ciężki. W niektórych sytuacjach poczytalność przestępstwa może być zmniejszona, zniesiona albo zwiększona (zob. kan. 2199—2208).

Czy zaistnienie subiektywnego elementu przestępstwa w przypadku zniewagi lub zniesławienia trzeba udowodnić przed wymierzeniem kary?

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że winy umyślnej, która składa się na przestępstwo zniewagi i zniesławienia, nie trzeba udowadniać przestępcy, istnieje bowiem przepis kan. 2200 § 2: *Posita externa legis violatione, dolus in foro externo praesumitur, donec contrarium probetur.* A przepis kan. 1747 § 2 stanowi, że nie wymagają dowodzenia fakty domniemane przez prawo. Istnieje więc domniemanie prawne, że każdy, kto zewnętrznie przekracza ustawę karną, zdaje sobie sprawę z tego, co czyni. Czy wobec tego znieważający lub zniesławiający, który nie udowodnił swojej niewinności, może być ukarany bez wykazania mu winy umyślnej, czyli bez zwrócenia uwagi na element subiektywny przestępstwa?

Pomijając szeroką dyskusję kanonistów na temat przepisu kan. 2200 § 2 należy stwierdzić, że domniemanie wyrażone w tymże przepisie nie w każdej sytuacji przestępczej jest słuszne. Jeżeli są fakty zewnętrzne, które z natury swej mogą dowodzić, że sprawca ich zdawał sobie sprawę z ich charakteru, to fakty znieważające, a zwłaszcza zniesławiające, do takich, jak uczy doświadczenie, nie należą. Słowa, pisma czy fakty, za pomocą których dochodzi do znieważenia lub zniesławienia, nie zawsze są z natury swej znieważające lub zniesławiające. Chodzi tu nie tylko o obraźliwą formę, co raczej o obraźliwą intencję. Są bowiem osoby przewrażliwione na punkcie własnego honoru. Słowo obraźliwe często ma charakter względny w zależności od regionu, środowiska, wychowania, stanowiska itp. Dlatego winę umyślną sprawcy w wielu przypadkach trzeba nie domniemywać, lecz udowodnić, zwłaszcza gdyby na jej tle zrodziła się jakaś wątpliwość. A taka wątpliwość w praktyce zawsze powstaje, gdy sprawca zniewagi lub zniesławienia nie przyznaje się do przestępstwa, wskazując na pozaprzestępcze motywy swojego działania. Prawo kanoniczne od dawna zna zasadę: *Cum sunt partium iura obscura, reo favendum est potius quam actori*¹⁰. Zresztą przepis kan. 1619 nie tylko upoważnia, ale nawet zobowiązuje sędziego do uzupełnienia z urzędu materiału dowodowego w sprawach, w których chodzi o dobro publiczne lub szkodę dusz, jeśli strona nie przedłożyła tego materiału w stopniu dostatecznym. Wszystkie sprawy karne należą do spraw publicznych. Ponadto przepis kan. 2233 § 1, który zakazuje wymierzania jakiegokolwiek kary, jeśli nie ma pewności, że przestępstwo rzeczywiście zostało popełnione, tego rodzaju rozumowanie zdaje się potwierdzać. Prawne domniemanie winy umyślnej w przypadku zniewagi lub zniesławienia zwyczajnie wystarcza do wszczęcia postępowania karnego, a nie do wymierzenia kary. Dlatego gdyby z zebranego materiału dowodowego nie wynikały pozytywne przesłanki winy umyślnej, należałoby postąpić w myśl przepisu kan. 1748 § 2: *Actore non probante, reus absolvitur.*

¹⁰ Reg. 11, R. J., in. VI^o.

Przestępstwo zniewagi lub zniesławienia może być usiłowane (*delicti conatus*) lub chybione (*delictum frustratum*) po myśli kan. 2212. Przestępstwo bowiem może nie dojść do skutku w wyniku odstąpienia od zamiaru z jakiegoś powodu bądź w wyniku przeszkód natury obiektywnej, mimo że niektóre lub wszystkie czynności, które z natury swej prowadzą do przestępstwa, zostały spełnione.

Przestępstwo zniewagi będzie wielokrotne, jeśli ktoś wiele razy w stosunku do tej samej osoby, pod wpływem kolejnych zamiarów, dopuszcza się zniewagi czy to tego samego rodzaju, czy innej. Przestępstwo będzie jedno, ciągłe (*delictum continuatum*), jeśli znieważający działa pod wpływem jednego aktu woli. Jedno przestępstwo popełnia znieważający, gdy jednym aktem znieważa wiele osób; w takim przypadku ma miejsce wielość skutków, a nie wielość przestępstw¹¹.

Przestępstwo zniesławienia nie uwielokrotnia się wraz z poszerzaniem się kręgu osób, wobec których dokonuje się zniesławienia. Do istoty bowiem tego przestępstwa należy rozpowszechnianie informacji zniesławiających, choć wystarczy je przekazać tylko dwom osobom. Gdyby ktoś, mając jedno postanowienie woli, np. rozsyłał różne ulotki czy anonimy zniesławiające tę samą osobę, przestępstwo zniesławienia byłoby ciągłe. Byłoby ono wielokrotne, gdyby odrębne czynności zniesławiające wypływały z osobnego zamiaru.

II. SANKCJE KANONICZNE ZA PRZESTĘPSTWO ZNIEWAGI I ZNIESŁAWIENIA

Kary za przestępstwo zniewagi i zniesławienia, jakie przepisuje kanoniczne prawo karne, są nieokreślone. Winny któregoś z tych przestępstw może być ukarany odpowiednimi karami lub pokutami, nie wyłączając w razie potrzeby — gdyby chodziło o duchownych — suspensy lub pozbawienia urzędu i beneficjum.

Odpowiednie kary (*congruae poenae*), o których jest mowa w kan. 2355, to kary odwetowe (*poenae vindicativae*), a nie kary poprawcze czyli cenzury. Prawodawca bowiem, ilekroć miał na myśli cenzury, użył w Kodeksie wyrażen jasnych: *congruis poenis, censuris non exclusis* (np. kan. 2331 § 1), *censuris aliisve poenis* (kan. 2331 § 2, 2344), *etiam per censuram* (kan. 2348), *plectatur salutari poena, quae potest esse etiam excommunicatio* (kan. 2369 § 2). Wyjątek stanowi suspensa w odniesieniu do duchownych.

Za popełnienie przestępstwa zniewagi lub zniesławienia może karać także pokutami. Wymierzenie odpowiedniej pokuty zamiast kary uzależnione jest od roztropnej decyzji sędziego lub przełożonego. Głównymi pokutami, wyliczonymi w kan. 2313 § 1, są: odmawianie oznaczonych modlitw, odbycie pobożnej pielgrzymki lub wykonanie innych pobożnych uczynków, zachowanie osobnego postu, jałmużna na cele pobożne, odprawienie rekolekcji w zakonnym lub innym pobożnym domu.

Specjalne kary za przestępstwo zniewagi i zniesławienia — oprócz odpowiednich kar i pokut — mogą ponieść duchowni. Duchownych winnych tego przestępstwa wolno ukarać w razie potrzeby także suspensą lub pozbawieniem urzędu i beneficjum.

Jeżeli duchownemu można wymierzyć suspensę od urzędu i benefi-

¹¹ Zob. G. Michiels: *De delictis et poenis*. Vol. I. Parisiis 1961² s. 370.

cjum, czyli suspensę ogólną, to tym bardziej można wymierzyć suspensę szczegółową, a więc: *a iurisdictione, a divinis, ab ordinibus* itd. (zob. kan. 2279 § 2). Ponieważ prawo o tym nie wspomina, suspensę można wymierzyć jako cenzurę (do czasu odstąpienia od upor) albo jako karę odwetową (kan. 2298 n. 2). Ponieważ cenzura zakłada upór przestępcy, dlatego przed jej wymierzeniem należy duchownego upomnieć, aby o tym uporze przekonać się (kan. 2233 § 2).

Pozbawienie urzędu i beneficjum (*remotio ab officio et beneficio*) to kara odwetowa (zob. kan. 2298 n. 6, 2299, 192). Pozbawienie to może dotyczyć jednego lub wszystkich urzędów i beneficjów kościelnych powierzonych duchownemu, z pozostawieniem lub pozbawieniem prawa do pensji. Kara ta wyznacza górną granicę karania.

Przepisane w kan. 2355 kary można wymierzyć tylko wtedy, gdy przestępstwo zniewagi lub zniesławienia zostało dokonane zgodnie z brzmieniem ustawy karnej (kan. 2228). Gdyby miało miejsce tylko usiłowanie popełnienia przestępstwa albo przestępstwo chybione, kary powinny być niższe niż za przestępstwo dokonane (kan. 2213 § 1—2, 2235). Nie można ukarać tego, kto dobrowolnie odstąpił od rozpoczętego przestępstwa, o ile usiłowane przestępstwo nie spowodowało żadnej szkody lub zgorzenia (kan. 2213 § 3).

Należy zauważyć, że w przepisie kan. 2355 użyte zostały słowa fakultatywne: *potest puniri*. W związku z tym sędzia na mocy kan. 2223 § 2 może karę wymierzyć lub nie — według swego uznania. Uznanie to ma być wynikiem nie samego wewnętrznego przekonania, lecz także uwzględnienia zasady sprawiedliwości oraz okoliczności zewnętrznych. Niekiedy dobro społeczne, a nawet dobro duchowe lub doczesne przestępcy domaga się, aby od wymierzenia kary odstąpić.

Sędzia, który ma wymierzyć karę, powinien mieć na uwadze naczelną zasadę wyrokowania, wyrażoną w kan. 1869 § 1: *Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam*. A więc do wydania wyroku skazującego sędzia musi mieć przekonanie, że oskarżony rzeczywiście popełnił przypisywane mu przestępstwo (zob. kan. 2233 § 1). Sędzia, który by nie mógł urobić moralnej pewności co do zaistnienia przestępstwa zgodnie z wymogami prawa, powinien orzec, że zarzuty nie zostały udowodnione i uwolnić oskarżonego (zob. kan. 1869 § 4). To samo należy powiedzieć o przełożonym, który wymierza karę w drodze administracyjnej.

Przy wymierzaniu kary należy zachować odpowiednią proporcję do przestępstwa, uwzględniając pocztytalność obwinionego, dane zgorzenie i wyrządzoną krzywdę. Aby tę proporcję zachować, ustawa każe zwrócić uwagę nie tylko na charakter czynu przestępczego, lecz także na cały szereg okoliczności towarzyszących, np. na wiek osoby obwinionej, na jej wykształcenie, wychowanie, płeć, stanowisko, godność; na godność osoby dotkniętej przestępstwem, na cel zamierzony przez sprawcę przestępstwa, na miejsce i czas popełnienia przestępstwa; ponadto czy sprawca działał pod wpływem namiętności lub ciężkiej bojaźni, czy za swój czyn żałuje, czy sam starał się usunąć złe skutki tego czynu itp. (kan. 2218 § 1).

W razie zbiegu przestępstw z reguły powinna być zastosowana materialna kumulacja kar, w myśl zasady: *Ordinarie tot poenae quot delicta* (kan. 2224 § 1). Oznacza to, że obwinionemu należy wymierzyć tyle kar, ile popełnił przestępstw. Gdyby jednak na skutek znacznej liczby prze-

stępstw nagromadziło się zbyt wiele kar, można wymierzyć najsurowszą z nich, dodając w razie potrzeby jakąś pokutę lub środek zaradczy, czyli dokonać absorpcji kar (kan. 2224 § 2).

Nie ma podstaw do karania, jeśli miały miejsce jednakowe zniewagi wzajemne. W takich przypadkach obowiązuje zasada: *Mutua iniuria compensatur*. Gdyby jednak ktoś dopuścił się większej zniewagi wobec swego przeciwnika, może być ukarany, lecz karą mniejszą niż w razie jednostronnego znieważenia (kan. 2218 § 3).

Wprawdzie ustawa stanowi, że tylko wzajemne zniewagi kompensują się, jednakże przez zniewagę należy tu rozumieć także zniesławienie¹². Nie chodzi tu o analogię, która jest zabroniona w sprawach karnych (kan. 2219 § 3), lecz o interpretację łagodniejszą dla oskarżonego po myśli kan. 2219 § 1; zniesławienie jest również zniewagą moralną.

Kompensacji, o której jest mowa w kan. 2218 § 3, nie należy rozumieć jako braku przestępstw w razie wzajemnych zniewag lub zniesławień. Chodzi tu tylko o kompensację kar. Prawodawca usankcjonował zasadę kompensacji kar, ponieważ ten, kto później znieważa, zazwyczaj jest bez winy, bo wzajemną zniewagę uważa za środek obrony bądź dopuszcza się jej w stanie emocji, ten zaś, kto sprowokował zniewagę wzajemną, skargi zazwyczaj nie wnosi. Zasada ta jest jednocześnie ostrzeżeniem, że traci prawo do publicznej satysfakcji ten, kto chciałby dochodzić sprawiedliwości w drodze samosądu.

Nie jest rzeczą łatwą wyważyć wzajemne zniewagi. Czynność tę utrudnia już sam fakt, że osoba, która odplaciła złem za zło, działała pod wpływem innego impulsu niż ta, która pierwiej znieważała. Z przepisu kan. 2218 § 3 zdaje się jednak wynikać — przynajmniej tak chcą niektórzy¹³ — że zniewagi wzajemne wyrównują się automatycznie, niezależnie od motywów działania stron znieważających się wzajemnie.

Niezależnie od sankcji karnych w związku z przestępstwem zniewagi lub zniesławienia można dochodzić naprawienia szkód moralnych lub nawet materialnych, gdyby takie wynikły. Będzie o tym mowa w dalszej części rozważań.

III. NIEKTÓRE KWESTIE PROCESOWE DOTYCZĄCE PRZESTĘPSTWA ZNIEWAGI I ZNIESŁAWIENIA

1. UWAGI OGÓLNE

Przestępstwo zniewagi i zniesławienia jest przestępstwem mieszanym (*delictum mixtum*), ponieważ narusza prawo zarówno Kościoła, jak i państwa (zob. kan. 2198)¹⁴. Sprawy forum mieszanego podlegają sądom kościelnym lub państwowym na podstawie prewencji (kan. 1553 § 2). Oznacza to, że ten sąd rozpatruje sprawę, który jako pierwszy prawnie dokonał wezwania obwinionego (kan. 1725 n. 2). Nie ma zastosowania zasada prewencji w odniesieniu do osób duchownych, którym przysługuje przywilej sądu kościelnego (kan. 120, 614, 680).

Co do przywileju sądu kościelnego osób duchownych należy odnoto-

¹² P. Ciprotti, jw. s. 439; G. Michiels, jw., II, s. 181.

¹³ P. Ciprotti, jw. s. 440.

¹⁴ Polski Kodeks Karny z 1969 r. przestępstwa zniewagi i zniesławienia reguluje w art. 178—182.

wać, że dzisiaj w wielu krajach osoby te podlegają sądom państwowym. Stan ten wytworzył się bądź to na podstawie zwyczaju prawnego, które zniósł przywilej, bądź to w wyniku zawarcia konkordatu. Konkordat polski z 1925 r. uznawał kompetencję sądu państwowego w sprawach kar-nych duchowieństwa, choć wprowadzał pewne odstępstwo od zasady ogólnej¹⁵.

Zasada prewencji, wyrażona w kan. 1553 § 2, została ograniczona w przepisie kan. 1933 § 3, który stanowi, iż w przypadku przestępstw mieszanych ordynariusze z zasady nie powinni wszczynać procesu karnego, jeżeli obwinioną jest osoba świecka i można przypuszczać, że władza świecka dostatecznie ją ukarze. Przepis ten jednak tylko w znikomym stopniu może odnosić się do przestępstwa zniewagi i zniesławienia. Ze względu na to, że polskie prawo karne dopuszcza ściganie tych przestępstw tylko z oskarżenia prywatnego, ordynariusz nie może przypuszczać po myśli kan. 1933 § 3, iż sąd świecki zajmie się tymi przestępstwami; osoba znieważona lub zniesławiona, która donosi o przestępstwie lub wnosi skargę do ordynariusza, z pewnością nie zwróci się z podobną skargą do sądu świeckiego, chyba że — gdyby chodziło o osobę świecką — będzie niezadowolona z rozstrzygnięcia sprawy przez ordynariusza.

3. PRZEDAWNIEŃ SKARGI KARNEJ Z TYTUŁU ZNIEWAGI I ZNIESŁAWIENIA

Przedmiotem postępowania karnego nie może być przestępstwo, które jest prawnie przedawnione. Stwierdza to przepis kan. 2233 § 1: *Nulla poena infligi potest, nisi certo constet delictum commissum fuisse et non esse legitime praescriptum*. Przesłupstwo jest przedawnione, jeśli w stosunku do niego wygasła karalność na skutek upływu czasu przepisane- go prawem. Na procesowy charakter przedawnienia wskazuje przepis kan. 1705: *Omnis criminalis actio perimitur... lapsu temporis*.

Zasadą jest, że przestępstwa przedawniają się po upływie trzech lat. Wyjątek od tej zasady stanowią przestępstwa zniewagi i zniesławienia, które przedawniają się już po upływie jednego roku od chwili ich popełnienia (kan. 1703 n. 1, 1705). Wprawdzie przepis kan. 1703 n. 1 stanowiąc o jednorocznym przedawnieniu wymienia tylko skargę o zniewagę, jednakże należy przyjąć, że w przepisie tym chodzi zarówno o zniewagę, jak i o zniesławienie; w jednym i drugim przypadku zachodzi ta sama racja i tylko *ex mera locutionis imperfectione* nie wymieniono zniesławienia¹⁶.

Przedawnienie przestępstwa biegnie *a die patrati delicti* (kan. 1705 § 1). Terminem początkowym tego biegu jest dzień dokonania przestępstwa, czyli dzień, w którym nastąpiły te działania lub zaniechania, które istotnie decydują o zaistnieniu danego przestępstwa. Przesłupstwo zniewagi zostaje dokonane w momencie odbioru przez znieważonego tego wszystkiego, co ma skutek znieważający, przestępstwo zaś zniesławienia — w momencie przekazania informacji zniesławiających dwom osobom; jeśli informacje te były przekazywane sukcesywnie, to momentem popełnienia przestępstwa jest ich przyjęcie przez drugą osobę. Przedawnienie przestępstwa ciągłego biegnie od dnia popełnienia ostatniego czynu przestępczego (kan. 1705 § 3).

Termin końcowy biegu przedawnienia należy obliczać zgodnie z za-

¹⁵ Art. XXII.

¹⁶ P. Ciprotti, jw. s. 452. — Odmienne go zdania jest F. Roberti: *De processibus*. Vol. I. Romae 1956⁴ s. 606.

sądą kan. 34 § 3. Moment dokonania przestępstwa zazwyczaj nie schodzi się z początkiem dnia, dlatego przedawnienie tego przestępstwa nastąpi dopiero po upływie ostatniego dnia o tej samej liczbie.

3. WNIESIENIE OSKARŻENIA PRZECIWKO SPRAWCY PRZESTĘPSTWA ZNIEWAGI LUB ZNIESŁAWIENIA

Wniesienie oskarżenia przeciwko sprawcy przestępstwa zniewagi (*actio iniuriarum*) lub zniesławienia (*actio diffamationis*), podobnie zresztą jak i przeciwko sprawcy każdego innego przestępstwa, jest zastrzeżone wyłącznie promotorowi sprawiedliwości (kan. 1934). Jednakże promotor sprawiedliwości z reguły takiego oskarżenia nie wniesie, jeśli osoba znieważona lub zniesławiona nie dokona doniesienia bądź nie złoży skargi (kan. 1938 § 1). Uzależnienie zaskarżenia zniewagi i zniesławienia od uprzedniego doniesienia lub skargi osoby znieważonej lub zniesławionej wynika stąd, że przestępstwa te naruszają dobro prywatne; jedynie sama osoba znieważona lub zniesławiona może stwierdzić naruszenie swojego dobra. Naruszenie tego dobra pozostaje w ścisłym związku z naruszeniem dobra publicznego, które ściga oskarżyciel publiczny.

Gdyby jednak chodziło o znaczną zniewagę lub zniesławienie w stosunku do duchownych lub zakonników, zwłaszcza obdarzonych godnością, albo gdyby przestępstwa takiego dopuścił się duchowny lub zakonnik, skargę kryminalną można wnieść także z urzędu (kan. 1938 § 2). O tym, czy przestępstwo zniewagi lub zniesławienia jest znaczne, decyduje ordynariusz.

Należy zauważyć, że urzędowe wniesienie oskarżenia przez promotora sprawiedliwości, o ile nie miała miejsca skarga czy doniesienie osoby znieważonej lub zniesławionej, posiada charakter fakultatywny: *institui potest*. Zaskarżenie z urzędu nie musi nastąpić, lecz może mieć miejsce. Jednakże może mieć miejsce mimo darowania przestępstwa przez osobę znieważoną lub zniesławioną. Kodeks przyznaje pierwszeństwo takim zaskarżeniom z urzędu, które stają w obronie osób obdarzonych godnością kościelną. Osoby takie w szczególny sposób reprezentują stan, który ze względu na swoją misję w Kościele powinien cieszyć się powszechnym szacunkiem (zob. kan. 119).

Określając właściwość sądową w omawianych sprawach karnych należy mieć na uwadze najpierw przepis kan. 1557 § 1. Postanawia on, że pewna kategoria osób, np. biskupi, gdyby dopuściła się przestępstwa, podlegały sądowi samego papieża. Sprawy karne, które nie są zastrzeżone Stolicy Apostolskiej, w pierwszej instancji podlegają sądowi diecezjalnym z dwóch tytułów: 1) stałego lub tymczasowego zamieszkania sprawcy przestępstwa na terenie danej diecezji (kan. 1561) oraz 2) miejsca popełnienia przestępstwa (kan. 1566). Miejscem popełnienia przestępstwa zniewagi jest to miejsce, na którym znajdował się znieważony w momencie odbioru zniewagi, miejscem zaś popełnienia przestępstwa zniesławienia — miejsce, na którym znajdowała się druga osoba, której przekazano informacje zniesławiające. W razie opuszczenia przez obwionego diecezji, na terenie której popełnił on przestępstwo, nie jest wymagane pośrednictwo sądu jego aktualnego miejsca zamieszkania przy doręczaniu pism urzędowych (kan. 1566).

Jeżeli kilka sądów jest właściwych do rozpoznania danej sprawy, sprawę tę rozpoznaje ten sąd, który najpierw prawidłowo wezwał obwi-

nionego (kan. 1568). Sprawy o zniewagi i zniesławienia rozpatruje trybunał jednoosobowy. Do czasu istnienia beneficjów nieusuwalnych trybunał — gdy obwinioną była osoba duchowna — musiał składać się z trzech sędziów (kan. 1576 § 1 n. 1).

Zakonnicy wyjęci z zasady podlegają własnym sądom zakonnym (kan. 1579 § 1). Jeżeli jednak popełnili przestępstwo poza domem zakonnym, a własny przełożony nie ukarał ich mimo powiadomienia go o przestępstwie, mogą być ukarani przez ordynariusza miejsca przestępstwa, chociażby prawnie przebywali poza swym domem lub do niego powrócili (kan. 616 § 2).

Wniesienie skargi karnej do sądu kościelnego jest uzależnione od wielu okoliczności. Przede wszystkim należy podkreślić, że wytworzyła się praktyka, iż promotor sprawiedliwości sporządza i wnosi akt oskarżenia do sądu tylko na zlecenie biskupa, ewentualnie oficjała lub wikariusza generalnego, mających szczególne upoważnienie biskupa. Nietrudno bowiem z różnych przepisów prawa procesowego wywnioskować, iż czynności zmierzające do wszczęcia procesu karnego są uzależnione od ordynariusza (zob. kan. 1936, 1942, § 1, 1946 § 2, 1947, 1954). Do ordynariusza należy stwierdzenie, czy dobro społeczności kościelnej domaga się ścigania danego przestępstwa. Do pełnienia dalszych czynności procesowych promotor już nie musi mieć specjalnego zlecenia ordynariusza.

Ordynariusz może zlecić promotorowi sprawiedliwości zaskarżenie przestępstwa tylko wtedy, gdy ono jest notoryczne i całkowicie pewne. Jeśli takim nie jest, trzeba najpierw przeprowadzić śledztwo szczególne. Stwierdza to przepis kan. 1939 § 1: *Si delictum nec notorium sit nec omnino certum... antequam quis citetur ad respondendum de delicto, inquisitio specialis est praemittenda ut constet an et quo fundamento innitatur imputatio.*

Śledztwo szczególne w sprawach zniewagi i zniesławienia ordynariusz zarządza w wyniku doniesienia lub skargi osoby znieważonej lub zniesławionej. Gdyby sprawa kwalifikowała się do zaskarżenia z urzędu, śledztwo ordynariusz zarządza w wyniku dotarcia do niego wiadomości o przestępstwie jakimikolwiek kanałami, np. poprzez pogłoski i publiczną wieść, czyjejkolwiek doniesienie, wniesienie skargi o odszkodowanie, śledztwo ogólne (kan. 1939 § 1).

Śledztwo szczególne przeprowadza sędzia śledczy (*inquisitor*). Funkcję tę mógłby spełnić sam ordynariusz, jednakże ze względów zrozumiałych prawo zaleca, aby tenże ordynariusz z zasady zlecał ją komuś innemu (kan. 1940). Oficjał sądu biskupiego nie może przeprowadzić śledztwa szczególnego na mocy swego urzędu, ponieważ nie podpada on pod miano ordynariusza miejsca. Ordynariusz nie powinien go też delegować do przeprowadzenia śledztwa, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby w tej sprawie wystąpić w charakterze sędziego wyrokującego. Sędzia bowiem wyrokujący powinien być różny od sędziego śledczego (kan. 1941 § 3). Chodzi o to, by sędzia wyrokujący wykazał maksimum obiektywizmu podczas wymiaru sprawiedliwości.

Sędzia śledczy do pełnienia swoich zadań musi mieć specjalne zlecenie ordynariusza. Nie może on być mianowany do wszystkich spraw śledczych, czyli na stałe, ale do każdej sprawy z osobna (kan. 1941 § 1). Obowiązki jego są takie same, jak i sędziów zwyczajnych. Przede wszystkim jest on zobowiązany złożyć przysięgę, że zachowa tajemnicę urzędową i sumiennie wypełni powierzone sobie zadanie. Nie wolno mu z okazji

sprawowania swego urzędu przyjmować żadnych darów (kan. 1941 § 2). Uprawnienia sędziego śledczego wynikają z jego zadania. Ma on prawo do zebrania i zabezpieczenia wszelkiego materiału dowodowego, na podstawie którego można będzie dać odpowiedź na pytania: 1) czy przekroczenie ustawy karnej rzeczywiście miało miejsce, a jeżeli tak — kiedy i w jakich okolicznościach; 2) czy ustawę karną przekroczyła ta osoba, na którą padło podejrzenie; 3) jaka poczytalność towarzyszyła sprawcy czynu zakazanego.

Śledztwo szczególne powinno być prowadzone tajnie i to w odniesieniu zarówno do samego czynu przestępczego, jak i do osoby podejrzanej o ten czyn. Należy je prowadzić ostrożnie, aby wieść o popełnionym przestępstwie nie rozeszła się; śledztwo bowiem prowadzone z rozgłosem może nie osiągnąć celu. A ponadto każdy ma prawo do dobrej sławy; dopóki przestępstwo nie jest pewne, nie wolno nikogo narażać na zniesławienie. Prawo śledcze wyraźnie to podkreśla: *Inquisitio secreta semper esse debet, et cautissime ducenda, ne rumor delicti diffundatur, neve bonum cuiusquam nomen in discrimen vocetur* (kan. 1943).

Czy sędzia śledczy może podczas śledztwa przesłuchać podejrzanego o przestępstwo? Na pozór taka możliwość wydaje się oczywista. Bardziej jednak uzasadnioną wydaje się w takim przypadku odpowiedź negatywna. Kodeks bowiem wyraźnie pozwala na przesłuchanie podejrzanego dopiero po zamknięciu śledztwa (kan. 1946 § 2 n. 2—3). Przedwczesne przesłuchanie podejrzanego mogłoby go zmobilizować do zatarcia śladów przestępstwa i stwarzania trudności w przeprowadzeniu śledztwa. Przesłuchanie podejrzanego musi być połączone z daniem mu możliwości obrony przed zarzutami, a ta ma sens dopiero po zebraniu wszystkich argumentów dowodowych, a więc praktycznie po zakończeniu śledztwa. Trzeba też liczyć się z niemilymi skutkami w psychice podejrzanego, gdyby mu urzędowo postawiono zarzut, który po zakończeniu śledztwa okazałby się bezpodstawny.

Zebrany podczas śledztwa materiał sędzia śledczy musi umieć właściwie ocenić. Na podstawie tego materiału, wykorzystując własne spostrzeżenia i doświadczenie, sporządza on opinie, która wraz z aktami śledztwa przedkłada ordynariuszowi (kan. 1946 § 1). Przed sporządzeniem opinii sędzia śledczy może przedyskutować sprawę z promotorem sprawiedliwości, nawet dając mu w tym celu do wglądu akta śledcze (kan. 1945).

Opinia sędziego śledczego, kończąca śledztwo, powinna iść po myśli dyspozycji zawartych w kan. 1946 § 2. Przepis tego kanonu przewiduje: 1) złożenie akt śledczych w tajnym archiwum kurii i umorzenie całej sprawy, jeśli podejrzenie o przestępstwo okazało się bezpodstawne; 2) roztoczenie nadzoru nad podejrzanym i ewentualne przesłuchanie podejrzanego, jeśli zebrany materiał dostarcza poszlak przestępstwa, jednakże nie wystarczających do wniesienia oskarżenia, bądź podejrzanym znajduje się w bliskiej okazji popełnienia przestępstwa; w takim przypadku dopuszczalne jest również udzielenie upomnienia podejrzanemu (kan. 2307); wreszcie 3) przesłuchanie podejrzanego i dalsze prowadzenie sprawy zgodnie z przepisami prawa procesowego, jeśli przeprowadzone śledztwo dostarczyło pewnych lub przynajmniej prawdopodobnych argumentów, wystarczających do wniesienia aktu oskarżenia.

Biskup, albo powołany oficjał, przejrawszy akta śledztwa i zapoznawszy się z opinią sędziego śledczego, wydaje dekret co do wyników śledztwa, a po ewentualnym przesłuchaniu podejrzanego podejmuje de-

czyż, czy podejrzanemu należy udzielić nagany sądowej po myśli kan. 1947. Nagana sądowa kończy postępowanie karne (zob. kan. 1952). Nie można jej jednak udzielić duchownemu, który przyznał się do ciężkiego przestępstwa zniewagi lub zniesławienia, które upoważniałoby do ukarania go pozbawieniem beneficjum (zob. kan. 1948 n. 1)¹⁷.

4. PRZEBIEG PROCESU KARNEGO

Kodeks Prawa Kanonicznego zawiera niewiele przepisów dotyczących sądowej rozprawy karnej. Kodeks ten bowiem, gdy chodzi o procedurę karną, odsyła do odpowiednich przepisów obowiązujących w procesie spornym (kan. 1959). Dlatego w zasadzie przebieg procesu karnego nie różni się od przebiegu procesu spornego.

Na szczególną uwagę zasługuje przepis kan. 1655 § 1, który nakazuje, aby każdy oskarżony miał w sądzie adwokata. W związku z tym sędzia wysyłając oskarżonemu wezwanie powinien poinformować go nie tylko o potrzebie, ale i o sposobie obrania sobie tegoż adwokata. Gdyby oskarżony sam nie obrał go w wyznaczonym czasie, sędzia powinien go wyznaczyć z urzędu.

Pośród środków dowodowych w procesie karnym należy wykluczyć przysięgę oskarżonego (kan. 1830 § 2). Również nie można żądać od oskarżonego złożenia przysięgi prawdomówności podczas wszelkich jego przesłuchań (kan. 1744).

Samo przyznanie się oskarżonego do przestępstwa zniewagi lub zniesławienia wobec sędziego w zasadzie jest wystarczającym środkiem dowodowym. Przesłuchanie bowiem, do którego oskarżony przyznaje się w sądzie, staje się notoryczne (kan. 2197 n. 2), fakty zaś notoryczne nie wymagają dowodzenia (kan. 1747 n. 1). Takie rozumowanie w odniesieniu do przestępstwa zniewagi lub zniesławienia na ogół nie budzi zastrzeżeń. Rzadkie są przypadki, że przyznanie się do takiego przestępstwa jest fikcyjnym samooskarżeniem się; może to być podyktowane np. nienawiścią oskarżonego do osoby, która poczuła się obrażona lub zniesławiona. Trzeba tu zauważyć, że przeproszenie przez oskarżonego takiej osoby nie zawsze oznacza przyznanie się do zarzucanego mu przestępstwa; tego rodzaju gest często jest wynikiem tylko kultury osobistej bądź wyrazem szczególnego szacunku wobec osoby rzekomo znieważonej lub zniesławionej.

W praktyce najczęściej bywa tak, że większość materiału dowodowego zostaje zebrana podczas śledztwa szczególnego, o ile poprzedziło ono proces. Materiał ten, aby mógł mieć charakter sądowy, musi być legitymowany. Legitymacja materiału dowodowego, który został zebrany przed formalnym wniesieniem aktu oskarżenia, następuje w wyniku ujawnienia go oskarżonemu i dania mu możliwości wniesienia odpowiednich zarzutów, albo też — gdy chodzi o zeznania świadków lub opinie biegłych — po-
nownego przesłuchania tych świadków lub biegłych.

5. ADMINISTRACYJNY WYMIAR KAR ZA PRZESTĘPSTWO ZNIEWAGI I ZNIESŁAWIENIA

Kary kościelne można wymierzać nie tylko w drodze sądowej, ale i administracyjnej (*per modum praecepti*). Administracyjny wymiar kar jest usankcjonowany prawnie przede wszystkim w kan. 1933 § 4. Przepis tego

¹⁷ Zob. T. Pawluk: Kanoniczny proces karny. Warszawa 1978 s. 118—140.

kanonu postanawia, że w drodze administracyjnej można wymierzyć: pokuty, karne środki zaradcze, ekskomunikę, suspensę i interdykt.

Ścisłe tłumacząc przepis kan. 1933 § 4 należałoby powiedzieć, że administracyjne ściganie przestępstw zniewagi i zniesławienia jest bardzo ograniczone, ponieważ przepis ten nie wymienia wszystkich kar, które mogą być wymierzone za te przestępstwa. Ścisłe jednak tłumaczenie wspomnianego przepisu pozostawiałoby w niezgodzie z przepisem kan. 2225, który stawia niejako znak równości pomiędzy sądowym i administracyjnym postępowaniem karnym. Ponadto, gdybyśmy przedmiot administracyjnego postępowania karnego pojmowali według brzmienia kan. 1933 § 4, trudno byłoby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego kary cięższe można wymierzać pozasądownie, a kary lżejsze, które nie zostały wyliczone w tym kanonie, tylko sądownie. Dlatego wielu kanonistów jest zdania, że w drodze administracyjnej mogą być wymierzane wszystkie kary, chyba że w poszczególnych przypadkach prawodawca wyraźnie domaga się przeprowadzenia postępowania sądowego lub zachowania szczególnej formy postępowania. Po tej linii poszła praktyka kurialna¹⁸. Z tych względów za przestępstwo zniewagi lub zniesławienia nie można duchownego usunąć z parafii w drodze zwykłego postępowania administracyjnego — choć taka kara jest możliwa do wymierzenia w świetle kan. 2335 — ponieważ karę taką można wymierzyć tylko z zachowaniem specjalnych przepisów o usuwaniu proboszczów. Pozostałe kary przewidziane w kan. 2335 ordynariusz miejscowy może wymierzyć w zwyczajnej drodze administracyjnej.

Przepisy dotyczące sądowego wymiaru kar obowiązują odpowiednio przy administracyjnym wymiarze kar. Tak np. zasadniczym warunkiem administracyjnego wymiaru kary jest pewność, że przestępstwo rzeczywiście zostało popełnione: *dummodo delictum certum sit* (kan. 1933 § 4, 2233 § 1). Tę pewność ordynariusz zdobywa na podstawie przeprowadzonego śledztwa szczególnego. Pewność co do popełnienia przestępstwa przez podejrzanego musi iść w parze z pewnością, że to przestępstwo nie zostało przedawnione (kan. 2233 § 1). Istotnym warunkiem wymiaru kary *per modum praecepti* jest danie obwinionemu możliwości obrony. Obwiniony w postępowaniu administracyjnym, podobnie jak oskarżony w postępowaniu sądowym, musi wiedzieć, jaki konkretny czyn przestępczy i na jakiej podstawie zarzuca się jemu oraz musi mieć możliwość osobiście lub przez adwokata przedłożenia w odpowiednim czasie wyjaśnień i dowodów swojej niewinności. Nie można więc obwinionego karać zaocznie i bez ujawnienia mu zarzutu, chyba że chodziłoby o przestępstwo notoryczne i całkowicie pewne albo o wymierzenie suspensy *ex informata conscientia*, które opiera się na specjalnych przepisach (kan. 2186—2194). Jeżeli duchownemu ma być wymierzona cenzura w postaci suspensy, konieczne jest uprzednie upomnienie obwinionego.

W postępowaniu administracyjnym przełożony może wymierzyć karę bądź pisemnie, czyli za pomocą formalnego dekretu, bądź ustnie, wobec dwóch świadków (kan. 2225). Ustne wymierzenie kary bez świadków też wiąże ukaranego w obu zakresach, jednakże wtedy nie można byłoby się domagać i wymusić prawnie zachowania tej kary w zakresie zewnętrznym (zob. kan. 24).

Władza wymierzania kar w drodze administracyjnej przysługuje

¹⁸ Zob. M. Myrcha: Prawo karne. T. II. Kara. Cz. I: Przepisy ogólne. Warszawa 1960 s. 928—943.

w Kościele tym przełożonym, którzy posiadają władzę ustawodawczą i ustanawiania kar. W diecezji nosicielami tego rodzaju władzy jurysdykcyjnej są ordynariusze miejscowi. Wyłączyć jednak trzeba spośród nich wikariuszy generalnych. Do wymierzania kar wikariusze generalni powinni posiadać specjalne upoważnienie biskupa diecezjalnego (kan. 2220 § 2)¹⁹.

6. SKARGA O ODSZKODOWANIE Z TYTUŁU PRZESTĘPSTWA ZNIEWAGI LUB ZNIESŁAWIENIA

W związku z popełnieniem przestępstwa zniewagi lub zniesławienia może być wniesiona skarga o odszkodowanie (*querela damni*) czyli skarga sporna (kan. 2210 § 1 n. 2). Z przestępstwa zniewagi lub zniesławienia mogą wynikać przede wszystkim szkody moralne. Nie wyklucza się także szkód materialnych, np. *ex lucri cessatione*. Dlatego w kan. 2355 jest mowa o satysfakcji i naprawieniu szkód. Osoba znieważona lub zniesławiona może więc domagać się od przestępcy publicznego przeproszenia siebie, odwołania zarzutów, złożenia odpowiedniego oświadczenia w określonej formie, wypłacenia pewnej sumy itp.

Skargę sporną o naprawienie szkód wynikłych z przestępstwa zniewagi lub zniesławienia można wnieść niezależnie od skargi karnej albo razem z nią. Ten sam sędzia może rozpatryć i rozstrzygnąć sprawę karną i sporną, jeśli podstawą jednej i drugiej jest to samo przestępstwo (kan. 2210 § 2). W takim razie wraz z oskarżonym należałoby wezwać do sądu celem ustalenia przedmiotu sporu również osobę pokrzywdzoną przestępstwem, jeśli skarga jej o odszkodowanie została przyjęta. Osoba poszkodowana realizując swoją skargę sporną w procesie karnym posiada wszystkie uprawnienia strony w zakresie sprawy spornej, a więc może wnosić ekscepcje, zgłaszać środki dowodowe, obrać sobie pełnomocnika i adwokata itp.

Prawo wniesienia skargi o naprawienie szkód przysługuje nie tylko osobie, którą bezpośrednio dotknęło przestępstwo zniewagi lub zniesławienia; przestępstwo to bowiem może wyrządzić szkodę także innym osobom z nią związanym, np. członkom rodziny. Dlatego syn może wnieść skargę o naprawienie szkody, jaką poniósł jego ojciec w wyniku zniesławienia go. Przemawiałby za tym przepis kan. 2211, który stanowi, że wszyscy uczestnicy przestępstwa są obowiązani solidarnie naprawić szkody wszystkich osób wynikłe z przestępstwa (*quae ex delicto quibuslibet personis obvenerint*).

Gdyby przestępstwo zniewagi lub zniesławienia spowodowało szkodę publiczną, skargę o naprawienie szkód można wnieść także z urzędu.

Skargi spornej o wynagrodzenie szkód wynikłych z przestępstwa zniewagi lub zniesławienia nie wyklucza przedawnienie tego przestępstwa (kan. 1704 n. 1). W takim razie ma zastosowanie przepis kan. 1508, który kanonizuje przepisy państwowe o przedawnieniu powództwa cywilnego czyli o prekluzji sądowej (kan. 1701).

Gdyby proces karny zakończył się naganą sądową (zob. kan. 1950), ordynariusz może skargę sporną o odszkodowanie, która była złączona ze skargą karną, rozstrzygnąć polubownie (*de bono et aequo*), o ile strony zgodzą się na to (kan. 1951 § 2). W przypadkach trudniejszych sprawę o odszkodowanie można przekazać do rozstrzygnięcia w drodze osobnego procesu spornego (kan. 1951 § 3).

¹⁹ Zob. T. Pawluk, jw. s. 186—193.

W sprawie o naprawienie szkód jest dopuszczalna skarga wzajemna (*actio reconventionalis*); może ona bowiem mieć miejsce we wszystkich sprawach spornych (kan 1691). Najlepiej ją wnieść zaraz po wdaniu się w spór, choć można ją wnosić w ciągu całego procesu, byleby przed wydaniem wyroku. Obie skargi z zasady rozpatruje się razem (kan. 1630). Skutkiem skargi wzajemnej jest zniweczenie lub zmniejszenie żądania powoda (kan. 1690).

Czy strona pozwana może bronić się wysuwając zarzut prawdy? Zasadą jest, że oświadczenie pozwanego, iż to, co zrobił, jest prawdą, nie wystarcza do tego, aby mógł się obronić przed odpowiedzialnością za wynikłe szkody. Jeśli jednak zgłoszony zarzut prawdy wykazałby, iż zniewaga lub zniesławienie nie miały cechy niegodziwości, skarga o odszkodowanie byłaby bezpodstawna. Podobnie należałoby powiedzieć, gdyby powód zgodził się na wykazanie przez pozwanego prawdziwości tego wszystkiego, czym tenże powód poczuł się znieważony lub zniesławiony, dając do zrozumienia, że nie będzie miał żadnych pretensji w stosunku do pozwanego, jeśli on udowodni swój zarzut prawdy.

Skarga o naprawienie szkód wynikłych z przestępstwa zniewagi lub zniesławienia, tak jak każda skarga sporna, nie jest konieczna. Osoba pokrzywdzona tym przestępstwem może pozasądowo dojść do porozumienia z pozwanym albo zrezygnować ze swoich roszczeń²⁰.

ZAKOŃCZENIE

Warto uświadomić sobie specyfikę spraw o zniewagę i zniesławienie. Wszystkie sprawy sądowe dla osób, które je wnoszą, są ważne, jednakże sprawy o zniewagę lub zniesławienie mają szczególne znaczenie. Nic tak człowieka nie boli, jak znieważenie przez kogoś godności osobistej i naruszenie należnego honoru, a więc dóbr istotnych dla człowieka w życiu osobistym. Człowiek dzisiejszy jest wyjątkowo uczulony na to wszystko, co mu się należy ze względu na jego naturę ludzką. Dlatego Sobór Watykański II stwierdził, że w czasach dzisiejszych „rośnie świadomość niezwykłej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny”²¹. Ta świadomość nie jest wynikiem modnych zainteresowań, lecz ma swoje głębokie uzasadnienie w naturze ludzkiej, której autorem jest Stwórca. Stąd w Księdze Przysłów czytamy: „Lepszy szacunek niż wielkie bogactwo, lepsze uznanie niż srebro i złoto” (22,1). Św. Paweł dopuszczających się obelg zalicza do tych, których Bóg odrzuca (Rz 1, 28-32). A jakże surowo Chrystus potraktował tych, co innych znieważają: „Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. A kto by rzekł Bezbożnikowi, podlega karze piekła ognistego” (Mt 5,22). Nie trzeba być egzegetą, aby zrozumieć wymowę słów Chrystusowych.

A więc sprawy o obrazę i zniesławienie to nie są tzw. pyskówki. Stoją one na straży przyrodzonej godności człowieka i przysługującego mu szacunku zewnętrznego, bez którego byłoby mu niełatwo rozwijać się i re-

²⁰ Zob. P. Ciprotti: *De querela partis laesae in iure canonico. Apollinaris* 9 (1936) 600—614.

²¹ Konst. duszp. *Gaudium et spes*, n. 26.

²² Dosłownie oznacza: „pusta głowa” lub „człowieku godny pogardy”.

alizować swoje powołanie. I w tym duchu powinny one być traktowane w sądach kościelnych.

VERLETZUNG DER MENSCHENWÜRDE UND RECHTSSCHUTZ IN DER KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Als Konsequenz der Wahrheit über den grossen Wert der Menschenwürde ist das Recht des Menschen auf Achtung und guten Ruf zu nennen. Dieses Recht wird vom Konzil Vatikan II angeführt, wobei das Konzil aufruft, dass man dem Menschen alles, was für sein menschliches Leben nötig ist, ihm zugänglich macht. Das immer, heutzutage, wachsende Bewusstsein von dem jedem Menschen zustehenden Recht auf Achtung und guten Ruf lässt mit besonderer Missbilligung das alles beobachten, was dieses Recht verletzt. Es lohnt sich also auf die Vorschrift des Kan. 2355 unsere Aufmerksamkeit zu richten, der den Menschen vor der Beleidigung und Diffamierung, in der Situation des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Schutz nimmt.

Alle Gerichtssachen sind für die Leute, die sie einleiten, wichtig; aber die Beleidigungs- und Diffamierungssachen haben eine besondere Bedeutung. Das Beleidigen unserer Menschenwürde und der angehörigen Ehre, also der in dem persönlichen Leben des Menschen sehr wesentlichen Güter, tut uns im Innersten weh. Der heutige Mensch ist besonders empfindlich in diesem allen, was ihm in Rücksicht auf seine Menschennatur gebührt. Darum erklärte auch das Konzil Vatikan II, dass heutzutage „das Bewusstsein einer besonderen Würde wächst, die dem Menschenwesen gebührt, die alle Sachen übertrifft und deren Rechte Pflichten einen allgemeinen und unverletzlichen Charakter haben“ (Konst. *Gaudium et spes*, 26). Dieses Bewusstsein ist nicht nur das Ergebnis des modernen Interesses; es findet eine tiefe Begründung in der Menschennatur, deren Autor der Schöpfer ist. In dem Buch der Sprichwörter steht geschrieben: „Achtung ist besser als ein grosser Reichtum, die Anerkennung ist besser als Silber und Gold“ (22, 10). Der heilige Paulus zählt die Leute, die Beleidigungen begehen, zu denjenigen, die von Gott verworfen werden (R 1, 28—32). Und wie streng behandelte Christus diejenigen, die die anderen verleumdten: „Jeder der sich über seinen Bruder ärgert, unterliegt dem Gericht. Und sagt jemand zu seinem Bruder *Raka*, dann unterliege er dem Hohen Rat. Und sagt jemand: *du Gottesleugner* — dann unterliege er der Strafe des Höllenfeuers“ (Math. 5,22). Man muss kein Exeget sein, um die Bedeutung dieser Worte Christi zu verstehen.

Die Beleidigungs- und Diffamierungsstrafsachen sind also kein — wie man es zusagen pflegt — „Wortgeplänkel“. Die betreffenden Vorschriften des kanonischen Rechts schützen die angeborene Menschenwürde und die äusserliche Achtung könnte sich der Mensch nicht entwickeln und seine Berufung realisieren. Und in diesem Sinn müssen auch die besprochenen Strafsachen vor den kirchlichen Gerichten behandelt werden.

KAZANIE „TOTA PULCHRA” PRZYPISYWANE JANOWI
GERSONOWI ORAZ „CLIFEUS” JANA DE BREITENBACHA.
Z DZIEJÓW DOGMATU NIEPOKALANEGO POCZĘCIA NMP
W XV WIEKU W ŚWIEŹLE ZBIORÓW WARMIŃSKICH

Treść: Wstęp. I. Charakterystyka kazania „Tota Pulchra” przypisywanego Janowi Gersonowi. 1. Ogólne uwagi o inkunabule, w którym znajduje się omawiane kazanie. 2. Schemat kazania. 3. Źródła, z jakich korzystał autor przy pisaniu omawianego kazania. 4. Poglądy. II. Charakterystyka kazania „Tota Pulchra” napisanego przez Jana De Breitenbacha. 1. Uwagi ogólne o inkunabule, w którym znajduje się omawiane kazanie. 2. Schemat kazania. 3. Źródła, z jakich korzystał autor przy pisaniu kazania. 4. Poglądy. III. Wnioski końcowe. 1. Porównanie obu kazań. 2. Elementy rozwojowe. 3. Czynniki rozwoju. — *Résumé*.

WSTĘP

Dnia 8 grudnia 1854 roku¹ Ojciec święty Pius IX w bulli *Ineffabilis Deus* uroczystie określił jako dogmat prawdę o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny². W depozycie Objawienia mamy dane o wyjątkowej świętości Matki Bożej, ale zanim doszło do ogłoszenia dogmatu, trzeba było długiego okresu czasu, by Kościół mógł jasno uświadomić sobie tę prawdę. Musiał bowiem najpierw dostrzec jej istnienie i przekonać się, że rzeczywiście została przez Boga objawiona. Następnie drogą coraz głębszych przemyśleń i wyjaśnień, prowadzących do oczyszczeń z nagromadzonych przez lata naleciałości i nieporozumień, ukazywał właściwą treść tego wielkiego przywileju Maryi, dochodząc ostatecznie do orzeczenia dogmatycznego. Wpływało tu również coraz ściślejsze wiązanie tej prawdy z innymi przywilejami Maryi, a także podawanie jej w nowych sformułowaniach, stosownie do ducha czasu³.

Z tych więc racji dogmat Niepokalanego Poczęcia ma w świadomości Kościoła katolickiego dzieje bardzo bogate i bardzo długie, bo trzeba było blisko dwóch tysięcy lat, aby doczekał się uroczystej promulgacji ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Studium tych dziejów rzuca wiele światła na integralną treść przywileju, ukazuje kierunki jego rozwoju w świadomości Kościoła, a także pozwala na głębsze zrozumienie i wnikięcie w jego treść. Z tych więc zapewne racji Sobór Watykański II w Dekrecie o formacji kapłańskiej zaleca ukazywanie prawd teologicznych w ujęciu historycznym⁴.

Zadaniem niniejszej pracy jest przedstawienie stosunkowo małego wycika dziejów rozwoju prawdy Niepokalanego Poczęcia Maryi, a mianowicie ukazanie ortodoksyjnych poglądów wśród teologów wieku XV w oparciu o dwa kazania pochodzące z tego okresu.

Powszechnie przyjmuje się, że jest to okres pewnego zastoju w teologii maryjnej: powtarza się tezy poprzedników na ogół bez oryginalnych przemyśleń ich treści. Ton życia religijnemu nadają przede wszystkim wyobrażenia i sentymentalizm, które znajdują wyraz w pogoni za cudownością, w niejasnych ogólnikach i w beztreściowym wielomówstwie. Uwa-

¹ Praca pisana pod kierunkiem ks. bp. Juliana Wojtkowskiego, przyjęta jako magisterska na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

² Bulla „*Ineffabilis Deus*” — *Acta Pii IX* 1 (1884) 597 n. Polskie tłumaczenie tej bulli znajduje się w pracy ks. W. Pietkuna: *Maryja Matka Chrystusa*. Warszawa 1954 s. 108—127.

³ Por. K. Rahnner, K. Lehmann: *Geschichtlichkeit de Vermittlung*. „*Mysterium salutis*” I(1965) s. 727—782.

⁴ Dekret o formacji kapłańskiej, n. 16.

ga teologów skupiła się głównie wokół poszczególnych przywilejów Maryi, a przede wszystkim około Niepokalanego Poczęcia i to raczej około problemów drugorzędnych, ubocznie tylko z tą sprawą związanych⁵.

Niemniej jest to również okres pewnych wydarzeń w życiu Kościoła bezpośrednio dotyczących prawdy Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, a mający poważny wpływ na dalszy jej rozwój. Wiadomo bowiem, że z XV wieku pochodzą pierwsze oficjalne wystąpienia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, regulujące sprawę kultu Maryi z racji jej Niepokalanego Poczęcia⁶. Również nie bez znaczenia, wprowadzając nie tyle z punktu dogmatycznego, czy prawnego, ale raczej historycznego, jest tu dekret schizmatycznego już „soboru” w Bazylei (1439), przyjmujący i nakazujący obchodzenie święta Niepokalanego Poczęcia⁷.

Z tych więc racji ciekawe staje się prześledzenie wpływu wspomnianych wydarzeń na krystalizowanie się prawdy o Niepokalanym Poczęciu Maryi w XV wieku, zwłaszcza że badany okres zamyka się mniej więcej w latach 1431—1489. Jak już wspomniano, podstawę niniejszych rozważań stanowią dwa kazania o tym samym tytule „Tota pulchra”, z których pierwsze pochodzi z okresu poprzedzającego te wydarzenia, a drugie zaś zostało wygłoszone około pięciu lat po papieskiej konstytucji „Grave nimis” z roku 1483. Wstęp do kazania pierwszego podaje dokładną datę jego wygłoszenia, a mianowicie pierwszy rok trwania Soboru Bazylejskiego, a więc będzie to rok 1431. Jak wynika z dalszej treści wstępu, kazanie to zostało wygłoszone w święto Poczęcia Maryi, wobec Ojców Soboru, a kaznodzieją miał być Jan Gerson. Wzmianka dotycząca kaznodziei nasuwa jednak od razu wątpliwość co do autentyczności przekazu. Wiadomo bowiem, że Jan Gerson zmarł 12 lipca 1429 roku⁸, a więc blisko trzy lata przed rozpoczęciem Soboru Bazylejskiego. Stąd też oczywiście nie mógł wygłosić tego kazania na Soborze, co jeszcze nie przesądza sprawy jego autorstwa. Mógł bowiem rzeczywiście to kazanie napisać i wygłosić za swojego życia, a ktoś inny wykorzystując je, z pewnymi nieznacznymi dodatkami powtórzył wobec Ojców Soboru. Taka ewentualność, obiektywnie rzecz biorąc, byłaby możliwa, zwłaszcza że Jan Gerson żywo interesował się prawdami maryjnymi i w dziełach swoich rozszerzał i bronił nauki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny⁹, gdyby nie to, że istnieją też racje odmawiające mu autorstwa omawianego kazania, o których mowa będzie nieco dalej.

Jan Gerson¹⁰ urodził się 14 grudnia 1363 roku w wiosce Gerson-lès Barby, położonej w ówczesnej diecezji Reims we Francji. Był on pierwszym synem spośród dwanaściorga dzieci Arnolda Charlier i Elżbiety Chardenière. W rodzinnym domu otrzymał staranne, chrześcijańskie wy-

⁵ Laurentin R., B. Przybylski: *Maryja, Matka Boga i nasza*. Wprowadzenie do zagadnień teologicznych — dogmatyka. Poznań 1969 s. 631.

⁶ Konstytucje papieża Sykstusa IV: „Cum praeexcelsa” i „Grave nimis”. Denzinger H., Schönmetzer A.: *Enchiridion Symbolorum* (DS) 1400, 1425—1426; Szymusiak J.M., Głowa S.: *Breviarum Fidei* (BF) VI 82, 82a.

⁷ Por. Mansi, Concil. t. XXIX k. 182n i X. Le Bachelet: *Immaculée Conception*. *Dictionnaire de Theologie Catholique* (DTC) VII, 1(1927) k. 1113.

⁸ Dokładny życiorys Gersona z uwzględnieniem twórczości podaje P. Glorieux: *La vie et les oeuvres de Gerson*. *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Âge* 18(1950—1951) 149—192.

⁹ Por. R. Bäumer: *Johannes Charlier Gerson*. *Lexikon für Theologie und Kirche* 5(1960) k. 1036—1037.

¹⁰ Życiorys będzie podany w oparciu o powyższe artykuły P. Glorieux i R. Bäumera.

chowanie. Mając lat siedem został oddany do szkoły klasztornej. Była to najprawdopodobniej szkoła w Saint-Rémy, prowadzona przez benedyktynów, gdyż wioska Gerson należała do ich posiadłości. Po siedmioletnim pobycie i ukończeniu wspomnianej szkoły, udał się następnie Gerson w 1377 roku do Paryża i zapisał się na studia w Kolegium Navarre. Naukę rozpoczął od sztuk wyzwolonych, które ukończył w 1381 roku licencjatem, a następnie w tym samym Kolegium, pod kierunkiem Piotra d'Ailly rozpoczął studia teologiczne. W siódmym roku tych studiów został wysunięty jako kandydat na stanowisko rotulusa na wydziale sztuk wyzwolonych. W roku następnym, to jest na przełomie lat 1387—1388, rozpoczął swój pierwszy kurs wykładów jako bakalarz biblista. Nie jest jednak znany temat tych wykładów. Zainteresowanie Pismem św. rozwijał dalej podczas drugiego kursu biblistyki, którego rezultatem było „Collation inaugurale”. Jest to pierwsze znane dzieło Gersona, o którym wspomina w swoim liście jego brat Celestyn. Następnie, w latach 1389—1390, Gerson jako bakalarz sentencjariusz wykladał cztery księgi Sentencji Piotra Lombarda, opatrując każdy z nich własnym komentarzem. Niestety, nie dochował się pierwotny tekst jego „Commentaire sur les Sentences”, a to co pozostało nie posiada jakiegoś sprecyzowanego tematu.

Jeszcze podczas studiów, przez pewien okres czasu był Gerson prokuratorem nacji francuskiej przy uniwersytecie, a więc miał zleconą troskę o studentów należących do tej nacji.

Większość życia Gersona przypada na okres bardzo smutnych wydarzeń w dziejach Kościoła katolickiego, którym była wielka schizma zachodnia (1378—1417). Będąc człowiekiem wykształconym, musiał wobec tych wydarzeń zająć jakieś stanowisko. Początkowo, podobnie zresztą jak i większość Francuzów, opowiedział się po stronie awiniońskiego antypapieża Klemensa VII (1378—1394), mając nadzieję, że rozłam szybko się zakończy. Z biegiem czasu sytuacja jednak coraz bardziej się komplikowała i nadzieje na rychłe zakończenie schizmy stopniowo malały. Gerson, będąc już bakalarzem, zarówno biblistą jak i sentencjariuszem, podejmował szereg wysiłków, aby polepszyć sytuację. Wygłaszał wiele mów i kazań zarówno w kaplicy królewskiej, jak i na uniwersytecie oraz po kościołach, wszędzie dając wyraz wzrastającemu wśród społeczeństwa dążeniu do pokoju i szybkiego zakończenia schizmy. Kazania te i mowy zjednały mu opinię świętego kaznodziei, chętnie przez wszystkich słuchanego.

Ta ożywiona działalność kaznodziejska nie przeszkodziła mu w dalszym kontynuowaniu studiów teologicznych, których rezultatem było zdobycie w dniu 18 grudnia 1392 roku pod przewodnictwem Piotra d'Ailly stopnia licencjata z teologii.

Wraz ze śmiercią Klemensa VII, która nastąpiła 16 września 1394 roku w Awinionie, ożyły nadzieje na szczęśliwe zakończenie schizmy, ale nie trwały one zbyt długo. Wybrany bowiem następcą Klemensa VII Piotr de Luna, który przyjął imię Benedykta XIII, nigdy szczerze nie chciał położyć kresu rozłamowi, co później wyraźnie swoim postępowaniem udowodnił. Wobec takiego postępowania nowego antypapieża Gerson zajął zasadniczo postawę wyczekiwania: nie przystąpił ani do opozycji, ani też zbyt go nie popierał. Miał jednak nadzieję, że Benedykt XIII doprowadzi ostatecznie do zjednoczenia. Dlatego też, będąc kanclerzem uniwersytetu, po ustąpieniu Piotra d'Ailly, zaangażował cały swój autorytet w sprawę rychłego zakończenia schizmy. Dalej więc wygłaszał szereg ka-

zań, nawołujących do zakończenia rozłamu, powstrzymywał przed rozrastaniem się opozycji, a nawet nawiązał kontakty z Benedyktem XIII, usiłując nakłonić go do jedności. Wkrótce jednak przekonał się o nieszczerości antypapieża wobec sprawy zjednoczenia, więc na synodzie paryskim nakłaniał go do abdykacji, ale bez rezultatu. Z podobną propozycją wystąpił też na synodzie w Pizie w 1408 roku. W abdykacji bowiem obu papieży widział jedyny sposób położenia kresu schizmie. Stąd też synod ten, kierując się jego sugestiami, pozbawił władzy zarówno prawowitego papieża Grzegorza XII (1406—1415), jak i antypapieża Benedykta XIII, wybierając na ich miejsce drugiego antypapieża Aleksandra V. Nie położyło to jednak kresu schizmie, ale przeciwnie — doprowadziło do pewnego absurdu. Zwołano więc w latach 1414—1417 nowy sobór do Konstancji, na którym Jan Gerson razem z Piotrem d'Ailly odgrywał bardzo ważną rolę. Wziął on udział w potępieniu nauki Wiklefa i Husa, a także opowiedział się za ideami koncyliarnymi, do których od początku odnosił się z pewną sympatią. Ostatecznie wielką schizmę udało się szczęśliwie zakończyć dzięki prawowitemu papieżowi Grzegorzowi XII, który dobrowolnie zrzekł się na ręce soboru swojej władzy. Sobór, będąc więc odtąd najwyższą, prawowitą władzą w Kościele, pozbawił oficjalnie władzy dwóch antypapieży, wybierając nowego papieża w osobie Marcina V.

Po zakończeniu Soboru Gerson w obawie przed księciem burgundzkim, który w tym czasie zajął Paryż, nie powrócił do stolicy, lecz udał się do Rottenbergu nad rzeką Inn i tam poświęcił się całkowicie dalszemu studium teologicznym. Dopiero w roku 1419, a więc po śmierci księcia, powrócił do Francji. Osiadł w Lyonie, gdzie znalazł spokojne schronienie u arcybiskupa Amediusza i swojego brata Jana, przeora celestynów. Czas ten poświęcił prawie w zupełności na działalność pisarską. Tutaj powstało najwięcej jego dzieł teologicznych. Tu także dnia 12 lipca 1429 roku zakończył swoje życie. Pochowany został w kościele św. Wawrzyńca w Lyonie, gdzie wkrótce zaczął odbierać cześć błogosławionego.

Pisarze francuscy nadali mu tytuł „doktor chryistianissimus”. Zasłynął bowiem jako wybitny teolog, pozostawiając po sobie ponad 434 różnego rodzaju rozpraw, kazań i dzieł. Do najważniejszych jego dzieł należą: „De consolatione theologiae”, „Theologia mystica”, „Propositiones ad schisma per viam Concilii generalis terminandum”, „Tractatus de congregatione generali ecclesiae sine concensu papae”, „An licet in causis fidei a Papa appellare”, „De auferibilitate sponsi ab Ecclesia”, „De potestate ecclesiastica et de origine juris et legum”, „Tractatus super Cantica canticorum” i inne.

Jak widać, chociażby z podanych tytułów, wielka schizma zachodnia wywarła ogromny wpływ na twórczość Gersona. Pragnąc bowiem szczerze zakończenia rozłamu, skłaniał się do idei koncyliarnych, według których najwyższą władzą w Kościele jest Sobór, a nie papież. Stąd też uważał, że kres schizmie może położyć jedynie Sobór, co w rzeczywistości miało miejsce, ale pod warunkiem zgody prawowitego papieża Grzego-

Trudno tutaj wydawać jakiś wyczerpujący sąd odnośnie takiego właśnie stanowiska, jakie zajął Gerson wobec idei koncyliarnych. Wydaje się jednak, że było ono wynikiem głębokiej troski o dobro Kościoła, a także chęcią wyrażenia, jeszcze w nieudolnej formie, teologicznej prawdy o kolegialności władzy biskupów w Kościele, dla której Sobór Watykański II tak wiele zrobił¹¹.

¹¹ Por. Konstytucja Dogmatyczna o Kościele, Rozdz. III.

Oprócz wspomnianych zainteresowań ideami koncyliarnymi Jan Gerson dużo miejsca poświęcał w swej twórczości istocie i zadaniom teologii mistycznej. Bardzo wysoko ją cenił, wskazywał na praktyczne jej nastawienie oraz przyznawał jej najdoskonalszy sposób poznania Boga. Z tej więc racji przypisywał jej pierwszeństwo przed teologią scholastyczną.

Zajmował się również prawdami maryjnymi, a szczególnie w swych hymnach i traktatach bronil Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej. W filozofii natomiast w znacznym stopniu ulegał wpływowi nominalizmu.

Wracając teraz do postawionego już poprzednio pytania, czy Gerson jest autorem omawianego kazania „Tota pulchra”, należy przyznać, że racje przeciwnie są jednak silniejsze. Przeglądając bowiem wykaz dzieł Gersona podany przez P. Glorieux, nigdzie żadnej wzmianki o takim tytule kazania nie ma, chociaż Glorieux bardzo dokładnie, nawet z okolicznościami odnotowuje wygłoszenie wszystkich innych kazań, które wyszły spod ręki Gersona. Również ten sam autor badając twórczość literacką Jana Gersona z okresu jego pobytu w Lyonie¹², na ostatniej stronie swego artykułu, jako dodatek, zamieszcza tytuły czterech kazań maryjnych, wśród których jest też interesujące nas kazanie „Tota pulchra”. Wszystkie jednak te kazania opatruje uwagą, że nie ma pewności, co do ich pochodzenia¹³.

Biorąc więc pod uwagę zarówno powyższe stwierdzenie P. Glorieux, jak i fakt, że Gerson tego kazania nie mógł wygłosić na Soborze Bazylejskim, trzeba przyjąć, że nie on jest jego autorem, lecz ktoś inny podszedł się pod jego nazwisko, co w średniowieczu nierzadko było praktykowane.

Kaznodzieja, wygłaszający to kazanie w święto Poczęcia Maryi do Ojców Soboru, miał na celu podanie istotnych według niego argumentów, przemawiających za prawdą, że Maryja przynajmniej od początku wiania duszy do ciała była wolna od grzechu pierworodnego¹⁴. Autor bowiem, jak sam zaznacza, chciał zachęcić Ojców Soboru do bliższego i głębszego rozpatrzenia tej prawdy oraz ogolszenia jej jako dogmat wiary na wieczną rzeczy pamiątkę. Równocześnie byłoby to oficjalne potwierdzenie ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła słuszności obchodzenia święta Poczęcia Maryi.

Na prawowitym Soborze Bazylejskim do tego nie doszło, ale wydaje się, że kazanie to miało pewien wpływ, albo przynajmniej było odbiciem poglądów pewnej grupy Ojców Soboru, którzy później uchwalili „schizmatycki” już dekret soborowy, ogłaszający święto o tej samej treści.

W argumentacji na rzecz głoszonej przez siebie prawdy kaznodzieja posłużył się dowodami zaczerpniętymi z Pisma św., wypowiedziami Ojców Kościoła i doktorów katolickich, a także racjami rozumowymi. Całość ma charakter krótkiego traktatu teologicznego o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, niż kazania. Brak jest również ściślejszego przestrzegania przez autora obowiązujących w kaznodziejstwie średniowiecznym klasycznych reguł budowy kazań.

Drugie natomiast kazanie, które posłużyło jako źródło dla niniejszych

¹² Glorieux P.: *L'activité litt. de Gerson a Lyon. Recherches de Theologie ancienne et médiévale* 22(1955) 95—109.

¹³ Por. P. Glorieux, *ibid.* s. 109.

¹⁴ „Ad incrementum honoris immaculate virginis, dei genitricis intendo ostendere immaculatam dei genitricem ab exordio saltem infusionis animae in corpore ab originali macula fuisse preservatam” (a₁/a₂).

rozważań, wyszło spod ręki Jana de Breitenbacha. O życiu tego autora istnieją bardzo skąpe wiadomości¹⁵. Żył w XV wieku i należy go odróżnić od Bernarda de Breitenbacha¹⁶, dziekana i szambelana kościoła moguncyjskiego, a także od Jerzego de Breitenbacha, żyjącego nieco później. Jan de Breitenbach pochodził z Miśni. Na uniwersytecie w Perugii studiował prawo. Swoimi zdolnościami w tej dziedzinie zwrócił na siebie powszechną uwagę wykładowców, z których jeden wypowiedział o nim następujące słowa: „Ten Jan z Niemiec jest rzeczywiście uczonym”. Trudno jednak ustalić obecnie dokładną datę ukończenia studiów. W każdym razie między latem roku 1463, a początkiem zimy 1479 roku został wpisany na doktorską listę uniwersytetu lipskiego. Zanim jednak został profesorem tego uniwersytetu i zaczął tam wyklądać prawo, piastował przez pewien okres czasu urząd doradcy biskupa miśnieńskiego w sprawach małżeńskich, a także był jego oficjałem. Będąc doktorem obojga praw, wykładał na uniwersytecie w Lipsku jako profesor zwyczajny wydziału prawa. Swoją działalnością wywarł znaczny wpływ na rozwój prawa saksońskiego, przyczyniając się też do jego ujednoczenia z prawodawstwem zagranicznym. Od roku 1484 był współpracownikiem utworzonego w 1483 roku najwyższego sądu saksońskiego. Został nawet oskarżony o sprzeciwianie się prymatowi biskupa rzymskiego, z tej racji, że wystąpił przeciw indultowi papieskiemu, zezwalającemu na ulgi w poście dla tych wszystkich, którzy złożyli jałmużnę przeznaczoną na odbudowę lub remont zniszczonych kościołów. W rzeczywistości nigdy jednak nie chciał ograniczać prymatu papieża. Co do daty jego śmierci istnieją dosyć duże rozbieżności, ale wydaje się, że na największą wiarę zasługuje rok 1507.

Jan de Breitenbach pozostawił po sobie szereg dzieł poświęconych bądź zagadnieniom prawniczym, bądź obronie przywileju Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny przed zarzutami ze strony dominikana Jerzego von Frickenhausena. Wykaz wszystkich jego dzieł podaje „Gesamtkatalog der Wiegendrucke”, zamieszczając również kilka danych biograficznych z życia Jana de Breitenbacha, a także opis każdej z pozycji, którą opatrzył własnym numerem. Ponadto wszystkie pisma maryjne Jana de Breitenbacha znajdują się między innymi w inkunabule opatrzonej numerem 17, będącej w posiadaniu Biblioteki Seminaryjnej w Olsztynie. Należą tu: „Clypeus contra iacula sacram ac immaculatam virginis maie conceptionem volitantia”¹⁷, z którego „Gesamtkatalog” jedną z części, zatytułowaną „Disputatio brevissima de immaculata Conceptione virginis gloriose”, opatrzył nowym numerem, podając ją jako osobny inkunabuł¹⁸, „Determinatio quod de immaculata conceptione beate ac gloriose virginis dei genitricis in scholis iuristarum huius florentissimi Studii lipzensis his diebus brevissime facta extitit corroboratur”, zwane w skrócie „Corroboratio”¹⁹, a także „Triplicatio contra quandam cavilosam ac inutilem scripturam domini doctoris Georgii de Frickenhausen”²⁰. Wśród pism prawniczych wyróżnić można dwie grupy: jedna to komen-

¹⁵ Życiorys będzie podany w oparciu o notatki biograficzne zamieszczone u H. Hurtera: *Nomenclator literarius theologie catholicae*. Innsbruck³ 1902/13; w *Gesamtkatalog der Wiegen o drucke* (GW). Leipzig 1925 n. i w *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig 1876, 3.288.

¹⁶ Por. H. Hurter, *iw.*

¹⁷ GW 5084.

¹⁸ GW 5083.

¹⁹ GW 5085.

²⁰ GW 5086.

tarze, do których należą następujące dzieła: „A nobis de decimis”²¹, „De statu monachorum et canonicorum regularium”²², „De successionibus ab intestato”²³, „Lator praesentium de homicido”²⁴, „Repetitio capituli: omnis utriusque sexus — De poenitentibus et remissionibus”²⁵, „Repetitio capituli: Sententiam sanguinis — Ne clerici vel monachi”²⁶; druga natomiast to opinie prawnicze. Należy tu tylko jedno dzieło „Consilium ad concessionem lacticianorum pertinens”²⁷.

Kazanie „Tota pulchra”, które posłużyło jako źródło do charakterystyki poglądów na temat Niepokalanego Poczęcia, panujących w drugiej połowie XV wieku, stanowi oddzielną część wspomnianego dzieła „Clipeus”.

Autor nie tylko udowadnia w nim słuszność Przywileju Maryi, ale broni go przed różnymi zarzutami, a także próbuje wniknąć głębiej w jego treść. Materiały do tego w znacznej mierze zaczerpnął z ksiąg Pisma św., następnie z Ojców Kościoła i doktorów katolickich. Przytacza też racje rozumowe oraz idąc po linii swoich studiów, cytuje kilka argumentów prawnych. Ponadto widać u niego dosyć znaczną zależność od obu współczesnych mu oficjów brewiarzowych, zatwierdzonych do odmawiania w święto Poczęcia Maryi przez papieża Sykstusa IV. Jak wiadomo są to oficja ułożone przez Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis.

Bliższa charakterystyka tych dwóch kazań, oprócz wspomnianych już zadań, jest również ciekawa ze względu na to, że obydwie inkunabuły znajdują się w Archiwum Diecezji Warmińskiej i należały do zbiorów bibliotek warmińskich. Należy więc przypuszczać, że w jakiś sposób wywarły one wpływ na kształtowanie się wśród mieszkańców Warmii poglądów o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, co rzuciłoby pewne światło na stopień rozpowszechnienia i rozumienia tej prawdy wśród ludu warmińskiego jeszcze na długo przed oficjalną wypowiedzią Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Cała niniejsza praca składa się ze wstępu i trzech części. Dwie pierwsze części zawierają dosyć szczegółową charakterystykę obu kazań; trzecia natomiast ma za zadanie w oparciu o przeprowadzoną charakterystykę, dokonać porównania tych kazań i odpowiedzieć na istotne pytanie — czy na przestrzeni tych lat, jakie dzieła powstanie obu kazań, zachodzi pewien rozwój w rozumieniu prawdy Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

I. CHARAKTERYSTYKA KAZANIA „TOTA PULCHRA” PRZYPISYWANEGO JANOWI GERSONOWI

1 OGÓLNE UWAGI O INKUNABULE, W KTÓRYM ZNAJDUJE SIĘ OMAWIANE KAZANIE

Tekst kazania „Tota pulchra”, przypisywanego Janowi Gersonowi, który posłużył jako jedno ze źródeł dla niniejszej pracy, znajduje się w trzeciej pozycji klocka inkunabułów, oznaczonego numerem 8, a będącego w posiadaniu Biblioteki Seminaryjnej w Olsztynie.

²¹ GW 5087.

²² GW 5088.

²³ GW 5089.

²⁴ GW 5090.

²⁵ GW 5091—5092.

²⁶ GW 5093.

²⁷ GW 5094.

Ten sam tekst, jak podaje Centralny katalog Inkunabułów w Polsce, znajduje się jeszcze w Gdańsku w Bibliotece Polskiej Akademii Nauk i w Bibliotece Głównej Uniwersytetu Wrocławskiego¹.

Klocek nr 8 Biblioteki Seminaryjnej w Olsztynie złożony jest z 6 druków nie mających ze sobą żadnego powiązania treściowego² i dlatego prócz wspomnianego kazania „Tota pulchra”, pozostałe pozycje tego klocka nie będą w niniejszej analizie brane pod uwagę.

O takim, a nie innym zestawieniu poszczególnych druków omawianego klocka zadecydowały najprawdopodobniej względy praktyczne, polegające na tym, że w celu uniknięcia zbędnych obcinań i tym samym strat papieru, który i wtedy był w cenie, zszywano poszczególne części nie według treści, ale formatu.

Z pobieżnego przeglądu wynika, że całość ta pod względem treści nie stanowi jakiejś osobliwej wartości. Zawiera bowiem dzieła o mniejszym znaczeniu i dodatku o niejednorodnym charakterze, toteż trudno jest określić jej przeznaczenie. Wydaje się, że służyła po prostu jako źródło wiadomości teologicznych, hagiograficznych, wiadomości o życiu duchowym, a nawet o obcych krajach.

Na temat wyglądu zewnętrznego całego klocka snuć można różne przypuszczenia i domysły, których jednak nie da się sprawdzić. Być może posiadał on drewniane okładki, które uległy później zniszczeniu razem z zewnętrznymi kartami. Przypuszczenie to potwierdzałyby wystające końce wiązań, również znacznie poniszczone, a służące do przytwierdzenia całego bloku do okładek, a także brak pierwszej karty, która jak widać została odcięta, ale tak aby karta ostatnia nie wypadła z poszytu. Wskazywałoby to na celowe odcięcie całego bloku od okładek. W dodatku obecne okładki, zrobione z pergaminu włoskiego, zostały wszyte raczej później, gdyż jest to zrobione dosyć prowizorycznie, w celu tylko zabezpieczenia dalszych kart przed zniszczeniem, a nie tak dokładnie, jak wtedy, gdy klocek opuszczał introligatornię.

Interesujące nas kazanie „Tota pulchra”, przypisywane Janowi Gersonowi³ zostało wydrukowane w drukarni Jana Guldenschaffa w Kolonii około roku 1478. Guldenschaff stosował w swej drukarni czcionki o charakterze gotyckim o czterech różnych rozmiarach⁴. Najczęściej używał czcionki, która w fachowej nomenklaturze oznaczona jest symbolem P₁ lub 110. Tym też rodzajem czcionki został również wydrukowany tekst omawianego kazania na papierze formatu quarto. Całe kazanie liczy szesnaście kart, które nie zostały opatrzone numeracją. Na stronie pierwszej (a)⁵ znajduje się pełny tytuł kazania: „Sermo de conceptione gloriosissime Dei Genitricis Virginis Marie subtilis et exaratus per egregium

¹ Por. Inkunabuly w bibliotekach polskich. Centralny katalog pod redakcją A. Kaweckiej-Gryczowej. Opracowały Maria Bohonos i Eliza Szandorowska. Wrocław—Warszawa—Kraków. 1970 (IP) 2360 i 2361.

² Widać to z przeglądu nawet samych tytułów, np. „Ammonitiones ad spiritualem vitam utiles”. Copinger W.A.: Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum. P. 1—2. Berlin 1926 (C) 23, Voullieme E.: Der Buchdruck Kölns bis zum Ende des XV Jahrhunderts. Bonn 1903 (VC) 1185; „Tractatus fratris Jacobi de Vagine super libros sancti Augustini”, C 6557, VK 630.

³ Hain L.: Repertorium bibliographicum. Vol. 1—2. Stuttgart—Paris 1826—1838 (H) 7721; Catalogue of books printed in the XV-th century now in the British Museum, I—VIII. London 1908 n. (BMC) I 255; VK 474.

⁴ Por. BMC I 250, a także IP 2360.

⁵ Wprowadzona została własna numeracja w ten sposób, że poszczególne karty oznaczone są małą literą „a” z kolejnymi liczbami arabskimi u dołu.

illuminatissimum atque doctissimum virorum magistrum Johannem Gerson alme universitatis ac ecclesie parisiensis cancellarium dignissimum coram Basiliensi concilio anno primo eiusdem concilii incipit feliciter”⁶. Bezpośrednio pod tym tytułem zaczyna się tekst kazania, z pozostawionym specjalnie przez drukarza miejscem na inicjał. W inkunabule, który posłużył jako źródło dla niniejszej pracy, inicjał taki się znajduje. Jest to litera „T” — wspaniale i misternie odmalowana czerwonym, zielonym i niebieskim tuszem.

Wielkość zadrukowanej powierzchni na jednej stronie wynosi 137 mm na 82 mm i wchodzi tu maksimum dwadzieścia pięć wierszy. Zakończenie kazania znajduje się na stronie ostatniej (a₁₆) i ma następujące brzmienie: „Explicit egregius sermo Gloriose Virginis Marie de sua sancta conceptione ab originali peccato pronuntiatus et habitus per disertissimum virum sacre theologie professorem eximum cancellarium parisiensem magistrum Johannem Gerson coram sacro Basiliensi concilio”.

Z innych charakterystycznych cech tego kazania należałoby wspomnieć fakt, że poza kropką nie spotyka się w nim właściwie żadnych innych znaków interpunkcyjnych. Natomiast główne paragrafy dla szybszej orientacji i przejrzystości zostały oznaczone czerwonym lub niebieskim tuszem, podobnie jak niektóre ważniejsze myśli podkreślono tuszem czerwonym. Godne uwagi są też oznaczenia na marginesie poczynione, już prawdopodobnie w późniejszym okresie, zapewne przez kogoś czytającego. Są to cyfry arabskie zaznaczające ważniejsze paragrafy, a także specjalne znaki w postaci dłoni z wyciągniętym palcem wskazującym dla zaznaczenia jakiejś ważniejszej myśli.

2. SCHEMAT KAZANIA

Dokonując dalszej charakterystyki kazania przypisywanego Janowi Gersonowi, poświęćmy obecnie kilka uwag budowie samego kazania. Chcąc to uczynić, trzeba będzie najpierw zapoznać się ogólnie z kaznodziejstwem średniowiecznym, zwracając szczególną uwagę na powszechnie przyjęty w średniowieczu klasyczny schemat budowy kazań.

Specyficzna odrębność średniowiecza od poprzedzających go okresów zaznaczyła się również wyraźnie i w kaznodziejstwie. W miejsce bowiem dotychczasowej homilii patrystycznej, która panowała powszechnie, poza kilkoma wyjątkami do XII wieku w kaznodziejstwie w postaci przekazanej przez Ojców Kościoła, kształtuje się nowy rodzaj kazań z różną treścią. Aktualne bowiem dla średniowiecza XII wieku zagadnienia, jak: wprowadzenie reformy gregoriańskiej w Kościele, organizowanie wypraw krzyżowych, ruchy kacerskie w południowej Francji, rozkwit życia miejskiego i rozwój szkolnictwa teologicznego musiały wywołać konsekwencje w dziedzinie religijno-umysłowej i z kolei wpłynąć na kaznodziejstwo, powodując w jego patrystycznej tradycji generalne zmiany. Zmiany te dotyczyły nie tylko samej treści podawanej w kazaniach, ale i sposobu, w jaki była ona na ambonie przekazywana. Jest to niewątpliwie zasługa tzw. sztuk wyzwolonych, które bezpośrednio zajmowały się między innymi regułami sztuki oratorskiej (*ars praedicandi, sermonandi, concionandi*). W ramach tych więc sztuk wyzwolonych został

⁶ Por. BMC I 255 lub tekst omawianego kazania ink. nr 8 Bibl. Sem. w Olsztynie, poz. 3, k. a.

wypracowany klasyczny schemat budowy kazań, którym był wzór paryski⁷.

Ponieważ kazanie „Tota pulchra”, przypisywane Janowi Gersonowi jest kazaniem średniowiecznym, więc nasuwa się pytanie, czy w ogóle, a jeśli tak, to w jakim stopniu jest ono zbudowane według tego klasycznego schematu? Zadaniem więc dalszej analizy będzie próba odpowiedzi na postawione pytanie przez wskazanie na podobieństwa i różnice w stosunku do klasycznego schematu.

