

STUDIA WARMIŃSKIE  
TOM XXI



# STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXI

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE  
OLSZTYN 1984

ZESPÓŁ REDAKCYJNY „STUDIÓW WARMIŃSKICH”

Redaktor naczelny: *Ks. Alojzy Szorc*  
Zastępca redaktora naczelnego: *Ks. Jerzy Podolecki*  
Sekretarz redakcji: *Ks. Stanisław Kozakiewicz*  
Adres redakcji: 10-516 Olsztyn, pl. Bema 2

Redaktor: *Swietlana Kruk*  
Redaktor techniczny: *Romuald Rudziński*  
Korekta: *Joanna Bogacka*

Wydano za pozwoleniem Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej  
Olsztyn 2879/87 z dnia 8 grudnia 1987 r.

## WARMIENSIA

## WILKIERZE WARMIŃSKIE

Treść: Wstęp. I. Ustawy krajowe (*Landesordnungen*) jako warmińskie wilkierze centralne. II. Wilkierze miejskie. III. Wilkierze rzemieślnicze. IV. Wilkierze (ustawy) wiejskie. *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

Prawo chełmińskie\* często, zwłaszcza w pierwszej księdze, odwołuje się do wilkierzy lokalnych. Ujawnia się w tym świadomość ustawodawcy, że prawo — z natury swej ogólnikowe — nie może rozwiązać wszystkich problemów bieżącego życia i musi być uzupełnione przez przepisy szczegółowe, usankcjonowane przez kompetentną władzę. Świadomie użyto tu słowa „usankcjonowane”, a nie „ustanowione”, bo były one zazwyczaj czerpane z bogatego rezerwuaru prawa zwyczajowego, i w rzeczywistości działały w jakiejś grupie społecznej na wiele lat przed wciągnięciem ich do wilkierza. Na ten fakt zwrócił uwagę w 1904 r. znawca wilkierzy gdańskich, Paweł Simson, który opierając się na źródłach przytoczył przykłady określenia samych zwyczajów mianem wilkierzy: *consuetudines, quae Wilkore vocantur* albo *statuta seu consuetudines, que Wilkōr dicuntur*<sup>1</sup>. Idąc dalej za wywodami tego uczonego należy stwierdzić, że słowo *Wilkūr* przeszło ewolucję od pierwotnego sensu: *mit willen erkorene*, a więc swobodnego wyboru do znaczenia współczesnego: swawola, despotyzm, przemoc. Według Simsona w sensie prawnym wilkierz jest to przepis pojedynczy lub przepisy skodyfikowane przez tych ludzi, których miały obowiązywać, albo przynajmniej powstawały przy ich współpracy. To określenie istoty wilkierza jest bardzo bliskie temu, które przytoczył za Pawłem Szczerbiczem Zygmunt Gloger: „Wilkierzem to zowią, co lud pospolity za przyzwoleniem zwierzchności postanowi”<sup>2</sup>. Łatwo zauważymy, że każdy wilkierz obok elementu demokratycznego zawiera cechy autorytatywne, choćby z tego względu, iż np. w miastach do dysputy nad powstającym wilkierzem byli dopuszczani tylko mieszkańcy posiadający prawa miejskie, ale nawet i ci nie mieli większego wpływu; najczęściej swój udział prawodawczy ujawniali w ten sposób, że stojąc pod ratuszem

\* Niniejszy artykuł pierwotnie był przewidziany jako część rozprawy habilitacyjnej pt. „Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii 1243–1772”, ale został wyłączony ze względu na samodzielną zwartą tematykę, która z jednej strony niezupełnie mieści się w tytule tejże rozprawy, z drugiej zaś zasługuje na szersze samodzielne opracowanie.

<sup>1</sup> P. S i m s o n: *Geschichte der Danziger Willkür*. Danzig 1904. Ogólnym rozważaniem na temat wilkierzy Simson poświęca cały rozdział I, s. 1–10. W naszych czasach podobną problematykę chętnie podejmuje W. M a i s e l, np. zob. tegoż: *Wilkierze poznańskie*. Cz. I–III. Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, 1968, 1969. T e n ż e: *Kodyfikacja statutów miejskich w dawnej Polsce*. *Studia Źródłoznawcze*. T. 22, 1977, s. 151–166.

<sup>2</sup> *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. Wyd. Z. Gloger. T. 4. Warszawa 1972, s. 437.

wysłuchali przygotowanego przez radę projektu. Nie większe możliwości posiadali chłopcy; tym z kolei projekt wilkierza przedstawiał sołtys, występujący w imieniu pana. Wydaje się, że na Warmii mimo wszystko pewien kierunek demokratyczny w wilkierzach jest zauważalny, głównie dzięki funkcjonowaniu instytucji sejmiku warmińskiego, gdzie zwykle wilkierze centralne były poddawane pod dyskusję. Obok biskupa i delegatów kapituły w sejmiku brali udział reprezentanci szlachty, miast, a także — co jest swoistym fenomenem — wolnych chełmińskich i pruskich.

Istniało kilka rodzajów wilkierzy. Do klasycznych zalicza się ustawy miejskie podjęte w miastach lokowanych na prawie niemieckim. Niektórzy tylko te ustawy uważają za właściwe wilkierze. Taki pogląd wydaje się reprezentować Benedykt Zientara, który wilkierze określa jako „w miastach na prawie niemieckim ustawy wydane przez radę miejską lub ławę sądową, uzupełniające istniejące przepisy prawne zgodnie z aktualnymi potrzebami miasta”<sup>3</sup>. Wspomniani Simson i Gloger prezentują znacznie szersze pojęcie wilkierza. Przeważnie do wilkierzy wlicza się analogiczne przepisy porządkowe dla miast lokowanych na jakimkolwiek prawie, ustawy wiejskie wydawane przez prywatnych właścicieli wsi, przepisy ułożone przez grupy rzemieślnicze i brackie. Zachowane teksty ustaw dla tych grup społecznych często po prostu przez ludzi im współczesnych zostały zatytułowane *Rolle oder Wilkür* jakiegoś cechu; podobnie ustawy wiejskie w przekazach źródłowych bywały nazywane wilkierzami. Z tego względu zacieśnianie pojęcia wilkierza do ustaw miast na prawie niemieckim jest po prostu nieliczeniem się z odczuciem ówczesnych ludzi, którzy słowa *wilkierz* używali w szerszym znaczeniu.

Wilkierze miejskie w źródłach często są określane jako *plebiscita civitatum vulgo Wilkür dicta*. Słowo łacińskie *plebiscitum* (uchwała ludu) niedwuznacznie wskazuje na udział społeczności miejskiej w powstawaniu wilkierza. W każdym wilkierzu zachowana jest przynajmniej forma, wskazująca na demokratyczny charakter pojęcia ustawy, która nosi znamiona umowy społecznej. We wstępie do wilkierzy czytamy zwykle, że starsi danej społeczności, tj. w miastach burmistrzowie i rada, we wsiach sołtysi i ława wiejska, w cechach i bractwach starsi cechowi lub braccy, ułożyli pewne przepisy, których przestrzeganie zapewni danej społeczności spokój, zgodę i miłość wzajemną. Punkty tak ustanowione przedstawiają teraz przełożonemu do zatwierdzenia. Na Warmii wszystkie wilkierze zatwierdzali panowie dominialni, tzn. biskup i kapituła dla swoich terytoriów. Jedynie Stare Miasto Braniewo w drodze wyjątku otrzymało 6 lutego 1722 r. od biskupa Teodora Potockiego przywilej zezwalający radzie miejskiej na zatwierdzenie wilkierzy rzemieślniczych w tym mieście<sup>4</sup>. Starsi społeczności przedstawiali

<sup>3</sup> W krótkim artykule „Wilkierze” w: *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 roku* [dalej: *Encykl. hist. gosp. Polski*]. Pod red. A. Mączyńska. T. 2. Warszawa 1981, s. 499.