Podstawą kazania według klasycznych norm był zawsze temat, który musiał odpowiadać jego treści⁸. W omawianym kazaniu takim właśnie tematem jest werset księgi Pieśni nad pieśniami: „Tota pulchra es amica mea et macula non est in te” (4,7), który bardzo dobrze zgadza się i odpowiada całej treści kazania.

Po wygłoszeniu tematu kaznodzieja starał się doprowadzić słuchaczy do odmówienia modlitwy. Osiągał to za pomocą protematu, czyli tematu pomocniczego, związanego z tematem głównym przez jedno słowo wersetu w protemacie. Ten drugi werset dawał okazję do krótszego lub dłuższego rozwinięcia treści, którą kaznodzieja starał się podać w takiej formie, aby wywołać wrażenie na słuchających. Protemat musiał więc być ciekawy, by pozyskać uwagę, przychyłność i uległość słuchaczy, a wtedy w sposób naturalny zachodziła potrzeba odmówienia modlitwy, do której zachętę wypowiadał kaznodzieja na końcu protematu. Chociaż teoretycy przestrzegali przed zbyt długim protematem, to jednak kaznodzieje rozwijali go nad miarę, co w rezultacie doprowadziło do zrodzenia się czegoś w rodzaju przedkazania, posiadającego wstęp, oznajmienie części, rozwinięcie, utwierdzenie i zakończenie modlitwą⁹. W kazaniach parafialnych, bezpośrednio po podaniu tematu przejściem do „zachęty” była umówiona jakaś formuła. W kaznodziejstwie natomiast dominikańskim poprzestawano jedynie na modlitwie, bez wprowadzenia protematu, którego używano w kazaniach głoszonych w dni uroczyste¹⁰.

Innym sposobem doprowadzenia do modlitwy było wykorzystanie zdania autorytetu Pisma św. lub znanego teologa. Wówczas kaznodzieja postępował w ten sposób, że przytaczał jakiś cytat, rozwijał go i kończył wezwaniem do modlitwy, której pierwsze słowa sam zapowiadał. Te dwa sposoby są przykładem przejścia do modlitwy bez posługiwania się protematem¹¹.

W interesującym nas kazaniu trudno dostrzec wyraźnie któryś z podanych sposobów przejścia do modlitwy. Autor bowiem bezpośrednio po zapowiedzi tematu, wskazuje, że myśl w nim zawartą odnieść można do prawdy Niepokalanego Poczęcia Maryi, o którym on jako człowiek poczęty z nieczystego nasienia i cały w grzechach zrodzony nie czuje się na

⁷ Ks. Jerzy Wolny: Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniem Gnieźnieńskimi”. Średniowiecze — Studia o kulturze. Warszawa 1961 s. 171—180.

⁸ Tamże, s. 176.

⁹ Por. tamże, s. 178, a także Th.-M. Charland: *Artes Praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen-âge*. Paris—Ottawa 1936, s. 134.

¹⁰ Por. Ks. J. Wolny, jw. s. 177, a także Th.-M. Charland, jw. s. 126—131, oraz E. Gilson: *Michel Ment et la technique du sermone médiévale*. *Revue d'histoire franciscaine*. II (1925) 102 i *Humbertus de Romanis: Liber de eruditione praedicatorum. Opera de vita regulari*. Ed. J.J. Berthier. Romae 1889, cap. XIV: *De prothematibus*, s. 481—483.

¹¹ Ks. J. Wolny, jw. s. 177—178.

siłach nic godnego powiedzieć¹². Dalsze jeszcze wywody na ten temat kończy bezpośrednim wezwaniem do modlitwy, posługując się umowną formułą o następującym brzmieniu: „Z tego to powodu na początku obecnego kazania ja samą wezwiemy pozdrowieniem Gabriela — Zdrowaś Maryjo łaski pełna” itd.¹³. Widzimy, że autor w przejściu do modlitwy oparł się na temacie i w pewnym sensie jego myśl rozwinął. Ponieważ temat został zaczerpnięty z Pisma św., więc można przyjąć, że kaznodzieja wykorzystał w doprowadzeniu do omówienia modlitwy zdanie z autorytetu Pisma św. Nie jest to jednak jakieś wyraźne, bezpośrednio rzucające się w oczy posłużenie się tym sposobem, tak jak to miało miejsce w kazaniach zbudowanych według reguł klasycznych.

Modlitwa „Zdrowaś Maryjo”, do odmówienia której zachęca kaznodzieja w omawianym kazaniu, jak najbardziej odpowiada treści tego kazania, więc zapewne z tej racji została tutaj zastosowana.

Zasady techniki głoszenia kazań domagały się, aby po zakończeniu modlitwy kaznodzieja powtórnie podał temat i przeszedł do właściwego kazania. Miał on do wyboru trzy sposoby rozwinięcia tematu, którego podział zapowiadał przez użycie specjalnych formuł. W tradycyjnym kaznodziejstwie temat rozwijano bez żadnego podziału; tak czynił św. Augustyn i inni Ojcowie. Według drugiego sposobu temat kazania był podzielony na części, a w kazaniu bardzo rozwiniętym między temat, a jego podział wprowadzono tzw. „*introductio thematis*”, w którym reguły polecały podać tekst biblijny, zdanie autorytetu teologicznego, pisarza kościelnego i posłużyć się analogią ze świata przyrody, sztuki, historii, aby jeszcze mocniej skupić uwagę słuchaczy¹⁴. Temat dzielono najczęściej na trzy człony, ale było to największą sztuką, albowiem każdy człon miał się zgadzać z tematem. Każda zaś część podziału otrzymywała dowody rozumowe i skryptyrystyczne¹⁵. W kazaniach do ludu należało stosować podział „*extra*”, czyli z zewnątrz, opierający się na obrazach ze świata widzialnego, na obrazach zmysłowych i materialnych, w przeciwieństwie do podziału „*intra*”, stosowanego dla duchownych, w którym obowiązywał wykład doktryny, oparty o rozumowanie abstrakcyjne¹⁶. W kazaniach natomiast uniwersyteckich temat był podzielony na trzy zasadnicze człony, te znów rozbite były na poddziały, którym towarzyszyły „*declaratio*” i „*confirmatio*”. „*Declaratio*” zawierała dowody rozumowe, „*confirmatio*” dowody skryptyrystyczne, czyli teksty Pisma św. dla każdego podziału¹⁷.

Następnie kaznodzieja przechodził do rozwinięcia treści („*dilatatio*”), korzystając z takich środków jak zdania autorytetów, rozumowania i przykłady („*exempla*”) ¹⁸. „*Exempla*” stosowane najczęściej w kazaniach popularnych, pochodziły z historii, legend, czasami z historii starożytnej, kronik, z życia świętych, ksiąg historycznych Pisma św., często ze współczesnych wydarzeń: były to wtedy ciekawe anegdoty i bajki. Kaznodzieja

¹² „*Transumptive autem ad comendationem celebritatis hodiernae quid de immaculata dei genitricis conceptione dignum dicam homo de immundo conceptus semine et totus in peccatis natus*”. (k. a.).

¹³ „*Quam ob rem in exordio presentis sermonis ipsam invocabimus per gabrielis salutem — Ave gratia plena: etc.* (k. a.).

¹⁴ Por. Ks. J. Wolny, jw. s. 178, a także Th.-M. Charland, jw. s. 137—140.

¹⁵ Por. Ks. J. Wolny, jw. s. 178.

¹⁶ Por. tamże, oraz Th.-M. Charland, jw. s. 161; C. Spicq: *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen-âge*. Paris 1944 s. 353.

¹⁷ Por. Ks. J. Wolny, jw. s. 179, a także Th.-M. Charland, jw. s. 164—165.

¹⁸ Por. Ks. J. Wolny, jw., a także Th.-M. Charland, jw. s. 194—195.

chętnie korzystał z przykładów, w drugiej bowiem części kazania słuchacze byli już zmęczeni, a przykłady stawały się najlepszym środkiem do ożywienia ich wyobraźni i utrzymania uwagi do końca kazania¹⁹.

Odnosnie powyższych wymogów stawianych przez reguły klasycznego schematu, w omawianym kazaniu zauważyć można pewne odstępstwa. Wprawdzie autor po zakończeniu modlitwy powtarza jeszcze raz temat, ale w zupełnie inny sposób go rozwija. Nie dzieli go na żadne części, lecz bezpośrednio po jego powtórzeniu formuluje twierdzenie, że Niepokalana Bogurodzicielka przynajmniej od początku wiania duszy w ciało była zachowana od grzechu pierworodnego i następnie stara się to twierdzenie udowodnić. W tym celu stosuje cztery drogi dowodowe, czyli argumenty z figur Pisma św., powagi świętych Ojców, racji przytoczonych przez uczonych oraz z oczywistości cudów, przez które Niepokalane Poczęcie zostało wstawione²⁰. Do wyliczenia tych argumentów i częściowego tylko ich omówienia ograniczył się kaznodzieja w rozwinięciu tematu. Jedynie pod koniec trzeciej drogi rzuca się w oczy charakterystyczne wezwanie do Ojców Soboru Bazylejskiego, aby wobec takich dowodów bliżej zajęli się prawdą Niepokalanego Poczęcia Maryi i na ogólnej sesji pod natchnieniem Ducha św. ogłosili na wieczną rzecz pamiątkę, że Maryja wolna była od grzechu pierworodnego²¹.

W tym więc miejscu kazanie posiada więcej cech traktatu scholastycznego, niż elementów klasycznego wzoru. Konsekwentnie bowiem za swoistym rozwinięciem tematu, bez powszechnie stosowanego podziału, idzie brak charakterystycznych członów, podziałów i części zalecanych przez klasyczne reguły. Brak również jest towarzyszących podziałom „*declaratio*” i „*confirmatio*” oraz jakiegoś szerszego rozwinięcia treści, zwłaszcza przy pomocy przykładów. Kaznodzieja bowiem cały swój wysiłek skupia na udowodnieniu postawionej na początku tezy i dlatego zapewne ogranicza się do przytoczenia znacznej liczby argumentów skrypturystycznych, wypowiedzi autorytetów i dowodów rozumowych, a także opisów cudów. W celu zaś łatwiejszego zorientowania się wśród nich grupuje je wszystkie we wspomniane poprzednio cztery drogi, co nadaje całości właśnie ten scholastyczny charakter. Całość jest więc zwięzła, przejrzysta, o ścisłej teologicznej argumentacji. Na pewno nie jest to kazanie popularne skierowane do ludu, ale do duchownych i to wykształconych. Zapewne takie przeznaczenie tego kazania sprawiło, że nie posiada ono ani jednego przykładu, tak chętnie stosowanego w kazaniach popularnych. Element ilustracyjny, a także przytoczone cuda mają przede wszystkim za zadanie przekonać słuchaczy o prawdziwości i słuszności tego wielkiego przywileju Maryi, jakim jest Niepokalane Poczęcie oraz pomóc w zrozumieniu jego istoty.

Po zakończeniu „*dilatatio*”, czyli po rozwinięciu treści, kaznodzieja w myśl klasycznych reguł miał zebrać zasadniczą myśl kazania, poprzez ją jeszcze tekstem biblijnym lub zdaniem autorytetu — nazywano to „*unitio*”. Specjalna zaś formuła słowna, powszechnie zwana „*clausio*” koń-

¹⁹ Por. Ks. J. Wolny, *iw.* s. 178—179.

²⁰ „*Quam preservationem nitar breviter quatuor viis deducere. Prima via sumitur ex figuris scripturarum quibus fuit prefigurata. Secunda ex auctoritatibus patrum sanctorum quibus fuit contestata. Tertia ex rationibus doctorum quibus fuit confirmata. Quarta ex evidentia miraculorum quibus fuit clarificata*” (k. a.v).

²¹ „*... ad exaltationem conceptionis immaculate virginis conclusiones aequas eliciendi proponendas in sacris deputationibus, et quod illi spiritu sancto dictante deliberaverint — concludatur in generali congregatione et postea ad perpetuam memoriam in publica sessione decretetur...*” (k. a.ii).

czyła kazanie. Kaznodzieja nawoływał w niej do oddania czci Bogu lub zanieśienia prośby o przyjęcie do chwały wiecznej. Podobnie jak w podziale tematu, tak i w zakończeniu kazania znane były różne warianty końcowych formuł słownych. Następnie kaznodzieja odprawiał jeszcze modły w intencjach przepisanych, a więc za króla, biskupów, o pokój, za chorych, podróżujących etc. i kończył ostatecznie kazanie, odmawiając nad wiernymi formułę rozgrzeszenia²².

Odnosnie tych końcowych elementów przewidzianych przez klasyczny schemat, należy stwierdzić, że właśnie według nich kończy autor omawiane kazanie. Bardzo wyraźnie daje się bowiem wyodrębnić sama „unitio”. Autor kończy wyliczanie cudów i w kilku zdaniach stwierdza powszechność obchodzenia święta Poczęcia Dziewicy Maryi. Na poparcie przytacza tu słowa Gamaliela z Dziejów Apostolskich: „Jeśli z Boga jest²³” i zdaje się konkludować, że jest to widomy znak jej Niepokalanego Poczęcia²⁴. Całość natomiast kończy „clausio”, czyli formułą słowną o następującym brzmieniu: „qui cum Patre et Spiritu Sancto regnat unus Deus in secula benedictus. Amen”. Nie ma natomiast tutaj żadnej wzmianki o modłach lub absolucji, której zazwyczaj udzielali kaznodzieje słuchającym po wygłoszeniu kazania.

Na koniec trzeba jeszcze wspomnieć, że przy różnych podziałach, zwłaszcza przy wygłaszaniu podziału tematu, reguły klasycznego wzoru zachęcały do stosowania „kolorów retorycznych”. Kaznodzieja osiągał przez to dodatkowy walor, to jest efekt akustyczny. Najczęściej polegało to na tym, że słowa odpowiadające sobie w poszczególnych częściach podziału kończyły się na tych samych sylabach oddających ten sam dźwięk²⁵. Ponieważ w omawianym kazaniu nie ma zbyt dużo podziałów, więc korzystanie z kolorów retorycznych przez autora nie rzuca się zbyt mocno w oczy. Niemniej wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, chętnie nimi się posługuje.

3. ŹRÓDŁA, Z JAKICH KORZYSTAŁ AUTOR PRZY PISANIU OMAWIANEGO KAZANIA

Innym ważnym czynnikiem, który należy uwzględnić przy charakteryzowaniu wspomnianego kazania, są źródła, z jakich korzystał autor piszący to kazanie.

Wprawdzie nie zamieszcza on nigdzie osobnej bibliografii, ale w większości przypadków podaje w tekście rozdział i księgę Pisma św. lub cytowanego autora.

Na pierwszy plan wysuwa się tutaj znaczna ilość tekstów Pisma św., które zawsze pozostaje dla kaznodziei głównym skarbcem myśli teologicznych. Autor przytacza je w omawianym kazaniu aż w dwudziestu siedmiu miejscach. Stawia to Pismo św. bezwzględnie na pierwszym miejscu w porównaniu z pozostałymi źródłami i świadczy, że jego wartość jest przez autora wysoko ceniona. Większość cytatów zaczerpnięta została ze Starego Testamentu. Teksty te stanowią trzy czwarte wszystkich cytatów biblijnych. Autor przede wszystkim szukał tekstów w dwóch księgach, to jest w Pieśni nad pieśniami i w księdze Syracha. Jest to zu-

²² Por. Ks. J. Wolny, jw. s. 179.

²³ Dz. Ap. 5, 39.

²⁴ „...profitentibus in hoc christifidelibus de immaculata virgine verbum sump-
tum pro themate: Tota pulchra es amica et cetera...” (k. a1).

²⁵ Por. ks. J. Wolny, jw. s. 178.

pełnie zrozumiałe, bo z tych właśnie ksiąg pochodzi najwięcej tekstów przystosowanych przez pobożność wiernych lub liturgię Kościoła do Niepokalanego Poczęcia. Oprócz tych dwóch wspomnianych ksiąg, autor korzysta jeszcze trzykrotnie z księgi Psalmów oraz po dwa lub jeden raz z Księgi Rodzaju, Ewangelii św. Łukasza, św. Mateusza, Listu do Rzymian, I Listu św. Jana i Dziejów Apostolskich.

Ważnym źródłem dla kaznodziejstwa obok Pisma św., są również pisma Ojców Kościoła. Autor przytacza je w pięciu miejscach, ale tylko jedna wypowiedź jest autentyczna, chociaż kaznodzieja z całym przekonaniem i pozostałe teksty przypisuje takim Ojcom Kościoła, jak św. Cyryl Aleksandryjski, św. Ambroży, św. Hieronim, czy św. Augustyn.

Dużą rolę odgrywają też w omawianym kazaniu wypowiedzi i dowody teologów. Najważniejszym dla naszego autora teologiem jest św. Anzelm z Canterbury, któremu przypisuje aż siedem cytatów, chociaż w rzeczywistości tylko jedna wypowiedź jest autentyczna. Dwie z nich są Eadmera, a reszta została wzięta z apokryficznego listu św. Anzelma do biskupów Anglii. Z pozostałych teologów średniowiecznych w omawianym kazaniu można spotkać wypowiedzi św. Tomasza, św. Bernarda z Clairvaux, Ryszarda ze św. Wiktora, Mikołaja z Liry i Dunsza Szkota.

Oprócz tych podstawowych źródeł, o których winien pamiętać każdy kaznodzieja, nasz autor nie zapomniał też, chociaż w mniejszej ilości je stosuje, o różnych rodzajach ilustracji i porównań oraz obrazów, by za ich pomocą przyjąć przez siebie prawdę Niepokalanego Poczęcia Maryi, w miarę możliwości jak najjaśniej przedstawić. Dlatego odwołuje się nawet do Koranu i przytacza z niego tekst mówiący o tym wielkim przywileju matki Bożej²⁶. W dosyć znacznym stopniu posługuje się też obrazami wziętymi z przyrody, jak np. obrazem róży wyrastającej na łodydze pełnej cierni, lilii rosnącej wśród ostów, wschodzącej jutrzeńki, czy też gwiazdy morza, znanej powszechnie jako gwiazda Północna. Korzysta również w pewnym zakresie z różnych średniowiecznych przekonań, jak np. tego, że winna latorośl posiada taką siłę, że swoim zapachem zabija robactwo; zna doskonale bogatą w cuda średniowieczną tradycję i dlatego kilka tych cudów przytacza, a także ucieka się do opisu starożytnego zwyczaju wręczania palmy jako symbolu zwycięstwa dla zilustrowania przywileju wolności Maryi od grzechu pierworodnego.

Powyższy wykaz obejmuje źródła tzw. z pierwszej ręki. Trudno na tym miejscu wskazać, w jakim stopniu autor bezpośrednio korzystał z nich, a w jakim natomiast posłużył się źródłami pośrednimi. Wymagałoby to specjalnego przesłedzenia wszystkich wcześniejszych rozpraw teologicznych na temat Niepokalanego Poczęcia Maryi i ustalenia, co ewentualnie z nich znajduje się w omawianym kazaniu.

Z pozycji jednak historii dogmatu, o którą w niniejszej pracy głównie chodzi, nie jest konieczne wykazanie autentyczności lub proveniencji napotkanych w kazaniu tekstów, lecz wystarczy stwierdzenie, że znajdują się w nim teksty mówiące o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Dzięki temu będzie można ustalić, jak w świadomości autora omawianego kazania, a pośrednio i ludzi współczesnego mu okresu wykształcona była prawda o wolności Maryi od grzechu pierworodnego. Stąd też w dalszej analizie i omawianiu poglądów autora główna uwaga zostanie zwrócona na te wszystkie teksty, które w swej treści lub w intencji autora mają związek

²⁶ „Nullus de filiis adam nascitur quem non tenget sathan et ideo plorat vociferans ex tactu preter mariam et filium eius” (k. a. v).

z Niepokalanym Poczęciem. Natomiast problem autentyczności i proveniencji przytoczonych wypowiedzi potraktowany będzie drugoplanowo, chociaż w miarę możliwości autentyczność każdego cytatu będzie zaznaczona, gdyż z pewnością ma to pewien wpływ na zrozumienie całego kazania.

4. POGLĄDY

Głównym jednak etapem w charakteryzowaniu omawianego kazania jest rozpatrzenie treści w nim zawartej, co pozwoli na urobienie sobie całościowego obrazu tego kazania, a to z kolei jest nieodzowne do zrealizowania postawionego na wstępie zadania.

Wiadomo już, że kaznodzieja pisząc to kazanie stawiał sobie za cel udowodnienie i zilustrowanie prawdy, że Maryja przynajmniej od momentu wiania duszy w ciało była wolna od grzechu pierworodnego²⁷. Teza ta zasadniczo zgadza się z orzeczeniem bulli „Ineffabilis Deus” papieża Piusa IX, ogłaszającego dogmat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny²⁸, a także z drugą prawdą, że człowiek składa się z duszy i ciała²⁹. Prawda ta stanowi nawet podstawę dalszych rozważań autora, ale zbytne podkreślenie, że wolność od grzechu pierworodnego będzie rozpatrywana od momentu wiania duszy w ciało, może nasunąć przypuszczenie, iż ciało do którego została wlana dusza Maryi było przedtem skażone grzechem pierworodnym. Sugestia ta łączy się z ogólniejszym zagadnieniem, dotyczącym momentu połączenia się duszy z ciałem, co z kolei stanowi przedmiot licznych dyskusji nie tylko teologicznych, ale również filozoficznych i przyrodniczych. Ponieważ zagadnienie to nie zostało jeszcze ostatecznie rozwiązane, a w dodatku w niniejszych rozważaniach nie stanowi jakiegoś istotnego momentu, więc nie ma potrzeby wdawać się tutaj w głębszą dyskusję, ale wystarczy poprzestać na założeniu przyjętym przez autora w kazaniu. Chcąc jednak poznać i uświadomić sobie, jak w rzeczywistości autor rozumiał istotę Niepokalanego Poczęcia, konieczne jest wszechstronne rozpatrzenie tej prawdy w relacjach do innych prawd maryjnych, a także do sposobu jej przedstawienia. W ten sposób będzie można łatwiej dostrzec różne aspekty tego wielkiego przywileju Maryi i równocześnie poznać, które z nich stanowiły w przekonaniu naszego autora jego istotę. Głównymi więc kryteriami dalszej analizy będą te wszystkie prawdy maryjne, które posiadają jakiś związek treściowy z dogmatem Niepokalanego Poczęcia. Należą tu: Macierzyństwo Boże, Macierzyństwo duchowe, Dziewictwo Maryi, jej świętość, Wniebowzięcie, Pośrednictwo łask, wolność od grzechu pierworodnego w chwili poczęcia, rola Maryi w historii zbawienia, wolność od pożądliwości, uprzednie odkupienie Maryi, zachowanie od grzechu pierworodnego, a z punktu negatywnego ujęcie makulistyczne, polegające na przeświadczeniu, że Maryja została poczęta w grzechu pierworodnym, ale jeszcze w łonie swej matki nastąpiło jej uświęcenie. Również w takiej analizie ważny jest sposób przedstawienia tej prawdy oraz samo nastawienie autora. Z tej więc racji dodatkowymi kryteriami będą ilustracje i porównania, jakimi posługiwał się autor, a także co mówią o Poczęciu Maryi przytoczone w kazaniu apokryfy.

²⁷ Por. „...immaculatam dei genitricem ab exordio saltem infusionis animae in corpore ab originali macula fuisse preservatam...” (k. a₁ // a₁ v).

²⁸ DS 2803—2804; BF VI 89.

²⁹ DS 403, 455—458, 800.

Przechodząc po kolei podane poprzednio punkty analizy bez trudu można dostrzec, że na pierwszy plan, jak świadczy o tym częstotliwość³⁰, wysuwa się Dziewictwo Maryi. Prowadzi to do wniosku, że tak częste wspomnianie o Dziewictwie Maryi w kontekście jej Niepokalanego Poczęcia jest wynikiem głęboko zakorzenionego w świadomości autora przekonania, że Dziewictwo Maryi musi być integralną częścią jej Niepokalanego Poczęcia. Innymi słowy, autor nasz nie wyobrażał sobie Maryi obdarzonej przywilejem Niepokalanego Poczęcia bez równoczesnego jej Dziewictwa. To przeświadczenie do tego stopnia ugruntowało się w świadomości autora, że dopiero na drugim miejscu pod względem częstości występowania w omawianym kazaniu znajduje się prawda o wolności Maryi od grzechu pierwородnego w chwili poczęcia, chociaż w rzeczywistości, w świetle definicji dogmatycznej Piusa IX ta wolność stanowi istotę Niepokalanego Poczęcia³¹. Dziewictwo natomiast jest dalszą konsekwencją samego dogmatu Niepokalanego Poczęcia, albo odwrotnie, Niepokalane Poczęcie jest szczytem Dziewictwa. Polega to na tym, że jeśli Maryja będąc Dziewicą nie doświadczyła na sobie pożądliwości, która jest skutkiem grzechu pierwородnego, to musiała być również wolna od przyczyny tej pożądliwości, a więc wolna była od grzechu pierwородnego.

Na trzecim miejscu pod względem intensywności znajduje się w omawianym kazaniu zagadnienie związku Niepokalanego Poczęcia z Macierzyństwem Bożym. Kaznodzieja zdawał sobie sprawę, że tak wielka godność Maryi jako Matki Bożej musi mieć istotny związek z Niepokalaniem Poczęciem i dlatego stosunkowo często podkreśla w tekście ten podstawowy przywilej Maryi, jakim jest jej Macierzyństwo Boże.

Nie mniej ważnym zagadnieniem w aspekcie charakterystyki poglądów autora są ilustracje i porównania, którymi posłużył się w celu jak najlepszego zobrazowania głoszonej przez siebie prawdy Niepokalanego Poczęcia. Częstotliwość występowania tych porównań i ilustracji w omawianym kazaniu jest stosunkowo duża i stawia je na czwartym miejscu wśród przyjętych punktów analizy.

Autor zdawał sobie też sprawę, że świętość Maryi musi mieć pewien związek z Niepokalaniem Poczęciem, ale tego związku nie doceniał w takim stopniu jak poprzednie kryteria analizy i stąd zapewne mniejsze jego odbicie w treści całego kazania. Kilkakrotna jednak wzmianka o świętości Maryi, napotkana w kazaniu, wskazuje że autor mimo wszystko ten związek dostrzegał.

Zagadnienie zachowania Maryi od grzechu pierwородnego jest bardzo ważne przy omawianiu jej Niepokalanego Poczęcia, bo rzuca wiele światła na istotę samej wolności od tego grzechu. Wyraźnie wskazuje, że wolność od grzechu, a więc i sam przywilej Niepokalanego Poczęcia nie należał się Maryi z konieczności, lecz był nadzwyczajną łaską Bożą. W konsekwencji więc tego Niepokalana Dziewica mogła zaciągnąć grzech pierwородny, a jeśli pod jego panowanie się nie dostała, to tylko dzięki specjalnej interwencji Bożej, mocą której została uszczepiona od takiej możliwości. Tak zapewne rozumiał ten związek z Niepokalaniem Poczęciem autor omawianego kazania, kiedy kilkakrotnie stwierdził w nim, że Maryja od zaciągnięcia grzechu pierwородnego została zachowana. Na

³⁰ Jak wykazuje przeprowadzona analiza w omawianym kazaniu autor zaznacza 109 razy łączność Niepokalanego Poczęcia Maryi z jej Dziewictwem.

³¹ „...została zachowana nieknięta i wszelkiej zmyy grzechu pierwородnego...”. Bulla „Ineffabilis Deus”. DS 2803. BF VI 89.

czym jednak to zachowanie polegało i w jaki sposób zostało dokonane, bliżej nie wyjaśnia.

Na dalszym miejscu pod względem częstości występowania wśród przytoczonych poprzednio punktów analizy znajdują się trzy prawdy, to jest uświęcenie w łonie, pośrednictwo łask i Wniebowzięcie. Każdą z nich można w omawianym kazaniu spotkać tylko trzykrotnie, co w porównaniu ze wspomnianymi już prawdami jest wprost znikomą liczbą. Świadczyłoby to więc o tym, że autor nie dostrzegł jakiegoś głębszego związku tych prawd z Niepokalanym Poczęciem i dlatego nie widział potrzeby częstszego wspominania o nich w kazaniu, które w całości poświęcił przywilejowi Niepokalanego Poczęcia. Dotyczy to przede wszystkim prawdy Wniebowzięcia i pośrednictwa łask, gdyż zagadnienie uświęcenia w łonie z racji negatywnego stosunku do przywileju Maryi należy rozpatrzyć bardziej szczegółowo. Zbyt mała bowiem częstość występowania tego zagadnienia w omawianym kazaniu wskazuje nie tylko na to, że autor nie widział tutaj większego związku z rozważaną prawdą Niepokalanego Poczęcia, ale także sugeruje, iż musiał on wyraźnie zdawać sobie sprawę z faktu, że wolność od grzechu pierworodnego już w momencie poczęcia jest znacznie większym przywilejem, niż tylko samo uświęcenie w łonie. Na potwierdzenie tego przypuszczenia można jeszcze przytoczyć fakt, że wzmianka o uświęceniu Maryi w łonie jest tylko tam, gdzie kaznodzieja pragnie wykazać, iż twierdzenie to byłoby niemożliwe do pogodzenia z samą prawdą Niepokalanego Poczęcia.

Do omówienia pozostała jeszcze częstość występowania trzech prawd maryjnych, które posłużyły jako kryterium analizy immakulistycznej doktryny autora omawianego kazania. Chodzi tu o udział Maryi w dziele zbawienia rodzaju ludzkiego, o jej wolność od pożądliwości, a także o zagadnienie odkupienia uprzedniego.

Dwukrotne tylko wspomnienie w przeciągu całego kazania, że Maryja była wolna od pożądliwości, nasuwa pytanie, dlaczego kaznodzieja tak słabo wiąże wolność od pożądliwości z przywilejem Niepokalanego Poczęcia, jeśli weźmie się pod uwagę, że powszechnie panującą jeszcze opinią w okresie powstania tego kazania była augustyńska koncepcja grzechu pierworodnego, upatrująca w pożądliwości istotny element tego grzechu. Wydaje się, że powstała trudność można wytłumaczyć tym, iż autor swoje przekonanie o wolności Maryi od pożądliwości wyraził bardzo silnym zaakcentowaniem jej Dziewictwa. Innymi słowy, kiedy mówił, że Maryja jest Dziewicą, rozumiał też, że jest równocześnie wolną od pożądliwości. Istnieje bowiem istotny związek między Dziewictwem, a wolnością od pożądliwości, a ściślej Dziewictwo zawiera w sobie pojęcie pewnej wolności, nieskażoności — jeśli nie samą pożądliwością, to jej skutkami.

Również dwukrotnie można spotkać w omawianym kazaniu wzmiankę o udziale Niepokalanej Dziewicy w historyczno-zbawczym dziele Boga. Można stąd wnioskować, że autor nie widział właściwie żadnego związku tej prawdy z Niepokalanym Poczęciem, bo nawet ta dwukrotna wzmianka ma na celu stwierdzenie tylko faktu wyboru Maryi na Matkę Syna Bożego, a także zaznaczenie, że Niepokalana Dziewica z woli Bożej ma być dla ludzi światłością, ukazującą im drogę do zbawienia. Nie ma natomiast tutaj żadnej nawet próby analizy wzajemnych powiązań tych prawd, chociaż w rzeczywistości ta łączność jest dosyć wyraźna i głęboka. Należy przypuszczać, że dla autora omawianego kazania przekonanie o roli Maryi, jaką odegrała w historii zbawienia rodzaju ludzkiego, nie nabrało jeszcze

pełnej wyrazistości, nie stało się przedmiotem oddzielnych rozważań i stąd trudno było mu dostrzec te związki.

Uderzający jest natomiast fakt, że w całym kazaniu nie ma ani razu wzmianki o uprzednim odkupieniu Maryi, chociaż termin „praeredemptio”, był już ówczesnie na gruncie teologii znany dzięki wprowadzeniu go przez Dunsza Szkota. Widocznie dla naszego autora powiązanie tych dwóch prawd, które dla współczesnego mariologa stanowi jeden z najbardziej istotnych elementów dogmatu Niepokalanego Poczęcia³², nie miało większego znaczenia, albo tego związku nie umiał jeszcze dostrzec.

Reasumując więc w kilku słowach dotychczasowe rozważania stwierdzić można, że dla autora omawianego kazania istotnym i głównym elementem prawdy o Niepokalanym Poczęciu jest Dziewictwo, o którym na przestrzeni całego kazania wspomina aż sto dziewięć razy. Dopiero na drugim miejscu rysuje się w jego świadomości związek pomiędzy przywilejem Niepokalanego Poczęcia, a samą wolnością od grzechu pierworodnego już w momencie poczęcia, o której wzmiankuje w całym kazaniu osiemdziesiąt osiem razy. Dalsze pozycje zajmują: Macierzyństwo Boże, wspomniane dwadzieścia trzy razy; porównania i ilustracje, stosowane przez autora szesnaście razy; świętość Maryi, podkreślana piętnaście razy; zachowanie od grzechu — dwanaście razy; pozycję natomiast siódmą zajmują wspólnie trzy prawdy, to jest pośrednictwo łask, Wniebowzięcie i uświęcenie w łonie, z których każdą tylko trzykrotnie spotyka się w omawianym kazaniu. Przedostatnie zaś miejsce przypadło ujęciu historyczno-zbawczemu i wolności od pożądliwości. Każdą z tych prawd w przeciągu całego kazania można spotkać tylko w dwóch miejscach. Zupełnie natomiast brak jakiegokolwiek wzmianki o odkupieniu uprzednim, a także o apokryficznym ujęciu Niepokalanego Poczęcia.

Opócz powyższej analizy wiele światła na zrozumienie całości poglądów zawartych w omawianym kazaniu rzuca też charakterystyka dowodów i argumentacji, przytoczonych przez autora na potwierdzenie tezy, że Maryja przynajmniej od początku wiania duszy w ciało była wolna od jakiegokolwiek skazy grzechu pierworodnego. Wszystkie przytoczone w kazaniu argumenty kaznodzieja podzielił na cztery grupy³³, przytaczając kolejno poszczególne dowody i w ten sposób pragnie przekonać o słuszności postanowionej wcześniej tezy. Omówienie tych dowodów zostanie dokonane nie według podziału zamieszczonego przez autora, lecz w celu większej przejrzystości i lepszej oceny zostaną one ujęte w grupy dowodów biblijnych, liturgicznych, patrystycznych i teologicznych. Głównym zaś kryterium, czyli podstawą oceny ich wartości dowodowej będzie bulla „Ineffabilis Deus” papieża Piusa IX, ogłaszająca dogmat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny³⁴. Dlatego też największą wartość będą miały te dowody, których Magisterium Kościoła użyło przy definiowaniu tego dogmatu. Stosując więc taki punkt wyjścia przy analizie wszystkich napotkanych w omawianym kazaniu argumentów za Niepokalanym Poczęciem na pierwszym miejscu należy postawić dwa dowody.

³² Por. Encyklika Piusa XII: „Fulgens corona”. AAS 45(1953) 581. DS 3908—3910. BF VI 106—109.

³³ „Quam preservationem nitar breviter quatour viis deducere...” (k. a.v).

³⁴ Papież przytacza tutaj trzy teksty biblijne za Niepokalanym Poczęciem, to jest: Protoewangelię (Rdz 3, 15), pozdrowienie anielskie (Łk 1, 28) i błogosławieństwo św. Elżbiety (Łk 1, 42). Odwołuje się również do istniejącego od najdawniejszych lat w Kościele kultu Poczęcia Maryi. Por. Acta Pii IX, jw. oraz ks. W. Pietkun, jw.

Jeden z nich opiera się na tekście Protoewangelii (Rdz 3,15), przytoczoną według Wulgaty. Dla autora nie było więc żadnej wątpliwości, że ową niewiastą, która starła głowę węża była Maryja. Dzisiejsza jednak egzegeza wiersz 3,15 tłumaczy inaczej³⁵ i stąd gdyby papież Pius IX w swej bulli wyraźnie nie stwierdził, że Protoewangelia ma sens imakulistyczny³⁶, powstałaby znaczna wątpliwość co do wartości dowodowej tego tekstu. Ponieważ w Protoewangelii nie jest wprost powiedziane, że Maryja została poczęta bez grzechu pierworodnego, więc autor omawianego kazania w dalszej części dowodu stara się wyjaśnić, na czym polegało to starcie głowy węża przez Maryję i konkluduje, że tylko na jej Niepokalanym Poczęciu: „Waż bowiem starodawny okrutną paszczą kąsa poszczególnych synów Adama, wsączając w nich już od samej chwili poczęcia zmacę pierworodną, co według św. Bernarda jest przyczyną tego, że wszyscy rodzimy się śmiertelnymi³⁷... Lecz gdy ów chytry, tak jak innych, usiłował ukąsić Dziewicę, ona nie tylko od niego nic nie ucierpiała, lecz przeciwnie, odtąd pełnią łaski oszańcowana i wzmocniona, haniebnie go podeptała, tryumfując potęgą cnoty. Starcie zaś głowy węża polegało na tym, że podobnie jak zniszczenie głowy pociąga za sobą utratę sił, gdyż w niej ma swoje siedlisko zasada ruchu człowieka i zmysł zwierzęcy, tak wąż po starciu jego głowy nie miał już nad Dziewicę żadnej mocy i wszelką władzę, którą względem niej mógł posiadać, na wieki utracił, gdy ona zwyciężyła jego pierwszy atak. Jeśli zaś powiedzielibyśmy, że Maryja zaciągnęła grzech pierworodny, konsekwentnie trzeba byłoby się zgodzić, że tak samo jak inni ludzie i ona została ukąszona przez węża. Nie będzie jednak wtedy łatwo pojąć, jakim sposobem mogła zerwać głowę kąsającego węża i być równocześnie pozbawioną owego wspólnego tryumfu zarezerwowanego jej od wieków przez Boga³⁸.

Drugi dowód został zaczerpnięty również z Pisma św. Jest to znany tekst pozdrowienia anielskiego zapisany u Łukasza 1,28. Interpretację tego tekstu w duchu imakulistycznym autor przytacza za Pseudo-Hieronimem³⁹: „Słusznie — powiada — łaski pełna, bowiem innym w części tylko jest dana łaska, Maryi zaś wlała się cała pełnia łaski, jaka była

³⁵ Por. Ks. S. Łach: *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz.* Poznań 1962 s. 218.

³⁶ Por. Bulla „Ineffabilis Deus” w przekładzie ks. W. Pietkuna, jw. s. 118.

³⁷ „... propter quam nascimur omnes morturi” (K. A.). Tekstu tego nie udało się odnaleźć w pismach św. Bernarda z Clairvaux.

³⁸ „Serpens enim antiquus crudelibus faucibus solitus erat strangulare singulos ade filios impingendo in ipsos originalem maculam in primordio sue conceptionis quae est causa secundum devotum Bernardum, propter quam nascimur omnes morturi. Nascimur — inquit — omnes morturi quia in uteris matrum sumus strangulati a serpente. Sted dum tortuosus ille sicut ceteros aggressus est strangulare virginem nihil passa est ab eo quinimo ipsa ex tunc plenitudine gratia premunita et roborata ignominiose conculcavit eum et potenti virtute triumphans. In hoc contrivit caput eius quod sicut contrito capite in quo viget principium motus hominis et sensus animalis, animal ipsum ultra nullas vires habet, sic serpens suo primo aggressu a virgine superato, quasi contrito capite vires nullas in eam habuit, atque potestatem omnem quam super ipsam ceperat in perpetuum amisit. Sed si dixerimus ipsam originalem contraxisse maculam consequens est concedere eam sicut et ceteros a serpente strangulatam. Nec erit facile intelligere quo pacto strangulantis caput potuit conterere et privabitur virgo insigni illo triumpho a deo sibi ab initio seculi singulariter reservato” (K. A./A. V.).

³⁹ Pseudo-Hieronim, zapewne Paschazjusz Radbert. Por. A. Ripberger: *Der Pseudo-Hieronymus. Brief IX „Cogitis me”.* Ein erster Marianischer Trakta des Mittelalters von Paschasius Radbert. Freiburg (Sch). Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Vol. 9.

w Chrystusie, chociaż w inny sposób"⁴⁰. W oparciu o tę wypowiedź autor nasz konkluduje dalej: Ponieważ w Chrystusie była łaska wolności od grzechu pierwotnego, przeto i Maryja cieszyła się nieskażonością, chociaż na inny sposób, albo nie było w niej pełni łaski⁴¹.

Sama ta interpretacja, zwłaszcza że została oparta na wypowiedzi pseudopatrystycznej⁴², nie miałyby właściwie żadnej mocy dowodowej, gdyby nie fakt, że Pius IX, idąc za rozumieniem Tradycji wiersz — Łk 1,28 tłumaczy w duchu immaculistycznym⁴³. Stąd też cały dowód przytoczony przez autora, a oparty na tym tekście zyskuje niepomiaralnie na znaczeniu.

Do argumentów biblijnych zalicza również autor cały szereg tekstów Pisma św. przystosowanych do Niepokalanego Poczęcia, które posłużyły mu przede wszystkim do obrazowego i plastycznego zilustrowania tej prawdy. Większość tekstów została zaczerpnięta z Księgi Syracha i Pieśni nad pieśniami, chociaż są również cytaty i z innych ksiąg, przeważnie ze Starego Testamentu. Wszystkie te teksty autor idąc za Ojcami Kościoła, pisarzami katolickimi i liturgią kościołów lokalnych, odnosi do Niepokalanego Poczęcia Maryi. Wiele z tych tekstów i dzisiaj jest odnoszonych do Niepokalanego Poczęcia, np. w Godzinkach, gdzie Niepokalana Dziewica przyrównana jest do: zorzy — w oparciu o tekst Pnp 6,9: „Któża to jest, która idzie jak zorza powstająca, piękna jak księżyc, wybrana jak słońce, ogromna jak wojsko uszykowane porządnie⁴⁴; do lilii za tekstem Pnp 2,2: „Jak lilija między cierniem tak przyjaciółka moja między córkami”; do róży — w nawiązaniu do Syr 24,18b „...i jak krzew róży w Jerychu”; a także do cedru — w oparciu o tekst Syr 24,17 „Wyniesiona jestem w górę jak drzewo cedrowe na Libanie”⁴⁵.

Oceniając wartość tych tekstów, trzeba powiedzieć, że same w sobie nic nie mówią o Niepokalanym Poczęciu Maryi i dlatego nie mogą służyć jako argumenty biblijne za tą prawdą. Z drugiej jednak strony nie można ich pominąć i odmówić im pewnej wartości teologicznej, ale tylko wtedy, gdy rozpatrywane są na płaszczyźnie powszechnej wiary Kościoła, czyli tzw. „zmysłu wiary” oraz z pozycji liturgicznej. Nie kto inny, ale właśnie pobożność ludzka dokonała przystosowań tych tekstów do Niepokalanego Poczęcia, z czego później skorzystał nawet Urząd Nauczycielski Kościoła, wprowadzając je między innymi do oficjalnej liturgii w tekstach oficjum brewiarzowego i formularza mszalnego na święto Poczęcia Maryi⁴⁶. Liturgia bowiem ukazuje zwykle rzeczywistość nadprzyrodzoną w formie konkretnej, a często modlitewnej lub symbolicznej⁴⁷ i dlatego

⁴⁰ Por. Epistola IX ad Paulam et Eustochium de Assumpcione Beatæ Mariæ. J. P. Migne: *Parologiae cursus completus. Series Latina*. Vol. 1—221. Parisiis 1844—1855. 30, 127.

⁴¹ „...sed in Christo fuit gratia immunitatis ab originali macula ergo et illa fuit immaculata quamvis aliter et aliter, vel non fuit in ea plenitudo gratie que fuit in Christo...” (k. a.).

⁴² Por. A. Ripberger, jw.

⁴³ Por. Bulla „Ineffabilis Deus” w tłumaczeniu ks. W. Pietkuna, jw. s. 119.

⁴⁴ Wszystkie teksty Pisma św. w niniejszej pracy cytowane są według Wulgaty w tłumaczeniu O. J. Wujka. Kraków 1962.

⁴⁵ Por. Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marvi Panny.

⁴⁶ Dokonał tego po raz pierwszy papież Sykstus IV. Por. konstytucje tego papieża: „Cum praeexcelsa” z 28 lutego 1476 r., „Libenter” z 4 października 1480 r., „Grave nimis” z r. 1482 i „Grave nimis” z r. 1483. DS 1400, 1425—1426. BF VI 82-82a. Ch. Sericoli: *De principibus Sedis Apostolicæ documentis in favorem Immaculatae Beatæ Mariæ Virginis Conceptionis editis*. „Antonianum” XXIX (1954) 372—408.

⁴⁷ Por. O. B. Przybylski OP: *Mariologia w całości teologii*. „Gratia plena” — studia teologiczne o Bogurodzicy. Poznań 1965 s. 19.

chętnie szuka w Piśmie św. takich tekstów, które na podstawie pewnych podobieństw i analogii mogłyby temu wymogowi sprostać. Przytoczone więc teksty Pisma św. mają pomóc w lepszym przedstawieniu i głębszym zrozumieniu tego wielkiego przywileju Maryi, jakim jest jej Niepokalane Poczęcie. Temu samemu celowi miały służyć ilustracje wzięte ze świata przyrody lub z różnych średniowiecznych wierzeń i przekonań. Kaznodzieja np. porównał Maryję w jej Niepokalnym Poczęciu do gwiazdy Północnej, znajdującej się wysoko ponad innymi ciałami na firmamencie niebieskim lub stwierdzał, że podobnie jak winna latorośl swoim zapachem zabija różnego rodzaju robactwa, tak też i Maryja przez swoje Niepokalane Poczęcie pokonała wszelkie robactwo grzechu.

Przyglądając się obecnie tym obrazom trzeba powiedzieć, że często były one bardzo trafnie dobierane i dzięki temu doskonale ilustrowały, a tym samym ułatwiały zrozumienie szerokim rzeszom wiernych całej istoty przywileju Niepokalnego Poczęcia. Dla wielu np. trudno było wyobrazić sobie, w jaki sposób Maryja mogła narodzić się nie skażona grzechem pierworodnym z rodziców, którzy ten grzech posiadali. Dlatego też porównanie Maryi w jej Niepokalnym Poczęciu do róży doskonale ten problem ilustrowało, gdyż również wspaniałe kwiaty róży wyrastają na lodydze pełnej kolców i cierni. Wobec tego Niepokalana Dziewica, mimo że jej rodzice popadli pod władzę szatana, mogła być wolną od wszelkich kolców i cierni grzechowych. Podobnie przystosowanie tekstu Pnp 2,2 — „Jak lilia między cierniem, tak przyjaciółka moja między córkami” — do Niepokalnego Poczęcia bardzo obrazowo oddaje z jednej strony wspaniałą czystość Bożej Rodzicielki i jej nieskazitelność, gdyż lilia jest powszechnie uważana za kwiat ze wszystkich najbielszy i symbolizujący niewinność, a z drugiej zaś strony uświadamia, że Niepokalana Dziewica, ciesząc się tak wielką czystością, mogła równocześnie żyć wśród ludzi zarażonych grzechem pierworodnym, nie doznając od nich żadnego skażenia.

Posługiwanie się elementem ilustracyjnym miało i drugi walor, a mianowicie ten, że w trakcie takiego konkretnego i obrazowego przedstawiania tej prawdy, następowało coraz głębsze poznawanie całej teologicznej treści, jaką ona w sobie zawiera. Zaczęto np. coraz wyraźniej uświadamiać sobie, że Niepokalane Poczęcie jest dla Maryi ogromną łaską, która nie należała się jej z konieczności, tak jak człowieczeństwu Chrystusa, ale otrzymała ją dzięki niczym nie skrupowanej dobroci Bożej. Dzięki tej łasce Maryja została wyniesiona nie tylko ponad wszystkich ludzi, ale i ponad chóry aniołów.

Analiza powyższa, odnosząca się zwłaszcza do tekstów przystosowanych do Niepokalnego Poczęcia, zaprowadziła nas do drugiej grupy dowodów, to jest argumentów związanych z liturgią Kościoła. Wszystkie one ostatecznie odwołują się do powszechnie obchodzonego w Kościele katolickim święta Niepokalnego Poczęcia. Święto to obchodzone było w różnych krajach znacznie wcześniej, zanim powstało omawiane kazanie⁴⁸, więc nasz autor kult ten uważał za widoczny cud i bardzo ważny argument na korzyść Niepokalnego Poczęcia Maryi. Tak również rozumiało w ciągu wieków ową spontaniczność kultu Niepokalnego Poczęcia wielu teologów, np. Piotr Aureoli, który w traktacie z roku 1314 mówił: „Wszystkie kościoły angielskie i francuskie, które obchodzą święto Poczęcia, śpiewają

⁴⁸ Por. ks. J. Wojtkowski: *Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne.* Lublin 1958 s. 25—32.

w oracji, antyfonach i responsoriach słowa, które nie dadzą się utrzymać, jeśli Maryja Dziewica nie została zachowana od grzechu pierworodnego⁴⁹”.

O tym, że liturgia stanowi poważny argument teologiczny za Niepokalanym Poczęciem, na który słusznie powoływał się w omawianym kazaniu autor, mówi sam papież, w bulli ogłaszającej jako dogmat wiary prawdę Niepokalanego Poczęcia, że „nie wahał się (Kościół) Poczęcia tejże Dziewicy czynić przedmiotem publicznego kultu... Owszem Poczęcie to uważał za święte, gdyż Kościół obchodzi tylko uroczystości świętych... Skoro tego rodzaju praktyka przyjęła się rychło wszędzie u wiernych, świadczy to, że Kościół Rzymski jako matka i mistrzyni wszystkich innych Kościołów, szczególnie popierał naukę o Niepokalanym Poczęciu Dziewicy⁵⁰”.

Poza Pismem św. i liturgią Kościoła znaleźć można w omawianym kazaniu szereg wypowiedzi Ojców Kościoła i teologów, przytoczonych na potwierdzenie prawdy o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Dokładna ocena wszystkich tych cytatów sprawia pewne trudności, bo oprócz tego, że dosyć znaczna liczba tekstów jest nieautentyczna, to w dodatku kaznodzieja nie widzi różnicy w wartości dowodowej pomiędzy wypowiedziami Ojców Kościoła i teologów. Stawia je bowiem na jednej płaszczyźnie, a często większe nawet znaczenie przypisuje tej czy innej wypowiedzi teologa. Ponadto znaczna część tych cytatów zarówno w kontekście, w jakim się znajdują u ich autorów, jak i same w swej treści, nie mówią ani wprost, ani też często pośrednio o Niepokalanym Poczęciu. Wydaje się, że zamieszczenie tych wypowiedzi w omawianym kazaniu z wyrażeniem immanikulistycznymi implikacjami jest w jakimś stopniu wskaźnikiem rozwoju prawdy o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Dziewicy w świadomości całego Kościoła, o czym szerzej będzie mowa w dalszych częściach niniejszej pracy.

Uwzględniając wszystkie wspomniane tutaj trudności, musimy przyznać, że nie da się przeprowadzić jakiejś ścisłej klasyfikacji napotkanych w omawianym kazaniu wypowiedzi, ale trzeba je kolejno omawiać, by w ten sposób urobić sobie pewne ogólne zdanie o ich teologicznej wartości.

Zatrzymamy się najpierw na wypowiedziach Ojców Kościoła, o których wiadomo, że zostały przytoczone w całym kazaniu pięciokrotnie. Dwie z nich, jedna przypisywana św. Ambrożemu, a druga św. Hieronimowi, są na pewno nieautentyczne. Trzecia natomiast, mająca znajdować się według naszego autora w pismach św. Cyryla Aleksandryjskiego, budzi bardzo poważne wątpliwości, gdy chodzi o jej autentyczność, gdyż nie udało się jej odnaleźć w dziełach św. Cyryla, zebranych u Migne'a. Z tej więc racji należy raczej skłaniać się, że jest to wypowiedź nieautentyczna. Z całą pewnością udało się tylko ustalić autentyczność tekstu zaczerpniętego z pism św. Augustyna i dlatego tej tylko wypowiedzi można przypisać wartość argumentu patrystycznego.

Tekst przypisywany św. Hieronimowi został już omówiony przy dowodach biblijnych, gdyż komentuje on pozdrowienie anielskie skierowane przez Gabriela do Maryi (Łk 1,28) i dlatego tutaj zostanie pominięty. Więcej natomiast uwagi zostanie poświęcone drugiej wypowiedzi nieau-

⁴⁹ Por. Fr. Guillelmi Guarra: *Fratris Joannis Duns Scoti, Fratris Petri Aureoli: Questiones disputatae de Immaculata Conceptione B. V. Mariae*. Florencja 1904 s. 73 nn.

⁵⁰ Bulla „*Ineffabilis Deus*” w tłumaczeniu ks. W. Pietkuna, jw. s. 110—111.

tentycznej, przypisanej w omawianym kazaniu św. Ambrożemu. Wypowiedź ta była często przytaczana w pismach autorów średniowiecznych i interpretowana w duchu immaculistycznym, ale dotychczas nie udało się ustalić jej autentyczności. Spotkać ją można jako antyfonę średniowiecznych oficjów brewiarzowych na święto Poczęcia⁵¹, a także z zamianną „Virgo” — Dziewica na „virga” — różdżka, w lekcji brewiarzowej tego samego święta⁵². W swej treści wypowiedź ta w sposób dosyć wyraźny stwierdza fakt Niepokalanego Poczęcia Maryi, twierdząc, że jest ona „Dziewicą, w której nie było ani sęku grzechu pierworodnego, ani nabrzmiałości grzechu powszedniego”⁵³. Ponieważ jednak nie jest znany dokładnie jej autor, więc nie można traktować jej jako argumentu patrystycznego. Niemniej będąc częścią oficjum brewiarzowego posiada znaczną wartość teologiczną.

Gdy chodzi o wypowiedź przypisywaną św. Cyrylowi, to wprost o Niepokalanym Poczęciu nic nie mówi, chociaż można by ją również rozumieć w sensie immaculistycznym. Słowa bowiem „Nierozważną jest rzeczą przypisywać Maryi jakąkolwiek winę lub grzech”⁵⁴, mogą również obejmować grzech pierworodny, ale nie ma tu całkowitej pewności, jeśli nie jest znany autor oraz kontekst, w jakim została przez niego wypowiedziana. W każdym razie nasz autor na pewno rozumiał ją w sensie immaculistycznym, bo w przeciwnym razie nie przytaczałby jej na potwierdzenie głoszonej przez siebie tezy. Wydaje się więc, że tak trzeba tę wypowiedź rozumieć, ale wtedy tym bardziej nie można odnosić jej do św. Cyryla, który jest wprawdzie znanym Ojcem maryjnym, ale bronił on przede wszystkim Bożego Macierzyństwa Niepokalanej Dziewicy. Nie spotyka się natomiast, by obecnie wiązano jego imię z prawdą Niepokalanego Poczęcia⁵⁵, więc należy raczej przyjąć, że wspomniana wypowiedź pochodzi od bliżej nieznanego teologa średniowiecznego, opowiadającego się za wolnością Maryi od grzechu pierworodnego.

Autor omawianego kazania przytacza w nim dwa cytaty, które przypisuje św. Augustynowi, ale tylko jeden z racji swej autentyczności i postawienia dosyć jasno problemu Niepokalanego Poczęcia posiada wartość argumentu patrystycznego.

Dla lepszego zrozumienia tego cytatu i pełniejszej jego oceny dobrze będzie rozpatrywać go w kontekście, w jakim został wypowiedziany. Wiadomo, że jednym z głównych celów dogmatycznych pism św. Augustyna była obrona wiary katolickiej przed błędami pelagianizmu. W wirze tych polemik została też dotknięta osoba Najświętszej Dziewicy. Pelagiusz bowiem w pierwszej fazie kontrowersji, kiedy ze strony ortodoksyjnej podkreślano, że wszyscy ludzie z wyjątkiem Pana Jezusa byli poddani grzechowi, wskazał na niektórych świętych, a głównie na osobę Matki Bożej, którą wiara nakazuje uważać za całkowicie świętą i wolną od najmniejszej skazy. Jak na ten zarzut zareagował św. Augustyn? Głęboko medy-

⁵¹ Por. ks. J. Wojtkowski: Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” VII (1954) 106—138.

⁵² Leonardo de Nogarolis: Lekcja VI na święto. Bernardyn de Bustis: Lekcja I na święto.

⁵³ „Hec est Virgo in qua nec nodus originalis nec cortex venialis culpe fuit” (k. a.).

⁵⁴ „Post filium temerarium est ponere in Maria virgine maculam aliquam aut peccatum” (k. a.).

⁵⁵ Por. np. „Gratia plena”, jw., O. A. Krupa: Electa ut sol. Studium teologiczne o Najświętszej Maryi Pannie. Lublin 1963.

tował, bo z jednej strony był przekonany o wyjątkowej świętości Matki Bożej, z drugiej zaś widział, jak pelagianizm burzy same podstawy łaski. Zarzucił co do świętych odparł cytatem z I Listu św. Jana, który włożył w usta wszystkich świętych: „Jeśli powiemy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki” (1,10), ale zaraz dodał zastrzeżenie w postaci przytoczonego przez autora zdania: „Przez cześć dla Chrystusa nie zamierzam poważnie traktować pytania co do grzechu Najświętszej Panny Maryi. Wiemy bowiem, że otrzymała łaskę w najwyższym wymiarze dla zwycięstwa nad grzechem pod wszelką postacią, tak iżby zasłużyła na poczęcie i zrodzenie Tego, który z całą pewnością nie miał żadnego grzechu”. Tak więc św. Augustyn wyłącza spod powszechnego prawa grzechu Niepokalaną Dziewicę ze względu na cześć jej Syna, ale jak sam dodaje, nic więcej w tej materii nie chciał rozstrzygnąć⁵⁶. Jak widać, Doktor Łaski w wypowiedzi tej nie postawił wprost problemu Niepokalanego Poczęcia, a tym bardziej go nie rozwiązał. Z tej więc racji różnie tę wypowiedź w ciągu wieków rozumiano. Liczni scholastycy, jak Piotr Lombard, Aleksander z Hales, św. Bonawentura, św. Tomasz i inni uważali, że odpowiedź, jaką dał Pelagiuszowi, dotyczy grzechu aktualnego, a nie pierworodnego. Natomiast Duns Szkot uczynił z tej wypowiedzi punkt wyjścia całej swej argumentacji na korzyść Niepokalanego Poczęcia Maryi.

W naszych czasach również zdania są podzielone. Jedni, jak Friedrich, Cappelle, Saltet tłumaczą św. Augustyna podobnie jak średniowieczni przeciwnicy tego przywileju. Inni, jak Portalie, Müller, a na Kongresie rzymskim w roku 1954 Boyer i Dietz utrzymują, że mimo różnych okoliczności, które w znacznym stopniu utrudniają zrozumienie Doktora Łaski, zdanie, iż był on za zachowaniem Maryi od grzechu pierworodnego, nie jest pozbawione podstaw. Biorą oni jednak i drugą wypowiedź św. Augustyna, a mianowicie odpowiedź, jaką dał Julianowi z Elkany⁵⁷.

Drugi cytat przypisywany św. Augustynowi sprawia znacznie więcej kłopotu. Poszukiwania jego we wskazanym dziele „De quinque heresibus” praktycznie nie dały spodziewanych rezultatów. Można tam było jednak spotkać zdanie, które w swej treści wykazywałoby pewne dalsze podobieństwo do szukanej wypowiedzi. Święty Augustyn we wspomnianym dziele przeciwstawia się między innymi twierdzeniu Manichejczyków, że Jezus Chrystus jako Syn Boży nie jest równocześnie prawdziwym synem Maryi, czyli nie ma prawdziwego ciała. W toku argumentacji stwierdza, że Chrystus rzeczywiście narodził się z Maryi, którą własnymi rękoma utworzył, ale z tej racji nie mógł stracić nawet odrobiny ze swego majestatu, tak jak Maryja przez Jego narodzenie nic nie straciła ze swego Dziewictwa⁵⁸. Wydaje się, że autor nasz dopatrywał się w tej odpowiedzi św. Augustyna jakiejś aluzji do Niepokalanego Poczęcia, więc powołując się na jego autorytet pragnie wykazać, że żadną miarą Maryja nie mogła dostać się pod panowanie grzechu. Stwierdzenie to wyraża w formie zdania, które wkłada w usta samego Chrystusa: „jeśli mogłaby ręka moja osłabnąć, to i Matka moja mogłaby być splamiona. Lecz poprzednik jest niemożliwy,

⁵⁶ Szersze omówienie stanowiska św. Augustyna w omawianej kwestii podaje O. J. Domański: Niepokalane Poczęcie. „Gratia plena”, jw. s. 201–202; C. Balli: Praefatio, Virgo Immaculata IV (1935) VIII; F. Hofmann: Augustinus LdM I s. 461.

⁵⁷ Por. św. Augustyn: Opus imperfectum adversus Julianum. Migne PL 45, 1417–1419.

⁵⁸ Por. św. Augustyn: Contra quinque haereses. Migne PL 42 1107.

więc i następnik⁵⁹”. Ostatecznego wniosku już autor nie podaje, gdyż jest on oczywisty.

Wszystko to jednak są przypuszczenia tylko i stąd wypowiedź ta nie może mieć jakiegokolwiek wartości argumentu patrystycznego lub stanowić podstawę do oceny stanowiska św. Augustyna w omawianej kwestii.

Wydaje się, że nawet na podstawie tej jednej autentycznej wypowiedzi patrystycznej, można dostrzec trafność sądu wybitnego znawcy problematyki patrystycznej G. Jouassarda, który wyznaje, że trudno jest określić nawet dzisiaj postawę Ojców Kościoła wobec Niepokalanego Poczęcia. Złożyły się na to dwie przyczyny. Najpierw dokumentacja jaka dochowała się do naszych czasów, jest tylko cząstkowa, gdyż wiele dzieł zwłaszcza z okresu starożytnego zaginęło. Następnie Ojcowie, brani zespolowo, nie postawili problemu świętości Maryi w jej poczęciu. Większość z nich wcale nie zwróciła na ten problem uwagi. Niektórzy dali wypowiedzi, które można uważać za zawierające problem, ale czynili to zazwyczaj pośrednio i raczej bez intencji rozwiązania go⁶⁰. Jedno rzuca się jednak w oczy: progresywne odkrywanie świętości Maryi, aż do poznania, że ta świętość towarzyszyła jej od poczęcia⁶¹. Zauważyć to można nie tylko u Ojców Kościoła, ale chyba jeszcze wyraźniej u teologów średniowiecznych i to nawet na podstawie tych kilkunastu wypowiedzi, które zostały przytoczone w omawianym kazaniu.

Wszyscy napotkani tutaj autorzy zgadzają się, że Maryja posiadała wyjątkową świętość, ale rozbieżność między nimi wyraźnie zaznacza się, gdy chodzi o określenie momentu, od którego zaczęła towarzyszyć jej ta świętość. Na tym tle rysują się dwie główne grupy teologów. Jedni uznają, że ta wyjątkowa świętość stała się udziałem Maryi już w łonie, ale po uprzednim, chwilowym popadnięciu w stan grzechu pierworodnego i tych nazywa się makulistami. Drugi zaś, zwani immakulistami, uznają, że Maryja w samym momencie poczęcia otrzymała tę wyjątkową świętość, tak że ani przez chwilę nie była pod panowaniem szatana. Można też spotkać teologów, co do których istnieje trudność w zaszeregowaniu ich do jednego ze wspomnianych stanowisk. Dzieje się to dlatego, o czym była już mowa przy Ojcach Kościoła, że teologowie ci tego problemu wprost i wyraźnie nie postawili za przedmiot swoich rozważań mariologicznych. Przeważnie prowadzili je z innego punktu widzenia, a gdy dotyczyli problemu Poczęcia Maryi i jej świętości, to jednak nie usiłowali go rozwiązać.

Wydaje się, że jednym z takich teologów był św. Anselm z Canterbury, zwany Wielkim Doktorem Maryjnym⁶², który na przestrzeni wieków raz stawiany był do obozu makulistów, innym natomiast razem uważany był za immakulistę. W XV wieku Jan de Breitenbach uważa go za makulistę⁶³, co jednak nie przeszkadza mu przytaczać jego wypowiedzi w duchu immakulistycznym. Tego samego zdania jest np. współcześnie O.J. Do-

⁵⁹ „Si potuerit manus mea debilitari, sic potuerit mater mea inquinari. Sed consequens est inconveniens, ergo et antecedens” (k. a.).

⁶⁰ Por. G. Jouassard: *The Fathers of Church and the Immaculate Conception*. O'Connor E. D. (wyd.): *The dogma of the Immaculate Conception. History and significance*. Notre Dame 1958 s. 51 nn.

⁶¹ Por. O. J. Domański, jw. s. 199.

⁶² Por. E. R. Jones: *S. Anselmi Mariologia*. Mundelein III 1937 s. 84; J. M. Bruder: *The Mariology of saint Anselm of Canterbury*. Mount Saint John, Dayton Ohio 1959.

⁶³ „Sed multi sancti dicunt eam in peccato originali fore conceptam, ut Anselmus, sanctus Thomas, et ceteri”. Jan de Breitenbach: *„Tota pulchra”*. Incunabuł nr 17 Biblioteki Seminaryjnej w Olsztynie, pozycja 2, k. Bv.

mański⁶⁴. Są również tendencje, by uznać św. Anzelma za zwolennika Niepokalanego Poczęcia, zwłaszcza kiedy weźmie się pod uwagę, że jego najbliższy powiernik i uczeń — Eadmer był zdecydowanym zwolennikiem wolności Maryi od grzechu pierworodnego. Obecnie jednak po odłączeniu dzieł Eadmera od twórczości św. Anzelma, co nie pozostało bez wpływu na ocenę jego stanowiska, wydaje się, że najlepszym rozwiązaniem będzie hipoteza, iż św. Anzelm w kwestii Niepokalanego Poczęcia Maryi nie zajął wyraźnego stanowiska. Swoje bowiem rozważania mariologiczne oparł na przywileju Macierzyństwa Bożego Maryi. Obierając sobie taki punkt wyjścia św. Anzelm snuje dalsze rozważania, a mianowicie, że tak wielkiej godności winna odpowiadać w takim samym stopniu czystość Maryi: „Wypadało, aby owa Dziewica odznaczała się taką czystością, że już większej niżej Boga nie można sobie pomyśleć”⁶⁵. W takim kontekście rozpatrywany ten cytat, mimo że w omawianym kazaniu został przytoczony na korzyść Niepokalanego Poczęcia, nie może być podstawą do definitywnego określenia stanowiska św. Anzelma co do problemu Niepokalanego Poczęcia. To samo można powiedzieć o drugim cytacie, uważanym przez naszego autora za Anzelmowy. Przede wszystkim jest to wypowiedź nieautentyczna, bo pochodzi z „Listu do biskupów Anglii”, dzieła przez długi okres czasu przypisywanego św. Anzelmowi, chociaż w rzeczywistości autor jest nieznany⁶⁶. Ponadto nie dotyczy ona wprost i wyraźnie problematyki Niepokalanego Poczęcia, bo chodzi w niej raczej o samo zagadnienie świętowania Poczęcia Maryi, za którym opowiada się autor tej wypowiedzi. Nie można więc nic pewnego wnioskować w oparciu o tę wypowiedź, gdy chodzi o samą treść przywileju Maryi.

Do XII wieku zasadniczo nie postawiono jasno problemu Niepokalanego Poczęcia. Dopiero na dobre tym zagadnieniem zajęła się teologia w wieku XII. Wszystko zaczęło się od słynnego listu św. Bernarda z Clairvaux do kanoników Lyonu, w którym święty zakwestionował godziwość obchodzenia święta Poczęcia Maryi⁶⁷. Jest to bowiem okres spontanicznego rozwoju kultu Poczęcia Maryi na terenie Anglii, dzisiejszej Francji i Niemiec⁶⁸, co pociągało za sobą stopniowe uświadamianie samego przedmiotu kultu przez szerokie rzesze wiernych. Wobec takiego stanu rzeczy teologowie zmuszeni byli zająć jakieś stanowisko i dlatego przeprowadzali wnikliwe dyskusje, czy godzi się takie święto obchodzić, czy też nie. W ten sposób postawili oni sam problem wolności Maryi od grzechu pierworodnego w centrum zainteresowań i dyskusji teologicznych. Wytworzyły się dwie opinie, dwa stanowiska: jedno poparte zmysłem wiary i pobożnością ludu, domagające się dalszego obchodzenia tego święta, bo Maryja była Niepokalanie Poczętą; drugie, że w żadnym przypadku święto takie nie ma racji bytu, gdyż Maryja została jedynie uświęcona w łonie. Odtąd każdy prawie teolog, który chciał coś mówić o Maryi, nie mógł przejść obojętnie wobec tego problemu, ale musiał opowiedzieć się za jednym z dwóch istniejących stanowisk. Początkowo powszechne niemal przekonanie zyskała opinia makulistyczna, a to głównie wskutek powagi św. Bernarda, a później św. Tomasza, którzy zajęli w tej sprawie stanowisko negatywne.

⁶⁴ jw. s. 214.

⁶⁵ Por. S. Anselmus Cantuariensis: De conceptu virginali. Migne PL 158 451.

⁶⁶ Nieautentyczność tego listu jest powszechnie uznawana. Por. ks. J. Wojtkowski: Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny, jw. s. 78.

⁶⁷ Por. św. Bernard z Clairvaux: Epist. 174. Migne PL 182, 333.

⁶⁸ Por. ks. J. Wojtkowski, jw. s. 26.

W omawianym kazaniu spotykamy kilka wypowiedzi przypisywanych teologom, o których skądinąd wiadomo, że byli makulistami, albo w tej sprawie wyraźnie się nie wypowiedzieli.

Autentyczna jest z nich tylko wypowiedź św. Tomasza, znajdująca się w komentarzu do I księgi Sentencji Piotra Lombarda. Jest to wypowiedź w swej treści jak najbardziej immakulistyczna, bo wyraźnie stwierdza, że Maryja była wolna od grzechu pierworodnego i aktualnego⁶⁹. Byłby to więc na pierwszy rzut oka poważny argument za przywilejem Maryi, bo pochodzi z ust samego Doktora Anielskiego, ale z drugiej strony trzeba pamiętać, że św. Tomasz posiada również wypowiedzi w duchu makulistycznym⁷⁰, które zdecydowały, że w średniowieczu uważany był za przeciwnika przywileju Maryi i na niego najczęściej powoływała się opozycja ruchu immakulistycznego. Współcześnie na ten temat istnieją rozbieżności, bo wielu teologów nie chce zaliczyć św. Tomasza do obozu makulistów, chociaż na rzymskim Kongresie Mariologicznym w roku 1954 przeważały głosy, że nie był on jednak zwolennikiem Niepokalanego Poczęcia⁷¹. Ostateczne rozstrzygnięcie tego zagadnienia należy zostawić specjalistom⁷², to jednak w takim kontekście wartość wspomnianej poprzednio immakulistycznej wypowiedzi Tomaszowej jest znacznie mniejsza i praktycznie trudno ją brać pod uwagę jako argument za wolnością Maryi od grzechu pierworodnego.

Również z rezerwą należy podejść do trzech następnych tekstów, które w swej treści są jak najbardziej immakulistyczne, ale za to nie są autentyczne. Rozpatrując chronologicznie, pierwsza występowała pod firmą św. Ildenfonsa, arcybiskupa Toledo⁷³, na którego powagę powołuje się nasz autor. Wypowiedź ta jednak nie znajduje się wśród autentycznych pism arcybiskupa Toledo, ale w dodatku, zamieszczonym przez Migne'a do jego dzieł pod ogólnym tytułem „Opera dubitanter ascripta”, a ściślej w niewielkim dziełku pod tytułem „Opusculum de Partu Virginis-Paschasio Ratberto abbati Corbelae Veteribus probabilius atribuentium”. Wynikałoby stąd, że autorem wspomnianego cytatu był Paschazjusz Radbert, żyjący w IX wieku, ale w nowszych czasach odmawia się mu tego autorstwa ze względu na trudności pogodzenia tej wypowiedzi z jego nauką o uświęceniu Maryi przez Ducha Św. w dniu Zmartwychwstania. Niektórzy widzą tu interpolację. Ostateczna jednak decyzja zależy od ponownego i krytycznego wydania dzieł Radberta⁷⁴.

Tekst drugi jest powszechnie w średniowieczu przypisywany św. Bernardowi z Clairvaux, słynnemu mistykowi i kaznodziei, zwanemu często Doktorem Miodopłynnym. Wprawdzie w omawianym kazaniu, aż w sześciu miejscach można spotkać testy jemu przypisywane, to jednak tylko jedna wypowiedź z nich w sposób bezpośredni i wyraźny dotyczy Niepokalanego Poczęcia. Na podstawie poszukiwań u Migne'a udało się ustalić,

⁶⁹ Por. św. Tomasz z Akwinu: *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, Episcopi Parisiensis. Liber I, distinctio XLIV, quaest. I, art. III.*

⁷⁰ Por. *Summa III q. 27, a. 2, ad. 4* i *Sent. IV, dist. 43, q. 1, a. 4, sol 1, ad. 3.*

⁷¹ Por. O. J. Domański, *iw. s. 214.*

⁷² Szersze omówienie stanowiska św. Tomasza odnośnie Niepokalanego Poczęcia spotkać można w następujących pracach: ks. W. Pietkun, *iw. 102—103*; ks. J. Wojtkowski, *iw. s. 38—41*; I. J. Domański, *iw. s. 213—215.*

⁷³ Por. Migne PL 96 212.

⁷⁴ Por. ks. J. Wojtkowski: *Niepokalane Poczęcie Najśw. Maryi Panny w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis, iw. s. 120.*

że mimo powszechnego przekonania w średniowieczu⁷⁵, jej autorem nie jest św. Bernard lecz św. Piotr Damiani. Rozwiązuje to pierwotną trudność, polegającą na tym, w jaki sposób św. Bernard, zdecydowany przeciwnik prawdy o Niepokalanym Poczęciu Maryi⁷⁶, mógł wypowiedzieć zdanie o treści jak najbardziej immakulistycznej, bo mówiące, że „Ciało Dziewicy wzięte z Adama nie przyjęło win Adamowych”⁷⁷. Równocześnie wypowiedź ta wskazywałaby, że św. Piotr Damiani był zwolennikiem przywileju Maryi. Trudno jednak na podstawie jednego cytatu wyciągać szersze wnioski o poglądach św. kardynała wobec prawdy Niepokalanego Poczęcia, zwłaszcza że powszechnie się go wcale nie wspomina w takim kontekście⁷⁸. Poprzestaniemy więc na stwierdzeniu, że wspomiana wyżej wypowiedź nie stanowi jakiegoś osobliwego argumentu za Niepokalanym Poczęciem.

Kilka uwag należy jeszcze poświęcić wypowiedzi trzeciej przypisywanej Ryszardowi ze św. Wiktora. Posiada ona znikomą wartość, jako argument za Niepokalanym Poczęciem, a to z dwóch względów. Po pierwsze nie można z całą pewnością powiedzieć, że jest to wypowiedź autentyczna, gdyż nie udało się jej odnaleźć w dziełach Ryszarda zebranych u Migne'a. Ponadto jak wskazuje chociażby pobieżny przegląd tych dzieł, nie widać nigdzie wyraźnej wzmianki o Niepokalanym Poczęciu. Są natomiast wypowiedzi wskazujące na fakt uświęcenia Maryi w Ionie⁷⁹. Należy jednak podkreślić, że wypowiedź ta dosyć jednoznacznie traktuje o Niepokalanym Poczęciu, bo mówi: „Nie wypada, ażeby ciało Maryi jakkolwiek przyjęło na siebie winę. Niegodni bowiem wierzymy Bożej mądrości, że nie dopuściła do otoczenia ciemnościami zła tej, którą przeznaczyła na światłość narodów; i nie był niemiłym dla swej matki ten, który nakazał ojcu o matce oddawać cześć”⁸⁰.

Równoległe prawie do panującego w średniowieczu makulizmu rozwija się i kształtuje, chociaż nie w takim zakresie, idea Niepokalanego Poczęcia, która ostatecznie w pismach Dunsza Szkota zdobywa przewagę i odtań, ciesząc się również poparciem papieża⁸¹, zajmuje trwale miejsce w rozważaniach teologicznych.

Gorącym jej zwolennikiem był już na przełomie XI i XII wieku mnich benedyktyński, Eadmer, zaufany sekretarz i uczeń św. Anzelma z Canterbury. W omawianym kazaniu autor przytacza dwie jego wypowiedzi, które jednak zgodnie z ówczesnym przekonaniem przypisuje św. Anzelmowi. Badania dwóch jezuitów O. Thurstona i O. Slatera pozwoliły dopiero około r. 1900 ustalić, że pomimo powszechnego przekonania, autorem traktatu „De conceptione B.M.V.”, w którym znajdują się przytoczone w oma-

⁷⁵ Wypowiedź tę spotkać można w oficjum brewiarzowym Leonarda de Nogarolis oraz Bernardyna de Bustis. L. de N. — L. VI w święto; B. de B. — L. II na IV dzień oktawy.

⁷⁶ Por. św. Bernard z Clairvaux: Epist. 174. Migne PL 182 333.

⁷⁷ Por. Petrus Damiani S.: Sermo in assumptione Virginis. Migne PL 144 721.

⁷⁸ Por. O. J. Domański, jw. s. 212—218; K. Reindel: Petrus Damiani OSP. Lexikon für Theologie und Kirche 8(1963) 358—360; X. Le Bachelet: Immaculée conception. DTK 7(1927) 1004—1010.

⁷⁹ Por. Ryszard ze św. Wiktora: „In Cantica Cantorum Explicatio”. Migne PL 196 482—484.

⁸⁰ „Non decuit ut caro marie qualicumque foret obnoxia culpe. Nam dei sapientie indignum credimus, ut quam ad lucem gentium predestinaverit pravitate tenebris sineret involvi; nec erat ingratus proprie matri qui patri matrique precepit honorem exhibere” (k. a).

⁸¹ Por. Konstytucje papieża Sykstusa, a także Sericoli, jw. s. 372—408.

wianym kazaniu wypowiedzi, nie jest św. Anzelm, ale właśnie jego uczeń, Eadmer⁸². Wypowiedzi te przedstawiają sposób, w jaki Eadmer dochodził do dogmatycznej prawdy o Niepokalanym Poczęciu i dlatego mimo oddzielnego i luźnego przytoczenia ich w omawianym kazaniu, stanowią ze sobą logiczną całość i tak najlepiej będzie je rozpatrywać⁸³. Tok rozumowania polega na tym, że Eadmer wychodzi z porównania Maryi do Jana Chrzciciela i proroka Jeremiasza i dalej stwierdza: „Jeśli więc Jeremiasz został uświęcony w łonie matki, gdyż miał być prorokiem wśród pogan, a Jan, mający poprzedzać Pana w duchu i mocy Eliaszowej, został napełniony już w łonie matki Duchem Św., kto odważy się powiedzieć, iż wyjątkowa ublagalnia całego świata, a zarazem jedyny i słodki przybytek Jedyne Syna Boga Wszechmogącego, zaraz na początku swego Poczęcia pozbawiony był łaski i oświecenia Ducha Świętego⁸⁴”. Na trudność wynikającą z powszechności grzechu pierwotnego odpowiada z typową delikatnością, cechującą cały traktat, przesuwając grzech pierwotny z poczęcia biernego na poczęcie czynne „zdaję się być tego zdania, iż jeśli grzech pierwotny istniał w jakiejś mierze w pochodzeniu Matki Boga i Pana mojego, to należał do rodziców nie zaś do potomstwa”⁸⁵. Dla większej jasności ilustruje rzecz poglądowym przykładem wziętym z przyrody. Owoc kasztana poczyna rosnąć i powstaje między kolcami, niemniej jednak z nimi się nie styka, jest od nich oddalony. Bóg tak samo mógł uczynić z Matką Najświętszą; jeśli więc chciał, uczynił⁸⁶.

Zanim przejdziemy do wypowiedzi głównego bojownika prawdy Niepokalanego Poczęcia, należy wcześniej wspomnieć też o dosyć osobliwym cytacie, który nasz autor przytacza za Mikołajem z Liry. Chodzi tu o tekst zawarty w Koranie, a podkreślający nadzwyczajną świętość Maryi w słowach — „nikt z synów Adama nie urodzi się wcześniej, zanim nie zostanie dotknięty [lub: ukąszony] przez szatana, co jest powodem jego bólów, z wyjątkiem Maryi i jej Syna”⁸⁷. Tekst ten znajduje się w tradycyjnym komentarzu do odnośnych tekstów „Koranu”, tzw. „hâith⁸⁸” i jest on dla naszego autora punktem wyjścia do dłuższego rozważania o potrzebie przyjęcia prawdy Niepokalanego Poczęcia: „Jeśli nieczysty i bezbożny apostata Mahomet taką cześć oddaje Niepokalanej Dziewicy, iż ją wyjmuje spod owej pierwotnej hańby synów Adama, cóż należy powiedzieć o nas chrześcijanach, którzy tego rodzaju hańbę chcemy jej przypisać. Czyż wreszcie nie powinniśmy się lękać skierowanego przeciw nam gniewu gołębic, łajającej nas, że na sądzie powstanie Mahomet i potępi nas, ponieważ mimo że wierzymy w nią, to jednak w pełni nie chcemy wierzyć i chociaż czcimy Dziewicę, to w rzeczywistości jej nie czcimy”⁸⁹.

⁸² Por. Thurston Herb. P. — Slater Th. P. S. J.: Eadmeri Monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione Sancte Mariae. Frib. Br. 1904. Teza dotycząca autorstwa traktatu ma duży stopień prawdopodobieństwa.

⁸³ Szersze omówienie poglądów Eadmera w omawianej kwestii daje ks. J. Wojtkowski: Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny, jw. s. 33—35.

⁸⁴ Eadmer: De conceptione Beatae Mariae. Migne PL 159 305 A.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Por. G. C. Anawati OP: Islam and the Immaculate Conception. O'Connor, jw. s. 447—461.

⁸⁸ Por. tamże oraz O. J. Domański, jw. s. 204.

⁸⁹ „Quod si impurus et sacrilegus apostata Mahometus hanc reverentiam exhibet immaculate virgini ut ipsam eximat ab illo originali filiorum adam opprobrio quid dicetur de nobis christianis si volumus ipsam in huiusmodi maledictionem involvere. Nonne formidare debemus ab ira columbe ne tandem adversum nos exasperata

G. Anawati, który bliżej zajął się zagadnieniem stosunku islamu do Niepokalanego Poczęcia, doszedł do wniosku, że pojęcie tej doktryny jest obce zwyczajnej nauce Koranu, który w ogóle nie uznaje grzechu pierwородnego. Natomiast jest możliwe, że wiara chrześcijańska w świętość Jezusa i Maryi oraz w zachowanie Maryi od grzechu pierwородnego rozpowszechniła się przez kontakt z chrześcijanami w myśli mahometańskiej, choć nie została należycie zrozumiana. Jako taka może być świadectwem na korzyść Niepokalanego Poczęcia⁹⁰.

Wyjątkowe jednak zasługi w rozwój myśli o Niepokalanym Poczęciu położył Jan Duns Szkot. Ogólnie dzisiaj uważa się, że zasługi te polegają po pierwsze na ponownym sprowadzeniu uświęcenia Matki Bożej do pierwszego momentu jej istnienia, następnie na rzuceniu nowego pojęcia teologicznego — „odkupienie zachowawcze”, czyli po łacinie „praeredemptio”, wreszcie na wskazaniu możliwych sposobów rozwiązania trudności płynącej z prawdy o powszechności grzechu pierwородnego u wszystkich zrodzonych z Adama⁹¹.

Aby jednak głębiej uświadomić sobie ten wielki wkład Dunsza Szkota w dzieło ujednoczenia poglądów naukowo — teologicznych ze stanowiskiem Kościoła i zmysłem wiary, dobrze będzie bliżej rozpatrzyć jego poglądy w interesującej nas kwestii, zwłaszcza na tle ogólnego przekonania współczesnych mu teologów odnośnie problemu Niepokalanego Poczęcia Maryi. Z poprzednich rozważań wiadomo już, że powszechnie panującą opinią było we współczesnym mu okresie przekonanie o uświęceniu Maryi w łonie. Szkot jednak za tą opinią nie poszedł, lecz nawiązał do poglądów Eadmera i konsekwentnie starał się ich w swych rozważaniach trzymać. Poszedł jednak dalej niż jego poprzednik, to znaczy przeprowadził teologiczne wyjaśnienie prawdy Niepokalanego Poczęcia i rozprawił się energicznie z wysuwanymi trudnościami, których żaden z dotychczasowych teologów nie zdołał rozwiązać.

Okazji do traktowania o Poczęciu Matki Najświętszej dostarczyło Doktorowi Subtelnemu komentowanie III księgi „Sentencji” Piotra Lombarda na uniwersytecie w Oxfordzie, następnie zaś dysputy toczone na ten temat w Paryżu, a także wygłaszane również w Paryżu wykłady, znane pod postacią tzw. „reportata”⁹².

Pewne streszczenie, czyli ujęcie własnymi słowami tych długich wywodów Szkota, przytacza nasz autor w omawianym kazaniu i stosuje je jako jeden z teologicznych dowodów⁹³. Wprawdzie zawarta jest tam istotna

improperet nobis, quod Mahometus resutget contra nos in iudicio et condemnabit nos quia ipso credente, credere nolimus et ipsa honorante virginem, nos ipsam non honoravimus” (k. a,v).

⁹⁰ Por. O. J. Domański, jw. s. 204.

⁹¹ Szersze omówienie poglądów Dunsza Szkota daje ks. J. Wojtkowski, jw. s. 42—44.

⁹² Por. tamże s. 42.

⁹³ „Non est dubium-inquit — quin deus immaculatam virginem ab originali macula preservare potuerit. Non est dubium eciam, quin potuerit deus permittere ut et ipsa huiusmodi maculam vel per instans vel per tempus contraxerit. Quod autem iterum sit noverit ipse qui eam creavit. Ubi vero derogaret aut dignitati filii virginis, aut veritati scripture, numquid magis pium est attribuere virgini quod excellencius est, quam illud sibi detrahere? Atque ubi per ignorantiam facti contingeret peccare in alter utrum numquid magis elegibile est et minus periculosum esset errare extollendo virginem, quam ipsam deprimendo? (k. a,v). Jak widać autor przytacza tutaj jedynie końcowy wniosek Szkota i to w brzmieniu dowolnym, że Bóg mógł zachować Maryję od grzechu pierwородnego, pomijając całą argumentację Szkota wraz z wprowadzonym przez niego pojęciem odkupienia uprzedniego.

myśl rozważań Szkota, ale pozbawiona całej szerokiej argumentacji wiele traci na swojej przejrzystości. Stąd też lepiej będzie w niniejszym omawianiu poglądów Szkota uwzględnić ten szeroki wachlarz rozumowań, który można znaleźć w krytycznym wydaniu wszystkich immakulistycznych wypowiedzi Szkota, opracowanym przez Balića⁹⁴.

Już na wstępie rzuca się w oczy hipotetyczna forma tych rozumowań, wskutek czego toczy się dzisiaj spór, czy Szkot jest jednym z myślicieli XIV wieku, który nie zdobył się na odwagę wyznać otwarcie Niepokalanego Poczęcia, a przypisywał mu tylko pewne prawdopodobieństwo, czy też jest to jedyny w swoim rodzaju pionier prawdy dogmatycznej, którego pojęcie „odkupienia zachowawczego” otwarło dogmatowi drogę do zwycięstwa w myśli teologicznej. Jakkolwiek jest, to jednak „Doctor Marianus” w rzeczywistości, mimo że wnioskom swoim skromnie przypisywał tylko prawdopodobieństwo, okazał się bardzo trafnym teologiem, gdyż jego rozważania znalazły się prawie w całości w definicji dogmatycznej z 8 grudnia 1854 roku⁹⁵.

Całą immakulistyczną doktrynę Doktora Subtelnego najlepiej oddaje aksjomat: „Potuit — decuit — fecit”, chociaż dosłownie, w takim układzie nie spotyka się go w jego pismach, a w dodatku był on już znany wcześniej⁹⁶.

Rozważając zagadnienie: czy Najświętsza Panna została poczęta w grzechu pierwotnym, wysuwa Szkot trzy możliwości: „Bóg mógł sprawić, by nigdy nie podlegała grzechowi pierwotnemu”⁹⁷, mógł także uczynić, by podlegała grzechowi przez jeden moment⁹⁸. Mógł wreszcie spowodować, żeby przez czas pewien pozostawała w stanie grzechu i w ostatnim momencie tego czasu została oczyszczona”⁹⁹. Chcąc udowodnić przyjętą zasadę — „potuit” — w odniesieniu do Niepokalanego Poczęcia Maryi, zaczął szczegółowo rozważać dwie pierwsze możliwości, gdyż trzecia nie budziła żadnych zastrzeżeń. Chciał on wykazać, że zarówno pierwsza jak i druga możliwość nie są w sobie sprzeczne, a jeśli tak, to mogły być przez Boga zrealizowane, gdyż Bóg może wszystko spełnić, co nie jest w sobie sprzeczne lub do takiej sprzeczności nie prowadzi. Ponieważ poprzedzając go oraz współcześni mu teolodzy widzieli sprzeczność w pierwszej możliwości, gdyż nie umieli pogodzić prawdy o Niepokalanym Poczęciu z dogmatami: powszechności Odkupienia i powszechności grzechu pierwotnego, więc uważali, że jest ona niemożliwa i nigdy nie brali jej pod uwagę. Szkot natomiast cały swój wysiłek skupił na wykazaniu, że ta pierwsza możliwość nie jest w sobie sprzeczna, a to otwierało drogę do przyjęcia prawdy o wolności Maryi od grzechu pierwotnego. Musiał więc w tym celu rozwiązać dwie podstawowe trudności, to jest pogodzić Przywilej Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny z ogłoszonymi już dogmatami o powszechności dzieła zbawczego Chrystusa i powszechności grzechu pierwotnego.

Chcąc rozprawić się z pierwszą trudnością wprowadził ideę odkupienia doskonalszego, niż pozostałych ludzi, a mianowicie polegającą na zacho-

⁹⁴ P. Carolus Balić OFM: *Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis. Textus auctoris. Romae 1954.*

⁹⁵ Por. ks. J. Wojtkowski, jw. s. 42.

⁹⁶ Por. O. J. Domański, jw. s. 215.

⁹⁷ Por. pogląd Eadmera.

⁹⁸ Por. pogląd Henryka z Gandawy, przytoczony przez Szkota, P. C. Balić, jw. s. 26—27.

⁹⁹ Por. P. C. Balić, jw. s. 11—12.

waniu od grzechu pierworodnego. Tak pojęte odkupienie określił łacińskim terminem „praeredemptio”, czyli odkupienie uprzednie, albo zachowawcze. W myśl więc tak pojętego odkupienia, Maryja została ustrzeżona od popadnięcia w niewolę grzechu pierworodnego mocą uprzednio działających już zasług Jezusa Chrystusa. Szkot nie zadowolili się tylko czysto abstrakcyjnym stwierdzeniem, że Maryja również została odkupiona przez Chrystusa, ale w trakcie dalszego rozumowania przeprowadził wnikliwą analizę tej prawdy. W tym celu posłużył się czterema plastycznymi obrazami, które uczyniły całą argumentację znacznie jaśniejszą i bardziej przejrzystą.

Pierwszy z nich ma za zadanie ukazać to ustrzeżenie Maryi od popadnięcia w grzech pierworodny w odniesieniu do Boga Ojca, któremu Jezus Chrystus jeszcze przed poczęciem swej Matki zadośćuczynił za ciążącą na niej, jako potomku Adama, konieczność popadnięcia w niewolę szatana. — „Ktoś wyrządził królowi wielką zniewagę. Urażony, obrażę swą przenośi na wszystkich rodzonych synów winowajcy, postanawiając ich wszystkim wydziedziczyć. Obrażę królewską zlagodzić może zadośćuczynienie osoby niewinnej, takie które przewyższałoby wyrządzoną zniewagę. Ktoś daje zadośćuczynienie na tyle wielkie, że król uwalnia synów od kary wydziedziczenia, jednak początkowo na każdego nowo narodzonego obraża się i dopiero później, wspomniawszy zasługi pośrednika, przebacza. Jeśli by jednak któryś z pośredników zdołał tak dalece ugłaskać króla, iżby zapobiegł obrazie w stosunku do któregoś z synów, byłoby to jeszcze więcej, niż gdyby król przebaczył obrazę już zaciągniętą. Lecz to jest możliwe, gdyż obraza ta nie pochodzi z winy własnej, lecz cudzej¹⁰⁰. W oparciu o ten obraz tak można wnioskować: nikt doskonale nie przejednuje kogoś za obrazę zaciągniętą przez kogoś drugiego, jeśli nie może zapobiec, aby ta osoba tej obrazy nie zaciągnęła. W odniesieniu do Boga będzie: — Bóg nie gniewa się na duszę z powodu wewnętrznego poruszenia swego, ale tylko z powodu winy tkwiącej w samej duszy. Przeto Chrystus najdoskonalej nie przejednuje Trójcy św. za winę zaciągniętą przez synów Adama, jeśli nie sprawia, ażeby Trójca św. przez kogoś nie poczuła się obrażona i jeśli dusza jakiegoś człowieka, potomka Adama, nie posiada takiej winy. Stąd wniosek, że jakaś dusza któregoś z synów Adama nie posiada takiej winy, albo jest możliwe, aby nie posiadała¹⁰¹.

Przy pomocy dwóch następnych obrazów Szkot pragnął rozważyć „zachowanie” Maryi od grzechu pierworodnego, w stosunku do zła, od jakiego została ustrzeżona. Oparł się tutaj na dwóch założeniach, mianowicie na tym, że grzech pierworodny jest największym złem, w jakie popadła ludzka natura, a następnie, że Jezus Chrystus jest najdoskonalszym Pośrednikiem i Odkupicielem. Pierwsze rozumowanie ma następujący przebieg: „Najdoskonalszy pośrednik uzyskuje odpuszczenie wszelkiej kary dla tego, za kim się wstawia. Lecz grzech pierworodny jest większą karą, niż pozbawienie widzenia Boga, jak to zostało udowodnione w 36 dystynkcji II księgi — gdyż grzech jest największym przewinieniem rozumnej natury ludzkiej. Jeśli więc Chrystus jest najdoskonalszym Pośrednikiem, to komuś zasłużył na odjęcie tej kary. Nikomu innemu, jak tylko Matce”¹⁰².

Zupełnie podobny jest też tok myśli drugiego rozumowania: „Wydaje się, że Chrystus był bezpośrednim Odkupicielem i Pośrednikiem na-

¹⁰⁰ Tłumaczenie ks. J. Wojtkowski, jw. s. 42.

¹⁰¹ Por. P. C. Balić, jw. s. 8—9.

¹⁰² Por. tamże s. 9.

szym co do grzechu pierwородnego, niż co do aktualnego, ponieważ konieczność Wcielenia i Męki Chrystusa powszechnie przypisuje się z racji grzechu pierwородnego. Również powszechnie utrzymuje się, że Chrystus był tak doskonałym Pośrednikiem pewnej osoby — mianowicie Maryi — iż ją zachował od jakiegokolwiek grzechu aktualnego. Stąd tym bardziej zachował ją od grzechu pierwородnego”¹⁰³.

W ostatnim rozumowaniu „Doctor Marianus” rozpatruje zachowanie Maryi od grzechu pierwородnego w stosunku do niej samej, chcąc i tą drogą wykazać słuszność przyjętej zasady: „potuit” — że Bóg mógł zachować Maryję od grzechu pierwородnego. Tok jego rozumowania jest następujący: „Osoba pojednana, nie jest doskonale powiązana z pośrednikiem, jeśli nie osiągnie najwyższego dobra, które za przyczyną pośrednika może osiągnąć. A ponieważ nieskazitelność lub zachowanie od winy zaciągniętej, albo tej, która ma być zaciągnięta, może być osiągnięte przez pośrednika, przeto żadna osoba nie jest najściślej powiązana z Chrystusem, jeśli nie została przezeń zachowana od grzechu pierwородnego”. W dalszym rozumowaniu Szkot wskazuje jeszcze, że „większym dobrem jest zachowanie od złego, niż dopuszczenie do upadku w zło i później wybawienie z niego”¹⁰⁴. Doktor Subtelny odpowiada też w ramach zasady „potuit” na drugą trudność, podnoszoną pod adresem przywileju Niepokalanego Poczęcia Maryi. Zrodzona ona według prawa ogólnego, a więc z racji powiązania naturalnego z Adamem, z konieczności musiała podlegać grzechowi pierwородnemu. W przeciwnym razie, dogmat o powszechności grzechu pierwородnego nie byłby prawdziwy. Ponieważ prawdziwości dogmatu nie można przeczyć, więc Szkot wierny zasadzie „potuit” cały wysiłek skupił na wykazaniu możliwości ustrzeżenia Maryi od tej konieczności, by tym samym wykazać, że nie ma sprzeczności między prawdą Niepokalanego Poczęcia, a dogmatem o powszechności grzechu pierwородnego, ciężącego nad wszystkimi synami Adama.

W trakcie swej argumentacji przytacza zdanie św. Anzelma z Canterbury, stwierdzające, że skażenie ciała, jakie pozostaje po Chrzcie św., nie jest konieczną przyczyną, dla której miałby pozostać w duszy człowieka grzech pierwородny, bo łaska Chrztu św. grzech ten gładzi, aby wykazać teologiczną nieścisłość twierdzenia o skażeniu ciała pochodzącego z nasienia. Wskazywałoby to, że Szkot oponuje augustyńskiej koncepcji grzechu pierwородnego, uznającej w pożądliwości jego istotę. Zastrzega się jednak dalej, że gdyby nawet takie skażenie ciała miało u Maryi miejsce, to Pan Bóg przez udzielanie łaski w pierwszej chwili poczęcia, mógł to skażenie usunąć, aby nie pociągnęło za sobą splamienia duszy¹⁰⁵.

Rozważania zawarte w komentarzu do Księgi Sentencji Piotra Lombarda kończy odpowiedź na argumentację św. Bernarda z Clairvaux przeciw możliwości Niepokalanego Poczęcia, której rozumowanie biegnie następująco: „Skąd więc świętość poczęcia?... Nie mogła być święta wcześniej niż zaczęła istnieć, ponieważ nie istniała przed poczęciem. Czy może w akcie małżeńskim świętość dołączyła się do poczęcia, tak że jednocześnie została poczęta i stała się świętą? I na to rozum się nie zgadza. W jaki sposób bowiem mogła zaistnieć świętość bez Ducha Św., lub też Duch Św. towarzyszyć grzechowi? Albo w jaki sposób zabrakło grzechu tam, gdzie była pożądliwość? Chyba, że ktoś powiedziałby, iż poczęła się z Ducha

¹⁰³ Por. tamże s. 9—10.

¹⁰⁴ Por. tamże s. 10.

¹⁰⁵ Por. tamże s. 11.

Św., a nie z mężczyzny — lecz tego jeszcze nie słyszano”¹⁰⁶. Widać więc, że według św. Bernarda Maryja mogła jedynie być uświęcona po swoim poczęciu, gdyż w samym momencie poczęcia Duch Św. nie może towarzyszyć grzechowi. W tym momencie uległ on całkowicie przekonaniu swych czasów, że grzech pierworodny przenosi się na potomstwo za pośrednictwem pożądliwości zmysłowej rodziców, występującej w akcie współżycia małżeńskiego.

Szkot na wstępie wyjaśnia, że Maryja w chwili poczęcia została uświęcona nie od winy, która tam już była, ale od winy, która tam być mogła, gdyby nie została wlana do duszy łaska. Równocześnie znów z wielkim naciskiem stwierdza, że nie ma żadnej sprzeczności w tym, aby Pan Bóg mógł zachować swoją łaską duszę Maryi od zmyślenia grzechu pierworodnego. Posługuje się tu analogią zaczerpniętą ze Chrztu św., w którym od pierwszej chwili, w duszy oczyszczonej, obok łaski pozostaje skażenie ciała, zaciągnięte na mocy pochodzenia¹⁰⁷.

Z przedstawionego tutaj toku rozumowania widać, że Jan Duns Szkot drugą trudność rozwiązuje w sposób bardzo prosty. Przyznaje, że nad Maryją wisiało niebezpieczeństwo popadnięcia w niewolę grzechu pierworodnego i w ten sposób nie zaprzecza dogmatowi o powszechności tego grzechu. Równocześnie podkreśla jednak, że Maryja nie zaciągnęła zmyślenia grzechowej tylko dlatego, że w momencie poczęcia została jej wlana specjalna łaska, dzięki której została zachowana od powszechnego prawa ciążyącego nad synami Adama.

Drugą zasadę — „decut” — zapożyczył Szkot od Ojców Kościoła i wielkich doktorów, zwłaszcza św. Augustyna i św. Anzelm. Na poparcie przyjętej tezy przytacza za nimi następujące zdanie: „ze względu na cześć Pana wypada, by Maryja była bez grzechu, owszem by jaśniała czystością, jakiej — poza Bogiem — nie da się nawet pojąć”.

Zasadę natomiast — „fecit” — wyraża Duns Szkot, po wykazaniu wszystkich poprzednich możliwości następującą konkluzję: „Która z tych trzech możliwości została urzeczywistniona — Bóg wie. Jeśli nie sprzeciwia się to powadze Kościoła i Pisma św. wydaje się prawdopodobne przypisać Maryi to, co najdoskonalsze”¹⁰⁸.

Przedstawiona w ogólnym tylko zarysie immakulistyczna doktryna Szkota posiada bardzo szerokie i wnikliwe rozpracowanie. Stanowi więc trwały dorobek w rozwoju myśli teologicznej o Niepokalanym Poczęciu. Słusznie więc autor korzysta z niej w argumentacji postawionej na wstępie tezy, chociaż nie w całym zakresie.

Oprócz tej, jakby można nazwać argumentacji „klasycznej”, w omawianym kazaniu spotkać można jeszcze cztery inne argumenty teologiczne, przytoczone na korzyść głoszonej tezy o wolności Maryi od zmyślenia pierworodnej. Są to dowody ze stosowności. Dwa z nich opierają się na dogmacie Macierzyństwa Bożego Maryi i stąd nieco większa ich wartość teologiczna, chociaż samo rozumowanie wymaga wiele uściśleń i dodatkowych założeń, a ostateczny wniosek bynajmniej nie wynika z logicznej konieczności.

Tok rozumowania pierwszego argumentu jest następujący: „Bóg nakazał w Księdze Wyjścia (20,12) oddawać cześć ojcu i matce. Zbawiciel zaś zaświadczył w Ewangeliu (Mt 5,17), że nie przyszedł znosić prawo, ale

¹⁰⁶ Por. św. Bernard z Clairvaux: Epist. 174. Migne PL 182 332—336.

¹⁰⁷ Por. P. C. Balić jw. s. 21.

¹⁰⁸ Por. tamże s. 13.

je wypełnić. Wynika przeto, że podczas poczęcia Niepokalanej Dziewicy oddał jej całą cześć, taką jaką przysięż matce mógł oddać”. Autor daje i drugą rację, dla której wypadło, aby Maryja była poczęta bez grzechu pierworodnego: „Mniejsza też byłaby chwala Chrystusa, gdyby ona chociaż przez chwilę pozostawała splamiona winą pierworodną”¹⁰⁹.

Ciekawe jest też zestawienie Maryi jako Matki Bożej z prorokiem Jeremiaszem i ze św. Janem Chrzcicielem. Obaj zostali uświęceni jeszcze w łonie, więc wypadło, aby Maryja była uświęcona świętością wspanialszą niż oni, o ile wspanialsze od nich imię odziedziczyła. Ponieważ więcej znaczy być Matką Zbawiciela, niż prorokiem lub Jego poprzednikiem, więc uświęcenie Matki musi być większe, niż uświęcenie proroka albo poprzednika. Uświęcenie zarówno proroka Jeremiasza, jak i św. Jana Chrzciciela polegało na wykluczeniu grzechu aktualnego. Większym zaś od takiego uświęcenia jest uświęcenie, które wyklucza zarówno grzech aktualny, jak i pierworodny, więc wypadło, aby Dziewica została uświęcona świętością, wykluczającą zarówno grzech pierworodny, jak i aktualny¹¹⁰.

Trudno też przypisać większą wartość następnemu argumentowi, opartemu na przekonaniu, że Najświętsza Maryja Panna została ustanowiona pośredniczką między nami, a swoim Synem: „Wypada przeto, ażeby była usprawiedliwiona sprawiedliwością pośrednią między sprawiedliwością Syna, a sprawiedliwością naszą. Ponieważ sprawiedliwość Syna jest czystą niewinnością, gdyż ani grzechu nie popełnił, ani popełnić nie może, a nasza sprawiedliwość jest prostą nieodpowiedzialnością za popelnione grzechy, przeto wypada, aby sprawiedliwość Dziewicy była nie samą tylko czystą niewinnością, albo prostą nieodpowiedzialnością, ale uczestniczyła w obu, godząc się w jakimś stopniu z nimi i równocześnie od nich się różniąc. Taką sprawiedliwością byłaby niewinność przez łaskę, dzięki której Błogosławiona Dziewica została zachowana przed zaciągnięciem grzechu pierworodnego, chociaż popaść w niego mogła. Stan taki zgadza się z jednej strony ze sprawiedliwością Syna w tym, że jest niewinnością, a z drugiej strony z naszą sprawiedliwością w tym, że nie jest z natury, lecz dzięki czystej dobroci i łasce. Różni się zaś od sprawiedliwości Syna tym, że nie jest w Maryi z natury, ale dzięki dobroci i łasce. Różni się także od naszej sprawiedliwości tym, że jest niewinnością otrzymaną bez grzechu”¹¹¹.

Wartość tego argumentu nie tkwi w samej jego sile dowodowej, ale

¹⁰⁹ „Deus mandat in libro Exodus 20 honorare patrem et matrem et salvator protestatus est in evangelio Math 5 quod non venit solvere legem, sed adimplere. Sequitur ergo quod immaculate virgini in conceptione omnem honorem exhibuit quem future matri exhibere potuerit, non patitur autem honor filii permittere futuram matrem in sua macula originali. Probatur quia non patitur honor filii futuram matrem aliquando sustinere per pauca tempora penas inferni. Minus erit eius honor permissose ipsam etiam per instans maculari macula originali”. (K. a.).

¹¹⁰ „Secundum vocationem sanctificatorum pensanda est magnitudo sanctificationum sed secundum Anselmum: immo Jeremias sanctificatus quia gentibus erat propheta futurus. Et Johannes bapista quia in virtute et spiritu helpe salvatorem precursurus. Immaculata vero virgo immo sanctificata est quia salvatorem nedum prophetatura vel precursura erat, sed de sua propria substantia conceptura et paritura. Ergo sanctificatione excellenciori debuit sanctificari pre ceteris quanto pre ceteris nomen excellencius hereditavit. Quanto scilicet plus est esse matrem quam precursorem aut prophetam. Sed sanctificatio precursoris salvatoris tanta fuit ut excluderet omne peccatum actuale, ergo sanctificatio matris salvatoris maior fuit sanctificatione excludente omne peccatum actuale. Sed sanctificatione excludente omne peccatum actuale nulla est maior nisi illa que excludit originale cum actuali. Ergo virgo sanctificatione excludente originale et actuale sanctificari debuit”. (K. a.).

¹¹¹ „Sicut immaculata virgo constituta est mediatrix inter nos et filium, sic

w fakcie, że autor widzi dosyć ścisłą zależność pomiędzy Pośrednictwem łask Niepokalanej Dziewicy, a jej świętością, nieskazitelnością i wolnością od grzechu pierworodnego. Wydaje się jednak, że to pośrednictwo łask jest logicznym następstwem i konsekwencją nadzwyczajnej świętości Maryi, a nie odwrotnie, jak tego chce w przytoczonym argumentacie autor. Ponadto bardzo wyraźnie zostało tutaj podkreślone, że ta osobliwa czyistość Maryi nie należała się jej z natury, z konieczności, ale była specjalną, darmową łaską daną przez Boga, bez której Maryja tak samo jak i inni ludzie popadłaby w grzech pierworodny.

Ostatni z przytoczonych argumentów jako punkt wyjścia bierze przystosowany do Maryi tekst Pieśni nad pieśniami (4,7): „Cała piękna jesteś przyjaciółko moja i nie ma w tobie skazy”. Cały, dosyć długi, tok rozumowania autor kończy następującą konkluzją: „gdyby Maryja ściągnęła na siebie niezatarcie grzech pierworodny, zostałaby tak jak inni grzesznicy skażona. Jeśliby tak rzeczywiście było, nie można byłoby przyznać słuszności powyższemu zdaniu¹¹²”.

Argument ten swoją wartość i moc dowodową czerpie jedynie z powagi tego, który dokonał przystosowania powyższego tekstu do osoby Najświętszej Maryi Panny. Wiadomo, że najczęściej czyniła to liturgia Kościoła, więc można by go zaliczyć do dowodów liturgicznych.

Na uwagę zasługują też spotykane w omawianym kazaniu liczne opisy cudów, które w przekonaniu autora, są bardzo mocnymi argumentami za prawdziwością przywileju Maryi. Znając jednak średniowieczną tendencję do „cudowności”, należy do napotkanych tutaj opisów ustosunkować się z rezerwą, mimo że podobne opisy spotyka się powszechnie u średniowiecznych autorów. Nie można więc żadnego z przytoczonych tu cudów uważać za wystarczający argument, potwierdzający Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny.

Niemniej przytoczone w tak dużej ilości opisy cudownych zdarzeń wskazują, że istniała w średniowieczu potrzeba oparcia prawdy Niepokalane Poczęcia na autorytecie, który by ją ostatecznie potwierdził. Wynikało to z tej racji, że Urząd Nauczycielski Kościoła nie wypowiedział jeszcze definitywnie swojego zdania, a pobożność chrześcijańska szukała takiego autorytetu.

Przeprowadzona analiza poglądów autora pozwala ustalić, że rozumiał on zasadniczo poprawnie samą treść przywileju, chociaż nie zawsze słusznie akcentował istotne jego elementy. Natomiast pewne zastrzeżenie budzi brak w całości tych poglądów idei odkupienia uprzedniego, która stanowi jeden z podstawowych elementów tego wielkiego przywileju Najświętszej Maryi Panny.

decait ut iustificaretur iusticia quaddam media inter iusticiam filii et iusticiam nostram, sed iusticia filii est mera innocentia qui peccatum non fecit, nec facere potuit. Iusticia vero nostra est mera non imputatio peccatorum nostrorum ergo decuit quod iusticia virginis esset talis que non esset mera innocentia, neque mera non imputatio, sed participativa utriusque iusticie conveniens cum utraque in aliquo et in aliquo differens ab utraque et ista erit innocentia per gratiam per quam, scilicet beata virgo preservata est ut peccatum non contraxit quamvis contrahere potuerit. Et hec innocentia per gratiam convenit cum iusticia filii in hoc quod innocentia est, convenit etiam cum iusticia nostra in hoc quod illa est non per naturam sed per meram indulgentiam et gratiam. Differt quoque a iusticia nostra in quantum est innocentia sine peccato contracta”. (k. a₁₁v // a₁₁).

¹¹² „Et ideo si immaculata virgo originale maculam contraxerit indelibiliter sicut et ceteri peccatores denigrata fuit indelibiliter et maculata. Quo stante de ipsa non poterit verificari verbum propositum Tota pulchra es amica mea et cetera”. (k. a₁₁ // a₁₁v).

Natomiast w argumentacji na korzyść tego przywileju posłużył się zasadniczo wszystkimi dostępnymi mu dowodami, z których na czoło wysuwają się dwa teksty biblijne, interpretowane w duchu immakulistycznym przez bullę „Ineffabilis Deus”. Chodzi tu o Protoewangelię (Rdz 3,15) i pozdrowienie anielskie (Łk 1,28). Spotkać też można klasyczną w tym względzie wypowiedź św. Augustyna, a także kilka innych tekstów immakulistycznych autorów średniowiecznych. Jak się wydaje stanowisko Jana Dunsza Szkota nie zostało należycie docenione. Podział tych wszystkich argumentów na cztery grupy dowodów, mających wykazać słuszność przyjętej na wstępie tezy sprawia, że całe kazanie posiada ścisłą, logiczną i przejrzystą budowę, czym sprawia wrażenie krótkiego traktatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny.

II. CHARAKTERYSTYKA KAZANIA „TOTA PULCHRA” NAPISANEGO PRZEZ JANA DE BREITENBACHA

I OGÓLNE UWAGI O INKUNABULE, W KTÓRYM ZNAJDUJE SIĘ OMAWIANE KAZANIE

Drugie kazanie, będące przedmiotem niniejszej charakterystyki, posiada ten sam temat „Tota pulchra”, co kazanie poprzednie. Tekst jego znajduje się w pozycji drugiej klocka inkunabułów, opatrzonego numerem 17 Biblioteki Seminaryjnej w Olsztynie. Podobne teksty są jeszcze w Polsce w posiadaniu Archiwum Arcybiskupiego w Gnieźnie i Poznaniu, Biblioteki Głównej Uniwersytetu Wrocławskiego i Biblioteki Seminaryjnej w Pelplinie¹.

Na wstępie więc kilka uwag o samym klocku. Należał on do zbiorów Biblioteki Kapituły Warmińskiej we Fromborku, na co wskazują dwie pieczęcie tej biblioteki, znajdujące się, jedna na wewnętrznej stronie okładki, a druga, bardzo zamazana, u dołu drugiej karty inkunabułu (A₃). Jak dotąd nie udało się ustalić daty nabycia przez tę bibliotekę wspomnianego klocka. Może to być jednak data bardzo dawna, gdyż tradycje naukowe wśród kanoników warmińskich są bardzo stare.

Obecny stan omawianego klocka, zwłaszcza gdy chodzi o wygląd zewnętrzny, nie przedstawia się najlepiej. Przede wszystkim karty są mocno zabrudzone i poplamione, ale zasadniczo nie utrudnia to odczytywania samego tekstu. Brakuje również karty tytułowej, która z niewiadomych przyczyn zaginęła. Od zewnątrz ochraniają go drewniane, pokryte skórą okładki. Są one dosyć mocno przytwierdzone do całości za pomocą specjalnych wiązań. Skóra na całej powierzchni jest zdobiona różnymi ornamentami roślinnymi, które zostały wykonane techniką ślepego wytłoku. Ornamenty te nie są już zbyt dobrze widoczne z racji mocno podniszczonej skóry, zwłaszcza na rogach i grzbiecie. Przy okładkach widać również resztki wiązań klamrowych, służących do spinania inkunabułu. Należy przypuszczać, że właśnie te mocne okładki, spięte klamrami, uchroniły kiedyś wewnętrzne karty przed jeszcze większym zniszczeniem.

Jeśli chodzi o treściową zawartość omawianego klocka, to ogólnie można go nazwać „maryjnym”. Składa się on bowiem z czterech oddzielnych utworów, z których każdy za przedmiot swych rozważań ma osobę Maryi.

W katalogu inkunabułów sporządzonym przez Haina pierwszy z tych utworów znajduje się pod numerem 12562. Pełny jego tytuł brzmi „Stel-

larium coronae virginis Mariae", a autorem jest Pelbartus de Themeswar. Jest to obszerne, bo składające się z 20 ksiąg dzieło, zapisane na 234 kartach dwukolumnowego druku. Ogólnie na podstawie pobieżnego przeglądu można powiedzieć, że jest to próba napisania traktatu maryjnego opartego na dogmacie Macierzyństwa Bożego Maryi. Na uwagę zasługuje fakt, że cała księga piąta traktuje o Niepokalanym Poczęciu oraz że dzieło to posiada na końcu indeks rzeczowy, w którym hasła są umieszczone alfabetycznie ze wskazaniem księgi i artykułu, gdzie zostały omówione.

Pozostałe natomiast trzy dzieła stanowią niejako drugą część omawianego inkunabułu. Są one ze sobą powiązane nie tylko tą samą problematyką dotyczącą Niepokalanego Poczęcia, ale także i tym, że wyszły spod ręki tego samego autora. Napisane bowiem zostały przez Jana de Breitenbacha i stanowią całość jego spuścizny związanej z problematyką Niepokalanego Poczęcia, o czym była już wzmianka we wstępie.

W niniejszych rozważaniach ograniczamy się tylko do drugiej pozycji wspomnianego klocka, to jest do dzieła „Clypeus”, gdyż w nim znajduje się interesujące nas kazanie „Tota pulchra”, stanowiące jedną z trzech jego części. Pozostałe dwie to: *Questio de immaculata conceptione cum sua determinatione* i *Disputatio brevissima de immaculata conceptione virginis gloriose*. Kazanie „Tota pulchra” jest jednak najważniejszą tutaj częścią, chociażby z racji objętości, bo liczy 19 kart na ogólną liczbę 32. Stąd też i treść kazania jest bogatsza, zawiera więcej argumentów za Niepokalanym Poczęciem i szerzej tę prawdę naświetla. Wydaje się, że właśnie to kazanie zawiera najobszerniejszy wykład poglądów Jana de Breitenbacha na prawdę Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Dziewicy. Pozostałe bowiem utwory nie są już tak obszerne i starają się podejść do tej prawdy z jakiegoś jednego punktu, np. apologetycznego, lub w aspekcie tajemnicy Bożego wyboru. Wracając jeszcze do tytułu tych trzech części, należy dodać, iż na pierwszy rzut oka istnieje pewna wątpliwość, do których właściwie dzieł się on odnosi. Umieszczony bowiem na początku wszystkich dzieł maryjnych tytuł „Clypeus contra iacula sacram ac immaculatam virginis marie conceptionem volitantia” sugerowałby, że obejmuje wszystkie te dzieła. Katalogi inkunabułów zawierają go do 32 kart, to jest do wspomnianych trzech części. Istnieje jednak i tutaj pewna niejasność, którą należy rozstrzygnąć. Katalog inkunabułów, British Museum, sugeruje jakoby tytuł części trzeciej: „Disputatio brevissima”, odnosił się do wspomnianych trzech części, a wtedy przez „Clypeus” rozumiałoby się wszystkie dzieła maryjne Jana de Breitenbacha. Wydaje się, że nie jest to słuszne, bo tytuł ten nie pasuje do całości, a także nie ma takiej zamiany w katalogach niemieckich.

Wszystkie dzieła maryjne Breitenbacha zostały wydrukowane w Lipsku w drukarni Konrada Kachelofena². Dzieło opatrzone tytułem „Clypeus” zostało ukończone w roku 1490, a kosztą związane z jego drukiem pokrył bliżej nie znany Jan Schmiedhöfer. Zostało ono wydrukowane na papierze formatu quarto dwoma rodzajami czcionki; większa stosowana jest w tytułach, a mniejsza w tekście. Pełny tytuł inkunabułu znajduje się na osobnej karcie A₁, natomiast tytuły poszczególnych części na A₂, C₄ i D_{5v}. Inkunabuł ten posiada sygnaturę A — D₈.

Z innych jeszcze charakterystycznych cech tego inkunabułu należy wspomnieć o wielkości zadrukowanej powierzchni jednej strony, która

² Wszystkie dane związane z opisem tego inkunabułu zaczerpnięte zostały z BMC 256, a także z autopsji egzemplarza w Bibliotece Seminaryjnej w Olsztynie.

wynosi 143 mm na 93 mm. Mieszczą się w niej maksimum trzydzieści trzy wiersze druku, z tym że niektóre karty mają ich nieco mniej. Każdorazowa karta „recto” posiada sygnaturę i dlatego ma o jeden wiersz mniej, gdyż numeracja zajmuje miejsce ostatniego wiersza. Również tam gdzie względy estetyczne nakazywały odstępy pomiędzy wierszami dla przejrzystości, liczba wierszy jest mniejsza. Ponadto koniec zarówno kazania, jak i pozostałych dwóch części nie przypada u dołu karty lecz znacznie wcześniej, co również zmniejsza wielkość powierzchni zadrukowanej.

Na uwagę zasługują tu jeszcze często spotykane podkreślenia czerwonym tuszem zarówno tytułów, jak i ważniejszych akapitów w celu łatwiejszego wyodrębnienia z całości. Również zapewne w tym celu pozostawiano pierwsze litery wyrazów rozpoczynających jakąś ważniejszą myśl, nowy podział lub osobliwsze zdanie. Ponadto na marginesie spotkać można kilka łacińskich, zrobionych zapewne przez kogoś korzystającego z inkunabułu. Trzeba jeszcze zaznaczyć, że w przeciwieństwie do poprzedniego kazania, tutaj nie ma żadnego inicjału, chociaż miejsce zostało na niego zostawione. Brak ów wskazywałby, że rzeczywiście pochodzi on z późniejszego okresu, kiedy to powoli zanikało średniowieczne zamilowanie do wykonywania misternych inicjałów.

2. SCHEMAT KAZANIA

W toku dalszej charakterystyki interesującego nas kazania, zajmmy się jego wewnętrzną budową. Pomocą będzie tutaj znany już klasyczny schemat kazań średniowiecznych, który posłuży jako punkt wyjściowy do dalszej analizy. Interesować nas będzie, na ile autor stosował się tu do ogólnie przyjętych w średniowieczu zasad budowy kazań. Nie jest to sprawą łatwą, gdyż istnieją dosyć znaczne trudności, by móc w całości odnaleźć w omawianym kazaniu poszczególne elementy klasycznego wzoru. Przede wszystkim nie jest to ściśle biorąc jedno kazanie, o zwanym schemacie, ale pewna całość, złożona z trzech oddzielnych kazań. Łączy je razem ten sam temat: „Cała piękna jesteś przyjaciółko moja i nie ma w tobie skazy” (Pnp 4,7) i ta sama problematyka dotycząca Niepokalanego Poczęcia Maryi. Każde z tych kazań stara się na swój sposób wykazać słusność tej prawdy i dlatego można powiedzieć, że właściwie te trzy kazania się wzajemnie uzupełniają, stanowiąc tym samym coś w rodzaju rozprawy o Niepokalanym Poczęciu. Celem bowiem autora, jak to wynika z dosyć obszernego tytułu, było rozważenie i zebranie kwestii teologicznych i prawno-jurydycznych związanych z tym wielkim przywilejem Maryi. Wskazywałoby to, że musiał raczej wystąpić w środowisku uniwersyteckim i to w formie prelekcji, a nie kazania.

Wydaje się, że takie właśnie założenie wpłynęło, iż autor nie chciał wiązać się ściśle z ogólnie przyjętym wzorem budowy kazań, bo to z pewnością krępowałoby swobodę w przytaczaniu argumentacji. Zastosował więc swój własny schemat, o którym wspomina w krótkim wstępie, umieszczonym na samym początku. Każde z trzech kazań buduje więc w sposób następujący: ogólne wprowadzenie, zapowiedź podziału tematu, czyli podanie dyspozycji o czym będzie mowa, oraz rozpracowanie przedstawionego podziału. Dwie pierwsze części są stosunkowo krótkie, a największej miejsca zajmuje rozwinięcie przytoczonego podziału.

Należy jeszcze zwrócić uwagę, że wprowadzenie do kazania pierwszego jest równocześnie ogólnym naszkicowaniem problemu i z tej racji odnosi się również do dwóch pozostałych kazań, mimo że mają one również własne, ale znacznie krótsze wstępy. Autor stawia tutaj całe zagad-

nienie Niepokalanego Poczęcia w świetle tajemnicy zamysłów i planów Bożych. Plany te objawiają się na zewnątrz we Wcieleniu Chrystusa, w natchnieniu Pisma św. oraz w przeznaczeniu poszczególnego człowieka do zbawienia. Zastanawiając się nad tym, dochodzi do stwierdzenia, że Bóg w różny sposób doprowadza ludzi do zbawienia. Jednym udziela daru mądrości i wiedzy, drugim daru męstwa i odwagi, dziewczicom natomiast daru czystości i umiarkowania. Koroną wszystkich dziewczec jest Maryja, której wybór budzi podziw i zadumę zarówno w swej niepojętości jak i głębi. O niej bowiem powiedział król Salomon: „Cała piękna jesteś przyjaciółko moja i nie ma w tobie skazy” (Pnp 4,7); autor dodaje, że chodzi tu o skazę grzechu pierworodnego.

Po takim ogólnym ustawieniu problemu, w dalszej części wprowadzenia, stawia dla wszystkich trzech kazań wyraźną tezę, że Maryja jest wolna od wszelkiej zmyzy pierworodnej i następnie w rozwinięciu stara się ją udowodnić.

Po wprowadzeniu przechodzi następnie do podania dyspozycji, w ten sposób, że dzieli temat kazania na dwie części. Pierwsza z nich: „Cała piękna jesteś przyjaciółko moja” — zapowiada rozpatrywanie przywileju Maryi w aspekcie pozytywnym, czyli swoją uwagę skupiać będzie na wszystkich dobrach, jakie stały się udziałem Maryi dzięki Niepokalanemu Poczęciu. Druga natomiast: „I nie ma w tobie skazy” — podchodzi do przywileju od strony negatywnej, to znaczy zwraca uwagę na wszystkie skutki i konsekwencje grzechu pierworodnego dla człowieka, od których Maryja została ustrzeżona.

Zasadniczy trzon każdego z kazań stanowi dopiero część trzecia, w której autor dokonuje rozwinięcia zapowiedzianego podziału. Jest więc ona objętościowo największa i zawiera poglądy Jana de Breitenbacha na prawdę Niepokalanego Poczęcia. Postępuje on tutaj zgodnie z zapowiedzią, a więc najpierw rozważa przywilej Maryi w jego doskonałości i pięknie, by w drugiej części wskazać na jego stronę „negatywną”, to znaczy na wszystkie zbawienne skutki dla Maryi związane z brakiem grzechu pierworodnego. Rozważania te kończy w każdym kazaniu, pewną obrazową dysputą między zwolennikami i przeciwnikami Niepokalanego Poczęcia. Przeciwników ukazuje pod postacią „starych bab”, które wysuwają cały szereg argumentów przemawiających za skażeniem Maryi grzechem pierworodnym. dzielnie bronią jednak przywileju „dziewice”, które symbolizują zwolenników Niepokalanego Poczęcia. Przytaczają one wiele dowodów i racji za wolnością Matki Bożej od zmyzy pierworodnej, a następnie wykazują logiczne błędy w rozumowaniu przeciwniczek. Dysputa ta odbywa się w obecności Jezusa Chrystusa, który będąc sędzią ma wydać w oparciu o przedłożone argumenty za i przeciw definitywny wyrok w tej sprawie. Sąd taki ma miejsce w każdym z trzech wspomnianych kazań, a biorą w nim udział po trzy „stare baby” i trzy „dziewice”. Argumenty tych ostatnich są tak silne, że Jezus Chrystus za każdym razem uroczyście ogłasza, że Jego Matka została poczęta bez grzechu pierworodnego. Dzięki wprowadzeniu tej dysputy kazania poza efektem akustycznym i obrazowym, zyskują jeszcze to, że z różnych punktów zostaje naświetlona prawda Niepokalanego Poczęcia. W toku bowiem takiej dysputy była zawsze lepsza możliwość do przytoczenia większej liczby argumentów za przywilejem, a także okazja, by odpowiedzieć na podnoszone zarzuty i tym samym usunąć rodzące się trudności oraz wątpliwości.

Mimo tych osobliwych cech w budowie omawianego kazania, nie należy jednak rezygnować z odszukania, na ile jest to możliwe, elementów klasycznego schematu budowy kazań. Samo stwierdzenie zawarte w tytule „per modum trium sermonum” wskazywałoby, że Jan de Breitenbach nie zrezygnował całkowicie z formy kazania, a tym samym w jakimś stopniu musiał wzorować się na klasycznym schemacie. Zadaniem więc dalszych rozważań będzie nie tylko odszukanie wszystkich tych punktów stycznych, ale również wskazanie miejsca, w którym autor odbiega od powszechnie przyjętych reguł.

Jak już wspomniano poprzednio, średniowieczne reguły wymagały, by kazanie zawsze rozpoczynało się od tematu, którym powinien być wiersz wzięty z Pisma św., dostosowany do treści kazania i niejako w nią wprowadzający³. W niniejszym przypadku można z całą pewnością stwierdzić, że Jan de Breitenbach bardzo skrupulatnie zrealizował ten postulat. Wszystkie bowiem trzy kazania rzeczywiście zaczynają się od tego samego wersetu biblijnego: „Cała piękna jesteś przyjaciółko moja i nie ma w tobie skazy” (Pnp 4,7), który został bardzo trafnie dobrany. Oprócz bowiem tego, że doskonale wprowadza w całość problematyki kazań, oddając ich treść, stanowi również wyraźnie widoczne ogniwo łączące te kazania w jedną całość, a także jest bardzo dobrym punktem wyjścia do dalszej analizy przywileju Maryi.

Bezpośrednio po wygłoszeniu tematu kaznodzieja miał za zadanie doprowadzić słuchaczy do odmówienia modlitwy. Osiągał to najczęściej za pomocą protematu⁴. Pewnych rysów takiego protematu można doszukać się we wszystkich trzech kazaniach. Podstawę dla niego stanowią wersety Pisma św., pełniące również rolę tematów pomocniczych. Może nie we wszystkich kazaniach jest to od razu uchwytnie, ale każde z nich taki protemat posiada, a najwyraźniej widać go w kazaniu trzecim, gdzie werset: „O jak piękna jesteś przyjaciółko moja, jakże piękna! Oczy twe jak gołębice za zasloną twą” (Pnp 4,1), bardzo wyraźnie zgadza się z tematem głównym. Dwa zaś pozostałe teksty wzięte zostały z księgi Joba i bliższego w swej treści związku z prawdą Niepokalanego Poczęcia nie posiadają. Przytoczone zostały one raczej dlatego, że stanowią dobrą podstawę do rozważań stawiających przywilej Maryi w płaszczyźnie Bożych planów i zamiarów. Rozważania te są stosunkowo długie, tak że stanowią coś w rodzaju „przedkazania”, posiadającego wstęp, zapowiedź części i ich rozwinięcie. Dotyczy to przede wszystkim protematu w kazaniu pierwszym, gdzie do tego stopnia został rozwinięty, że stanowi blisko jedną czwartą całego kazania. Autor nie podejmuje tutaj prawie żadnych wysiłków, aby zjednać sobie słuchaczy, czy to przez przytoczenie ciekawych opowiadań o cudach lub strasznych zdarzeniach, czy też przez zamieszczenie osobistych uwag lub aluzji. Zamieszcza on jedynie teologiczną interpretację przytoczonych tekstów Pisma św., opierając się głównie na św. Grzegorzem Wielkim. Jego wypowiedzi cytuje we wszystkich trzech kazaniach, przytaczając równocześnie obszerną interpretację tych tekstów w oparciu o Mikołaja z Liry i Augustyna z Ankony. Nadaje to każdemu z protematów charakter teologiczny, co jednak nie przeszkadza, by były interesujące i skupiały uwagę słuchaczy, ale muszą być to ludzie o pewnym poziomie wykształcenia.

W zakończeniu protematu reguły przewidywały wezwanie do wspól-

³ Por. ks. J. Wolny, jw. s. 176.

⁴ Tamże.

nego odmówienia modlitwy⁵. Jan de Breitenbach nie zastosował się tu do tego żądania. Pomija bowiem odmówienie modlitwy, przechodząc od razu do następnego punktu w klasycznym schemacie, to znaczy do powtórnego podania tematu. Kaznodzieja w oparciu o ten temat zapowiadał dyspozycje, które służyły mu jako punkt wyjścia do rozwinięcia treści kazania. W kazaniach jednak bardzo rozwiniętych między temat, a jego podział wprowadzono tzw. „*introductio thematis*”⁶, które w niniejszym przypadku daje się bardzo łatwo wyodrębnić we wszystkich trzech kazaniach. Kaznodzieja bowiem z przytoczonego po raz drugi tematu formuluje twierdzenie, że Maryja była wolna od grzechu pierworodnego, które z kolei stara się uzasadnić wypowiedziami Ojców Kościoła, sławnych teologów, zdaniem pisarzy i poetów, a także analogią ze świata przyrody. Odpowiada to klasycznemu wzorowi, który przewidywał właśnie w „*introductio thematis*” przytoczenie tekstów biblijnych autorytetów teologicznych, zdań klasycznych pisarzy oraz obrazów ze świata przyrody, sztuki, historii itp.⁷

Śledząc dalej styczność budowy omawianych kazań z klasycznym schematem dostrzegamy znów, że autor nieco odbiega w tym miejscu od stawianych postulatów, według których winien teraz podać już podział tematu, czyli dyspozycje i przejść do ich rozwinięcia. Nie czyni jednak tego, gdyż nie chcąc całkowicie rezygnować z motywu modlitewnego, teraz właśnie w pewnym sensie do niego powraca. Wykorzystuje więc fakt, że werset tematu jest równocześnie II antyfoną z I niesporów oficjum brewiarzowego ułożonego przez Leonarda de Nogarolis na święto Poczęcia Maryi⁸ i po raz trzeci go przytacza. W kazaniu pierwszym zamieszcza jeszcze drugą antyfonę z tych Niesporów⁹, ale bez wyraźnego wezwania do ich odmówienia. Stwierdza tylko, podobnie jak i w kazaniu trzecim, że śpiewa je Kościół o Niepokalanym Poczęciu Dziewicy. Tylko kazanie drugie posiada wyraźne wezwanie do odmówienia tej antyfony, gdyż autor zwraca się do słuchaczy w następującej formie: „Mów przeto drogi ludzie — Cała piękna jesteś przyjaciółko moja i nie ma w tobie skazy pierworodnej”. Wydaje się, że według zamierzeń autora antyfony te mają zastąpić inne powszechnie stosowane modlitwy, jak Ojcze nasz lub Zdrować Maryjo, co na pewno było pewną nowością, zwłaszcza że oficjum to powstało przed kilkunastoma laty i nie było jeszcze zbyt rozpowszechnione. Należy sądzić, że autor chciał również podkreślić tym samym, że już Kościół oficjalnie wychwala Niepokalane Poczęcie Maryi, co zresztą na innych miejscach wyraźnie stwierdza.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia podziału tematu, należy powiedzieć, że wszystkie wspomniane elementy klasycznego wzoru, o których była mowa, stanowią dopiero wprowadzenie według schematu zastosowanego przez Jana de Breitenbacha.

Drugim elementem tego schematu jest zapowiedź podziału tematu, co ma służyć jako ogniwo łączące wprowadzenie z rozwinięciem treści. Godna jest tutaj podkreślenia zbieżność z klasycznym wzorem, aby przed rozwinięciem treści podany został podział tematu kazania. Nawet sama

⁵ Tamże s. 176—177.

⁶ Tamże s. 178.

⁷ Tamże s. 179.

⁸ L. de N. II ant, I Nieszp. Cały tekst oficjum Leonarda można spotkać między innymi w inkunabulach Biblioteki Wrocławskiej: XV Q 42; XV Q 1325.

⁹ „*Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias ade*”. L. de N. I ant. I Nieszp.

forma słowna zapowiadająca ten podział posiada znaczne podobieństwo z formami stosowanymi przez schemat klasyczny. U Breitenbacha forma ta ma następujące brzmienie: „in quibus verbis ad commendationem illibate virginis duo tanguntur”, podczas gdy wzór klasyczny stosuje między innymi następujące: „in his verbis tria ponuntur” lub „in quibus verbis tria tanguntur”¹⁰. Z powyższego porównania widać, że nie jest to zgodność całkowita, bo klasyczny schemat przewidywał zawsze trójczłonowy układ treści. Każdy zaś człon miał ściśle odpowiadać tematowi i był znów rozbity na podziały, którym towarzyszyły „confirmatio” i „declaratio”¹¹. W omawianym przypadku mamy tylko dwie części, ale za to doskonale każda z nich zgadza się z tematem. Autor bowiem oparł je na wewnętrznej budowie wersetu, który rozpada się na część pozytywną i negatywną. Jest to więc podział „intra”, stosowany w kazaniach dla duchownych, gdzie obowiązywał wykład doktrynalny, oparty o rozumowanie abstrakcyjne.

Bezpośrednio po zapowiedzi tematu Jan de Breitenbach przechodzi do rozwinięcia treści, które zgodnie z zapowiedzią jest dwuczłonowe. Każdy natomiast człon rozpada się jeszcze na poddziały, w których prawda Niepokalanego Poczęcia jest z różnych punktów rozpatrywana i wyjaśniana. Trudno jest jednak już dalej wyodrębniać następne elementy klasycznego wzoru, które wchodziły w rozwinięcie tematu, a mianowicie „declaratio”, „confirmatio”, czy też „exempla”. Kaznodzieja bowiem nie grupuje już osobno dowodów skrypturystycznych, na innym miejscu dowodów czy racji rozumowych albo zdań autorytetów, ale po prostu dowolnie je przytacza według własnego uznania. Każdy bowiem podział rozpoczyna się jakimś nowym stwierdzeniem odnośnie prawdy Niepokalanego Poczęcia, które następnie przy pomocy wypowiedzi Ojców Kościoła, tekstów biblijnych, stwierdzeń ważniejszych teologów, racji rozumowych, a nawet ilustracji różnego rodzaju, jest wyjaśniane i dokumentowane. Brak natomiast jest przykładów tak chętnie stosowanych przez kaznodziejów średniowiecznych. Można to wytłumaczyć najprawdopodobniej samym przeznaczeniem kazania i jego teologicznym charakterem, podczas gdy przykłady stosowane były w kazaniach popularnych dla ludu¹². W pewnym sensie przykłady te zostały tutaj zastąpione przez liczne opisy cudów, a także bogaty element ilustracyjny.

Autor omawianego kazania nie zadowolił się tylko pozytywnym wykładem prawdy Niepokalanego Poczęcia Maryi, ale chciał także odpowiedzieć na zarzuty przeciw niej podnoszone. W tym celu, kontynuując rozwinięcie tematu, wprowadza wspomnianą już formę dysputy teologicznej, stanowiącej coś dodatkowego w kazaniach, czego nie przewidywały powszechnie przyjęte reguły. Jest to więc najbardziej rzucająca się w oczy różnica zachodząca w budowie omawianych kazań względem postulatów klasycznego wzoru.

Istotną myśl, którą autor chciał podać w każdym z kazań, dla większej powagi wkłada w usta Chrystusa, który jako sędzia miał ostatecznie rozstrzygnąć spór. Wyrok był zawsze pozytywny, a ogłaszając go Chrystus posługiwał się zdaniem autorytetu lub tekstem Pisma św.

W tym miejscu zaznacza się znów styczność z klasycznymi regułami, które po zakończeniu rozwinięcia treści nakazywały zebrać w jedno lub

¹⁰ Formy te przytacza ks. J. Wolny za Th.-M. Charland, jw. s. 79.

¹¹ Por. ks. J. Wolny, jw. s. 179.

¹² Por. tamże.

kilka zdań zasadniczą myśl kazania i poprzeć ją tekstem biblijnym albo zdaniem autorytetu¹³.

Samo zakończenie odbiega natomiast w swej formie od spotykanego powszechnie w klasycznym schemacie. Autor bowiem nie przytacza jakiegś specjalnej formuły, lecz po prostu ostatni raz cytuje werseł tematu i na nim kończy każde z kazań. Jedynie w kazaniu ostatnim, po wersecie zamieszcza jeszcze od siebie kilka uwag, odnoszących się do całości. Stwierdza w nich, że nic więcej w tej sprawie nie chce dodawać, lecz „*pia fide*” wierzyć, iż Bóg mógł Maryję zachować od grzechu pierworodnego. Ostateczną jednak decyzję zostawia Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, któremu deklaruje w tej sprawie swoje całkowite posłuszeństwo.

Dla pełnego obrazu budowy omawianych kazań należy jeszcze wspomnieć, że autor bardzo chętnie korzysta z „*colores rhetorici*”, których stosowanie polecał klasyczny schemat. Dzięki temu zyskuje on dodatkowy walor, którym jest efekt akustyczny.

3. ŹRÓDŁA, Z JAKICH KORZYSTAŁ AUTOR PRZY PISANIU KAZANIA

Dalszym etapem charakterystyki kazania napisanego przez Jana de Breitenbacha będzie rozpatrzenie źródeł, z których autor czerpał myśli. W związku z tym należy nie tylko wyliczyć poszczególne ich rodzaje, lecz także w miarę możliwości ustalić autentyczność i proveniencję tych tekstów. Taki więc cel przyświecać będzie dalszej analizie.

Na pierwszym miejscu pod względem ilościowym stoi Pismo św., z którego autor zaczerpnął aż 72 różne teksty, nie licząc tego, że często ten sam wiersz powtarza dwa lub więcej razy. Nadaje to całemu kazaniu charakter biblijny i wskazuje, że autor cenił Pismo św. jako wielki skarb myśli kaznodziejskiej. Wśród przytoczonych tekstów zdecydowaną przewagę, bo w stosunku pięć do jednego, posiada Stary Testament, podobnie jak to było w poprzednim kazaniu. Można to wytłumaczyć tym, że właśnie w księgach Starego Testamentu znajduje się najwięcej figur, porównań i obrazów, które stosunkowo łatwo dawały się przystosować do prawdy Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Szczególnie dużo takich miejsc, które pobożność chrześcijańska od najdawniejszych lat odnosiła do Maryi, znajduje się w księgach: Syracha, Przysłów, Pieśni nad pieśniami oraz w Psalmach. Dlatego też teksty z tych ksiąg najczęściej występują w omawianym kazaniu.

Ogółem można tu spotkać cytaty aż z 20 ksiąg Starego Testamentu, z tym, że w 11 przypadkach są to teksty pojedyncze. Dwukrotnie natomiast sięgnął autor do księgi Joba, pięciokrotnie do księgi Rodzaju, Wyjścia i Mądrości. Po sześć tekstów posiadają w omawianym kazaniu księgi: Przysłów i Pieśni nad pieśniami, a najwięcej, bo osiem ma księga Syracha.

Nowy Testament jest reprezentowany przez sześć ksiąg, z których najwięcej, bo 4 teksty posiada Ewangelia św. Jana. Trzy razy został zacytowany List do Galatów, po 2 razy Ewangelia św. Łukasza i List do Rzymian, a jeden raz List do Koryntian.

Należy również wspomnieć o znacznej liczbie tekstów patrystycznych. Według autora tekstów tych byłoby blisko 50, ale w rzeczywistości jest ich znacznie mniej, gdyż większość z nich jest nieautentyczna, albo ich

¹³ Por. tamże.

autentyczności nie udało się ustalić w oparciu o Migne'a. Jan de Breitenbach przytacza właściwie wszystkich Ojców, którzy w przekonaniu autorów średniowiecznych mieli jakikolwiek związek z tą prawdą. Może najwyraźniej widać to na przykładzie św. Ambrożego, który nie zajmował się prawdą Niepokalanego Poczęcia w sposób wyraźny, a jednak w omawianym kazaniu cieszy się wielkim powodzeniem. Wydaje się, że z racji, iż bronił Dziewictwa Maryi. Podobnie jest też ze św. Hieronimem, św. Grzegorzem Wielkim, czy też Seduliuszem. Największy jednak autorytet wśród Ojców Kościoła, posiada u Jana de Breitenbacha, św. Augustyn, na którego powołuje się aż 14 razy, chociaż nie wszystkie teksty są autentyczne.

Omawiane kazanie zawiera też dosyć pokaźną liczbę wypowiedzi znanych w średniowieczu teologów, wśród których największym znaczeniem i słusznie, cieszy się Jan Duns Szkot. Większość tych wypowiedzi jest autentyczna, co z pewnością ułatwia ich ocenę, ale rodzi się inny problem, gdyż pochodzą one z ust przeciwników Niepokalanego Poczęcia. Zagadnieniu temu zostanie poświęcone więcej miejsca przy omawianiu poglądów zawartych w niniejszym kazaniu.

Oprócz literatury ściśle teologicznej, Jan de Breitenbach w celu pomnożenia argumentów, sięgnął do źródeł, które właściwie bliższego związku z teologią jako nauką o prawdach Bożych nie mają. Najbardziej wartościowymi są teksty wzięte z Corpus Iuris Canonici oraz Corpus Iuris Civilis. Autor kilka razy przytoczył je w toku argumentacji i to bardzo trafnie, ale mają one charakter raczej ilustracyjny.

W przekonaniach średniowiecznych autorów ważniejszą racją za Niepokalanym Poczęciem były cuda, które często przytaczano. Nic też dziwnego, że opisy tych cudów spotkać można również u Jana de Breitenbacha, według którego stanowią one dużej wagi argument za przywilejem Maryi.

Trzeba również zaznaczyć, że autor nasz często posługiwał się elementem ilustracyjnym, by przy jego pomocy możliwie jak najjaśniej przedstawić głoszoną przez siebie prawdę. Odwołuje się więc nie tylko do obrazów zawartych w Piśmie św., które często trafnie oddają treść przywileju Maryi, ale również posługuje się ilustracjami wziętymi z przyrody. Należą tu: porównanie Maryi do księżyca w pełni, do promieni słonecznych, do zorzy i do innych zjawisk świata materialnego. Siega też poprzez Mikołaja z Liry do Koranu, by tam szukać argumentów za głoszoną przez siebie prawdą.

Na koniec należy jeszcze wspomnieć, że Jan de Breitenbach przytoczył też kilka cytatów z Owidiusza, jeden raz powołał się na Pliniusza, Arystotelesa i innych autorów starożytnych. Mimo wysiłku nie udało się stwierdzić autentyczności tych tekstów, ale właściwie nic osobliwego one nie wnoszą do całości kazania.

Dotychczasowa analiza zapoznała nas z różnymi rodzajami tekstów, jakie można napotkać w omawianym kazaniu, ale dobrze byłoby też ustalić w miarę możliwości, w jaki sposób autor te teksty zdobył, to znaczy, czy je sam wyszukiwał, czy też korzystał ze źródeł pośrednich; jeśli tak, to z jakich? Za tą ostatnią ewentualnością przemawia to, że istnieje znaczna ilość dzieł chronologicznie wcześniejszych, które zawierają wiele z napotkanych w omawianym kazaniu tekstów. Wskazanie jednak na któreś z tych dzieł nie jest rzeczą łatwą, bo autor nigdzie na ten temat nic nie mówi. Pewną sugestią w tym względzie jest bardzo krótka wzmianka poprzedzająca kilkakrotnie cytowane teksty, że śpiewa lub mówi je Świę-

ta Matka Kościoła o Najświętszej Dziewicy. Wynika więc stąd, że muszą to być teksty liturgiczne, najprawdopodobniej związane z obchodzonym już wtedy świętem Poczęcia Maryi. Znane bowiem były wtedy dwa oficja brewiarzowe i formularze mszalne ułożone właśnie na święto Poczęcia Maryi. Jedno z nich ułożył nieco wcześniej Leonard de Nogarolis, doktor filozofii i teologii oraz Protonariusz Apostolski, a drugie Bernardyn de Bustis, mediolańczyk, oraz członek zakonu braci mniejszych¹⁴.

Rzeczywiście porównanie omawianego kazania z tymi oficjami wykazuje znaczne ich powiązanie. Związki te są wyraźniejsze z oficjum i formularzem mszalnym Leonarda, najprawdopodobniej dlatego, że było ono bardziej rozpowszechnione¹⁵. Szczegóły tych powiązań zostaną ukazane w toku omawiania poglądów Jana de Breitenbacha, a obecnie należy jeszcze zwrócić uwagę na jeden problem związany z proveniencją bliższą napotkanych tutaj tekstów. Wiadomo bowiem, że Jan de Breitenbach nie ograniczył się tylko do wspomnianych źródeł liturgicznych, ale korzystał też z innych dzieł. Najprawdopodobniej były to w jakimś stopniu dzieła z pierwszej ręki. Natomiast gdy chodzi o wspomniane oficja, rodzi się tutaj pytanie, skąd Leonard, czy Bernardyn przytoczone w swych oficjach teksty zaczerpnęli, zwłaszcza gdy chodzi o teksty przypisywane Ojcom Kościoła, czy autorytetom teologicznym. Odpowiedź jest tu niezmiernie trudna, ale gdy się przejrzy chociażby kilka średniowiecznych utworów związanych z Niepokalanym Poczęciem, to można zauważyć, że każdy z nich posiada w zasadniczym trzonie te same teksty i z takimi samymi nieścisłościami, gdy chodzi o ich autentyczność¹⁶. Wskazywałoby to pośrednio na istnienie jakiegoś wspólnego źródła, z którego korzystali późniejsi autorzy. Jak dotąd nie udało się znaleźć takiego dzieła i nie wiadomo czy w ogóle ono istnieje. Poszukiwania takie wykraczałyby znacznie poza ramy tematu, którego celem jest ustalenie, jak na przestrzeni XV wieku kształtowała się prawda o wolności Maryi od grzechu pierworodnego i czy zachodził rozwój w jej rozumieniu. Wystarczy więc stwierdzić, że w badanym okresie spotyka się wypowiedzi o Niepokalanym Poczęciu, rozważać ich treść, nie ma jednak konieczności szczegółowego ustalania ich autentyczności i proveniencji.

Reasumując w kilku słowach powyższą analizę źródłową niniejszego kazania, należy stwierdzić, że posiada ona bogaty zasób różnego rodzaju tekstów, które w decydujący sposób wpływają na jego teologiczną wartość.

4. POGLĄDY

Po tych wstępnych rozważaniach dotyczących raczej zagadnień natury ogólnej, kolej obecnie na bliższą analizę samej treści kazania. Pozwoli

¹⁴ Dokładnej analizy dogmatycznej oraz porównania oficjów Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis dokonał ks. J. Wojtkowski: *Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis*, jw.

¹⁵ Ks. J. Wojtkowski w cytowanej pracy przytacza kilka powodów, dla których oficjum Leonarda wyparło stopniowo oficjum Bernardyna. Autor dopatruje się tutaj prócz całego szeregu powodów ściśle związanych z charakterystyką obu oficjów, również Nieomyślności Kościoła Katolickiego. Po prostu oficjum Leonarda było w swej całości lepszym wyrazem rozwijającej się w świadomości Kościoła prawdy o wolności Maryi od grzechu pierworodnego, jw. s. 138.

¹⁶ Przytoczyć można tutaj omawiane poprzednio kazanie „*Tota pulchra*” przypisywane Janowi Gersonowi, a także inne średniowieczne dzieła. Por. Petrus de Alva y Astorga: *Monumenta antiqua seraphica*. Lovanii 1665.

to na bezpośrednie zetknięcie się z poglądami autora w poruszanej kwestii, a przez to łatwiej będzie można urobić sobie całościowy obraz kazania. Podobnie jak poprzednio, również i teraz treść kazania rozpatrywana będzie w dwóch głównych aspektach. Najpierw podejmowane będą próby ustalenia powiązań Niepokalanego Poczęcia z innymi prawdami maryjnymi, a następnie omówione zostaną argumenty, przytoczone przez autora na potwierdzenie głoszonej przez siebie tezy. Pozwoli to na możliwie całościowe naświetlenie stanowiska Jana de Breitenbacha w rozważanej kwestii.

Pomocą w zrealizowaniu tego zadania będą te same kryteria analizy, które zostały już wykorzystane przy omawianiu kazania pierwszego, a więc relacje między Niepokalanym Poczęciem, a świętością Maryi, jej Dziewictwem, Macierzyństwem, Wniebowzięciem, Pośrednictwem łask, Macierzyństwem duchowym, wolnością od grzechu pierwotnego, przednim odkupieniem Maryi, jej wolnością od poządliwości, ustrzeżeniem od grzechu, a także rolą Maryi w historii zbawienia ludzkości. Dwa natomiast ostatnie kryteria, to jest ilustracje i porównania oraz apokryficzne ujęcie prawdy, mają na celu nie tyle podkreślenie samej treści przywileju, co raczej jego przedstawienie.

Omawiając szerzej poszczególne relacje, łatwo zauważyć, że Jan de Breitenbach najczęściej łączy Niepokalane Poczęcie Maryi z jej wolnością od grzechu pierwotnego. Daje on w ten sposób wyraz swojemu przekonaniu, że brak u Maryi grzechu pierwotnego jest istotną i fundamentalną częścią jej przywileju. Innymi słowy bez braku tego autor nie wyobrażał sobie, by Maryja w swym poczęciu mogła być Niepokalaną. Jest to więc negatywne podejście do omawianej prawdy, które autor zaakcentował bardzo wyraźnie, co nie znaczy jednak, by na nim poprzestał, gdyż byłoby to zbyt jednostronne i zawężone naświetlenie. Podejście pozytywne daje się zauważyć przede wszystkim w tym, że autor również często akcentuje związek Niepokalanego Poczęcia Bogurodzicy z jej Świętością i Dziewictwem. Zarówno bowiem świętość jak i dziewictwo są niezmiernie wielkimi doskonałościami i dlatego rzucają na rozważaną prawdę wiele nowego światła, wnosząc wyraźnie pozytywny element. W tym zapewne należy upatrywać racji ich częstego łączenia w omawianym kazaniu z prawdą Niepokalanego Poczęcia, co stawia je pod względem przyjętych kryteriów na drugim miejscu. Świętość rozpatrywana sama w sobie z jednej strony wyklucza istnienie wszelkiego grzechu, z drugiej zaś wskazuje na istnienie w duszy ludzkiej życia nadprzyrodzonego, czyli serdecznej i zażyłej przyjaźni z Bogiem. Człowiek staje się wtedy dzieckiem Bożym i dziedzicem Królestwa Niebieskiego. Spojrzanie na przywilej Niepokalanego Poczęcia przez pryzmat świętości ukazuje go w nowym świetle. Normalnie każdy chrześcijanin staje się dzieckiem Bożym w chwili Chrztu św. Maryja natomiast była świętą od pierwszej chwili swego poczęcia, a więc jeszcze przed swoim narodzeniem. Już wtedy była miłą Bogu, a dusza jej pozostawała w zażyłej ze Stwórcą przyjaźni, ciesząc się wspaniałym życiem Bożym. Łatwo więc dostrzec, że Niepokalane Poczęcie Maryi z konieczności zakłada jej świętość, a z drugiej strony jest jakby źródłem i początkiem tej świętości. Można więc z całą pewnością powiedzieć, że dla Jana de Breitenbacha Niepokalane Poczęcie Maryi, to nie tylko wolność od grzechu pierwotnego, ale także udział w życiu Bożym dzięki posiadaniu od pierwszej chwili swego istnienia łaski uświęcającej oraz wolność od jakichkolwiek pozostałości i ran grzechu pierwotnego. To ostatnie stwierdzenie wydaje się wypływać z fak-

tu bardzo częstego podkreślania związku Niepokalanego Poczęcia Maryi z jej Dziewictwem.

Samo dziewictwo zakłada zachowanie nienaruszalności¹⁷. U człowieka będzie to w najściślejszym znaczeniu wolność od dobrowolnie podjętej rozkoszy cielesnej¹⁸. W odniesieniu do Maryi jej Dziewictwo będzie oznaczało jeszcze coś więcej, a mianowicie wolność od wszelkiego skażenia ciała, duszy i rozumu¹⁹. Takiego skażenia w naturze ludzkiej dokonał bowiem grzech pierworodny, pozostawiając po sobie jako skutek pożądliwość. Jeżeli więc Jan de Breitenbach przypisuje Maryi tytuł Dziewicy, bezpośrednio zaprzecza w ten sposób jakiegokolwiek pozostałości w niej grzechu pierworodnego. Pośrednio przeczy również samemu grzechowi. Słuszność takiego rozumienia potwierdzałaby bardzo mała liczba stwierdzeń, że Maryja wolna była od pożądliwości. Wzmiankę taką w całym kazaniu można spotkać tylko dziesięciokrotnie, co stawia ją wśród przyjętych kryteriów na miejscu czwartym od końca. Nie było bowiem potrzeby zbytniego podkreślania wolności Maryi od pożądliwości, skoro pojęcie dziewictwa taką wolność w sobie zawiera. Tak rozumiane dziewictwo rzeczywiście stanowi ogromną doskonałość i stąd wnosi w integralną treść przywileju zupełnie nowy, niezwykle pozytywny element.

Nieco uderzające jest spostrzeżenie, że Jan de Breitenbach również często wspomina o uświęceniu Maryi w łonie, co może wydawać się dziwne, kiedy zważy się, że przedmiotem kazania jest prawda Niepokalanego Poczęcia. Sprawa jednak nabiera innego wyrazu po uwzględnieniu intencji autora. Wspomina on tylko o tym dlatego, aby wykazać błędy w argumentacji przeciwników Niepokalanego Poczęcia, a także wyjaśnić powstałe w związku z tym trudności. Przebiega więc tutaj wyraźnie rys apologetyczny kazania, co też znalazło odbicie w samym tytule: „Clypeus contra iacula sacram ac immaculatam virginis marie conceptionem volitantia”. Rys ten wskazywałby, że autor musiał być głęboko przekonany o wolności Maryi od grzechu pierworodnego, bo w przeciwnym razie nie podejmowałby się bronienia tej prawdy.

Dalsza analiza poglądów zawartych w omawianym kazaniu według przyjętych kryteriów przynosi również wiele ciekawych spostrzeżeń. Przede wszystkim autor często podkreśla fakt zachowania i ustrzeżenia Maryi od wszelkiego grzechu. Rzuca to więc znów wiele nowego światła na integralną treść przywileju. Wskazuje bowiem, że Jan de Breitenbach zdawał sobie sprawę, iż Maryja nie ustrzegła się grzechów własną mocą, lecz tylko dzięki specjalnej pomocy i interwencji Bożej. Odnosi się to przede wszystkim, jak stwierdza autor, do zachowania od grzechu pierworodnego. Można więc powiedzieć za autorem poprzedniego kazania, że przywilej ten nie należał się Maryi z konieczności, tak jak Chrystusowi, ale otrzymała go wyłącznie dzięki Bożemu wybraniu i dobroci. Innymi słowy, bez specjalnej interwencji Bożej Najświętsza Dziewica popadłaby, podobnie jak każdy człowiek pod władzę szatana. Jan de Breitenbach nie poprzestaje na samym tylko stwierdzeniu tego zachowania, ale wnika głębiej, zastanawiając się nad tym, gdzie leży bezpośrednia przyczyna sprawcza, mocą której Maryja ustrzeżona została od zaciągnię-

¹⁷ Por. ks. W. Granat: Boskie Macierzyństwo. „Gratia plena”, jw. s. 172, a także „Wprowadzenie do zagadnień teologicznych” — teologia moralna. Poznań 1965 s. 1004.

¹⁸ Por. „Wprowadzenie do zagadnień teologicznych — teologia moralna”, jw. s. 1004.

¹⁹ Por. ks. W. Pietkun, jw. s. 45—49 oraz ks. W. Granat: Boskie Macierzyństwo”, jw. s. 172.

cia grzechu pierworodnego. Łączy się to ściśle z jedną z głównych trudności, którą teologowie średniowieczni, ze św. Tomaszem na czele, wysuwali przeciw Niepokalanemu Poczęciu, to jest sposobu pogodzenia z dogmatem o powszechności Odkupienia Chrystusowego. Jak wiadomo problem ten został dopiero rozwiązany przez Dunska Szkota, z którego dorobku wyraźnie korzysta nasz autor. Nie czyni to jednak zbyt często, bo w całym kazaniu spotkać można jedynie 4 wzmianki o odkupieniu uprzednim. Niemniej jest to w zupełności wystarczające do stwierdzenia, że autor wspomnianą prawdę znał i wyraźnie ją łączył z Niepokalanym Poczęciem.

W nowym świetle stawia również poglądy autora dosyć liczne podkreślanie wzajemnych relacji między Niepokalanym Poczęciem a Macierzyństwem Maryi. Przede wszystkim pozwala to na stwierdzenie, że zdawał sobie on sprawę, iż Niepokalane Poczęcie w jakimś stopniu dało Maryi duchową proporcjonalność do godności Matki Bożej. Było ono dyspozycją, dzięki której stała się ona rzeczywiście godną łaski Macierzyństwa Bożego. Zapewne z tej również racji Jan de Breitenbach w wielu miejscach wyraźnie stwierdza, że nie wypadało, aby Matka Boża popadła chociaż na chwilę pod panowanie szatana.

Kościół od samego początku czci Maryję jako Pośredniczkę łask, gdyż zdolna jest ona wyjednać u swego Syna dla ludzi niezliczone dobrodziejstwa. Podstawę do tego pośrednictwa należy szukać bezpośrednio w jej godności Matki Jezusa, a pośrednio w jej Niepokalanym Poczęciu. Wyjątkowa bowiem czystość i nieskazitelnność Maryi, będąca następstwem jej wolności od grzechu pierworodnego, daje jej w pierwszym rzędzie tytuł do tego, by wstawiać się do Boga za tymi, którzy się do niej uciekają. Z pewnością to miał na myśli autor, kiedy aż dwadzieścia dwa razy zaznaczył związek Niepokalanego Poczęcia Maryi z jej pośrednictwem u Boga.

Słabo natomiast łączy autor prawdę Niepokalanego Poczęcia z dwoma innymi prawdami maryjnymi, to jest z rolą, jaką odegrała Maryja w historii zbawienia ludzkości, a także z jej Wniebowzięciem. Daje więc do zrozumienia, że relacje te nie ukazywały się mu tak wyraźnie, jak np. powiązanie ze świętością, czy dziewictwem. Trudno obecnie dać wyczerpującą odpowiedź, dlaczego autor tylko 8 razy wspomina o wyjątkowej roli Najświętszej Dziewicy w całym planie zbawczym Boga i jeden raz o jej Wniebowzięciu. Wydaje się jednak, że takie stanowisko autora jest po prostu odbiciem ogólnie słabego zainteresowania się w końcowym okresie średniowiecza tymi zagadnieniami. Ten spadek zainteresowania się wieloma prawdami maryjnymi był po prostu następstwem pewnego zastoju w teologii późnego średniowiecza, począwszy od wieku XV²⁰. Przejawia się to jeszcze w jednym fakcie, mianowicie w całym kazaniu nie ma żadnej wzmianki o duchowym Macierzyństwie Maryi, mimo że prawda ta znana była w średniowieczu²¹.

Na koniec pozostały jeszcze do omówienia dwa punkty analizy, ale związane już z samym sposobem ukazywania prawdy Niepokalanego Poczęcia przez autora omawianego kazania. Pozwoli to na ukazanie roli, jaką przywiązywał on do elementu ilustracyjnego i apokryficznego. Należy zaznaczyć, że ten właśnie element ilustracyjny odgrywa w kazaniu

²⁰ Por. „Wprowadzenie do zagadnień teologicznych — teologia dogmatyczna”, jw. s. 631.

²¹ Por. ks. D. Białc: Duchowe Macierzyństwo. „Gratia plena”, jw. s. 248—250.

ważną rolę. Autor dokłada wiele starań, aby głoszoną prawdę Niepokalanego Poczęcia podawać językiem obrazowym i zrozumiałym. Stąd też spotyka się tu aż 51 różnych obrazów, ilustracji i porównań. Jeśli zaś chodzi o apokryfy, to praktycznie nie odgrywają one tutaj żadnej roli. Spotyka się tylko jedno zdanie z Koranu, którym jest powszechnie powtarzany w średniowieczu tekst o wolności Maryi od grzechu pierworodnego, zawarty jednak nie w samym Koranie, lecz w jego komentarzach²².

W oparciu o dokonaną analizę poglądów Jana de Breitenbacha, należy stwierdzić, że za główne elementy integralnej treści Niepokalanego Poczęcia Maryi uważa on jej wolność od grzechu pierworodnego, a także świętość i dziewictwo. Nie znaczy to, że nie widział on związku przywileju z innymi prawdami maryjnymi, takimi jak Macierzyństwo Boże, Pośrednictwo łask, rola w historii zbawienia ludzkości, czy też odkupienie uprzednie. Niepokalane Poczęcie jest bowiem kluczem innych przywilejów Maryi i wszelka synteza mariologii podjęta bez uwzględnienia tej prawdy niechybnie ulegnie skarlłowaceni, jeśli nie całkowitej deformacji²³.

Dotychczasowe rozważania dały wiele ciekawych spostrzeżeń odnośnie poglądów naszego autora, ale byłyby z pewnością niepełne, bez bliższego przytoczenia argumentacji i jej omówienia, którą posłużył się autor w omawianym kazaniu. Wszystkie te argumenty w celu lepszej orientacji zostaną podzielone, podobnie jak poprzednio, na dowody biblijne, patrystyczne, teologiczne i liturgiczne.

Dla teologa największą wartość mają dowody skrypturystyczne, zwłaszcza wtedy, gdy Magisterium Kościoła nieomylnie je interpretuje. Tak również jest w przypadku prawdy Niepokalanego Poczęcia, kiedy to papież Pius IX ogłaszając uroczystie tę prawdę jako dogmat powołuje się wyraźnie na trzy teksty biblijne, to jest: Protoewangelię (Rdz 3,15), pozdrowienie anielskie (Łk 1,28) i słowa św. Elżbiety: „błogosławionaś ty między niewiastami” (Łk 1,42)²⁴.

Z powyższych tekstów biblijnych w omawianym kazaniu spotkać można tylko słowa pozdrowienia anielskiego, w oparciu o które autor buduje argumenty za Niepokalanym Poczęciem. Przytacza znaną powszechnie w średniowieczu potrójną ich interpretację²⁵.

Pierwsza pochodzi ze słowa „Ave”, czytanego jako „a vae”, to znaczy „sine vae”, bez biada. Słowo „biada” autor rozumie jako skutek grzechu pierworodnego. W tym kontekście „ave” wykazuje wolność Maryi od wszelkiej skazy, a więc i jej źródła, to jest grzechu pierworodnego.

Druga interpretacja wspomiana była przy omawianiu kazania poprzedniego. Jest nią wypowiedź Pseudo-Hieronima, zawarta w apokryficznym liście IX do Pauli i Eustochium o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, zaczynającym się od słów „Cogitis me”. Nieznany autor, zapewne Paschazjusz Radbert²⁶, podszywając się pod powagę św. Hieronima, przyjmuje w oparciu o tekst pozdrowienia anielskiego, że Maryja musiała mieć pełnię łaski, a więc i łaskę wolności od grzechu pierworod-

²² Por. G. C. Anawati, jw. s. 447—461.

²³ Por. R. Laurentin: L'Immaculée Conception. Derniers travaux du centenaire de la définition dogmatique du 8 decembre 1854. La Vie Spirituelle 101 (1959) 561.

²⁴ Por. Bulla „Ineffabilis Deus”, jw.

²⁵ Por. ks. J. Wojtkowski, jw. s. 112.

²⁶ Por. A. Ripberger: Der Pseudo-Hieronymus. Brief IX „Cogitis mek. Ein erster Marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert, jw.

nego. Tłumaczenie to podkreśla jedynie sam fakt przywileju Maryi, bez głębszego wnikaną w istotę tej „pełni łaski”. To zapewne zadecydowało, że autor nie przywiązuje zbyt wielkiej wagi do tej wypowiedzi. Przytacza ją wprawdzie, ale nic nie wspomina, że jest ona tłumaczeniem pozdrowienia anielskiego. Słowa te raczej przedstawiają dla niego wartość wypowiedzi patrystycznej, gdyż uważał, że jest to zdanie św. Hieronima.

Trzecia natomiast interpretacja jest zgodna ze współczesnymi pojęciami i sprowadza się ostatecznie do stwierdzenia, że Maryja nie miałaby pełni łaski, gdyby brakowało jej łaski ustrzeżenia. Autor bowiem wyraźnie stwierdza, że największą łaską jest zachowanie od grzechu pierwotnego²⁷.