<sup>4</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie [dalej: ADWO] rkps Braniewo — magistrat 47 k. 65–66: „Privilegium quo magistratus Brunsbergensis potestatem contuberniis opificum suae civitatis dandi leges, rollas et privilegia habere”. O tym przywileju wspomina biskup K.J. Szembek 4 II 1738 zatwierdzając przywileje Braniewa; tamże k. 66–67.

przełożonemu gotowy wilkierz spisany starannie na pergaminie, ten go czytał i zatwierdzał przeważnie bez zastrzeżeń, na końcu pod punktami dodając, że mają być one pilnie przestrzegane przez daną społeczność i raz do roku w wyznaczony dzień publicznie odczytane. Miasta warmińskie miały wyznaczony przeważnie w ciągu roku jeden stały dzień na czytanie wilkierza, a zazwyczaj była to niedziela po półpościu, czyli czwarta niedziela Wielkiego Postu. Protokoły posiedzeń miejskich niekiedy odnotowały fakt zebrania ludności w celu wysłuchania wilkierza. Np. w księdze miejskiej Braniewa pod datą 27 kwietnia 1648 r. czytamy: „Dziś wezwano mieszczan do ratusza i odczytano im wilkierz miejski i regulamin dotyczący areauu miejskiego: *Stadtwillkür und Feldordnung*”<sup>5</sup>. Ich lekturze w miastach zwykle przewodniczyli burmistrzowie, a po wsiach sołtysi. Musieli w niej uczestniczyć wszyscy dorośli członkowie danej społeczności, a za nieusprawiedliwioną absencję groziły kary finansowe. Wilkierze rzemieślnicze odczytywano przeważnie w święto patronalne na dorocznym zebraniu poszczególnych cechów, kiedy też wybierano władze cechowe. Druga część tych zebrań miała charakter spotkań towarzyskich i nierzadko była połączona z nadużyciem piwa i gorzałki. Z biegiem czasu (w XVII i XVIII w.) ta druga część zebrań cechowych, nazwijmy ją rozrywkową, wzięła górę nad pierwszą, na co uskarżali się proboszczowie i wizytatorzy kościelni. Lektura przepisów zawartych w wilkierzu połączona była z komentarzem lub nawet napomnieniami dla osób, które go nie przestrzegały, i z tego powodu nie zawsze była miłym zajęciem dla ludności. Akta kurii biskupiej odnotowały taki fakt: w Lubominie, w komorze orneckiej, sołtys poprosił miejscowego proboszcza o odczytanie wilkierza; obecny przy tym pewien wieśniak uderzył księdza w twarz, za co był w Reszlu 10 czerwca 1608 r. sądzony<sup>6</sup>. Widocznie zaliczył lektora do rzeczników twórców niepopularnego wilkierza.

Na nie przestrzegających przepisów zawartych w wilkierzu przewidziane były kary finansowe, które we wsiach ściągali sołtysi i ławnicy wiejscy, w miastach zaś burmistrzowie z całymi radami. Pieniądze te, zbierane do specjalnej szkatuły, najczęściej przeznaczano potem na cele społeczne, przy czym część z nich szła na potrzeby publiczne miasta lub wsi, a większa część (przeważnie dwie trzecie) do dyspozycji pana zwierzchniego, który również chętnie je przekazywał na cele użyteczności publicznej, jak np. na utrzymanie seminarium duchownego w Braniewie<sup>7</sup>. Za pewne przewinienia wilkierze stanowiły też kary cielesne, jak chłostę lub pręgierz (*collare ferreum*). W miastach za niektóre

<sup>5</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 32 k. 314.

<sup>6</sup> ADWO, AB, A 9 k. 168: *Mulcta vel poena super rusticum ex Arnisdorff, qui suum plebanum ausus fuerit percutere*. Proboszcz nazywał się Andrzej Sommerfeld, sołtys — Baltazar Tolchsdorff, a oskarżony — wieśniak Paweł Bucholz. Pod sądny usprawiedliwił się, że przestępczy czyn popełnił nie ze złośliwości, ale pod wpływem alkoholu. Sędzia wydał wyrok skazujący: za uderzenie osoby duchownej wieśniak popadł w ekskomunikę, z której może go uwolnić dziekan Ornety; tak rozgrzeszony, musi jeszcze odbyć pokutę — w kościele po kazaniu publicznie poprosi proboszcza o przebaczenie, ponadto przez 5 kolejnych niedziel będzie stał w kunie (*stabit in ferreo collari*).

<sup>7</sup> ADWO, AK, Acta Capituli 8 k. 117, zapis z 5 XI 1666: „*Ex mulcta tabernatoris in Wemitten pro seminario cesserunt floreni 99, quos P. Dominus Szolc tanquam provisor ad se recepit*”.

przestępstwa groziły kary ograniczenia praw obywatelskich, aż do całkowitego ich pozbawienia lub nawet banicji. Na kupców krajowych i zagranicznych, którzy wbrew postanowieniom licznych wilkierzy handlowali poza targami i poza rynkiem, były przewidziane surowe kary, aż do konfiskaty nielegalnie sprzedawanego towaru razem z koniem i wozem.

Wszystkie wilkierze warmińskie były spisane w języku niemieckim. Znamy tylko dwa wilkierze w języku polskim i jeden w języku łacińskim, ale są to tłumaczenia z oryginałów niemieckich. Wilkierze polskie przeznaczane były w XVI i XVII w. dla ludności z komornictwa olsztyńskiego, gdzie element polski szybko zmajoryzował inne grupy etniczne.

Wypada wreszcie zaznaczyć, że wilkierze warmińskie wciąż oczekują pełnego opracowania. Wbrew pozorom jest to bardzo ciekawy i obfity w treść rodzaj źródeł, szczególnie przydatny do poznania życia codziennego ludności w dawnych wiekach, zwłaszcza życia służby, rzemieślników i kupców. Nader skromną literaturę na ten temat podano w przypisach przy omawianiu poszczególnych rodzajów wilkierzy. Z historyków niemieckich nie stronili od tych źródeł, i częściowo z nich korzystali, tacy znani naukowcy jak Franciszek Hipler, Andrzej Thiel, Wiktor Röhrich, Franciszek Buchholz, Jan Schmauch. Schmauch wspomina o ciekawej inicjatywie, która wyszła ze strony Warmińskiego Towarzystwa Historycznego (*Historischer Verein für Ermland*) w sprawie zbierania starych wilkierzy<sup>8</sup>. Wiadomo, że w księgach wpisów mogły pozostać tylko kopie współczesne wilkierzy; są one cenne i w znacznym stopniu wiarygodne, bo przeważnie notarialne. Historyk jednak najwięcej ceni oryginały, tymczasem te, w przypadku wilkierzy, dostały się do rąk przełożonych grup, do których były adresowane, a więc do rad miejskich, sołtysów, starszych brackich i cechowych. Tylko niektóre drogami okrężnymi powróciły do archiwów, inne znalazły się ostatecznie w posiadaniu osób prywatnych. Stare, zniszczone wilkierze, które w ramach tzw. odnowy (*renovatio*) zostały odpisane na nowym pergaminie, były prawdopodobnie zarzucone i przeważnie zaginęły na zawsze.

Teraz kolejno zostaną omówione trzy grupy wilkierzy warmińskich: wilkierze centralne, czyli tzw. ustawy krajowe; wilkierze miejskie, tj. wydane dla całych miast, jak i dla poszczególnych grup rzemieślniczych; wilkierze wiejskie.

#### I. USTAWY KRAJOWE (*LANDESORDNUNGEN*) JAKO WARMIŃSKIE WILKIERZE CENTRALNE

Paweł Simson stwierdza, że w Prusach obok wilkierzy miejskich były jeszcze wilkierze krajowe (*Landeswilküren*), wydawane przez wielkich mistrzów po zasięgnięciu rady i zgody stanów<sup>9</sup>. Na Warmii obowiązywały również podobne ustawy krajowe, posiadające wyraźny charakter wilkierzy, czyli z inicjatywy społecznej zebrane przepisy po-

<sup>8</sup> O tej akcji wspomina H. Schmauch: *Zur Geschichte von Battatron* (bei Guttstadt). *Unsere Ermländische Heimat* [dalej: *UEH*] 1935 nr 4. Właśnie w taki sposób udało mu się odnaleźć wilkierz wspomnianej wsi, obecnie Barcikowo. Wcześniej wilkierze zbierali historycy warmińscy: Franciszek Hipler, Artur Weitzenmiller, Andrzej Thiel, Wiktor Röhrich i inni.

<sup>9</sup> P. Simson, op. cit., s. 10



rządkowe i policyjne, które najpierw w formie prawa zwyczajowego, potem spisane i uzgodnione z sąsiednim krajem zostały zatwierdzone przez najwyższe władze. Na innych ziemiach polskich podobnych wilkierzy nie było. Powstały one i działały tylko w Prusach, określano je zwykle mianem *Landesordnung*, czyli ustawy krajowej. W precyzowaniu tych ustaw brały udział stany warmińskie i stany pruskie. Nie były to konstytucje, czy choćby statuty, takie jak np. statuty pruskie z 1506, 1511 czy 1526 r.<sup>10</sup> albo statut mazowiecki z 1532 r.<sup>11</sup>, czy litewski z 1588 r.<sup>12</sup> Ustawy krajowe nie zostały nadane, ale wypracowane opierając się na konkretach dnia codziennego. Tak jak inne wilkierze, posiadają one w sobie coś z dyktatu władzy i pewien element woli zbiorowej. Ten drugi ujawniał się np. w tym, że do władz centralnych stany słały dezyderaty, aby dawną ustawę poddać rewizji w częściach zdezaktualizowanych, zmienić lub ułożyć nową. Tak jak w wilkierzu miejskim czy rzemieślniczym rolę petenta o zatwierdzenie uzgodnionego tekstu wilkierza pełniła rada miejska, sołtysi czy starsi cechowi, tak w ustawie krajowej tę funkcję spełniały stany zebrane na sejmiku. Jeśli jakiś pan dominialny, kierując się zapędami władczymi ograniczał rolę stanów do minimum, to jednak zwykle, choćby dla formy, zasięgał ich rady przy promulgacji takiego prawa. Ustawy krajowe, mimo tak uroczystej nazwy, zawierały w zasadzie przepisy drobne, np. o służbie, o dyscyplinie pracy, o handlu, jarmarkach i targach, o propinacji, o uprawie roli itp. W przypadku Warmii szczególnie przestrzegano, by warunki zatrudnienia służby i opłaty za usługi rzemieślnicze nie odbiegały znacznie od taryfy przyjętej w sąsiednich Prusach, bo groziło to, przy braku kordonów granicznych, migracją służby. Uzgodnienie jednego tekstu ustawy krajowej dla obu sąsiadów było wprost potrzebą życiową, niezależnie od wzajemnej sympatii czy antypatii lub nawet wyznania; wymagało też pewnej współpracy. Jak słusznie zauważył Andrzej Thiel, w pierwszym okresie wielcy mistrzowie krzyżaccy niezbyt liczyli się z autonomią Warmii i narzucali jej swoje ustawy krajowe bez konsultacji z rządcami tego regionu. Świadczą o tym ustawy krajowe wydane przez wielkich mistrzów: Konrada Zellnera w 1386 r., Konrada von Jungingena w 1394 r., Michała Kuchmeistera w 1416 r., które prawie bez zmian zostały wpisane do ksiąg starych przywilejów warmińskich<sup>13</sup>, co niewątpliwie oznacza, że obowiązywały one również na

<sup>10</sup> J. Deresiewicz: Z przeszłości Prus Królewskich. Poznań 1947, s. 13–14. K. Górski: Łukasz Watzenrode życie i działalność polityczna (1447–1512). *Studia Copernicana*. T. 10. Wrocław 1973. Ordynację z 1506 r. omawia na s. 78–84.