Słowa Gabriela skierowane do Najświętszej Maryi Panny w chwili Zwiastowania posłużyły autorowi jeszcze za podstawę do przeprowadzenia argumentu na korzyść Niepokalanego Poczęcia. Przez pełnię łaski rozumie on Chrystusa, którego Maryja poczęła w swoim łonie i stała się przez to Matką Syna Bożego. Dzięki tej godności przewyższa ona matkę rodzaju ludzkiego — Ewę. Ponieważ zaś Ewa została stworzona przez Boga istotą wolną, nie była niczyją niewolnicą, stąd też i Maryja winna być wolną, czyli nie podlegać władzy szatana²⁸.

Brak natomiast jest tutaj jakiegokolwiek wzmianki lub nawiązania do tekstu Protoewangelii. Trudno przypuszczać, by autor nie znał immakulistycznej interpretacji tego tekstu, gdyż spotkać ją można w utworach znacznie wcześniejszych od obecnego kazania²⁹. Wydaje się, że przyczyną tego leży w tym, że oficjum brewiarzowe, pod którego wpływem pozostawał Jan de Breitenbach, a ułożone przez Leonarda de Nogarolis, wcale o tym tekście nie robi wzmianki.

Wypada tutaj wspomnieć o całym szeregu innych cytatów z Pisma św., które dzisiaj rozumiane są jako teksty przystosowane do Niepokalanego Poczęcia. Tekstów tych jest bardzo dużo, bo aż 30 i są one często rozumiane przez autora w sensie bardziej ścisłym, niż tylko przystosowanym. Nie jest tu jednak konieczne przytaczanie ich i omawianie w całości, chociażby z tego względu, że sens przystosowawczy nie ma właściwie żadnej siły dowodowej jako argument skrypturystyczny. Jeśli mają jakąś wartość, to przede wszystkim ilustracyjną, a także w oparciu o powagę tego, kto nadał im interpretację immakulistyczną. Czyniła to przede wszystkim liturgia Kościoła i stąd teksty te nabierają wartości argumentu liturgicznego. Przez liturgię bowiem najwcześniej świadczył Kościół, że nauka o Niepokalanym Poczęciu Maryi została mu dana przez Boga i jest zawarta w depozycie Objawienia. Z faktu tego doskonale zdaje sobie sprawę Jan de Breitenbach, który wielokrotnie odwołuje się do liturgicznych tekstów Kościoła, by przy ich pomocy udowodnić prawdę o wolności Marvi od grzechu pierwotnego.

Przed wszystkim już sam fakt istnienia święta Poczęcia jest dlań

²⁷ „... maria habuit plenitudinem gratie. Sed quedam et magna gratia est preservatio ab originali peccato. Ergo hec fuit in maria”. (k. A.).

²⁸ „... nam prima mulier fuit creata libera et non serva. Sed dignior et nobilior fuit secunda mulier quam prima. Ergo ipsa secunda creata est libera et non serva. Maior patet distinctione XX, cap. 1 „Secundi sententiarum”. Minor patet, quia in ea incepit tempus plenitudinis gratie, luce I”. (k. A.).

²⁹ Oficjum Bernardyna de Bustis powstało w roku 1480, a pozwolenie na odmawianie uzyskało najpóźniej w roku 1483. Jan de Breitenbach napisał swoje kazanie w roku 1489. Na tekst Protoewangelii powołuje się Bernardyn, który szeroko tłumaczy go w duchu immakulistycznym w jednej ze swoich lekcji oficjum brewiarzowego na święto Poczęcia Maryi. Również autor poprzedniego kazania ten tekst przytacza jako argument za Niepokalanym Poczęciem.

wyraźnym dowodem za tą prawdą. Powołując się bowiem na stwierdzenie Arystotelesa, że nazwa ma swoją podstawę w rzeczy, konkluduje dalej w następujący sposób: „Skoro istnieje święto Poczęcia, to musi rzeczywiście istnieć i samo Niepokalane Poczęcie Maryi”³⁰.

Prawdę tę głoszą również teksty liturgiczne, którymi posługiwał się Kościół w owym czasie, obchodząc święto Poczęcia Maryi. Chodzi tu głównie o formularz mszalny i oficjum brewiarzowe Leonarda de Nogarolis, bo one z racji aprobaty papieskiej nabrały powagi oficjalnych tekstów Kościoła. Nie należy jednak całkowicie pomijać i oficjum ułożonego przez Bernardyna de Bustisa, gdyż i ono było w użyciu, chociaż nie w takim zakresie.

Według wszelkich danych Jan de Breitenbach, powołując się na liturgię Kościoła, miał zapewne na myśli te właśnie teksty, dając jednak zdecydowane pierwszeństwo oficjum Leonarda, co widać przy porównaniu omawianego kazania z tymi oficjami.

Przede wszystkim widać czterokrotne nawiązanie do formularza mszalnego ułożonego przez Leonarda. Autor w całości przytacza podaną przez niego antyfonę na wejście, modlitwę i modlitwę po komunii, zwaną dawniej „complenda”. Cytuje również jeden wiersz z lekcji mszalnej, ale głównie w celu zaznaczenia wielkości i niepojętości wyboru, jaki spotkał Maryję³¹. Teksty te, z wyjątkiem epistoły, są zupełnie inne niż u Bernardyna, a także różnią się od tych, które zostały przepisane na święto Niepokalanego Poczęcia przez Nowy Mszał Rzymski z 1969 roku. Jedyne kolekta, która wprost i wyraźnie stwierdza Niepokalane Poczęcie Najświętszej Dziewicy, jest ta sama. Natomiast introit i postcomunia uległy całkowitej zmianie w celu wyraźniejszego zaznaczenia przywileju Maryi. Dawniejsze bowiem prawdę tę poruszały tylko pośrednio, wskazując jedynie na wyjątkową piękność Maryi.

Werset introitu³² oparł Leonard na tekstach Pieśni nad pieśniami (3,11) i księgi Joba (38,7). Wysławia on wyjątkową piękność Maryi, wskazując przenośnie, że nawet słońce i księżyc zachwycają się nią³³. Postcomunia natomiast wspomina po prostu Poczęcie Maryi, prosząc, by wszyscy, którzy to święto obchodzą, otrzymali za wstawiennictwem Maryi stokrotny owoc swoich modlitw³⁴.

Jan de Breitenbach czyni jeszcze jedną, chociaż już nie tak istotną próbę odwołania się do tekstów liturgicznych. Przytacza bowiem zdanie z prefacji o Matce Bożej, która wtedy była śpiewana między innymi w święto Poczęcia, mówiące, że Maryja wydała na świat światłość Przedwieczną, Jezusa Chrystusa, Pana Naszego³⁵. Autor dodaje, że mogła to uczynić, gdyż sama posiadała doskonałą czystość³⁶.

³⁰ „...nam secundum philosophum denominatio fit a re. Quia sicut res habet esse, sic denominari. Sed hoc festum dicitur festum conceptionis, ergo vere ille denominatio est ab eius immaculata conceptione” (k. A.).

³¹ „Dominus possedit me in initio viarum suarum antequam quiquam faceret a principio. Ab eterno ordinata sum” (k. A.).

³² „Egredimini et videte filie syon reginam vestram, quam laudant astra matutina cuius pulchritudinem sol et luna mirantur et iubilant omnes filii dei” (k. B.).

³³ Werszet ten stanowi Introit w formularzu mszalnym Leonarda de Nogarolis w przeciwieństwie do wersetu „Gaudeamus omnes...” Bernardyna de Bustis.

³⁴ „Odorem domine sacrificii hulus suscipe suavitatis et presta ut qui hodie marie conceptionem iubilando celebrant eius salubri oratione fructum centuplum sue devotionis accipiant per dominum nostrum Ihesum”. (k. B.v).

³⁵ Huic mundo lumen eternum effudit ihesum cristum dominum nostrum” (k. A.).

³⁶ „Et sic eius puritas fuit perfecta” (k. A.).

Nie jest to jednak ostatnie odwołanie się autora do liturgicznych tekstów Kościoła, gdyż oprócz formularza mszalnego, korzysta on również z oficjum brewiarzowego, zarówno Leonarda de Nogarolis, jak i Bernardyna de Bustis. W całym kazaniu można spotkać około trzydziestu miejsc, zawierających teksty któregoś ze wspomnianych oficjów. Przewagę ma znów Leonard, chociaż wpływ Bernardyna jest również widoczny.

W celu ułatwienia analizy tych tekstów osobno zostaną rozpatrzone teksty biblijne, przystosowane przez te oficja do Niepokalanego Poczęcia, osobno wypowiedzi Ojców Kościoła i teologów. Na koniec kilka uwag zostanie jeszcze poświęconych tekstom, występującym tylko w oficjum Bernardyna, a których nie dało się zaszeregować do żadnej z powyższych grup.

Wiele z przytoczonych tutaj wersetów Pisma św. zostało już omówionych w kazaniu poprzednim, gdzie były traktowane głównie jako element ilustracyjny, inne zaś nic nowego nie wnoszą poza pośrednim stwierdzeniem, że Maryja została poczęta bez grzechu pierworodnego. Wszystkie zaś w sposób ogólny i przenośny chwalą nadprzyrodzone piękno Matki Bożej i służą równocześnie do zobrazowania istoty jej przywileju. Stąd też do dziś dnia wiele z nich spotkać można w liturgii brewiarzowej bądź komunału święt Najświętszej Maryi Panny, bądź oficjum maryjnego na soboty, bądź też oficjum na święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Za przykład może posłużyć chociażby werset: „Cała piękna jesteś przyjaciółko moja” (Pnp 4.7). Jest on tematem niniejszego kazania, a ponadto kilkakrotnie był też zacytowany w tekście. U Leonarda pełni rolę II. antyfony w I niesporach i wchodzi w skład responsorium po II lekcji III nokturnu³⁷, a we współczesnym oficjum na święto Niepokalanego Poczęcia używany jest z tym samym dodatkiem: „pierworodnej”, po słowach: „i nie ma w tobie skazy”. jako I antyfony I i II niesporów, I antyfony w laudesach i w prymie³⁸.

Znacznie więcej kłopotu sprawiają napotkane w kazaniu teksty, w większości, przypisywane tylko Ojcom Kościoła, a także teksty teologów. Służą one jako tworzywo dla antyfon, responsoriów i kapitulum, a także wchodzi w skład czytań brewiarzowych, chociaż ustalenie ich autentyczności nie zawsze jest możliwe. Niektóre z nich rzeczywiście znaleźć można, jako teksty autentyczne, np. urywek z dzieła św. Hieronima, zaczynający się od słów: „Nihil est candoris, nihil est splendoris”³⁹, następnie powszechnie stosowany cytat św. Augustyna wzięty z dzieła „O naturze i lasce”: „Excepta igitur sancta virgine Maria...”⁴⁰, a także budząca wiele kontrowersji immakulistyczna wypowiedź św. Tomasza: „Maria ab omni peccato originali et actuali immunis fuit”⁴¹.

Ponieważ dwa ostatnie teksty zostały omówione podczas charakterystyki kazania pierwszego, więc tutaj należy tylko wspomnieć, że wypowiedź św. Augustyna została przytoczona jedynie przez Bernardyna de Bustisa⁴² z nieznaczną modyfikacją, raczej wzmacniającą jej immakulistyczny wydźwięk. Natomiast obaj autorzy powołują się na św. Tomasa⁴³.

³⁷ Por. oficjum Leonarda de Nogarolis, jw.

³⁸ Por. Breviarum Romanum. In Conceptione immac. B.M.V.

³⁹ Por. Migne PL 30 138. Tekst ten stanowi I ant. II Nieszp. of. L. de N.

⁴⁰ Por. Migne PL 44 267. Tekst ten stanowi w oficjum Bernardyna de Bustis L. I trzeciego dnia oktawy święta Poczęcia.

⁴¹ I. Sent., dist. 44, c. 1, a. 3, ad 3.

⁴² L. I, III dzień oktawy.

⁴³ B. de B. L. I na oktawę; L. de N. L. VI na święto.

Więcej natomiast uwagi należy poświęcić wypowiedzi Hieronimowej, cytowanej również przez obu autorów⁴⁴. W swej treści wysławia ona niepojętą wspaniałość Maryi, nie mówiąc nic wyraźnie na temat jej wolności od grzechu pierwotnego. Z racji jednak obecności w tych oficjach może być rozumiana immakulistycznie.

Do nieautentycznych zaś tekstów należy zaliczyć wspomniany już wyjątek z listu „Cogitis me”, Pseudo-Hieronima, powszechnie przypisywaną w średniowieczu wypowiedź: „Haec est virgo in qua nec nodus originalis nec cortex venialis culpe fuit” — św. Ambrożemu, a także najprawdopodobniej teksty odnoszone do św. Cypriana, św. Hilarego, św. Bazylego i św. Augustyna. Z teologów natomiast do św. Anzelma i Ryszarda ze św. Wiktora. Autentyczności tych wypowiedzi nie udało się ustalić, mimo poszukiwań u Migne'a. Właściwie, oprócz omawianego już tekstu św. Ambrożego, żaden inny nic osobliwego nie wnosi do integralnej treści przywileju. Wypowiedź przypisywana św. Augustynowi podkreśla tylko wolność Maryi od jakiegokolwiek zmazy grzechu pierwotnego⁴⁵, a pozostałe wychwalają natomiast wyjątkową piękność i sprawiedliwość Maryi⁴⁶.

Wspomnieć trzeba jeszcze o tekście, który obaj autorzy przypisują św. Dominikowi. Wydaje się, że lepiej zostanie on zrozumiany w kontekście całego opisu cudu, z którego najprawdopodobniej został wyjęty. Opis ten w całości zamieszcza Bernardyn de Bustis, a autor omawianego kazania częściowo go przytacza⁴⁷. Nie ma go zaś u Leonarda, gdyż w ogóle nie zamieszcza on w swoim oficjum opisów żadnych cudów. Opis ten stanowi argument „ad hominem”, zaadresowany do dominikanów. Autor jego jakby nigdy nie opowiada piękne zdarzenie z życia św. Dominika. Dominik jeszcze jako kanonik w biskupstwie tuluskim dyskutuje z heretykami, którzy wśród licznych błędów zaprzeczają też Niepokalanemu Poczęciu. Widząc, że na nic nie przydają się racje rozumowe, ucieka się do modnych na ów czas „Sądów Bożych”. Proponuje przeciwnikom spisanie tez i złożenie ich na palącym stosie. Które pozostaną nietknięte, te będą uważane za prawdziwe. Złożono więc. Heretycy między innymi napisali „Maryja była zmazana grzechem pierwotnym”. Św. Dominik stwierdza coś przeciwnego. I oto tezy heretyckie natychmiast zostały przez ogień pożarte, twierdzenia zaś św. Dominika przez trzy następne dni leżały wśród płomieni nie wykazując żadnych śladów ognia⁴⁸. Idąc natomiast z tym, co podaje Jan de Breitenbach, można by wnioskować, że tytuł spisany przez św. Dominika też był następujący: „Tractatus corporis Christi contra hereticos abligenses”. Wśród nich miał św. Dominik opowiedzieć się za Niepokalanym Poczęciem słowami: „Cała jesteś

⁴⁴ Por. Migne PL 30 138.

⁴⁵ Pseudo-Augustin: De assumptione B. M. Virginis. Migne PL 40 1144. Nieznany autor z XI/XII wieku.

⁴⁶ Por. np. tekst przypisywany św. Hieronimowi: „Quid ergo nobilius sanctius, lucidius matre domini, quid splendidus quam illa, quiam splendor elegit glorie, candor lucis eterne ab eterno predestinavit” (k. B.v).

⁴⁷ „Secundus est sanctus pater dominicus, dux et institutor ordinis predicatorum in tractatu corporis christi contra hereticos albugensis, ubi ponit verbum thematis, scilicet: tota pulchra es amica mea et cetera, et heretici ipsum libellum tertio in ignem profecerunt et semper resiliit ab igne in signum innocentie de quo narrat vincencius eiusdem ordinis doctor in speculo, libro XXX, capite XLVI. Sunt autem verba beati dominici ista: „Quod sicut primus adam fuit ex terra virginea et numquam maledicta formatus, ita decuit in secundo adam fieri” (k. A.).

⁴⁸ Opis tego cudownego zdarzenia zamieszcza ks. J. Wojtkowski, jw. s. 123.

piękna przyjaciółko moja i nie ma w tobie skazy” oraz „Ponieważ pierwszy Adam został wzięty z ziemi dziewiczej i nieprzeklętej, wypada więc aby tak samo było i z drugim Adamem”.

Z pozostałych natomiast cudów, które w swoich lekcjach zamieszcza Bernardyn, Jan de Breitenbach cytuje wyraźnie trzy, a do czwartego częściowo nawiązuje. Mają one, według niego, tworzyć, podobnie jak i w lekcjach brewiarzowych, specjalną grupę dowodów, przemawiających za koniecznością obchodzenia święta Poczęcia, już nie tylko w oparciu o powagę Pisma św., Ojców Kościoła czy teologów, ale na podstawie domniemanej interwencji Bożej w postaci cudów i objawień. Do grupy tej należy jeszcze jeden opis cudownego wydarzenia, który zamieszcza Jan de Breitenbach, a którego nie ma u Bernardyna.

Być może, że w owych czasach nie wszyscy jasno zdawali sobie sprawę z różnicy między objawieniem powszechnym a prywatnym. Brak było dowodów na razie z objawienia powszechnego, więc sięgano do objawień prywatnych. Chodziło o to, aby prawda w ten, czy inny sposób mogła się wykazać boskim pochodzeniem⁴⁹. Ponieważ opisy cudów zaczerpniętych z oficjum Bernardyna de Bustisa, a mianowicie cudowne uratowanie się w czasie morskiej wędrówki opata Helsina, opowiadanie o ukazaniu się Matki Bożej klerykowi, późniejszemu patriarsze Akwilei, tzw. „cud krakowski” oraz objawienia św. Brygidy, są dość szeroko znane⁵⁰, więc bliżej zajmiemy się tylko jednym. Mówi on o magistrze Aleksandrze Neccam, doktorze, według relacji Jana de Breitenbacha, uniwersytetu paryskiego, a nie jak przekazuje kazanie poprzednie, uniwersytetu w Oxfordzie, które również zamieszcza opis tego cudu. Obaj jednak autorzy zgadzają się co do samej treści, według której ów doktor na publicznej dyspucie postanowił zwalczać zwolenników Niepokalanego Poczęcia. Dotknięty nagłym nieszczęściem, wszystkie argumenty przeciwne zapomniał, a kiedy rozważał swoją winę, ukazała się mu Błogosławiona Dziewica, która to nieszczęście od niego odjęła. Kiedy rano wstał, obecnym to zdarzenie opowiedział, a następnie publicznie zaczął chwalić przywilej Maryi⁵¹.

Zależność Jana Breitenbacha od oficjum Bernardyna de Bustisa wydaje się być widoczna również w cytowaniu apokryficznej wypowiedzi Machometa, a odnoszącej się do wolności Maryi od grzechu pierworodnego, a także niektórych jeszcze tekstów przypisywanych Ojcom Kościoła, bądź teologom, lub wziętych z Pisma św., których nie ma u Leonarda. Wartość tych wszystkich cytatów jest znikoma, a w dodatku nie ma całkowitej pewności, czy rzeczywiście zostały zapożyczone z oficjum Bernarda, gdyż autor nigdzie się do tego nie przyznaje.

Wydaje się, że najbardziej widocznym zapożyczeniem od Bernardyna de Bustisa jest rozwiązanie zarzutu wymierzonego w prawdę Niepokalanego Poczęcia Maryi. Przeciwnicy tej prawdy w średniowieczu często przytaczali znany tekst św. Pawła z Listu do Rzymian: „w którym (Adamie)

⁴⁹ Por. tamże s. 126.

⁵⁰ Por. tamże s. 126—130.

⁵¹ „...de Alexandro neccam ... qui cum vellet et disposuisset publice in predicta universitate determinare virginem beatam in originali peccato fuisse conceptam. Correptus subito peste ille autem agnoscens ac recognoscens reatum suum virgo beata ei apparuit et ipsam pestem ab eo removit. At ille de mane consurgens omnibus presentibus factum retulit et oppositum preconcepte mentis determinavit et exinde publice populo eam sine ruge peccati originalis conceptam tempore vite sue predicavit” (k. C₂).

wszyscy zgrzeszyli" (5,12). Stąd wniosek prosty, że Maryja jako potomek Adama musiała również popaść w niewolę grzechu. Jan de Breitenbach nie ogranicza się tylko do tego tekstu, ale przytacza jeszcze inne, których dosłowna interpretacja prowadzi do tego samego wniosku końcowego. Chodzi tu o drugi tekst z Listu do Rzymian: „Wszyscy zboczyli z drogi, pospołu się zepsuli, nie ma, kto by czynił dobrze, zgola ani jednego" (3,12), tekst z Listu do Efezjan: „I byliśmy potomstwem z natury zasługującym na gniew" (2,3), a także werset Psalmu: „Nikt z żyjących nie jest sprawiedliwy przed Tobą" (142,2).

Po wyliczeniu tych tekstów autor wskazuje, w czym leży przyczyna błędnego ich rozumienia. Opierając się na podziale orzeczników podanym przez Piotra Lombarda na tzw. „istotowe" i „przystosowane"⁵², twierdzi, że w przytoczonych miejscach Pisma św., słowo „omnes" nie jest użyte jako orzekające z istoty danej rzeczy, ale z przypadłości, tzn. odnosi się tylko do tych ludzi, którzy rzeczywiście popadli w niewolę szatana. Rozwiązanie to, jak widać, posiada charakter scholastyczny i dlatego w celu lepszego jego zrozumienia, dobrze będzie odwołać się do wyjaśnienia bardziej ogólnego, podanego przez Bernardyna. Stwierdza on bowiem, że Pismo św. nie przestrzega reguły uniwersalnego terminu, bo nie podlega naukom logicznym w sensie ścisłym, i dlatego najczęściej należy rozumieć w Piśmie św. termin powszechny jako oznaczający większość przedmiotów, nie zaś wszystkie⁵³. Bernardyn idzie jeszcze dalej, gdyż po tym wyjaśnieniu powołuje się na św. Hieronima, który w liście do papieża Damazego stwierdza, że wyrazu „wszystko" w Piśmie św. nie należy zazwyczaj odnosić do całości, lecz do największej części⁵⁴, a następnie w oparciu o te stwierdzenia wyklada właściwe rozumienie wspomnianego tekstu z Listu do Rzymian: „wszyscy zgrzeszyli w Adamie, którzy nie zostali za łaską Bożą ustrzeżeni, a pochodzą od Adama sposobem zwykłym, a nie uprzywilejowanym"⁵⁵. Bezpośrednio po tym cytacie dodaje: „Taka zaś była Matka Pana Naszego. A więc nie skaziła jej zmaza grzechu pierworodnego"⁵⁶.

Jan de Breitenbach przytacza jeszcze inne rozwiązania podnoszonych przeciw Niepokalanemu Poczęciu zarzutów, które jak się wydaje, również wykazują pewną zależność od Bernardyna, chociaż już nie tak wyraźną.

Chodzi tu przede wszystkim o wyjaśnienie podnoszonego w średniowieczu zarzutu opartego na stwierdzeniu św. Augustyna, że jedynie Chrystus urodził się bez grzechu⁵⁷. Jan de Breitenbach nie kopiuje tutaj ściśle wszystkich szczegółów rozwiązania Bernardynowego, ale wzbogaca je własnym rozumowaniem. Od Bernardyna, najprawdopodobniej, zaczerpnął samą podstawę odpowiedzi, opartą na dekretach „comunis legis principum", według których sam prawodawca ustanowionym przez siebie prawom nie podlega z natury rzeczy. W tym więc świetle staje się oczywiste, że Chrystus Pan w żaden sposób nie podlegał prawu popadnięcia w grzech pierworodny. Z samego bowiem prawa i dzięki swej naturze był obcy skażeniu grzechowemu. Następnie przyjmuje się, że żona panującego również tym prawom nie podlega, a to z łaski męża. Jan de

⁵² Lib. I, dis. 46, Migne PL 192 644—645.

⁵³ Por. Bernardyn du Bustis: *Lekcje III Nokturnu w oktawie*.

⁵⁴ Por. ks. J. Wojtkowski, *ibid.* s. 115.

⁵⁵ Sw. Hieronim: *Listy* Warszawa 1952 s. 105.

⁵⁶ Por. ks. J. Wojtkowski, *ibid.*

⁵⁷ Por. Migne PL 44 647.

Breitenbach wyjęcie prawodawcy nazywa naturalnym, natomiast jego żony przystosowanym. Tak więc Maryja uniknęła przekleństwa powszechności grzechu pierworodnego nie z natury rzeczy lecz dzięki ustrzegającej łasce swego Syna. Nasz autor konkluduje, że zarówno tekst Psalmu 13, jak i słowa św. Augustyna należy rozumieć w tym sensie, że chodzi tu o wyjęcie spod ciężącego nad całą ludzkością skutku grzechu pierwszych rodziców z natury samego prawa. Rzeczywiście tak wyjęty był tylko Chrystus; Maryja natomiast dzięki udzielonemu jej przywilejowi.

W rozwiązaniu trudności pogodzenia Niepokalanego Poczęcia z dogmatem powszechności Chrystusowego Odkupienia obaj autorzy idą za Dunsem Szkotem, przyjmując tzw. odkupienie uprzednie. Wydaje się, że Jan de Breitenbach przytaczając to rozwiązanie korzystał z oficjum Bernardynowego, co wcale nie przesądza sprawy, iż nie miał przy sobie tekstów Dunsza Szkota.

Widzimy więc, że przytoczona przez Breitenbacha argumentacja liturgiczna jest bardzo obszerna i posiada dużą wartość. Nie tylko uzasadnia konieczność powszechnego przyjęcia tej prawdy, ale również szeroko naświetla jej treść. Tak więc obok argumentacji biblijnej, teksty liturgiczne najwięcej przyczyniają się do uzasadnienia głównej tezy niniejszego kazania.

Omówione dotychczas teksty patrystyczne i wypowiedzi teologów z racji argumentacji liturgicznej nie wyczerpują całego zasobu cytatów, przytoczonych w niniejszym kazaniu. Nie zawsze jednak mogą one być potraktowane jako dowód patrystyczny, czy argument z powagi danego teologa, gdyż w większości nie udało się stwierdzić ich autentyczności. Niemniej stanowią one doskonale źródło wiadomości o poglądach na prawdę wolności Maryi od grzechu pierworodnego we współczesnym autorowi okresie.

Z autentycznych tekstów patrystycznych, również Jan de Breitenbach przytacza znaną wypowiedź św. Augustyna, jako argument za Niepokalanym Poczęciem, o czym była mowa przy kazaniu pierwszym⁵⁸. Brak jest natomiast innych tekstów autentycznych, traktujących nawet pośrednio o tej prawdzie. Autor przytoczył tylko fragment z „Carmen Paschale” Seduliusza, opiewający wspaniałość Dziewictwa Maryi⁵⁹, interpretując go w duchu immaculistycznym. Pozostałe zaś teksty są przeważnie nieautentyczne lub ich autentyczności nie udało się ustalić, a swoją immaculistyczną interpretację zawdzięczają jedynie autorowi. Do najważniejszych w tym względzie należą wypowiedzi przypisywane przez autora Orygenesowi⁶⁰, św. Ambrożemu⁶¹ i św. Janowi Złotoustemu⁶². Posiadają one wyraźny wydźwięk immaculistyczny i dlatego od razu powstaje wątpliwość co do ich autentyczności. Gdyby one rzeczywiście wyszły spod ręki wspomnianych Ojców, należałoby całkowicie

⁵⁸ Por. św. Augustyn: *De natura et gratia*, Migne 44 267.

⁵⁹ „Et velut e spinis mollis rosa surgit acutis
Nil, quod laudat, habens matremque obscurat honore
Sic Evae de stirpe sacra veniente Maria Virginis
antiquae facinus nova virgo piaret
Ut quoniam natura prior vitata jacebat”.

Coeli Sedulli Carmen Paschale, Liber secundus. Migne PL 19 595-596.

⁶⁰ „Sicut mater domini fuit intacta, ita immaculata et incorrupta” (k. A.v).

⁶¹ „...eam expresse ab omni peccato originali et actuali fuisse immunem”.

(k. A.v).

⁶² „Quos non salvat dei iustitia, salvat misericordia marie infinita. Saltem istos qui eam credunt pie fore sine peccato originali conceptam” (k. B).

zmienić dotychczasowe poglądy historyczno-dogmatyczne, zgodnie z którymi lata im współczesne stanowią zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie okres wiary zawiązkowej w przywilej Niepokalanego Poczęcia⁶³. W dodatku poszukiwania tych cytatów u Migne'a nie przyniosły spodziewanych wyników.

Nie udało się również ustalić autentyczności wielu pozostałych tekstów, które właściwie nie mają w swej treści bliższego związku z samym przywilejem Maryi. Jan de Breitenbach musiał dopatrzeć się w nich jednak pewnego wydzwiku immakulistycznego, bo w przeciwnym razie nie przytaczałby ich w niniejszym kazaniu. Dla większej powagi przypisuje je siedmiokrotnie św. Augustynowi, następnie św. Ambrożemu, Euzebiuszowi, św. Hieronimowi, św. Janowi Chryzostomowi, św. Hilaremu i Pseudo Dionizemu. Nie mają one jakiejś większej wartości i dlatego mogą być pominięte. Jedynie kilka uwag można poświęcić wypowiedzi przypisywanej św. Hieronimowi. Z małymi odstępstwami wzięta została ze znanego listu IX „Ad Paulam et Eustochium”. Nie stwierdza ona tak wyraźnie prawdy Niepokalanego Poczęcia, jak to czyni inny fragment tego listu⁶⁴, ale sławi Maryję jako Dziewicę, która pochwałami Boga i aniołów została uwielbiona i wślawiona, przez proroków zapowiedziana i cnotami upiękuszona⁶⁵. Oprócz tych tekstów maryjnych, autor przytoczył również kilka wypowiedzi patrystycznych w innym kontekście, to jest na poparcie swych myśli wprowadzających do całego kazania.

Tak częste przytaczanie tekstów uważanych za patrystyczne świadczy, że autor doceniał wartość wypowiedzi patrystycznych i przypisywał im znaczną rolę w argumentacji głoszonej przez siebie tezy. Dokładniejsza jednak analiza tych wypowiedzi nie dała wprawdzie decydujących i jasnych stwierdzeń odnośnie prawdy Niepokalanego Poczęcia, ale z pewnością wykazała w wielu tekstach zawiązkowe istnienie tej prawdy.

Pozostała jeszcze do omówienia grupa dowodów, które najogólniej można nazwać teologicznymi albo lepiej rozumowymi. Będą tu przede wszystkim argumenty zaczerpnięte z powagi doktorów katolickich, a następnie przytoczone w dosyć znacznym zakresie argumenty spekulatywne.

W całym kazaniu autor powołuje się na autorytet teologów w blisko 30 miejscach, chcąc i przy ich pomocy wykazać słuszność przyjętej tezy. Dokładne omówienie tych tekstów i ukazanie ich teologicznej wartości jest wprost rzeczą niemożliwą przede wszystkim dlatego, że nie udało się ustalić autentyczności wielu z nich. Będą więc one służyły jako wyraz przekonań autora o prawdzie Niepokalanego Poczęcia. Największą wartość wśród tych tekstów mają te, które są autentyczne i wyraźnie lub zawiązkowo traktują o przywileju Maryi, a także pochodzą od autora, o którym wiadomo z całą pewnością, że był immakulistą. Z tych więc racji bezwzględne pierwszeństwo należy się Eadmerowi i Szkotowi, którzy w średniowiecznej myśli teologicznej są czołowymi bojownikami prawdy Niepokalanego Poczęcia. Wprawdzie Jan de Breitenbach nigdzie nie wspomina o Eadmerze, bo i nie mógł, gdyż napisany przez niego traktat w powszechnej opinii, aż do początków XX wieku przypisywany był św. Anzelmowi⁶⁶. W traktacie tym Eadmer z wielką wiarą i pokorą opowiada się za Niepokalanym Poczęciem Maryi, usiłując również dać pewne

⁶³ Por. ks. J. Wojtkowski, *iw.* s. 120.

⁶⁴ Por. Migne 30 127.

⁶⁵ Por. Migne PL 30 126.

⁶⁶ Por. Thurston *Herb. P.* — Slater *Th. P. SJ*: *Eadmeri Monachi cantuariensis Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae*, *iw.*

tlumaczenie swych przekonań, nie zaczepiając wprost twierdzeń przeciwnych. Przytoczona przez Breitenbacha wypowiedź nie jest najlepsza wśród tych, jakie znajdują się we wspomnianym traktacie, gdyż nie mówi ona wprost i wyraźnie o przywileju Maryi. Można się jednak doszukać jakiegoś związku z tą prawdą, a zwłaszcza w stwierdzeniu, że „nie w stosunku do Maryi nie jest równe, albo zdolne do porównania z nią. Wszystko bowiem, co istnieje jest ponad nią, albo w niej. Ponad nią jest tylko Bóg, a w niej wszystko, co nie jest Bogiem”⁶⁷. Na pewno autor ma tu na myśli wyjątkową pozycję, jaką względem Boga ze wszystkich stworzeń zajmuje Maryja przez swój przywilej Niepokalanego Poczęcia, chociaż również można by odnosić to do przywileju Macierzyństwa. Gdy chodzi natomiast o poglądy Dunsza Szkota, to są one w kilku miejscach przytoczone i skupiają się na wykazaniu, że Bóg mógł ustrzec Maryję od grzechu pierworodnego.

Poza tymi dwoma teologami, pozostałe wypowiedzi doktorów katolickich, przytoczone przez autora, nie mają już takiej wartości. Są to bowiem cytaty, bądź zaczerpnięte od autorów, o których wiadomo, że byli przeciwnikami Niepokalanego Poczęcia, bądź też ich autentyczności nie udało się ustalić.

Z tej więc racji może nieco dziwić, że Jan de Breitenbach najczęściej, bo aż w 25 miejscach odwołuje się do autorytetu św. Bernarda z Clairvaux, o którym wiadomo, że był przeciwnikiem Niepokalanego Poczęcia. Wydaje się, że nie jest to wynik zbyt jednostronnego, czy nawet bezkrytycznego podejścia do tych tekstów, ale coś innego. Chodzi tu po prostu o zachodzący stopniowo rozwój dogmatu Niepokalanego Poczęcia, polegający na tym, że Jan de Breitenbach w wypowiedziach, w których św. Bernard zawarł przekonanie o wspaniałej piękności i świętości Maryi, dopatrzył się zawiązkowo lub wyraźnie prawdy Niepokalanego Poczęcia. Podobna sytuacja najprawdopodobniej miała miejsce i w stosunku do innych teologów, takich jak św. Anzelm, Ryszard ze św. Wiktora, czy też św. Tomasz.

Wśród cytowanych wypowiedzi św. Bernarda istnieją dwie, które rzeczywiście mają wydźwięk immaculistyczny i dlatego nie można się nawet dziwić, że Jan de Breitenbach skwapliwie je wykorzystał. W pierwszej bowiem św. Bernard zwraca się do Maryi słowami: „Nieskałaną byłaś i pierworodnymi i aktualnymi grzechami”, a w drugiej natomiast stwierdza, że „własnej winy nie posiadała i przez cudzą nie została splamiona”⁶⁸.

Przy ocenie ich wartości należy pamiętać, że św. Bernard był przeciwnikiem Niepokalanego Poczęcia i prawdy tej nie zaakceptował. Stąd też kiedy te słowa wypowiadał, z pewnością miał na myśli nie samo Poczęcie Maryi, ale jej wyjątkową świętość, będącą skutkiem uświęcenia w łonie. Immaculistyczny natomiast wydźwięk tym tekstom nadał Jan de Breitenbach, przytaczając je w niniejszym kazaniu.

Wydaje się, że to samo odnosi się do innych wypowiedzi św. Bernarda, które wskazują na wyjątkową pozycję Maryi względem rodzaju ludzkiego. W kazaniu na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny, mówi, że „Bóg złożył w nią całą cenę do odkupienia rodzaju ludzkiego. Bóg mający zamiar odkupić rodzaj ludzki udzielił Maryi pełnię godności”⁶⁹, i dla-

⁶⁷ Por. Migne PL 159 307.

⁶⁸ Por. Migne PL 183 421.

⁶⁹ Por. Migne PL 183 441.

tego jak dodaje nasz autor, cokolwiek w nas jest ze zbawienia i łaski, od niej mamy. Jest ona, jak na innym miejscu mówi św. Bernard słońcem, które gdyby zostało zabrane, zapanowałaby ciemność śmierci⁷⁰. Jan de Breitenbach i tutaj widzi powiązanie tych tekstów z prawdą Niepokalanego Poczęcia i dlatego powołuje się na nie w toku całej argumentacji i wyjaśniania głoszonej przez siebie prawdy.

Prócz tych autentycznych, znajdują się jeszcze w omawianym kazaniu teksty, które zostały przypisane św. Bernardowi. Traktują one przede wszystkim o wyjątkowej piękności Maryi i dlatego zapewne Jan de Breitenbach nadal im wydzwięk immakulistyczny. Są więc one wyrazem jego poglądów na prawdę Niepokalanego Poczęcia Maryi.

Z innych doktorów katolickich w niniejszym kazaniu znajdują się wypowiedzi św. Anzelma, św. Tomasza, Ryszarda ze św. Wiktora, św. Dominika i innych autorów. Większość z nich została omówiona bądź przy charakteryzowaniu poprzedniego kazania, bądź też przy argumentacji liturgicznej. Pozostałe zaś nie mają większej styczności z poruszonym zagadnieniem i stąd nie ma potrzeby bliższej ich analizy.

Na koniec należy też zwrócić uwagę na stosunkowo liczne argumenty spekulatywne, przy pomocy których Jan de Breitenbach usiłuje uzasadnić słuszność swojego stanowiska odnośnie Niepokalanego Poczęcia Maryi. Większość tych argumentów sprowadzić można do ogólnej grupy dowodów ze stosowności, których podstawą jest albo godność Macierzyństwa Bożego, albo też tytuł Pośredniczki łaski. Kilkakrotnie autor wskazuje, że z racji Macierzyństwa Bożego Maryja nie mogła popaść w niewolę grzechu, gdyż swoją godnością przewyższa aniołów, którzy nie podlegają żadnemu grzechowi⁷¹. Również Maryja nie mogła popaść w niewolę grzechu pierworodnego, jako Matka Chrystusa, z tej racji, że Bóg musiałby ją chociaż przez chwilę nienawidzieć, a przecież nakazał czcić ojca i matkę swoją⁷². Nie wypadało też, by Pośredniczka łask, jaką jest Maryja, chociaż przez chwilę podlegała grzechowi pierworodnemu⁷³.

Z innych jeszcze dowodów na uwagę zasługuje też dosyć oryginalny argument oparty na fakcie odkupienia uprzedniego, dzięki któremu Maryja skorzystała również z zasług Chrystusa wysłużonych na krzyżu. Maryja została przez swego Syna odkupiona najdoskonalej, a takie odkupienie polega nie na wybawieniu od grzechu, ale na zachowaniu, czyli na zupełnym niedopuszczeniu do tego, by popadła w grzech⁷⁴. Jak widać jest to odwrócenie wypowiedzi Dunsza Szkota, który wprowadzając pojęcie odkupienia uprzedniego, uznaje je za odkupienie doskonalsze, niż odkupienie wybawiające⁷⁵.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ „Nam sicut mater domini super omnes choros angelorum erat exaltata, ita decuit ut angelicis privilegiis esset honoranda. Modo omnes angeli erant in innocentia creati sine peccato originali, et non est verisimile quod aliqua creatura, que fuit in ira dei fieret omnibus angelis prelatata.” (k. B₁).

⁷² „... quia non est decens aliquem filium suam matrem odio habere cum sit prescriptum divinum exodus XX honora patrem et matrem. Modo si mater dei fuisset in originali peccato concepta, tunc eius benedictus filius, ita odio eam habuisset, quod sententiam condemnationis contra eam protunc et illo instanti protulisset quod non est verisimile” (k. B₂).

⁷³ „Sed marie hoc conceditur ex officio mediatrix” (k. B₃).

⁷⁴ „Maria per filium suum perfectissime fuit redempta. Sed perfectius est redimere a casu preservando, quam post casum elevando, Ergo maria ut a casu fuit preservata ut sic est a filio suo redempta (k. A₇).

⁷⁵ Por. P. C. Balić, jw. s. 8.

Pewną odmianą racji rozumowych są dowody apologetyczne za pomocą których autor usiłuje odpowiedzieć na podnoszone przeciw Niepokalanemu Poczęciu zarzuty. Zasadniczo nie wnoszą one nic nowego do całości poglądów, gdyż najpoważniejsze trudności średniowiecza, związane z tą prawdą, zostały rozwiązane przez Dunsza Szkota, za którym idzie i nasz autor. Odpowiedź natomiast na drugi zarzut, podnoszony w oparciu o List do Rzymian (5,12), że w Adamie wszyscy zgrzeszyli, napotkać można wcześniej u Bernardyna de Bustisa, od którego, jak się wydaje, Jan de Breitenbach zaczerpnął główne myśli.

Pozostałe zaś zarzuty, np. że Maryja zmarła, dużo cierpiała, była uświęcona lub została poczęta przez cielesne połączenie mężczyzny i kobiety, a więc musiała zaciągnąć grzech pierworodny, nie mogą być brane poważnie, gdyż są po prostu zbyt jednostronnym spojrzeniem i zawężeniem podejścia do prawd maryjnych i dlatego autor nasz łatwo się z nimi rozprawia.

Osobna grupa dowodów rozumowych została oparta na przesłankach wziętych z dziedziny prawniczej. Jan de Breitenbach jako wykładowca prawa na uniwersytecie w Lipsku sięgnął i do tego źródła wiedzy po argumenty, które według niego miałyby coś do powiedzenia w uzasadnianiu i wyjaśnianiu prawdy Niepokalanego Poczęcia Maryi. Chodziło bowiem przede wszystkim o rozwiązanie wątpliwości, w jaki sposób Maryja została uwolniona spod ogólnie obowiązującego wszystkich ludzi prawa grzechu pierworodnego. Autor, posługując się terminologią prawniczą, odpowiada, że prawodawca może wydane przez siebie prawo albo znieść całkowicie, albo odwołać, albo też uwolnić od niego pojedynczą osobę, udzielając dyspensy lub przywileju. Takiego właśnie przywileju udzielił Bóg Maryi, gdy chodzi o nieodwołalny wyrok zaciągania przez ludzi grzechu pierworodnego, dzięki czemu nie popadła ona pod władzę szatana⁷⁶, lecz pozostała nieskalana żadnym grzechem.

Innym ciekawym dowodem z tej grupy jest rozumowanie oparte na przekonaniu, że indywidualne działanie Ducha Św. nie podlega żadnym prawom i ograniczeniom. Duch Św. działa kędy chce — powiedział Pan Jezus do Nikodema (J 3,8). Ponieważ Maryja od początku swego istnienia kierowana była takim działaniem, więc nie podlegała też ogólnemu prawu grzechu pierworodnego, a więc grzechu tego nie zaciągnęła.

Jan de Breitenbach przytacza jeszcze starą, prawniczą zasadę, że w wątpliwości należy sprzyjać oskarżonemu. Odnosząc tę zasadę do Maryi mówi, że odnośnie jej przywileju istnieje jeszcze wiele rzeczy niejasnych i wątpliwych, więc w takim razie lepiej będzie z góry opowiedzieć się za Niepokalanym Poczęciem Maryi, by przez nieuzasadnione zarzuty nie wyrządzać krzywdy Najświętszej Dziewicy.

Teologiczna wartość powyższych argumentów jest znikoma, ale za to doskonale ilustrują one możliwość uwolnienia Maryi od powszechnego prawa, ciężącego nad każdym człowiekiem, jakim jest niewola grzechu pierworodnego.

Na koniec trzeba jeszcze krótko wspomnieć o często stosowanej

⁷⁶ „Princeps statuens legem auctoritate sua, eadem auctoritate potest eandem legem revocare quia lex ista habet vim ex eius institutione... Potest eandem legem ab tempore suspendere, sicut habetur etiam de circumcissione que ad tempus fuit suspensa in deserto. Et hoc propter laborem itineris. Exodus 14... potest eadem auctoritate cum aliquibus dispensare ... vel potest alicui privilegium dare ... Et sic dominus legis potest circa legem dispensare, sicut et fecit beate virgini quae fuit singulariter privilegiata, sic quod sine peccato originali est concepta” (k. A₁//A_{1v}).

w średniowieczu argumentacji, której podstawą były bądź opisy cudów dokonanych za przyczyną Niepokalanej Dziewicy, bądź też analogie ze świata przyrody, albo zdania poetów lub pisarzy, przeważnie starożytnych. Spotkać je można w niniejszym kazaniu w dosyć szerokim zakresie, co nie pozostaje bez wpływu na całość kazania.

Wartość przytoczonych cudów, jak też ich treść, zostały już omówione, głównie przy dowodach liturgicznych. Natomiast gdy chodzi o ilustracje i obrazy przytoczone w duchu średniowiecznej interpretacji zjawisk przyrody oraz wypowiedzi np. Owidiusza, czy Pliniusza, to z teologicznego punktu widzenia nie stanowią one żadnej siły dowodowej. Nie znaczy to jednak, że są pozbawione całkowicie wartości. Często bowiem bardziej mogą przemówić do wielu ludzi swoją bezpośredniością, łatwością i mocą wyrazu, niż dowody teologiczne. W ten sposób przyczyniają się one do popularyzacji prawdy o Niepokalanym Poczęciu, przybliżając prostym ludziom tę wielką tajemnicę. Jan de Breitenbach, chcąc np. wskazać na możliwość Poczęcia Maryi bez grzechu pierworodnego, mimo że jej rodzice podlegali temu prawu, odwołuje się do powszechnych w średniowieczu przekonań, że złoto w ogniu nie ulega zepsuciu, ale się jeszcze doskonali, lub że salamandra żyje wśród płomieni i również nie doznaje żadnego uszczerbku.

Jak wynika z powyższych rozważań, Jan de Breitenbach był gorącym zwolennikiem prawdy Niepokalanego Poczęcia. Poprawnie rozumiał on istotną treść przywileju, słusznie akcentując jego najważniejsze elementy. W toku argumentacji przytoczył szeroki wachlarz dowodów, jednak o bardzo zróżnicowanej wartości. Pierwszeństwo trzeba przyznać tekstowi pozdrowienia anielskiego, który w bulli „Ineffabilis Deus” nabiera wyraźnie wyjątkowego immakulistycznego. Uderza natomiast brak jakiegokolwiek wzmianki o Protoewangelii. Poza tym wiele uwagi przywiązuje autor do dowodów liturgicznych, a dopiero po nich widzi wartość w wypowiedziach Ojców Kościoła i teologów. Ponadto w wielu miejscach kazania spotkać można opisy ciekawych cudów, różnego rodzaju porównania, obrazy i ilustracje, co w całości dodatkowo naświetla poglądy Jana de Breitenbacha, a równocześnie nadaje kazaniu cechę większej przystępności.

III. WNIOSKI KOŃCOWE

1. PORÓWNANIE OBU KAZAŃ

Dotychczasowa charakterystyka obu kazań miała za zadanie dać wspólną podstawę do wzajemnego ich porównania, by z kolei w oparciu o takie porównanie można było wyprowadzić odpowiednie wnioski odnośnie rozwoju dogmatu Niepokalanego Poczęcia w XV wieku, a więc jak zaznaczono we wstępie, w okresie dosyć żywym, gdy chodzi o zainteresowanie tą prawdą.

Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że badany okres XV wieku jest zbyt krótki, bo wynosi tylko około 60 lat, by móc zaobserwować rysujący się rozwój w zrozumieniu tej prawdy. Należy jednak zaznaczyć, że jest on widoczny, chociaż na pewno nie osiągnął jeszcze swych szczytów, gdyż do ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia trzeba było czekać jeszcze pełne 400 lat. Głównym więc zadaniem dalszych rozważań będzie wypunktowanie tych momentów, które świadczą o istnieniu takiego rozwoju, a także wskazanie na jego przyczyny.

Zanim jednak do tego przystąpimy, trzeba wcześniej dokonać pewnego porównania obu kazań, co ułatwi wyszukiwanie elementów rozwojowych.

Porównania tego można dokonać zarówno pod względem budowy obu kazań, ich źródeł, jak i zawartych w nich poglądów. To ostatnie kryterium posiada największą wartość, gdyż bezpośrednio dotyka rozważanego problemu rozwoju prawdy Niepokalanego Poczęcia i dlatego zostanie szczegółowo przeanalizowane.

Wcześniej jednak kilka uwag poświęconych zostanie podobieństwom i różnicom obu kazań zarówno co do ich budowy, jak i źródeł, z jakich korzystali autorzy.

Charakterystyczne jest to, że Jan de Breitenbach, mimo że jest późniejszy, a więc bardziej oddalony od okresu, w którym wykształcił się klasyczny schemat budowy kazań, to jednak wierniej przestrzega jego reguł, niż autor kazania pierwszego.

Również kazanie Jana de Breitenbacha przewyższa kazanie pierwsze pod względem ilości tekstów zarówno Ojców Kościoła, teologów, jak i Pisma św. Niemniej w pierwszym kazaniu nie brakuje żadnego ważniejszego tekstu, czy to z Pisma św., czy też z innych powag katolickich, jakie były w średniowieczu przytaczane na korzyść przywileju Maryi. Nawet w kilku miejscach są one lepiej dobrane, niż u Breitenbacha. Dotyczy to przede wszystkim Protoewangelii, o której w drugim kazaniu nie ma wcale wzmianki. Również odnośnie wypowiedzi Eadmera pierwszeństwo należy przypisać autorowi kazania pierwszego, który lepiej je dobrał i szerzej skomentował.

Jan de Breitenbach podaje aż trzy tłumaczenia pozdrowienia anielskiego, podczas gdy w kazaniu wcześniejszym jest tylko jedno, przytoczone za Pseudo-Hieronimem. Przewyższa on również autora kazania pierwszego bogatszym stosowaniem elementu ilustracyjnego.

Porównując następnie treść zawartą w obu kazaniach, należy stwierdzić, że obaj autorzy w znacznym stopniu podkreślają powiązanie Niepokalanego Poczęcia z Dziewictwem Maryi. Dziewictwo jest bowiem czymś doskonałym, a jego brak świadczy o naruszeniu pierwotnego stanu, pierwotnej harmonii nie tylko ciała, ale przede wszystkim duszy. Po raz pierwszy takiego zakłócenia w naturze ludzkiej dokonał grzech pierworodny, a obecnie dokonuje go pożądliwość, będąca główną pozostałością po grzechu pierworodnym. Stąd więc kiedy mówi się o Niepokalanym Poczęciu z konieczności trzeba przyjąć również jej Dziewictwo. Było to łatwiej uczynić, gdyż prawda ta od pierwszych wieków głoszona była przez Kościół jako dogmat wiary katolickiej¹.

Wzajemne powiązanie tych dwóch prawd maryjnych zostało wyraźniej podkreślone w kazaniu wcześniejszym. Nie stało się to przypadkowo, ale jest konsekwencją zapewne pojawiającej się jeszcze w późnym średniowieczu augustyńskiej koncepcji grzechu pierworodnego, upatrującej jego istotę w pożądliwości. Pożądliwość natomiast zawsze stać będzie w bezpośredniej sprzeczności z dziewictwem.

W tym samym kazaniu, przypisywanym Janowi Gersonowi, również z większym naciskiem zaznaczone jest powiązanie Niepokalanego Poczęcia z Boskim Macierzyństwem Maryi. Świadczyłoby to, że autor w Macierzyństwie Maryi upatrywał przyczynę celową dla jej czasowo pierwszego przywileju, co zresztą wyraźnie zaznacza w kilku dowodach ze sto-

¹ DS 291 503. BF VI 7 81.

sowności, gdzie otwarcie mówi, że wypadalo, aby Matka Boza zostala zachowana od zmany grzechu pierwotnego. Powiazanie to widzi rowniez i Jan de Breitenbach, ale dla niego jest wazniejsza swietosc Matki Bozej, za czym przemawia bardzo mocne podkreslenie zwiazku Niepokalanego Poczczenia z jej swietoscia. Tym samym akcentuje wyrazniej formalna przyczyne zachowania Maryi od grzechu pierwotnego, w przeciwienstwie do autora wzczesniejszego, podkreslajacego przyczyne celowa. Swietosc bowiem, ktora stala sie udzialem Maryi od pierwszej chwili jej osobowego istnienia, stanowi jeden z glownych aspektow tego przywileju Maryi. Autor rozumie ja nie tylko jako wolnosc od grzechu zarowno aktualnego, jak i pierwotnego, ale takze jako pewien stan, pewna doskonalnosc, polegajacy na pelni laski otrzymanej od Boga juz w chwili poczczenia. Tak wiec miedzy Niepokalaniem Poczczeniem, a swietoscia istnieje scislta, istotowa laczynosc. Bez swietosci nie mozna by nawet myslec o jej poczczeniu bez grzechu pierwotnego, ale z drugiej strony przywilej ten ukazuje jej swietosc w nowym aspekcie. Wskazuje, ze stala sie ona udzialem Maryi od samego poczczenia, od momentu jej istnienia, a nie jak u nas dopiero od Chrztu sw.

Te wzajemne powiazania lepiej dostrzegl Jan de Breitenbach i jak wskazuje analiza wyrazniej w swoim kazaniu je wyakcentowal.

Odnosnie elementu ilustracyjnego, nalezy stwierdzic, ze obydwaj autorzy chetnie sie nim posluguja, chcac w ten sposob lepiej zobrazowac istotna tresc przywileju Maryi. Stosuja wiec go w jednakowym stopniu intensywnosci, chociaz ilosciowo Jan de Breitenbach przytacza wiecej roznego rodzaju ilustracji i obrazow. Wzajemny ich stosunek przedstawia sie tak jak dwa do trzech, czyli na dwie ilustracje w kazaniu pierwszym przypadaja trzy w kazaniu drugim. Nadaje to kazaniu Jana de Breitenbacha nieco bardziej popularny charakter, bardziej przystepny dla wiekszej rzeszy sluchaczy, co nie znaczy jeszcze, ze jest ono kazaniem dla ludu. Rownoczesnie wskazuje to na wysilki autora, by jak najglębiej wniknac w sama tresc przywileju, a nie poprzestac tylko na podaniu argumentacji za slusnoscia tej prawdy, jak to ma miejsce w kazaniu przypisywanym Janowi Gersonowi. Jan de Breitenbach pragnie rowniez ukazac istotne aspekty przywileju i dlatego akcentuje przede wszystkim jego pozytywne elementy, wskazujac na wspaniala pieknoosc Maryi, jako nastepstwo laski Bozej. Ilustruje ja i przedstawia przy pomocy obrazow ze swiata przyrody, jak np. zorza poranna, pieknoscia jutrzienki, ksieczyca w pelni swiecacego na niebie w pogodna i bezchmurna noc. Wydaje sie wiec, ze takie ukazywanie prawdy Niepokalanego Poczczenia bardziej przemawialo do wyobrazni odbiorcow i tym samym zjednywalo wiecej zwolennikow gloszzonej prawdy.

Przywilej Maryi mial rowniez w sredniowieczu wielu i to powaznych przeciwnikow², ktorzy wysuwali przeciw niemu liczne zastrzezenia. Wszyscy wiec, ktorzy zajmowali odmienne stanowisko, zmuszeni byli odpowiadac na te zarzuty, by obronic i uzasadnic swoje przekonanie. Echa tych kontrowersji i sporow dostrzec mozna w obu kazaniach, gdyz ich autorzy rowniez usiluja dac odprowe makulistom. Zdecydowana przewage ma tu znow Jan de Breitenbach, ktory az pieciokrotnie pod tym wzgledem przewyzsza autora kazania wzczesniejszego. Na ten apologetyczny charakter kazania drugiego wskazuje juz sam tytul: „Clypeus”, czyli tarcza zaslanajaca prawde Niepokalanego Poczczenia przed podnoszonymi

² Do najpowazniejszych nalezeli sw. Bernard z Clairvaux i sw. Tomasz z Akwinu.

przeciw niej zarzutami, a także specjalnie wprowadzona forma „sądu”, przy pomocy której autor rozprawia się z makulistami. Przytacza bowiem cały szereg zarzutów, jakie przeciw tej prawdzie wysuwali przeciwnicy, a następnie daje im odprawę, wykazując błędność ich rozumowania.

Obaj autorzy zdają sobie sprawę w jednakowym stopniu, że przywilej ten nie należał się Maryi z żadnych racji. Jeśli zaś go otrzymała, to tylko dzięki Łasce Bożej, która ustrzegła ją nie tylko od popadnięcia w grzechy aktualne, ale również i w grzech pierworodny. Liczbowo jednak częściej zwraca na to uwagę Jan de Breitenbach, ale chyba dlatego, że jego kazanie jest objętościowo większe.

Podobna sytuacja ma miejsce, gdy chodzi o powiązanie Niepokalanego Poczęcia z powszechnie przypisywanym Maryi tytułem Pośredniczki łask. Obaj autorzy w jednakowym stopniu intensywności podkreślają to powiązanie, ale ilościowo znów Jan de Breitenbach więcej przypisuje Maryi ten tytuł.

Co do innych jeszcze kryteriów, które ułatwiają porównanie poglądów obu autorów, na uwagę zasługuje też historyczno-zbawcza rola Maryi w powiązaniu z jej wolnością od grzechu pierworodnego. Łączność tę zaznaczają oba kazania, z tym że Jan de Breitenbach czyni to częściej i wyraźniej. Można więc powiedzieć, że chyba lepiej uświadamiał sobie fakt, iż Niepokalana Dziewica była w szczególny sposób predysponowana do wyjątkowej roli, jaką miała odegrać w historii zbawienia ludzkości. Uczyniła to nie tylko przez wydanie na świat Zbawiciela, ale także przez udział w Jego cierpieniach.

Bardzo słabe jest natomiast w obu kazaniach powiązanie prawdy Niepokalanego Poczęcia Maryi z jej Wniebowzięciem. Niemniej obaj autorzy zaznaczają tę łączność, ale dla odmiany pierwszeństwo trzeba przyznać kazaniu starszemu. Przewyższa ono kazanie późniejsze nie tylko co do liczebnego zaznaczenia tej łączności, ale również co do jej treściowego zrozumienia. Wprawdzie wyraźnie nie jest zaznaczone w nim, że Niepokalane Poczęcie domaga się, by Maryja została wzięta do nieba, ale autor zdaje sobie sprawę w pewnym stopniu, iż z racji wolności od grzechu, a przede wszystkim grzechu pierworodnego, Maryja została wzięta do nieba i wyniesiona ponad wszystkie chóry aniołów i całe stworzenie.

Godnym podkreślenia jest fakt, że tylko Jan de Breitenbach zna wprowadzone do teologii przez Dunsza Szkota pojęcie odkupienia uprzedniego, które wywarło tak ogromny wpływ na dalszy rozwój i zrozumienie prawdy Niepokalanego Poczęcia. Jan de Breitenbach nie tylko przytacza to pojęcie, ale zaznacza, iż odkupienie uprzednie jest doskonalsze, niż uwalniające. Trudno natomiast wytłumaczyć, dlaczego autor kazania pierwszego nic nie wspomina o tej prawdzie, mimo że przytacza wypowiedzi Dunsza Szkota. Nie można przypuszczać, by tego pojęcia nie znał. Mógł więc nie doceniać jego wartości, albo po prostu nie widział potrzeby wspomniania o nim.

Na koniec jeszcze jedna uwaga, że autorzy zasadniczo unikają bezpośredniego wyrażenia „Niepokalane Poczęcie, zastępując je najchętniej pojęciem „Niepokalana Dziewica”. Tylko raz jeden w swoim kazaniu Jan de Breitenbach nazywa bezpośrednio poczęcie Maryi „niepokalanym”. Ponadto obaj autorzy zastrzegają się, że mimo takiego ich stanowiska, ostateczna decyzja w tej sprawie należy do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, której chętnie się poddadzą.

2. ELEMENTY ROZWOJOWE

W trakcie porównywania obu kazań nasunęło się kilka wniosków, które wskazywałyby, że nawet na przestrzeni stosunkowo krótkiego okresu czasu można dostrzec pewne rysy rozwojowe dogmatu Niepokalanego Poczęcia Maryi.

Widać to przede wszystkim w zmianie podejścia do samego grzechu pierwotnego, o który przecież głównie w tym przywileju chodzi. Wydaje się, że Jan de Breitenbach, nieco wyraźniej odchodzi od starożytnej, augustyńskiej koncepcji grzechu pierwotnego, która upatrywała jego istotę w nieładzie, i dysharmonii, jaka istnieje w naturze ludzkiej, a która w teologii otrzymała nazwę pożądliwości. Nie jest ona sama w sobie czymś grzesznym, ale bardzo często, jak mówi Sobór Trydencki, bywa przyczyną grzechów, wówczas mianowicie, gdy idziemy za jej skłonnościami³. Ograniczenie więc grzechu pierwotnego wyłącznie do pożądliwości jest przesunięciem akcentu z samej jego istoty na główną pozostałość po nim w naturze ludzkiej. Stąd też od czasów św. Anzelma scholastyka wypracowała nową koncepcję grzechu pierwotnego, upatrującą jego istotę nie w pożądliwości lecz w utracie i zaprzeczeniu pierwotnej sprawiedliwości i świętości. Istotą tej sprawiedliwości była harmonia w samym człowieku, w jego stosunku do Boga i innych stworzeń. Z całej analizy widać, że Jan de Breitenbach skłania się bardziej do takiej koncepcji grzechu pierwotnego, co powoduje z natury rzeczy odejście od ujęcia augustyńskiego.

Widać to dosyć wyraźnie w porównaniu z kazaniem wcześniejszym na przykładzie zaakcentowania łączności Niepokalanego Poczęcia z Dziewictwem Maryi. Autor pierwszego kazania wzajemne powiązanie tych prawd eksponuje, jak wykazała analiza, na pierwszy plan, nawet przed tak zasadniczym stwierdzeniem, że istota tego przywileju tkwi w wolności od grzechu pierwotnego. Z punktu augustyńskiej koncepcji grzechu pierwotnego ustawienie takie jest zrozumiałe, bo dziewictwo to stan pewnej pierwotnej harmonii i doskonałości, nie naruszonej pożądliwością zarówno cielesną, jak i duchową. Brak więc też pożądliwości jest równocześnie brakiem grzechu pierwotnego. Stąd też przez akcentowanie Dziewictwa Maryi w powiązaniu z jej Niepokalanym Poczęciem, autor musiał rozumieć też wolność nie tylko od grzechu pierwotnego, ale także od wszystkich jego skutków. Dla Breitenbacha dziewictwo ma również duże znaczenie w integralnej treści przywileju, ale nie dominujące. Kładzie on większy nacisk na powiązanie Niepokalanego Poczęcia ze świętością Maryi, której istotę pojmuję nie tylko jako wolność od grzechów zarówno aktualnych, jak i pierwotnego, ale także jako wspaniałą piękność przewyższającą wszystkie chóry aniołów i inne stworzenia, a objawiającą się na ciele, duszy i działaniu Maryi. Jest ona dziełem łaski Bożej, wysłużonej przez Chrystusa na krzyżu.

Takie stanowisko Jana de Breitenbacha jest bardziej zgodne ze scholastyczną koncepcją grzechu pierwotnego i z tej racji można tu mówić o rozwoju dogmatu Niepokalanego Poczęcia w stosunku do kazania wcześniejszego, które pozostaje jeszcze przy koncepcji dawnej.

Rozwój ten zaznacza się również w szerszym pojmowaniu integralnej treści przywileju.

Jan de Breitenbach przy rozwiązywaniu trudności podnoszonych

³ DS 1515. BF V 50.

przez makulistów odwołuje się do pojęcia „odkupienia uprzedniego”. O wartości tej prawdy i jej wpływie na dalszy rozwój dogmatu Niepokalanego Poczęcia nie ma potrzeby nikogo przekonywać. Ponadto wyraźnie zaznacza, że odkupienie takie jest doskonalsze niż to, które stało się udziałem wszystkich ludzi. Wydaje się, że wykazuje on w tym względzie szersze i głębsze zrozumienie głoszonej przez siebie prawdy, niż ma to miejsce u autora wcześniejszego. Upoważniałoby to do postawienia tezy, że na tym odcinku rozwój dogmatu jest widoczny. Wyraźniejsze zaznaczenie roli Maryi w zbawczym planie Bożym, w powiązaniu z jej Niepokalanym Poczęciem, napotkane w kazaniu drugim świadczyłoby również za rozwojem myśli immakulistycznej. Rzecz jasna, że nie ma tutaj jeszcze jakiejś głębszej analizy tego związku, niemniej Jan de Breitenbach kilkakrotnie w swoim kazaniu podkreśla udział Matki Bożej w odkupieniu rodzaju ludzkiego, zwłaszcza przez wydanie na świat Chrystusa, do czego została od wieków w planach Bożych przeznaczona. Wskazuje więc to na szersze spojrzenie autora kazania późniejszego na omawiany problem, czego nie można dostrzec w kazaniu pierwszym.

W toku porównywania obu kazań okazało się, że Jan de Breitenbach jest bardziej apologetyczny. Wydaje się, że jest to jeszcze jeden z argumentów za rozwojem dogmatu. Z psychologicznego bowiem punktu widzenia nikt nie podejmuje się publicznie bronić jakiejś prawdy, jeśli sam nie nabrał do niej głębokiego przekonania. Najpierw bowiem trzeba sobie daną prawdę przyswoić, dobrze ją poznać i przekonać się o jej słuszności, a później można ją na zewnątrz głosić i bronić, oczywiście zakładając naukową rzetelność. Jeśli więc Jan de Breitenbach występuje w obronie głoszonej przez siebie prawdy, dowodzi tym samym, że chyba lepiej zrozumiał i głębiej ujął integralną treść przywileju, niż ma to miejsce w kazaniu wcześniejszym. Dawaloby to również pewną podstawę do pozytywnego wniosku o rozwoju prawdy Niepokalanego Poczęcia na przestrzeni badanego okresu.

Do wyciągnięcia takiego samego wniosku upoważnia również wyraźniej zaznaczona u Jana de Breitenbacha tendencja, by głoszoną prawdę nie tylko udowodnić, lecz także jak najszerszej ukazać jej treść. Autor kazania wcześniejszego ograniczył się tylko do podania samych tylko argumentów za Niepokalanym Poczęciem i ogólnego scharakteryzowania jego treści. Natomiast Jan de Breitenbach stara się wniknąć głębiej. Podejmuje więc wysiłki, by nie tylko przekonać słuchaczy o prawdziwości przywileju. Dlatego też głoszoną przez siebie prawdę naświetla z różnych stron.

Opisuje więc piękno Maryi jako naturalną konsekwencję jej poczęcia bez grzechu pierworodnego, wskazuje na jasność jej umysłu i nieskazitelność duszy. Dużo też mówi o samej wolności Maryi od zmyślenia pierworodnej, szczegółowo analizuje, na czym ta wolność polega, wynosi Maryję ponad wszystkie stworzenia itp.

By zaś całą tę prawdę przedstawić jak najplastyczniej, korzysta w szerokim zakresie z elementu ilustracyjnego. Nadaje to więc kazaniu większą cechę przystępności. Wydaje się, że mogło to mieć jakiś wpływ na zakres słuchaczy kazania późniejszego. Można by więc tutaj mówić o rozwoju prawdy Niepokalanego Poczęcia w sensie poszerzania się kręgu jego odbiorców.

3. CZYNNIKI ROZWOJU

Zaznaczone w powyższym podsumowaniu aspekty rozwoju prawdy Niepokalanego Poczęcia Maryi są wycinkiem powolnego i długiego etapu krystalizowania się w świadomości Kościoła dogmatu o wolności Maryi od grzechu pierworodnego, który ostatecznie znalazł wyraz w uroczystym orzeczeniu papieża Piusa IX⁴.

Na pełne uświadomienie tej prawdy wpłynęły, jak się wydaje, trzy czynniki: zmysł wiernych Kościoła (zmysł wiary, który intuicyjnie pod działaniem łaski Bożej wyczuwa prawdę objawioną); refleksja teologiczna, która postępuje przez rozumowanie, to jest wyprowadzanie z danych objawienia treści ukrytych w nim wirtualnie; wreszcie działanie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, który mając asystencję Ducha Św., kontroluje i reguluje pobożnością wiernych i pracą teologów⁵. Jak widać, między tymi czynnikami istnieje pewna współzależność do tego stopnia, że wszystkie one wzajemnie na siebie wpływają, chociaż decydujące znaczenie ma tu Magisterium Kościoła.

Szukając czynników, które wpłynęły na głębsze zrozumienie przez Jana de Breitenbacha integralnej treści przywileju Maryi w stosunku do autora wcześniejszego, zwrócić należy uwagę przede wszystkim na zmysł wiary i autorytet Stolicy Apostolskiej.

Wyrazem istniejącego w Kościele zmysłu wiary odnośnie Niepokalanego Poczęcia było spontaniczne obchodzenie przez wiernych święta Poczęcia Maryi, które przejęte ze Wschodu rozwijało się bardzo żywo w całej zachodniej Europie. Zmusiło to teologów do bliższego zajęcia się i analizy przedmiotu tego święta. Rozpoczęły się więc w XII i XIII wieku długie dyskusje i spory na ten temat, rezultatem których była ostatecznie immakulistyczna nauka Duns Szkota. To z kolei wpływało na kształtowanie się coraz bardziej przemyślanego teologicznie kultu Niepokalanej Dziewicy. Pojawiły się własne formularze mszalne a także własne oficja brewiarzowe, których teksty stawały się znów przedmiotem dalszych dociekań ze strony teologów.

W drugiej połowie XV wieku do głosu dochodzi nowy, poważny czynnik rozwoju, jakim jest Stolica Apostolska. Papież Sykstus IV był szczególnym czcicielem Poczęcia Maryi. Z szesnastu mniej więcej dokumentów, wydanych przez niego w tej materii, trzy lub cztery mają wybitne znaczenia.

Konstytucja „Cum praeexcelsa” z 28 lutego 1476 r. zaleca oddawanie czci Poczęciu Matki Bożej odmawianiem brewiarza i odprawianiem Mszy św. według „pobożnego i chwalebego sposobu ukochanego syna naszego, magistra Leonarda Nogarola, duchownego werońskiego, a naszego notariusza”⁶. Dla zachęty dołączone zostały liczne odpusty.

W kilka lat później, 4 października 1480 r., ukazała się nowa konstytucja „Libenter”, zatwierdzająca do użytku liturgicznego nowe teksty brewiarzowe i mszalne na Poczęcie Matki Bożej, pióra tym razem wielkiego kaznodziei franciszkańskiego Bernardyna de Bustisa. Wreszcie jedna lub dwie konstytucje „Grave nimis” — pierwsza ukazała się w 1482 r., ale istnieją względem niej spory, a druga pochodzi z r. 1483, miały na

⁴ Por. Bulla „Ineffabilis”, jw.

⁵ Por. O. J. Domański, jw. s. 209.

⁶ Por. ks. J. Wojtkowski: Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych, jw. s. 27.

celu uśmierzenie zaostzonych sporów teologicznych na temat świętości Maryi i czci jej oddawanej⁷.

Zanim jednak miały miejsce wspomniane wystąpienia papieża, doszło wcześniej do innego wydarzenia, które również nie pozostało bez wpływu na rozwój prawdy Niepokalanego Poczęcia, zwłaszcza przez aprobowanie obchodzonego już święta Poczęcia Maryi.

Dnia 17 września 1439 r. schizmatycki już „Sobór” Bazylejski wydał dekret, w którym ogłaszając uroczystie prawdę Niepokalanego Poczęcia Maryi, równocześnie ustanowił i zobowiązał do obchodzenia święta Poczęcia w całym Kościele⁸. „Sobór” ten przyjął oficjum brewiarzowe i formularz mszalny, których trzon został ułożony przez Jana z Segovii⁹.

Z prawnego i dogmatycznego punktu widzenia dekret ten nie może mieć większego znaczenia. Historycznie zaś przedstawia przekonania teologów radzących wówczas w Bazylei, a ponadto stał się bodźcem do rozszerzenia kultu Poczęcia Matki Najświętszej w tych krajach, które przekonane były o prawdziwości „Soboru”. Nic więc dziwnego, że w Szwajcarii, Sabaudii, Niemczech, Aragonii, Francji i innych krajach podporządkowano się nakazowi wprowadzenia uroczystości Poczęcia Najświętszej Dziewicy, szczerze obdarzonej odpustami¹⁰.

Trudno jednak wykazać, by zaznaczony u Jana de Breitenbacha postęp w rozumieniu treści przywileju Maryi, bezpośrednio był uzależniony od wspomnianych dekretów, zarówno prawowiernych, jak i schizmatyckiego. Wydaje się jednak, że raczej nie, gdyż głównym zadaniem, zarówno dekretu bazylejskiego, jak i konstytucji papieskich była liturgiczna strona przywileju, a nie sprawy doktrynalne¹¹. Stąd też nie zawierają one wyczerpującej nauki Kościoła na temat Niepokalanego Poczęcia Maryi. Niemniej takie oficjalne wystąpienia, a także zaangażowanie się w to Stolicy Apostolskiej, z pewnością dodawało teologom bodźca do dalszych badań i dociekań w tej sprawie.

Przed wszystkim konstytucje papieskie uświadomiły teologom świętość Poczęcia Maryi bardzo wyraźnie, bo Kościół oddaje publiczny kult tylko świętym. Wydaje się, że odbiciem tego jest, jak to już było poprzednio podkreślone, bardziej zdecydowane zaznaczenie przez Jana de Breitenbacha wyjątkowej świętości Maryi z jej Niepokalanym Poczęciem.

Zwróciły one również uwagę na bogactwo treści zawartej w tekstach liturgicznych, które Kościół zaaprobował do publicznego kultu. Bezpośrednim przykładem tego jest autor kazania późniejszego, który wykazuje silne powiązanie zarówno z oficjum Leonarda de Nogarolis, jak i Bernardyna de Bustis.

Wspomniane tutaj czynniki, a więc obchodzenie powszechnie już w Kościele święta Poczęcia Maryi, dekret schizmatyckiego „Soboru” w Bazylei, a przede wszystkim konstytucja papieża Sykstusa IV miały, jak się

⁷ Por. tamże s. 28.

⁸ Por. x. Le Bechelet: *Immaculée Conception*, jw. k. 1113.

⁹ Por. tamże oraz H. Ameri OFM: *Doctrina Theologorum de Immaculata B M V Conceptione tempore Concilii Basiliensis*, Roma 1954.

¹⁰ Por. Ch. Sericoli: *De precipuis Sedi Apostolicae documentis in favorem Immaculatae Beatae Mariae Virginis Conceptionis editis*, jw.

¹¹ Konstytucje papieża Sykstusa IV miały na celu uśmierzenie zaostzonych sporów teologicznych na temat świętości Poczęcia Matki Bożej i czci jemu należnej. Por. Ch. Sericoli, jw. oraz ks. J. Wojtkowski: *Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis*, jw.

wydaje, decydujący wpływ na rozwój prawdy Niepokalanego Poczęcia w badanym okresie. Sprawily one, że rozwój ten jest widoczny, mimo że badany okres jest stosunkowo krótki.

RÉSUMÉ

L'intention de cet article est d'exposer un relativement petit fragment de l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception de Marie, à savoir les variations dans l'intelligence du privilège de Marie chez les théologiens du XV siècle. Nous prenons en considération les années 1431—1489. Ce sont les dates approximatives des sermons, dont s'occupe le présent article. Les deux sermons ont un même titre: „Tota pulchra”. Le premier sermon est attribué à Jean Gerson. L'auteur du second c'est Jean de Breitenbach.

L'article donne une caractéristique détaillée de deux sermons, en envisageant surtout leur contenu. Néanmoins il s'occupe aussi de leur composition et de leur revêtement stylistique. Ceci nous a permis d'exposer les éléments essentiels et progressifs dans l'intelligence du dogme de l'Immaculée Conception pendant cette période.

Surtout chez l'auteur du second sermon on aperçoit un changement dans l'intelligence du péché originel. Il est enclin plutôt d'accepter le concept scolastique de ce péché en envisageant son essence dans la perte de sainteté et de justice primordiale.

Ceci amenait nécessairement un éloignement, au moins partiel, de l'idée augustinienne en cette matière, qui était acceptée intégralement par l'auteur du premier sermon. Une évolution se manifeste aussi dans la compréhension du contenu du privilège.

Jean de Breitenbach, pour résoudre les difficultés soulevées maintes fois par les „maculistes”, se réfère au concept de „redemptio antecedens”, dont il n'y a aucune mention dans le premier sermon.

Il souligne aussi, que cette rédemption est plus parfaite que celle dont jouissent tous les autres mortels. Il s'efforce aussi de donner la plus nette image du privilège de Marie.

Il décrit largement la beauté de son corps, qui est une conséquence naturelle de l'Immaculée Conception. Il indique la clarté de son intelligence et l'incorruption de son âme. Il l'exalte au-dessus de toute la créature. Enfin, en raison de son privilège, il lui attribue un certain rôle dans le plan salvifique de Dieu.

L'article indique aussi les agents de l'évolution, en premier lieu les constitutions du pape Sixte IV recommandant le culte de la Conception de la Vierge. Une grande importance aussi avait dans l'Église la célébration de la fête de la Conception de Marie, ainsi que le décret de „concile” schismatique de Bâle, promulquant le dogme de l'Immaculée Conception de Vierge Marie.

UDZIAŁ WSPÓLNOT MONASTYCZNYCH W ROZWOJU ŻYCIA INTELEKTUALNEGO I ASCETYCZNEGO KOŚCIOŁA NA PRZEŁOMIE IV—V W. W ŚWIETLE PISM ŚW. HIERONIMA

Treść: I. Nauka ascetyczna i udział mnichów w rozwoju ascezy. II. Praktyka ascetyczna w życiu monastycznym. III. Wkład mnichów w rozwój kultury literackiej. IV. Wspólnoty monastyczne a rozwój teologii. *Sommaio.*

Wraz ze zwycięstwem chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim, na początku IV w., poprzez wznowienie prześladowanej aż do edyktu mediolańskiego religii chrześcijańskiej, literatura i nauki Kościoła wchodzą w okres swojego największego rozkwitu; zaczyna się wówczas epoka Ojców Kościoła. Liczne dysputy teologiczne świadczą o szerokiej działalności intelektualnej wielu przedstawicieli ówczesnego, chrześcijaństwa. W tym nowym ruchu bierze udział cały szereg ludzi, którzy mieli ścisły kontakt z sobą, którzy w ten sposób wzajemnie się ubogacali duchowo i intelektualnie, świecąc przykładem i niepospolitymi cechami, wyróżniając się na polu kultury i duchowości swoich czasów.

Ponieważ chodziło przede wszystkim o zabezpieczenie i zachowanie wiary wobec narastających innowacji i wobec błędnych koncepcji, ówczesna literatura kościelna miała charakter głównie dogmatyczno-polemiczny, ale nie tylko. Również dziedzina życia ascetycznego przeżywa swój rozkwit w tym okresie i jest realizowana praktycznie, głównie we wspólnotach ascetyczno-monastycznych tego okresu. Były też uprawiane z głębokim zaangażowaniem także inne kierunki teologii.

Na Wschodzie głównymi centrami życia naukowego chrześcijaństwa stały się Aleksandria i Antochia. Te dwie nazwy miast zamykają w sobie sławę i znaczenie dwu najważniejszych szkół teologicznych tamtych czasów. Aktywność naukowa nie zamykała się jednak tylko do tych dwóch szkół, lecz była żywa i widoczna mniej więcej w całym Kościele. Spotykamy więc Ojców Kościoła i znanych pisarzy chrześcijańskich tamtego okresu w różnych rejonach i miejscach ówczesnego chrześcijaństwa. Kościół katolicki na Zachodzie, chociaż na początku ściśle złączony i nawet uzależniony od wpływu greckiej teologii, może pochwalić się takimi postaciami jak: Hilary, Ambroży, Hieronim, Augustyn i wieloma innymi wspaniałymi przykładami świadczącymi o wysokim rozwoju myśli teologicznej, często przewyższającej tę, którą reprezentował Kościół Wschodu.

Nie można też zapomnieć, że wszyscy ówczesni sławni pisarze chrześcijańscy i tzw. Ojcowie Kościoła mieli ścisły kontakt z monastyzmem, bądź to w ścisłym i dosłownym sensie praktykowania życia mniszego, bądź w sensie sympatyzowania i na swój sposób propagowania tego stylu życia¹. Do tych wielkich i sławnych mnichów należeli np.: św. Atanazy, św. Bazyl, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Grzegorz z Nysy, św. Jan

¹ G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma 1961, s. 168 nn.

Chryzostom, Rufin z Aquilei, św. Hieronim, św. Augustyn i inni. Także św. Ambroży poprzez szeroką propagandę dziewictwa i życia w czystości, a także poprzez kontakt ze środowiskiem mnichów z Vercelli (w pobliżu Mediolanu) miał ścisły związek z monastyzmem.

Nic więc dziwnego, że często mówi się o wpływie wspólnot powstałego w IV w. monastycyzmu na rozwój życia intelektualnego i ascetycznego Kościoła w tamtym okresie. W literaturze patrystycznej z przełomu IV i V w., zwłaszcza w pismach św. Hieronima i innych współczesnych mu Ojców i pisarzy chrześcijańskich, mamy wiele cennych świadectw mówiących o zaangażowaniu mnichów w rozwój teoretyczny i praktyczny ascezy, literatury i teologii ówczesnej.

I. NAUKA ASCETYCZNA I UDZIAŁ MNICHÓW W ROZWOJU ASCEZY

W pismach Apostołów spotykamy pierwsze wskazania ascetyczne: niektórzy chrześcijanie pragną wprowadzić w praktykę i na co dzień realizować, w jak najszerszym zakresie — przykazania i rady dane przez Chrystusa, aby tym samym być lepiej przygotowanymi na przyjęcie go w dniu Jego tryumfalnego powrotu. W tym duchu mówi św. Paweł, kiedy zwracając się do Koryntian poucza: „Tym zaś, którzy nie wstąpili w związek małżeński, oraz tym, którzy już owdowieli, mówię: dobrze będzie, jeśli pozostaną jak i ja” (I Kor. 7, 8). Apostoł wyraźnie suponuje tu, że stan celibatu, a więc bezżenność i wdowieństwo jest doskonalszym stanem aniżeli małżeństwo, mimo że jest ono stanem legalnym i chwalebny, co więcej — podniesionym do godności sakramentu. Rozumowanie św. Pawła jest jasne: by móc z większą łatwością i bez innych zobowiązań poświęcić się całkowicie Bogu i jego sprawom. Tak się przedstawia najstarsza forma życia ascetycznego. Określając w ten sposób życie pierwszych wspólnot chrześcijańskich, polegające na ścisłym naśladowaniu Jezusa i Apostołów, możemy bez trudności odtworzyć różnice i porównać je z życiem środowisk ascetycznych, które nieco później pojawiają się w Kościele. Pojawiają się chrześcijanie, którzy żyjąc w swoim środowisku, w swoich wspólnotach, gminach i nie wyłączając się z nich, nie separując się od innych chrześcijan, praktykują inne życie, różne od zwyczajów tego świata, całkowicie poświęcając się na zdobycie dóbr niebieskich².

Czyje wzory mieli ówczesni chrześcijanie do naśladowania w zakresie ascezy? Na kim mogli się wzorować dążąc od większej doskonałości? W świetle pism św. Hieronima tymi wzorami byli głównie Chrystus i Maryja, a obok nich Jan Chrzciciel i Apostołowie³. Obok nich jednak

² Por. G. Turbessi, *La solitudine dell'asceta come espressione ideale della vocazione cristiana*, w *Benedictina* 8 (1954), s. 44 nn.; J. R. Palanque, *Da Costantino a Carlo Magno*, Catania 1960, s. 62; L. Bouyer, *Spiritualità dei Padri*, 2-gi T. *Storia della spiritualità cristiana*, T. II, Bologna 1968, s. 531 nn.; A. Stolz, *L'asceti cristiana*, Brescia 1944, s. 10 nn.; D. P. Tamburino, *Dottrina ascetica e preghiera continua nel monachesimo antico*, w C. Vagaggine e Coll., *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, s. 336 n.; G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo...*, s. 174 nn.

³ Por. Hieronimus, *Epistola* 48, 21, PL 22, c. 510, (CSEL 54, 386—387); Ep. 125, 2, c. 1073, (CSEL 56, 120—21); *Commentaria in Evang. S. Marci*, II, 1, 20, CCH 78, 465; *Commentaria in Evang. S. Matthaei*, I, 4, 19—20, PL 26, c. 33; por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 138 nn.; D. Kno-

Hieronim podaje jako wzór dla życia monastycznego i ascetycznego zarazem takie postacie jak: Paweł Pustelnik, Antoni, Julian, Hilarion, Makary, a nawet osoby proroków Starego Testamentu: Eliasza i Elizeusza⁴.

W oparciu o te przykłady podawano różne rady i zalecenia kierowane do znanych, uczniów, przyjaciół czy mnichów. Z tych drobnych i często fragmentarycznych wskazań można jednak utworzyć możliwie zwięzłą i całościową doktrynę ascetyczną.

Widoczny jest wyraźnie w twórczości piśmienniczej św. Hieronima brak opracowania o charakterze typowo i wyłącznie dotyczącym życia ascetycznego. Być może należy wziąć pod uwagę, że z „myśli” pozytywnej Hieronima (typowo rzymskiej) możemy się spodziewać nauczania duchowości, jeśli można się tak wyrazić „w akcie”, a więc w formie praktycznej, w wykonywaniu, w realizowaniu wszelkich wskazówek i zaleceń, w jej płynności zasadniczej i konkretnej, bardziej niż te formułowane w surowych zasadach teoretycznych. Z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że w żadnej z dyscyplin, Hieronim nie ustalał z góry, że poda pełną, kompletną wizję swoich myśli ograniczając się jedynie do podania tu czy tam, uwag i myśli często przypadkowych i okazyjnych, mniej lub bardziej fragmentarycznych z których można i trzeba rozpoznać, w odpowiednim naświetleniu, głębię duchową jego myśli. Dotyczy to również zakazu ascezy i może nas wprowadzić w szybkie poznanie niektórych, ważniejszych punktów Hieronimowej koncepcji ascetycznej, przyjmując klasyczny podział zasad i środków.

W zakresie zasad może być użyteczne, według mnie, rozdzielenie ich na kilka poziomów hierarchicznych, a dokładnie: wyrzeczenie się, czystość i dziewictwo, wstrzemięźliwość czy umiarkowanie w jedzeniu, dyskrecja, skromność w ubiorze oraz inne cnoty potrzebne w życiu ascetyczno-monastycznym.

Wyrzeczenie, według wspólnej idei tradycji ascetycznej, prowadzi wprost do tajemnicy krzyża, w charakterze jej absolutnej nagości, obnażenia. Wspomnieć należy zdecydowaną deklarację Dalmaty w jednym z jego listów: „mając pożywienie i odzienie zadowolony będę i za nagim krzyżem pójdę wyzuty ze wszystkiego”⁵. Poczynając od dóbr zewnętrznych i czysto materialnych, wyrzeczenie musi być widoczne najbardziej u tych, którzy przyrzekli lub ślubowali doskonałość chrześcijańską⁶.

Trudniejsze jest jednak inne wyrzeczenie, wchodzące w sferę miłości, którą każdy człowiek żywi wobec samego siebie: jest to odrzucenie szacunku i aplauzu innych⁷. Oto, w krótkiej syntezie, w panegiryku na cześć Pauli, różne studia wyrzeczenia: „Niepomna domu ani dzieci,

1 *es, Il monachesimo cristiano*, tł. wł., Milano 1969, s. 9 nn.; D. P. Tamburino, *Dottrina ascetica...*, s. 344; G. Turbessi, *Regole monastiche antiche*, Roma 1974, s. 31.

⁴ Por. Hieronimus, Epistola 58, 5, PL 22, s. 582—583, (CSEL 54, 533—534); Ep. 125, 7, PL 22, c. 1075—1076, (CSEL 56, 124—126) i naturalnie Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona i Malchusa, PL 23, c. 29—60; por. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1947, s. 228; D. Knowles, dz. cyt., s. 9; Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Warszawa 1960, s. 334; L. Bouyer, dz. cyt. s. 235 nn.

⁵ Hieronimus, Epistola 52, 5, PL 22, c. 531—532, (CSEL 54, 470—471).

⁶ Por. Hieronimus, Epistola 14, 2, PL 22, c. 348, (CSEL 54, 46); por. G. Turbessi, *La solitudine del asceta...*, s. 43 nn.; A. Stolz, dz. cyt., s. 17 nn.; G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo...*, s. 174 nn.

⁷ Por. J. Danielou—H. Marrou, *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, T. I, tł. wł. Torino 1970, s. 322; J. R. Palanque, dz. cyt., s. 62.

ani rodziny, ani posiadłości, ani rzeczy należącej do świata, sama jedyna — jeśli rzecz można — bez towarzystwa pragnęła udać się do pustelni. Nie pamiętała o tym, że jest matką, by okazać, że jest służebnicą Chrystusową. Serce się jej krajało, tak jakby je wrywano z piersi. Gdy zwalczała ból, była godniejsza podziwu nad wszystkich poprzez to, że pokonała tak wielką miłość... Z miłości ku Bogu wzgardziła miłością ku dzieciom.”⁸

Dla wielu ogólnie mówiąc życie w samotności, w odizolowaniu się od świata zawiera w sobie aspekt heroiczny, do tego nawet stopnia, że w pewnym sensie zastępuje on formę męczeństwa, jest po prostu rodzajem męczeństwa bez przelania krwi⁹. Wyrzeczenie się dóbr materialnych z własnej woli było heroicznym sposobem „świadczania” o Chrystusie, a wyrzeczenia, które każdego dnia dziewice, mnisi praktykowali były otwartym i wyraźnym świadectwem wiary i miłości wobec Boga. W ten sposób „przelanie krwi za wiarę” zostało w tym okresie zastąpione „codzienną służbą Boga”¹⁰. Tego rodzaju teoria była zresztą ogólnie znana i przyjmowana za słuszną przez chrześcijan IV i V w.

Aż do tych pierwszych sformułowań nietrudno jest dostrzec i pojąć tak wielkiej surowości, która charakteryzuje koncepcję duchowości Hieronima; koncepcję przystosowaną do modelu życia monastycznego, koncepcję radykalnie i w pełni ukierunkowaną na zdecydowaną i konsekwentną ucieczkę od świata. Dlatego tak często powtarza się apel o błogosławionej i chwalebnej samotności i o odizolowaniu się od świata¹¹.

Odizolowanie się od normalnych przyzwyczajęń tworzy jeden z bardziej charakterystycznych elementów monastycyzmu. W następstwie tego zwolennicy monastycyzmu wyizolowywali się z normalnego życia, aktualizując to, co również wtedy było nazywane „wyrzeczeniem się doczesności”. I właśnie w tym wyrzeczeniu się doczesności jest prawdziwą nowość, której heroldem i głosicielem stał się monastycyzm¹².

Mogłoby się wydawać, że monastycyzm widoczny z pism św. Hieronima pragnie bronić najwyższej prostoty życia i najbardziej bezpośredniego kontaktu z naturą¹³. Pogardzenie hałaśliwym życiem miejskim i pochwała samotności, wyizolowanie się nie były wyrazem ekscentryzmu, lecz tylko podkreśleniem faktu, że właśnie spokój, cisza, samotność

⁸ Hieronimus, Epistola 108, 6 PL 22, c. 881, (CSEL 55, 310—311).

⁹ Por. G. D. Gordini *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo*, Roma 1952, s. 11; L. Bouyer, dz. cyt., s. 531 nn.; J. R. Palanque, dz. cyt., s. 62; S. Cola, *Padri della Chiesa*, Roma 1964 s. 171; *Opere scelte di S. Girolamo*, w opracowaniu Enrico Camisani, Introduzione, s. 55; E. Romanelli, *L'attività ascetico-monastica di San Girolamo a Roma*, Roma 1957, s. 19; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 153.

¹⁰ Hieronymus, Epistola 108, 31, PL 22, c. 905, (CSEL 55, 349) „Habet et servata pudicitia martirium suum”; Ep. 130, 5, PL 22, c. 1109—1110 (CSEL 56, 180); *Tractatus de Lazaro et divite*, in *Anecd. Mar. III*, 385 stwierdza: „Habet et pauperlas martirium suum, sed egestas propter Christum, non propter necessitatem.”

¹¹ Hieronimus, Epistola 14, PL 22, c. 347—355, (CSEL 54, 44—62); por. G. D. Gordini, *Forme di vita ascetica...*, s. 9 nn.

¹² Liczne są teksty mówiące o „abrenuntiare saeculo”, „renuntiare”, „contemnere saecularem”. Por. Ep. 108, 6; 117, 6; 118, 6; 120, 1; *Homiliae in Psalmos*, Ps 91. Podobne wyrażenia znajdujemy też w *Zywocie Świętej Melanii*, 6, 7, 11, 12, 14, 16, 26 itd.

¹³ Hieronimus, Epistola 125, 8, PL 22, s. 1076—1077 (CSEL 56, 127): „Mihi oppidum carcer est et solitudo paradus. Quid desideramus urbium frequentiam, qui de singularitate censemus?” Wiele razy Hieronim wspomina z przyjemnością, o „Bethlemitica rura”. Ep. 46, 3, PL 22, c. 481; (CSEL 54, 329); Ep. 58, PL 22, c. 582—583, (CSEL 54, 533).

skłaniały i nastrajały do modlitwy i do studium Pisma św.; a modlitwa i znajomość Pisma św. uważane były powszechnie za najbardziej pewne środki łatwego kontaktu z Bogiem¹⁴.

Przeświadczenie, że chrześcijanin musi jakby wyłączyć się z „tego świata” jest jedną z bardziej zdrowych myśli chrześcijaństwa. Nie wszyscy jednak jesteśmy zobowiązani do podjęcia tak wysokiego szczytu, jakim jest eremityzm; potrzebne jest do tego specjalne powołanie. Mimo wszystko jednak pozostaje zawsze prawdą, i to jest również dziś aktualne, że życie anachoreckie, widziane w tym świetle, można wyjaśnić jako formę ascezy w życiu chrześcijańskim, co więcej, powinno być uznane jako najwyższy stopień ascezy, do którego może dojść wysilek ludzi wsparty i ożywiony łaską¹⁵.

Nieco później doświadczenie skłoniło Hieronima do pewnego utemperowania tych pochwał wobec form życia eremickiego, opowiadając się zdecydowanie za cenobityzmem, przynajmniej jako formą wprowadzającą, wstępną do życia doskonałego, aby ustrzec przed niebezpieczeństwami eremityzmu, zwłaszcza przed różnymi formami pychy i zarozumiałości. Hieronim na przykładzie własnego nawrócenia i życia na pustyni udoskonalił ponadto przekonanie, że wyrzeczenie się świata, by naśladować Chrystusa, albo jest całkowite i absolutne, albo jest bezskuteczne. Do kapłana Paulina, który zdecydował się naśladować Chrystusa tak pisze: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a przyjdź i pójdź za mną” (Mt 19,21), zamieniasz słowa w czyny i za nagim krzyżem idąc, wyzuty z wszystkiego, swobodniej i lżej wstępujesz po drabinie Jakuba”¹⁶.

Ten charakterystyczny cytat z Ewangelii św. Mateusza wraz z odpowiednim komentarzem przytacza autor wielokrotnie w swoich pismach. Zresztą wielu innych pisarzy chrześcijańskich podaje ten tekst jako bardzo odpowiedni do powzięcia decyzji zostania mnichem¹⁷. Hieronim widzi w tym fragmencie wypowiedzi Jezusa podstawową zasadę dla realizowania życia ascetycznego, dla zastanowienia się i podjęcia decyzji rozpoczęcia życia doskonałego. „Tobie nie wystarcza to, co innym. Posłuchaj słów Pana: „Jeśli chcesz być doskonały, sprzedaj wszystko, co masz: rozdaj ubogim, a przyjdź i pójdź za mną” (Mt 19,21). Ty wszak przyobiecaneś być doskonałym... Doskonały zaś sługa Chrystusa nie ma nic prócz Chrystusa. Albo jeśli ma coś prócz Chrystusa, nie jest doskonałym”¹⁸, pisał do swojego przyjaciela Heliodora.

Podobne sformułowania przytaczał też między innymi w listach do Hedybii, Demetriady, Pommachiusza, Eksuperancjusza, a także w komentarzu do Ewangelii św. Mateusza czy też w Dialogu przeciw Pelagianom. W liście do Eksuperancjusza np. czytamy: „Porzuć brzemię światowe, nie szukaj bogactw, które przyrównywane są do ulomności wielbłądziej (Mt 19,27). Ogołocony i lekki wzlatuj ku niebu, aby skrzydeł twych cnót nie przygniatał ciężar złota... Jeśli więc tym, którzy

¹⁴ Hieronimus, *Contra Vigilantium* 16, PL 23, c. 351—352; Vita S. Melaniae 36, wyd. M. Rampolla, Roma 1905, s. 21; por. G. Turbessi, *La solitudine dell'asceta...*, s. 47 nn.

¹⁵ A. Stolz, *L'asceti cristiana*, Brescia 1944, s. 19.

¹⁶ Hieronimus, *Epistola* 58, 2, PL, c. 580, (CSEL 54, 529).

¹⁷ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 138 nn.; J. Danielou-H. Marrou, dz. cyt., s. 319 nn.; J. Lortz, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba 1979, s. 225 nn.; A. Stolz, dz. cyt., s. 38—41; G. Melani, *Monachesimo orientale*, Jerusalem 1970, s. 100.

¹⁸ Hieronimus, *Epistola* 14, 6, PL 22, c. 350—51, (CSEL 54, 52—53).

mają posiadłości i bogactwa, nakazano, aby sprzedali wszystko, rozdali ubogim i tak poszli za Zbawicielem, to ty albo jesteś bogaty i powinie-
neś czynić, co jest zalecone, albo jesteś jeszcze ubogi i nie powinie-
nieś szukać tego co masz oddać”¹⁹.

Cytowany wyżej fragment z Ewangelii św. Mateusza był przez Hieronima zawsze rozumiany jako nakaz Chrystusa do opuszczenia wszystkiego, do zerwania ze światem, do rozpoczęcia życia bardziej doskonałego, zgodnie z przyjmowaną zasadą, że mnich powinien zdobyć wyższe dobro, wyzwalając się z wszelkich dóbr ziemskich mających przejściowy i tymczasowy charakter²⁰. Hieronim sam poszedł za tym wskazaniem i na wszelkie możliwe sobie sposoby starał się do tego zachęcić innych. Hieronim z wielkim zaangażowaniem propagował życie monastyczne, a tym samym zasadę wyrzeczenia się wszystkiego, co można nazwać mianem dóbr materialnych.

W całym tym zapale i pełnym zaangażowaniu do propagowania wzniosłej idei Hieronim jednak nie zatracił ducha realizmu. Możemy stwierdzić, iż był świadomy, że nie wszystkich stać na realizowanie tego nakazu Chrystusa, i że w ścisłym sensie nie jest to nakaz kategoryczny, a więc nie obowiązuje on wszystkich; jest po prostu tylko radą, jest zachętą, wprowadzie poleconą i pożądaną, ale tylko zachętą dla tych, którzy chcą być doskonali. Widzimy to wyraźnie np. w liście do Hedybii, do której pisze: „I jeśli chcesz, możesz być doskonałą, bo on nie nakłada ci jarzma konieczności, lecz zostawia możliwość swobodnego wyboru. Jeśli chcesz być doskonałą i stanąć u szczytu godności, czyń, co uczynili Apostołowie, sprzedaj wszystko, co masz, daj ubogim i idź za Zbawicielem, idź za samotnym, nagim krzyżem, ogołocona ze wszystkiego i samotna. Jeśli zaś nie chcesz być doskonałą lecz zajmować drogi stopień cnoty, porzuć wszystko, co masz, daj synowi, daj krewnym. Nikt cię nie gani, że idziesz gorszą drogą, byle byś wiedziała, że słusznie stawiasz się wyżej od ciebie tę, która wybrała pierwszy sposób postępowania”²¹, a w liście do Pommachiusza czytamy: „Jeśli chcesz być doskonałym: wielkie rzeczy zawsze zostawione są wolnej woli słuchających. I dlatego nie nakazuje Apostoł dziewictwa, ponieważ Pan, rozprawiając o rzezańcach... powiedział na ostatku: „Kto może pojąć, niechaj pojmie” (Mt 19,12). „Nie zależy to przeto ani od tego, kto chce, ani też, kto się ubiega, ale od litującego się Boga” (Rzym 9,16). Jeśli chcesz być doskonałym: nie narzuca ci się konieczności — woła ma zdobyć nagrodę”²². Hieronim więc propagując i polecając z całym zapalem te ideały życia ascetycznego, wyjaśniał, że są one bez wątpienia możliwe do realizowania, ale nie dla każdego są łatwe i tym samym zależą wyłącznie od wolnego wyboru chrześcijanina, od jego dobrowolnej zgody na podjęcie heroicznego pracy mającej go udoskonalić i zbliżyć do Boga.

¹⁹ Hieronimus, Epistola 145, PL 22, c. 1191—1192, (CSEL 56, 306—307); por. Hieronimus, Ep. 66, 8, PL 22, c. 643—644, (CSEL 54, 656—657); Ep. 120, 1, PL 22, c. 982—983 (CSEL 55, 475—477); Ep. 130, 14, PL 22, c. 1118, (CSEL 56, 193); Comment. in Evang. S. Matthaei III, 19, 21—23, PL 26, c. 137—138, Dialogus contra Pelagianos I, 10, PL 23, c. 503; itd.

²⁰ Por. J. Danielou - H. Marrou, dz. cyt. s. 321; A. Stolz, dz. cyt., s. 16—19; Augustinus, In Joannis Evangelium Tractatus 107, 1, PL, c. 1876; O. Rousseau, Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Eglise, Paris 1957, s. 80 nn.

²¹ Hieronimus, Epistola 120, 1, PL 22, c. 983, (CSEL 55, 476—77).

²² Hieronimus, Epistola 66, 8, PL 22, c. 643—44, (CSEL 54, 656—57); por. Ep. 130, 14, PL 22, c. 1118, (CSEL 56, 193—95).

Z chwilą jednak wyboru tego co doskonale, z chwilą powzięcia decyzji prowadzenia życia w bliskim kontakcie z Chrystusem, życia ascetycznego, życia we wspólnocie monastycznej czy na pustyni w całkowitym odizolowaniu od ludzi, od świata, Dalmata wymaga pełnej konsekwencji i zdecydowania, mimo że może się to okazać trudne i wymagające dużo wysiłku i wewnętrznej pracy. W liście do Algazji pisze: „Jeśli kto chce iść za mną, niech zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój, a idzie za mną” (Łk 9,23). Sens tej zachęty jest taki: Nie można wyznawać Boga bez wysiłku i bez troski. Kto wierzy we mnie, winien przelewać krew swoją. Kto bowiem utraci duszę swą obecnie, zyska ją w przyszłości (por. Mt 10,39). Kto wierzy w Chrystusa, codziennie nosi krzyż swój i zapiera się siebie samego”²³, a w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza interpretując te same słowa Chrystusa dodaje: „Nie możemy myśleć, że wystarczy jeden raz okazać zapal wiary, musimy zawsze dźwigać krzyż, jeśli chcemy nauczyć się kochać Chrystusa”²⁴.

Łączy się z tym także inne wymaganie, które Hieronim podkreśla; jest ono też dobrowolne, nie wszyscy mogą się na nie zdobyć, ale jest ono tu dalszą konsekwencją podkreślanej wyżej decyzji całkowitego poświęcenia się Bogu. Chodzi tu o kontakt z bliskimi osobami, nawet o uczucia rodzinne, w pewnym sensie zupełnie naturalne dla człowieka i dla chrześcijan także. Mimo to w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza autor komentując wypowiedź Chrystusa: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej aniżeli mnie, nie jest mnie godzien; i kto kocha syna lub córkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien” (Mt 10,37), pisze w ten sposób: „Kto przyrzekł: „Nie przyszedłem nieść pokój, ale miecz” i rozdzielać ludzi od ojca, od matki, od teściowej, ażeby nikt nie przedkładał miłości do krewnych nad miłość do Boga, dołącza zaraz: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien”. Ten nakaz jest konieczny i obowiązujący wobec każdego ucznia. Po Bogu, kochaj matkę, ojca, kochaj dzieci. Lecz gdy zajdzie konieczność skonfrontowania miłości wobec Boga z miłością do rodziców i dzieci, a nie możesz zachować jednej i drugiej, lepiej byśmy żywili nienawiść wobec rodziny, wybierając zawsze miłość wobec Boga. Chrystus nie zabrania tym samym kochać ojca czy matkę, ale wyraźnie podkreśla: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie...”²⁵.

Przygotowując Eustochię do życia monastycznego porusza również ten temat pisząc: „Jakub i Jan, opuściwszy ojca, siostry, łódzie — poszli za Zbawicielem, wyzbywając się uczuć rodzinnych, więzów światowych i troski o dom; (por. 4,21 nn.) teraz po raz pierwszy usłyszano: „Kto za mną chce iść, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój i naśladowuje mnie” (Mt 16,24 i nn.). Żaden bowiem żołnierz nie spieszy na bój z małżonką. Uczeń, który chce pogrzebać ojca, nie uzyskuje pozwolenia (por. Mt 8,21 i nn.)²⁶. Ten rodzaj realizowania ascezy chrześcijańskiej znamy z historii monastycyzmu jako ucieczkę od świata²⁷.

Podobny wydzźwięk mają fragmenty listów do Juliana, do Demetriady, do Heliodora, do Azeli, sformułowania jednej z homilii na Ewangelię św.

²³ Hieronimus, Epistola 121, 3, PL 22, c. 1013, (CSEL 56, 13—14).

²⁴ Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. I, 10, 38—39, PL 26, c. 68.

²⁵ Hieronimus, tamże, I, 10, 37, PL 26, c. 68.

²⁶ Hieronimus, Epistola 22, 21, PL 22, c. 407—408, (CSEL 54, 171—173).

²⁷ Por. J. Danielou-H. Marrou, dz. cyt., s. 318 nn.; J. Lortz, dz. cyt., s. 66 nn., 25, 226 nn.; Ch. N. Cochrane, dz. cyt., s. 266; G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 242; F. Cavallera, St. Jérôme et la vie parfaite, w *Révue d'Ascétique et Mystique* 2 (1921), s. 104.

Marka, inne komentarze do Ewangelii św. Mateusza, a także treść II Księgi Dialogów przeciw Pelagianom²⁸.

Ascetyczna nauka św. Hieronima odnośnie kontaktu ze światem zewnętrznym i stosunku do dóbr materialnych sprowadza się do tego, co napisał w liście do Algazji: „Kto zwleka z siebie starego człowieka z jego uczynkami (por. Ef 4,22), zapiera się siebie samego mówiąc: „I żyję, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,20), i bierze krzyż swój, i jest dla świata krzyżowany”²⁹, a w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza czytamy: „Ktokolwiek chciałby być doskonałym, musi sprzedać wszystko co ma; a nie sprzedać tylko część... lecz sprzedać wszystko. A kiedy sprzedadzą wszystko, muszą rozdać wszystko co zdobyli ze sprzedaży biednemu i przygotować w ten sposób skarb w Królestwie Niebieskim”³⁰.

Innym mocnym argumentem i ważnym motywem na poparcie tej tezy były dla Hieronima słowa z Ewangelii Mateusza: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10,8), rozumiane nie tylko w sensie dóbr duchowych, ale także w formie dóbr materialnych, które jeżeli ktoś posiada, winien je rozdać³¹. Te mocne i odważne sformułowania poparł autor inną jeszcze zasadą, którą omówił w liście do Hedybii: „Wszystkie bowiem bogactwa pochodzą z niesprawiedliwości i jeśli jeden nie zgubi, drugi nie może znaleźć. Dlatego prawdziwa wydaje mi się rozpowszechniona sentencja: „Bogacz jest albo człowiekiem niesprawiedliwym, albo spadkobiercą niesprawiedliwego”³².

Tego mocnego i w wielu wypadkach niesprawiedliwego powiedzenia użył autor zapewne z myślą, by wywołać większe wrażenie na adresatce — która, jako wdowa, poświęciła się realizowaniu doskonałości chrześcijańskiej³³. Bez wątplenia jednak charakteryzuje ono naszego autora; jest świadectwem, że potrafi używać mocnych sformułowań dla nadania większej powagi wyjaśnianej lub formułowanej przez siebie nauki.

Problemem samej własności, zagadnieniem dysproporcji majątkowych, potrzebą uregulowania nierówności społecznych zajmowali się i inni pisarze chrześcijańscy. Problem ten był już dyskutowany w II i III w., a przybrał na znaczeniu w naszym okresie³⁴. Dla przykładu możemy po-

²⁸ Hieronimus, Epistola 118, 4, PL 22, c. 963, (CSEL 55, 439) Ep. 130, 14, PL 22, c. 1118—19, (CSEL 56, 193—95); Ep. 13, 2—3, PL 22, c. 348, (CSEL 54, 46); Ep. 45, 4, PL 22, c. 481—482, (CSEL 54, 325—326); Comment. in Evang. S. Marci I, 1, 12; Comment. in Evang. S. Matth. I, 8, 21—22, PL 26, c. 49; Dialogus contra Pelag. II, 13 i 15, PL 23, 548—551.

²⁹ Hieronimus, Epistola 121, 3, PL 22, c. 1013, (CSEL 56, 13—15); por. Comment. in Evang. S. Matth. III, 16, 24—26, PL 26, c. 120—121.

³⁰ Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 21, PL 26, c. 137; por. Ep. 53, 10, PL 22, c. 549, (CSEL 54, 463—64); Comment. in Evang. S. Marci II, 11, 15; Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 28, PL 26, c. 138—139; Ep. 52, 5, PL 22, c. 531—532, (CSEL 54, 422—424).

³¹ Por. Commentaria in Evang. S. Matthei I, 10, 8—10, PL 26, c. 62 nn.; tamże I, 5, 42—43, PL 26, c. 40—41; tamże, I, 6, 24, PL 26, c. 44—45; tamże II, 13, 22, PL 26, c. 88; tamże III, 19, 23—26, PL 26, c. 137—138.

³² Hieronimus, Epistola 120, 1, PL 22, c. 982—983, (CSEL 55, 476—477).

³³ G. Stoico, L'Epistolario di San Girolamo, Napoli 1972, s. 70.

³⁴ Por. St. Jarocki, Katolicka nauka społeczna, Paryż 1964, s. 169; A. Rudziński, Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III w., Lublin 1969, s. 34 nn.; C. Andersen, Die Kirchen der alten Christenheit, Berlin 1971; G. Walter, Histoire du communisme, t. I, Paris 1931; J. Górny, Zagadnienie niewolnictwa w świetle pism św. Hieronima, w Studia Warmińskie XI (1974) Olsztyn, s. 345 nn.; M. Zywczyński, Poglądy chrześcijan IV w. na nierówność majątkową w świecie, w Życie i Myśl 6 (1956), s. 39—47; H. Gulbinowicz, Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności, w Studia Warmińskie I (1964), Olsztyn, s. 262 nn.

dać niektórych Ojców Kościoła, według których bogactwa były przeszkodą w dążeniu do realizowania ewangelicznych rad i zobowiązań. Poglądy te podzielał nawet arystokrata z urodzenia św. Ambrożego, również św. Jan Chryzostom, św. Bazyli, Rufin i inni³⁵.

Z problemem wyrzeczenia się wszystkiego, opuszczenia nawet rodziny, bliskich, łączy się bardzo ściśle w Hieronimowej ascezie decyzja życia w odosobnieniu lub nawet na pustyni, a ogólniej mówiąc, życia w specyficznej atmosferze eremu lub klasztoru. Wprawdzie spojrzenie Hieronima na te dwie formy życia monastycznego: anachorecką i cenobitalną z czasem uległo ewolucji³⁶, to jednak zawsze pozostanie w nim świadomość, że spokój celi klasztornej przybliży duszę chrześcijanina do Boga³⁷. Wszystkie te wywody autora miały na celu uświadomienie adresatom, że istnieje możliwość doskonalenia się w swoim życiu chrześcijańskim, miały one na celu pokazanie, że od nas zależy, jak pokierujemy naszym życiem, jaki stopień chrześcijańskiej doskonałości, to jest ascezy, wybierze-
my. „Wiemy, że w domu wielkim są nie tylko naczynia złote i srebrne, ale też drewniane i gliniane, i że na fundamencie Chrystusowym, który Paweł budowniczy założył, jeden wznosi budowlę ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, inny przeciwnie: z siana, z drzewa, ze słomy... Setny i sześćdziesiąty i trzydziesty owoc, chociaż z jednej ziemi i z jednego rodu się nasienia, to jednak wielce się różni w liczbie”³⁸. W takim opisie św. Hieronim chciał powiedzieć, że chrześcijanie w spełnianiu swoich obowiązków mogą wykazać i osiągnąć mniejszą lub większą doskonałość.

Władze kościelne nie pozostały obojętne wobec tego problemu; na synodzie zwołanym do Rzymu w 392 r., papież Syrycjusz stwierdził wyraźnie, że życie ascetyczne ma wyższą wartość i rangę w odniesieniu do zwykłych form życia chrześcijańskiego, i dlatego każdy, kto w tym życiu daje z siebie więcej wyrzeczeń, kto potrafi się poświęcać, ten w przyszłym życiu otrzyma większą nagrodę — im więcej da z siebie, tym więcej otrzyma³⁹. Taka ocena nie była czymś nowym w chrześcijaństwie, z tą jedyną różnicą, że w pierwszych wiekach punktem kulminacyjnym doskonałości chrześcijańskiej było męczeństwo, oddanie życia za wiarę, podczas gdy w IV w. z chwilą otrzymania przez chrześcijaństwo wolności nie było już tych okazji do zmanifestowania gotowości oddania swego życia za Chrystusa, za Kościół i dlatego najwyższą formą doskonałości chrześcijańskiej zostało uznanie dziewictwo⁴⁰.

Polemika między Hieronimem, a ex-mnichem Jovinianem nie była zwykłym przypadkiem, lecz następstwem szerokiego propagowania i roz-

³⁵ Ambrosius, *De officiis ministeriorum*, II, c. 4 i 15, PL 16, c. 107; Chrysostomus, *In princ. Act.*, 1, 2; Rufinus, tłum. Bazyłego, *Homilia III De eo quod scriptum in Evangelium: cuiusdam divitis*, PG 31, c. 1752.

³⁶ Por. Hieronimus, *Ep.* 14, 10, PL 22, c. 353—354, (CSEL 54, 59—60); *Sp.* 125, 9, PL 22, c. 1077, (CSEL 56, 127—128).

³⁷ Por. Hieronimus, *Vita S. Hilarionis* 29, PL 23, c. 43; *Ep.* 43, 3, PL 22, c. 479, (CSEL 54, 320—321); *Ep.* 125, 8, PL 22, c. 1076, (CSEL 54, 58).

³⁸ Hieronimus, *Epistola* 49, 2, PL 22, c. 494—495, (CSEL 54, 353).

³⁹ Siricius, *Epistola* 7, 1 nn., PL 13, c. 1168; por. Ambrosius, *Epistola* 42, 1 nn., PL 16, c. 1124 nn.; Hieronymus, *Epistola* 49, 2—5, 9—11 i 14, PL 22, c. 494 nn., (CSEL 54, 353 nn.); Hieronymus, *Contra Jovinianum* I, 40 i II, 32, PL 23, c. 270 i 329; por. G. D. Gordini, *Origine e sviluppo...*, s. 237 nn.

⁴⁰ Hieronymus, *Epistola* 49, 3, PL 22, c. 493, (CSEL 54, 354) por. M. Viller, *Le Martyre et l'ascèse*, w *RAM* 6 (1925), s. 130—135; G. D. Gordini, *Forme di vita ascetica...*, s. 7—8; J. Danièllo-H. Marrou, *dz. cyt.*, s. 318; J. Lortz, *dz. cyt.*, s. 230; G. D. Gordini, *Origine e sviluppo...*, s. 222 nn.

woju monastycyzmu, który właśnie wtedy, w IV wieku doszedł do okresu wielkiego rozkwitu. Ruch ten stał się obrońcą ideału doskonałego życia chrześcijańskiego, mającego swe oparcie w wyrzeczeniu się wszelkich dóbr materialnych, ziemskich, a także w szczególny sposób wyrzekający się życia rodzinnego i małżeństwa. Logicznie wysnuwano dalsze wnioski: dziewictwo było stanem najdoskonalszym, podczas gdy wdowieństwo stanowiło mniejszą doskonałość, ponieważ, jedynie w drugim okresie, było w pełni przestrzegane wyrzeczenie się⁴¹.

Program monastyczny był ogólnie mówiąc programem wyrzeczeń: świadectwa źródłowe są jasne i wyraźne co do takiego stwierdzenia. Byłoby jednak błędem wierzyć, że ideały proponowane przez monastycyzm są zupełnie nowe w różnych swoich formach i odmianach. Bez wątplenia z chwilą pojawienia się ruchu monastycznego, rozpowszechnianie i reklama, a także towarzyszący temu szacunek i egzaltacja wobec tej cnoty, jaką było dziewictwo, dochodzi do najwyższego poziomu: stopniowanie podane wyżej jest wystarczającym tego świadectwem. Było przekonanie, że rezygnując z małżeństwa, poszczególne osoby mają okazję zbliżyć się do Boga, skupić się na rzeczach niebieskich, będąc zarazem wolnymi od opieki nad rodziną⁴².

Zwolennicy tych ideałów odwoływali się do Ewangelii, gdzie Chrystus, rodząc się z Dziewicy i otaczając się praktykującymi dziewictwo, chciał jasno zaznaczyć, że najlepszym sposobem zbliżenia się do Niego jest dziewictwo⁴³. Przyrzeczenie dziewictwa jest otaczane szacunkiem prawdziwej i własnej ofiary, którą dziewica składała Bogu z siebie samej. Był to owoc spontanicznego i wolnego aktu danego człowieka⁴⁴. To przyrzeczenie dziewictwa lub lepiej czystości dziewiczej było bez wątpienia najwyższym motywem i elementem duchowości i ascezy św. Hieronima i współczesnych mu chrześcijan. Dziewictwo było właśnie tą cnotą, która wspierała i na której opierała się cała budowla wewnętrznego urobienia ascezy. Z niej wszystkie inne cnoty otrzymywały udoskonalenie. „Dla Hieronima — pisze Moricca — nauka o dziewictwie była jakby ewangelią w Ewangelii”⁴⁵. Dlatego jednak stan dziewictwa był rzeczywiście — jak to podaje Hieronim — najpiękniejszym kwiatem natury i duszy ludzkiej; musi on ogarnąć wszystko co żyje: „Oto definicja dziewictwa: być świętą na ciele i na duszy, ponieważ na nie zdałoby się mieć ciało dziewicze, jeśli duch byłby daleki od wolności”⁴⁶.

⁴¹ Hieronymus, Epistola 123, 9, PL 22, c. 1052, (CSEL 56, 82); Ep. 49, 2, PL 22, c. 494—495, (CSEL 54, 352); Ep. 66, 2, PL 22, c. 639—640, (CSEL 54, 648—649); Ep. 65, 20, PL 22, c. 636—637 (CSEL 54, 642—644); Ep. 79, 7, PL 22, c. 728—729, CSEL 55, 94—96); Ep. 107, 13, PL 22, c. 877, (CSEL 55, 303—304).

⁴² Sw. Hieronim często stwierdza, że dziewictwo jest po prostu aktem miłości do Chrystusa: Ep. 3, 4—5; Ep. 14, 3 i 6 oraz 10; Ep. 22, 16—18, 21, 24—25, 39—40; Ep. 24, 4 itd. Małżeństwo zaś jest związkiem: „Qui igitur servit officio coniugali, vincit est, qui vincit est, servus est; qui autem solutus est, liber est.”: Ep. 128, 3, PL 22, c. 1098, (CSEL 56, 159); por. Ep. 123, 13, PL 22, c. 1054, (CSEL 56, 88) oraz Vita S. Melaniae 62, wyd. cyt., s. 36.

⁴³ Hieronymus, Epistola 3, 5, PL 22, c. 334—335, (CSEL 54, 16—17); Ep. 14, 3, 10, 11, PL 22, c. 348 nn, (CSEL 54, 47 nn); Ep. 22, 15, 39—40, PL 22, c. 403 i 423—424, (CSEL 54, 162—163 i 205—208) Ep. 23, 3, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 213); Ep. 39, 6, PL 22, c. 472—473, (CSEL 54, 306—307). por. J. Daniélou—H. Marrou, dz. cyt., s. 330—331.

⁴⁴ Hieronimus, Tractatus de Ps. 95, wyd. G. Morin, „Anecdota Maredsolana” III, 136; Contra Jovinianum I, 12, PL 23, c. 228.

⁴⁵ U. Moricca. San Girolamo, t. II, Milano 1922, s. 1.

⁴⁶ Hieronimus, Adversus Helvidium 20, PL 23, c. 203—204.

Dziewictwo przede wszystkim jest stanem natury, ponieważ człowiek w tym stanie został stworzony. To samo podkreślił Hieronim w polemice z Jowinianem dodając, że królestwo zmysłowości, małżeństwa ma swoje źródło w upadku naszych prarodziców, którzy przedtem zachowywali stan dziewictwa⁴⁷. Idea ta była powszechna i wspólna wszystkim autorom patrystycznym współczesnym Hieronimowi⁴⁸.

Hieronim wielokrotnie i na różne sposoby podkreślał wartość dziewictwa i jego wyższość nad innymi formami życia. W jego pismach spotykamy różne nazwy na określenie dziewictwa — np.: „Służebnica Chrystusa”⁴⁹, „Służebnica Boga”⁵⁰, „Dziewica Boża”⁵¹, „Dziewczę Boże”⁵² — wszystkie świadczące o wysokim i zaszczytnym walorze duchowym. Ta myśl i to przekonanie Hieronima jest zgodne całkowicie z ówczesnym nauczaniem. W IV wieku faktycznie istniało wiele — przynajmniej tuzin — traktatów o dziewictwie, napisanych przez najslawniejszych ówczesnych teologów — np. św. Bazylego, św. Grzegorza z Nisy, św. Jana Chryzostoma czy św. Ambrożego, który sam napisał ich kilka. Do tych właśnie autorów, a także do Tertuliana, Cypriana i Damazego, odsyła Hieronim dziewczę Eustochię, aby lepiej poznała wywody pochwały pod adresem dziewictwa, a także wzory do naśladowania⁵³.

Przekonanie o zasadniczej wyższości dziewictwa nad małżeństwem od samego początku nie podlegało w Kościele dyskusji⁵⁴.

Podstawowym i bardzo charakterystycznym, nie tylko u Hieronima ale i u innych pisarzy chrześcijańskich tamtego okresu, porównaniem w odniesieniu do dziewictwa było porównanie do złota, gdy tymczasem małżeństwo w tym zestawieniu było srebrem: „Zważ, proszę — pisze do Pammachiusza — czy ten, kto tak mówi, potępia małżeństwo? Dziewictwo nazwałem złotem, małżeństwo srebrem”⁵⁵, albo do ewangelicznego nasienia, które wydało owoc setny, sześćdziesiąty lub trzydziesty⁵⁶. W tym zestawieniu dziewictwo jest owocem dającym najwyższy — stokrotny plon.

⁴⁷ Hieronimus, Epistola 22, 19, PL 22, c. 405—406, CSEL 54, 169); *Adversus Jovinianum* 1, 29, PL 23, c. 262 nn.

⁴⁸ Por. Gregorius Nysenus, *De virginitate*, 12, PG 46, c. 373—376; Chrysostomus, *De virginitate*, 14, PG 48, c. 343 nn.; itd.

⁴⁹ Hieronimus, Epistola 22, 24, PL 22, c. 410, (CSEL 54, 176—178); Ep. 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212); Ep. 31, 3, PL 23, c. 445—446, (CSEL 54, 251); Ep. 108, 6, PL 22, c. 881, (CSEL 55, 310—311). por. H. Ledlercq, *Ancilla Dei*, w *Directioner Archeol. et Liturgique*, 1, 1979.

⁵⁰ Hieronimus, Epistola 11, 1, PL 22, c. 345, (CSEL 54, 39); Ep. 108, 18, PL 22, c. 894—895 (CSEL 55, 329—331).

⁵¹ Hieronimus, Epistola 107, 5, PL 22, c. 872—873, (CSEL 55, 296); Ep. 108, 23, PL 22, c. 901, (CSEL 55, 339—341).

⁵² Hieronimus, Epistola 117, 4, PL 22, c. 955—956, (CSEL 55, 426—427).

⁵³ Por. T. Camelot, *Virgines Christi. La virginité aux premières siècles de l'Eglise*, Paris 1944; Tenze, *Les Traités „De virginitate” au IV siècle (Mystique et Continence)*, w *Etudes Carmelitaines* 31 (1952), s. 273—292; F. De B. Vizmanos, *Las virgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, XIX nn. Odpowiednio o dziewictwie w koncepcji św. Ambrożego pisał: V. Monachino, *San Ambrogio e la cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Roma 1975, s. 203 nn.

⁵⁴ Kłoczkowski, dz. cyt., s. 21; S. Cola, dz. cyt., s. 176—177; L. Bouyer, dz. cyt., s. 217—218.

⁵⁵ Hieronimus, Epistola 48, 3, PL 22, c. 495, (CSEL 54, 345); por. Epistola 22, 20, PL 22, c. 407, (CSEL 54, 170—171); *Adversus Jovinianum*, PL 23, 211—336; H. J. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, t. wł. U. Massi, Roma 1950, s. 213—214; S. Cola, dz. cyt., s. 187—188; L. Laurita, dz. cyt. s. 28.

⁵⁶ Hieronimus, Epistola 66, 2, PL 22, c. 639, (CSEL 54, 648—649); Ep. 48, 3, PL 22, c. 495, (CSEL 54, 345); *Comment. in Evang. S. Matth. II*, 13, 23, PL 26, c. 92; por. L. Laurita, *Insegnamenti ascetici nelle lettere di San Girolamo*, Roma 1967, s. 28.

W świetle pism Hieronima można też porównać dziewictwo do róży lub do perły⁵⁷, te jednak porównania są spotykane rzadko.

Bez wątpienia jednak w zestawieniu z małżeństwem Hieronim stawia wyżej dziewictwo. Przytacza szereg różnorodnych argumentów, które miały poprzeć jego tezę, zresztą, prawie powszechną w chrześcijańskiej ascezie tamtego okresu. Ataki Joviniana przeciw dziewictwu, czy ściśle mówiąc przeciw wyższości dziewictwa nad małżeństwem, czy Heliodora przeciw dziewictwu Maryi, a także ataki z jakimi się spotkał ze strony Wigilantiusa, występującego między innymi przeciw życiu monastycznemu, nie podzielały szerszej opinii ówczesnego społeczeństwa, a tym bardziej nie były opinią Kościoła⁵⁸.

Hieronim nie zaprzecza ważności i wartości małżeństwa, jego roli społecznej, niemniej stawia je zawsze niżej, aniżeli dziewictwo. Oto niektóre teksty obrazujące ten fragment ascetycznej nauki naszego autora: „Oto jasno powiedziałem, że w Ewangelii dozwolone jest małżeństwo, że jednakże nie może ono trwając w spełnianiu swej powinności brać nagród czystości”⁵⁹. „Nie jest uwłaczaniem małżeństwu, jeśli się wyżej nad nie stawia dziewictwo. Nikt nie porównywa rzeczy złej z dobrą. Niech się chlubią i zamężne, że po dziewicach drugie zajmują miejsce”⁶⁰. „Jeśli związek małżeński nazwałem korzeniem, a dziewictwo owocami, jeśli małżeństwo jest fundamentem, a dozogonna czystość budowlą albo dachem, to któż będzie tak zawistnym czy tak ślepym moim oszczercą, by widzieć w domu budowlę i dach, a nie wiedzieć o istnieniu fundamentu, który dźwiga i budowlę i dach?... A także i inne świadectwo najwyraźniej mówi — jakie było moje mniemanie o dziewictwie i małżeństwie: Nie nakłada nam Apostoł kajdan ani nie zmusza być tym, czym nie chcemy, ale doradza co szlachetne i przystojne, i nakłania do gorliwego służenia Panu”⁶¹.

Ten ostatni tekst porusza zagadnienie dobrowolności i szczerego ofiarowania swojego dziewictwa Bogu. Według Hieronima tylko wtedy dziewictwo ma pełną wartość, gdy jest szczerze i dobrowolne. Podkreślił to także w innym liście pisząc: „Ponieważ większą ma wartość to, co nie jest wymuszone, ale ofiarowane; gdyby bowiem dziewictwo było nakazane, zdawałoby się, że małżeństwo zostało zniesione i okrucieństwem byłoby przeciw naturze zmuszać ludzi do życia anielskiego a potępiać w pewnej mierze to, co zostało ustanowione przez Boga”⁶². Cytowany wyżej list, czyli List 22 do Eustochium jest jakby traktatem o życiu ascetycznym napisanym przez św. Hieronima. Można też powiedzieć, że obok Listu 22 o dziewictwie, jeśli tak można powiedzieć „żeńskim”, jest równoległy traktat dla duchownych i mnichów — jest to prawdziwy i pełny wykład męskiej formacji ascetycznej. Św. Hieronim opisuje w nim w spo-

⁵⁷ Hieronimus, Epistola 22, 20, PL 22, c. 407, (CSEL 54, 170—171); por. S. Cola, dz. cyt., s. 187—188.

⁵⁸ Hieronimus, Contra Jovinianum, PL 23, c. 211—338; Adversus Helvidium, PL 23, c. 183—206; Contra Vigilantium, PL 23, c. 339—352; por. G. D. Gordini, *Origine e sviluppo...*, s. 251 nn.

⁵⁹ Hieronimus, Epistola 48, 10, PL 22, c. 500, (CSEL 54, 365) por. Ep. 48, 5, PL 22, c. 496—497, (CSEL 54, 357 nn.); Ep. 48, 2, PL 22, c. 494, (CSEL 54, 351 nn.).

⁶⁰ Hieronimus, Epistola 22, 19, PL 22, c. 405—406, (CSEL 54, 168—169).

⁶¹ Hieronimus, Epistola 48, 7, PL 22, c. 497—498, (CSEL 54, 359 nn.); por. Ep. 22, 20, PL 22, c. 407, (CSEL 54, 170—171); Ep. 22, 16, PL 22, c. 403—404, (CSEL 54, 163—164).

⁶² Hieronimus, Epistola 22, 20, PL 22, c. 407, (CSEL 54, 170—171); por. Ep. 123, 4 i 6, PL 22, c. 1048 nn., (CSEL 56, 75 nn.).

sób jasny i wspaniały ideał mnicha-kapłana, łącząc razem wszystkie cechy i cnoty duszpasterza z tymi, jakie cechować powinny mnicha, odciętego od świata i żądnego świętości⁶³.

Podkreślając charakter dobrowolności i własnej ofiary, jaką każdy składa decydując się na spędzenie życia w dziewictwie Hieronim lojalnie stwierdza, że nie jest to żadnym nakazem. Ani Chrystus, ani Apostołowie, ani Kościół nie żądają od nikogo tej ofiary. Hieronim, wielki zwolennik i propagator życia w pełnej czystości, w liście do Pammachiusza pisze: „I dlatego nie nakazuje Apostoł dziewictwa, ponieważ Pan, rozprawiając o rzezańcach, którzy się otrzebili dla Królestwa niebieskiego, powiedział na ostatku: „Kto może pojąć, niechaj pojmie” (Mt 19,12)”⁶⁴.

Od samych początków życia zakonnego szczególnym wyrazem wyłącznego oddania się Bogu było zachowanie świadome i dobrowolne czystości. Wyrzeczenie niezmiernie trudne tak dla mężczyzn, jak i dla kobiet, wpływające jednak nie tylko z chęci naśladowania aniołów i dosłownego potraktowania wskazań ewangelicznych, zdaje się ono bowiem wiązać z rozpowszechnionym w kręgach wysokiej kultury duchowej, także poza chrześcijaństwem, przekonaniem o wielkiej sile duchowej, jaką dać może człowiekowi świadome celu opanowanie potrzebnych instynktów: seksualnego i rodzinnego. Walka z własną zmysłowością jest stałym, dramatycznym nieraz w swym napięciu zagadnieniem w życiu wszystkich mnichów. Tradycja kościelna, od najdawniejszych pisarzy poczynając, z najwyższym szacunkiem i aprobatą mówi o tych, którzy zdobywają się na praktykowanie cnoty uważanej za szczególnie charakterystyczną dla mnichów. Jest więc dziewictwo możliwe do praktykowania i dlatego zalecane i to nie tylko w odniesieniu do niewiast. Hieronim mówiąc i pisząc o dziewictwie rozumiał je oczywiście w obydwu płciach. Wyraźnie wspominał o tym w liście do Pammachiusza: „Chrystus dziewica i dziewica Maryja, w obydwu płciach uświęcili zasadę i stan dziewictwa”⁶⁵, jak również w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza⁶⁶, a o sobie samym w liście do Eustochium napisał: „Ja postępuję inną drogą; dziewictwa nie wysławiam tylko, lecz je także zachowuję. I nie wystarczy wiedzieć, co jest dobre, jeśli się nie strzeże pilnie tego, co się obrało, bo wiedza dotyczy sądu, a urzeczywistnienie jest dziełem pracy. Pierwsze jest dostępne dla wielu, drugie tylko dla nielicznych”⁶⁷.

Motywy podstawowym życia w dziewictwie lub biorąc ogólnie w czystości, jest służba Bogu widziana w świetle miłości i naśladowania we wszystkim Chrystusa. W porównaniu do wywodów tradycyjnych ascetyki, ta forma miłości podana jest przez Hieronima z nową i szczególną siłą. Chodzi o miłość żywą, osobową, która realizuje między duszą a Chrystusem stan ścisłego i wzajemnego przenikania się. W liście do Eustochium autor tak się zwierza: „Trudno jest, aby dusza ludzka nie kochała czegoś i wprost niemożliwe, aby umysł nasz nie podążył za jakimś uczuciem. Miłość cielesna zwyciężana bywa miłością duchową, pragnienie gaszone pragnieniem. Ilekolwiek zmniejsza się jedno, wzrasta drugie”⁶⁸.

⁶³ Hieronimus, Epistola 52, PL 22, c. 527—540. (CSEL 54, 413—441); por. F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, t. I, Paris-Louvain 1922, s. 183.

⁶⁴ Hieronimus, Epistola 66, 8, PL 22, c. 643—644. (CSEL 54, 656—657); por. Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 12, PL 26, c. 135—136.

⁶⁵ Hieronimus, Epistola 48, 21, PL 22, c. 510—511. (CSEL 54, 386—387).

⁶⁶ Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 12, PL 26, c. 135—136.

⁶⁷ Hieronimus, Epistola 22, 23, PL 22, c. 409—410. (CSEL 54, 175—176).

⁶⁸ Hieronimus, Epistola 22, 17, PL 22, c. 405. (CSEL 54, 166).

Nie zawsze jednak to oddanie się i ten kontakt z Chrystusem jest całościowy. Niekiedy miłość cielesna zwycięża miłość duchową. Hieronim przestrzega przed tym i poucza, że zewnętrzne oddanie się Chrystusowi nie ma żadnej wartości i że sama chęć przynależenia do Chrystusa nie wystarcza⁶⁹. Dla dopełnienia więc swojej nauki w tym zakresie autor podaje szereg uwag o charakterze ostróg, mających na celu wzbudzenie czujności tak bardzo dla niego potrzebnej do należytego zachowania pełnej czystości. Autor jest przekonany, że te przeszkody zewnętrzne w dążeniu do zachowania dziewictwa, czystości są w pewnym sensie nawet wrodzone, że tkwią mimo woli w człowieku. Pomijając swoje własne doświadczenia pisze o św. Pawle w ten sposób: „Jeśli Apostoł Paweł, naczynie wybrane i przeznaczony do głoszenia Ewangelii Chrystusowej, z powodu bodźców ciała i zarzewi grzechu karci swoje ciało i w niewolę do posłuchu je przymusza, aby innych nauczając sam nie był odrzuconym, i jeśli mimo to widzi inne prawo w członkach swoich, sprzeczne z prawem umysłu jego i poddające go w niewolę pod prawo grzechu, jeśli po cierpieniach nagiego ciała, po postach, głodzie, więzieniach, biczach, męczarniach zwracając się do siebie samego woła: „Nieszczesny ja człowiek! Któż mię wyzwoli z ciała tej śmierci?” (Rzym 7,24) — to ty możesz się uważać za bezpieczną”⁷⁰.

W świetle wywodów Hieronima te naturalne przeszkody zwane pożądaniem⁷¹ są potęgowane również od zewnątrz. Wiele innych przeszkód zagraża dobrem i szlachetnym nieraz zamiarom człowieka. „Jesteśmy otoczeni wielkimi zastępami nieprzyjaciół, wszędzie pełno jest wrogów. Słabe ciało, które wkrótce zamieni się w popiół, samo jedno walczy z wieloma przeciwnościami”⁷². Tymi nieprzyjaciółmi, przeciwnikami są myśli, nieuporządkowane instynkty, naturalni sprzymierzeńcy szatana w doprowadzeniu człowieka do upadku. O szatanie jako największym nieprzyjacielem chrześcijanina Hieronim tak pisze: „cała przeto moc diabła, która skierowana jest przeciw człowiekowi, polega na owej tkwiącej w nas naturalnej pożądliwości”⁷³. Opinia, że przy mnichach krąży dużo więcej demonów niż gdzie indziej, była bardzo rozpowszechniona. Pustelnicy egipscy np. sadzili, że więcej jest ich w jednym klasztorze niż w całej wielkiej stolicy kraju — w Aleksandrii. Pustelnicy ci, jak np. Antoni przeszli do tradycji jako ludzie toczący na pustyni zawziętą walkę z demonami. Oddźwięki tego spotykamy też w Żywotach Mnichów: Pawła, Malchusa i Hilariona⁷⁴. Zewnętrznymi wrogami chrześcijanina w jego realizowaniu ideałów życia ascetycznego, w tym także czystości, jest w wielu wypadkach własne otoczenie, a zwłaszcza niektóre osoby z tego otoczenia. Autor więc podaje i tę przestrożę przypominając o koniecznej ostroż-

⁶⁹ Hieronimus, Epistola 22. 14—15, PL 22, c. 403, (CSEL 54, 161—162).

⁷⁰ Hieronimus, Epistola 22. 5, PL 22, c. 397, (CSEL 54, 149—150); por. Ep. 22. 7, PL 22, c. 398—399, (CSEL 54, 153); Ep. 127. 12, PL 22, c. 1094, (CSEL 56, 154).

⁷¹ Por. Hieronimus, Epistola 22. 8, PL 22, c. 399, (CSEL 54, 154—155); Ep. 22. 11, PL 22, c. 400—401, (CSEL 54, 158—159); Ep. 22. 17, PL 22, c. 404—405, (CSEL 54, 165—166); Ep. 22. 6, PL 22, c. 397—398, (CSEL 54, 151).

⁷² Hieronimus, Epistola 22. c. 395—396, (CSEL 54, 146 nn.); por. Dialogus contra Pelegianos III, 4, PL 26, c. 573; Comment. in Evang. S. Matth. I, 5, 29—30, PL 26; E. Romaneli, dz. cyt., s. 42 nn.

⁷³ Hieronimus, Epistola 22. 11, PL 22, c. 401, (CSEL 54, 159) por. Ep. 22. 29, PL 22, c. 415, (CSEL 54, 187 n.); Ep. 22. 13, PL 22, c. 401—402, (CSEL 54, 160—161).

⁷⁴ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 56 i 149—150; J. Daniélou — H. Marrou, dz. cyt., s. 320—322; A. Stolz, dz. cyt., s. 17 i 19 nn.; G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo..., s. 177.

ności i dobieraniu towarzystwa i w obcowaniu z osobami innej płci⁷⁵. To co w tych sytuacjach może być pomocą, to zdaniem Hieronima zajęcie się jakąś konkretną pracą. Każde pożyteczne zajęcie jest bardzo wskazane i wchodzi w zakres ascetycznych wskazówek naszego autora⁷⁶. Problem ten autor porusza w swoich listach i w komentarzach stosunkowo obszernie⁷⁷. Te wszystkie drobne formy ascezy monastycznej są już tylko pochodnymi zasadniczej idei wyrzeczenia się wszystkiego i idei pełnej czystości dziewictwa⁷⁸. Zagadnieniem również poruszonym, lecz w innym — niż interesujący nas teraz — aspekcie, jest wstrzemięźliwość w pokarmach i napoju oraz sprawa odzienia. Pokarm i odzienie są istotnymi elementami życia człowieka, bez względu na to czy chodzi tu o mnicha czy o laika, dziewicę czy wdowę, chrześcijanina czy poganina. Niemniej jednak i w tym zakresie nauka ascetyczna wniosła wiele pozytywnych akcentów. Rozwijające się ideały ascetyczne w poszczególnych środowiskach, a zwłaszcza we wspólnotach mniszych IV—V w. zwróciły uwagę, że nie należy przeceniać tych elementów życia ludzkiego, jakim jest pożywienie i odzienie. Hieronim opierając się na fragmencie Ewangelii św. Mateusza: „Dlatego powiadam wam: nie troszczcie się zbyt o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać” (Mt 6,25) podawał swoim uczniom i mnikom szereg wyjaśnień, ukazując właściwe miejsce pożywienia i odzienia w życiu ascetycznym⁷⁹. „Mając żywność i odzienie na tym poprzestawajmy” (I Tm 6,8) — to zdanie — albo inaczej, tę zasadę św. Pawła z Listu do Tymoteusza podkreśla i przypomina Hieronim w liście do Hedybii⁸⁰.

Nic więc dziwnego, że wiele fragmentów pism naszego autora nakazuje wstrzemięźliwość w pokarmach i napojach, wymagając również umiarkowania i ascetycznego spojrzenia na kwestię odzienia — by było ono przede wszystkim praktyczne i służyło do okrycia ciała, a nie do próżnej chwały. Z takimi wskazówkami, mającymi nieraz charakter nakazów, zwracał się Hieronim np. do Eustochium, Marcelli, Furii, Demetriady, Azeli, Rustyka, Gaudencjusza, Nepocjana itd.⁸¹.

⁷⁵ Por. Hieronimus, Epistola 22, 28, PL 22, s. 413—414, (CSEL 54, 185—186); Ep. 52, 5, PL 22, c. 531—532, (CSEL 54, 421—424); Ep. 130, 18, PL 22, c. 1121—1122, (CSEL 56, 198—199); Ep. 117, 9, PL 22, c. 958—959, (CSEL 55, 431—432); Ep. 22, 25, PL 22, c. 441, (CSEL 54, 178 n.); Ep. 54, 54, 13, PL 22, c. 556—557, (CSEL 54, 479—480); Ep. 127, 7, PL 22, c. 1091, (CSEL 56, 151); por. J. Daniël-Ou-H. Marrou, dz. cyt., s. 322; L. Laurita, dz. cyt., s. 33.

⁷⁶ Por. Hieronimus, Epistola 125, 11, PL 22, c. 1078—1079, (CSEL 56, 129—131).

⁷⁷ Szeroko jest omówiony ten problem w: J. Górny, *Vita monastica alla luce degli scritti di San Girolamo*, Roma 1976, s. 118—129.

⁷⁸ J. Kłoczowski, dz.: cyt., s. 147—48.

⁷⁹ Hieronimus, *Comment. in Evang. S. Matth. I, 6, 25*, PL 26, c. 45; tamże I, 10, 9—10, PL 26, c. 62—63; tamże III, 19, 27, PL 26, c. 138; Epistola 14, 10, PL 22, c. 353—354, (CSEL 54, 59—60; Ep. 22, 31, PL 22, c. 417, (CSEL 54, 191nn.); *Dialogus contra Pelagianos II*, 11, PL 23, c. 545—546.

⁸⁰ Hieronimus, Epistola 120, 1, PL 22, c. 983, (CSEL 55, 478—479).

⁸¹ Por. Hieronimus, Epistola 22, 10, PL 22, c. 400, (CSEL 54, 157—158); Ep. 22, 8, PL 22, c. 399, (CSEL 54, 154 nn.); Ep. 22, 17, PL 22, c. 404—405, (CSEL 54, 164—166); Ep. 38, 3, PL 22, c. 464—465, (CSEL 54, 291); Ep. 24, 3, PL 22, c. 427, (CSEL 54, 215); Ep. 43, 3, PL 22, c. 479, (CSEL 54, 320 n.); Ep. 54, 8, PL 22, c. 553—554, (CSEL 54, 473—474); Ep. 54, 10, PL 22, c. 555, (CSEL 54, 476—477); Ep. 130, 4, PL 22, c. 1108—1109, (CSEL 56, 178—179); Ep. 130, 7, PL 22, c. 1111—1112, (CSEL 56, 182—183); Ep. 130, 11, PL 22, c. 1116—1117, (CSEL 56, 191—192); Ep. 45, 5, PL 22, c. 482, (CSEL 54, 326—327); Ep. 125, 7, PL 22, c. 1075, (CSEL 56, 124 nn.); Ep. 128, 3, PL 22, c. 1097, (CSEL 56, 158—159); Ep. 52, 11—12, PL 22, c. 536—537, (CSEL 54, 433 nn.); Ep. 52, 9, PL 22, c. 535, (CSEL 54, 430—431); *Comment. in Evang. S. Matth. I, 3, 4*, PL 26, c. 29; por. *Itinerarium Egeriae* 27, 1 i 28, 2, (CSEL 39, 37—101).

Swoje wywody i nieraz niełatwe do wykonania dla przeciętnego człowieka nakazy czy zalecenia uzasadnia autor w ten sposób: „Umartwiamy się bowiem nie dlatego, żeby Bóg-Stwórca i Pan wszechrzeczy znajdował upodobania w burczeniu naszych wnętrzności i w próżnym żołądku oraz w gorączce płuc, ale że w inny sposób nie można uchronić czystości”⁸². Wstrzemięźliwość więc w pokarmie i napoju stała się z czasem jednym z ważniejszych elementów życia ascetycznego, zabezpieczając w poważnym stopniu przed naruszeniem czystości.

Następnymi elementami nauki ascetycznej kształtowanej głównie w środowisku mniszym jest w świetle pism Hieronima także pokora i wytrwałość oraz pozbywanie się starych wad słabości. Te cechy winny charakteryzować każdego, kto rozpoczął i chce kontynuować życie ascetyczne czy to we wspólnocie monastycznej czy nawet w inny, bardziej luźny sposób. Nasz autor zwraca wielką uwagę na te cechy, uważając je nie tylko za pożyteczne ale i konieczne dla życia ascetycznego. Ogólnie możemy stwierdzić, że Hieronim w swoich pismach zaleca swoim uczniom (obydwu płci) i mnichom, pielęgnowanie tych cech, a w razie ich braku konieczne wypracowanie w sobie tej czy innej brakującej cnoty. Co do pokory autor przytacza jako przykład fragment z Ewangelii Mateusza, w którym Chrystus kazał Apostołom naśladować dziecko. W komentarzu do tego tekstu Hieronim pisze: „posługując się dzieckiem, staje sam pośrodku dzieci, on, który nie przyszedł aby mu służyło, ale aby służyć, aby dać im przykład pokory” i dalej „Przeto, kto stanie się skromny, pokorny jak to dziecko, będzie największym w królestwie niebieskim”. (Mt 18,4), to znaczy: jak to dziecko, które stawiam wam jako przykład, nie trwa w gniewie i złości, nie pamięta zniewag, nie lubuje się oglądaniem pięknej kobiety, nie myśli o jednej, a o drugiej rzeczy mówi; a więc, jeśli nie będziecie mieli takiej nieskazitelnosci i czystosci duszy, nie będziecie mogli wejść do królestwa niebieskiego. Słowa: „Kto stanie się pokorny jak to dziecko, będzie największym w Królestwie niebieskim”, mogą także oznaczać: kto będzie mię naśladował i na moim przykładzie będzie ćwiczył pokorę, uniżając się tak jak ja się uniżyłem, przyjmując naturę slugi, ten wejdzie do Królestwa niebieskiego”⁸³.

W tym samym mniej więcej stylu przypomina o ważności pokory w życiu chrześcijanina w innych fragmentach swoich pism, np. w listach do Marcelli, Eustochium, Algazji, do Pammachiusza, w Żywocie Hilariona, w Dialogu przeciw Pelagianom, czy też w innych fragmentach Komentarza do Ewangelii św. Mateusza, a głównie w homilii „O posłuszeństwie”⁸⁴, stawiając zawsze jako zasadę, „że nie powinienś polegać na własnej woli”⁸⁵. Pielęgnowana musi być również, zdaniem Hieronima, wspomniana wyżej wytrwałość. Bez niej łatwo może nastąpić koniec tego co zostało w dobrych zamiarach rozpoczęte. Przyłożywszy rękę do pług nie można się wstecz oglądać⁸⁶, i „Gdzie nie ma czci, tam jest lekceważenie.

⁸² Hieronimus, epistola 22, 11, PL 22, c. 400—401, (CSEL 54, 153—159).

⁸³ Hieronimus, Comment. in Evang. S. Matth. III, 18, 2—4, PL 26, c. 128.

⁸⁴ Por. Hieronimus, Epistola 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212); Ep. 22, 27, PL 22, c. 412—413, (CSEL 54, 182—184); Ep. 22, 37, PL 22, c. 421, (CSEL 54, 201 nn.); Ep. 121, 3, PL 22, c. 1013, (CSEL 56, 13—14); Ep. 66, 4, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651); Vita S. Hilarionis 3, 30, 32, PL 23, c. 45—46; Dialogus contra Pelagianos II, 11, PL 23, c. 545—546; Comment. in Evang. S. Matth. I, 5, 4, PL 26, c. 34; tamże I, 5, 12, PL 26, c. 35; tamże IV, 23, 8—12, PL 26, c. 169.

⁸⁵ Por. Hieronimus, Epistola 125, 15, PL 22, c. 1080—1081, (CSEL 56, 133—134).

⁸⁶ Por. Hieronimus, Vita S. Malchi 3, PL 23, c. 54—55.

Gdzie jest lekceważenie, tam często następuje zniewaga, gdzie zaś dochodzi do zniewagi, tam rodzi się gniew, gdzie gniew, tam nie ma wcale spokoju"⁸⁷. Również ta cnota jest jednym ze składników ascezy chrześcijańskiej i nasz autor nie zapomniał tego podkreślić.

W ten sposób z luźnych fragmentów pism Hieronima staraliśmy się ułożyć możliwie całościową naukę ówczesnej ascezy mając świadomość, że rozwijała się ona pod wpływem coraz lepiej wykształtowanych form życia monastycznego, w których Hieronim czynnie i w pełni uczestniczył. Poza tym fakt praktykowania życia mniszego przez prawie wszystkich Ojców, fascynacja tym życiem, jakiej dawali wyraz w swoich pismach np. Hieronim, Augustyn, obaj Grzegorzowie i Bazyli; stało się to podstawą do rozwoju ascezy z jednej strony w jej praktycznej formie, z drugiej, w formie teorii czyli doktryny ascetycznej⁸⁸. Doktryna ascetyczna powstająca stopniowo, etapami, przeznaczona była głównie na użytek mnichów; do nich kierowane były wzniosłe ideały, oni mieli próbować zachowywać je i wypełniać w praktyce, rozpracowywać itd. Podawane później w ascetyce przykłady do naśladowania (obok Chrystusa, Maryi, Apostołów i Jana Chrzyciela), brane były głównie ze środowiska monastycznego. Tym samym nie będzie żadną przesadą sformułowanie tezy, że bezsporny jest udział mnichów w rozwoju chrześcijańskiej nauki ascetycznej w interesującym nas okresie IV—V w.

II. PRAKTYKA ASCETYCZNA W ŻYCIU MONASTYCZNYM

Przedstawiona wyżej doktryna ascetyczna, formowana i rozwijana, jak wspomnieliśmy, głównie na użytek mnichów i środowiska chrześcijańskiego zbliżonego do ówczesnych ideałów monastycznych, znajdowała praktyczne zastosowanie w całej swej rozciągłości właśnie w tych tylko wspólnotach. Nie znaczy to, że inni chrześcijanie nie należący do wspólnot mniszych, czy do wspólnoty typu Hieronimowych kregów ascetycznych w Rzymie, nie praktykowali ascezy chrześcijańskiej. Byłoby to niezgodne z prawdą. Jednak zgodnie z prawdą możemy stwierdzić, że nie praktykowali oni tej ascezy w pełnym wymiarze, w całej rozciągłości, ograniczając się do pewnych jej fragmentów. Żyjąc „w świecie”, bez wątpienia nie mogli zastosować zasady samotności i ucieczki ze świata. Nie było też możliwe w pełni zastosowanie zasady wyzbycia się wszystkiego, tak mocno podkreślanej w ówczesnej ascezie. Niewielu też żyjąc np. w małżeństwie potrafiloby zachować tę podstawową zasadę ascetyczno-monastyczną, jaką była bezwzględna czystość. Te schematyczne przykłady potwierdzają więc naszą tezę, że głównie w życiu monastycznym praktykowano w całej rozciągłości tę rozwijającą się bardzo intensywnie ascezę chrześcijańską z przełomu IV i V w., którą z powodzeniem nazwać by można ascezą monastyczną. Była to rzeczywiście asceza monastyczna,

⁸⁷ Hieronimus, Epistola 14, 7, PL 22, c. 351—352, (CSEL 54, 54); por. Ep. 125, 17, PL 22, c. 1082, (CSEL 56, 136); Ep. 76, 3, PL 22, c. 690, (CSEL 55, 36); Ep. 121, 3, PL 22, c. 1013, (CSEL 56, 13—14); Ep. 22, 7, PL 22, c. 398, (CSEL 54, 153); Dialogus contra Pelagianos III, 11, PL 23, c. 545—546; Comment. in Evang. S. Matth. II, 13, 23, PL 26, c. 88—89.

⁸⁸ Por. G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo...*, s. 169 nn.; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 64 i 157; L. Bouyer, dz. cyt., s. 225; A. Stolz, dz. cyt., s. 17, 47; G. Turbessi, *Introduzione allo studio...*, s. 154—155; G. Stoico, *L'Epistolario...*, s. 112.

posunięta w wielu wypadkach do wymogów heroicznych, trudnych do zrealizowania dla przeciętnego chrześcijanina, nawet mającego dobrą wolę⁸⁰.

Według P. Pourrat, Hieronim był największym apostołem życia ascetycznego swoich czasów⁸⁰. Nie był jednak tylko propagatorem. Powszechnie wiadomo, że Hieronim z wielką dokładnością i skrupulatnością realizował tę ascezę w swoim własnym życiu. Jego akcja na rzecz ascezy (ta naukowa, czyli teoretyczna i ta praktyczna) dopełnia się i rozwija stopniowo; rozpoczęta na pustyni Chalkis, później pogłębiona i utwierdzona, a nawet, jeśli tak można powiedzieć, sprawdzona podczas powtórnego pobytu w Rzymie, poszerza się i pogłębia w czasie ostatecznego długiego tym razem przebywania w Betlejem.

Realizując w praktyce zasady życia ascetycznego Hieronim szukał samotności najpierw na pustyni Chalkis (375—376)⁸¹, później w Betlejem (384—420), opuszcza wszystko, sprzedaje w końcu nawet posiadłość po swoich rodzicach na użytek hospicium dla pielgrzymów w Betlejem⁸². O dobrowolnym i świadomym zachowywaniu czystości, zajmującej jak wspomnieliśmy istotne miejsce w ascezie chrześcijańskiej wyznaje autor np. we fragmencie listu do Eustochium⁸³. Dodać należy także inne elementy ascezy chrześcijańskiej, czy mówiąc dokładniej ascezy monastycznej, jak wstrzemięźliwość w pokarmach i napoju, posty, skromny strój, a także czujność i wytrwałość w powziętych zamiarach nie były obce Hieronimowi, a nawet w wielu z nich nasz autor mógł być dla innych wzorem. „O, ileż razy mnie samemu, przebywającemu w tej samotności na rozległej pustyni, która spalona żarem słońca, użycza mnichom okropnego schronienia, zdawało się, że jestem wśród rozkoszy rzymskich! Siedziałem sam jeden, ponieważ byłem napełniony goryczą. Wzdrygały się członki przed niekształtnym workiem, a brudna skóra przybrała kolor etiopskiego ciała. Codziennie łyż, codziennie westchnienia, a jeśli mię kiedyś, mimo żem się wzbraniał, opadł nagły sen, kładłem ledwie trzymające się razem kości na gołej ziemi. Nie mówię już o umartwieniach w pokarmie i napoju, gdyż nawet chorzy mnisi używają tylko zimnej wody, a przyjęcie czegoś gotowanego uważaliby za zbytek”⁸⁴.

Pomijając jedynie pokorę, co do której Hieronim nie zawsze w praktyce był wierny swoim ideałom, możemy uważać go za jeden z przykładów dokładnego i wiernego realizowania w praktyce ideałów ujętych w ówczesnej doktrynie ascetycznej.

Hieronim oczywiście nie był pierwszym i nie był też jedynym realizatorem tych ascetycznych ideałów. Przed nim było już wielu innych, głównie w Egipcie i nawet w Palestynie, mnichów (eremitów i cenobitów), których wysoką, choć może prostą ascezę, podziwiał zwłaszcza w okresie swego pobytu na pustyni Chalkis; starał się ją potem naśladować, a w końcu wydaje się prawdopodobne, że tę samą ascezę, ale już

⁸⁰ Por. J. Lortz, dz. cyt., s. 226 nn. i 319; J. R. Palanque, dz. cyt., s. 62; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 149—150; Ch. N. Cochrane, dz. cyt., s. 266; A. Stolz, dz. cyt., s. 38—39.

⁸¹ P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1947, s. 222.

⁸² Hieronimus, *Epistola 14*, PL 22, c. 347 nn., (CSEL 54, 44 nn.).

⁸³ Hieronimus, *Epistola 22, 30*, PL 22, c. 416, (CSEL 54, 189 nn.); *Ep. 66, 13*, PL 22, c. 646—647, (CSEL 54, 663—664).

⁸⁴ Hieronimus, *Epistola 22, 23*, PL 22, c. 409, (CSEL 54, 175 nn.); *Ep. 22, 7*, PL 22, c. 398—399, (CSEL 54, 152 n.).

⁸⁵ Hieronimus, *Epistola 22, 7*, PL 22, c. 398—399, (CSEL 54, 152 nn.).

zmodyfikowaną, przemyślaną, wzbogaconą własnymi przeżyciami i doświadczeniami innych, tak gorliwie propagował w swoim środowisku i sam ją realizował.

Jak wyglądało w praktyce życie ascetyczne tych mnichów, możemy się zorientować z wielu fragmentów pism naszego autora, np. — z Żywotów (Żywot św. Pawła Eremity w 375—376), Żywot Malchusa i Hilariona — mnichów (w 390—391) oraz z wielu listów⁹⁵.

„Pierwszą u cenobitów zasadą jest posłuszeństwo starszym i wykonywanie ich rozkazów... Mieszkają oddzielnie, ale w połączonych celkach. Aż do godziny dziewiątej zgodnie z regułą nikt nie chodzi do nikogo, z wyjątkiem tych, których nazwaliśmy dziesiętnikami, oni to — jeśliby ktoś chwiał się w myślach — obowiązani są pocieszać go swą rozmową. Po godzinie dziewiątej schodzą się wszyscy razem, śpiewają psalmy, czytają według zwyczaju Pismo św., a po skończeniu wszystkich modlitw siedzący w samym środku ten, którego nazywają ojcem, zaczyna rozprawiać... Podczas jedzenia wzajemnie sobie kolejno usługują i nie ma wtedy żadnego hałasu, nikt z jedzących nie rozmawia. Żyją chlebem i jarzynami, które przyprawiają solą i oliwą... a ponieważ nie wolno nikomu mówić: „Nie mam koszuli ani płaszcza, ani posłania z sitowia plecionego”, przełożony także ma o wszystkim staranie, że nikomu nie brakuje tego, czego potrzebuje... W niedzielę oddają się tylko modlitwie i czytaniu co właściwie stale czynią po skończeniu pracy. Codziennie uczą się nieco z Pisma św. Post jest jednak przez cały rok, z wyjątkiem czterdziestodniowego, w którym jedynie pozwala się na życie surowsze... Powiem też i o trzecim rodzaju mnichów, zwanych anachoretami, ci wychodząc od cenobitów prócz chleba i soli nic więcej nie zabierają na pustynię”⁹⁶.

Z pism Hieronima znamy pewną liczbę imion tych mnichów, którzy przed nim lub aktualnie z nim (w czasie jego pobytu na pustyni Chalkis — Calcida) realizowali w praktyce ascezę monastyczną, prowadząc życie eremity lub żyjąc we wspólnocie cenobitalnej. Tymi mnichami byli dla przykładu: Teodozjusz (list 2), Florencjusz (list 4 i 5), Chromacjusz, Jovinian i Euzebiusz (list 7), Chryzogon z Aquilei (list 9), Paweł z Konkordii (list 10), Antoni (list 12), Marek (list 17), Heliodor (list 14), Rufin z Aquilei (list 3), dziewice emońskie (list 11), Makary i Izydor (list 22, 23), Paweł, Hilarion i Malchus (w Żywotach Mnichów)⁹⁷, a także Marcella, która ślubowała całkowite odejście od świata, poświęcając się w pełni kontemplacji i pokucie. Ona właśnie przekształciła swój dom na Awentynie w Rzymie na „Oratorium” przykładowego życia ascetycznego. Była to jedna z oaz ascetyzmu rozwijającego się pod opieką Hieronima wśród rzymskich niewiast. Można powiedzieć, że przy pomocy mistrza założyła ona jakby żeńską „Tebajdę”, wyrosłą w sercu Rzymu, praktykując wraz ze swymi towarzyszkami życie w czystości, pokucie, miłosierdziu i miłości według wskazań Pisma św.⁹⁸.

⁹⁵ Hieronimus, Epistola 2, PL 22, c. 331, (CSEL 54, 10 nn.); Ep. 3, PL 22, c. 332—335, (CSEL 54, 12—18); Ep. 4, PL 22, c. 335—336, (CSEL 54, 19—20); Ep. 5, PL 22, c. 336—337, (CSEL 54, 21—23); Ep. 7, PL 22, c. 338—341, (CSEL 54, 26—31); Ep. 10, PL 22, c. 343—344, (CSEL 54, 35—38); Ep. 14, PL 22, c. 347 nn. (CSEL 54, 44 nn.); a zwłaszcza Ep. 22, 33—37, PL 22, c. 418—422, (CSEL 54, 195—202).

⁹⁶ Hieronimus, Epistola 22, 35—36, PL 22, c. 418 nn., (CSEL 54, 195 nn.); por. G. Stoico, dz. cyt., s. 58—66.

⁹⁷ Por. L. Laurita, dz. cyt., s. 23 nn.

⁹⁸ Opere scelte di San Girolamo, w wyd. E. Camisani, Torino 1971, Introduzione, s. 40; por. E. Romanelli, dz. cyt., s. 18 i 30 nn. G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 223 nn., D. Knowles, dz. cyt., s. 11.

Obok jednak tych imion znamy wiele innych, którzy już dzięki Hieronimowi, to znaczy na skutek jego ascetycznej propagandy, przejęci tymi ideałami, wprowadzali je w życie.

Było to na początku grono niewiast skupionych wokół wymienionej wyżej Marcelli. Hieronim wprowadzał i realizował w Rzymie jakoby żywy symbol ascetyzmu, uosobienie tego wszystkiego co widział i zaobserwował i co fascynowało go w okresie jego pobytu na pustyni. W ten sposób te rzymskie arystokratki znalazły w nim podwójne kierownictwo praktyczne: w odniesieniu do Pisma św. i w sensie rozwoju cnót chrześcijańskich, za pośrednictwem dość surowej i rygorystycznej ascezy. Znany następujące imiona tych niewiast: Asela, Marcellina, Pryncypia, Felicjta, Paola i jej córki Blyzylla i Eustochium, a także Lea, Sofronia i Felicjana⁹⁹. Bardzo szybko ten pojedynczy klasztor stał się centrum ideałów ascetycznych na terenie Rzymu. Hieronim czytał księgi święte, wyjaśniał z wysoką znajomością sens dosłowny, literalny i ten ukryty poszczególnych fragmentów, wpajał swoim pobożnym słuchaczkom chrześcijańskie cnoty.

Wśród licznych współuczestniczek awentyńskiej oazy była jedna, która w szczególny sposób odpowiedziała i zareagowała na opiekę i na żywione przez autora nadzieje, i która odegrała w następnym okresie jego życia wielką rolę; tą niewiastą była właśnie Paola¹⁰⁰. „Niepomna domu ani dzieci, ani rodziny, ani posiadłości, ani żadnej rzeczy należącej do świata, sama jedna — jeśli rzecz można — bez towarzystwa pragnęła udać się do pustelni Antonich i Pawłów”¹⁰¹. Chwilowo to pragnienie było niemożliwe do osiągnięcia, lecz później również ten ślub spełnił się. Odnośnie Paoli mamy dwa świadectwa, które mają bezdyskusyjną wartość. W liście z 384 r. do tejże Paoli, w którym Hieronim wyjaśnia etymologię i znaczenie liter hebrajskich, zaczyna tymi słowami: „Gdy przedwczoraj usiłowałem cię wprowadzić w sto osiemnasty psalm, mówiłem, że jest w nim zawarta cała moralność”¹⁰². Ten fragment upoważnia do stwierdzenia, że chodzi tu o normalną, w ścisłym tego słowa znaczeniu, konferencję egzegetyczną skierowaną wprost do Paoli i prawdopodobnie do pozostałych pobożnych niewiast odwiedzających jej dom. Nie znaczy to jednak, że nie istniały inne jeszcze bardziej wyraźne i angażujące formy w realizowaniu ascezy. Kończąc wspomniany wyżej list do Paoli tak się wyraża: „Pozdrów Blyzylłę i Eustochium, uczennice moje, pozdrów Felicjanę, cieszącą się prawdziwym dziewictwem ciała i duszy, pozdrów pozostałe dziewice i Kościół, który jest w twoim domu”¹⁰³. Widzimy więc jasno, że Paola nie była sama, że tę samą formę życia, życia ascetycznego, życia poświęconego Bogu, praktykowały również inne jej współtowarzyszki, uczennice Hieronima.

Inny dom — klasztor to posiadłość arystokratki rzymskiej — szlachet-

⁹⁹ G. Stoico, dz. cyt., s. 66 nn.; Opere scelte..., dz. cyt., s. 46 nn.; E. Romanelli, dz. cyt., s. 28nn.

¹⁰⁰ O Paoli, poza znanym wspomnieniem pogrzebowym Hieronima (Ep. 108), mamy szereg współczesnych o niej biografii. Przypomnijmy tu: F. Lagrange, Histoire de Sainte Paule, Parigi 1877; R. Genier, Sainte Paule (347—404), Parigi 1917; H. Leclercq, Sainte Paule, w DACL, XIII, 2706—2727; G. Del Ton, S. Paola Romana, Milano 1950; G. D. Gordini, Origine e lo sviluppo..., s. 236 nn.; L. Laurita, dz. cyt., s. 7 nn.