<sup>11</sup> Por. O. Balzer: W sprawie sankcji statutu mazowieckiego pierwszego z roku 1532. Kraków 1900.

<sup>12</sup> J. Bardach: Statuty litewskie. W: *Encykl. hist. gosp. Polski*. T. 2, s. 339–341. W wyniku kodyfikacji na Litwie powstały trzy statuty: z 1529, 1566 i 1588. Statut pierwszy został uchylony przez drugi, ten zaś dopiero w XVII w. zastąpiono przez równoległe istniejący trzeci, który obowiązywał do XIX w.; zob. tenże: Zatwierdzenie III statutu litewskiego przez Zygmunta III Wazę. *Czasop. Prawno-Hist.* T. 30, 1978, s. 39–51.

<sup>13</sup> A. Thiel: Beiträge zur Verfassungs- und Rechtsgeschichte Ermlands. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* [dalej: ZGAE]. T. 3, s. 677. Prawdopodobnie na Warmii nie obowiązywały wilkierze krzyżackie z 1420 i 1434 r., oba wydane w *Akten der Ständetage Preussens* (dalej: ASPr). T. 1, Leipzig 1874 nr 286, s. 347–361; nr 487, s. 624–630; fragment drugiego z tych wilkierzy wydany również w *Codex Diplomaticus Warmienseis* (dalej: CDW). T. 4. Braunsberg 1929 nr 503, s. 529–530.

Warmii. W w. XV Warmia zdołała uzyskać większą niezależność wobec Zakonu, co znalazło m.in. wyraz w dopuszczeniu strony warmińskiej do współtworzenia ustawy, a nie tylko biernego jej akceptowania i wcielenia w życie.

Ze znanych sześciu ustaw krajowych, obowiązujących na Warmii, trzy z nich powstały w wyniku sąsiedzkiej współpracy Warmii z Krzyżakami lub z Prusami Książęcymi (1, 2, 4), pozostałe trzy są tworem warmińskim i tylko tu miały moc obowiązującą (3, 5, 6). Dwie pierwsze kolejne ustawy noszą znamiona przewagi Zakonu nad biskupstwem, następne zaś partnerstwa, ale tylko w sprawach ekonomicznych. Ustawa Grabowskiego, czyli ostatnia, łączy w sobie cechy ustawy ideologicznej i ekonomicznej, jest najbardziej rozwinięta i wszechstronna. Nie wywarła ona jednak większego wpływu na losy biskupstwa z powodu zbyt krótkiego czasu jej trwania, tj. do pierwszego rozbioru Polski. Ten właśnie zbiór praw odwołuje się tylko do ustawy Ferbera z 1526 r. jako dotąd obowiązującej. Zatem warto tutaj z całą mocą podkreślić, że ustawa Ferbera jest bodajże jedyną ustawą samodzielną i polską Warmii, i fungowała od r. 1526 do 1766, czyli przez 240 lat. Pozostałe ustawy należy zatem uznać za drugorzędne, zawierające przepisy dla służby i rzemiosła, czasami z niewielkimi dodatkami wskazań na tematy obyczajowe. Liczbę tych ustaw niższego rzędu można by jeszcze powiększyć przez włączenie postanowień sejmiku warmińskiego zatytułowanych *Landesordnung*. Zawsze jednak na liście ustaw musiałyby znaleźć się te dwie zasadnicze, tj. Ferbera i Grabowskiego. Tylko pierwsza ustawa krajowa z 1427 r. nazwana jest wilkierzem<sup>14</sup>. Pozostałe określane są wieloznacznym słowem *Landesordnung*, czasami *Satzungen*, *Certi articuli constituti pro bono regimine huius provinciae*; *Constitutiones* itp. Ustawy krajowe łączą się z pojęciem kraju, którego treść i zakres wyjaśnił Karol Górski<sup>15</sup>, jest ono wieloznaczne. Przez słowo kraj rozumiano najczęściej całe Prusy, a więc Zakonne, Królewskie, Książęce i Warmię, która jednak zawsze podkreślała, że posiada swoje osobne prawa i przywileje. Krajem nazywano też osobno każdą z tych trzech części Prus. Czasami wręcz nie wiadomo jakiego kraju dotyczy dana ustawa krajowa, jak np. podjęta w Malborku 6 listopada 1418 r. w sprawie monety<sup>16</sup>. Ustawy warmińskie mają stosunkowo wąski zakres tak treści, jak i odbiorców, do których są adresowane. Przeważnie dotyczą one najniższych warstw społeczeństwa. Nawet ustawa Grabowskiego nie zatraciła charakteru wilkierza stanowego, kierowanego do służby i rzemieślników, chociaż w porównaniu z wcześniejszymi ustawami zawiera szerszą treść o tematyce gospodarczej, a ustrój biskupstwa, tak ważny w każdym statucie, nie jest w niej w ogóle uwzględniony.

Niektóre przepisy wilkierzy z pewnymi zmianami powtarzają się od

<sup>14</sup> CDW. T. 4 nr 163, s. 206–211. Na s. 207 nagłówek do całego tekstu: Wilkure.

<sup>15</sup> K. Górski: Problematyka dziejowa Prus Królewskich (1466–1772), *Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu*. T. 28, Toruń 1963 z. 2, s. 160–162. Pojęcie kraju analizuje również J. Sikorski: *Monarchia polska i Warmia u schyłku XV wieku*, Olsztyn 1978, s. 55–64.

<sup>16</sup> *Landesordnung über die Umwandlung der Münze*, wydany w CDW. T. 3 nr 536, s. 538–540.

pierwszego do ostatniego, jak np. przepisy o handlu, rzemiośle, targach i jarmarkach, stroju stanowym, o dyscyplinie służby i jej przemieszczaniu się. Sięgnijmy do przykładu: w pierwszej ustawie z 1427 r. są przepisy o ograniczeniu wystawności przyjęć rodzinnych. Ten przepis w jakiejś formie zawarty jest w każdej ustawie i najczęściej nosi tytuł *Von unmässigen Unkosten*. Również w ostatniej, z 1766 r. w rozdziale trzy nastym jest o tym mowa, a tytuł tego rozdziału w języku oryginalnym brzmi: *Von denen Gast-Mahlen, Hochzeiten, Calenden und Kind-Taufen*. Poleca się tam, aby na wymienione uroczystości domowe nie zapraszać nadmiernej liczby gości. I tak np. na wesele pozwala się zaprosić od 8 do 24 osób, w zależności od pozycji społecznej gospodarza uroczystości. Najwięcej gości (24) mógł zaprosić członek rady miejskiej, najmniej zaś (tylko do 8) chłop zagrodnik, z zastrzeżeniem, że może im podać nie więcej niż trzy posiłki. Niekiedy liczbę zaproszonych osób określano według liczby ław, które wolno było wstawić dla tych gości do izby przyjęć. Na podstawie tego i innych przepisów wilkierzy warmińskich widać wyraźnie, w jaki sposób na Warmii i w krajach sąsiednich szanowano i zachowywano tradycję w życiu obyczajowym i gospodarczym. Jeśli chodzi np. o uprawę roli, to w wilkierzach stale się powtarzał problem uprawy lnu i chmielu. Stosunkowo rzadko w ustawach krajowych pojawiają się przepisy dotyczące religii. Prawodawca duchowny pozostawił je świadomie do kompetencji synodów, chociaż w ustawach z 1427 i 1505 r. zawarł napomnienia w sprawie likwidacji resztek pogaństwa, przestrzegania dni świętych i obyczajowości chrześcijańskiej. Wyjątek pod tym względem stanowi ustawa Ferbera z 1526 r., która na 37 punktów w niej zawartych, pierwsze 10 poświęca sprawom kościelnym. Trzeba jednak zauważyć, że był to czas reformacji i szło wówczas o stworzenie silnych barier dla ochrony stanu posiadania Kościoła katolickiego przeciw naporowi protestantyzmu z Prus Książęcych.