¹⁰¹ Hieronimus, Epistola 108, 6, PL 22, c. 381, (CSEL 55, 297).

¹⁰² Hieronimus, Epistola 30, 1, PL 22, c. 441, (CSEL 54, 234).

¹⁰³ Hieronimus, Epistola 30, 14, PL 22, c. 444, (CSEL 54, 248—249). Kościół, czy kościoły rozumie się w znaczeniu wspólnoty, jak były one nazywane w początkach chrześcijaństwa (por. Rom. 16, 5).

nej Lei, która również podobnie jak Paola i inne niewiasty poświęciła się po śmierci męża życiu ascetycznemu i całkowitej służbie Bogu ¹⁰⁴.

Z pięciu córek Paoli trzy (Paolina, Rufina i Tossocia) ¹⁰⁵ mniej interesowały Hieronima, za to dwie pozostałe (Blezylla i Eustachium) przyciągnęły najwyższą uwagę i opiekę autora. Blezylla nie miała jeszcze dwudziestu lat, gdy zostaje wdową po siedmiu zaledwie miesiącach swojego małżeństwa. Niespodziewana żaloba przemieniła duszę młodej kobiety, ale nie zmieniła jej pragnień, w jej sercu żądza przyjemności, rozkoszy przewyższała dążenie i pragnienie wytrwania w nocy. Blezylla rozpoczęła z młodzieńczym zapałem sposób życia matki i siostry Eustochium, na serio potraktowała praktyki ascetyczne, stała się w krótkim czasie modelem, przykładem ascezy ¹⁰⁶. Wyczerpanie ciała poddanego nowym rygorom ascetycznym i godnym podziwu umartwieniom spowodowało wczesną jej śmierć ¹⁰⁷.

Imię dziewczicy Eustochium zajmuje szczególne miejsce w życiu i w działalności Hieronima. Była ona dla niego idealnym uosobieniem dziewczicy. Przybyła za swoją matką na Wschód, do Palestyny, do Betlejem, aby prowadzić życie monastyczne ¹⁰⁸. Mogła mieć zaledwie piętnaście lat, gdy poświęciła się życiu monastycznemu ofiarowując Bogu swoje dziewictwo. Stała się centrum uwagi i duchowej opieki autora, który widział w swej uczennicy udoskonalony ideał i wzór. Z entuzjazmem właściwym dla młodego wieku poświęciła się całkowicie ascezie ¹⁰⁹.

To, że w tym czasie byli w Rzymie ludzie praktykujący ascezę, nie ma żadnych wątpliwości, chociaż źródła Hieronimowe mało o nich mówią. Ma się wrażenie, opierając się na wiadomościach zostawionych nam przez Hieronima, że zainteresowanie życiem monastycznym wśród mężczyzn było niewielkie, i że ich włączenie się w ten, jakby nie było, żywy i modny nurt, było znikome, przynajmniej w okresie jego rzymskiego pobytu. Dopiero około 397 r. stwierdza przesadnie, że w Rzymie byli bardzo liczni mnisi, wówczas jednak Hieronim znajdował się w Palestynie i dlatego nie mógł mieć bezpośrednich kontaktów i obiektywnego spojrzenia na sprawę rzymskie, tym bardziej że wiadomość ta znajduje się w liście, w którym wyraźnie jest widoczne uniesienie i fascynacja działalnością Pammachiusza ¹¹⁰. Rzeczywiście, wobec wielkiego rozpowszechniania się monastycyzmu i ascezy w środowisku żeńskim, niewieścim odnosi się wrażenie, że mężczyźni nie byli tak liczni i tak rygorystyczni i surowi w ćwiczeniach ascetycznych jak kobiety. Ze sposobu, w jaki ich opisuje, jest jasne, że między Hieronimem a tymi mnichami nie zawsze były dobre, zgodne i życzliwe stosunki. Zależało to najprawdopodobniej od ich stylu życia. Hieronim tej formy nie tolerował. Byli bowiem mnisi, którzy wędrowali, włócząc się i żebrząc — ich intencje też miały charakter asce-

¹⁰⁴ Hieronimus, Epistola 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212).

¹⁰⁵ Z małżeństwa Tossociusza i Lety pochodziła mała Paula, która nieco później dołączyła do swej ciotki Eustochii w Betlejem, poświęcając się jak i ona całkowicie realizowaniu życia zakonnego.

¹⁰⁶ Hieronimus, Epistola 38, 4, PL 22, c. 464—465, (CSEL 54, 291—292); por. Ep. 22, 15, PL 22, c. 403, (CSEL 54, 162—163).

¹⁰⁷ Hieronimus, Epistola 39, 3, PL 22, c. 468—469, (CSEL 54, 298 nn.).

¹⁰⁸ Por. G. Stoico, dz. cyt., s. 66; L. Bouyer, dz. cyt., s. 440.

¹⁰⁹ Hieronimus, Epistola 127, 5, PL 22, c. 1090, (CSEL 56, 129); por. F. Lagrange, Histoire de Sainte Paule, wyd. 4, Parigi 1877, s. 99n; L. Laurita, dz. cyt., s. 7 nn.

¹¹⁰ Hieronimus, Epistola 65, 1, PL 22, c. 623, (CSEL 54, 616); Ep. 66, 4, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651).

tyczny — pozbawieni byli domu. Nasz autor nie zgadzał się z nimi, ani z ich ascezą¹¹¹. Jeśli nawet ich asceza może nam wydawać się dość dziwna, nie należy też zbyt ufać Hieronimowi, który opisuje ich i przedstawia jako ekscentryczną, wynaturzoną, a nawet skandaliczną formę monastycyzmu. Augustyn mówi bardzo entuzjastycznie właśnie o tych rzymskich mnichach¹¹².

Rozpowszechnianie się monastycyzmu w Rzymie wydało pod koniec IV w. szczególnie dwa wspaniałe przykłady godne podziwu: działalność Pammachiusza i Fabioli. Ta ostatnia nie była zawsze wzorem życia monastycznego, co więcej nie była nawet przykładem życia chrześcijańskiego, lecz później zmienia się radykalnie. Po poddaniu się publicznej pokucie (przed 392 r.) pragnie urzeczywistnić wzniosłe zamiary¹¹³. Podobna działalność została zainicjowana przez Pammachiusza. Pochodzący ze starej, arystokratycznej rodziny rzymskiej, dawny przyjaciel Hieronima, po śmierci swojej żony, poświęcił się życiu monastycznemu, zdejmując nie tylko swoje szaty senatorskie, ale i rozdając wszystkie swoje dobra biednym. Największym jego dziełem było wybudowanie, razem z Fabiolą, hospicium—gospody, zajazdu w Ostii — jako porcie rzymskim, około 398 r. Hospicium to było przeznaczone dla podróżnych i pielgrzymów. Było pierwszą tego typu instytucją charytatywną na Zachodzie¹¹⁴.

Na początku V w. inna szlachetna rzymianka przyjęła ideały monastyczne i poświęciła się realizowaniu surowego życia ascetycznego: Melania Młodsza. Melania, podobnie jak poprzednio Lea, Paola i Marcella, buduje klasztor złożony w części ze swoich dawnych służebnic — niewolnic, których obdarza wolnością, podczas gdy jej mąż Pinian wyzwala z tych samych pobudek wielu niewolników. Jest to jeszcze jeden przykład, że na początku V w. monastycyzm i jego praktyki ascetyczne były w rozwoju¹¹⁵. Można wyróżnić trzy odrębne klasy: te, które izolowały się, ale we własnym domu, te, które brały udział i uczestniczyły w zgromadzeniach ascetycznych oraz te, które żyły w prawdziwym klasztorze¹¹⁶. W samych grupach i klasztorach była naturalnie wielka różnorodność i rozpiętość, poczynając od wielkiej surowości aż do form stosunkowo łagodnych.

Demetriada, która poświęciła się wyższej doskonałości, realizując ideały ascetyczne prowadziła na przykład życie we własnym domu, razem ze

¹¹¹ Hieronimus, Epistola 22, 28, PL 22, c. 413—414, (CSEL 54, 185); por. Palladius, *Historia Lausiaca*, 37, 41 i 45, wyd. Butler, II, 109 nn. i 129 nn.; Socrates, *Historia Ecclesiastica* IV, 23, PG 67, c. 522.

¹¹² Augustinus, *De moribus Ecclesiae Cath.* I, 70, PL 32, c. 1340.

¹¹³ Hieronimus, Epistola 77, 1 oraz 3 i 6, PL 22, c. 690 nn., (CSEL 55, 36 nn.).

¹¹⁴ Hieronimus, Epistola 66, 4 nn., PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 661 nn.; Ep. 77, 10, PL 22, c. 696—697, (CSEL 55, 47); por. Palladius, *Historia Lausiaca* 62, (Wyd. Butler II, 157); H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma 1943, s. 33 n. G. D. Gordini, *Origine e sviluppo...*, s. 256.

¹¹⁵ Palladius, *Historia Lausiaca* 61, (Wyd. Butler II, 157). W tekście tym jest stwierdzenie, że Melania praktykowała życie ascetyczne ze swoją matką Albiną i z 60 innymi dziewczętami oraz 15 eunuchami. Por. M. Rampolla, *Santa Melania Giovane*, Roma 1905, s. 10 nn., 168 i 176 n.

¹¹⁶ Prudenzius, *Peristephanon*, II, vv. 521—524. (PL 60, 275 nn.). Płyty nagrobkowe świadczą, że liczne dziewice umierały w wieku bardzo młodym; oznacza to, że poświęcenie się życiu ascetycznemu, jego wymogom i praktykom miało miejsce często bardzo wcześnie, od najmłodszych lat. Por. Hieronimus, Ep. 24, 3 nn., PL 22, c. 427 nn., (CSEL 54, 215 nn.); Ep. 130, 5, PL 22, c. 1109—1110, (CSEL 56, 180); Ep. 22, 13—14, oraz 28—29, PL 22, c. 401—403, (CSEL 54, 160 nn.).

służebnicami. W liście do niej adresowanym, Hieronim udziela jej rad, jak należy postępować i zachowywać się w takich warunkach i okolicznościach dużej swobody¹¹⁷. Już od najmłodszych lat przyszła dziewczica i mniszka miała się przyzwyczaić i tym samym przygotować do życia samotnego i w odizolowaniu uniknąć zgubnych kontaktów z rówieśnikami. Poza tym zwracał też uwagę rodzicom na obowiązek przyzwyczajania jej do umiłowania cnoty¹¹⁸.

Elementem podstawowym i istotnym życia monastycznego i ideału ascetycznego, jak już wyżej zaznaczyliśmy, było wyrzeczenie się rodziny, dóbr doczesnych, a nawet często wyrzeczenie się ojczyzny własnego kraju, wyjazd w dalekie, nieznane strony¹¹⁹. I za tym ideałem poszło wielu.

Nauz autor nie robił statystyki tych, którzy w owym czasie za przykładem Apostołów czy pierwszych pionierów i propagatorów życia monastycznego opuszczali rodzinę, porzucali dobra ziemskie, majątności rozdawali ubogim i na pustyni jako eremici lub w klasztorze realizowali radę ewangeliczną: „Jeśli chcesz być doskonały, idź sprzedaj wszystko...”. Z przypadkowych i okazyjnych tylko wzmianek, które napotykałyśmy w pismach Hieronima, wnioskujemy, że realizatorów tej zasady było wielu¹²⁰. O niektórych wspomnieliśmy już wyżej. Dla dopełnienia obrazu przytoczymy jeszcze kilka najbardziej znamienitych fragmentów:

„Jedynie Paola i Melania, które wzgardziwszy namiętnością i opuściwszy krewnych dźwignęły w górę krzyż Pański jak chorągiew pobożności”¹²¹, a do Paolina pisze: „Istotnie, by po prostu wyznać całą myśl moją, zastanawiając się i nad ślubowaniem twoim, i nad zapalem, z jakim wyrzekłeś się świata, upatrując różnicę w miejscach, jeśli porzuciwszy miasto i ciżbę miejską, mieszkasz na małym skrawku ziemi i szukasz Chrystusa w samotności”¹²². Do Paoli zaś pisze: „Teraz zaś, gdy wiem, żeś się całkowicie wyrzekła świata, a po odrzuceniu i podeptaniu rozkoszy oddajesz się codziennie modlitwie, postom i czytaniu... gdy cały mająteczek alboś ubogim rozdała, albo przed śmiercią już dla świata, umarłszy, synom oddała...”¹²³. W tym samym liście do Paoli, pisząc o cnotach jej córki przedwcześnie zmarłej Bleyzilli Hieronim zaświadcza o niej: „Teraz jednak gdy z Łaski Chrystusa przed czterema prawie miesiącami drugim niejako chrztem, to jest ślubowaniem, obmyła się i tak następnie żyła, iż podeptałszy świat zawsze o klasztorze myślała”¹²⁴. Podobnie opisał decyzję

¹¹⁷ Hieronimus, Epistola 130, 1 nn., PL 22, c. 1107, (CSEL 56, 175 nn.; por. Pelagius, Epistola ad Demetriadum, PL 33, c. 1099—1120, lub PL 30, c. 15—45; Augustinus, Epistola 150, PL 33, c. 645 nn.

¹¹⁸ Hieronimus, Epistola 107 i 128. Oba te listy nie są niczym innym, jak wylizowaniem rad i pouczeń dla dobrego wychowania dziewczicy.

¹¹⁹ Hieronimus, Epistola 50, 3, PL 22, c. 514, (CSEL 54, 390); Ep. 58, 4, PL 22, c. 582, (CSEL 54, 532—533); Ep. 14, 6, PL 22, c. 350—351, (CSEL 54, 53); Ep. 118, 4, PL 22, c. 903, (CSEL 55, 440); Ep. 125, 16 i 20, PL 22, c. 1081 nn., (CSEL 56, 134 i 141); Ep. 118, 5, PL 22, c. 904, (CSEL 55, 441); Ep. 125, 7, PL 22, c. 1075—76, (CSEL 56, 124); Homiliae in Psalmos, Ps. 31, In Anecd. Mar. III, II, 123; De persecutione Cristianorum, III, II, 402; Siricius, Epistola I, 6, 7, PL 13, c. 1137; Innocentius, Epistola II, X, 11, 13, PL 20, c. 477.

¹²⁰ Świadczą o tym liczne pisma Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich epoki Hieronima, zwłaszcza ich dzieła o charakterze ascetycznym.

¹²¹ Hieronimus, Epistola 45, 4, PL 22, c. 481—482, (CSEL 54, 325—326).

¹²² Hieronimus, Epistola 58, 4, PL 22, c. 582, (CSEL 54, 532—533).

¹²³ Hieronimus, Epistola 39, 5, PL 22, c. 471—472, (CSEL 54, 304—305).

¹²⁴ Hieronimus, Epistola 39, 3, PL 22, c. 469, (CSEL 54, 298—299); por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 440.

wyboru życia w samotności i wyrzeczenia się dóbr doczesnych, powziętą przez Nepocjana¹²⁵, Rufina z Aquilei¹²⁶, Pammachiusza¹²⁷, Lei¹²⁸, Demetriady¹²⁹, Azeli¹³⁰, Pawła eremity¹³¹, Hilariona¹³², Marcelli¹³³, a wszystko to dla upodobania się i upodobnienia się do ubogiego Chrystusa¹³⁴.

Te liczne przykłady znanych z imienia dość ważnych osobistości ówczesnego świata, osób, które wybrały ideał monastycznej ascezy i zgodnie ze świadectwem Hieronima ten ideał realizowały, pozwala wnioskować, że ta pod wieloma względami surowa asceza była praktykowana i to nie tylko przez te wymienione wyżej osoby: mówiąc inaczej — przyjęła się mimo sprzeciwów i oporów w społeczeństwie chrześcijańskim tamtego okresu¹³⁵. W liście do Eustochium Hieronim napisał: „Ludzie światowi z podziwem patrzą na tych, którzy posiadają te przywileje (pochodzenie z wysokiego rodu), my chwalimy tych, którzy dla Zbawiciela wzgardzili nimi”¹³⁶.

Również odnośnie dziewictwa tak wysoko cenionego w ascezie — autor, przy różnych okazjach, nadmienia o praktycznym zachowywaniu go przez osoby, które wybrały ideał życia monastycznego. Dodać należy, że autor wspominając przy okazji o tej cnocie takiej czy innej osoby, nie podaje tego jako czegoś nadzwyczajnego w środowisku i w życiu mniszym; przeciwnie, uważa to za rzecz zupełnie normalną, przestrzeganą przez wszystkich bez wyjątku członków wspólnoty monastycznej — zarówno męskiej jak i żeńskiej. Bez wątpienia utrzymanie i zachowanie enoty pełnej czystości wymagało wiele wysiłku i w wielu wypadkach połączone było z uślną pracą wewnętrzną.

W liście do mnicha Rustyka czytamy: „Powieм i to, co widziałem w Egipcie. Był w klastorze młody Grek, który ani powściągliwością ani największą pracą nie mógł ugasić płomienia zmysłów. Z tego niebezpieczeństwa ocalił go opat klastoru”¹³⁷. Częstym stosunkowo zjawiskiem było wówczas tzw. otrzebieenie się. Również mnich Heliodor, przyjaciel Hieronima, poddał się temu zabiegowi, by tym gorliwiej realizować ideał życia doskonałego, bo tak właśnie rozumiano wówczas ten dobrowolny akt i autor potwierdza to pisząc: „Ty wszak przyobiecałeś być doskonałym. Bo skoro porzuciwszy dom otrzebieeł się dla królestwa niebieskiego, jakież życie wybraeł, jeśli nie doskonałe? Doskonały zaś siuga Chrystusa nie ma nic prócz Chrystusa”¹³⁸.

Inne świadectwa zachowywania dziewictwa i realizowania czystości podaje Hieronim w listach do Demetriady, Pryncypii, Marcelli, Eusto-

¹²⁵ Hieronimus, Epistola 52, PL, c. 527 nn. (CSEL 54, 413 nn.); Ep. 60, 10, PL 22, c. 594—595, (CSEL 54, 558—561).

¹²⁶ Hieronimus, Epistola 3, PL 22, c. 332 nn., (CSEL 54, 12 nn.).

¹²⁷ Hieronimus, Epistola 66, PL 22, c. 639 nn., (CSEL 54, 639 nn.).

¹²⁸ Hieronimus, Epistola 23, 3, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 213).

¹²⁹ Hieronimus, Epistola 130, 4, PL 22, c. 1126, (CSEL 56, 178—179).

¹³⁰ Hieronimus, Epistola 24, 3, PL 22, c. 427, (CSEL 54, 215).

¹³¹ Hieronimus, Vita S. Paoli 17, PL 23, c. 28.

¹³² Hieronimus, Vita S. Hilarionis, 30, PL 23, c. 43—44.

¹³³ Hieronimus, Epistola 127, 3, PL 22, c. 1088—1089, (CSEL 56, 147 nn.).

¹³⁴ Hieronimus, Homilia de Nativitate Domini, CCh 78, 517nn.

¹³⁵ Por. J. R. Palanque, dz. cyt., s. 65—66; Opere scelte di San Girolamo, dz. cyt., s. 43; F. Cavallera, dz. cyt., s. 99 nn.; L. Bouer, dz. cyt., s. 438—439.

¹³⁶ Hieronimus, Epistola 108, 4, PL 22, c. 880, (CSEL 55, 309—310).

¹³⁷ Hieronimus, Epistola 125, 13, PL 22, c. 1079, (CSEL 56, 132).

¹³⁸ Hieronimus, Epistola 14, 6, PL 22, c. 350—351, (CSEL 54, 52—53); por. Comment. in Evang. S. Matth. III, 19, 21, PL 26, c. 137.

chium w żywocie mnicha Malchusa itd.¹³⁹. Te same mniej więcej teksty potwierdzają wytrwałość i tak bardzo potrzebną czujność, dzięki której możliwe jest zachowanie czystości¹⁴⁰.

Również pokora jako jeden z ważnych elementów całości ascezy była praktykowana w życiu mnichów i przywiązywano do niej wielką wagę. Nasz autor obok innych wielu fragmentów swoich pism poświęcił tej cnotcie całą niemal homilię o posłuszeństwie¹⁴¹ skierowaną do swoich mnichów — współbraci, co pozwala sądzić że choć z jednej strony byli pod tym względem uchybienia w codziennym życiu monastycznym i nie zawsze praktyka dorównywała idealom, to jednak generalnie biorąc mnisi pracowali nad wyrobieniem w sobie i nad utrwaleniem tego elementu życia ascetycznego. Hieronim ponadto okazjnie wspomina o wysokiej i wyrobionej pokorze Hilariona, Eustochium, Blezylli, Pammachiusza, Lei itd.¹⁴².

Praktyczne zachowanie postów, często długotrwałych, męczących, a ogólnie mówiąc wstrzemięźliwość w pokarmach i napojach, ograniczanie się do koniecznych pokarmów, bez których niemożliwa byłaby egzystencja, było również na porządku dziennym w życiu mnichów i należało do programu ich ćwiczeń ascetycznych. Ponadto skromne szaty, niezbędne dla okrycia ciała i służące wyłącznie w tym celu, były również jedną z najbardziej rzucających się w oczy zasad ascezy monastycznej, wprowadzonej powszechnie w życie i stosunkowo łatwej do realizowania. W tym względzie autor zostawił wiele świadectw i budujących przykładów praktycznego realizowania tych ideałów głównie przez osoby, dla których dawne pochodzenie ze świata arystokracji rzymskiej było bardziej trudne niż dla innych. Za wysokie wyrobienie pod tym względem chwali autor Paolę i Melanię, Asełę, Leę, Eustochium, Blezyllę, Nepocjana, Demetriadę itd.¹⁴³.

Również żywoty mnichów Pawła i Hilariona podkreślają te cechy opisywanych wzorów życia monastycznego, stawiając je w rzędzie bardzo ważnych elementów ówczesnej ascezy¹⁴⁴.

W liście do Marcelli, opisując życie innej niewiasty — Lei, tak stwierdza: „Nosila kiedyś miękkie szaty, teraz workiem ciało umartwiała... Prosta szata, skromny pokarm, głowa niepielegnowana — we wszystkim jednak, co czyniła, unikała popisywania się przed innymi, aby nie wziąć nagrody na tym świecie”¹⁴⁵.

¹³⁹ Hieronimus, Epistola 130, 14, PL 22, c. 1118, (CSEL 56, 193 nn.); Ep. 127, 3, PL 22, c. 1088—1089, (CSEL 56, 147); Ep. 38, 3, PL 22, c. 464, (CSEL 54, 290—291); Ep. 22, dla przykładu 17 i 23, PL 22, c. 404 nn., (CSEL 54, 164 nn.); Vita S. Malchi 2, 6, PL 23, c. 53—54 i 56—57.

¹⁴⁰ Por. np. Hieronimus, Epistola 24, 5, PL 22, c. 428, (CSEL 54, 216—217); Ep. 45 4—5, PL 22, c. 481—482, (CSEL 54, 325—326); Ep. 108, 20, PL 22, c. 897—898, (CSEL 55, 335—336); Vita S. Hilarionis, 9, 32, PL 23, c. 32 i 46.

¹⁴¹ Hieronimus, Homilia de obedientia, 9, 32, CCh 78, 552 nn.

¹⁴² Hieronimus, Vita S. Hilarionis, 3, 30, PL 23, c. 30 i 43 nn., Epistola 22, 27, PL 22, c. 412—413, (CSEL 54, 182—183); Ep. 39(1, PL 22, 465—466, (CSEL 54, 293—295); Ep. 66, 4, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651 nn.); Ep. 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212).

¹⁴³ Hieronimus, Epistola 45, 4—5, PL 22, c. 481—482, (CSEL 54, 325—326); Ep. 24, 3 i 5, PL 22, c. 427—428, (CSEL 54, 215—217); Ep. 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212); Ep. 54, 13, PL 22, c. 556—557, (CSEL 54, 479 nn.); Ep. 38, 4, PL 22, c. 464—465, (CSEL 54, 291—292); Ep. 39, 6, PL 22, c. 472—473, (CSEL 54, 305—307); Ep. 60, 10, PL 22, c. 594—595, (CSEL 54, 558—560); Ep. 130, 4, PL 22, c. 1108—1109, (CSEL 56, 178—179).

¹⁴⁴ Por. Hieronimus, Vita S. Paolo 17, PL 23, c. 28; Vita S. Hilarionis 9, PL 23, c. 32.

¹⁴⁵ Hieronimus, Epistola 23, 2, PL 22, c. 426, (CSEL 54, 212).

Skromny pokarm, częste posty i nędzne odzienie były jak gdyby atrybutami mnicha i tym samym były bardzo szeroko rozwinięte i rozbudowane w praktycznym, codziennym życiu monastycznym. Wspomina o tym autor również w liście do Eustochium¹⁴⁶, a ponadto potwierdzają tę samą tezę inne źródła ówczesnej epoki¹⁴⁷.

Przedstawiona w ogólnych zarysach ideologia życia mniszego, jego doktryna ascetyczna uformowana w IV—V w., była później przez szereg stuleci realizowana w środowiskach monastycznych. Wiele zresztą podstawowych i do dziś aktualnych sformułowań dotyczy nie tylko życia mniszego, ale chrześcijańskiego w ogóle. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że ogromny autorytet, jaki zjednała mnichom rozbudowana asceza, był jednym z zasadniczych czynników atrakcyjności i rozwoju monastycyzmu w społeczeństwie chrześcijańskim IV—V w. U podstawy życia monastycznego, również tego ascetycznego, leży polecenie, rada Jezusa, który mówi: Pójdź, naśluduj mnie, wypełniaj rady dane ci w Ewangelii. Życie w pełni wyizolowane, charakteryzujące się głęboką kontemplacją, realizowanie cnót (czystości — dziewictwa, pokory i posłuszeństwa, wierności ślubowaniom itd...) oto ideały praktycznego realizowania dla tych, którzy obrali drogę większej doskonałości w życiu ascetycznym czy monastycznym w czasach św. Hieronima.

III. WKŁAD MNICHÓW W ROZWÓJ KULTURY LITERACKIEJ

Formacja intelektualna większości pisarzy chrześcijańskich do IV w. nie różni się bardzo od tej, jaką mieli współcześni pisarze pogańscy. Rozważając z bliska teksty chrześcijańskie pierwszych wieków widzimy, że zawierają one jasny wykład nauki, ograniczają się zawsze do nauczania czysto religijnego, do wtajemniczenia mniej lub więcej czerpiącego natchnienie z Biblii i depozytu wiary¹⁴⁸. Literaci chrześcijańscy wiele korzystali ze skarbcza intelektualnego, który wieki poprzednie zostawiły im w depozycie. Jeśli więc ich dzieła są bardziej bogate ze względu na swą zawartość, na treść, jest to konsekwencją faktu, że nowy materiał i nowe argumenty, którymi oni operowali, były do ich dyspozycji. Kontrowersje i spory dogmatyczne, celebracje liturgiczne, komentarze biblijne, literatura hagiograficzna, kierownictwo duchowe, metody ascetyczne: oto przede wszystkim nowe źródła literatury chrześcijańskiej. Widoczna była wszechstronna działalność intelektualna. W tym ruchu brał udział cały szereg ludzi, którzy kontaktowali się między sobą i wyróżniali się swymi nadzwyczajnymi cechami i zdolnościami oraz odznaczali się również w zakresie współczesnej im kultury.

Działalność intelektualną najślawniejszych pisarzy chrześcijańskich

¹⁴⁶ Hieronimus, Epistola 22, 7, i 35, PL 22, c. 398 i 419, (CSEL 54, 152 n. i 197 nn.).

¹⁴⁷ Egeria, *Itenarium*... 27, 1 i 28, 1—2; Vita S. Melaniae 38, (Wyd. M. Rappolla, s. 62 i 224 oraz nota 31; Regola di San Pacomio I, 79—88, (wyd. G. Turbessi, Regole monastiche antiche, Roma 1974, s. 116—117); Regol di San Basilio 38, 89, 90, 129, 181 (wyd. G. Turbessi, dz. cyt., s. 212—256); Socrates, *Historia Kościoła*, t. pol., s. 316—317; i inne.

¹⁴⁸ Por. U. Moricca, *Storia della letteratura cristiana*, II, Torino 1928; R. C. Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana*, w *Athaeum* 43 (1965), s. 3—80; F. de Martino, *Storia della costituzione romana*, t. V, Napoli 1967, s. 91—109; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1924; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg 1923.

spotykamy w różnych miejscach. Na Zachodzie np. Ambroży, Hieronim, Augustyn i inni; na Wschodzie zaś: Atanazy, Grzegorz z Nysy, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli, Jan Chryzostom. Są oni postaciami największej rangi w kulturze literackiej Kościoła IV—V w. Trzeba też wziąć pod uwagę, że te wspomniane wyżej postacie były, jak pisze Turbessi: „wielkimi biskupami, doktorami i pisarzami epoki zwanej „złotym okresem patrystyki”, i że wszyscy pochodzili ze środowiska monastycznego, bądź to jako mnisi, bądź przejęli, z racji ścisłych kontaktów z monastycyzmem, charakterystyczną duchowość”¹⁴⁹. Właśnie dlatego chcielibyśmy przedstawić wkład mnichów w rozwój kultury literackiej, dalej trzymając się pism głównie św. Hieronima, choć nie tylko.

Nasz autor jako mnich i jako wielki, znany pisarz — Ojciec Kościoła, jest też przykładem wkładu ówczesnego monastycyzmu w kulturę literacką swoich czasów. Jest on określony jako twórca i propagator kultury, nauki i literatury¹⁵⁰. Jest autorem wielu dzieł o charakterze biblijno-egzegetycznym, dogmatyczno-polemicznym, historycznym, jak również licznych homilii i listów¹⁵¹.

Można powiedzieć, że najważniejszymi dziełami Hieronima są liczne jego Komentarze do Pisma św. i tłumaczenie Biblii na łacinę (Vulgata) rozpoczęte na polecenie i prośbę papieża Damazego. Niektórych ksiąg Pisma św. Hieronim nie poprawiał w ich łacińskim tłumaczeniu, lub przejrzał je i uzupełnił tylko powierzchownie; stworzył za to podwójne tłumaczenie Psalterza, według Septuaginty i według tekstu hebrajskiego. Przerobił tekst Ewangelii opierając się na najstarszych, jakie mógł znaleźć, rękopisach greckich. W końcu przetłumaczył, po raz pierwszy z języka hebrajskiego, księgi kanoniczne Starego Testamentu. Niezadowolony z przekazania ludzkości najlepszego tekstu łacińskiego Ksiąg Świętych, dał z siebie jeszcze inny wysiłek. Mając na celu ułatwienie zrozumienia Pisma św. napisał całą serię komentarzy, w których posługiwał się dość szeroko tekstami wziętymi z Orygenes¹⁵².

Jego pisma polemiczne przeciwko Helvidiuszowi, który zwalczał naukę o stałym dziewictwie Maryi; przeciwko Jovinianowi, przeciwnikowi życia ascetycznego; przeciwko swemu byłemu przyjacielowi Rufinowi, z którym zerwał przyjaźń w ramach dyskusji nad orygenizmem; przeciwko pelagianom i lucyferianom — wszystko to razem świadczy o wielkiej sile wymowy i nawet o jego zjadliwości wobec przeciwników¹⁵³.

Jego Kronika, przetłumaczona z tekstu Euzebiusza z Cezarei, kontynuowana i wykończona jako jego dzieło, stała się jedną z pozycji funda-

¹⁴⁹ G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo...*, s. 168—169; por. J. R. Palanque, dz. cyt., s. 67 nn.; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 64; G. Melani, *Monachesimo Orientale*, Jerusalem 1970, s. 112—113.

¹⁵⁰ Por. J. Lortz, dz. cyt., s. 217—219; J. Daniélou — H. Marrou, dz. cyt., s. 355 nn.; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, t. I, tł. wł., Brescia 1973, s. 477 nn.; A. Fliche — V. Martin, *Storia della Chiesa*, III², Torino 1972, s. 614 nn.

¹⁵¹ Tamże, a ponadto: G. Stoico, dz. cyt., s. 9—10; *Opere scelte di San Girolamo*, dz. cyt., nota bibliograficzna, s. 71—73.

¹⁵² Por. P. J. Hamell, *Introduzione ai Padri*, Milano 1969, s. 100 nn.; B. Altaner, *Patrologia*, tł. wł., Torino 1968, s. 413 nn.; G. Rauschen, *Zarys Patrologii*, tł. pol., Poznań — Warszawa 1929, s. 291 nn.; J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 189 nn.; H. von Compenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tł. pol., Warszawa 1967, s. 325 nn.; L. Laurita, dz. cyt., s. 5 nn.

¹⁵³ Por. K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 161; B. Altaner, dz. cyt., s. 416; G. Rauschen, dz. cyt., s. 294; H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 330 nn.

mentalnych, z której czerpano we wszystkich poszukiwaniach i badaniach nad przeszłością ludzkości¹⁵⁴. Hieronimowi zawdzięczamy pierwszą historię literatury chrześcijańskiej: „De viris illustribus” — o sławnych mężach — dzieło, które odegrało wielką rolę i było wzorem w tym zakresie. Jest to opracowanie podzielone na 135 paragrafów, zadedykowanych różnym pisarzom poczynając od Apostoła Piotra aż do samego Hieronima, który zostawił nam dokładny spis wszystkich swych dzieł napisanych do 392 r. Jest prawdą, że to dzieło jest wzorowane na „De viris illustribus” Swetoniusza i na „Brutusie” Cyncerona, że mocno przypomina w pierwszych 78 częściach (od św. Piotra do Fileta z Thumis) Historię Kościoła i Kronikę — Euzebiusza z Cezarei, ale w pozostałych partiach (od Arnobiusa do samego Hieronima), ma wartość — jako wyłączone źródło — szerokiej i wymownej erudycji Dalmatyńczyka¹⁵⁵.

Hieronim napisał również 3 biografie: Vita Paoli, Vita Hilarionis, Vita Malchi. W redagowaniu tego gatunku pism biograficznych, dla użytku innych osób używa z wielką dowolnością niektórych dat, nie rozróżniając między rzeczywistością a fantazją¹⁵⁶. Autor nasz zostawił również liczne homilie, pisma o charakterze katechetyczno-egzegetycznym skierowane do swoich mnichów w Betlejem, dla zilustrowania znaczenia jakiegoś święta liturgicznego lub wybranego fragmentu Pisma św., zwłaszcza Psalmów. Psalmom właśnie poświęcił Hieronim aż 74 homilie, do których dołączył dziesięć na fragmenty z Ewangelii św. Marka, jedną na przypowieść o Łazarzu, jedną na prolog do Ewangelii św. Jana i kilka innych. Poza tym że są one prawdziwą kopalnią bardzo cennych wiadomości dokumentalnych, zwłaszcza o charakterze liturgicznym, homilie te tworzą żywy i bezpośredni obraz Hieronimowego kaznodziejstwa¹⁵⁷.

Również listy św. Hieronima są nie tylko zwykłą, okazijną korespondencją, lecz często są one po prostu krótkimi traktatami. Dla przykładu list 22 jest prawdziwym traktatem, rozprawą o dziewictwie, skierowanym, na pierwszy rzut oka, tylko do dziewicy Eustochium, w rzeczywistości jednak Hieronim kieruje swoje uwagi i obserwacje do wszystkich chrześcijan, zwłaszcza do dziewcząt czy niewiast rzymskich. Podobnie inne listy były kierowane nie tylko do samych adresatów ale w większości do wielu innych czytelników. Jego listy ożywiały ówczesne społeczeństwo poprzez opisy, często surowe, różnych słabości i ułomności ludzi żyjących w tej czy innej wspólnoty. Z drugiej jednak strony, odnośnie niektórych wybranych przez niego osób, wynosi je i pomaga wspiąć się na wyżyny poprzez pracę ascetyczną, głębokie zamilowanie do Pisma św. i pogłębione studium prawd wiary. W tej tak żywej korespondencji, na-

¹⁵⁴ Por. A. Flische — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 615; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; B. Altaner, dz. cyt., s. 415; J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, dz. cyt., s. 190.

¹⁵⁵ Por. A. Flische — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 615; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; Opere scelte di San Girolamo, dz. cyt., s. 91—92; J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, dz. cyt., s. 190—191; G. Rauschen, dz. cyt., s. 17 i 294.

¹⁵⁶ Por. K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 479; A. Flische — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 468—71 i 615. Opere scelte..., dz. cyt., s. 92—93; B. Altaner, dz. cyt., s. 416; J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, dz. cyt., s. 190; G. Rauschen, dz. cyt., s. 294; H. von Compenshausen, dz. cyt., s. 307 nn; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 52.

¹⁵⁷ Por. A. Bonfatti, Oratoria sacra, Brescia 1964, s. 118 nn.; Opere scelte..., dz. cyt., s. 98—99; G. Rauschen, dz. cyt., s. 293; B. Altaner, dz. cyt., s. 416; Morin, Etudes, Textes, Découvertes I, 1913, s. 220—293.

pisanej pięknym językiem łacińskim, pełnym werwy i życia, znajdujemy wiele pięknych i trafiających do przekonania sformułowań i rad¹⁵⁸.

Można śmiało powiedzieć, że Hieronim był jednym z najbardziej uczonych Ojców Kościoła, historykiem swoich czasów, wielkim znawcą języków, wspaniałym stylistą i genialnym tłumaczem. Żadna inna postać nie była tak pełna życia i tak kontrastowa w swoich poglądach jak nasz autor¹⁵⁹.

Zresztą sam Hieronim w pismach niejednokrotnie zaznacza o swojej i innych mnichów pracy intelektualnej, o opracowywaniu aktualnie tego czy innego zagadnienia. Dla przykładu w liście do Marcelli czytamy: „Dwie przyczyny złożyły się na to, że tak mało piszę: po pierwsze, posłaniec się spieszy, po drugie, ja inną pracą byłem zajęty i nie chciałem się tą dodatkową zaprzętać. Zapytasz może, cóż to za praca tak wielka i konieczna, że nie pozwala na listowną rozmowę. Otóż od dłuższego już czasu porównuję wydanie Akwili z księgami hebrajskimi z obawy, że przez nienawiść do Chrystusa Synagoga coś zmieniła”¹⁶⁰, a w liście do Dezyderiusza napisał: „Z dziełek moich, których bardzo wiele wyfrunęło ze swego gniazdka i wskutek nierozwagi dostąpiło zaszczytu wydania i rozpowszechnienia, nic nie posyłam, bym przypadkiem nie posłał tych, któreś już miał. A jeśliś chciał pożyczyć egzemplarze, to możesz otrzymać je albo od świątobliwej Marcelli, która mieszka na Awentynie, albo od Lota naszych czasów, bardzo świątobliwego męża Domniona. Ja zaś, oczekując twego przybycia, albo dam całość, gdy się zjawisz, albo — jeśliśby zaszyły jakieś przeszkody — chętnie pošlę, cokolwiek każesz. Napisałem książkę o sławnych mężach od Apostołów aż do naszych czasów...; uważałem za rzecz konieczną zanotować tu krótko, co napisałem aż do cztertnastego roku panowania Teodozjusza (przed 393 r.)”¹⁶¹.

Te fragmenty demonstrują dość wyraźnie jeden z licznych elementów życia monastycznego, w tym konkretnym wypadku styl życia św. Hieronima — mnicha i pisarza, zakonnika i intelektualisty zarazem. Widzi się dość wyraźnie, że życie monastyczne nie było odgródzone od ówczesnego życia intelektualnego; co więcej, zgodnie z opinią wielu historyków, zwłaszcza literatura IV—V w. przechodzi niemal wyłącznie w ręce mnichów¹⁶². Oni właśnie są autorami najbardziej poczytnych dzieł, traktatów, żywotów itp. Wzorami literackimi stały się w tym czasie np. takie dzieła jak Vita S. Antonia napisany przez Atanazego¹⁶³ i reguły zakonne Pachomiusza czy Bazylego¹⁶⁴. Powstaje też szereg traktatów o charakterze

¹⁵⁸ Por. H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 325 n. 331 n., 342; P. J. Hamell, dz. cyt., s. 192—193; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt. III/2, s. 615—616; B. Altaner, dz. cyt., s. 416—417; K. Bihlmeyer — H. Tüchle, dz. cyt., I, s. 479.

¹⁵⁹ Por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, dz. cyt., I, s. 479; B. Altaner, dz. cyt., s. 409—420; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 614—616; J. Lortz, dz. cyt., s. 217—219; *Opere scelte...*, dz. cyt., s. 91 nn.; G. Rauschen, dz. cyt., s. 287—297.

¹⁶⁰ Hieronimus, Epistola 32, 1, PL 22, c. 446, (CSEL 54, 252).

¹⁶¹ Hieronimuss Epistola 47, 3, PL 22, c. 493, (CSEL 54, 346).

¹⁶² G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo...*, s. 168, por. J. R. Palanque, dz. cyt., s. 67 nn.; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 64; G. D. Gordini, *Origine e sviluppo...*, s. 251.

¹⁶³ Atanasius, Vita S. Antonii, PG 26, 835—976; por. A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 466 nn.; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 114.

¹⁶⁴ Pachomius, Regolae, wyd. G. Turbessi, dz. cyt., s. 91—130; Basilius, Regolae, wyd. G. Turbessi, dz. cyt., s. 133—268; por. A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 476—477; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 70—71; J. Lortz, dz. cyt., s. 227.

ascetycznym, egzegetycznym, dogmatycznym, pedagogicznym. Wychodzą one głównie, jeżeli nie wyłącznie, ze środowiska monastycznego. Do tych właśnie wzorów literackich nawiązywał i nasz autor pisząc np. *Żywot Pawła pustelnika* i tłumacząc reguły Pachomiusza z języka greckiego¹⁶⁵.

W Betlejem Hieronim wykladał klasyków, wygłaszał homilie, komentował Pismo św. Prowadził więc, jak wielu innych, życie mnicha — intelektualisty. Zresztą typ ascezy, jaki reprezentował autor, kładł wielki nacisk na studiowanie Pisma św. i pism tradycji chrześcijańskiej¹⁶⁶.

Hieronim w takim stylu życia nie był zjawiskiem odosobnionym. Epifaniusz, mnich a później biskup Salaminy, znany intelektualista i myśliciel, jeszcze przed nim założył klasztor we własnej posiadłości — w Eleutheropolis — pielęgnując wśród mnichów życie intelektualne¹⁶⁷. Rufin z Aquilei, przyjaciel Hieronima, a potem adwersarz w sporze o Orygenes, był przez wiele lat kierownikiem duchowym żeńskiego klasztoru założonego przez Melanię Starszą i sam jako znany pisarz prowadził życie mnicha¹⁶⁸. Na Wschodzie zwłaszcza weszło w tradycję elity chrześcijańskiej, aby choć część życia spędzić wśród mnichów w klasztorze. Przykładem mogą tu być np. Ojcowie Kapadoccy: św. Bazyli i obaj Grzegorz¹⁶⁹. Żywe zainteresowania intelektualne i zaangażowanie literackie środowiska monastycznego tamtych czasów dostrzegamy np. we fragmencie Komentarza do Prologu Ewangelii według św. Mateusza: „Pozwól mi najdroższy Euzebiuszu (mowa jest o Euzebiuszu z Cremony), by wyjawić ci moje zdziwienie, ponieważ, podczas gdy ty przygotowujesz się do wyjazdu do Rzymu, prosisz mię by opracować ci to dzieło jakby tu chodziło o kosz owoców, nalegając usilnie by w skrótownym Komentarzu Ewangelii św. Mateusza być jak najbardziej zwięzłym i dokładnym, przenikliwym zarazem..., Stwierdzam, że przeczytałem, przed wszystkimi innymi, 25 ksiąg Orygenes na Ewangelię św. Mateusza i przed wszystkimi liczne jego homilie... i następnie Komentarze Teofila z Antiochii... itd.”¹⁷⁰ jak również w liście do Pammachiusza: „Przejrzyj komentarze wszystkich wspomnianych pisarzy i korzystaj z pism kościelnych, a szybkim krokiem dojdiesz do pożądaných i zamierzonych wyników... Jeśli się dowiem, żeś przeczytał szesnaście ksiąg prorockich, które przełożyłem na łacinę, i że rozkoszujesz się tym dziełem, będę się czuł zniewolony, by także i innych rzeczy nie trzymać zamkniętych w szafie. Przełożyłem niedawno Joba na nasz język; możesz pożyczyć egzemplarz od Marcelli, twej siostrzenicy. Czytaj go po grecku i po łacinie i porównaj stare wydanie z moim przekładem, a jasno się przekonasz, jak wielka jest różnica między prawdą a kłamstwem. Posłałem niektóre próby komentarzy do Dwunastu Proroków świętemu ojcu Domnionowi, a także Samuela i Malachim, to jest cztery Księgi Królewskie”¹⁷¹. Do Domniona¹⁷² oraz do Teofila¹⁷³.

Wszystkie te fragmenty świadczą, że było zapotrzebowanie na te pra-

¹⁶⁵ Por. A. Penna, *San Girolamo*, Torino 1949, s. 50nn; G. D. Gordini, *Origine e sviluppo...*, s. 236.

¹⁶⁶ D. Gorce, *La Lectio Divina*, Saint Jerome et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain, Paris 1925.

¹⁶⁷ B. Altaner, dz. cyt., s. 325.

¹⁶⁸ Tamże, s. 407—408.

¹⁶⁹ Por. J. Kłoczkowski, dz. cyt., s. 88.

¹⁷⁰ Hieronimus, *Comment. in Evang. S. Matth., Prologus*, PL 26, c. 17—22.

¹⁷¹ Hieronimus, *Epistola 48, 3—4*, PL 22, c. 495—496, (CSEL 54, 348—350).

¹⁷² Hieronimus, *Epistola 50, 1*, PL 22, c. 512—513, (CSEL 54, 388—389).

¹⁷³ Hieronimus, *Epistola 82, 7*, PL 22, c. 740, (CSEL 55, 113—114).

ce, że je sobie przypisywano, podawano z rąk do rąk i w ten sposób pisma te trafiały do coraz szerszego zasięgu czytelników, wykorzystywane były dalej w dyskusjach, w rozważaniach, a w konsekwencji przy powstawaniu następnych dzieł, czasowo nowszych, jak zresztą pisze o tym Hieronim przyznając się, że nieraz wykorzystywał istniejące już dzieła czy to Orygenes, Dionizego, Euzebiusza z Cezarei, Didyma ślepego, Apolinarego, Grzegorza z Nazjanzu i innych¹⁷⁴.

Pisma św. Hieronima, zwłaszcza w tym wypadku listy, demonstrują bardzo wyraźnie rozwinięte w klasztorach, czy w ogóle w środowiskach ascetyczno-monastycznych tamtych czasów, życie intelektualne i żywe zainteresowanie literaturą. Dla przykładu w liście do mnicha Fiorentina czytamy: „Proszę cię także sam i błagam, byś się domagał wypożyczenia do przepisania komentarzy błogosławionego Retycjusza, biskupa w Augustodunum, w których rozprawia on podniośle o Pieśni nad Pieśniami. Pisał też do mnie z tego kraju, co i brat Rufin, niejaki Paweł Starzec, że jest u tego brata jego własny egzemplarz książki Tertuliana, o którą się gwałtownie dopomina. Proszę nadto, byś te książki, których nie posiadam, kazał księgarzowi przepisać na papirusie według załączonego spisu. I jeszcze: przyslij mi tłumaczenie psalmów Dawidowych i obszerną książkę św. Hilarego „O synodach”, którą mu własnoręcznie w Trewirze przepisałem”¹⁷⁵.

Nie tylko zresztą ten tekst jest tego świadectwem. W liście do Pammachiusza autor napisał wprost: „W naszych czasach Rzym posiada to, czego świat przedtem nie znał. Dawniej mądrzy, możni i szlacheckiego rodu rzadko byli chrześcijanami; teraz wielu jest mnichów mądrych, możnych i szlachečných”¹⁷⁶. Przykładem wielkiego zaangażowania w poznawanie Pisma św., jego komentarzy i wyjaśnień może być również Marcella, o której Hieronim pisze: „Ile u niej znalazłem cnót, ile zdolności, ile świętości, ile czystości... To tylko powiem, że cokolwiek przez długie studia zdobyłem i przez ciągłe rozmyślanie jakby w naturę obróciłem, tego wszystkiego ona skosztowała, tego się nauczyła i to posiadała tak, że jeśli po moim odjeździe powstał spór co do jakiegoś świadectwa Pisma św., do niej spieszono, jak do sędziego”¹⁷⁷, a także Blezylla, Paola i Fabiola, które wychwała autor za głęboką znajomość wszystkiego co związane było ze zrozumieniem Pisma św., w tym także za znajomość języka greckiego i hebrajskiego¹⁷⁸.

Również inny uczeń Hieronima — mnich Rustyk, według jego świadectwa był intelektualistą, uczonym. Pisze o nim: „Omawiam początki życia i obyczaje mnicha oraz tego mnicha, który w młodości uprawiał nauki wyzwolone, a potem nałożył na swą szyję jarzmo Chrystusowe”¹⁷⁹. Naturalnie również Pammachiusz był modelem i wzorem mnicha mądrego, uczonego, mającego ścisły kontakt z literaturą¹⁸⁰. Hieronim wymienia

¹⁷⁴ Por. np. Hieronimus, Epistola 61, 1—2, PL 22, c. 602 n., (CSEL 54, 575—578); Ep. 48, 3, PL 22, c. 495, (CSEL 54, 348—349); Ep. 74, 3, PL 22, c. 683, (CSEL 54, 24—25).

¹⁷⁵ Hieronimus, Epistola 5, 2, PL 22, c. 335—337, (CSEL 54, 21—22).

¹⁷⁶ Hieronimus, Epistola 66, 4, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651).

¹⁷⁷ Hieronimus, Epistola 127, 7, PL 22, c. 1091, (CSEL 56, 150—151); por. G. D. Gordoni, *Origine e sviluppo...*, s. 241 nn.

¹⁷⁸ Hieronimus, Epistola 39, 1, PL 22, c. 465—466, (CSEL 54, 293—295); Ep. 30, 1, PL 22, c. 441, (CSEL 54, 243); Ep. 77, 6, PL 22, c. 694, (CSEL 55, 42—43); por. E. Romanelli, dz. cyt., s. 38.

¹⁷⁹ Hieronimus, Epistola 125, 8, PL 22, c. 1076—1077, (CSEL 56, 127).

¹⁸⁰ Por. Hieronimus, Epistola 66, 4 i 8, PL 22, c. 640—641, (CSEL 54, 651); Ep. 48, 4, PL 22, c. 496, (CSEL 54, 349).

Euzebiusza z Cremony — mnicha ze swojego klasztoru oraz innych mnichów, np. Oceanusa, Bonoza, Minerviusza i Aleksandra — nazywając ich mądrymi mnichami i ludźmi kultury¹⁸¹. Człowiekiem mądrym i dostatecznie wykształconym był też według biografii Hieronima — mnich Hilarion¹⁸².

Potwierdza w pełni tę opinię o stosunkowo wysokim poziomie intelektualnym mnichów omawianego okresu, przynajmniej na terenie Palestyny, inne źródło, jakim jest *Itinerarium Egeriae*, w którym autorka świadczy o mądrości i wysokiej wiedzy kapłanów i biskupów, którzy, jak dodaje, byli od dawna mnichami, przynajmniej w tym sensie, że przed otrzymaniem kapłaństwa czy przed powołaniem na biskupstwo prowadzili życie mnisze. Podkreśla autorka głównie ich znajomość Pisma św., dodając jednocześnie, że nauczyli się tego w klasztorze¹⁸³. Również autor *Vita Sanctae Melaniae G.* wielokrotnie wspomina o wielkiej znajomości Pisma św. i dzieł Ojców i pisarzy kościelnych, jaką odznaczała się Melania, i że to swoje zamiłowanie propagowała szeroko w swoim klasztorze¹⁸⁴.

Zapytać by można, co zachęcało mnichów do studiowania, do pracy intelektualnej, co wpływało w końcu na to, że pisali, że spod ich pióra wychodziły traktaty, komentarze, pisma mniej lub bardziej wartościowe? Wydaje się, że najpoważniejszym bodźcem do kultywowania życia intelektualnego w środowisku monastycznym była głęboka chęć coraz lepszego i dogłębnierzego poznania Pisma św. Stąd płyną próby przekładów, komentarze i homilie do poszczególnych fragmentów czy na konkretne wydarzenia opisane w Piśmie św. Pisma poszczególnych Ojców i pisarzy kościelnych tamtego okresu zawierają w dużym stopniu ten właśnie rodzaj literacki. Przykładem może tu być Hieronim, Grzegorz z Nysy, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyl, Augustyn i inni. Ponadto chęć zabezpieczenia wiary przed spływającymi ją nowinkami oraz błędnowierczymi poglądami stała się zachętą do pisania traktatów o charakterze dogmatyczno-polemicznym¹⁸⁵. Do pisania zachęcali nieraz przyjaciele, otoczenie, które darzyło zaufaniem tego czy innego autora, prosząc go o wyjaśnienia, o wskazówki, o zajęcie swojego stanowiska w konkretnej, interesującej dane środowisko sprawie. Do pracy twórczej zachęcał Hieronima np. papież Damazy: „Skoro od dłuższego czasu śpisz i czytasz raczej, niż piszesz — czytamy w liście papieża Damazego do Hieronima — postanowiłem obudzić cię posłanymi ci pytaniami, nie dlatego iż nie powinienesz czytać — czytaniem bowiem jakby codziennym pokarmem żywi się i pokrzepia modlitwa — lecz aby czytanie wydało owoc w pisaniu”¹⁸⁶, ponadto Pammachiusz i Ocean¹⁸⁷, biskup Epifaniusz z Salaminy¹⁸⁸, a także św. Augustyn. Obustronna korespondencja między tymi dwoma wielkimi

¹⁸¹ Por. Hieronimus, Epistola 57, 2, PL 22, c. 569, (CSEL 54, 504—505); Ep. 3, 4, PL 22, c. 333—334, (CSEL 54, 15—16); Ep. 119, 1, PL 22, c. 966—967, (CSEL 55, 446—447); Comment. in Evang. S. Matth., Prologus, PL 26, c. 17—22.

¹⁸² Hieronimus, Vita S. Hilarionis 1, PL 23, c. 29.

¹⁸³ Egeria, Itinerarium, dz. cyt., VIII, 4 i XIV, 2.

¹⁸⁴ Por. Vita S. Melaniae, (wyd. M. Rampolla) n. 26; 36; 23; 9; 12; 17; 21; 22; 29; 42—47; 62; 64—65; por. nota 12 wydawcy, dz. cyt., s. 150.

¹⁸⁵ Por. K. Bihlmeyer — H. Thiechle, dz. cyt., s. 454; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., III/2, s. 607 nn.

¹⁸⁶ Hieronimus, Epistola 35, 1, PL 22, c. 451, (CSEL 54, 265), por. Ep. 36, 1, PL 22, c. 452—453, (CSEL 54, 268—269); Ep. 19, PL 22, c. 375, (CSEL 54, 103—104).

¹⁸⁷ Hieronimus, Epistola 83, PL 22, c. 743, (CSEL 55, 119—120).

¹⁸⁸ Hieronimus, Epistola 91, PL 22, c. 758, (CSEL 55, 145—146).

Por. Hieronimus, Epistola 102, 103, 105, 112, 115, 134, 141, 142, 143; Augustinus (w zbiorze listów św. Hieronima); 56, 67, 101, 104, 110, 116, 131, 132.

filarami patrystyki zachodniej początkowo zimna i oschła, o charakterze polemicznym, przerodziła się później w prawdziwą przyjaźń i była również zachętą do dyskusji i wymiany zdań na interesujące obydwu autorów zagadnienia¹⁸⁹.

Nie trzeba też wyjaśniać, że wiele listów, będących często, jak podkreślaliśmy to wyżej, jakby osobnymi traktatami, powstała na prośbę i przy zachęcie adresatów należących do elity i arystokracji rzymskiej¹⁹⁰. Homilie powstawały zazwyczaj na użytek wewnętrzny, na prośbę współbraci z klasztoru, jak to wyraźnie widać choćby w homiliach na Ewangelię św. Marka, czy w wielu innych¹⁹¹.

Analogicznie do tych warunków i okoliczności, przedstawionych na przykładzie pism Hieronima, powstawały pisma innych autorów tamtego okresu. Powstawały na prośbę i na użytek często najbliższego otoczenia, współbraci danej wspólnoty, a z czasem nabierając rozgłosu przepisywane były w licznych kopiach i rozsyłane po całym niemal terenie ówczesnego cesarstwa.

Z tym zagadnieniem łączy się problem tłumaczeń i przepisywania kopii. Chrześcijaństwo ówczesne było generalnie biorąc (pomijając mniejszości syryjskie, koptyjskie itd.) dwujęzyczne: greckie i łacińskie. Stąd konieczność udostępnienia dzieł literatury ówczesnej pisanej np. w języku greckim dla czytelników łacińskich i odwrotnie. Odnosiło się to także do tłumaczeń poszczególnych ksiąg Pisma św. z najstarszych kodeksów i z języków oryginalnych. Hieronim dla przykładu sam niejednokrotnie dokonywał tej pracy¹⁹². Sam często tłumaczył np. Orygenes¹⁹³ Didyma Ślepego¹⁹⁴ czy pisma Teofila¹⁹⁵ oraz innych pisarzy greckich na łacinę. Przetłumaczył też reguły monastyczne Pachomiusza¹⁹⁶.

Podobnie czynił np. Rufin z Aquilei¹⁹⁷ i inni dostarczając chrześcijaństwu zachodniemu dzieła pisarzy greckiego Kościoła.

Robienie kopii bardzo przyczyniło się do rozpowszechnienia poszczególnych pism. Nie należało to do łatwych zadań, wymagało wiele uwagi, znajomości pisma, często też znajomości omawianego problemu. Nie będzie więc przesadą, jeśli się stwierdzi, że istnieje związek między rozwijającym się tak bujnie monastycyzmem i bujnym także rozwojem literatury ówczesnej. Warsztaty kopistów znajdowały się oczywiście w domach ówczesnej arystokracji, w ośrodkach kulturalnych i naukowych, ale bez wątplenia istniały także w klasztorach, zwłaszcza już pod koniec IV w. Daje o tym niejednokrotnie świadectwo nasz autor wspominając w swoich listach np. do Florencjusza, Dezyderiusza, Pammachiusza, czy we wprowadzeniu do Komentarza na Ewangelię św. Mateusza, prosząc, by

¹⁸⁹ Por. Hieronimus, Epistola 102, 103, 105, 112, 115, 134, 141—143; Au-

¹⁹⁰ Por. E. Romanelli, dz. cyt., s. 42; G. D. Gordini, Origine e sviluppo..., s. 241—243; L. Laurita, dz. cyt., s. 47.

¹⁹¹ Por. Opere scelte..., dz. cyt., s. 98—99; San Girolamo, Commento al Vangelo di San Marco, tł. wł. II wyd., Roma 1967, Prefazione, s. 7—11.

¹⁹² Por. Hieronimus, Epistola 48, 4, PL 22, c. 496, (CSEL 54, 349); Ep. 104, 3—5, PL 22, c. 833—834, (CSEL 55, 239—241); Ep. 82, 7, PL 22, c. 740, (CSEL 55, 113—114).

¹⁹³ Hieronimus, Epistola 83, PL 22, c. 743, (CSEL 55, 119—120); Ep. 57, 2, PL 22, c. 733, (CSEL 55, 102—103).

¹⁹⁴ Didimus, De Spiritu Sancto; por. B. Altaner, dz. cyt., s. 415.

¹⁹⁵ Hieronimus, Epistola 114, 1, PL 22, c. 934, (CSEL 55, 394—395).

¹⁹⁶ Por. G. D. Turbessi, Regole monastiche..., s. 103—04; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 70—71.

¹⁹⁷ Tłumaczył np. pisma Orygenesza, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Euzebiusza z Cezarei i innych (por. B. Altaner, dz. cyt., s. 407).

jedną kopię dano dziewicy Pryncypii¹⁹⁸. Poza tym dobrze zorganizowana i stale się rozwijająca w klasztorach służba liturgiczna domagała się z kolei zaplecza w postaci odpowiedniej liczby rękopisów, a tym samym i ludzi przygotowywanych do ich odczytywania, rozumienia i śpiewania w chórze. W ten sposób już sama tylko liturgia, nie mówiąc o zapotrzebowaniu na dzieła ascetyczne i pisma o charakterze budującym, dające wzory do naśladowania, staje się ważnym bodźcem do tworzenia w klasztorach własnych pracowni kopistów i podejmowaniu studiów¹⁹⁹.

Na przykładzie Hieronima, Augustyna, Ojców Kapadockich i innych znajdujemy afirmację wartości monastycyzmu, a z drugiej strony widoczny jest wyraźnie nacisk, jaki kładą oni na wartości kulturalne, studium, pracę umysłową itd.²⁰⁰, a nawet poczynając już od początku V w. klasztory stają się głównymi ośrodkami pielęgnującymi sztukę czytania i pisanía, a w oparciu o nią stają się głównymi ośrodkami kultury umysłowej i literackiej²⁰¹.

IV. WSPÓLNOTY MONASTYCZNE A ROZWÓJ TEOLOGII

Teologię starożytności chrześcijańskiej IV—V w. można określić jako refleksję nad zbawczym planem Bożym, czyli nad Misterium Zbawienia, oglądanym szczególnie w świetle Pisma św. Skoro jednak jest refleksja ludzka, musi ona brać pod uwagę ducha czasu, czyli poza ogólnymi zasadami logiki ludzkiej uwzględniać mentalność danego okresu oraz nurty filozoficzne swoich czasów. Siłą rzeczy musi ewoluować w zależności od kręgu kultury, w którym się obraca. Najbardziej twórczym okresem dla teologii starożytnej była właśnie druga połowa IV w. po soborze nicejskim i pierwsza połowa V w. do soboru chalcedońskiego. Wówczas bowiem, jak wiemy, chrześcijaństwo mogło rozwijać się bez przeszkód ze strony władz administracyjnych, a kultura helleniska została praktycznie zaanektowana przez myślicieli i pisarzy chrześcijańskich. Dzięki wielkim herezjom trynitarnym, chrystologicznym i soteriologicznym, filozoficzne metody i sztuka retoryczna doskonale opanowana przez wielkich teologów przyczyniły się w wielkiej mierze do rozwoju myśli chrześcijańskiej do krystalizowania się teologii²⁰².

Znaczenie doktrynalne pism Ojców i pisarzy kościelnych IV—V w. jest przede wszystkim delikatnie związane z walorem, jaki Kościół

¹⁹⁸ Por. Hieronimus, Epistola 5, 2, PL 22, c. 336—337, (CSEL 54, 21—22); Ep. 47, 3, PL 22, c. 493, (CSEL 54, 346); Ep. 48, 4, PL 22, c. 496, (CSEL 54, 349); Comment. in Evang. S. Matth., Prologus, PL 26, col. 18—22; por. H. von Compenshausen, dz. cyt., s. 322.

¹⁹⁹ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 92; L. Laurita, dz. cyt., s. 47; D. G. Penco, La preghiera..., dz. cyt., s. 321—322.

²⁰⁰ Por. Hieronimus, Prefatio in Librum Job, PL 29, c. 63; por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 64; Ch. N. Cochrane, dz. cyt., s. 335—336; J. Daniélou — H. Marrou, dz. cyt., s. 328—330; L. Laurita, dz. cyt., s. 19—20 i 47—48; G. D. Turbessi, Introduzione allo studio..., s. 158.

²⁰¹ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 88; K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 367 nn.; J. Daniélou — H. Marrou, dz. cyt., I, s. 328—330; G. Penco, Indirizzi e tendenze delle attuali ricerche sulla tradizione monastica, w Vita Monastica 71 (1962), s. 165; M. Rampolla, dz. cyt., nota 13, s. 160.

²⁰² Por. J. M. Szymusiak, Grzegorz Teolog, Poznań 1965; L. Bouyer, dz. cyt., s. 529; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 105—106; G. D. Penco, La preghiera nella tradizione monastica, w C. Vagaggini e Coll., La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica, Roma 1964, s. 268—269.

Katolicki, w odróżnieniu do wyznań reformistycznych, które uznają jedynie Pismo św. jako źródło Objawienia, przypisuje Tradycji jako ustnemu przekazaniu wszystkich prawd otrzymanywanych przez Apostołów od Chrystusa lub z natchnienia Ducha Świętego, za pośrednictwem zawsze żywego i nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, szczerą się asystencją Ducha prawdy. Wśród organów przekazywania depozytu prawd objawionych, Kościół uznaje właśnie, oprócz żywego Magisterium i oprócz Pisma św. autorytet Ojców, których poznanie i głębokie studium przekonuje nas o ich niezrównanej roli i wielkiej, niepowtarzalnej wartości. Wypływa z tego jeszcze inna racja ważna z punktu widzenia doktryny: że właśnie pisma Ojców są jednymi z najważniejszych tekstów teologicznych, czyli że są wprost początkiem, fundamentem i zreferowaniem każdego niemal argumentu teologicznego. Bogactwo Pisma św., które dają nam Ojcowie w swoich dziełach, w jego sensie literalnym, alegorycznym, mistagogicznym, mistycznym, nie ma żadnego porównania w historii literatury chrześcijańskiej i pozwala przypuszczać, że Ojcowie i pisarze chrześcijańscy nie mieli innego przedmiotu do teologicznej refleksji, jak zgłębienie posłannictwa ewangelicznego za pośrednictwem samej Ewangelii.

Definicja dogmatów stała się, poprzez wieki, jednym z najbardziej żywotnych i prężnych procesów witalnych Kościoła. Te procesy z kolei wpłynęły decydująco na jego rozwój. Kościół, według wiary chrześcijańskiej jest wprawdzie wolnym efektem nieomylnego kierownictwa, Ducha Świętego; ale jest też dziełem łaski w zależności od okoliczności naturalnych. Z tej więc racji definiowanie dogmatu polega na okresie pracy formowania się dogmatu teologicznego i poznaniu wszystkich problemów z tym związanych. Dogmat teologiczny nie był definiowany tylko dla rozwoju samej nauki, doktryny, ale przede wszystkim dla potępienia błędnej interpretacji doktryny chrześcijańskiej na danym odcinku. W ten więc sposób precyzowała się i formowała w najdrobniejszych nawet kwestiach i detalach właściwa nauka teologiczna i jej słuszny sens²⁰³.

Walki teologiczne w tym czasie bardzo przewyższały poprzednie spory, zarówno ze względu na rozgłos i rozmach, jak i z racji ich ważności. Spory i kontrowersje IV w. dotyczą najważniejszych i fundamentalnych problemów wiary i świadczą o głębokich rozbieżnościach w ramach nauki chrześcijańskiej. Wszystkie niemal stany i państwa w ramach całej społeczności chrześcijańskiej brały żywy udział w tych sporach. Nie ulega wątpliwości, że zaangażowanie chrześcijan IV—V w. w kontrowersje ideologiczne było duże. Bardzo czynnie wmieszani byli w to wszystko naturalnie mnisi. Biorąc ich pod uwagę, walki teologiczne tamtego okresu możemy podzielić na trzy podstawowe części:

1) przede wszystkim ma wtedy miejsce problem wzajemnej relacji trzech Osób Bożych w Trójcy Świętej — kwestie trynitarne;

2) od kontrowersji trynitarnych spory przechodzą na płaszczyznę chrystologiczną — błędy chrystologiczne;

3) na Zachodzie, gdzie w odróżnieniu od Wschodu przeważały zainteresowania praktyczno-religijne, powstaje niemal równolegle czasowo do sporów chrystologicznych kontrowersja z zakresu antropologii czy nawet soteriologii, która dotyczyła stanu początkowego człowieka, kon-

²⁰³ J. Lortz, dz. cyt., s. 184 nn.

sekwencji grzechu pierworodnego i stosunku łaski do wolnej woli ludzkiej. Przeciwnikami, których należało zwalczyć, byli na tym odcinku pelagianie i semipelagianie. Główna walka przeciwko tym błędom była prowadzona przez św. Augustyna i św. Hieronima — dwóch wielkich i sławnych przedstawicieli środowiska monastycznego.

W kształtowaniu się prawowiernej nauki odnośnie Trójcy św. środowisko monastyczne uczestniczyło już tylko w końcowej fazie utrwalania się doktryny o stosunku Ojca do Syna i o istocie Ducha św.

Wyjaśnienie tych problemów i autorytatywne decyzje odnośnie nauki o Trójcy Świętej miały miejsce na pierwszych dwóch Soborach ekumenicznych (w Nicei — 325 r. i w Konstantynopolu — 381 r.)²⁰⁴. Po burzliwej walce, trwającej ponad pięćdziesiąt lat, arianizm, podzielony na kilka różnych odłamów stracił swą siłę i popularność i został zwyciężony przez ortodoksyjną naukę teologiczną tzw. zwolenników Soboru Nicejskiego, a więc Atanazego, Bazylego, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu i Ambrożego²⁰⁵. Wszyscy oni byli bardzo ściśle związani z ruchem monastycznym, który wtedy właśnie rodził się i z miejsca doszedł do wielkiego rozkwitu. Zanim jednak nastąpiło zwycięstwo nad groźnym dla chrześcijaństwa arianizmem, walka z nim była długa i trudna. Królował wtedy największy zamęt i zamieszanie w Kościele. Hieronim trafnie i ostro określił sytuację, jaka wówczas panowała takimi słowami: „Ingenuit totus orbis et Arianum se esse miratus est”²⁰⁶. Duszą opozycji przeciwko arianizmowi i motorem walki o utrzymanie Symbolu Nicejskiego był głównie św. Atanazy, wspierany mocno przez mnichów egipskich. W swej młodości, pod duchową opieką i kierownictwem Antoniego — pustelnika, dzięki surowej ascezie, umocnił się duchowo i dlatego był przygotowany na odparcie trudności i na zniesienie kilku wygnań ze stolicy biskupiej w Aleksandrii. Tak jak z całym oddaniem i niestrudzeniem walczył o prawdziwą naukę, o jej utrzymanie, tak samo cierpiał za nią, odważnie decydując się na ciężkie prześladowanie²⁰⁷.

W ugruntowaniu się nauki o Trójcy św., obok wspomnianych wyżej i ich bez wątpienia monastycznego otoczenia, którego opinii byli wyraziicielami, mieli też swój udział także inni Ojcowie Kościoła, również ściśle związani z monastycyzmem²⁰⁸. Augustyn w swoich pismach podkreślał jedność Boga w trzech Osobach. „Panie Boże nasz, wierzymy w Ciebie i Syna i Ducha Świętego. Dlatego, że nie powiedziałbyś: Idźcie i chrzćcie wszystkie ludy w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Mt 28, 19), jeśli nie byłbyś Trójcą Świętą... Panie, jedyny Boże, Boże — Trójco, wiemy, że musimy być wdzięczni, i że należymy do Ciebie, jako że wszystko jest twoje, jak to napisałem w tych księgach”²⁰⁹, a w innym fragmencie tego samego dzieła pisze: „Ojciec jest światłem, Syn jest światłem, Duch Święty jest światłem, lecz wszyscy trzej razem nie tworzą trzech światła, lecz jedno jedyne światło. W konsekwencji Ojciec jest mądrością, Syn jest mądrością i Duch Święty jest mądrością, a zarazem nie tworzą trzech mą-

²⁰⁴ L. Cristiani, *Breve storia della eresia*, t. I, Catania 1960, s. 18—27.

²⁰⁵ Por. J. Lortz, dz. cyt., s. 192—93 i 195; K. Bihlmeyer — H. Tüchle, dz. cyt., s. 302.

²⁰⁶ Hieronimus, *Dialogus adversum Luciferianos* 19, PL 23, c. 173. „Świat cały wydał jęk zgrozy, stwierdzając, że jest arianski”.

²⁰⁷ Por. J. Lortz, dz. cyt., s. 192.

²⁰⁸ Można tu porównać teksty dotyczące Trójcy św. zebrane w: *La teologia dei Padri*, t. I, t. I, w. I, Roma 1974, s. 36—47.

²⁰⁹ Augustinus, *De Trinitate*, 15 i 51, PL 40, 819 nn.

drości, lecz jedną, jedyną Mądrość... dlatego Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym, jedynym Bogiem..."²¹⁰.

Również św. Ambroży zbierał głos w tych sporach trynitarnych, i w jednym ze swoich komentarzy tak pisał: „Wolanie ludzkie nie popycha cię do błędu, każąc ci wierzyć, że on nie jest pierwszy ponieważ jest Synem. Pozostań wiernym Pismu św., a nie poblądź. Syn jest nazwany pierwszym. Czytamy też, że Ojciec jest jedyny: jest jedyny, jeśli ma nieśmiertelność i zamieszkuje niedostępną światłość (I Tm 6,16); tak jak czytamy: nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, Bogu samemu (I Tym 1,17). I nie ma nikogo przed Ojcem, ale też nie znaczy to, że jest On jedyny bez Syna. Jeśli zaprzeczasz jednemu, nie utwierdzasz drugiego: patrz na obydwu i wzmocnij swoją wiarę w obydwu. Nie powiedział On: jestem pierwszym i przychodzę później; lecz powiedział: „Jestem pierwszy i ostatni”. Syn jest pierwszy i tym samym równy czasowo Ojcu; ma w rzeczywistości Ojca, z którym razem jest wieczny... Trójca święta nie zna granic, nie ma barier, nie może być zmierzona, nie ma żadnych wymiarów”²¹¹.

Ważne świadectwo co do udziału mnichów w dyskusjach na tematy teologiczne, w tym wypadku odnośnie związku i współzależności trzech osób Bożych daje nam św. Hieronim w jednym z Komentarzy do Psalmów: „Dlaczego wszystkie te rzeczy zaznaczam? Ponieważ dowiedziałem się, że niektórzy bracia niekiedy dyskutują na te tematy i pytają się jak to jest, że Ojciec, Syn i Duch Święty są zarówno troistością, jak i jednością zarazem. Stawiając problem w tej kwestii, możemy zauważyć, jak bardzo jest niebezpieczna już sama dyskusja. Wazon gliniany próbuje kwestionować swojego Stwórcę, podczas gdy nie dochodzi nawet do zgłębienia swej własnej natury. Z zaciekawieniem chce poznać tajemnicę Trójcy św., którą nawet aniołowie niebiescy nie mogą pojąć... Kiedy chcesz zbadać dokładnie Boską naturę, kiedy chciałbyś wiedzieć kim jest Bóg, zauważ, że tutaj nic nie wiesz. Lecz nie możesz się tym przejmować, ponieważ ci sami aniołowie też nic nie wiedzą, ani żadne inne stworzenie nie na ten temat nie wie... Pragnę jednak zacytować tu Pismo święte, dla oparcia mojej myśli głównie na autorytecie naszego Pana i Zbawiciela. Co On więc mówi, krótko przed swoim Wniebowstąpieniem, zgromadzonym Apostołom, do których przemawiał jako nauczyciel i Pan? Nikt nie może mówić tak o swojej naturze jak On, który jest sam Bogiem. Dla nas wystarczy wiedzieć o Trójcy świętej to, co Pan uznał za słuszne powiedzieć nam, wyjawić. Co więc powiedział Apostołom? Idźcie i chrzćcie wszystkie narody w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego (Mt 28,19). Wymienia trzy imiona, a jednak mowa jest o jednym jedynym. Pan nie mówi: „w imionach”, lecz „w imię”; wymienając mimo to trzy imiona. ... Imię Ojca, Syna i Ducha Świętego jest jedno; lecz jest zarazem imieniem, które w rzeczywistości odnosi się do Trójcy. Kiedy mówimy: „W imię Boga Ojca, w imię Boga Syna i w imię Boga Ducha Świętego”. Ojciec, Syn i Duch Święty są jedynym imieniem boskości. I jeśli ty pytasz mnie, jak to możliwe, by trzy osoby mogły być nazywane jednym tylko imieniem, ja odpowiadam że nie wiem i przyznaję się otwarcie do mojej niewiedzy, ponieważ Chrystus nie wyjawiał nam nic na ten temat.

²¹⁰ Augustinus, De Trinitate, 7, 6—7 i 9, PL 40, 819 nn., por. Teologia dei Padri, dz. cyt., s. 36 nn.

²¹¹ Ambrosius, Expositio Evangelii secundum Lucam, 2, 12—13, PL 15, c. 1527nn, (CSEL 32, 4); por. Teologia dei Padri, dz. cyt., s. 38—39.

To tylko wiem: że jestem chrześcijaninem, ponieważ wyznaję Boga w Trójcy”²¹².

Ten obszerny fragment wyraźnie wspomina, że mnisi z klasztoru Hieronimowego, do których kierowany był ten komentarz-homilia²¹³, nie byli zupełnie bierni w przyjmowaniu prawd wiary, że w tym konkretnym wypadku konieczna była interwencja Hieronima i w pewnym sensie nagana dla tych, którzy chcieli te sprawy najgłębszych tajemnic Bożych pojmować wyłącznie rozumowo. Hieronim korzystając ze swojego autorytetu, przy okazji wyjaśniania treści Psalmu 91, poucza swoich współbraci co do tajemnic Trójcy św. Ta zrobiona przez autora uwaga na marginesie swojego wykładu może być potraktowana szeroko, nie tylko do tego jedyne wypadku i do tej konkretnej tajemnicy wiary. Możemy przyjąć, że mnisi dyskutowali ze sobą często na tematy związane z wiarą; zresztą ktoś inny, bardziej niż oni, chciał poznać Boga? W tych dążeniach do zgłębienia tajemnic, w tych poszukiwaniach, w szukaniu wyjaśnień i rozważań, kryła się głęboka siła rozwojowa doktryny teologicznej. Również w liście do mnicha Marka, na jego wyraźną prośbę, może na prośbę jego współbraci, wyklada mu Hieronim swoją naukę o Trójcy św., zgodną z wiarą Kościoła rzymskiego i aleksandryjskiego. Píše tak: „Zostałem posądzony o herezję, ponieważ nauczam o współistotności osób w Trójcy świętej i zarzucają mi herezję, jako zwolennikowi bezbożnej doktryny sabelianizmu, ponieważ niestrudżonym językiem głoszę rzeczywiste, zjednoczone — złączone, prawdziwe i doskonale trzy Osoby”²¹⁴. W pismach Hieronima widoczne są też ślady nauki odnośnie Ducha Św. W związku z toczącymi się wówczas sporami autor wykazuje błędy w nauce między innymi Montana, Nowacjana i Laktancjusza odnośnie wiary w Ducha Św.²¹⁵. Widoczne z pism naszego autora głębokie zainteresowanie się osób ze środowiska monastycznego czy ascetycznego, Pismem św., jego głębszym poznaniem poprzez własne studium, komentarze i wyjaśnienia innym, już było przygotowaniem do rozwoju teologii, która właśnie wtedy (IV w.) zaczyna być pojmowana jako pewna znajomość, pewna zażyłość z Bogiem²¹⁶. Współbracia Hieronima z jego klasztoru w Betlejem, a także przyjaciele prowadzący życie monastyczne gdzie indziej oraz mniszki z klasztoru kierowanego przez Paolę, pomijając inne środowiska

²¹² Hieronimus, *Commentarioli et Tractatus*, Ps 91, wyd. G. Morin, dz. cyt.; por. Komentarz do Ewang. św. Marka, X, 13, 32, tamże.

²¹³ Zgodnie się przyjmuje, że homilie-komentarze do Psalmów odnalezione przez Morina, były wykładami, które Hieronim wygłaszał do swoich mnichów, a które zostały spisane przez jego słuchaczy. Por. Morin, S. Hieronimi presbiteri Tractatus sive homiliae in Psalmos. Marci Evangelium aliaque varia argumenta, in Aecdotia Maredsolana 3, 2, Maredsous 1897; 3, 3, 1903; Morin, *Etudes, textes découverts*, Maredsous 1913, s. 220—293; *Opere scelte...*, dz. cyt., s. 98—99 i 28.

²¹⁴ Hieronimus, *Epistola* 17, 3, PL 22, c. 360, (CSEL 54, 72); por. *Ep.* 16, 2, PL 22, c. 358—359, (CSEL 54, 69); por. S. Cola, dz. cyt., s. 175—176.

²¹⁵ Hieronimus, *Epistola* 41, 3, PL 22, c. 475—476, (CSEL 54, 313—314); *Ep.* 42, 2, PL 22, c. 477—478, (CSEL 54, 316—317); *Ep.* 84, 7, PL 22, c. 748—749, (CSEL 55, 128—130).

²¹⁶ Por. Athanasius, *Apologia contra arianos* 18, PG, 25, 247 nn. *Orationes contra arianos* 18, PG 26, 12 nn.; *De incarnatione et contra arianos* 18, 10 i 56, PG 26, 983 nn.; *Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae*, PG 25, c. 537—594; Eusebius di Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, Prologus, II. Rufina, PL 21, 462—540; por. J. M. Szymusiak, *Patrologia, Zagadnienia wybrane*, Lublin 1971, s. 79—80; L. Bouyer, dz. cyt., s. 439—440; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 50 i 64.

mnisze np. wg świadectw z Vita S. Melaniae²¹⁷ czy z Itinerarium Egae-
rae²¹⁸, byli w bliskim kontakcie z Pismem św.²¹⁹.

I właśnie w tym klimacie głębokiego i pełnego oparcia się na Biblii odsłaniała się mnichom coraz to lepiej jej treść, jako niewyczerpane źródło wszystkich cnót i mądrości, a przede wszystkim jako niezrównany kodeks najbardziej autentycznego wychowania chrześcijańskiego i każdego prawdziwego ideału pracy ascetycznej i naturalnie jako najlepszy, najdoskonalszy środek do poznania Boga. I tutaj trzeba podkreślić niestrudzoną gorliwość mnichów ze środowiska Hieronimowego w przyswajaniu i w zachęcaniu innych do praktykowania całej serii wzniosłych rad i zaleceń celem zbliżenia się w praktyce do tego co wyczytali na kartach Pisma św., do zasmakowania w poznaniu najgłębszych tajemnic i wydobywania z tego poznania tego, co by łączyło człowieka z Bogiem²²⁰.

Ten pęd do coraz głębszego i lepszego poznania Boga poprzez Pismo św., tak wyraźnie widoczny u naszego autora i charakterystyczny dla całego ówczesnego monastycyzmu, następnie chęć do zgłębienia tajemnic Bożych poprzez studium pism i traktatów wybijających się osobistości, był niekiedy przyczyną ostrych tarć także w samych ośrodkach monastycznych. Zwłaszcza w przyjmowaniu konkretnych pojęć teologicznych były niekiedy spory i różnice. Znany jest powszechnie w historii fakt sporów o Orygenesę, o jego naukę. Spory te toczyły się głównie właśnie w środowiskach monastycznych i dość groźne rozmiary przybrały zwłaszcza w klasztorach w okolicy Nitrii w ostatnich latach IV w.²²¹. Są one jeszcze jednym dowodem na udział mnichów w kształtowaniu się doktryny teologicznej tamtego okresu; bez względu bowiem na fakt, że część mnichów opowiadała się za rzekomymi błędami Orygenesę, a inni przeciwstawiali się im podając i uwypuklając ujemne strony Orygenesowskiego systemu teologicznego, pozostaje faktem, że w ten właśnie sposób powstawała właściwa teologia. Obie bowiem strony starały się w dyskusjach i często w licznych pismach przedstawiać argumenty na poparcie przyjmowanych przez siebie tez. W sporach o Orygenesę brał również udział Hieronim, mimo że nie angażował się w samą walkę i swoje po-

²¹⁷ Por. M. Rampolla, dz. cyt., nota XII, s. 150.

²¹⁸ Cały niemal tekst tego pamiętnika z podróży do Ziemi świętej jest świadectwem zaangażowania się mnichów w poznawanie treści Pisma św.

²¹⁹ Por. Hieronimus, Epistola 127, 7, PL 22, c. 1091, (CSEL 56, 151); Ep. 39, I, PL 22, c. 465—466, (CSEL 54, 294 nn.); Ep. 30, 1, PL 22, c. 441—442, (CSEL 54, 243 nn.); Ep. 77, 6, PL 22, c. 694, (CSEL 56, 42 nn.); Ep. 125, 8, PL 22, c. 1076—1077, (CSEL 56, 127); Ep. 66, 4, 8 i 9, PL 22, c. 640 nn., (CSEL 54, 651 nn.); Ep. 48, 3—4, (CSEL 54, 348—349), PL 22, c. 495—496; Ep. 126, 3, PL 22, c. 1087, (CSEL 56, 145); Ep. 23, 1, PL 22, c. 425, (CSEL 54, 211—212); Ep. 5, 2, PL 22, c. 330—337, (CSEL 54, 21—22); Apologia adversus libros Rufini, 2, 24, PL 23, c. 468; por. L. Laurita, dz. cyt., s. 19; F. de B. Vismannos, Las virgines cristianas de la Iglesia primitiva, Madrid 1949, s. 545—547.

²²⁰ Por. L. Laurita, dz. cyt., s. 8—10.

²²¹ Por. Hieronimus, Epistola 92, PL 22, c. 759 nn., (CSEL 55, 147 nn.); Ep. 98, PL 22, c. 792 nn., (CSEL 55, 185 nn.); Ep. 100, PL 22, c. 813 nn., (CSEL 55, 213 nn.); por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, dz. cyt., I, s. 316—318 i 478—479; H. von Compenshausen, dz. cyt., s. 333. Przedstawiona przez Compenshausena sytuacja w związku z kontrowersjami o Orygenesę, wydaje się nieco przejawiskawiona. Autor bowiem pisze, że jedynie nieliczne osiedla mnichów w Egipcie, uświadczonych w swych prymitywnych pojęciach wiary, przez idealizującą interpretację Biblii według Orygenesę, były przeciwnikami jego nauki; niemniej jednak jest prawdą, że pisma Orygenesę pociągały właśnie środowiska monastyczne. Por. Socrates, Historia Kościoła, tł. pol., s. 407 nn.

głądy wyrażał bardzo ostrożnie, nie ulega wątpliwości, że był gorącym zwolennikiem nauki Orygenesesa, zwłaszcza z zakresu biblistyki²²².

Podobnie jak inni wielcy Ojcowie Kościoła, którzy go poprzedzali, czy nawet współcześni mu, również Hieronim, najprawdopodobniej kontynuowałby dalej swoje zbliżenie do Orygenesesa, swoje początkowe wpatrzenie i podziw dla jego talentu i osobowości, ignorując opinie przeciwników, w dalszym ciągu kontrowersyjne i nie wyjaśnione należycie. Dopiero dokładne ujęcie tych kontrowersji i wyjaśnienie ze strony Epifaniasza z Salaminy i jego atak przeciw Orygenesowi, przeciw niektórym jego sformułowaniom w dziele „*Peri archon — O początkach*”²²³ oraz pewne nieporozumienia z Rufinem²²⁴ sprawiły, że Hieronim — najpierw zagorzał zwolennik i wielbiciel Orygenesesa — stał się nieufny, a następnie zdecydowanie przeciwny poglądom zawartym w dziełach Orygenesesa. Swoją uwagę skierował na wysuwane zarzuty, na najsłabsze punkty Orygenesesa, które naturalnie sprzeciwiały się przywiązaniu do wiary tradycyjnej²²⁵.

Propagatorami znajomości pism Orygenesesa byli też wśród ważniejszych postaci tego okresu także Bazyl, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Ewagriusz Pontyjski, Ambroży, Rufin i inni. Wszyscy oni mieli wielki szacunek i poważanie dla Orygenesesa i często przy okazji niekończących się ataków na tego autora korzystali, by jaśniej i lepiej poznać błędne jego sformułowania w całości wywodów²²⁶.

Poważny wpływ na kształtowanie się ówczesnych pojęć teologicznych mieli też i inni sławni mnisi: np. Diodor (+392), Palladiusz (+ok. 430), Izydor (+435), Nilus Stary na Wschodzie (+ok. 430), Jan Kasjan (+435), Wincenty (+ok. 450), Arnobiusz (+450), Eucheriusz (+ok. 450)²²⁷, na zachodzie, którzy swoimi pismami uczestniczyli czynnie w rozwoju ówczesnej teologii.

Dzieło Hieronima — *Adversus Helvidium* zostało napisane dla wykazania, że Maryja była zawsze Dziewicą²²⁸. Hieronim opierał się tutaj na wyraźnej i jasnej interpretacji Pisma św. i Tradycji odnośnie tego zagadnienia. Co do problemu tzw. „braci Jezusa”, wymienionych w Ewangelii, dał kategoryczne i jednoznaczne wyjaśnienie, które stało się tradycją w myśli i nauczaniu Kościoła. Z wielu racji można to dzieło

²²² Por. M. Rampolla, dz. cyt., *Introduzione*, s. XXI; G. Stoico, dz. cyt., s. 43—45; H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 312, 327 i 333 nn.; Hieronimus, *De interpretatione nominum hebraicorum*, Praefatio, PL 23, c. 771—772; *Homilia in Canticum Canticularum*, Praefatio, PL 23, c. 1117 nn.; *Epistola* 33, PL 22, c. 446—447, (CSEL 54, 253 nn.); *In Micheam, I. v.*, Praefatio, PL 25, c. 1189—1190; *In Galatos, I. v.*, Praefatio, PL 23, c. 307—310; *In Ephesios, I. v.*, Praefatio, PL 23, c. 439—442; *In Ecclesiastes, I, 9; 4, 3—6; 6, 10; 9, 4; 12, 6*; PL 23, 1111 nn.; *De viris illustribus* 54, PL 23, 663—668; *Ep. 66*, PL 22, c. 639 nn., (CSEL 54, 647 nn.); *In Oseam, Prologus*, PL 25, 815—820; *In Daniele, Prologus*, PL 25, c. 491—494; *In Isaiam, Prologus*, PL 24, c. 17—22; *Ep. 67, 9*, PL 22, c. 650—651, (CSEL 54, 673); i inne.

²²³ Epifaniusz, *Ancoratus*, PG 43, 13—236; por. Panarion, PG 41, c. 173—1200.

²²⁴ Hieronimus, *Epistola* 81, PL 22, c. 735, (CSEL 55, 106—107); por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 329.

²²⁵ Hieronimus, *Epistola* 15, PL 22, c. 355—358, (CSEL 54, 62—68); *Ep. 16*, PL 22, c. 358—359, (CSEL 54, 68—69); *Ep. 84, 2—3*, PL 22, c. 744 nn., (CSEL 55, 121 nn.); *Ep. 63, 3*, PL 22, c. 607, (CSEL 54, 586); *Ep. 62, 2*, PL 22, c. 606, (CSEL 54, 583—584); *Ep. 88*, PL 22, c. 755—756, (CSEL 141—142); por. H. von Compenhausen, dz. cyt., s. 334 n.; G. Stoico, dz. cyt., s. 44—45.

²²⁶ K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., s. 316 i 467; por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 255 i 329; L. Cristiani, dz. cyt., s. 51.

²²⁷ K. Bihlmeyer — H. Tüechle, dz. cyt., I, s. 464—489.

²²⁸ Hieronimus, *Adversus Helvidium*, 3—17, PL 23, c. 185—202.

w obronie nienaruszonego dziewictwa Maryi nazwać klasycznym opracowaniem z zakresu teologii katolickiej, a w sposób szczególny z mariologii²²⁹. W końcu należy też dodać, że Hieronim poza obroną dogmatu o nienaruszonym dziewictwie Maryi, był pierwszym wśród Ojców Kościoła, który pisał z przekonaniem o dziewictwie Józefa. Przeciwno Jovinianowi udowydniał wyższość stanu dziewictwa nad małżeństwem; bronił wartości postów i stwierdzał, że chrzest nie chroni człowieka przed grzechem²³⁰.

Dość cennym źródłem nauki chrześcijańskiej interesującego nas okresu jest również Dialog przeciw pelagianom. Jest to bowiem jedno z najwcześniejszych świadectw pozaaugustyńskiej reakcji na pelagianizm²³¹. Nie można wykluczać wpływu samego Augustyna na formowanie się poglądów autora Dialogu. Wpływ ten był możliwy dzięki korespondencji oraz pośrednictwu Orozjusza²³². Nie można jednak sugestii płynących z Hippony przeceniać. Hieronim nie był człowiekiem, którego można było pouczać. Jego udział w polemice antypelagianskiej był na pewno wynikiem własnej decyzji i chęci rozprawienia się z wrogimi poglądami. Potwierdza to ogólny ton i charakter Dialogu. Hieronim nie zajmuje się całym kompleksem poglądów pelagianskich. Zwalcza tylko niektóre, przede wszystkim pogląd, że człowiek jeśli zechce, może nie grzeszyć oraz to, że przykazania Boże są łatwe do wykonania²³³. Chociaż Hieronim nie doprowadza do pogłębienia teologicznego poruszonych problemów tzw. sporów o łaskę, to jednak jego wypowiedzi miały wartość i bez wątpienia na terenie Palestyny przyczyniły się do upadku błędnej nauki²³⁴. Spośród innych tematów poruszanych przez autora, a wchodzących w zakres teologii możemy wyróżnić jego naukę o Opatrzności (Providencia) oraz o grzechu i o rzeczach ostatecznych²³⁵. Te zagadnienia musiały interesować mnichów współczesnych Hieronimowi, a nawet w pewnym sensie były one podbudową dla wartości i celowości życia monastycznego jako takiego. Jako jednak bardziej związane z nauką ascetyczną, wspomnieliśmy o tych poglądach Hieronima na innym miejscu.

²²⁹ Por. L. Bouyer, dz. cyt., s. 329.

²³⁰ Hieronimus, *Contra Jovinianum*, PL 23, 211—338; por. J. M. Szymusiak — M. Starowiejski, dz. cyt., s. 190.

²³¹ Por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, dz. cyt., I, s. 341; A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., t. IV, s. 125—127.

²³² T. Trzeciński, *Die dogmatische Schriften des hl. Hieronymus*, Poznań 1912, s. 360.

²³³ Por. Hieronimus, *Dialogus contra Pelagianos*, I, 10—11, PL 23, c. 503—504; tamże II, 24, PL 23, c. 562—563; tamże III, 1, PL 23, c. 569—570; tamże III, 3—4, PL 23, c. 571—573; tamże III, 11—12, PL 23, c. 579—582; por. Augustinus, *Liber apologeticus contra Pelagianos*, PL 31, c. 1173—1212.

²³⁴ Por. Augustinus, *Opus imperfectum in Julianum*, IV, 88, PL 45, c. 1049—1608; por. A. Fliche — V. Martin, dz. cyt., t. IV, s. 127.

²³⁵ Por. np. Hieronimus, *Comment. in Evang. S. Matth.*, I, 6, 25, PL 26, c. 45; tamże I, 5, 28, PL 26, c. 38—39; tamże I, 5, 44, PL 26, c. 41; tamże I, 10 9—10, PL 26, c. 62—63; tamże I, 10, 29—33, PL 26, c. 66—67; tamże II, 13, 47—50, PL 26, c. 95; tamże III, 16, 18, PL 26, c. 117—18; tamże III, 18, 4, PL 26, c. 128; tamże, III, 18, 35, PL 26, 133; tamże IV, 25, 9, PL 26, c. 185; tamże IV, 27, 4—5, PL 26, c. 204; *Comentarz do Evang. św. Marca*, II, 1, 14; III, 5, 42; IV, 8, 39; *Epistola* 52, 5, PL 22, c. 531—532, (CSEL 54, 421 nn.).

LA PARTECIPAZIONE DELLE CAMUNITÀ MONASTICHE NELLO SVILUPPO
DELLA VITA ASCETICA ED INTELLETTUALE DELLA CHIESA DEL TEMPO
ALLA LUCE DEGLI SCRITTI DI SAN GIROLAMO

SOMMARIO

Con il conseguimento della libertà religiosa da parte del Cristianesimo nel 311—313, la letteratura e la scienza ecclesiastica entrano nel loro periodo aureo; incomincia l'epoca dei Padri della Chiesa. Le numerose dispute teologiche promossero una vatissima operosità intellettuale. Partecipò al movimento una serie di uomini, che si tenevano a contatto tra di loro e brillavano per doti accezionali e si distinguevano pure nel campo dell'alta cultura del loro tempo.

Poiché importava ancitutto di assicurare la fede di fronte a innovazioni deprimenti e a concezioni ereticali, la letteratura ecclesiastica di allora ebbe un'impronta prevalentemente dogmatico-polemica non soltanto questa. Anche la vita ascetica ha la sua fioritura proprio in questo tempo, ed era realizzata particolarmente nelle comunità monastiche. Si coltivavano però con fervore anche gli altri rami della teologia.

In Oriente, i centri principali dell'attività scientifica erano Alessandria e Antiochia. Questi due nomi stanno a indicare ad und tempo le due scuole teologiche più in vista e gli indirizzi più importanti di quel tempo. L'attività scientifica non si esaurì però in queste due scule, ma era diffusa più o meno in tutta la Chiesa. Noi troviamo dunque, nei luogni più diversi, Padri della Chiesa valentissimi. La Chiesa cattolica dell' Occidente, sebbene in principio risentisse ancora sensibilmente dell'influsso della teologia, pote vantare in Ilario, Ambrogio, Girolamo, personalità eminenti, e col suo massimo teologo Agostino attinse gloria ed importanza paragonabili a quella della Chiesa orientale.

Non si può neppure dimenticare il fatto che tutti gli scrittori cristiani noti a quel tempo e i così detti Padri della Chiesa, avevano uno stretto contatto con il monachesimo, sia attraverso la pratica, in senso stretto e letterale, di vita monastica sia in quanto propagandavano a loro modo, questo stile di vita. A questi grandi e noti monaci appartenevano p.es. Atanasio, Basilio il Grande, Gregorio di Nasianzo e Gregorio di Nissa, Giovanni Cristostomo, Rufino di Aquilea, Girolamo, Agostino ecc. Così lo stesso Ambrogio tramite una larga propaganda della verginità e della purezza di vita ed anche tramite il contatto con i monaci a Milano, ed a Vercelli, aveva contatti con il monachesimo.

ASPEKTY SPOŁECZNE
SYNODÓW KARTAGIŃSKICH IV i V W. (DO 430 R.)
NA TLE ISTNIEJĄCYCH W AFRYCE PŁN.
PROBLEMÓW SPOŁECZNYCH

Treść: Wstęp. I. Problemy społeczne Afryki w omawianym okresie. II. Rola synodów kościelnych w życiu społeczno-politycznym kraju. III. Problemy społeczne poruszane przez synody kartagińskie IV i V w. IV. Stosunek synodów do rodzimych ruchów religijno-społecznych. V. Próba naprawy istniejących trudności. Zakończenie. *Sommario*.

WSTĘP

Zamiarem naszym jest ustalenie programu społecznych synodów kartagińskich IV i V w. (do roku 430) na tle istniejących w Afryce północnej stosunków. Wiele jest opracowań traktujących o Kościele afrykańskim, o jego bardzo licznych zwłaszcza w ostatnich czterdziestu latach omawianego okresu synodach, które odbywały się w Kartaginie. Wspomnę tu takie autorytety jak H. Leclercq, St. Gsell, G. Lapeyre, A. Pellegrin, B. H. Warmington, Ch. Courtois, J. P. Brisson, F. Maassen, E. Amann, J. Hefele i cały szereg innych.

Powyzsi uczeni zapoznają nas w mniej lub więcej dokładny sposób z sytuacją Kościoła afrykańskiego, ze specyficzną sytuacją, jaka istniała na terenie rzymskiej prowincji Kartagina. Opisują problemy synodów kartagińskich, wyjaśniają różne szczegółowe i drobne zagadnienia historyczne i teologiczne.

Nie spotkałem jednak nigdzie jakiegoś szerszego opracowania, które zwracałoby uwagę głównie na aspekty społeczne synodów. A jednak synody te wywarły duży wpływ na życie Kościoła nie tylko afrykańskiego. Chciałbym więc zwrócić uwagę na tę właśnie stronę zagadnienia, oświetlającą postulaty i dążenia Kościoła afrykańskiego w stosunku do współczesnego społeczeństwa i do władzy państwowej. Dla większego wyjaśnienia, a czasem wypuklenia problemu pragnę przedstawić go na tle stosunków społecznych Afryki tamtego okresu. Dla lepszego zrozumienia tych zagadnień przyjrzymy się im w następującym układzie:

- I. Problemy społeczne Afryki w omawianym okresie.
- II. Rola synodów kościelnych w życiu społeczno-politycznym kraju.
- III. Problemy społeczne poruszane przez synody kartagińskie IV i V w.
- IV. Stosunek synodów do rodzimych ruchów religijno-społecznych.
- V. Próba naprawy istniejących trudności.

Zaznaczony w tytule okres, jaki staram się omówić, a więc IV w. i część wieku V — do 430 r., został wybrany ze względu na swoją specyfikę. Te właśnie lata są bogate w wydarzenia religijno-społeczne w Afryce i charakteryzują się licznymi synodami, które wraz z inwazją wandalów na Afrykę zanikały, a z chwilą zdobycia Kartaginy w 439 r. zupełnie upadły.

I. PROBLEMY SPOŁECZNE AFRYKI W OMAWIANYM OKRESIE

Ustrój, który opierał się na wyzysku pracy niewolniczej wchodził w tym czasie w ostatnie już stadium rozkładu. Samo zjawisko niewol-

nictwa miało się wkrótce przeżyć i ustępowało powoli miejsca innym, nowym formom klasowej zależności. W miejsce małych gospodarstw rolnych zaczęły powstawać olbrzymie latyfundia, oparte na pracy tzw. kolonów, których, mimo że nie byli niewolnikami, przykuwano z czasem coraz silniej do ziemi i co ciekawsze — stosunek ten zaczął przechodzić również na ich potomstwo¹.

Rozpadające się powoli Imperium Rzymskie, nie będące w stanie utrzymać łączności ze wszystkimi zależnymi od siebie prowincjami, przyczyniło się do przytłumienia poczucia jedności. W tym samym kierunku oddziaływało wzrastające przeciwieństwo między bogactwem warstw wyższych a nędzą mas.

Afryka północna pod wielu względami przypomina inne kraje śródziemnomorskie i należy raczej do Europy niż do reszty kontynentu afrykańskiego. Najbardziej cywilizowaną prowincją Afryki była tzw. Afryka Prokonsularna ze stolicą w Kartaginie².

Rzymianie tylko częściowo potrafili zromanizować kulturalnie Afrykę półn., lecz nigdy nie zdołali wyprzeć lub zniszczyć wcześniejszych elementów kulturalnych. Mniejsze ośrodki miejskie i wieś pozostały pod względem językowym i obyczajowym na wpół fenickie (punickie). Istniały również w Afryce półn. środowiska berberyjskie, które najskuteczniej opierały się romanizacji.

Podstawą gospodarczą wzrastającego znaczenia tej prowincji była niemal przysłowiowa urodzajność tej ziemi, tak że obok Egiptu prowincje Afryki odgrywały rolę drugiego spichrza Rzymu. Bogactwo Afryki zawsze opierało się na rolnictwie, a okres rzymski był największym pod tym względem etapem rozkwitu uprawy pszenicy, oliwek i winnej latorośli. Z chwilą powstania Konstantynopola znaczenie Afryki jako spichrza wzrasta. Rzym starał się wyciągnąć jak największe korzyści z podległych sobie prowincji afrykańskich. Nakładano wielkie podatki, a w związku z tym wzrasta ucisk i niezadowolenie. Wszystko to ujemnie odbiło się na życiu Afryki. Wypędzani coraz dalej od miast i osiedli Berberowie, upośledzeni prawnie i ogołoceni z własnej ziemi doprowadzili do Powstania Firmusa, które miało charakter wybitnie społeczny³.

Ciężką sytuację społeczno-gospodarczą pogłębiała niesprawiedliwość w życiu codziennym, z jaką były traktowane masy. Cały zarząd państwowy, a między innymi sprawy opodatkowania i wymiar sprawiedliwości znajdowały się w rękach klas posiadających, które nie miały żadnych zgoła skrępulów⁴.

Do zwykłych podatków, jakie musiała płacić ludność, dochodziły w Afryce północnej znaczne ciężary dodatkowe, które bardzo dawały się odczuć zwłaszcza klasom niższym. Były to świadczenia w naturze, rekwizycje, budowa umocnień granicznych, wszelkiego rodzaju obciążenia wojenne związane z przemarszem oddziałów wojskowych, zakwaterowaniami itp.⁵. Wszystko to odbijało się rzecz jasna głównie na wiejskiej ludności tubylczej, lecz pociągało za sobą z czasem ruinę handlu i rzemiosła

¹ W. Kornatowski: *Společno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa, 1965 r. s. 7—8.

² Tamże, str. 72.

³ J. Kodrębski: *Společne podłoże powstania donatyzmu w Afryce*. Zeszyty naukowe Uniw. Łódzkiego, seria I zeszyt 45, 1966 r. s. 3—5.

⁴ Interesujące omówienie tych zagadnień znaleźć można w O. Schilling: *Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Literatur, Freiburg im Breisgau 1908 r.*

⁵ W. Kornatowski: *iw.* s. 74.

w miastach. Nic więc dziwnego, że handel i rzemiosło nie były wówczas w rozkwicie, a nawet można powiedzieć, że przeżywały kryzys i upadek. Usytuowane były jedynie w miejscowościach nadmorskich. Oprócz tego należy wspomnieć epidemie, klęski naturalne, żywiołowe oraz przekupstwo urzędników różnych stopni, aby zrozumieć, że w omawianym okresie położenie klas niższych w Afryce było bardzo ciężkie⁶.

Przepych narastający do granic bezsensownego luksusu, w jakim żyły warstwy posiadające w Afryce — zwłaszcza w większych ośrodkach miejskich, a przede wszystkim w samej Kartaginie — wytworzył więc olbrzymi kontrast społeczny i bardzo niezdrową atmosferę niechęci oraz wrogości. Społeczność afrykańska dzieliła się na dwa wrogie sobie obozy: z jednej strony ludzie bogaci, z drugiej wynędzniałe masy. Stan średni zaś i wolne chłopstwo prawie zupełnie stopniały⁷.

W niezdrowej atmosferze społecznej, pełnej widocznych kontrastów i niesprawiedliwości czynił szybkie postępy upadek moralny; dotyczył on szczególnie życia małżeńskiego, co bardzo rzutowało na życie społeczne i chociaż miał on swoje początki w warstwach wyższych, to jednak idąc od góry ten moralny rozkład oddziaływał również na warstwy niższe. W ten sposób upadek indywidualnej i społecznej moralności stał się właściwie powszechny⁸.

Wszystko to odbijało się w konsekwencji na całokształcie życia mieszkańców tej prowincji.

Wprawdzie chrześcijaństwo bardzo szybko przyjęło się w Afryce i już w III w. było silne i liczne, mimo niesprzyjających warunków (okres prześladowań). Znalazło też podatny grunt wśród tubylców, a także wśród ludności zromanizowanej. W płn. Afryce chrześcijaństwo miało korzystną sytuację choćby z tego powodu, że powstało wówczas, gdy wygasaly dawne religie tubylcze (berberyjskie i punickie)⁹.

Było jednak w pewnym sensie odcięciem się przez ludność od Rzymu cesarskiego i od narzuconej religii rzymskiej — pogańskiej. Było przyjmowane chętnie, bo było prześladowane, a choćby nie prześladowane, to jednak nie utożsamiało się z władzą cywilną — przez większość ludności znienawidzoną. Prześladowanie czy nieuznawanie Kościoła skupiało wokół chrześcijaństwa także ludzi niezadowolonych z rządów rzymskich. Gdy więc po edyktie mediolańskim (313 r.) chrześcijaństwo uzyskało całkowitą wolność, nastąpiło masowe przyjmowanie chrztu, ale łączyło się to z obniżeniem gorliwości i zapału cechującego pierwszych chrześcijan. Osłabło też w grupach nastawionych separatystycznie zaufanie do chrześcijaństwa, które teraz często popierało władzę świecką. Ludność częstokroć przyjmowała chrześcijaństwo tylko z nazwy, a w rzeczywistości postępowała po dawnemu. Nadal więc trwało zepsucie moralne, trwał rozkład życia rodzinnego i niesprawiedliwość. W rozgrywkach politycznych nadal znęcano się w wyrafinowany sposób nad pokonanymi przeciwnikami i pozbywano się ich przy pomocy intryg, skrytobójstw lub innych okrutnych metod¹⁰.

Nie odbierając więc ogromnych zasług, jakie chrześcijaństwo wniosło poprzez swoją naukę i zdrowe moralnie zasady nie można pominąć

⁶ Dla oceny stosunków afrykańskich ogromną wartość mają dwa pisma św. Cyprjana: *Ad Donatum* i *Ad Demetrianum*.

⁷ W. Kornatowski: *iw.* s. 75.

⁸ Tamże.

⁹ J. Kodrębski: *iw.* s. 10—11.

¹⁰ W. Kornatowski: *iw.* s. 14.

faktu, że samo przyjęcie chrztu i przynależność do Kościoła nie czyniły tych ludzi świadomymi swej przynależności na tyle, by rzutować na ich postępowanie. Tu zapewne tkwi przyczyna obniżenia się gorliwości chrześcijańskiej. We wzbogaconych gminach religijność zewnętrzna wypierała nierzadko prawdziwą pobożność¹¹.

W sporach o dogmaty często odbijały się różne przeciwieństwa, takie jak rozbieżne interesy społeczne lub tendencje separatystyczne. Na terenie Afryki pñ. było to wyraźnie widoczne i przejawiało się w ruchach religijno-społecznych, o czym będzie mowa niżej. Walki religijne i polityczne zarazem wskutek gorącego temperamentu mieszkańców przybierały tu częściej niż gdzie indziej krwawy charakter, tak że w IV w. Afryka pñ. stała się widownią prawie nieustających wojen domowych i zamieszek¹².

II. ROLA SYNODÓW KOŚCIELNYCH W ŻYCIU SPOŁECZNO-POLITYCZNYM KRAJU

Wpływ Kościoła na życie publiczne był w okresie prześladowań bardzo ograniczony i praktycznie nie istniał. Od edyktu tolerancyjnego z 313 r., gdy chrześcijaństwo zostało publicznie uznane za religię dozwoloną, a nawet uprzywilejowaną przez państwo, działalność Kościoła na płaszczyźnie społecznej miała prawie nieograniczone możliwości. Nawet cesarz niejednokrotnie musiał się ugiąć przed moralnymi żądaniami chrześcijaństwa¹³.

Jedną z podstawowych form oddziaływania Kościoła na życie publiczne regionu były tzw. synody prowincjonalne, które na wzór wielkich synodów powszechnych, zwanych soborami, zwoływane były dla omówienia ważniejszych problemów i zarządzenia wynikającym trudnościom życia, zwłaszcza religijnego, ale i społecznego również. Te dwie dziedziny życia w tym okresie właściwie całkowicie się pokrywały.

Synod prowincjonalny był organem doradczym metropolity. Na tych zgromadzeniach ujawniał się związek biskupów i kapłanów ze swoim metropolitą. Synody prowincjonalne, które miały wielkie znaczenie dla rozbudowy i umocnienia kościelnych stosunków prawnych powinny się odbywać zgodnie z zarządzeniami soborów: w Nicei z r. 325 (can. 5) i w Chalcedonie z r. 451 (can. 19) przynajmniej dwa razy w roku¹⁴. Prawo uczestniczenia w synodach prowincjonalnych mieli z zasady biskupi, względnie duchowni, chociaż zdarzało się, że brali w nich udział też świeccy, zwłaszcza przedstawiciele władzy cywilnej danego regionu¹⁵. Głos decydujący należał jednak zawsze do biskupów z metropolitą na czele.

¹¹ Tamże: s. 10.

¹² Po idących z południa napadach plemion berberyjskich rozpoczęła się w 311 r. walka między cesarzem Maksencjuszem, a wikariuszem Aleksandrem, po którego pokonaniu sprzeniewierzone z nim miasta zostały zniszczone. Potem nastąpiły walki z donatystami. W 370 r. powstał przeciwko władzy rzymskiej Firmus, a w 397 r. wybuchł polityczno-separatystyczny bunt Gildona. Wszystko zaś ostatniego punktu oparcia władztwa rzymskiego na terenie Afryki.

¹³ K. Bihlmeyer — H. Tüchle: *Historia Kościoła* — Warszawa 1971, t. 1 s. 373.

¹⁴ Tamże: s. 327.

¹⁵ J. Hergenröther: *Historia powszechna Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1901 r. t. II, s. 87.

Do wzięcia udziału w synodzie byli zobowiązani wszyscy biskupi danej metropolii czy prowincji. W razie niemożności przysyłali w swoim zastępstwie kapłanów lub diakonów. Synody były zgromadzeniami czysto kościelnymi biskupi sami rozstrzygali i ustanawiali normy kościelne bez żadnego współudziału władzy państwowej. Uchwały kościelne synodów obowiązywały jednak nie tylko biskupów i duchownych, ale również wszystkich wiernych Kościoła, włączając w to władzę cywilną. O tym, by dla ważności uchwał synodalnych (przynajmniej Kościoła afrykańskiego) potrzebna była sankcja władzy świeckiej nie mamy żadnych wzmianek, natomiast często w aktach figuruje notatka o zatwierdzeniu uchwał przez Stolicę Apostolską w Rzymie¹⁶.

Charakter synodów jako zgromadzeń w pewnym sensie państwowych polegał na tym, że władza cywilna czuwała nad bezpieczeństwem i miała zapewnić spokój obradom. Dbali o to osobiście specjaliści komisarzy wyznaczani nieraz przez samego cesarza. Odpowiadało to na ogół idei Kościoła państwowego. Podnosiło też rangę synodów, których postanowienia były często nie tylko prawem kościelnym, ale i państwowym. Obie władze działały zgodnie, uznając wzajemnie swoje prawa.

Synody prowincjonalne zwoływano w celu omawiania najrozmaitszych spraw związanych z potrzebami całej prowincji. Dyscyplina kościelna jako jeden z elementów siły i potęgi Kościoła, jako kształtowanie jego wewnętrznej organizacji i struktury, były rzeczą jasną głównym przedmiotem obrad na tych zgromadzeniach. W tym celu przypomniano i powtarzano dawniejsze uchwały kanoniczne i ustanawiano nowe. Błędem byłoby przypuszczać, iż kompetencje synodów ograniczały się tylko do spraw dotyczących ściśle organizacji Kościoła lub do dogmatów, gdyż biskupi dbają nie tylko o utrzymanie i poszanowanie porządku w Kościele, ale mają też na oku dobro czysto publiczne. Stąd zadanie natury społecznej i sprawy ogólnopństwowe były dość często przedmiotem obrad synodalnych. Niejednokrotnie też synody rozstrzygały sprawy natury wyraźnie politycznej¹⁷. Trudno się temu dziwić, skoro w omawianym przez nas okresie życie religijne bardzo mocno wiązało się z przejawami całego życia społecznego i często na nie rzutowało.

III. PROBLEMY SPOŁECZNE

PORUSZANE PRZEZ SYNODY KARTAGIŃSKIE IV I V w.

Synody prowincjonalne kartagińskie zwoływane były stosunkowo często. Wprawdzie nie mamy dowodów na to, że odbywały się regularnie 2 razy w ciągu roku jak to nakazywały kanony¹⁸, ale zachowane dokumenty z obrad synodalnych tej prowincji są mimo wszystko liczne i zwłaszcza z końca IV w. i pierwszych 30 lat wieku V są dowodem, że przynajmniej raz w ciągu roku odbywały się posiedzenia episkopatu w prowincji Kartagina¹⁹. Na tych posiedzeniach omawiano bieżące sprawy, zwłaszcza dyscyplinarne. Ruch religijno-społeczny donatystów, a później

¹⁶ Mansi: *Sacrorum Conciliorum Colectio* t. III—IV.

¹⁷ S. Michałowiczowa: Program społeczno-polityczny Kościoła Frankońskiego w w. VI. Rozprawy historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1927 r. t. VI zes. 1 s. 24—43 (s. 28).

¹⁸ K. Bihlmeyer — H. Tüchle: jw. s. 373.

¹⁹ Podręczna encyklopedia kościelna, Warszawa 1904, hasło: Kartagina.

pelagianizm były tematem obrad prawie wszystkich, a szczególnie tych najważniejszych synodów kartagińskich²⁰.

Biskupi Kartaginy byli metropolitami Afryki pñ., i często sprawowali quasi—patriarchalne zwierzchnictwo, chociaż pierwszeństwo między biskupami miał mieć tzw. „senex”, czyli biskup najstarszy święceniami, a zwany „Episcopus primae sedis”. Stąd godność ta przechodziła do coraz innej stolicy biskupiej. Po utworzeniu stałych metropolii w Afryce pñ. biskup Kartaginy został prymasem Kościoła na tamtym terenie i przewodował na synodach (concilia plenaria africae), aczkolwiek „Causae majores” należało w apelacjach przynosić do Rzymu²¹.

Afrykańskie synody posiadają w dziejach kościelnych doniosłe znaczenie. Wiele postanowień tych synodów, odznaczających się wielką przenikliwością i praktycznością weszło do ogólnych zbiorów prawnych i obowiązywało w całym Kościele.

Skutkiem olbrzymiej liczby synodów nie wszystkie ich akta zachowały się. Z tych, które są nam dostępne można wywnioskować, że z okresu IV i V w. najważniejszymi z nich były synody: w 305 r. jeszcze za prześladowania Dieklocjana w Cyrta w Numidii, w 345—348 w Kartaginie przeciwko donastytom, dwa małe synody kartagińskie w 386 i 387 r. traktujące o obowiązkach kapłanów i biskupów, synod kartagiński z 411 r. kończący przynajmniej powierzchownie problem donatyzmu i synod z 418 r. przeciwko pelagianom.

W ogłoszonych i zachowanych do naszych czasów uchwałach synodalnych nie ma zupełnie wyraźnych problemów natury społecznej. Trudno się temu dziwić skoro, jak już było wspomniane wyżej, ówczesne życie religijne bardzo mocno łączyło się z pozostałymi dziedzinami życia mieszkańców prowincji kartagińskich. Śmiało więc można powiedzieć, że w wielości spraw zdawałoby się zupełnie wewnętrznych Kościoła znajdują się postanowienia natury już nie czysto religijnej, ale wyraźnie dla nas społecznej. Wówczas nie były one nieograniczone; panowała inna niż dzisiaj mentalność, dla nas jednak różnica zdaje się być widoczna.

Sprawy nawet dyscyplinarne dotyczące duchownych oraz świeckich mają charakter nie tylko religijny, ale w dużej mierze społeczny. Dotyczą wymogów zewnętrznych stawianych poszczególnym grupom ludzi, a więc biskupom, kapłanom, czy wiernym. Zachowane do naszych czasów postanowienia synodów kartagińskich zwracają np. uwagę na zachowanie przez duchownych czystości wewnętrznej (can. 2 synodu z 390 r.)²² a takie zarządzenia mają już głębsze znaczenie i w konsekwencji rzutują na szerszy krąg życia danej społeczności.

Zarządzenia, by duchowni nie mieszkali z osobami świeckimi (can. 3 z synodu w 348 r.)²³, a zwłaszcza z kobietami (can. 16 synodu z 398 r.)²⁴ lub can. 4 synodu z 348 r. polecający by duchowni nie łączyli się z wdowami²⁵, są na pewno problemami wewnętrznymi Kościoła, dotyczą jego wewnętrznej dyscypliny, wytwarzania nowych, możliwie najlepszych form oddziaływania na wiernych, ale przez to właśnie mają też wydźwięk społeczny.

²⁰ Lexikon für theologie und Kirche — Verlag Harder Freiburg 1961.

²¹ Podręczna Encyklopedia Kościelna pod red. St. Gallia, Warszawa 1909, t. 17—18.

²² Mansi: Sacrorum Conciliorum Colectio t. IV col. 691.

²³ Mansi: jw. t. III col. 143.

²⁴ Tamże: dz. cyt. t. IV, col. 917.

²⁵ Tamże: col. 150.

Sprawa celibatu duchowieństwa nie była wówczas powszechna, a nawet wymagana, ale synody, jak widać to z uchwał, ingerowały w życie rodzinne zwłaszcza duchownych: biskupów i kapłanów. Świadczą o tym kanony synodów np. z 398 r., który nakazywał, aby synowie biskupów nie wzięli się z heretykami (can. 12), aby biskupi i duchowni nie wypędzali swoich synów (can. 13)²⁶, aby synowie duchownych nie brali udziału w igrzyskach (can. 11 synodu z 390 r.)²⁷, które widocznie były dość powszechne, a musiały mieć charakter raczej niezupełnie zgodny z życiem chrześcijańskim. W ten sposób Kościół w miarę swoich możliwości starał się wpływać na podnoszenie obyczajów całego społeczeństwa, poprzez przykład i oddziaływanie dodatnie tych, którzy z racji swojego urzędu i funkcji byli do tego powołani. Podobny charakter ma canon 13 synodu z 390 r. stwierdzający, że biskupi i kapłani nie mogą nawet krewnym udzielać swoich rzeczy, ani poprzez dar, ani w formie testamentu²⁸. To, że taki kanon został uchwalony, może być dowodem, że dość często zdarzały się nadużycia i że krewni duchownych zbyt wiele korzystali ze wspólnej własności gminy. Ponadto kanon o takiej treści jest też dowodem, że synody dbały o to, by dobro wspólne Kościoła było należycie zabezpieczone.

Osobnym zagadnieniem, bardzo zresztą ważnym społecznie, jest zagadnienie handlu i lichwy. Synody kartagińskie poruszały i te sprawy wprawdzie znów tylko odnośnie duchownych, ale nie znaczy to, że nie dostrzegały ogólnego zła, jakie wynikało zwłaszcza z lichwy. Nie trzeba udowadniać, że Kościół bardzo stanowczo i konsekwentnie starał się wprowadzać sprawiedliwość poprzez normowanie zasad odnośnie sprawiedliwego handlu i zwalczania lichwy. Kanony synodalne (can. 15 i 16 synodu z 390 r.)²⁹ stwierdzające, że duchowni nie mogą uprawiać handlu, i że nie mogą wziąć więcej niż to wypada (zakaz lichwy) oraz to, że nie mogą być przedsiębiorcami (can. 15 syn. 298 r.)³⁰ świadczą, że Kościół tego rodzaju zajęcia i dochody zawsze uważał za niezgodne z sumieniem chrześcijańskim i sprzeczne ze sprawiedliwością. Synod w Hipponie z 393 r. nałożył na takich duchownych surowe kary³¹. Podobne sprawy o wydzwieku społecznym poruszane są w uchwałach synodalnych dosyć często³².

Odnosnie przyjmowania czy sprawowania sakramentów świętych, zwłaszcza Chrztu św. i pokuty mówią synody poruszające problem donatyzmu, a ponadto kanony synodu z 398 r.³³ i kanon 4 synodu z 393 r., określając, że sakrament Pokuty mogą sprawować tylko specjalnie wyznaczeni kapłani³⁴. W uchwałach synodów kartagińskich dostrzegamy też chęć podniesienia roli małżeństwa jako sakramentu społecznego, mającego oddziaływać na społeczeństwo, zwłaszcza na członków rodziny, na dzieci. Wiąż solidarności ma pogłębiać w rodzinie wzajemne współzycie, powstaje wówczas intymność rodzinna, która polega na wzajemnym zro-

²⁶ Tamże: col. 917.

²⁷ Tamże: col. 875.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże: col. 917.

³¹ Kanony synodów w Hipponie z 393 r. zostały w całości zatwierdzone przez synod kartagiński z r. 397. Por. Mansi: jw., III, col. 875—938.

³² Synod z 348 r. Mansi: col. 143—150. Synod z 397 r. Tamże: col. 915—926. Synod z 398 r. Tamże: col. 945—960. Synod z 389 r. Tamże: col. 687—688. Synod z 401 r. Tamże: col. 1023—1024.

³³ Mansi: jw. col. 687—688.

³⁴ Tamże: col. 691.

zumieniu, zbliżeniu, upodobnieniu się. O sile rodzinnej więzi społecznej decyduje monogamiczność i nierozzerwalność małżeństwa. Patrząc na rozwiążność rodziny rzymskiej i widząc zarazem w rodzinie najskuteczniejszy ratunek cywilizacji zachodniej, Kościół kładł już wówczas szczególnie nacisk na nierozzerwalność węzła małżeńskiego, czystość i świętość rodziny (potomstwo, wierność, sakrament). Sakrament decyduje o tym, że związek małżeński nie może być zerwalny. Wierność małżeńska nie pozwala na cudzołóstwo. Potomstwo — nakazuje, aby dzieci były wychowane z miłością i pobożnością. Te sprawy w takim właśnie ujęciu omawia bardzo szeroko św. Augustyn³⁵, a jako biskup Hippony brał udział w wielu synodach kartagińskich z przełomu IV i V w. Uczestniczył w nich bardzo czynnie i można przypuszczać, że synody prowincjonalne w Kartaginie niejednokrotnie poruszały te zagadnienia, starając się zaradzić wspomnianym na początku trudnościom życia małżeńskiego i rodzinnego.

Osobne zagadnienie obejmują sprawy sądownictwa kościelnego. Postanowienia synodalne dają nam sporo dowodów świadczących o dużej autonomii, jaką w tej dziedzinie miał Kościół. Kanony synodalne dość jasno określają prawa i przywileje, jakie posiadali duchowni w sprawach spornych. Dla przykładu kanon 8 z synodu w 390 r.³⁶ wyraźnie stwierdza, że wszyscy duchowni mogą być sądzeni tylko przez biskupów i że przestępcy nie mogą oskarżać kapłanów i innych duchownych³⁷. Ustawodawstwo sądów kościelnych było więc dobre i mocno rozwinięte, skoro synod z 398 r. w can. 10 nakazuje, aby sędziowie kościelni nie odwoływali się do innych sędziów³⁸. Sąd kościelny miał więc być instancją ostatnią bez potrzeby apelacji, a więc starał się być sprawiedliwy i nie krzywdzący żadnej ze stron. Kanony tego synodu określają też, że biskupi posądzeni czy oskarżeni przed swoją władzą mają zreferować przyczyny posądzeń, a kapłani i diakoni przed swoim biskupem³⁹. Dbano też o to, aby każdy oskarżony w swoim czasie był wysłuchany⁴⁰. Sądy te odgrywały więc wielkie znaczenie i najprawdopodobniej były dla sądów świeckich przykładem i wzorem. Kościelne ustawodawstwo dopuszczało nawet, że w miejsce świeckiego sędziego, którego brakowało podczas jakiejś rozprawy, może być wybrany na arbitra biskup⁴¹.

Od nawrócenia Konstantyna, a zwłaszcza od cesarza Teodozjusza Wielkiego, państwo rzymskie przybierało coraz wyraźniej charakter chrześcijański. Kościół posiadał teraz: 1) prawnie zabezpieczone istnienie, opiekę władzy świeckiej — uważaną za jedno z najważniejszych zadań cesarza, a obejmującą zarówno osoby, jak i doczesny majątek Kościoła; 2) prawa państwowe otrzymywały coraz bardziej charakter chrześcijański, stosowały się coraz ściślej do kanonów, które stawały się, jak już wspomnieliśmy wyżej, często prawami świeckimi; 3) Kościół zdobył sobie poważny wpływ na życie polityczne i społeczne. Dzięki tym wpływom mógł złagodzić położenie niewolników, więźniów, przyczynić się do usuwania obyczajów barbarzyńskich, np. walk gladiatorów, widowisk niemoralnych, porzucenia i zabijania dzieci, nadmiernej władzy ojcowskiej i okrutnych kar śmierci. Miał też Kościół duży wpływ na ulepszenie praw małżeń-

³⁵ Św. Augustyn: *De Genesi* 9, s. 7—12.

³⁶ Mansi: j.w. III, col. 875.

³⁷ Kanon 10 i 6 synodu z 390 r. Mansi: j.w. III, col. 691.

³⁸ Mansi: j.w. III, col. 917.

³⁹ Tamże: col. 917; can. 6, 7, 8 z 398 r.

⁴⁰ Tamże: col. 875; can. 7, synod z 390 r.

⁴¹ Tamże; col. 73; can. 54 synodu z 411 r.

skich i rodzinnych⁴². Kościół i państwo są jedynymi społecznościami nie tylko naturalnymi i koniecznymi, ale i doskonałymi, każde w swoim zakresie. Dziedziny działalności Kościoła i państwa nie są jednak od siebie oddzielone w sposób wyraźny i bezwzględny. Przeciwnie, społeczności te nie mogą osiągnąć wspólnego celu działając niezależnie od siebie, a tym bardziej walcząc ze sobą.

Takie ujęcie problemu było na pewno przyczyną, że od chwili uzyskania wolności Kościół starał się swoją siłą moralną wspierać władzę świecką, oddziaływując przy okazji na nią zgodnie z nauką chrześcijańską. Sam z kolei przyjmuje państwo jako potrzebę przyrodzoną, jako coś niezbędnie koniecznego w życiu społeczeństwa. Kościół chętnie przyjął też opiekę państwa nad synodami. Wiadomo, że synody właściwie nie mogły odbywać się bez współdziałania władzy świeckiej, która ponosiła koszty, dostarczała uczestnikom podwód i dbała o bezpieczeństwo zewnętrzne. Często przedstawiciele władzy świeckiej brali w tych synodach udział i zwolowali je, powiadamiając wszystkich biskupów o miejscu i czasie, ale zawsze za zgodą i na żądanie władzy duchownej. W dokumentach synodalnych kartagińskich mamy wiele świadectw mówiących o tej wspólnej pomocy i współpracy między państwem i Kościołem. Synody zwłaszcza przeciwko donatystom i pelagianom w swoich uchwałach mocno liczyły na poparcie władzy cywilnej⁴³.

IV. STOSUNEK SYNODÓW DO RODZIMYCH RUCHÓW RELIGIJNO-SPOŁECZNYCH

Błędy religijno-społeczne, wyrosłe na gruncie afrykańskim, a więc donatyzm i później pelagianizm mają długą i burzliwą historię. Nawet wspomniana ingerencja władzy świeckiej, ostra i stanowcza nie bardzo tu pomogła.

Bezpośrednią przyczyną powstania donatyzmu była sprawa obsadzenia biskupstwa w Kartaginie po śmierci biskupa Mensuriasza w 311 r. Donat — biskup z Cesae Nigrae wraz z grupą niezadowolonych z wyboru Cecyliana na biskupa Kartaginy zorganizował nieprawnie synod w 312 r., na którym złożono z urzędu nieobecnego biskupa Cecyliana, a wybrano nowego. Decyzja synodu była zbyt doniosła, aby mogła pozostać bez echa. Jak zwykle w podobnych wypadkach, tak i teraz duchowieństwo i wierni podzielili się na dwa obozy: jedni stanęli po stronie Cecyliana, drudzy zaś popierali nowego biskupa wybranego przez Donata — Majorynusa⁴⁴.

Tak właśnie rozpoczęła się schizma. O jej szybkim rozpowszechnianiu świadczy fakt, że w stosunkowo krótkim czasie w większości miast diecezjalnych obok biskupa katolickiego był także donatystyczny. O popularności schizmy zadecydowało to, że obok treści religijnych nabrała ona także treści i barwy społeczno-politycznej; stąd zdobyła sobie zwolenników w ugrupowaniach separatystycznych, wśród ciemniejących robotników rolnych i najmocniej opierających się latynizacji Berberów⁴⁵.

Przywódcy schizmy z Donatem na czele ogłaszając nieważność kon-

⁴² J. Hergenröther: j.w., t. III s. 133—134.

⁴³ J. Hergenröther: j.w., t. III s. 141.

⁴⁴ L. Undig: Donatisten (Lexicon Für Theologie und Kirche, III, s. 505.

⁴⁵ H. Marron: Święty Augustyn, Kraków 1966, s. 39.

sekracji Cecyliana wystąpili tym samym przeciw nauce Kościoła. Również cesarz, do którego donatyści odwołali się, wypowiedział się, i to kilkakrotnie, przeciwko schizmie⁴⁶.

W 321 Konstantyn nie widząc skuteczności swych ostrych postanowień odwołał prawa, jakie przedtem ogłosił przeciw donatystom, uważając, że sekta upadnie sama z siebie. To jednak zachęciło jeszcze zwolenników Donata do nowych nadużyć i gwałtów.

Za przykładem przywódców schizmy chrzcili oni powtórnie wszystkich, którzy dobrowolnie czy przymusowo przystąpili do nich, zabierali katolikom ich kościoły, zmuszali biskupów do pokuty publicznej, unikali obcowania z katolikami, jako najcięższego grzechu. Utworzyły się w najniższych warstwach ludności bandy sfanatyzowane, które gardząc wszelką pracą, grasowały po całym kraju, trudniąc się żebractwem. Fanatycznie narażali się na śmierć, uważając to za męczeństwo. W tej sytuacji synody kartagińskie musiały prostować tę błędną naukę i wszelkimi sposobami dążyć do uzdrowienia i naprawienia nienormalnej sytuacji w Kościele afrykańskim. Na synodzie w r. 348 namiestnik cesarski Makariusz siłą zmusił donatystów do połączenia się z Kościołem i na nowo zakazał donatystycznych nabożeństw. W ten sposób przynajmniej powierzchownie przywrócono pokój. Synod ten zakazał powtórnego chrztu i czci samobójców jako męczenników i starał się przywrócić wśród duchownych i świeckich karność rozluźnioną w poprzednich zaburzeniach⁴⁷.

Synod w Hipponie (393 r.), którego kanony zostały zatwierdzone na synodzie kartagińskim w 397 r.⁴⁸, pozostawił wprawdzie w swej mocy regułę, według której duchowni schizmatycy przyjmowani byli do Kościoła jedynie w charakterze świeckich, zgodzono się jednak na wyjątek dla tych, którzy nie udzielali nigdy chrztu powtórnego, albo którzy przywiedli swoją gminę do jedności z Kościołem.

Ulgi te rozszerzono jeszcze w 401 r. wzywając jednocześnie wszystkich donatystów do pojednania się z Kościołem, mimo że donatyści nie przestawali stawiać przeszkód nabożeństwom katolickim. Synod ten został zwołany z zachęty papieża Anastazego⁴⁹, aby przeciwdziałać rozszerzającym się w dalszym ciągu reakcjom schizmy.

W 403 r. synod kartagiński zwrócił się do wszystkich biskupów donatystycznych z żądaniem, aby za pośrednictwem przez siebie wybranych delegatów, naradzali się z wybranymi również przez katolików biskupami nad spornymi sprawami. Synod ten był jedną z kolejnych prób porozumienia się z donatystami⁵⁰. Oni jednak szorstko odrzucali wszelkie propozycje, a gdy św. Augustyn upatrywał w tym odrzuceniu brak zaufania, zwiększyła się jeszcze ich zaciekłość, a wybryki circumcelionów (skrajnie fanatyczna część donatystów) przeciwko katolikom przybrały tak groźne rozmiary, że ci ostatni na IX synodzie odbytym w Kartaginie w 404 r. musieli zwrócić się do cesarza Honoriusza z prośbą o pomoc. Zresztą w latach 404—410 odbyło się kilka synodów, które poświęcone były sprawie wzrastającej agresywności circumcelionów i w związku z tym kierowano prośby do cesarza, który bardzo przychylnie odnosił się do

⁴⁶ W Rzymie 313 r. w Arles 314 r.; w Kartaginie 315 r. por. C. Antoine: Donatisme, w *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. IV, col. 1706.

⁴⁷ J. Hergenrother: j.w., t. II, s. 142—143.

⁴⁸ Mansi: j.w., t. III, col. 875—937; H-L II, 100—102.

⁴⁹ J. Szymusiak: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 617.

⁵⁰ Mansi: j.w. III, c. 738—788, 1139—1141; H-L II 1, 154—155.

nich i okazywał swą pomoc, czego dowodem jest podziękowanie, jakie synod kartagiński z 404—405 r. skierował do niego⁵¹.

W lutym 405 r. ogłoszone zostały nowe prawa, nakazujące zabór kościołów donatystycznych. Wielu zwolenników schizmy powróciło wówczas na łono Kościoła, zwłaszcza gdy cesarz w r. 407 udzielił nawróconym pełnego przebaczenia, a surowo karał zatwardziały⁵². Gdy jednak Honoriusz w 409 r., prawdopodobnie obawiając się rozruchów społeczno-religijnych w Afryce, ogłosił edykt ogólnej tolerancji, zgromadzeni w czerwcu w 410 r. w Kartaginie na synodzie biskupi wypowiedzieli się przeciwko temu edyktowi i wymogli na cesarzu jego cofnięcie. Biskupi zabiegali, by odbyła się ogólna — publiczna rozprawa w formie dysputy między katolikami i donatystami. Od 410 polepszyły się możliwości doprowadzenia takiej rozprawy do skutku, ponieważ pewna liczba donatystów oświadczyła, że łatwo by im było dowieść swojej słuszności, gdyby ich bezstronnie przesłuchano.

Wobec tego cesarz Honoriusz zwołał na lato 411 r. naradę-synod do Kartaginy i mianował trybuna Marcelina rozjemcą. Biskupi katolicy gotowi byli do największych ustępstw; św. Augustyn wzywał w listach i kazaniach do umiarkowania względem nich⁵³. Konferencja doszła do skutku 1 VI 411 r., w sto lat po wybuchu rozdwojenia. Zebrało się w Kartaginie 286 biskupów katolickich i 279 biskupów donatystycznych. Zarządzono wybór komisji kierującej obradami i przystąpiono do rozpatrzenia kwestii spornych: kto był sprawcą schizmy? Czy Feliks i Cecylian byli traditorami?, Czy Kościół zatracił swój charakter znosząc w sobie członków niegodnych i na czym polega istota Kościoła katolickiego?⁵⁴ Trybun Marcelin stwierdził w ostatecznym swym wyroku wszechstronne zwycięstwo katolików i nakazał im przejąć kościoły donatystów. Cesarz potwierdził wyrok synodu i wydał surowsze jeszcze prawo przeciw donatystom, których w 414 r. ogłoszono pozbawionymi czci obywatelskiej. Wielu donatystów, w tej liczbie biskupi i kapłani, powróciło teraz do jedności. Synod kartagiński z 418 r.⁵⁵ uporządkował stosunki w diecezjach, które miały po dwóch biskupów, dawniejszego katolickiego i późniejszego donatystycznego. Te właśnie prawa i konsekwencja w ich wykonywaniu zadały śmiertelny cios sekcje, chociaż przetrwała ona w swych szczątkach jeszcze do końca V wieku.

O trwaniu donatyzmu przez tak długi okres zadecydowało przede wszystkim to, że pozyskał on szerokie kręgi chrześcijańskiej ludności Afryki pñ. Nie było to zresztą takie trudne, bo już od dawna były one skłonne do rygoryzmu i przyzwyczajone do prześladowań, oporu oraz izolacji⁵⁶. Ludność Afryki nie mogła przyzwyczać się do odmiennej polityki religijnej cesarzy, którzy dawniej zwalczała, a od edyktu mediołańskiego stali się obrońcami chrześcijaństwa. Dla nich mimo tych zmian cesarstwo pozostało nadal największym wrogiem ze względu na ucisk społeczny i narodowy. Kiedy zaś pojawiały się dwa Kościoły, z których jeden ściśle współpracował z państwem, a drugi był przez nie odrzucany

⁵¹ Tamże: col. 794—798, 1159—1160; H-L II 1, 155—156.

⁵² J. Hengenrother: j.w., t. II, s. 147.

⁵³ Tamże: s. 147.

⁵⁴ Mansi: IV, col. 19 nn.

⁵⁵ Tamże: col. 373 nn.

⁵⁶ H. Compenhausen: Ojcowie Kościoła, tł. polskie, Warszawa 1967, s. 384.

i prześladowany, woleli w wielu wypadkach wybrać ten drugi, jako duchowo sobie bliższy.

Obok donatyzmu, który chociaż okazał się groźny, to jednak nie rozwinął się w prawdziwą doktrynę religijną⁵⁷, a był jedynie określoną praktyką życia religijnego, wykazującą pewne niewłaściwe tendencje doktrynalne, prawdziwym już błędem religijnym na terenie Afryki był tzw. pelagianizm. Pojmował on błędnie chrześcijańską antropologię i soteriologię. Pelagiańska nauka spotkała się ze sprzeciwem, gdy jej twórcy na skutek inwazji Wizygotów udali się w 410 r. z Rzymu do Kartaginy.

Celestiusz — jeden z twórców pelagianizmu — starał się w Kartaginie o święcenia kapłańskie. Oskarżony o błędnowierstwo, nie odwołał swej nauki i dlatego w 411 r. na synodzie kartagińskim został wyklęty. Jest to pierwszy synod afrykański, poruszający sprawę pelagianizmu — czyli sporu o łaskę⁵⁸.

Obwiniono go odnośnie 7 grzechów i naturalnych skłonności człowieka do dobra. Według jego nauki odkupienie dokonane przez Chrystusa traciło swoje istotne znaczenie, a sakrament Chrztu swoją specyficzną moc. Dlatego też w maju 418 r. biskupi afrykańscy w liczbie około 200 odbyli kolejny (XVI) synod w Kartaginie, na którym sformułowano i ogłoszono osiem kanonów przeciwko Pelagiuszowi i jego nauce⁵⁹. Synod ten odbył się pod przewodnictwem Aureliusza, w obecności św. Augustyna i poświęcony był prawie wyłącznie sprawom pelagianizmu. W ten sposób w Afryce dość szybko odparto te błędy⁶⁰. Zatwierdzone na synodzie w 418 r. kanony położyły kres nauce pelagiańskiej, przynajmniej w prowincji kartagińskiej i sąsiednich terenach w Afryce⁶¹. Zresztą pelagianizm, chociaż groźny jako błąd doktrynalny, nie odznaczał się już takim zaangażowaniem społecznym jak wcześniejszy nieco donatyzm, dlatego też Kościół kartagiński stosunkowo szybko się z nim rozprawił.

Wprawdzie i w doktrynie pelagiańskiej znajdowały się hasła o charakterze społecznym, dla przykładu żądanie, aby znieść własność prywatną i by wrócić do stosunków z najwcześniejszych lat chrześcijaństwa⁶², Kościół jednak nigdy nie występował przeciwko takim tezom, chociażby były one głoszone przez błędnowierców i dlatego synody kościelne, odrzucające i potępiające naukę pelagianizmu, nie potępiały nigdy aspektów społecznych. Wiadomo bowiem, że wszyscy rzecznicy ruchów społeczno-religijnych rzucali na przynętę dla mas właśnie hasła o charakterze społecznym, wykorzystując problemy najbardziej nabrzmiałe i wymagające naprawy. W Afryce ponadto korzystne podłoże miały także wszystkie hasła separatystyczne. Należy jednak stwierdzić, że ani donatyzm, ani pelagianizm nie były zwalczane przez Kościół za swoje hasła natury społecznej, najczęściej słuszne, a nawet szlachetne, ale za błędy teologiczne głoszone przez twórców jednego i drugiego ruchu. W obronie czystości nauki chrześcijańskiej Kościół musiał wystąpić, zwłaszcza że ruchy te wprost zagrażały jego egzystencji.

⁵⁷ Ratzinger: *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. III, Donatismus.

⁵⁸ Mansi: IV, col. 290 nn.; H-L II 1, 168—183. Uchwały potwierdzone w 416 r. col. 321—324 H-L 1, 183—184, col. 373—376 H-L 1, 189—190.

⁵⁹ J. Hergenrother: *juw.*, t. III, sm 8 nn.

⁶⁰ K. Bihlmeyer — H. Tüchle: *juw.*, t. I, s. 284—288.

⁶¹ Mansi: dz. cyt., t. III, col. 810—823; t. IV, col. 377—380.

⁶² W. Kornatowski: *juw.*, s. 79—80.

V. PRÓBA NAPRAWY ISTNIEJĄCYCH TRUDNOŚCI

Cel, jaki przyświecał obradom i w konsekwencji uchwałąm synodalnym kartagińskim, można w skrócie określić jako próbę naprawy istniejącego zła, próbę zaradzenia trudnościom, szukanie wyjścia.

To, że chrześcijaństwo rozrastało się i mimo wewnętrznych i zewnętrznych trudności umacniało swoją pozycję, było wynikiem, między innymi, działalności socjalnej Kościoła, który stale prowadził walkę z nędzą i w ten sposób zyskiwał sobie ogół ludności. To, że chrześcijaństwo nigdy nie zaprzestało walki z nędzą przyznawał nawet K. Kantsky. Mimo że z sarkazmem omawia te sprawy, to jednak stwierdza: „Chrześcijaństwo w ciągu stuleci dokonało wielu zmian w zwalczaniu pauperyzmu. Jakkolwiek go nie usunęło, było jednak instytucją, której działalność najbardziej przyczyniła się do złagodzenia cierpień powstałych na gruncie ubóstwa mas ludności”⁶³.

Wspomniane wyżej problemy o charakterze społecznym, poruszane przez synody kartagińskie, wyraźnie wskazują na troskę, z jaką Kościół dbał o przestrzeganie np. cnót społecznych: sprawiedliwości i miłości. Ponieważ życie ludzkie ma z natury charakter społeczny, wszelkie przejawy tego życia także mają charakter społeczny. Wszelkie cnoty, nawet najbardziej osobowe, wywierają wpływ na jego stosunki z innymi ludźmi. Każde bowiem dobro moralne pomnaża dobro społeczne. Sprawiedliwość domaga się realizacji prawa, stoi na straży należytego wykonania swoich obowiązków, stąd synody dbały o sprawiedliwe sądownictwo kościelne, określały zasady i normy, jakimi mają się one kierować. Współdziałanie sprawiedliwości i miłości w kształtowaniu życia społecznego widać poprzez różne szczegółowe cnoty społeczne: solidarność, odpowiedzialność za swoje czyny, wspaniałomyślność, lojalność, karność. Stąd kanony synodalne poruszały sprawy dyscyplinarne i stosunek do władzy świeckiej. Często na synodach poruszano sprawy duchownych o słabym charakterze, którzy nie postępowali odpowiednio do swej godności. Musiano więc interweniować i karcić, przypominać i radzić. Surowo też ścigano sprzeniewierzenia pieniężne i wykroczenia przeciw czystości. Przykłady jaskrawego nadużywania majątku dla celów niegodziwych oraz przejawy zachłanności, skąpstwa, upadku moralnego u wiernych, a nawet wśród duchownych, były często omawiane na wspólnych posiedzeniach. W tej sytuacji nie możemy się dziwić, że synody nie zajmowały mocnego stanowiska np. wobec bogactwa czy własności prywatnej. Inne, często ważniejsze sprawy, spychały ten problem na plan dalszy. Mimo to Kościół afrykański i jego synody nie zaniedbywały prób naprawy stosunków i nigdy nie osłabiły swych wysiłków. Jedyne urządzenie socjalne w większym stylu, jakie wówczas było w użyciu — polegało na rozdawnictwie zboża (frumentacja), które jednak w pierwszym rzędzie miało na widoku bynajmniej nie cele społeczne, lecz polityczne⁶⁴ ponieważ bieda była wielka, a nastrój ubogich podniecony i groźny, chodziło tylko o uspokojenie najniebezpieczniejszej części ludności. Nigdy nie uwzględniono wszystkich potrzebujących, nigdy nędza nie była przez państwo zwalczana systematycznie i skutecznie.

Dopiero Kościół nawoływał do miłosierdzia i dobroczynności, do wspo-

⁶³ K. Kantsky: *Die Vorläufer des Sozialismus*; przekład polski. Poprzednicy współczesnego socjalizmu, Warszawa 1949 r., s. 36.

⁶⁴ W. Kornatowski: *iw.*, s. 111 nn.

magania tych, którzy potrzebowali pomocy i opieki. Kościół przypominał też o powszechnym obowiązku pracy, widząc w niej jeden z głównych warunków rozwoju jednostki i społeczeństwa.

Podobnie wspomniane już zjawisko lichwy — bardzo niehumanitarne — znajduje swój wydzźwięk w uchwałach synodalnych. W walce swej z tym zjawiskiem Kościół kładzie nacisk nie tyle na nieproduktywność pieniądza, ile raczej na nieludzkie ustosunkowanie się do biedaków jednostek żadnych zysku i bogactw. Wysokie poszanowanie godności każdego człowieka skłoniło Kościół do upominania bogatych, by udzielali potrzebującym pożyczek nieodpłatnych. Ściąganie odsetek nazywano ciężkim grzechem — przejawem chciwości. Mocno też akcentowano sakrament Małżeństwa, a wraz z nim cnoty rodzinne mające tak duży wpływ na ogół społeczeństwa, na jego rozwój i uszlachetnienie.

To było właściwie wszystko, co Kościół mógł uczynić dla naprawy istniejących, a nie najlepszych stosunków społecznych. Rola, jaką chrześcijaństwo odegrało na tym polu nie da się z niczym porównać i można przyjąć twierdzenie, że Kościół wywarł niezatarty ślad na rozwoju społeczeństw, wśród których istniał.

ZAKOŃCZENIE

Reasumując całość tych zagadnień, które miały na celu rzucenie światła na charakter społeczny synodów kartagińskich IV i V w., można wyprowadzić wnioski, że Kościół na każdym niemal kroku stykał się z zagadnieniami społecznymi. Historia synodów kartagińskich, ich uchwał i zaleceń świadczy, że Kościół afrykański, choć w trudnej i specyficznej sytuacji, umiał szukać rozwiązań i starał się naprawiać zło i istniejącą niesprawiedliwość.

Humanitarno — społeczna działalność Kościoła kartagińskiego nie jest jedynie wynikiem usiłowań i obrad synodów. Zaznaczyliśmy to w tekście, ale uchwały synodalne są dla nas, po tylu wiekach, dowodem, że te sprawy Kościół traktował bardzo poważnie i na serio. Działalność społeczna Kościoła wynika przecież z idei ogólnochrześcijańskiej, aby nieść pomoc biedniejszym od siebie i nieszczęśliwym.

Szkoda, że te zagadnienia są jeszcze tak mało i powierzchownie opracowane. W jaśniejszym świetle ukazane, mogłyby nam przybliżyć Kościół afrykański tego okresu i wyjaśnić niejedną zagadkę — jego mimo wszystko wielkiej prężności i mocy wewnętrznej.

SOMMARIO

Riassumendo si può dire che la Chiesa già dal suo inizio era in contatto molto stretto con i problemi sociali. La storia dei sinodi cartaginesi, delle sue deliberazioni, delle sue direttive ci dimostra chiaramente, che la Chiesa africana, nonostante la situazione difficile e specifica sapeva come si deve a cercare i soluzioni giusti e si preoccupava alla riparazione del danno ed esistente ingiustizia.

L'attività umano-sociale della Chiesa cartaginese non è naturalmente soltanto un risultato dei tentativi e dibattiti dei sinodi, ma decreti sinodali sono per noi, dopo tanti secoli, una dimostrazione, un argomento molto significativo, che questi problemi sono stati trattati sul serio da parte della Chiesa. L'attività sociale della Chiesa risulta pure dall'idea generale della cristianità, acciocché dare aiuto ai più poveri e più sfortunati.

TRZECI TOM ENCYKLOPEDII KATOLICKIEJ

Encyklopedia Katolicka. Pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicz, Tom III. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1973.

W 1973 r. ukazał się trzeci tom *Encyklopedii Katolickiej*. Zawiera ona hasła od Cenzor do Dobszewicz, wydrukowane na 1408 kolumnach. W składzie osobowym redakcji naczelnej encyklopedii zaszła zmiana. Na miejsce Zygmunta Sułowskiego wszedł Ludomir Bieńkowski.

Kolejny tom *Encyklopedii Katolickiej* zawiera wiele ważnych haseł osobowych i rzeczowych, omawiających osoby znane szerokiemu kręgowi ludzi, jak np. G. K. Chersterton, Chrystus, Cyryl i Metody, Czartoryscy, Daniel-Rops, czy też sporo mniej znanych szerszemu ogółowi pisarzy i działaczy kościelnych, o których trudno znaleźć wzmiankę w słownikach biograficznych, np. H. Chrzanowska, A. Ciesielski, M. Czermiński, T. J. Dobszewicz. Omawiany tom zawiera również wiele haseł rzeczowych związanych z chrześcijaństwem, życiem i nauką Kościoła. Zakres opracowania niektórych haseł w wielu wypadkach wykracza poza tradycyjne ujęcie encyklopedyczne, np. Chelmińska, Chelmska diecezja, Chiny, Chorwacja, Chrystologia, chrześcijaństwo, chrzest, cystersi, Czechosłowacja, czyścicie, Dania. Hasła te, do których wprowadzono liczne podpodziały, z reguły są opracowywane przez wieloosobowe zespoły autorskie. Niekiedy zmiana stylu, języka, terminologii nieco utrudnia lekturę haseł. Ostatecznie jednak wąska specjalizacja poszczególnych autorów daje pewność dobrego opracowania tematów, na czym zyskuje czytelnik encyklopedii.

Pisząc recenzję encyklopedii trudno ustosunkować się do poszczególnych haseł, gdyż jest ich zbyt wiele. Ograniczę się tylko do pobieżnego omówienia haseł z zakresu problematyki warmińskiej, zawartych w trzecim tomie *Encyklopedii Katolickiej*.

Tematyka warmińska została przedstawiona w hasłach osobowych: Chrapiecki, Chrystian, A. L. Czartoryski, Dantyszek, N. Deccius, F. Dittrich. Zawierają one najważniejsze informacje odnoszące się do ich życia, działalności i twórczości. Pewien niedosyt sprawia podana przy niektórych hasłach literatura, np. przy Dantyszku pominięto ciekawą i obszerną pracę Mikołaja Kamińskiego: *Jan Dantyszek — człowiek i pisarz*, która ukazała się na łamach *Studiów Warmińskich* I (1964) s. 57—114. Z miejscowości leżących na terenie Diecezji Warmińskiej wśród haseł encyklopedycznych znalazło się tylko kilka, mianowicie: Chwałęcino, Dobre Miasto i Dobrzyki. Z powodzeniem można było umieścić Dąbrówno. Szerzej można było opracować Dobre Miasto, szczególnie działającą tam Kapitułę Kolegiacką, wspomnieć o cennej bibliotece kolegiackiej.

W hasłach omawiających dzieje niektórych miast (np. Chelmnno, Chojnice) daje się zauważyć cenne uzupełnienie w formie opisu ich działalności wydawniczej. Opisy te, autorstwa M. Kunowskiej-Porębniej, pozwalają zupełnie inaczej spojrzeć na dzieje tych miast, i w działalności małych oficyn drukarskich tych miast dostrzec ważny czynnik kultury religijnej i często również polskiej. Jakaż szkoda. Iż przy hasle Braniewo, w tomie II, zabrakło opisu jakże bogatej i wielowiekowej działalności wydawniczej, wybitnie religijnej, tego miasta. Może warto by to przykre opuszczenie nadrobić, np. przy hasle Jezuici? W każdym razie w przygotowywanych hasłach miast: Elbląg, Elk, Malbork, Morąg, Kwidzyn, Szczytno, trzeba koniecznie uwzględnić w opisie ich dziejów również działalność wydawniczą, jaka miała miejsce na ich terenie.

Tom trzeci *Encyklopedii Katolickiej* robi wrażenie dopracowanego. Brak przede wszystkim błędów drukarskich, które towarzyszyły poprzednim. Ważniejsze hasła zostały opracowane obszernie i wyczerpująco.

Trzeci tom *Encyklopedii Katolickiej* sprawia, iż zagłada się do niej coraz częściej. Możliwość znalezienia poszukiwanej informacji wzrasta z każdym kolejnym nowym tomem encyklopedii. Rosnąć będzie również liczba jej użytkowników. Warto więc ponownie rozpatrzyć możliwość dodatkowej subskrypcji, jak i dodruku egzemplarzy do obecnego wydania.