#### I. USTAWA KRAJOWA BISKUPA FRANCISZKA KUHSCHMALZA Z 1427 R.

Najstarszą znaną nam w całości ustawę krajową dla Warmii wydał biskup F. Kuhschmalz w porozumieniu z wielkim mistrzem krzyżackim Pawłem von Russdorfem<sup>17</sup>. W celu uzgodnienia treści tej ustawy pertraktacje z biskupem 26 stycznia 1427 r. w Hawce Pruskiej prowadzili trzej komturowie krzyżacy: Królówca, Bałgi i Pokarmina. Wypracowano wówczas dwa warianty ustawy: jeden dłuższy, liczący 31 punktów, miał obowiązywać na ziemiach krzyżackich na terenie zwanym *Nederland*, tzn. poza miastami, i drugi krótszy, 27-punktowy, przeznaczony dla Warmii, przy czym w tym drugim wariantcie punkty 1–19 po-

<sup>17</sup> Bliższe okoliczności wydania tej ustawy krajowej przez wielkiego mistrza przedstawia G. A u b i n: *Zur Geschichte des gutsherrlich-bäuerlichen Verhältnisses in Ostpreussen*. Leipzig 1910, s. 76: Paweł Russdorf chcąc podnieść kraj z upadku, zaraz po objęciu stanowiska wielkiego mistrza, w 1425 r. wystosował pismo do miast i rycerstwa z żądaniem, aby ci wyrazili swoje zdanie, jakie są powody obecnego stanu rzeczy i jak złu zaradzić. Pewien nie znany bliżej mnich kartuz (zapewne z opactwa Kartuzy) w swej wypowiedzi za najważniejszą przyczynę upadku gospodarczego kraju uważał m.in. nadmierne zwiększenie przez Zakon szarwark. Według Aubina zasadnicze myśli, zawarte w wypowiedzi tego mnicha, weszły do ustawy krajowej z 1427 r. Miały też one wpływ na szereg innych zarządzeń wielkiego mistrza.

krywały się z pierwszym<sup>18</sup>. Strona krzyżacka ustawę zaczęła wprowadzać w życie zaraz po jej uchwaleniu, natomiast strona warmińska zwlekała, co zaniepokoiło komturów terytoriów graniczących z Warmią. Z korespondencji wielkiego mistrza z biskupem Kuhschmalzem oraz z komturami wynika, że biskup aczkolwiek w Iławce wyraził zgodę, to jednak od samego początku zgłaszał cały szereg zastrzeżeń co do niektórych punktów ustawy i to właśnie było powodem zwłoki z promulgacją jej na terenie Warmii. Biskup domagał się skuteczniejszej ochrony chrześcijan pruskich przed naciskiem starej religii pogańskiej. Zachodziły też pewne rozbieżności co do warunków zatrudnienia i wynagrodzenia dla służby, w sprawie rzemiosła, miar i wag<sup>19</sup>. Po wprowadzeniu nowej ustawy w samej tylko części krzyżackiej, na Warmii warunki służby pozostającej na dawnych zasadach okazały się bardziej atrakcyjne, co spowodowało masową migrację parobków i służących z Prus Krzyżackich na Warmię. Komtur Bałgi, z którego terytorium najwięcej ludzi odpływało, zaniepokojony tym stanem rzeczy skarżył się przed wielkim mistrzem, że jeśli biskup warmiński nie dostosuje się do nowej ustawy, to okręg jego komturstwa zostanie pozbawiony służby, i domagał się, aby wielki mistrz przynaglił biskupa do promulgowania w biskupstwie uzgodnionej w Iławce ustawy<sup>20</sup>. Biskup usprawiedliwiał się, że uczyni to, ale chce wpięrow w swej kancelarii odnaleźć *etliche gute alde Aussaczung*, by je wykorzystać teraz dla obopólnego pożytku<sup>21</sup>. Z tego wyrażenia można wnioskować, że Warmia miała jakieś wcześniejsze ustawy krajowe, których obecnie nie znamy, i że ustawa w Iławce musiała być w pewien sposób narzucona przez silniejszego sąsiada, tj. Krzyżaków. Biskup Kuhschmalz prowadził pertraktacje z Zakonem, w wyniku czego powstała trzecia, prawdopodobnie w porozumieniu z kapitułą i stanami warmińskimi. Treściowo tkwi ona w dwóch poprzednich, ale nie jest identyczna z żadną z nich i ukazała się z pewnym, może nawet kilkuletnim opóźnieniem<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Oba przekazy opublikował M. Töppen w *ASPr*. T. 1 nr 363, 364, s. 469–475, przy czym z drugiego wydał tylko te 8 punktów, które odbiegają od pierwszego. Prusy (Krzyżackie, po 1525 r. Książęce) po 1466 r. dzieliły się na 3 regiony: 1) Prusy Górne (Oberland) obejmowały komory (Amter): Przechmark (Pr. Mark.), Ostróda (Osterode), Dąbrówno (Gilgenburg) i Nidzica (Neidenburg), 2) Natangia (Natangen) obejmowała komory: Bałga (Balge), Iławka Pruska (Pr. Eylau), Barciany (Barten) i Kętrzyn (Rastenburg), 3) Sambia (Sambien) obejmowała komorę Szaki (Schaaken). Regionu o nazwie *Nederland* właściwie nie było. Przez to słowo należy rozumieć to, co potem określano *das platte Land*, tj. tereny poza miastami, przy czym do miast zaliczano znaczne obszary ziemi przydzielone im w przywilejach lokacyjnych i późniejszych nadaniach.

<sup>19</sup> Korespondencja w tej sprawie jest opublikowana w *CDW*. T. 4 nr 162, s. 206; nr 168, s. 216–217; nr 174, s. 220–221; *ASPr*. T. 1 nr 365–368, s. 475–480.

<sup>20</sup> *ASPr*. T. 1 nr 369, s. 480–481; *CDW*. T. 4 nr 170, s. 217–218, nr 175, s. 221–223.

<sup>21</sup> Biskup Kuhschmalz do komtura Elbląga, Lidzbark 4IV1427, opub. *CDW*. T. 4 nr 177, s. 224–225.

<sup>22</sup> *CDW*. T. 4 nr 163, s. 206–211. W nocie edytorskiej (s. 211) wydawcy sugerują, że ten wilkierz powstał nie później niż w 1435 r., a wnioskuje to z faktu, że w kodeksie archiwum biskupiego we Fromborku (rkps C 3 k. 31–32, po 1945 r. kodeks ten zaginął) wilkierz ten był zapisany tuż przed wilkierzem dla wsi warmińskiej z 1435 r., o którym będzie mowa dalej. A. Thiel ten wilkierz z 1427 określa jako *Die erste vollständig erhaltene Landesordnung des Bistums Ermland*; wcześniejsze zaś, wpisane do kodeksów ADWO C 1 i C 3, zostały Warmii w całości narzucone przez w. mistrzów (A. Thiel: Beiträge,

Ustawa ta składa się z 21 krótkich punktów, jest więc niewielka. Aż 5 punktów dotyczy ludności etnicznie pruskiej, co świadczy, że było jej wtedy jeszcze dużo i pogaństwo nie zostało do końca zlikwidowane. I tak: nie wolno było utrzymywać oficjalnych czarowników i czarownic pruskich (1); każdy kto miał służbę pruską, musiał dbać, by wyznawała ona religię chrześcijańską i uczęszczała do kościoła (2); żaden Prus (mężczyzna czy kobieta) nie mógł być sołtysiem lub karczmarzem we wsiach i miastach zamieszkałych przez ludność niemiecką (4); bez zezwolenia ziarnochwości gospodarz pruski nie mógł zatrudnić parobka za swej narodowości (5); podczas pruskich uroczystości pogrzebowych wolno było wypić nie więcej niż jedną beczkę piwa (16); każdy, kto w sprawach wiary został wezwany przez wizytatora, musiał się stawić pod groźbą kary (3). Ten punkt ostatni dotyczył wprawdzie nie tylko ludności pruskiej, ale — jak się wydaje — był pomyślany głównie ze względu na nią i miał na celu oczyszczanie zapewne prymitywnego jeszcze chrześcijaństwa pruskiego z pozostałości pogańskich, czego doglądali wizytatorzy kościelni. Pozostałe punkty ustawy w większości dotyczyły służby i czeladzi; bardzo ogólnie określały zasady wynagrodzenia i dyscypliny pracy, możliwości zawarcia związku małżeńskiego, przeniesienia się do innego gospodarza itp. Znaleźć tu można również pierwsze drobne przepisy o handlu, o targach (nie wolno było sprzedawać i kupować poza rynkiem miejskim), o rzemiośle, o stroju (np. punkt 19 zabraniał farbowania nowego ubrania na czarno!). Dla badacza obyczajów ciekawy jest przepis zawarty w punkcie 15, ograniczający wystawność przyjęć z okazji wesel i chrzcin; i tak wesele nie mogło trwać dłużej niż dwa dni, a liczba gości była także ograniczona: na wsi wolni chłopcy i sołtysi mogli zaprosić nie więcej ludzi niż na 6 ław, licząc po 4 osoby na jedną ławę, wieśniacy niższego rzędu — zaledwie na 3 ławy.