INDEKS OSÓB

- Abraham W. 301 310—311 319 322 324
 326 328—330 333 347 349—350 384
 391 437
 Adam, postać biblijna 485 494—496
 498—500 521—522
 Adnès P. 395 408 411
 Aguirre Ph. 383 395
 d'Ailly P. 469—470
 Akwila 565
 Alberigo G. 22
 Albert, abp pruski (bp ryski) 285 299
 301—302 304—306 331—345 347 353
 308—320 322—328 330 352
 Albert, bp Bambergu 309
 Albert Fryderyk, książę 196 222
 Albert Wielki, św. 13
 Albert I Büxhōwden v. Apeldern 300
 Albert I, abp ryski 301—303 336
 Albert II Suerbeer, abp 306—307 349
 351
 Albina 558
 Albrecht Alcybiades (Hohenzollern),
 margrabia 102—105 108—109 145—147
 Albrecht Młodszy 145
 Albrecht Pruski — pominięty, ze wzglę-
 du na to, że często występuje
 Albrecht Senior 146—147
 Albright W. F. 367—368 373 380
 Aleciato F., kard. 57 62 82 92—93
 Aldobrandini J., kard. 57 78
 Aleksander 333 568 582
 Aleksander Newski 329 333
 Aleksander z Hales 490
 Aleksander III, papież 387
 Aleksander IV, papież 300 306 316 322—
 —324 326 332 344 346—347 349—350 352
 Aleksander V, antypapież 470
 Aleksy, mnich 330
 Alexandrino, Alexandrinus, zob. Bonelli
 M., kard. 57 92 191 202
 Alfons, św. 448
 Algazja 544 552
 Allerhand M. 437
 Alscher D. 360
 Altamps M., kard. 57 88
 Altaner B. 563—566 569
 Amann E. 579
 Amasius 242
 Ambrosiaster 410
 Ambroży, św., 409 411 480 488—489 503
 511 520 523—524 537—538 544—545 547
 572—573 576—578
 Amediusz, abp 470
 Amman A. M. 299 301 309—311 329 333
 335 349
 Anastazja, św. 66—68
 Anastazy, bp 588
 Anavati G. C. 495—496 516
 Andersen C. 544
 Andreae J. 383
 Andrynowicz Ł. 261
 de Angelis Ph. 383
 Anna Zofia 128
 Anna, św. 276
 Antoni, pustelnik 539 550 555 565 572
 Antoniani S. 33—34
 Anzela, Asela 543 551 556 560—561
 Anzelm, bp warmiński 289 316 326
 Anzelm, św. z Canterbury 319 339 348
 480 491—492 494—495 499 500 520 525—
 —526 532
 Apolinary 507
 Arboleda F. 441
 Archer R. 306
 d'Arco P. 93
 Arnevi H. 535
 Arnobiusz 564 576
 Artopäus P. 225
 Arystoteles 331 511 518
 Atanazy, św. 537 563 565 572 574 578
 August, cesarz 158
 Augustanus, zob. Truchsess O., kard. 57
 61 70 73—75 91
 Augustyn z Ankory 507
 Augustyn z Hippony, św. 171 309 360 394
 409 415—416 474 477 480 488—491
 500 503 511 519—520 522—524 537—538
 542 553 558—559 563 568 570 572 577—
 —578 580 586
 Aureliusz 590

- Aurifaber A. 225 321
 Axer J. G. 183 207
 Le Bachelet X. 468 494 535
 Backvis C. 213 215 235 249
 Baczewski J. 356
 Baczkowski K. 103 107
 Baldwin bp 303 343
 Balić P. C. 490 497—498 500 526
 Baliński M. 123 131
 Baltensweiler H. 368
 Banaszak M. 28
 Banidnus P. A., kard. 75
 Barbara Radziwiłłówna 126—128 131 142 155
 Barczewska B. 360
 Barczewski J. 358 360 364
 Barczewski W. 256 355—358 360—361 364—365
 Bardenhewer O. 562
 Barkowski Cz. 272
 Barnim I, książę 305
 Baranowski A. 271
 Bargmann W. 223
 Barnim IX, książę 106
 Baron J. 384
 Baronius C. 61
 Bartenbach J. 510
 Barth G. 373
 Bartłomiej z Pragi 326 348
 Bartowie 321
 Bartsch F. 229 254
 Barycz H. 119 187 192 194—195 241 247 249—250
 Barzi P. 186
 Batory A., kard. 8
 Batory S., król polski 7 16 29 53 77 129
 Bauch A. 361
 Bauerreiss R. 309
 Bäumer R. 461 301
 Baum G. 159
 Bazyli, św. 520 537 545 547 553 563 565—566 568—569 572 576 578
 Bączkowicz 384
 Bea A., kard. 368 378—379
 Beckmann F. 299 316 318—319 326 337—338 340
 Bednarski S. 12
 Bela IV, król 332
 Bellarmin P., św. 13 395
 Beich S. 420
 Bender J. 224 287 293 303—304 315 322—324
 Benedykt z Polski 329
 Benedykt XIII, papież 469—470
 Benedykt XIV, papież 398 418 437
 Benedykt XV, papież 274
 Benoist R. 98
 Benoît P. 367 373 380
 Berberowie 580
 Berger E. 297 299 301 306 349
 Bernacki L. 171
 Bernard, kasztelan lubelski 123
 Bernard z Clairvaux, św. 480 485 492—494 499—500 525—526 530
 Bernard z Pawii 417
 bernardyni 517 521—522
 Bernardyn de Bustis 473 489 493—494 512 518—520 527 534—535
 Bersini F. 397
 Berthier J. J. 476
 Bertoli P. 397
 Biakowski F. F. 259 261 265
 Białoobrzęski M., biskup 51
 Bianchi Archaniół de (Theanensis), kard. 57—58
 Bielak F. 264
 Bielawski J. 257
 Biele D. 515
 Bielowski J. 101 120 122
 Bielski M. 117 120—121
 Bieniarz W. 280 282—283
 Bieńkowski L. 593
 Biglia M. 93
 Bihlmeyer K. 563—565 568 570 572 575—577 582—583 590
 Billi M., nuncjusz 200
 Bilitewski R. 253
 Binfatti A. 564
 Biskup M. 103 164 290
 Biskupski S. 384 386 439
 Blascha A. 360
 Blech E. 295
 Bleske H. 272
 Blinowski A., biskup 51 80—88 96—98
 Bludau A., bp 256 270 281 362
 Blyzylia, Biezyllia 556—557 559 561 567
 Bobola A., św. 214 229
 Bobrzyński M. 7 10L 120
 Bochenek J. 264
 Bock F. S. 217
 Bodański R. 17 285 292
 Bodniak S. 12
 Bogatyński W. 100
 Boguchwał, bp poznański 316
 Bohonos M. 474
 Bojanowski S. 125—126 128 145—147 150 152
 Bolesław, książę mazowiecki 321
 Bolesław Chrobry, król 321
 Bolesław Śmiały, król 200 322 325
 Bolesław Wstydlivy, książę 321 326 348
 Bona, królowa 100 112 114 116—117 119—120 123 125—128 132 146 181—182 185—187 189 208
 Bonawentura, św. 490
 Boncompagni F. (S. Sixti), kard. 57 75 78 90
 Bonelli M. (Alexandrinus), kard. 57 92 190 207
 Boner S. 117
 Bonifacy VIII, papież 417
 Bonnard P. 375 377
 Bonoz 568
 Bonsinen J. 406
 Bontyszek z Bodzentyna 131
 Bornemisza G. 77
 Bornkamm G. 375
 Borowik A. 364
 Borzyszkowski M. 14 19 241 243 251 259 263 355 361 365 593

- Bouyer L. 537—538 540 547 553 557
 559—560 570 574 576—577
 Böhmer J. F. 293
 Brachvogel E. 251
 Brandi K. 107
 Le Bras G. 391
 de Breitenbach B. 472
 de Breitenbach J. 467 472 491 503—504
 506—509 511 518 520—530 535—536
 Brems A. 361
 Brisson J. P. 579
 Brodrick J. 195
 Bress S. 420
 Bruder J. M. 491
 Brunon z Kwerfurtu, św. 321
 Brückner A. 168 386
 Brzuskiewicz H. 263
 Bucer 242
 Buchholz E. 251 255—258 360
 Bukowski J. 184
 Bunge F. G. 296 350
 Burdisieri F., kard. 58
 Butler 558
 Bużeński H. 261
 Bużeński S. 7 259 261 265

 Caligari A. 6
 Calixt z Helmstädt 218
 Camelot T. 547
 Camerino 167
 Camisani E. 555
 Cano M. 396 398
 Cappello F. M. 383 395 397 427 490
 Carafa, kard. 34 36 41 53—54 57 60—
 —61 66 77—78 89 92—93
 Carpini J. P. 329
 Carvillo Aguilar A. 397
 Casoria J. 383
 Castello C. 387
 Cavallera F. 560
 Cecylian 587 589
 Celestiusz 590
 Celestyn, zakonnik 469
 Cellariusz 240
 Cereti G. 397
 Cervantes G., kard. 57 73
 Chalkis (Calcida) 555
 Chardenière E. 468
 Charlier A. 468
 Charland Th. M. 476—477 509
 Chatillon, kard. 167
 Chelodj J. 383
 Chemnitz 217
 Chersterton G. K. 593
 Chodyncki K. 12
 Chojeński J., bp 110—111
 Cholinus M. 261—262
 Chrapiecki 593
 Chorzelewski (?) B. 259—260 265
 Chromacjusz 555
 Chrystian, bp litewski 328
 Chrystian, bp. pruski 286—289 302 304—
 —305 307—308 315—316 323 329 339 344
 352 593
 Chrystian III, król duński 106
 Chryzogon z Aquilei 555
 Chrzanowska H. 593
 Cicada, kard. 91
 Cichowski H. 168 264
 Ciesielski A. 593
 Ciprotti P. 383 434 447 451 456 464
 Claravaellensis v. (Souchier H.), kard.
 57 61 91
 Claucu 305
 Clergeac A. 32
 Cochrane N. 539 543 554 570
 Cola S. 547 574
 de Coligny G. 207
 Colonna M. (Columna) A. 57 68 91
 Comensis v. Galli T., kard. 57 78 86
 Commendone J. F., nuncjusz papieski,
 kard. 26 57 61 66 84 91 190—192 202
 205 260 436
 Compenhausen H. v. 563—565 570 575—
 —576 589
 Congar Y. J. M. 159
 O'Connor E. D. 491
 Conrad H. 219
 Contea Coronata M. 383 395
 Copinger W. A. 474
 Corecco E. 337
 Cornaro L. (Cornelius), kard. 57 68 75
 90—91
 Cornia J. de (Perusinus), kard. 57
 Cotter A. C. 367
 Courtois Ch. 579
 Covallera F. 543
 Cramer H. 287—288 300 311 315 343 346
 Cristiani L. 572 576
 Cromwell O. 436
 Cronberg W. v. (Cronenberg), mistrz
 krzyżacki 103
 Crouzel H. 408—410
 de S. Cruce de v. Santacroce P., kard.
 58 91
 Culmann L. 225
 Cyprianus S. E. 191
 Cyprian, św. 520 547 581
 Cycero 564
 Cyryl Aleksandryjski, św. 480 483 489
 593
 Czaplewski P. 12 19 286 289 299 315—
 —316
 Czarliński 362
 Czartoryscy 593
 Czartoryski A. L. 593
 Czczeka A. 272
 Czema A. 106 131 164 184
 Czema F. 164
 Czermiński M. 593
 Czesi 228
 Czubyatj M. 229—333

 Dalbor E., kard. 10
 Damazy, papież 522 547 563 568
 Damian Piotr, św. 494
 Daniel, bp 324 329—332
 Daniel, książę ruski 322
 Daniel, postać biblijna 198 576
 Danielou J., kard. 539 541—543 545—
 —546 550—551 563 570

- Dantyszek J., bp 111 113 117 120 123—
—125 146 164 593
- Dąbrowski B., abp 263
- Dąbrowski E. 368
- Dąbrowski T. 271
- Deccius N. 593
- Deggeller G. 104 107 145—146
- Dekowski 277
- Del Re N. 25
- Del Ton G. 556
- Dembińska A. 115—116 120—121 123
125
- Dembiński B. 5 12
- Dembiński W. 111—112
- Demetriada (Demetriade) 541 543 551
560—561
- Denzinger H. 468
- Deptuła Cz. 295
- Dezyderiusz 565 569
- Didym Słepy 567 569
- Dietrich 340
- Dietz 490
- Dimitrios I, patriarcha Konstantynopola 175
- Dinter G. F. 238
- Dioklecjan 584
- Diodor 576
- Dionizy 567
- Dist J. v., bp 342 344
- Dittrich F. 593
- Doboszewicz T. J. 593
- Dogiel M. 99 141 144 151
- Doleżel S. 103
- Domański O. J. 490—491 493—497 534
- Dominik, św. 520 526
- De Dominis M. A. 396
- Domnion 565—566
- Doms H. 413
- Donat, bp 581 587
- Donner G. A. 291—292 303—304
- Dorota, królowa duńska 128
- Dorota, żona Albrechta Pruskiego 219
- Dreier Ch. 232
- Dreschler H. 243
- Drohojowski J., bp 184
- Drożyński S. 196
- Druffel A. 101 119
- Drzazga J., bp 14 16—17 356 365
- Drzewicki M. 188
- Duchniewski J. 321
- Dudziak J. 32
- Dunajewski A., kard. 7
- Dunghen H. 261
- Dunin Wolski P., bp 51 85 186
- Duns Szkot 480 488 490 496—500 503
511 515 523—527 531—534
- Duńczycy 228 285 347
- Dupont J. 406
- Duval A. 393
- Durandus G. 394
- Działyński A. T. 123
- Dziasiek F. 406
- Dziendzielewski P. 272
- Dzierzgowski M., abp 113 128 132
- Dworzaczek W. 198
- Eadmer 480 492 494—496 524 529
- Edeby N. 173
- Edler J. 278—283
- Efezjanie 393 522
- Ehrlich L. 161
- Eichhorn A. 9 101 181—182 184 192—
—194 200—202 216 219 264
- Eksuperancjusz 541
- Elblązanie 165—166
- Eliasz, postać biblijna 539
- Elizeusz, postać biblijna 539
- Elsner B. 264
- Elżbieta, św. 275 484 516
- Elżbieta, arcyksiężniczka (Habsburżanka) 108 112 118 122—123 126 138
- Emilia Maurycja 278—279
- Endokimov P. 398
- Epifaniusz z Salaminy 410 566 568 576
- Eplin O. 225
- Erazm z Rotterdamu 215 243
- Ernest (Warner), bp pomezkański 317—
—318
- Ersman P. 164
- Esmein A. 383 435
- de Este L. (Estensis), kard. 57 78 201
205
- Estreicher K. 9
- Eubel C. 56 293 303—304 317—319 322
325 327 347 350
- Euchenim 576
- Eugeniusz III, papież 300
- Eugeniusz IV, papież 394 396 406 417
- Eustochium (Eustochia 486 516 524 547
551—552 554 556—557 560—562 564
- Euzebiusz 524—555
- Euzebiusz z Cezarei 563—564 567 569
574
- Euzebiusz z Cremony 566 568
- Ewa, postać biblijna 517
- Ewaeriusz Pontyjski 576
- Ewald A. L. 286 289 291—299 301 306
309 311—312 314 316—323 325 327—
—330 339 342—346 350
- Fabiani K. 356 362
- Fabiola 558 567
- Facchinetti J. A., nuncjusz papieski 201
- Faermanus P. 283
- Fahrner J. 435
- Farnese A., kard. 26 34 36 51 57 62—
—63 66 73—78 80 82 84—86 97 204
- Faventinus J. 394
- Felie H. J. 383
- Felicjana 556
- Felicyta 556
- Feliks 589
- Ferdynand I. Habsburg, arcyksiążę austriacki 99—100 118—120 123 133—
—134 139 141—142 149—154 160 183 185
- Ferdynand I, król 101 104 106 108—109
132 135—140 143—145 147—148 181
- Ferdynand II, cesarz 6
- Ferrero G. F. (Vercellensis), kard. 57
- Fessler 134 151
- Fiałek J. 257 422
- Filet z Thumis 564

- Filip II, król Hiszpanii 6 26 70 106—
—107 185 187
- Finkel L. 16
- Finowie 228
- Fiorentin 567
- Firlej J. 114 131
- Firlej M. 187
- Firmus 580 582
- Flatten H. 441
- Flichte A. 563—565 568 577
- Florencjusz 555 569
- Fokciński H. 21 188
- Foks M. 22
- Forer L. 247
- Forstreuter K. 214 219 227 231 286
294—300 302—308 310—312 317—318
325 330—331 334—335 338 341 348
- Franciszek I Valois, król francuski 102
104
- Francuzi 6 469
- Franke H. 232
- Frankl S. 12
- Fredro A. M. 7
- Freisen J. 383
- Frickenhausen J. v. 472
- Frycz Modrzewski A. 168 177 213 215
- Fryderyk Albert, książę pruski 193
- Fryderyk, książę heski 104
- Fryderyk Wilhelm 244
- Fryderyk II, cesarz 141 286 291 296 309
311 317 342 350 352
- Fryderyk III 224
- Fryzowie 311
- Fuerske W. 283
- Fuggerowie 109
- Funk A. 267—268
- Furia 551
- Gabriel, postać biblijna 477 488 517
- Gaechter P. 367 369 376—378 380
- Gail A. 61
- Galali 510
- Gallindowie 321
- Gall S. 584
- Galli P., sekretarz Stanu Apostolskiego 6
- Galli T. (Comensis), kard. 57
- Gamaliel, postać biblijna 479
- de Gambara J.F. kard. 34 36 41 57
70—71 75 87 90
- Gamrat abp 112 117
- Gander G. 375 377 380
- Garofalo S. 406
- Garstein O. 169
- Gasparri P. 383 394 427
- Gasztold, wojewoda 126
- Gaudencjusz 551
- Gause F. 295—296 301 320
- Gedymin 135
- Gehr T. 224
- Gehrmann 228
- Génestal R. 435
- Genier R. 556
- Georgii S. v. Serbelloni J.A., kard. 58
77
- Gerhard II, abp Bremy 299 309 312—
—313
- Gerhard von Malberg 296
- Geritz, bp 211 236—237 239 246
- Gerpe 394
- Gerson J. 467—468 470—471 473—476
529—530 536
- Gesualde A. 57 88
- Ghislieri M., kard. (papież Pius V) 58
96 205
- Giedroicz M., bp 83
- Gienger J. 143
- Gierowski J. 102
- Giese T., bp 132 183
- Gieysztor A. 324
- Gigalski B. 272
- Gildon 582
- Gilson E. 476
- Giucharowski B. 272
- Giustiniani W. (Iustinianus), kard. 57
68
- Gladbach M. 358
- Glemma T. 11—12 19 163—164 287 294
296 299 301 316 321
- Glemp J., bp 17
- Glorierius Caesar, sekretarz 63 92 94
- Glorieux J. 468 471
- Głowa S. 392 468
- Gnapheus W. 164
- Goetze P. 297—301 305—306 308—311
313—314 323 327—328 330—331 333—
—347 350
- Gomulicki W. 324
- Gonzaga, książę 201
- Gonzalez — Tellez M. 383
- Gorce D. 566
- Gordini G.D. 540 543 545 555—556 558
565—567 569
- Goszczyński S. 262
- Gotard, św. 286
- Gotfryd, bp Ozylii 303 351
- Görsler K. 12
- Górka A. 127—129 132—133 139 152
- Górnicki 118—119 122 124
- Górny J. 544 551 579
- Górski K. 102 104 213 215 222 225 241
243 248 286 295 308 315—316
- Górski S. 122—123 125
- Grabi M. 120
- Grabowski T. 12
- Gracjan 387 417
- Granat W. 514
- Granvella A. Perenot de, kard. 23 57—
—58 60—61 68—69 87—88 91 167
- Granvelli M. 140
- Grassman A. 103—106 108—109 118 145—
—146 149—150
- Grażyna 272
- Gracy 278 406 560
- Gredeon M. 133
- Grefe 165
- Greusen J. 383
- Grisar H. 558
- Grocholewski Z. 397
- Grochowska A. 279
- Grodecki R. 286 291 294—295
- Gronowski S. 10 255
- Grunau S. 315 318

- Grundmann W. 367 372 374 377
 Grube S. abp 344
 Grünban A. 262
 Grünigen D. v. mistrz krzyżacki 298
 317 334 337 341 346
 Grygier T. 210 212 244
 Gryglewicz F. 593
 Grzegorz Snopek z Szamotuł 384
 Grzegorz Wielki, papież, św. 73 406 411
 507 511
 Grzegorz z Nazjanzu, św. 537 553 563
 567—569 572 576 578
 Grzegorz z Nyssy, św. 503 537 553 568
 572 576 578
 Grzegorz IX, papież 290 303—304 329
 352 383 385 417
 Grzegorz X, papież 394
 Grzegorz XII, papież 470
 Grzegorz XIII, papież 6 25 35 52 75
 77—78 98 228
 Grzegorz XIV, papież 30
 Grzegorz XVI, papież 418—419
 Grzywacz L. 65
 Gsell S. 579
 Guilelmi Guarro F. 488
 Gulbinowicz H., abp 544
 Guldenschaff J. 474
 Gulik G. 56
 Guła S. 356 364
 Gumowski M. 257
 Gunderrmann I. 219
 Gustaw Adolf 242
 Gustaw R. 156 182 263

 Habsburg austriacki 133
 Habsburgowie 100—101 108 116—121 125
 142 146—147 150 152 154 183 185
 Hadrian VI, papież 173
 Hain L. 474 503
 Hajdukiewicz L. 207
 Halecki O. 12 16
 Hamann 235
 Hamell P. J. 563 565
 Hanowski J. 271—272 275 362
 Hanck A. 342
 Hannover K. 193
 Hantsch H. 121
 Hatten v., bp 218 233
 Hedybla 541—542 544 551
 Hefele C. I. 409 579
 Heldenreich (Henryk), bp chełmiński
 289 291 293—294 299 308 316—318 328
 351
 Held H. L. 373
 Heliodor 541 543 548 555 560
 Helsin 521
 Helvidiusz 503
 Hemming 237
 Hendel H. 361
 Hennig E. 297
 Henryk Lew 285
 Henryk de Lutzelburg 346, 348 350
 Henryk, bp Jaćwieży 322 324—326
 Henryk, bp Ozylii 303
 Henryk, bp warmiński 318—319
 Henryk, król niemiecki 303
 Henryk, zakonnik 330 343—344
 Henryk z Gandawy 497
 Henryk III, król angielski 300
 Herbst B. 195 197
 Herder 159 235 256
 Hergenröther J. 582 587 590
 Hermann E., bp 362 429
 Hermann z Buxhövollen 303
 Hermas 408
 Herr F. I. 259 262 265
 Hervada J. 397
 Hetinger 242
 Hetzel v. Vilstorf 331 340
 Heyzmann U. 384
 Hieronim, św. 409 416 480 488 511 516
 519—520 522 524 537—556 558—570
 572—578
 Hilarion 539 550 555 561 564 568
 Hilary, św. 520 524 537 567 578
 Hildenbrand H. 312
 Hillel 404
 Hinkmar 410
 Hipler F. 7 9 16 99 103 165 184 193
 224 262 318
 Hirsch Th. 287
 Hirschberg 362
 Hiszpanie 6 86
 Hoffmann J. 277—278 406 490
 Hohenstaufowie 327 334
 Holszański P., bp 122
 Honings B. 416
 Honorius, ces. 586
 Honoriusz III, papież 290 300 302 362
 Hermizdas, św. 417
 Hossmann A. 231
 Houssiau A. 408
 Van Hove A. 427
 Hozjusz S. bardzo często występuje
 Hozjusz U., ojciec S. Hozjusza 257
 Hozjuszowie 9
 Hubatsch W. 103 146 218—219 235
 Huber A. 133
 Hugo, kard., legat papieski 314 328 342
 Humbertus de Romanis 476
 Hunnius 237
 Hurter H. 472
 Hus 470
 Hyperius 237

 Ignacy z Antiochii, św. 416
 Ildefons, św. 493
 Ilwicki P. 17
 Inflantczycy 228
 Innocenty I, papież 426
 Innocenty III, papież 25 300 303 406
 Innocenty IV, papież 286 288—290 293
 297 303—304 306—308 310 312 323
 325—331 334 345—348 350 352
 Innocenty VII, papież 114
 Insadowski H. 385 387 411 416
 Irlandczycy 228
 Irokezi 390
 Justinianum, zob. Giustiniani
 Iwan Groźny 214
 Iwo z Chartres 417

- Izabella Jagiellonka 100 109 118 120 122
 133 146 151 153
 Izabella portugalska, ces. 70
 Izrael, postać biblijna 172
 Izydor, mnich 555 576
- Jabłoński J. 360
 Jacek Odrowąż, św. 8 315
 Jacobson H. 293 296—297 299—300 306
 322 340 343
 Jacobson J. 309
 Jaczkowski M. 262
 Jaćwingowie 320—326 329 332
 Jadin L. 52
 Jaeger W. 243
 Jagiellonowie 17 43 100—101 103 110—
 —111 116 126 128 132 145 152
 Jadwiga Jagiellonka 119 263
 Jadwiga, św. 358
 Jakub de Spata, św. 69—70
 Jakub, postać biblijna 543
 Jakub, św. apostoł 267—277 283—284
 Jakub z Leodium, legat papieski 316
 334 422
- Jan 338
 Jan Albrecht, książę meklemburski 184
 Jan de Breitenbach 531—534
 Jan Chrzyciel, postać biblijna 495 501
 538 553
 Jan, bp Płocka 315
 Jan Fryderyk 104
 Jan Kasjan 576
 Jan, margrabia 106
 Jan Paweł II, papież 173 175 263 408
 422 441
- Jan, przeor celestynów 470
 Jan, św. ewangelista 273 311 480 490
 510 542—543 564
 Jan ze Służewa 187
 Jan Złotousty, św. (Chryzostom) 409
 523—524 538 545 547 563 578
- Jan z Segovii 535
 Jan I, bp Lubeki 310—311
 Jan III 344
 Jan XII, papież 417
 Jan XIII, papież 160 445
 Janicki I. 105
 Janik R. 176
 Jankowski A. 395
 Jankowski B. 405
 Jankowski W. 255
 Jaroński S. 544
 Jarosław Włodzimierowicz 332
 Jaroszyk K. 363
 Jasienica P. 100—101
 Jaskuński A. 356—362
 Jasnowski J. 100 108
 Jedin H. 35
 Jeremiasz, postać biblijna 495 501
 Jeroboam, postać biblijna 172
 Jerzy, św. 74—75
 Jerzy, zakonnik 154
 Jerzy z Tyczyna 23 36 50 52 61—62 65
 68 72 79 96 183 191 202 207
 Jerzy II, książę brzeski 198
- Joachim, elektor brandenburski 105—106
 119
 Job, postać biblijna 507 510 518 566
 Jobert A. 264
 Jone H. 383
 Jones E. R. 491
 Joniesco N. 410
 Jordan J. 272
 Jousard G. 491
 Jovinian 545—548 555 563 577
 Jozafat Koncewicz, św. 214
 Józefina, ces. 410
 Józef, św., postać biblijna 268 288 577
 Juda, postać biblijna 172
 Jugie M. 398
 Julian, 539 543
 Julian z Elkany 490
 Juliusz I, św., papież 91
 Juliusz III, papież 183
 Justyn, św. 409
 Justynian, ces. 386
- Kachelofen K. 504
 Kacper z Łagowa, bp 198
 Kaczmarczyk J. 405
 Kakowski A., kard. 10
 Kaller M., bp 12 254 270
 Kalinowska A. 17 181
 Kalwin J. 242
 Kamińska A. 110
 Kamiński A. 321 325
 Kamiński M. 593
 Kampf W. 103 107 146
 Kampf W. 103 107 146
 Kanizjusz Piotr, św. 6 13
 Kant 223 228 235 238
 Kantak A. 277 280
 Kantak K. 12
 Kantecki K. 182 188
 Kantsky K. 591
 Katarzyna, św. 283
 Karnkowski S., bp 81 97 166 196—197
 Karol II Stuart 436
 Karol V, ces. 70 99 100—105 107—109
 114 117 119 137 139—140 144—151 168
 —169 179 181 183
 Karpiński R. 406
 Karski A. 160
 Karwasińska J. 320 322—323 325 348
 Katarzyna austriacka 122 150 154 186
 Kather A. 256
 Kawecka — Gryczowa A. 474
 Kazimierz Jagiellończyk 117 128 141
 Kazimierz, książę kujawski i łęczycki
 321—323 325
 Kazimierz książę kujawski i łęczycki
 321—323 325
 Kazimierz Sprawiedliwy 321
 Konopczyński 125
 Koryntianie 70 404—405 510 538
 Kościelecki Ł., bp 584
 Kempen E. 193
 Kensbock J. 362
 Kewitsch P. 272
 Kętrzyński W. 286 294—295 322—323
 Kinga, bł. 325 358

- Kingsburg J. 367
 Kirsch 252
 Kiszporski J. 362
 Klaperski J. 362
 Klemens, św. 67 69 71 87 90 409
 Klemens IV, papież 302 349
 Klemens VII, papież 167 409—410
 Klemens VII, antypapież 469
 Klemens X, papież 419
 Klemens XIII, papież 418
 Klement B. 273
 Klewitz H. W. 22
 Kłoczkowski J. 538 540—541 547 550—
 —551 553—554 563—566 569—570 574
 Kłodziński S. 190 206
 Kłos J. 257 271
 Kmita P. 123 131
 Kniters 409
 Knobelsdorf E. 184
 Koch E. 246
 Kochanowski J. 294
 Kodber Th. 260
 Kodreński J. 580—581
 Kolankowski L. 100 116 120 123
 Konarski A. 186 196—197
 Konarski J. bp 110
 Koneczny F. 168
 Konic H. 437
 Konopczyński W. 101 120
 Konowles D. 539 555
 Konrad Mazowiecki 290—292 305 315—
 —316 321 324 329
 Konstancyn 586
 Korbut G. 9
 Korewa J. 124 127 219 225 227—228
 Korolko E. M. 159 161 168
 Korzeniowski J. 16 32 37 40—41 56—57
 85—86
 Kosman M. 53 91 216
 Kosmanowa B. 215—216
 Kossowski A. 168 264
 Kostka J. 186
 Kostka P., bp 82
 Kostrzyński J., margrabia 106
 Kościelecki Ł. 51
 Kot S. 188 217—218
 Koźmian J. 362
 Kowalewski J. 17
 Kowalski K., bp 13
 Kracjar J. 35
 Krasicki I., bp 273 363
 Krasiński F. 105 110 149—150 189—190
 193 195 197 200 202 204
 Krasiński W. 190
 Kraus Ch. 223
 Krause A. 273
 Kreczmer J. 195
 Kremenz, bp 362
 Krix K. 273
 Krollman Ch. 294—295 298 301 305—306
 315
 Kromer Marcin, występuje b. często
 Kromer Mikołaj 196 198 200
 Kromolicka K. 276—278
 Krupa A. 489
 Krygier Ł. 356
 Kryski W. 186
 Krzyżanowski J. 228
 Książnicki M. 196
 Kuchowicz Z. 142 151
 Kuczborski W. 188—189 195
 Kujot S. 294 307 319 323—324 327
 Kumor B. 286—288 290 295—296 299—
 —300 302 306—307 315—316 318—319 328
 330—331 343—344 346
 Kunowska — Porębna M. 593
 Kurdybacha Ł. 213 215
 Kustusz B. 277 281
 Kühlen B. 358
 Kühn L. i H. 161
 Labuda G. 103 286—287 290—292 295—
 —296 308 318 325 336 364
 de Labrialle P. 562
 Lachowicz S. A. 127
 Laderchius J. 61
 Lagrange M. J. 367 371 396 556—557
 Laktancjum 574
 Lambert B. 159 170 174
 Lancellotti A. 368 373 380
 Lanckorońska K. 101 147
 Landenberg E. 226
 Laner P. 244
 Lang J. 138—139
 Langkau 251
 Langwald K. 253
 Lanza A. 413
 Lapeye G. 579
 Lasocki J. 207
 Latański J. 132
 Latosiński L. 358
 Launoy J. (Launoius) 396 398
 Laurentin R. 468 516
 Laurita L. 547 555—557 563 569 570 575
 Laxy J. 361
 Lea 556—558 560—561
 Leclerc J. 161 168 177—178
 Leclercq H. 409 556 579
 Ledlercq H. 547
 Leibnitz 232
 Leitner 383
 Lelmann K. 467
 Lengnich 101
 Lenz A. 287 292 294—295
 Lenz K. 286
 Leo J. 229
 Leoman J. 193
 Leon I, św., papież 394 406
 Leon X, papież 23
 Leon XIII, papież 159—160 394—395 397
 407 414 418—419 424 434
 Leonard de Nogarolis 493—494 508 512
 517—518 519—521 534—535
 Leonard, student wielkopolski 195
 Lepszy K. 100
 Leśnodorski B. 291—292 364
 Letz 557
 Liedtke A. 11—12 14 19 156 162 164 168
 263 287 291 294—295 315—316
 Lietz Z. 252
 Likowski E., bp 356 362
 Linden V. 159

- Lippomano A. 184
 Lis — Romańczuk B. 260
 Litwini 139 320—321 324—325
 Loga A. K. 219
 Lohmeyer K. 286—287 291—292 295—296
 306 316 335 340
 Lombard P. 394 469 490 493 496 499 522
 Lombardia P. 397
 Lomellino B., kard. 57 89 91
 Longchamps de Berier R. 438
 Loretz 12
 Lortz J. 161 167 251 264 541 543 545 554
 563 565 571—572
 Lot, postać biblijna 565
 Lubeczanie 285
 Lubomirski J. 360 362
 Lucas David M. 297
 Ludwik XIV, król 436
 Ludwik Jagiellończyk 118
 de Luna P. (Benedykt XIII), papież 469
 Luter M. 163 175—176 215 237 245 248
 de Lutziburg H. 318
 Lühr G. 230
 Lünig J. v. 344
 Lünig J. Ch. 99
 Lysius H. 232
- Lach S. 485
 Łaski J. 105—106 109—110 168 247 264
 Łaski S. 150
 Łazarz, postać biblijna 564
 Łącki J. 196
 Łempicki S. 194
 Łepkowski J. 264
 Lokietek Władysław 320 322—323 325
 332
 Łowmiański H. 296 321 323
 Łukasz, postać biblijna 368 374—377 379
 406 416 480 485 510 543 573
 Łukaszyk R. 593
- Maassen F. 579
 Machejek M. T. 14 19 263
 Maciejewska W. 11
 Maciejewski S. 110—113 116—118 122—
 124 126—127 131
 Madruzzo K., kard. 53 61 70 78 205
 Madruzzo L., kard. 57 61 78 91—92 189
 Maggio W. 200
 Maguin E. 410
 Mahomet 495 521
 Majewski A. 362
 Majka J. 212
 Majorynus (Donat) 587
 Makary, mnich 539 555
 Makkał L. 121
 Maksymilian, ces. 53 103 107 132 135 137
 185
 Maksencjusz, ces. 582
 Malachim 566
 Malchus, mnich 539 550 555 561
 Malczewski A. 272
 Malewski J. 254
 Malinowski B. 290
 Malzan, baron 136
 Małgorzata Maria Alacoque, bł. 360
- Mallek J. 102 104 131 146 150 182 186—
 187
 Manichejczycy 490
 Mann C. S. 368 373 380
 Mansi 468 583 585—586 590
 Manteuffel T. 100 300
 Manzanares J. 397
 Mańkowski A. 255 286 289 299 315—316
 356 363
 Marcella 551—552 555—556 558 560—561
 565—567
 Marcellina 556
 Marcellus Ch. 25
 Marchwiński R. 111
 Marcin V, papież 470
 Marek, mnich 555 574
 Marek, św., postać biblijna 91 367—368
 375—377 379 406 416 544 564 569 577
 Maria Luiza, ces. 410
 Marquart A. 212
 Marrou H. J. 539 541—543 545—547 550
 551 563 570
 de Martino F. 560
 Martin V. 563—565 568 577
 Martinuzzi J. 121 151
 Mateusz, św., postać biblijna 368 370 374—
 376 379—380 405—406 410 416 480 522
 541—544 549—551 566 569 583
- Matulich S. G. 367
 Maurycy saski 107
 Mączak A. 194 200
 Mc Kone 395
 Mechtenberg T. 170
 Medici F., kard. 57 78 98
 Medyceusz K. 61 92—93
 Melanchton 237
 Melania 561
 Melania, św. 540 546 559 562 568 575
 Melania Młodsza 558
 Melania Starsza 566
 Melani G. 541 563
 Melberg G. v. 290
 Mendoy 135
 Mendthal H. 287
 Mensuriasz, bp 587
 Mercatł A. 32 35 40 56
 Mercelin 589
 Messenius J. 229
 Mestwin II 326
 Metellus Venturellus 201
 Metody, św. 593
 Miaskowski K. 162 257 264
 Michalski W. 163—165 409
 Michaelis W. 370 375 377—378
 Michał, abp 328 344
 Michał, bp wrocławski 307
 Michałowiczowa S. 583
 Michiels G. 429 454 456
 Michoń E. 368
 Mickiewicz A. 243 272
 Mielczarski J. 323
 Mierchowski A. bp 97 80
 Minerviusz 568
 Migne J. P. 171 486 488 492—495 500 511
 519—529 522—525
 Mikołaj 310 327 340 342—343

- Mikołaj, św. 165 256
 Mikołaj z Liry 480 495 507 511
 Mikołaj z Megdeburga 300 343
 Milewski J., bp 51
 Miłunski M. 384
 Mindowe, król litewski 328
 Mirbt C. 173
 Miziolek W., bp 159
 Młotek A. 408
 Modestinus 386
 Modrzewski F. A. 140 161 178 216—217
 222 243—244 247
 Mojżesz, postać biblijna 392 404
 Molzan 137
 Monachino V. 547
 Montaltus v. Peretti S., kard. 57 68
 Montan 574
 Montio L. 200
 Montis Politiani prior v. Ricci J., kard.
 57 76—77
 Morawska A. 248
 Morawska M. 114 264
 Morgan L. H. 390
 Moricca U. 546 562
 Morin G. 546 564 574
 Moritz A. 273
 Morone J. H., kard 25 57 61 74—78 86
 Moroni G. 22—24
 Morus T. 177
 Mostaza A. 396 435 441
 Mostowski T. 122
 Motekat H. 222 230
 Du Moulin 242
 Müller 490
 Mülverstedt G. A. 287
 Mycielski J. 264
 Mycielski M. 362
 Myciński J. 174
 Myrcha M. 462
 Mysłek W. 158
 Myszkowski P. 51 85 186 195

 Nadolski B. 186
 Nadolski L. 171
 Nalepa J. 321
 Napierski 289 297 299 328 334 337 339 341
 345
 Napiórkowski S. 159—160
 Napjerskis K. E. 287
 Napoleon Bonaparte 233 410 435
 Narbonese 26
 Narodzonek K. 358
 Navarrete U. 397 408 415—416 431
 Nautin P. 408
 Natangowie 285
 Neccam A. 521
 Neil 159
 Nepocjan 551 560—561
 Nepomucen Jan, św. 267
 Newski A. 300 332
 Niemcy, narodowość 141 228 251 255 271
 279 282 296 298 307 315
 Nietzsche 243
 Nikodem, postać biblijna 527
 Nikielowski J. 254
 Nilus Stary 576
 Nimmsgahr M. 196
 Nizioł A. 281
 de Nogarolis L. 473 489
 Norwegowie 228
 Noskowski A., bp 131—132
 Nowacjan 574
 Nowacki J. 286
 Nowak W. 19 156 171
 Nowowiejski A., abp 10 12 19
 Nuytz J. N. 396 398

 Obertyński Z. 12
 Oblak J., bp 5 13—15 19 64 193 241 264
 267 272 356 363
 Oceanus 568
 Odyniec W. 110—111 169 291
 Ogrodziński W. 356 363—364
 Okoniewski S., bp 10 12 19 420
 Oleksiński J. 364
 Opaliński P. 128
 Opizo z Mezzanum 294 296 298 315 323
 325—326 332 346
 Oracki T. 253 255 356 363
 Orłowski 196
 Ormianie 406
 Orozjusz 577
 Orsenigo C. 251 253—254 258
 Orsini F., kard. 58
 Orygenes 523 563 566—567 569 575—576
 Orzechowski S. 6 121—122 168 178
 Osiander A. 225 228 231 237
 Osiński W. 253
 Osorio H. 188
 Oswald J. 287 291 293 296—297 299—300
 316 318 336 340 344
 Otto, książę brunszwicki 285
 Otto, kard. 300—301 303
 Ottekar, król 349
 Owidiusz 511 528

 Pacecco F., kard. 23 58 61 68 70—77 89
 91
 Pachoniusz 565—566 569
 Pacuła S. 173
 Pajewski J. 100 120—121 134 153
 Pakalski J. 273
 Palanque J. R. 538—540 554 560 563 565
 Palladius 558 576
 Pamlényi E. 121
 Pantradius 237
 Pankiewicz 296
 Paolina 557 559
 Papa G. 35
 Papacoda W. 185
 Papiensis B. 383
 Papinian 416
 Paprocki B. 80
 Paschazjusz R. 485 493 516
 Pastuszka J. 176
 Paszkiewicz H. 293 320—322 324—326
 328—329 332—333 346 348
 Pásztor L. 22—25 31—34 37 56 61 70 73
 78 93—94 96
 Paszuto W. 329 333
 Paternoster (Rosarius) J. 259
 Paweł, eremita 539 550 555 560—561 566

- Paweł, św., apostoł 70 169 393 404 406
 410 416 464—465 521 538 550—551 555
 Paweł Starzec 567
 Paweł z Konkordii 555
 Paweł II, papież 313
 Paweł III, papież 107 113 119 124 131
 137 167
 Paweł IV, papież 5 79 184 188
 Paweł VI, papież 13 173 414 421—422 430
 Pawiński A. 182 187
 Pawłuk T. 6 17 154—155 158 162 167 181
 243 383—384 461
 Paula 486 516 524 539 556—559 561 564
 567 574
 Paulin, kapłan 541
 Phaë P. 195
 Philippi R. 285
 Pelagianie 552
 Pelagiusz 489—490 559 590
 Pelbartus de themeswar 504
 Pelczar J. 384 437
 Pelland G. 393 406—408
 Pellegrin A. 579
 Pelozo M. 214
 Pelka, abp 326
 Penco D. G. 570
 Penna A. 566
 Pepe L. 182
 Peregryn z Opola 476
 Perira B. A. 416
 Peretti de Monte Alto F., kard. 58
 Perez B. 69—70
 Perusinus v. Cornia J. de, kard. 58 75
 78
 Perlbach M. 292 294 322—326 348
 Pertz G. H. 296
 Petrowicz P. 134
 Petrus de Alva y Astorga 512
 Pfeiffer J. E. 232
 Piechnik L. 224
 Piekarski K. 168
 Pieniężny S. 252 358
 Pietkun J. 467 484—486 488 493 514
 Pigneje 390
 Pinian 558
 Pingel F. 271 273
 Piotr Aureoli 487—488
 Piotr, kard. 319 344—345 422
 Piotr, św., apostoł 67 87—88 171 263 290
 301 347 368 427
 Pirhing E. 383
 Pisarum v. Rebiba S., kard. 58 70 73—76
 Pitra J. B. 410
 Pius IV, papież 5—6 29—30 185 188
 Pius V, św., papież 6 27 52—53 57—58
 60 62 67 74—75 91—92 96 189 191 202
 205
 Pius VI, papież 418 427
 Pius VII, papież 395 410 427
 Pius VIII, papież 418
 Pius IX, papież 396 401 418—419 467 481
 484—486 516 534
 Pius X, papież 33
 Pius XI, papież 395 397 400 407 413—
 415 420
 Pius XII, papież 159—160 420 429 484
 Plano J. 330 332
 Plemięcki B. 193
 Pliniusz 511 528
 Pliński J. 289 291—292 294—295 297
 Plotnikow V. 168
 Plaza T. 201
 Pocięcha W. 100 116 119—120 122—123
 182
 Podolecki J. 17
 Podoski Ł. 140 195—196
 Podsiadłowska P. 281
 Poetinus S. A., kard. 25 58
 Poetsch 274
 Poetze P. 341
 Pogezanie 285
 Polacy 6 17 86 121 139 187 195 215 228
 251—254 256—257 263 267—269 274 277
 278—279 282 321
 Policki J. 126
 Polikarp, św. 416
 Polkowska — Markowska W. 292
 Polkowski I. 7
 Pollak R. 264
 Pollakówna M. 297 304 321—322
 Pommachiusz 541—542 547—549 552 557—
 558 560—561 566—569
 Popsiad A. 173
 Portalie 490
 Poschmann B. 291
 dal Portico W. 189 192 197
 Potthast A. 296—297 299—300 302—312
 314—317 331 342—343
 Pourrat P. 539 554
 Powierski J. 291 294 307—308 322 327
 334 346
 Prader J. 428 431
 Prądyńska J. 227 279 281
 Priori Montis Politani, kard. 70
 Protaszewicz W., bp 83
 Prudenzius 558
 Prusinowski W. 200
 Prusowie 228 252 290 295 307 320 327
 Pruszkowski R. 273
 Prutz H. 217 231 235
 Prümmer D. M. 449
 Pryncypia 556 560 570
 Pryscylian 416
 Pryska, św. 60 67 94
 Przeździecki A. 122
 Przyboś A. 189
 Przybylski O. B. 468 486
 Pseudo — Augustyn 520
 Pseudo — Dionizy 524
 Pseudo — Hieronim 485 516 520 529
 Pujoe C. 430
 Pycia J. 384
 Rabiskauskas 31
 Radęczy S. 77
 Radziwiłł Czarny M. 100 108 127
 Radziwiłł Rudy Mikołaj 108 123 132
 Radziwiłłowie 100 109 126
 Radziwiłłówna Barbara 100 108 118 122—
 125 127 129 183
 Raes A. 398
 Rahmel E. 273

- Rahner K. 467
 Rampolla M. 541 558 562 568 570 575—
 —576
 Raspe H. 3 17 318 334
 Ratti A., nuncjusz papieski 278
 Ratzinger J. 590
 Rauschen G. 563—565
 Rause 159
 Rautenberg E. 264
 Raynaldus O. 61
 Rechowicz M. 178
 Reckers C. 443
 Rederowa D. 7 40
 Reh P. 287 289 291 296—298 301—302 316
 319—320 327 332 334 338
 Reibern, bp pomorski 321
 Reiffenstuel A. 383
 Reifferscheid G. 253
 Reindel K. 494
 Reinwald J. 259 261
 Reiss A. 281—282
 Rej M. 225
 del Re N. 22
 Renard G. 389
 Reszka S. 8—12 89 114 122 182—183 194—
 —195 197—198 200—202 206—207 209
 259—260 265
 Retke A. 384
 Retycjusz 567
 Reuchlin 237
 Rheza D. 242
 Ricci J. (Montis Politiani prior), kard.
 58
 Ricciotti G. 405
 Rich E. 301
 Riedel K. 356 362
 Rincon T. 408
 Ripberger A. 485—486 516
 Ritner E. 384
 Rittnagel S. 230
 Ritzer K. 435
 Ritzler R. 23 32—34 56
 Roboam, postać biblijna 172
 Roberti F. 457
 Robleda O. 387 411
 Robles L. 416
 Rodenberg C. 296
 Rohkohl M. 297—298 301 306 309—310
 312—314 337 340—342
 Romanelli E. 540 550 555—557 569
 Romanowicz Daniel, książkę 321—322 325
 Romanowicze 323
 Rops D. 593
 Roskovany A. 383
 Rosset E. 402
 Rothfels H. 218 223
 Rotundus A. 118
 Rousseau O. 542
 Rovere J. (Urbinas), kard. 58
 Rozalia, św. 268 275
 Rozenkranz E. 307 327
 Röhrich P. 287
 Rudolf, bp w Ratzeburgu 312
 Rudziński A. 544
 Ruggini R. C. 562
 Rufina 577
 Rufin z Aquilei 538 545 555 560 563 566—
 —567 569 574 576 578
 Russini 228 326 330 349
 Rustyk 560 567
 Rustyka 551
 Rutkowska G. 277 279—280
 Ryszard ze św. Wiktora 480 494 520 525—
 —526
 Ryszka F. 439
 Rzymianie 278 386 405 416 480 510 521—
 —522 527 542 580
 Saage J. M. 286
 Sabellus, kard. 75 78
 Sabina, św. 293
 Sabiński J. 264
 Sabourin L. 367—369 375 378 380
 Salerno F. 387
 Salikowski J. D. 162
 Salmeron A. 6
 Salomea, bł. 368
 Salomon, postać biblijna 506
 Saltet 490
 Sambowie 285 308
 Samsel 566
 Sanchez T. 383 435
 Sancti Sixti, kard. 93
 Santacroce Prosper (S. Cruce de), kard.
 58 61—62 93
 Santi F. 383
 Santori A., kard. 24—27 34—36 40—42
 51—52 54—56 58 61 63—64 68 74 76 79—
 —81 84 86 88 90 169
 Sarwa K. 17
 Savelli J. 51 58
 Scheele P. W. 176
 Scheepers J. 425
 Schlatter D. A. 367 372 378
 Schlemplner S. 237 250
 Schlier H. 373 393
 Schmauch H. 297 303 310 315—316 318—
 —320 324 327—328 330 335—336 338
 341—344
 Schmalzgrueber F. 383 427
 Schmädicke A. 362
 Schmidt J. 200 367—368 372—373 380
 Schmiedhöfer J. 504
 Schmülling 219
 Schneider J. 277 376
 Schniewind J. 373
 Schonebohm F. 296—299 301 304—306
 310—311 313—314 316
 Schön v. 218 238
 Schönmetzer A. 468
 Schuen 272
 Schutzbar W. 105—108
 Scirius J. 225
 Schwanitz P. 273
 Scytowie 139
 Sczaniecki P. 241—242
 Seduliusz 511 523
 Selle G. v. 218 222 224 227—229 232 235
 240 244—246
 Sembrzycki J. K. 235
 Semowit, książkę czeski i mazowiecki
 322—325 348

- Senonensis, kard. 26
 Serbelloni J. A. (S. Georgius), kard. 58
 Serbowie 228
 Sericola 494
 Sermoneta M. K. de, kard. 58 78
 Severinae v. Santoro J., kard. 58
 Sforza A., kard. 58 78 86
 Sforzowie 182
 Sieniawski E. 286—288 320 338
 Sienieński J. 52
 Sikora K. 358
 Simon R. 98
 Sirlito G., kard. 58 61—62 68 78 93 188
 191
 Sitarz E. 406
 Sixti v. Boncompagni Filip v. Boncom-
 pagni Hugo, kard. 58 61—62 78 90—91
 Skalich P. 186—187
 Skarga P. 212 214—215 219 222—224 227
 242—243
 Skowronski Z. 12 264 360
 Slater O. 494—495 524
 Słoniawski 131
 Słowianie Południowi 213
 Słowianie 391
 de Smet A. 383
 Smoczyński J. 11—12 19 171 259 262
 Smolka S. 118
 Sochaczewski B. 253
 Socrates 558 562 575
 Sofronia 556
 Sojka J. 246
 Sokolowski S. 7
 Soloma A. 267 283
 Souchiér H. (Claravallensis), kard. 58
 Spicq C. 477
 Spieralski Z. 119 121
 Spikowski W. 420
 Spinelli L. 441
 Stadnicki S. M. 130
 Stagraczyński J. 271
 Stanisław ze Szczepanowa, św., bp 200
 254 263
 Staphylus F. 225
 Starnawski J. 264
 Starowiejski M. 563—564 577
 Starowolski S. 7 264
 Stasiewicz K. 194
 Stasiewski B. 217—218 224 230—231 233
 Stawinoga W. 384
 Stefan, św., król 100 121
 Stefan z Czech 329
 Steffen A. 356 364
 Steinbrener J. 360
 Stelsi J. 261
 Stockmeier P. 408
 Seoico G. 544 553 556—557 563 576
 Stoltmann Z. 281
 Stolz A. 538—539 541—542 550 553—554
 Strack — Billerbeck 377—378
 Strehlke E. 287
 Strein G. v. Schwarzenau, baron 61
 Stritberg H., bp warmiński 318—320 344
 Stürmer A. 163
 Sucheni — Grabowska A. 100 110 112
 114—115 117 122 126—127 132 181 183
 Suerbeer A., abp pruski 285 300
 Sukertowa-Biedrawina E. 364
 Sulejman II Wspaniały, sultan 104 118
 120—121 134 152—153
 Sulowska-Kurasiowa I. 114
 Sułowski Z. 593
 Suttner J. G. 361
 Swetoniusz 564
 Sykstus, św. 62 78
 Sykstus IV, papież 468 473 486 494 534—
 —536
 Sykstus V, papież 69
 Syrach, postać biblijna 479 486 520
 Syrycjusz, papież 545 559
 Swetoniusz 564
 Szacherska S. M. 307 327
 Szadowski J. 360
 Szafrńska A. 173
 Szafrński L. 384
 Szammaj 404
 Szandorowska E. 474
 Szarnowski A. 273
 Szczurkiewicz T. 391
 Szczygielski 294
 Szedziński S., bp 195 197
 Szembek A., bp 233
 Szentirmaj A. 389
 Szeptycki A., abp 12
 Szkoci 228
 Szkot Duns 494
 Szmyd W. 384
 Szorc A. 14—15 19 21 122 156 158 164—
 —166 183 188 192 262 292 356 363
 Szafrowski E. 384 408
 Szujski J. 136
 Szweda A. 281
 Szwedzi 15 228
 Szydłowiecki 110
 Szymkowski A. M. 323
 Szymusiak J. M. 392 468 563—564 570
 574 577 588
 Szyszkowski M. 229
 Sniegocki J. 321
 Świętopełk 285 305—308 312 316 326—
 —327 337 339
 Switalski W. 271—273
 Tacchi Venturi P. 40 56
 Tamburino D. P. 538—539
 Tancredus V. 383
 Tarła O. G. 123
 Tarnowski J. 99—100 116 119 121—122
 125—127 131 137 140—141
 Tarnowski S. 8
 Tatarzy 143 228 325—326 329—330 332—
 —333 350
 Tazbir J. 161 211—216 218—219 222—224
 227 237 242—244 248—249
 Taźbierski Z. 194
 Teodor, św. 60
 Teodorowicz J., abp 12
 Teodoryk, opat 303—304
 Teodozjusz, ces. 565 586
 Teodozjusz, mnich 555
 Teofil z Antiochi 566 569
 Tertulian 416 547 567

- Teschner J. 269 271
 Tetward 307 312 326—328 338
 Tęczyński 131
 Theanense, kard. 68
 Theiner A. 286 288 290 304—305 308 310
 315 317—318 320—322 325—328 332 339
 344—348
 Thiellen G. P. 219 222
 Thiel A., bp 212 236 362
 Thurston H. P. 495 524
 Thurston O. 494
 Ticinii, zob. Jerzy z Tyczyna 62
 Tisserant E., kard. 56
 Toeppen M. 287—288
 Tomasz z Akwinu, św. 239 480 490 492—
 —493 515 519 525—526 530
 Tomeczak A. 111
 Tomicki P., bp 110—111 213
 Tomko J. 401
 Topoliński W. O. 10—11 19 241
 Toruńczycy 166
 Tossocia, Tossociusz 557
 Towtil, książę Połocka 349
 Töppen M. 308
 Trąba M., abp 422
 Trembelas P.N. 398
 Trenkler R. 158
 Treter T. 8—10 12 18 194—195 198 201—
 —202 259—260 265 293
 Triller A. 273
 Trilling W. 368 372 376
 Truchsess O. (Augustanus), kard. 58 70
 140 146 192 202 204—205 207—209
 Trüschel 223
 Trzeciński T. 577
 Trzebuchowski M. 132
 Tumlner M. 334
 Turbessi G. 537—539 541 550 553 562—
 —563 565 569 570
 Turcy 53—54 70 72 120—121 174
 Turek W. 17 356
 Turgieniew A. J. 296 299—300 302—304
 312 322 328—332 341 345—346
 Turowski K. J. 120
 Tüechle H. 563—565 568 570 572 575—
 —577 582—583 590
 Tylkowski W. 384
 Tymieniecki K. 200 291
 Tymoteusz, postać biblijna 551
 Tyszka Z. 390
 Tyszycki 436

 Uchański J. 185
 Ujejski K. 356
 Ulanowski B. 422
 Ulpianus 387
 Umiański J. 5—7 9—10 12 16 18—19 114
 117 167—168 182 184—185 257 263—264
 321 325—326 329 330—332 350
 Undig L. 587
 Urban W. 110 156 167—168 182 198 321
 325—326 332
 Urbanus v. Rovere J., kard. 58 75—77
 Urbanus, bp Gurku 200
 Ursinus v. Orsini Flawiusz, kard. 58 73
 78 88

 Uruszczak 112
 Usiądek J. 17
 Utiesenowicz J. (Martinuzzi) 134

 Wacław, król czeski 305
 Wakar A. 267—268
 Walburgia, św. 34
 Walewski C. 185 192—193
 Walezy H., król 16 29 53
 Walker W. O. 367
 Wallenrod Konrad 272
 Wallenrodt M. 224
 Walter, bp 300
 Walter G. 544
 Warmington B. H. 579
 Warmiacy 255 364
 Warmowie 285
 Warner, bp pomezaniański 297 305 317
 Wasilkowska Z. 412
 Wawrzyniec, student z Wielkopolski 195
 Wawrzyniec, św. 185 470
 Wegner 222
 Weichsel J. 271 273 277 280—284
 Weiss A. 212 309
 Wenger A. 411
 Wernz X. F. 300 312 383 395
 Westermarck E. A. 390
 Węgrzy 121 152 228
 Wichert A. 277
 Wierzbowski T. 110
 Wieser K. 295
 Więckowski 273
 Wigilantius 548
 Wiklef 470
 Wiktor Emmanuel, król Włoch 396 418
 Wilanowski B. 384 386
 Wildmann G. F. 361
 Wildschütz S. 196
 Wilhelm, kard. 146 198 286—288 290—
 —294 298 303—304 310 312 315—317 320
 326 336 338—339 341—342 344 346
 Wilhelm, król rzymski 327 344
 Wilhelm z Modeny 286
 Wincenty 576
 Wincenty à Paulo, św. 282
 Winowski L. 237
 Wisłocki J. 439
 Wisłocki W. 7
 Wisselin, bp w Rewalu 304
 Wiślicki J. 436 439
 Wit, bp litewski 325
 Witte J. 159
 Wizygoci 590
 Włodarczyk T. 426
 Włodarski B. 321—323 325 329 348
 Włodkowic P. 161
 Włodzimierz 333
 Włodzimirowicz Jarosław 332—333
 Włosi 6 228
 Woelki J. 271
 Woelky C. P. 285—287 292—294 297 299—
 —302 311 315—316 319 343
 Wojak T. 159
 Wojciech, posłaniec biskupa 196

- Wojciech, św. 242 264
 Wojtkowski J., bp 17 182 202 246 264
 467 487 489 492—493 495—498 512 516
 520 522 524 534—535
 Wojtyńska H. D. 5 14—15 19 34 40 114—
 —115 124 127 131 155—156 181—182
 184—185 188 200 240 242—243 264
 Wolhelm Jerzy, margrabia 219
 Wolny J. 476—479 507 509
 Wołochy 139
 Woś J. W. 185
 Worgitzki M. 252
 Wratisław III, książę 305
 Wrzesiński W. 253
 Wujek O. J. 486
 Wyczański A. 102 111—112 115 117 135
 139
 Wysocki J. 186
 Wyszyński M. 416
 Wyszyński S., kard. 13—14 156 177 263
- Vagaggini C. 570
 Valerius A., bp 201
 Vasquez G. 396
 Venturi T. 169
 Vercellensis v. Ferrero G. Ł., kard. 58
 91
 Veresse E. 133 151 153—154
 Vermeersel A. 383
 Vetulani A. 102—103 154 422
 Vidal P. 312 383 395
 Vielhauer P. 367
 Villain M. 160
 Viller M. 545
 Vinkler B. 195
 de Vismanos B. F. 575
 Vissert Hooft W. A. 160
 Voeltzel R. 406
 Voigt J. 103 106—107 145—146 151 286 297
 299—301 308 314 316 318—319 322 326
 336—337 340
 Voise W. 215 243—244
 Volterra E. 387
 de Voragine J. 474
 Voullieme E. 474
- Zachorowski S. 320 322—323 325 332
 Zahn T. 367 372 377—378 380
 Zajączkowski P. 191 286 321 323 325 333
 348
 Zajkowski S. 17
 Zakrzewski W. 7—8 16 99 163 184 193
 262 294 296
 Zannelli W. 5—6
 Zaorski F. 243
 Zapolski Sz. 364
 Zapolyowie 100 121 151—154
 Zapolya Jan 118—120 134 151—152 190
 Zapolya Jan Zygmunt 120 151 153
 Zawadzka W. 279—280 282
 Zbąski J. S., bp 259—260 265
 Zborowski P. 187
 Zebrzydowski A., bp 132 134 151 153
 Zedda S. 373 380
 Zepter H. 355 358 365
 Zerwick M. 405
 Zientara-Malewska M. 356 358 363—365
 Zimmermann M. 261
 Zins H. 164 273
 Zittardus 167
 Zivier E. 142
 Zlińce, plemię Jaćwingów 321
 Zofia, matka Albrechta 128
 Zöllmer E. 534
 Zuberbier A. 170
 Zwingli 242
 Zygmunt I Stary, król 8 94 99 102—107
 110—115 117—128 137 140 144—146 154
 177 181
 Zygmunt August, król 8 16 66 99 100
 102 106 108—113 118—119 122—130 133
 136—144 146—150 152—155 161 169 181
 183 185—187 189—191 194 196 200 204
 216 226 261 264 436
- Żebrowski T. 321
 Żelewski 111 183 189
 Żelislawski S. 196
 Żurowski M. 384
 Żydzi 404—406
 Żywczyński M. 32 544

INDEKS NAZW GEOGRAFICZNYCH

- Afryka Płn. 579 580—584 589
 Agria, bpstwo 77
 Akkon 334
 Akwilea 521
 Akwin 530
 Alba Julia 134
 Aleksandria 537 550 572 578
 Algazja 543
 Alpy 254 309
 Amelia, bpstwo 73
 Ameryka Łacińska 434
 Ameryka Płn. 434
 Anagna 286—288
 Anglia 6 161 301 410 434 480 492
 Ankona 202 208 507
- Ansbach 102—103 109 219
 Antiochia 416 537 586 578
 Antwerpia 261
 Aragonia 535
 Arles 409 588
 Armagh 297—298 300—301 310—311 317
 Audin 264
 Augsburg 104—107 109 192 205
 Augustodunum 567
 Austria 104 121 133 138—139 141—142
 146 261 348 384 437
 Awentyn 555 565
 Awinion 469
 Azja 218 244
 Aquilea 555 560 566 569

- Bad Godesberg 295
 Bałtyk 110 135 145 219 288 298 312 324
 351
 Bałga 308 285
 Baniberg 309
 Barzewo 193 196 208 217 236 259 362
 Barzewko 362
 Bari 61 182 185
 Barta 285 323
 Bartąg 275 362
 Bawaria 70 106 169 309 355
 Bazylea 468 535
 Belgia 319 418
 Berlin 103 160 214 223—224 236—237 239
 243—244 253 296 372 474 544
 Betlejem 554 556—557 564 574
 Białystok 321
 Biskupiec Reszelski 236 362
 Błonie 324
 Boemia 6
 Bolonia 200 538
 Bonn 474
 Braga 416
 Braniewo (Braunsberg) — nazwa b. czę-
 sto występuje
 Brańsk 321
 Brąswald 256 355—356 358 360 362—365
 Breisgau 580
 Brema 107 299—300 311 313—314 344
 Brescia 373 375 541 563—564
 Breslau 289
 Brixen 205
 Brudzewo 197 208
 Bruges 406
 Brugis 383
 Bruksela 99 137 146—149 186
 Brunsbergae 198 361—362
 Brunswik 34 305
 Brzeg n. Odrą 194 198 208
 Brześć 120 321
 Bródno 324
 Buch 337
 Buda 120
 Budapeszt 121 133
 Buk 195
 Burgundia 261
 Buxhövdén 303
 Bützow 311
 Bydgoszcz 102 233 286
- Cambrai 68
 Cambraín 342
 Canterbury 480 491 494 499
 Capranica 11 89 208
 Capraola 85
 Catania 572
 Cesa Nigra 587
 Cezarea Filipowa 375 564 567 569 574
 Chalcedon 582
 Chalkis, pustynia 554
 Chartres 417
 Chelmino 235 276—279 281—282 284 356
 364—365 593
 Chelmża (Culmsee) 316 348
 Chiemsee 309—311
 Chiny 274 593
- Chojnice 233 593
 Chorab 197 208
 Chorwacja 593
 Chwałęcín 593
 Chwarzenau 61
 Ciążeń 197 208
 Cisa 119
 Clairvaux 480 485 492—494 499 525 530
 Cluny 297 316
 Cordoba 397
 Cremona 566 568
 Cremsirio 198
 Czechy 135 137 143 329 348 593
 Cytra 584
 Częstochowa 10 19
- Dahlen 214
 Dajtki 267 284 362
 Daleki Wschód 331
 Dania 185 303—304 307 312 345 593
 Darguń 310
 Darmstadt 22
 Dayton Ohio 491
 Dąbrówno 593
 Dejnowo (Jaćwież) 320
 Dillingen 247
 Dobre Miasto (Guttstadt) 63 94—95 259
 593
 Dobrzyki 593
 Dorpad 303—304
 Drohiczyn 321 332
 Drużno 287—288
 Dunaj 119—120 152
 Dünamünde 303
 Düsseldorf 368 372 393
 Dywity 259
 Dzierzgoń 348
- Edynburg 160
 Egeria 562
 Egipt 550 554 560 574 580
 Eichstätt 355 361 364—365
 Elbląg 15 103—104 109—110 140 147—148
 158 164 166 168 174 188 196 213 218 233
 256 262 285 593
 Eleutheropolis 566
 Elkana 490
 Elwira 409
 Elk 593
 Estonia 287 302—304 306 309 310—312 340
 344—345 349
 Etruria 92—93
 Europa — nazwa b. często występuje
- Fanar 175
 Facchiretti, bpstwo 201
 Ferrara 62 107 201—202 205 208
 Finlandia 312
 Firenze (Florencja) 22 53 61 91—92 488
 Francja 6 104 161 207 292 314 346 434 468
 470 475 492 535
 Frankfurt n. Menem 396
 Frankfurt n. Odrą 99 235
 Freiburg 32 61 161 243 297 309 485 562
 580 584
 Friesach 190 200 208

- Frombork 11 184—185 193 223 259 273
 503
 Galesum, miejscowość bliżej nie znana
 205
 Galindia 302 321—323 349
 Gandawa 497
 Gauting 256
 Germania (Niemcy), zob. Niemcy — na-
 zwa często występuje w tekście
 Gdańsk 15 102—104 106—107 109—110 123
 147—148 213 218 230 233 236 286 291
 307 327 474
 Gerson-lès Barby 468—469
 Gietrzwałd 196 208 255 272 275
 Głogów 120
 Głogówek 361
 Gniewkowo 195—197 208
 Gniezno 14 286 503
 Gotha 103 286 288
 Gotlandia 310 345
 Götenborg 169
 Göttingen (Getynga) 159 214 219 228 316
 362
 Graz 121 280
 Grecja 6 330
 Grudziądz 166 233 272
 Grunwald 135
 Gurk, bpstwo 200

 Hales 490
 Halle 225 286 292
 Havelberg 343
 Heidelberg 103 219 227 371
 Helmstädt 218
 Helsingfors 292
 Helsinki 390
 Herreninsel 309
 Hierapetra, bpstwo 71
 Hippona 409 577 585—586
 Hiszpania 6 70 161 185—187 206 435
 Holandia 341 418 435
 Holsztyn 310 345
 Hugenhusen 303

 Indie 219 224
 Inflanty 135 285 291 296—298 300 302—
 —303 306 310 317—318 334 343 351
 Inn 470
 Innsbruck 293 369 376 472
 Inowrocław 208
 Interannis, miejscowość bliżej nie zna-
 na 205
 Irlandia 297—298 300—301 317
 Italia, zob. Włochy 35 56 187 434

 Jaćwież 288 302 320—326 330—331 336
 347—349
 Jaen 237
 Jarosław 212
 Jaroty 355—356 364—365
 Jazdów 324
 Jerozolima (Jeruzalem) 74 172 373 390
 541 563
 Jondorf 358
 Jugosławia 214

 Kalisz 197 208
 Kamień Krajeński 259
 Kamień Pomorski 305 308 311—312 327
 332
 Kamion 324
 Kana Galilejska 392
 Kapua 422
 Karpaty 120 135
 Kartagina 579—581 583—584 586 588
 Katowice 384 423
 Kazimierz Kujawski 348
 Kielce 384
 Kieźliny 268 275 284
 Kijów 329
 Klagenfurt 200
 Knyszyn 186
 Kokenhausen 343
 Kolonia (Köln) 103 106 121 165 167 214
 218—219 228 239 253 261—262 279 281—
 —282 284 286 299 474
 Kolumbia 435
 Kołobrzeg 305
 Konkordia 555
 Konstancja 470
 Konstantynopol 214 409 572 580
 Koronowo, klasztor cystersów 80
 Kortowo 267 284
 Koryntia 200
 Kostrzyń 106
 Kościerzyna 272
 Kórnik 12 15 101 186
 Kraków — b. często występuje w tek-
 ście
 Krasna Łąka 253
 Kreta 71
 Królestwo Polskie 228 437
 Królewiec — b. często występuje w tek-
 ście
 Kruczewo 197
 Książ 197 208
 Kulmbach 105 145—147
 Kurlandia 296 303 336 340—341 343 346
 Kuronia 287 302 339
 Kwerfurt 321
 Kwidzyn 288 348 593

 Lacjum 85 89
 Landshut 361
 Lanzania 292
 Łąd 292
 Leal 303—304
 Leipzig (Lipsk) 99 287 315 318 372 472
 527
 Leodium 316 422
 Liban 486 574
 Lidzbark Warmiński 13 18 63 95 168 184
 186—188 192—195 197 202 204 208—209
 223 256
 Linden 262
 Linderberg 311
 Linköping 191
 Lipsk 504
 Lira 507 511
 Litwa 100 108 115 117—118 122 126 128
 130 133 216 286 288 293 296 302 324—
 —325 328 331 349—480 495

- Lohn 315
 Londyn 300 390 420 474
 Lowanium 512 261
 Łoża, zob. Chelmno 316
 Lubawa 168 196 208 282—283
 Lubeka 285 297 299 308 310—314 316 322
 324 327 331 333—335 337—338 341—343
 345—346 350—351 353
 Lublin 15 34 65 68 99 124 159 178 187—
 —191 193 195—197 264 290 303 330 364
 384—385 392 436 487 489 544 574
 Lubomierz 260
 Lund 303—304 323 347
 Lüneburg 305
 Lwów 10 12 16 100 114 167 212 263—264
 295 301 329 384 391 437
 Lyon 264 295 301 311 316 329—330 337
 340—341 470—471 492

 Madryt 396 575
 Magdeburg 68 107 289 300 315 317 336
 Mainz 182 216 264 286
 Malbork 147 233 295 593
 Małopolska 121
 Malberg 296
 Mantua 201 205 208
 Marburg 239 295 315
 Maredsons 574
 Marienwerder 287
 Marino 367—368
 Marseille 375
 Mazowsze 128—129 131 321 324
 Mazury 252 254—256 267 356 358 363—
 —364
 Mechlinia 383 427
 Mediolan (Milano) 387 409 502 538—539
 546 578
 Mestre 208
 Mezzanum (Mezano) 294 315 326 332
 Miedniki, bpstwo 83
 Mierzeja Wiślana (Witlandia) 307 327
 Milewe 410
 Miłobądz (?) 12 19
 Miśnia 142 308 311 472
 Modena 200 286 292
 Moguncja 106 340
 Mohacz 118—119
 Morawy 198—200 208 348
 Morąg 593
 Moskwa 143 214 248 329
 Mönchengladbach 256
 Mundelein 491
 Mühlberg 104 145 168
 München (Monachium) 101 107 168 239
 256 309 361
 Münster 56 239 293 298

 Narew 127 320 350
 Natangia 285 308 319 326—327 338—339
 Naumburg 317 328
 Navarre 469
 Nazjanz 563 567—569 572 576 578
 Neapol 23 68—69 185—186 188 191 202
 206—207 346 544 562
 Nepi-Sutri, bpstwo 11
 Neuchatel 375

 Neukirchen 373
 New Hawen 390
 New York 368
 Nicea 572 582
 Nicholausterp 305
 Nicastro, bpstwo 201
 Niderlandy 161 183
 Niemcy 93 108 161 169 183—184 227 235—
 —236 251—254 280—281 292 301 303—304
 307—308 311 317 345 347 350—351 472
 535
 Niemen 288 320
 Niepolomice 148
 Nitra 575
 Norymberga 173
 Nowe Miasto Lubawskie 283
 Nowogród 332—333 350
 NRD (DDR) 15
 Numidia 584
 Nysa 195 197—198 208
 Nyssa 563 568 572 576 588

 Odra 194 198 208 235
 Ołomuniec 200 208 339 349
 Oksywie 326
 Oliwa 326
 Olsztyn — b. często występuje w tek-
 —ście
 Opladen 218
 Opole 120 168 182 321 384 476
 Osiek 305
 Osjak 200
 Ostia 22 558
 Orawa 437
 Ormeta 259
 Osa 287
 Ottawa 476
 Oxford 496 521
 Ozylia 297 302—303 341

 Paderborn 303 383
 Padwa 191—192 201 387
 Palestyna 376 554 557 568 577
 Pamplona 397
 Paradyż 292
 Parczew 186
 Parczewo 436
 Paris (Paryż) 11 32—33 61 159—161 278—
 —280 282 297 299 361 373 383 389—390
 394 396 398 406 408—411 425 469—470
 474 476—477 486 496 539 544 556—557
 562 566
 Pasiek 288
 Pasłęka (Passaria) 288
 Patmos 175
 Pawia 102 417
 Pelplin 11—14 19 171 182 198 255 259
 262 286 296 360 503
 Perugia 472
 Pessaro 201 205
 Petersburg 297
 Piacenza 125
 Piemont 107
 Piława 308
 Pińsk 12

- Turyngia 334 317
 Piotrków 105 184 188 260 436
 Piza 470
 Płock 10 12 19 51 114 263 315 321
 Poczdam 214
 Pojezierze 363
 Polexia (Jaćwież) 320
 Polska — nazwa b. często występuje w tekście
 Połock 349
 Półwysep Apeniński 108
 Pomezania 285
 Pomezania 305 317—318
 Pomorze 103 108 139—140 148 286 291
 295 305—307 311—312 321—325 327
 356 364
 Pomorze Gdańskie 150
 Pomorze Nadwiślańskie 291
 Pomorze Zachodnie 307
 Porta Otomańska 119—120 152
 Portugalia 70
 Portogruero 201 208
 Powiśle 251—253 267 363
 Poznań — b. często występuje w tekście
 Praga 15 99 123 133 140 147 151 153 183
 200 324 326
 Prądnik 118
 Pregola 285 288 304 306—308 326
 Prusy (Królewskie, Książęce, Wschodnie, Zachodnie) — b. często występują w tekście
 Psków 333 349—350
 Pułtusk 212
 Pustet 361—362
- Raciąż 323 347
 Racibórz 120
 Ratzbona 361—362
 Ratzenburg (Ratzeburg) 303 312 341
 Rawenna 202 208
 Regensburg 368 372
 Reims 410 468
 Ren 93
 Reszel 224 233 253—254 259 362
 Rewal 303—304 329 347
 RFN 15
 Rosja 235 298 315 330 332 345
 Rostock 185
 Rottenberg 470
 Rotterdam 98 215 243
 Rubenich 288
 Rugia 310 345
 Ruś 285 301 304 310—312 315 321—326
 328—332 347 350—351
 Ruś Czerwona 332
 Ruś Halicka 329
 Ruś Suzdańska 332
 Ruś Włodzimierska 329
 Ryga 219 233 285 287 299—300 303—304
 306 310 312 325 328 333 340—343 345—
 —347 352
 Rzesza, zob. Niemcy — b. często występuje w tekście
 Rzym — b. często występuje w tekście
- Sabaudia 107 535
 Saccaia 303
 Saint-Remy 469
 Saksonia 295 315
 Salamanca 394
 Salamina 410 566 568 576
 Salzburg 309
 Samaria 172
 Sambia 285 306—308 318 320 326—328 339
 San Daniele 201 208
 Sandomierz 99
 Sanok 120
 Schodwien 200 208
 Schweryn (Zwierzno) 312 327 341 344
 Selonia 302—303
 Semigalia 296 302
 Siedmiogród 100 118 120—121 133—135
 151—154
 Sitia, bpstwo 71
 Skandynawia 169
 Służew 187
 Sochaczew 324
 Solec 323—324
 Spata 69—70
 Spira 93
 Spisz 100—101 437
 Stare Szkoty 233
 Sternberg 198 208
 Stolica Apostolska — b. często występuje w tekście
 Stuttgart 160 372 474
 Subiaco 50 72
 Sund 106
 Sutrina, bpstwo 89
 Szamotuły 384
 Szczecin 305
 Szczepanowo 200
 Szczytno 358 363 593
 Szkocja 6
 Szpetal 292 307 327
 Szwajcaria 107 161 535
 Szwecja 11 15 185
 Śląsk 120 135—136 138 250 273—274 324
 Święta Lipka 233 236 267 274—275
- Tarnów 6
 Taurini 383
 Tęczyn 6
 Thumis 564
 Tivoli 62 93
 Toledo 74 416 493
 Tomeszvar 134
 Torgau 318
 Torino (Turyn) 539
 Tornaci 361
 Toruń 15 103—104 111 147 163 174 179
 196 208 213 231 235 263 286—287 291
 293 308 315 321
 Toskania 53 61 91 93
 Transylwania 77
 Trewir 106 567
 Troszyn 348
 Trydent 6 125 181 183—185 188 205
 Turcja 116 119 120—121 133 137 143 152
 Turyn 555 562—563 566

- Tusculana 88
 Tübingen 173
 Tyber 187
 Tybet 399
 Tyczyn 23 26 50 52 61—62 65 68 72 93 96
 183 191 202 207
- Ukraina 329
 Urbino 107
 Utrecht 173
- Wadowice 264
 Waldburg 205
 Wałcz 233
 Waredyn 154
 Warmia 19 154 158 164 177 183 185 187—
 —189 192 204 210 212—213 216—218 222—
 —224 227—228 233 235 241—242 247 249
 251—258 267 283 285 299 308 317—319
 356 358 362—364 473
- Warna 119
 Warszawa — b. często występuje w tek-
 ście
 Washington 263
 Warszawice 324
 Watlandia (Mierzeja Wiślana) 308 350
 Watykan 15 195 255
 Wawel 105 110 112 114 117—118 120 123
 127 132 138 143 146—147 154
 Wąbrzeźno 194 196—197 208
 Wąska 288
 Welehrad 196 198
 Wełtawa 135
 Wenecja 22—25 107 201 283
 Werona 201 208 296 332
 Węgry 81 100 118—121 133—135 137 151—
 —153 200 329 3332
- Wiedeń 15 21 52 58 99 103 119 121 133
 142 183 185—186 195—196 200 208 219
 239 261 264
 Wielkie Księstwo Moskiewskie 129—130
 133
- Wielkie Księstwo Litewskie 113 120 126
 135 228
 Wielkopolska 108 128 132 195
 Wilno 99 117 123 125—127 132 184 212
 218 224 229—230 384
 Wironia 303—304 347
 Wischau 208
 Wisła 285 287 307 321 324
 Wismar 285 327
 Wiśnicz 123
 Witebsk 249
 Witerbo 349
 Witlandia 327
 Wittenberga 163 178 222 239 360
 Włochy 10 15 35 53 79 107—108 110
 Włocławek 264 288 307 439
 Włodzimierz 329
 Worcester 300
 Wrocław 15 56 110 114 117 119 156 183
 197 200 216 235 363 412 422 474
 Wrzesina 362
 Würzburg 103
 Wystruń 271
- Valenciennes 319
 Vartenburg 262
 Vercella 538
 Verden 303
 Vicenza 201 208 383
 Villach 200 208
 Vinea Julii 202 205
 Viterbo 89
- Zacynth 205
 Zalew Wiślany 288 307
 Zamość 217—218
 Zantyr 288 304—307
 Zatybrze 9 11 88—90 263
 Zurich 361 368 370
- Żukowo 326

INDEKS RZECZOWY

- Akademia Braniewska, zob. Hosianum
 212 218 235 251
 akcja polonofilska 213
 akta konsytorjalne 27 29—30 37 40 42
 51—53 55 61—62 85 94 97
 Albertina (Uniwersytet Królewiecki)
 212—222 224—247 249—250
 anglikanie 170
 archidiaconat kruszewicki 81—82
 archiwum królewieckie 101
 archiwum watykańskie 21 32 34 36 40
 54 56 90
 augustianie 309
- basen naddunajski 121
 beneficjum 62 65 80 82
 bernardyni 269 275
 biblioteka jagiellońska 7 121
 biblioteka kórnicka 123
 biblioteki krakowskie 11
- biblioteka narodowa w Rzymie 35
 biblioteka watykańska 34 35 61—62 66
 92
 biskup chełmiński 99 125 140 143—144
 147—148 152 179 181 183 196 316
 biskupi chełmińscy 237
 biskup dorpacki 333
 biskup ekumeniczny 214
 biskup inflancki 300
 biskup krakowski 99 131
 biskup kujawski 184 196
 biskup margaryteński 80
 biskup płocki 85 195
 biskup przemyski 84
 biskup poznański 196—197
 biskupi pruscy 291 302
 biskupi warmińscy 62—63 94 113 122 157
 164—166 179 183—184 193 223—224 227
 235—237 239 251—252 255 257 259
 biskup wileński 122

- biskup wrocławski 81 188
 biskupstwo 79 90
 biskupstwo chełmińskie 82
 biskupstwo krakowskie 85 117
 biskupstwo margaryteńskie 80 96—97
 biskupstwo w Miednikach 83
 biskupstwo mindońskie 76
 biskupstwo płockie 85
 biskupstwo pomezańskie 62 66 305
 biskupstwo poznańskie 84
 biskupstwo ryskie 300
 biskupstwo tunezyjskie 69
 biskupstwo tytularne 62 65
 biskupstwo warmińskie 62 111 181 193
 197 204 264 286
 bollandyści 7
 bractwa kościelne 275

 celestyni 470
 centurie magdeburskie 67—68
 cesarstwo rzymskie 158
 chrześcijaństwo 544—545
 chrześcijaństwo 158—159 169 173 178—179
 187 191—192 194 202 214 221—222 242—
 —243 248 286 295 307 322 326 328—329
 285 406 410 537—539 541—542 546 549
 551 556
 cystersi 324 326 593

 dialog ekumeniczny 160
 diecezja 10 13 24
 diecezja chełmińska (pelplińska) 10 14 19
 114 164 171 181 210 286—287 289—290
 294—295 297 302 306 315 335 347—348
 350—351 593
 diecezja chełmska 593
 diecezja dorpacka 303—304 350
 diecezje estońskie 303—304
 diecezje inflanckie 302
 diecezja krakowska 11 123 325
 diecezja kujawska 327—328
 diecezja litewska 325 328
 diecezja płocka 10 292 321
 diecezja pomezańska 287—288 297 307 335
 347 350
 diecezje pruskie 302 305
 diecezja ryska 300 304 306 333
 diecezja sambijska 287—288 306—307 318
 320 338 341 344 347 350
 diecezja semigalska 302—303 343
 diecezja warmińska 5 13—14 16 19 63
 114 156 181 188 192 210 218 222 234 236
 239 249 253—254 259 260 262 267 269
 272 287—288 292 306 318 319 326—327
 335 350 353 356 360 363 473 593
 diecezja warszawska 323 347
 diecezja wrocławska 80—81 307 312
 dominikanie 315 320 330
 dominium warmińskie 292
 donatyści 588
 duchowieństwo katolickie 252
 duchowieństwo warmińskie 210 234
 dynastia jagiellońska 139
 dyplomacja polska 102

 edykt mediolański 581 589
 edykty parczewskie 186
 ekumenizm 53 156 158 160 170 180
 ekumenizm duchowy 160 170 175 180
 ekumenizm uniijny 174
 episkopat 158
 episkopat Polski (Konferencja Episkopatu
 Polski) 5 10 13—14 19 251 256—257
 263 433
 ewangelicy 267

 franciszkanie 274—275 330

 hierarchia kościelna 285
 Hosianum (braniewskie) 124 213 224
 227—230 232 234—241 243—244 249—
 —250
 Hospicjum Polskie 18
 humanizm 5
 humanizm chrześcijański 237 241

 indygenat pruski 181 192

 jezuici 13 593

 kalendarz warmiński 256
 kalwiniści (kalwini) 178 436
 kalwinizm 167
 kamerariusz 68
 kanonia kielecka 65
 kanonia krakowska 65
 kanonia pułtuska 65
 kanonia warmińska 65
 kanonik 9
 kanonik dobromiejski 262
 kanonicy fromborscy 252
 kanonik krakowski 62
 kanonik warmiński 62—63 65 259
 kanonik wrocławski 81 97
 kapituła 29 181
 kapituła katedralna 316
 kapituła kolegiacka 593
 kapituła kurowska 303
 kapituła ryska 300 340 343
 kapituła warmińska (Warmińska kapi-
 tuła katedralna) 9 18 95 183 192—193
 260 273 353 503
 kapituła wrocławska 250
 katarzynki (zakonnice) 268 283—284
 katedra olsztyńska 13
 katedra wawelska 7
 katolicy 173 178—179 248 252
 katolicy olsztyńscy 268 274—275
 katolicyzm 211—214 216 220—221 225 228
 232 236 239 242—245 247 249—250 254—
 —255 330
 katolicyzm europejski 215
 kolegium jezuickie (braniewskie) 64 95
 195 200 229
 kolegium kardynalskie (św. Kolegium) 6
 21—23 25—28 32—33 37 50 54 57—60
 67—69 71 74—76 78 82—84 86—89 91
 188
 konfesja augsburska 159
 kongres mariologiczny 493
 kongres rzymski 490
 konklawe 28 75
 konkordat bawarski 309

- konsystorz papieski 21 23—25 27—34 36
42 50 52 54—55 57—59 62 65 68—72
75 77—80 82—84 91 94 97—98 169 173
185 188 293
- Konsulat Polski 252—254
- kontrreformacja 216
- Kościół afrykański 579 583 591
- Kościół aleksandryjski 574
- Kościół anglikański 428
- Kościół Boży 6
- Kościół Chrystusowy 159 170 173
- Kościół donastyczny 589
- Kościół ewangelicki 241
- Kościół grecki 569
- Kościół kartagiński 592
- Kościół luterński 176
- Kościół łaciński 301 304 310—311 322
324—326 328—329
- Kościół metropolitalny 68
- Kościół polski 8 131 253
- Kościół powszechny 5 156 177 185 255
263
- Kościół prawosławny 160 175 330
- Kościół protestancki 160 242 248
- Kościół pruski 302 305
- Kościół ryski 344
- Kościół rzymski 63 175 241 289 333 346
488 574
- Kościół wschodnie 399 411 420—421 429—
—430
- korespondencja hozjańska 7 101
- korespondencja królewiecka 104
- królestwo polskie 149
- król polski 17 62 144 146—149 151 153
161
- księstwo pruskie 103 150 213 216
- księstwo warmińskie 213 223—224
- kultura chrześcijańska 228
- kultura katolicka 214 235—236 241 248—
—249
- kultura polska 228 243
- kuria biskupia 14 29
- Kuria papieska 333
- Kuria rzymska 21 24 28—30 32 37 40 50
54 62 78 82
- lazaryści 280
- legacja brukselska 145 148
- legacja praska 123
- legat papieski 59 70 156 181 184—185 263
290 300 316
- Liceum Hosianum 235 237—239 243 259
272
- lenno pruskie 99 101—104 107 140—141
145—148 150
- Liga Szmalkaldzka 104—105
- ludy bałkańskie 121
- luteranizm 179 245
- łosiera 267—268 274—275
- memorandum chełmińskie 299
- metropolia gnieźnieńska 325
- metropolia pruska 296—297
- metropolia prusko-inflancka 335
- monarchia jagiellońska 144
- narady konsystorialne 59
- nauka katolicka 235
- pakt waradyński 119
- pakty jagiellońsko-habsburskie 141
- pakty wiedeńskie 141
- państwo biskupie 300
- państwo kościelne 24
- państwo krzyżackie 102
- państwo pruskie 233
- patriarchat 214
- pelagianie 550—551 584
- pelagianizm 577 590
- penitencjaria 8
- penitencjariusz 77
- pluralizm religijny 177
- pokój dzierzgoński 285
- pokój toruński 102—103
- prawo chełmińskie 217
- prawosławie 159 248
- prawosławni 430
- prekonizacja 80
- premostratensi 296 300 326
- protestanci 53 173 178 241 245 247—248
429
- protestantyzm 52 159 162—163 212 214
216 218 222—2223 225—226 240—241 243
245 250 255
- provincia kościelna 158
- provincia pruska 238
- provizja 80 85 98
- ratyfikacja brukselska 149
- reforma katolicka 228—229 242 244 249
- reforma trydencka 242
- reformacja (luterńska) 158 164 168 215—
—216 221—223 229 232 240—244 246—248
252
- reformacja polska 298
- religie berberyjskie 581
- religie punickie 581
- renesans 5
- Rota Rzymska 446
- ruch ekumeniczny 156 158—160 173—175
- ruch protestancki 216 231
- Seminarium Duchowne „Hosianum” w
Braniewie 13—14 64 95 272
- sejm augsburski 103 109
- sejm krakowski 113 436
- sejm lubelski 150 195
- sejmiki partykularne 113
- sejmik warmiński 192
- sekularyzacja (Prus) 102—103
- sobór 5
- Sobór w Bazylei 468 471 535
- Sobór chalcedoński 570 582
- Sobór florencki 394 406 417
- Sobór laterański IV 96 303—304
- Sobór lionński 291 294 296 301 317
- Sobór lionński II 394
- Sobór nicejski
- Sobór w Konstancji 470 572 582
- Sobór trydencki 5—6 8 13 18 28—30 52
59 62—65 82 97 111 114—115 156 168
171 173 181 183—186 188 213 215 217

- 230 237 240 242—243 248 261 263 393—
—394 396 400 407 417 428 433 532
- Sobór Watykański II 156 160 170 173—
—174 176 180 242 383 385 388—389 392—
—394 397—400 407 411—412 414—415
420—421 423 464—465 467 470
- sojusz habsbursko-jagielloński 145
- sojusz pomorsko-pruski 294
- stany pruskie 181 186—187 212 218
- sumy neapolitańskie 182 185 189—190 204
- Sygnatura Apostolska 8
- symposium hożańskie 99
- synod w Arles 409
- synod ekumeniczny 159
- synod w Elwirze 409
- synod w Hipponie 585 588
- synod kartagiński 579 584—585 588
- synod w Mileve 410
- synod paryski 470
- synod prowincjalny 178
- synod w Rzymie 545
- synod w Toledo 416
- synod toruński 293
- synod trullański 430
- synod wrocławski 316
- sejm piotrkowski 106 112—113 129 139
152 183
- szarytki (Siostry Miłosierdzia) 268 276—
—283
- szkolnictwo katolickie 243
protestanckie 249
- szkolnictwo warmińskie 210
- teologia protestancka 176
- tolerancja królewska 155
- tradycja apostolska 158
- tradycja hożańska 210 230 235—236
239—240 242—243 246
- traktat krakowski 102 103
- traktat polsko-austriacki 154
- traktat praski 99 144 148—149 151
- traktat waradyński 119
- ugoda sandomierska 168
- układ praski (traktat praski) 100—101
153—154
- układ waradyński (traktat waradyński)
120 152
- układy prasko-brukselskie 150
- unia polsko-litewska 190
- walki kulturowe 214
- walki wyznaniowe 214
- wiara katolicka 9 16 59 65—66 184 188
256 489 529
- wilkierze miast warmińskich 217
- wojewoda siedmiogrodzki 77
- wojna szmalkaldzka 106
- wydawnictwo warmińskie 256
- wyznania reformacyjne (protestanckie)
159 223
- Zakon dobrzyński 292
- Zakon krzyżacki (Krzyżacy) 183—184
285—292 294—298 301—304 306—308 310
315—326 331—341 343—353
- Zakon niemiecki 109 146
- zjazd wiedeński 103

SPIS RZECZY

Bp Jan Obląk: Słowo wstępne na otwarcie sympozjum ku czci Stanisława Hozjusza dnia 22 października 1978	5
Hieronim Fokciński SI: Udział kardynała Hozjusza w konsystorzach papieskich w latach 1569—1579	21
Anna Sucheni-Grabowska: Stanisław Hozjusz jako dyplomata Zygmunta Augusta	99
Ks. Władysław Nowak: Niektóre przejawy ekumenicznej postawy Stanisława Hozjusza	157
S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB: Wyjazd kardynała Stanisława Hozjusza do Rzymu w 1569 roku	181
Tadeusz Grygier: Erygowanie „Hosianum” i „Albertiny” jako dwóch ośrodków kulturowych	211
Ks. Marian Borzyszkowski: Zainteresowanie Stanisławem Hozjuszem wśród Polaków na Warmii w okresie międzywojennym (1920—1939)	251
Ks. Marian Borzyszkowski: Wystawa biblioteczna o Stanisławie Hozjuszu (1579)	259
Bp Jan Obląk: Życie religijne polskiej ludności katolickiej w Olsztynie na przełomie wieków XIX i XX	267
Ks. Roman Bodański: Początki hierarchii kościelnej w Prusach (1206—1255)	285
Ks. Marian Borzyszkowski: Wystawa o ks. Walentym Barczewskim (1856—1928) w pięćdziesiątą rocznicę jego śmierci	355
Ks. Edward Michoń: Struktura literacka MT 16, 24—28	367
Ks. Tadeusz Pawluk: Z kanonistycznych rozważań nad małżeństwem	383
Ks. Tadeusz Pawluk: Kanoniczne przestępstwo zniewagi i zniesławienia	445
Ks. Józef Turek: Kazanie „Tota pulchra” przypisywane Janowi Gersonowi oraz „Clipeus” Jana de Breitenbacha. Z dziejów dogmatu Niepokalanego Poczęcia NMP w XV wieku w świetle zbiorów warmińskich	467
Ks. Jerzy Górny: Udział wspólnot monastycznych w rozwoju życia intelektualnego i ascetycznego Kościoła na przełomie IV—V w. w świetle pism św. Hieronima	537
Ks. Jan Jerzy Górny: Aspekty społeczne synodów kartagińskich IV i V w. (do 430 r.) na tle istniejących w Afryce Płn. problemów społecznych	579
Ks. Marian Borzyszkowski: Trzeci tom <i>Encyklopedii Katolickiej</i>	593
Indeksy	595

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE

10-025 Olsztyn, ul. Staszica 5

Nakład 956+44 egz. Format B5. Ark. wyd. 65,44. Ark. druk. 51,2. Papier druk. sat. III kl. 70×100/16. Oddano do składu 11 XII 1981 r. Podpisano do druku 30 V 83 r.

Druk ukończono w sierpniu 1983 r.

Olsztyńskie Zakłady Graficzne im. S. Piętarza
10-417 Olsztyn, ul. Towarowa 2. Lz. 1403/K 1-6/3

Cena zł 400,—