Ustawa Kuhschalza nie wносиła rewelacyjnych ustaleń, istotnych dla Warmii, ale te drobne przepisy porządkowo-obyczajowe wywarły jednak spory wpływ tak na bieżące życie jak i na ustawy następne. Niektóre przepisy przetrwały, może w nieco zmienionej formie, aż do ustawy ostatniej, z 1766 r.

## 2. USTAWA KRAJOWA BISKUPA LUKASZA WATZENRODEGO Z 1505 R.

Watzenrode należy do bardziej energicznych i wybitniejszych postaci wśród biskupów warmińskich. W ostatnich latach z okazji jubileuszu kopernikańskiego (1973) biskup ten stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania. Watzenrode intryguje badaczy nie tylko z racji, że był bratem matki wielkiego astronoma i jego wychowawcą, ale ze względu na rolę polityczną, jaką odegrał w Prusach Królewskich i w całej Polsce. Szczególnie interesujący jest jego stosunek do Krzyżaków i ogromne zaufanie, jakim darzyli go trzej kolejni królowie polscy<sup>23</sup>. Jako pierwszy z bi-

ZGAE. T. 3, s. 677). Zob. CDW. T. 3 nr 196, s. 158–159; nr 281, s. 253–254; ASPr. T. 1 nr 286, s. 347–361; nr 487, s. 624–630. M. To e p p e n, który wydał dwa przekazy tej ustawy (zob. przyp. 18), o tym warmińskim nic nie wspomina i nie uwzględnia go w aparacie krytycznym.

<sup>23</sup> Kazimierz Jagiellończyk dość krytycznie odnosił się do Watzenrodego (por. M. B o g u c k a: Kazimierz Jagiellończyk i jego czasy. Warszawa 1981, s. 131–134, 196, 255), natomiast jego synowie: Olbracht, Aleksander i Zygmunt Stary wielce cenili biskupa i darzyli go zaufaniem.

skupów warmińskich zdobył sobie i swoim następcom zaszczytne stanowisko prezesa stanów pruskich. Jest on współautorem znanej ordynacji dla Prus Królewskich z 1506 r. i ustawy krajowej z 1505 r.<sup>24</sup> Ten właśnie drugi akt prawny Watzenrodego jest tu przedmiotem naszych zainteresowań.

Ustawy krajowe, jak wspomniano, biskupi warmińscy wydawali wspólnie z Zakonem, a potem z Prusami Książęcymi, jak to określano „dla dobrego zarządu krajem”. Watzenrode pozostawał w złych stosunkach z wielkim mistrzem Janem von Tieffenem, który w 1494 r. wydał ustawę krajową dla państwa zakonnego bez zaangażowania w to Warmii i Prus Królewskich<sup>25</sup>, dlatego ustawa ta miała charakter lokalny i nie spełniła istotnego celu. W 1498 r. zmarł Tieffen i jego następcą został wybrany Fryderyk Saski, syn księcia saksońskiego, człowiek młody, światły i wykształcony, nie obciążony dawnymi konfliktami warmińsko-krzyżackimi. Nowy wielki mistrz zaraz na początku rządów, zapewne pod wpływem swoich doradców, nawiązał kontakty z biskupem warmińskim i rozpoczął pertraktacje w celu wypracowania dla całych Prus korzystnej uchwały krajowej. Zapotrzebowanie na tego rodzaju normalizację prawną sąsiedzkich kontaktów Warmii z Zakonem dało się zauważyć po obu stronach, toteż kiedy 28 kwietnia 1500 r. przybył do Lidzbarka kanclerz i zaufany doradca nowego wielkiego mistrza, Paweł Watt w celu załatwienia szeregu nabrzmiałych spraw sąsiedzkich, biskup przesłał przez niego wielkiemu mistrzowi „pewne artykuły, ułożone dla lepszego zarządzania prowincją”<sup>26</sup>. Były to niewątpliwie ze strony warmińskiej propozycje do nowej ustawy krajowej. W Królewcu sugestie biskupa stały się przedmiotem wnikliwej analizy i zapewne zostały uwzględnione przez grono osób wyznaczonych przez wielkiego mistrza do ustalenia wersji ustawy ze strony zakonnej. Projekt krzyżacki przedstawił w Lidzbarku dnia 12 września 1500 r. ponownie Paweł Watt, któremu tym razem towarzyszyli prowizor zakonny z Kętrzyna N. Gabelentz i Daniel Kunheim. Delegacja w imieniu wielkiego mistrza prosiła biskupa, aby przejrzał i ocenił projekt krzyżacki. Wypowiedziała też pod adresem biskupa słowa uznania od wielkiego mistrza: „Wasza dostojność zna dokładniej niż wielki mistrz stan i warunki całej ojczyzny i widzi lepiej, co będzie skuteczniej służyło dobru publicznemu”. Zdopingowany komplementem Watzenrode wyznaczył komisję do rozpatrzenia projektu krzyżackiego, która niezwłocznie rozpoczęła pracę wspólnie z przybyłymi delegatami zakonnymi. W archiwum biskupim w Olsztynie zachował się zapis ustawy, który według wszelkiego prawdopodobieństwa jest owym projektem krzyżackim, przedłożonym w Lidzbarku<sup>27</sup>. Zamieniony na tekst roboczy nosi on na sobie ślady ingerencji wielu rąk. Rozpoznajemy tam m.in. pismo kanclerza bisku-

<sup>24</sup> Okoliczności wydania obu tych dokumentów przedstawia K. Górski: Łukasz Watzenrode, s. 62, 78–84, oraz o wilkierzu z 1505 r. A. Thiel: Das Verhältnis des Bischofs Lucas Watzenrode zum Deutschen Orden. ZGAE. T. 1, s. 424–425.

<sup>25</sup> A. Thiel: Das Verhältnis, jw., s. 424.

<sup>26</sup> ADWO, AB, A 85 k. 138. Ten fragment publikuje A. Thiel: Das Verhältnis, ZGAE. T. 1, s. 424 przyp. 2, oraz Memoriale domini Lucae, episcopi Warmiensis, w: *Monumenta historiae Warmiensis* (dalej: MHW). T. 8, s. 58–59.

<sup>27</sup> ADWO, AB, A 85 k. 215.

piego Pawła Deusterswalda<sup>28</sup>, który w całości wpisał artykuł ostatni (53) i pod nim zamieścił po łacinie adnotację tej treści: „Powyższe artykuły zostały zatwierdzone i przyjęte po uzgodnieniu między biskupem warmińskim Łukaszem a wielkim mistrzem Fryderykiem w roku 1505”<sup>29</sup>. Odnotowana tu data nasuwa pewne trudności, które wynikają z faktu, że Deusterwald w spisany przez siebie diariuszu czynności biskupa Łukasza, tzw. *Memoriale domini Lucae*, pod r. 1500 zamieścił taką uwagę: „W tym roku, po wielu naradach i konsultacjach pomiędzy radcami pana Fryderyka wielkiego mistrza Zakonu Niemieckiego i przewielebnego ojca pana Łukasza Biskupa Warmińskiego, ułożono artykuły w liczbie może 53 i zostały one przez obie strony przyjęte w celu dobrego zarządzania krajem”<sup>30</sup>. Wiele okoliczności wskazuje na to, że ustawa krajowa z 1505 r. została zainicjowana w 1500 r. i przez pięć lat dojrzewała, tzn. była przedmiotem konsultacji; wprowadzano ją w życie etapami, najpierw na ziemiach zakonnych, potem biskupich. Wielki mistrz okazywał duży respekt wobec partnera warmińskiego, 6 kwietnia 1503 r. bowiem przysłał do Lidzbarka swego radcę, Jana von Schönerberga z zapytaniem, czy biskup obecnie aprobejuje również wszystkie artykuły poprzednio wspólnie ułożone, gdyż wielki mistrz zamierza je promulgować w swoim kraju, a nie chce tego uczynić bez aprobaty biskupa<sup>31</sup>. Odpowiedź Watzenrodego nie jest znana. Niewątpliwie była ona pozytywna, bo około 13 lipca 1503 r. ustawa ta na ziemiach zakonnych została ogłoszona jako obowiązująca<sup>32</sup>.

Wielki mistrz we wstępie do tej ustawy zaznaczył, że wydał ją w porozumieniu z biskupem warmińskim: *mit dem erwyrdigen in Got vater unnszerm frunde hern Lucas, byschoffen zcu Heylspergk, als unszerm lyben nachburen gleychmessigk in seyner lyben styefft auch zcu halden fruntlich vereynigt*<sup>33</sup>. Przy porównaniu ustawy opublikowanej przez Krzyżaków w 1503 r. z projektem przedłożonym przez nich w Lidzbarku 12 września 1500 r. można dojść do wniosku, że między nimi zachodzą tylko niewielkie różnice<sup>34</sup>. Szkoda, że Max Toeppen, który ustawę z 1503 r. wydał opierając się na kilku przekazach i wskazując na odmianę tekstu, nie znał bodajże najważniejszego z nich zawartego w kodeksie ADWO, AB, A 85 k. 204-215, który należy uznać za projekt (minutę), w stosunku do ustawy opublikowanej. Jak wiadomo, każda minuta nosi ślady pracy ludzkiej nad jej formowaniem. Ta również jest

<sup>28</sup> Paweł Deusterwald (ok. 1470 — ok. 1520) był bliskim współpracownikiem biskupa Watzenrodego; pochodził z Dobrego Miasta, kształcił się w Lipsku, posiadał probostwo w Elblągu. Zob. T. Oracki: Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla. Warszawa 1963, s. 58. Krótki życiorys również w *Altpreussische Biographie* (dalej: APB) wyd. Ch. Krollmann. Königsberg 1936 nn. T. 1, s. 129.

<sup>29</sup> ADWO, AB, A 85 k. 215; publikuje w języku oryginalnym łacińskim A. Thiel: *Das Verhältnis, ZGAE*. T. 1, s. 425, przyp. 46.

<sup>30</sup> ADWO, AB, A 85 k. 188. Publikuje tekst łac. *Memoriale domini Lucae*. *MHW*. T. 8, s. 122.

<sup>31</sup> ADWO, AB, A 85 k. 155; publikuje: *Memoriale domini Lucae*, *MHW*. T. 8, s. 86.

<sup>32</sup> Opublikowana w *ASPr*. T. 5 nr 168, s. 471-486 jest prawie identyczna z nie skreślonymi partiami A. 85, k. 204-215.

<sup>33</sup> *ASPr*. T. 5, s. 471

<sup>34</sup> W publikacji Toeppena posiada ona krótki wstęp i zakończenie, czego brak we wspomnianym przekazie rękopiśmiennym, ponadto całkowicie różni się punkt 17; drobne rozbieżności zachodzą w punkcie 42; w koncepcie zupełnie brak punktu 42.

pełna skreśleń i poprawek. Zawierała ona aż 75 punktów, z których 25 zostało wykreślonych w całości, a w wielu innych pominięto większe lub mniejsze fragmenty. Wydaje się, że dla przyszłego badacza tej ustawy nie będą bez znaczenia te skreślone partie, pomogą one bowiem w zrozumieniu kształtowania się ostatecznej jej wersji. Ze względu na niewielki rozmiar tego opracowania nie będziemy się tu zajmować szczegółową analizą minuty tej ustawy. Ogólny przegląd źródeł archiwalnych pozwala na skonstatowanie, że ustawa krajowa z 1500, 1503 i 1505 r. jest jedną i tą samą ustawą w różnych etapach rozwoju, a przekaz w kodeksie A 85 jest minutą krzyżacką z 1500 r., zaś Deusterwald w kilka lat później dopisał, że została ona przyjęta przez obie strony w 1505 r., co też sugeruje nieco inny, mocniejszy kolor atramentu tej adnotacji. W tym kodeksie warmińskim A 85 k. 175-176 jest jeszcze jeden tekst ustawy krajowej wydanej przez biskupa Łukasza Watzenrodego<sup>35</sup>. Świadczy o tym adnotacja na odwrocie: *Articulia d[omino] Luca Episcopo editi pro subditis ecclesiae*, wpisana ręką współczesną tekstowi, który jednak nie zawiera daty. Wydaje się, że wspomniany tekst jest sporządzonym przez biskupa Łukasza na użytek Warmii ekstraktem z tej ustawy większej, ustalonej 12 września 1500 r. w Lidzbarku. We wstępie jest ona wyraźnie adresowana wyłącznie do poddanych warmińskich. Biskup Watzenrode, zagadkowy w całej swej polityce, i tutaj zdaje się zmuszać do domysłów i kluczenia po bezdrożach. Sporo światła na ten temat rzuca jednak korespondencja biskupa z Pawłem Wattlem. I tak z listu Watta do Watzenrodego z 14 listopada 1503 r. wynika, że zrelacjonował on wielkiemu mistrzowi jakieś wahania biskupa warmińskiego co do pewnych artykułów ustawy krajowej, które, zdaniem biskupa, miały naruszać jego jurysdykcję kościelną. Wattle wyjaśniał, że wielki mistrz zgadza się, aby biskup te kontrowersyjne artykuły opuścił, byleby promulgował pozostałe<sup>36</sup>.

Z kolei Watzenrode z Lidzbarka 16 listopada 1503 r. pisał do Watta: „W ubiegłym wtorek zwołaliśmy naszych poddanych i poleciliśmy im, aby dokładnie przestrzegali przepisów ustawy, ułożonej przez obie strony”<sup>37</sup>. Mamy więc tutaj dokładną datę przyjęcia ustawy przez Warmię: na sejmiku w Lidzbarku 14 listopada 1503 r. Wydaje się jednak, że była to promulgacja wersji niepełnej; przyjęcie wersji większej, zgodnie z informacją Deusterwalda nastąpiło w 1505 r. Te dość zawile i nie do końca przejrzyste pertraktacje przy uchwalaniu i promulgacji tej i poprzedniej (z 1427 r.) ustawy krajowej rejestruje się tu nie tyle dla warsztatowej dokładności, ile raczej dla podkreślenia faktu, że Warmia skazana na sąsiedztwo krzyżackie, musiała ułożyć z Zakonem jakiś *modus vi-*

<sup>35</sup> Ta skrócona wersja ustawy nie była publikowana.

<sup>36</sup> ADWO, AB, D 65 k. 62. Oto istotny dla nas fragment listu: „De foveis quibus ferae capiuntur prohibendis, una Ill. Domino meo cum R. V. P. sententia est; etiam de hoc ad Heilsberg scripsit confidens, quod et R. V. P. suos prohibebit. In reformationis et articulorum negotio exposui deliberationem R. V. P. propter articulos quosdam, qui ecclesiasticam iurisdictionem laedere videntur; contenta est Ill. S. D., si qui tales sunt, ut per R. V. P. in publicatione abmittantur, quousque plenius deliberetur, tantum ut alii publicentur”.

<sup>37</sup> List w jęz. łac., wydany przez F. P a p é e, Akta Aleksandra króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego itd. (1501-1506), Kraków PAU 1927 (dalej: Akta Aleksandra) nr 214, s. 358-359.



*vendi*, czemu służyły ustawy krajowe, zawsze jednak starała się zachować i podkreślać pewne atrybuty samodzielności ustawodawczej, co ujawniało się w cząstkowym lub opóźnionym przyjmowaniu ustawy, której dotąd inicjatorem był Zakon. Z tego względu skróconą wersję ustawy z 1503 r. należy uznać za „bardziej warmińską” niż tę wersję dłuższą.

Przyjrzyjmy się teraz po krótko tej właśnie krótszej wersji. Na początku biskup Łukasz zaznacza, że odbiorcami jego ustawy są *unsir kirchenn undersossen*, a celem jej napiętnowanie i ukaranie licznych zaniechań, jakie występują zwłaszcza wśród służby. Ustawa składa się z 26 krótkich przepisów, spisanych na trzech stronach czerpanego papieru, formatu folio. Każdy jej punkt zaczyna się od słowa łacińskiego *Item*, chociaż dalszy tekst poszczególnych przepisów został zredagowany w języku niemieckim. Kilka pierwszych punktów tej ustawy zawiera nakaz przestrzegania dni świętych, dalej następują przepisy zabraniające gier hazardowych, ograniczające wystawność przyjęć z okazji wesel i chrzcin. Wiele przepisów dotyczy rzemieślników i ich czeladników (8-13); ostrzega się ich tam przed nadużywaniem piwa podczas kwartalnych zebrań cechowych, przypomina się o obowiązku rzetelności w wykonywaniu pracy, grozi się różnymi karami służbie we wsiach i miastach nie podejmującej pracy. Ustawa traktuje również o miarach i wagaach, o zapobieganiu fałszerstwom przy sprzedaży chmielu i lnu. W celu obronności kraju poleca się, aby właściciele ziemscy posiadali przepisane uzbrojenie, miasta zaś utrzymywały w dobrym stanie mury obronne. Ustawa domaga się od poddanych posłuszeństwa wobec władzy; każdy, kto otrzyma obywatelstwo miejskie, musi złożyć przysięgę, że będzie wierny biskupom warmińskim i posłuszny radzie miejskiej. Bez pozwolenia nie można zwoływać zebrań w mieście. Znajdujemy tam również drobne przepisy o propinacji, a także w kilku punktach o handlu; m.in. zabraniało się sprzedaży wyrobów rzemieślniczych i produktów rolnych poza rynkiem miejskim; niektóre towary, jak sól, śledzie, oleje i odzież mogli sprzedawać tylko specjaliści budnicy.

W sumie ustawa Watzenrodego z 1503 r., mimo zaplanowanej tymczasowości i niezbyt rozbudowanych przepisów, zawiera jednak sporo ciekawych treści i wiele jej sformułowań weszło na trwałe do wilkierzy warmińskich. Różni się ona od ustawy Kuhschmalza pod wieloma względami, np. nie ma już w niej przepisów dla ludności pruskiej, co świadczy, że pogański żywioł został opanowany. Przepisy o handlu są zbliżone do ustawy poprzedniej. Nowością są tu restrykcje dotyczące zwoływania zebrań. Niewątpliwie wynikało to z obawy przed buntem i było wyrazem pewnych dyspozycji psychicznych biskupa Łukasza, który nie należał do ludzi ufnych i otwartych.

Trudno stwierdzić, czy ustawa z 1505 r., a więc ta wersja dłuższa, krzyżacka, w ogóle została na Warmii kiedykolwiek wprowadzona w życie i czy wyparła jej wersję krótszą. Wydaje się, że nie. Wypadki polityczne poszły w kierunku zaostrzenia się stosunków warmińsko-krzyżackich. Nowy wielki mistrz, Albrecht von Hohenzollern, wydał dla swego kraju ustawę krajową 18 listopada 1521 r., a więc już podczas wojny z Warmią. Zawarte tam były zasady regulujące ceny zboża i produktów mlecznych, przepisy o stroju dla mieszczan, o propinacji piwa oraz bardzo obszerny, zajmujący większą część ustawy, cennik za usługami

gi rzemieślnicze dla różnych gałęzi rzemiosła i handlu<sup>38</sup>. Zwykle tego rodzaju przepisy, bardzo ważne dla zgody sąsiedzkiej, były przedmiotem obowiązującej oba kraje ustawy krajowej, albo przynajmniej jakiegoś porozumienia tymczasowego niższej rangi. Tym razem warunków do współpracy nie było; trwała wojna, zwana rycerską (*Reiterkrieg*, 1519–1525). Warmia wówczas także uzupełniała swoje ustawodawstwo już bez porozumiewania się z sąsiadem. Wyrazem tego jest sejmik lidzbarski z 16 września 1519 r.<sup>39</sup> Wydał on wiele ważnych przepisów o charakterze raczej lokalnym; zabraniał proboszczom, wolnym chłopom, sołtysom i kolonom zajmowania się handlem, wydał przepisy o propinacji, zakazał prowadzenia warsztatów rzemieślniczych przez nie zrzeszonych w cechach (takich rzemieślników nazywano po niemiecku *bönhassen*, *störer*, po łacinie *interpollatores*, po polsku zaś partaczami), przypomniał nakaz sprzedawania i kupowania tylko na targach, używania za ustaloną opłatą zatwierdzonych urzędowo miar i wag; towary na Warmii pozwalał eksportować tylko przez Braniewo. Ustawa Watzenrodego nie funkcjonowała długo, bo została w 1526 r. zastąpiona przez bardziej wszechstronną ustawę Ferbera.

### 3. USTAWA KRAJOWA BISKUPA MAURYCEGO FERBERA Z 22 WRZEŚNIA 1526 R.

Po sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego z 1525 r. diecezja warmińska utraciła część swego terytorium podlegającą władzy świeckiej Zakonu. Była to część dwukrotnie większa od tej, którą zarządzał biskup i kapituła. Napór prężnego wówczas protestantyzmu zagrażał również rządzonej przez władzę duchowną Warmii. Kierujący wtedy diecezją warmińską biskup Fabian Luzjański<sup>40</sup>, człowiek ześwieczczały, nie miał dość przekonañ ani energii, by stawić czoło obficie napływającym z najbliższego sąsiedztwa nowinkom religijnym. Za jego rządów infiltracja luteranizmu na Warmię była dla katolików niepokojąca. Postępy nowej wiary zahamował tu, głównie środkami administracyjnymi, następny biskup, Maurycy Ferber<sup>41</sup>. Wydał on szereg ostrych zarządzeń antyreformacyjnych, które mocno rozsierdziły samego Marcina Lutra. Wewnętrzny zarząd Warmią Ferber usprawnił przez mądre ustawy prawne, z których największą sławę u potomnych zyskały dwie: ustawa krajowa z 1526 r. i statuty kapituły fromborskiej z 1532 r. Przedmiotem niniejszego zainteresowania jest tu pierwsza z nich.

Ustawa krajowa Ferbera została wydana w Lidzbarku 22 września 1526 r. W publikacji J. Kuniga z 1711 r. nosi ona tytuł: *Constitutiones Mauritii, oder Lands-Ordnung dess Bischoffthums Ermland*<sup>42</sup>. Ta naj-

<sup>38</sup> ASPr. T. 5 nr 263, s. 676–678.

<sup>39</sup> Cryg. nie znany, ale są liczne kopie recesu tego sejmiku — ADWO, AB, C 24 k. 315–317; H 183 k. 1–3; AK, Varia 11, k. 1–2.

<sup>40</sup> Jego biogram zob. M. Biskup: Luzjański Fabian (ok. 1470–1523) w: *Polski Słownik Biograficzny* (dalej: PSB). T. 18, s. 162–166.

<sup>41</sup> Należał do bardziej energicznych biskupów warmińskich XVI w. Zdecydowanie przeciwstawiał się reformacji. Jego zyciorys T. Głem m a: Ferber Maurycy († 1537). PSB. T. 6, s. 419–420. Zob. też H. Z i n s: Ród Ferberów i jego rola w dziejach Gdańska w XV i XVI w. Lublin 1951, s. 17–28.

<sup>42</sup> Zamieścił obok prawa chełmińskiego w druku Ius Culmense correctum, Brunsberegae 1711, s. 109–124. Zdjęcie strony tytułowej tego druku zamieszcza Z. Z d r ó j k o w s k i: Zarys dziejów prawa chełmińskiego (1233–1862). Toruń 1983, s. 34.

ważniejsza ustawa warmińska była dwa razy wydana drukiem i wielokrotnie przepisywana ręcznie<sup>43</sup>, co świadczy niewątpliwie o jej popularności. Z braku źródeł nie sposób prześledzić dokładnie genezy tej ustawy. Na pewno przy jej powstawaniu brał udział Mikołaj Kopernik. Pierwszy projekt ustawy został przedłożony na sejmiku w Lidzbarku 1 września 1526 r.<sup>44</sup> Nie wiadomo, kto go zredagował i zreferował obradującym stanom. Był to sejmik ważny, wtedy bowiem Warmia przejmowała z rąk okupanta, Albrechta Pruskiego, Braniewo i Tolkmicko<sup>45</sup>; ustanowiono też, jak zwykle na sejmiku, podatek. Kapitułę na tym sejmiku reprezentowali kustosz Tiedeman Giese i Mikołaj Kopernik. Projekt ustawy został poddany pod dyskusję stanom warmińskim. Musiała to być zapewne dyskusja twórcza, bo sam tekst ustawy zawiera wiele nowych myśli, które w projekcie nie były rozwinięte, albo też nie było ich wcale. Stany warmińskie zostały ponownie zwołane na sejmik do Lidzbarka na 21 września, specjalnie w celu ogłoszenia ustawy. O nadzwyczajności tego sejmiku świadczy fakt, że kapitułę tym razem reprezentowało (zwykle było dwóch) aż pięciu kanoników: Jan Ferber, Tiedeman Giese, Jan Sculteti, Albert Bischoff i Mikołaj Kopernik. Obok biskupa Maurycego Ferbera wszyscy ci kanonicy są wymienieni we wstępie do ustawy<sup>46</sup>. Promulgacji dokumentu dokonano w dniu następnym, czyli 22 września 1526 r.

Ustawa składa się z 37 punktów. Przed nimi, jak zwykle na początku, wymienione są nazwiska wspomnianych ustawodawców, w zakończeniu zaś poleca się, aby tę ustawę po wsiach sołtysi, a w miastach rada miejska odczytali ludziom i promulgowali jako od tej chwili obowiązującą. Ustawodawcy zastrzegli sobie prawo zmiany lub nowelizacji dodając, że uczynią to jednak *mit gemeinem rathe und bewilligung*, co w praktyce oznaczało konieczność zasięgnięcia rady stanów warmińskich. Oto zasadnicza treść ustawy Ferbera<sup>47</sup>.

### O jedności wiary chrześcijańskiej

1. Naśladując przykład króla polskiego zarządza się, aby mieszkańcy Warmii trzymali się dawnej religii, tj. katolickiej. Kto temu nie podporządkuje się, musi w okresie miesiąca opuścić teren biskupstwa, w przeciwnym razie zostanie ukarany na ciele i mieniu (*am*

<sup>43</sup> Drugi raz wydał H. B o n k: *Geschichte der Stadt Allenstein. Urkundenbuch. I Teil. Allenstein 1912 nr 78, s. 145–169*, z rękopisu archiwum królewieckiego. Przekazy rękopiśmienne: ADWO, AB, A 86 k. 102–114 (najstarszy, prawdopodobnie współczesny tekst ustawy), późniejsze: rkps C 13 k. 149–171, C 14 k. 124–139, C 24 k. 104–120, H 19 s. 861–867 (kopia z 1797 r. zawiera tylko część ustawy, paragrafy 1–11, zapewne odpisane z edycji K u n i g k a), H 22, s. 145–171, H 43, k. 187–211; rkps Braniewo — magistrat 3, k. 38–46, T. 13, k. 33–39. Por. M. B i s k u p: *Regesta Copernicana, Studia Copernicana. T. 7. Wrocław 1973 nr 277, s. 142*. Jest rzeczą zastanawiającą, że do genezy tej ustawy nic nie wnosi publikacja źródeł K. L a n c k o r o ũ s k i e j: *Documenta ex archivo Regiomontano ad Poloniae spectantia, IV pars, HBA B 2, 1525–1530. Elementa ad fontium editiones. T. 34. Romae 1975*, natomiast dużo jest w *Acta Tomiciana. T. 9*.

<sup>44</sup> Koncept ten jest w ADWO, AB, D 103, k. 167–168. Rejestruje go M. B i s k u p: *Regesta Copernicana, nr 276, s. 142*.

<sup>45</sup> Prusy oddały te miasta najpierw królowi polskiemu, a ten zwrócił biskupowi i kapitule. H. Z i n s: *W kręgu Mikołaja Kopernika, Lublin 1966, s. 136 nn.*

<sup>46</sup> Zob. np. najstarszy tekst ustawy, jak przypis 43.

<sup>47</sup> W tekście oryginalnym nagłówki mają inne brzmienie i nie są adekwatne do zamieszczonej pod nimi treści. Tutaj, pisane rozstrzelonym drukiem, pochodzą ode mnie; uważam je za odpowiedniejsze.

*leib und gutt*). Należy też w ciągu miesiąca przekazać w ręce władzy wszelkie pisma Lutra i jego zwolenników, kolportowane w formie druku bądź odpisów ręcznych, pod groźbą konfiskaty wszystkich dóbr. Nie wolno w karczmach i innych miejscach publicznych prowadzić dysput religijnych, rozpowszechniać słowem mówionym czy pieśnią paszkwili, pod groźbą kary 100 grzywien<sup>48</sup>. Każdy kto osobiście weźmie udział, prześle list solidaryzujący się lub wiedząc nie wyjawi władzy zebrań albo związków godzących w porządek chrześcijański, w przelożonych bądź w jedność obywateli, zostanie ukarany na ciele i mieniu. Rzemieślnicy są odpowiedzialni za swoich czeladników i służbę; mogą zatrudniać tylko katolików i muszą dopilnować, by spełniali oni praktyki religijne. Karczmarze, właściciele zajazdów i wszyscy prowadzący wyszynk piwa, mają obowiązek swoich gości pouczyć o tym zarządzeniu. Gdyby ci próbowali rozszerzać nową religię lub postępować niezgodnie z zasadami katolickimi, należy ich meldować władzy. Rady miejskie nie mogą urządzać zebrań całej ludności miasta na raz, wolno jednak zwołać starszysznę cechową na wspólne zebranie z radą w razie pilnej potrzeby, ale liczba zebranych nie może być większa niż 33 osoby.

### Przysięga radnych, ławników i starszysznę cechowej

2. Wszyscy nowo wybrani do rady, ławy i starszysznę cechowej, przy obejmowaniu funkcji mają złożyć panu zwierzchniemu przysięgę wierności.

### Święcenie świąt kościelnych. Rocznicę cechowe

3. W święta, po rozpoczęciu głównej Mszy św. (sumy), nie wolno sprzedawać piwa lub gorzałki pod groźbą kary 2 grzywien. Jeśli w dni świąteczne wypadnie jarmark, to również na czas sumy należy zawiesić czynności handlowe pod groźbą konfiskaty towaru. Cechy i bractwa w mieście i na wsi, które mają co roku swoje doroczne zebrania w poniedziałki po wielkich świątach, jak np. Wielkanoc, Zielone Świątki, muszą je zakończyć nie później niż w środę. Dotyczy to również bractwa kurkowego. W przypadku wykroczenia poza ten termin, każda osoba zapłaci pół grzywny kary.

### Dziesięciny

4. Dziesięciny, kury składane w ofierze, czynsze i świadczenia należne duchownym powinno się uiszczać według dawnego zwyczaju. W razie nieurodządu władza kościelna może zezwolić, by zamiast zboża tytułem dziesięcin można było wpłacić pewną sumę pieniędzy. Dziesięciny trzeba oddawać w czasie od św. Marcina (11 XI) do Matki Bożej Gromnicznej (2 II). Każdy gospodarz domu w okresie między półpościem a Wielkanocą wpłaci proboszczowi po 14 fenigów od każdego swego domownika, który przystępuje do Komunii św., nawet za służbę, której potem tę sumę potrąci z zarobku.

5. Parafian, którzy nie uścili dziesięcin, proboszczowie powinni meldować w miastach radom miejskim, a we wsiach sołtysom. Jeżeli to nie przyniesie pożądanego skutku, to po 14 dniach należy opornych zgłaszać do burgrabiów i innych urzędników, aby użyli silniejszych środków nacisku i przy tym ukarali winnych karą po pół grzywny. Rady miejskie, sołtysi i burgrabiowie zostaną również ukarani w razie zaniedbania obowiązku egzekwowania dziesięcin.

6. Każdy, kto uważa, że wymaga się od niego dziesięciny niesłusznie, może odwołać się do pana dominialnego lub wyznaczonego przez niego oficjała. Skargę w miastach należy składać za pośrednictwem burmistrza, a we wsiach sołtysów, którzy z sędzią uzgodnią termin rozprawy. Najwięcej nieporozumień powstaje w stosunku do dziesięcin od

<sup>48</sup> Marka pruska, czyli grzywna, posiadała zmienną wartość zob. S. Russocki: Grzywna. w: *Encykl. hist. gosp. Polski*. T. 2, s. 221; G. A u b i n (op. cit., s. 118–119) przytacza za Hornem tabelę przedstawiającą wartość marki w latach 1232–1522.

dóbr opuszczonych. Obowiązywać tu będą następujące zasady: we wsiach zasiedlonych, jeśli ktoś przejmuje dobra opuszczone przez sąsiada i pan dominialny pozwala mu pobierać czynsz i szarwark (od ludzi, którymi te dobra zasiedli), to z takich dóbr należy dać pełne dziesięciny; gdy zaś pan pozwala tylko na czynsz bez szarwarku, to proboszczowi należy się tylko połowa dziesięcin; we wsiach zupełnie opuszczonych, jeśli ktoś otrzyma od pana zwierzchniego opuszczone pole za pewien czynsz roczny, to proboszczowi da po 4 skojce od każdej grzywny, jaką płaci panu zwierzchniemu za użytkowaną ziemię. W przypadku, gdy dzierżawca pola opuszczonego daje panu zwierzchniemu za nie czynsz w zbożu, to i proboszczowi da w tym samym zbożu dziesiątą część tego co panu. Ubogi, który nie płaci czynszu, jest wolny od dziesięcin, ale zobowiązany do składania tradycyjnych ofiar plebanowi; kto zaś panu płaci połowę czynszu, zobowiązany jest do połowy dziesięcin. Od lasów i puszczy nie należy się dziesięcina, ale za to proboszcz na równi z innymi może korzystać z drzewa na własny użytek. Zagrodnicy dadzą proboszczowi tytułem dziesięcin po dwie kury; pasterze nie nie płacą, tak samo nie należy się nie od działek zagrodników nie zamieszkałych. Wynajętemu pasterzowi proboszcz, tak jak wszyscy, da proporcjonalnie do liczby bydła opłatę i wyżywienie.

### O testamentach

7. Każdy powinien w testamencie zapisać coś na potrzeby swego kościoła parafialnego lub tej świątyni, gdzie życzy sobie być pochowany. Dochody z zapisów testamentalnych przeznacza się na budowę i remonty kościoła, opłatę dla nauczyciela, dzwonnika czy innej służby kościelnej. Testament będzie nieważny, jeśli zabraknie w nim zapisu na rzecz kościoła. Duszpasterze powinni o tym przypominać ludziom.

### O konserwacji i budowie budynków kościelnych

8. Na proboszczu ciąży obowiązek konserwowania i utrzymywania w należytych stanie plebanii oraz innych budynków kościelnych. Gdyby tego zaniedbał, wityrcy i starsi parafii powinni zameldować o tym panu zwierzchniemu. Jeśli budynki ulegną ruinie lub zostaną spalone, wówczas — tak w mieście jak na wsi — na całą parafii spoczywa obowiązek wybudowania nowych; na wsi również i stajni.

### Sprawozdania wityrków kościelnych i prowizorów

9. Co roku wityrcy w obecności proboszcza, w miastach dwóch rajców, a po wsiach pana lennego lub dwóch starszych z parafii mają zdać sprawozdanie ze stanu kasy kościelnej. Nikomu nie można bez zezwolenia kompetentnej władzy wypożyczać pieniędzy parafialnych. Jeśli pieniędzy pożyczonych kościół nie może odzyskać, to stratę pokryją wityrcy ze swego mienia. Wityrcy w parafiach wiejskich za zgodą parafian zatrudniają i zwalniają kierownika szkoły oraz dzwonnika.

10. Tak samo prowizorzy szpitali, cechów, bractw i lenn duchownych mają składać co roku sprawozdanie z zarządu dobrami, w obecności przedstawicieli urzędu miasta oraz dwóch rajców.

### O lokacie kapitału w nieruchomościach; lany opuszczone

11. Umarza się wszelkie czynsze zaległe od ostatniej wojny<sup>49</sup>. Natomiast na przyszłość czynsze od sum ulokowanych w mieście lub na wsi w domach, które podczas ostatniej wojny zostały spalone, ale już są odbudowane, należy czasowo zmniejszyć, tj. na jeden rok poczynając od św. Michała (29 września 1526); lokującemu pieniądze należy oddać czynsz od 2/3 sumy przez niego ulokowanej. Władza z góry aprobejuje wszelkie po-

<sup>49</sup> Chodzi tu o tzw. wojnę rycerską, 1519–1525.

lubowne uzgodnienia dotyczące zaległych czynszów, jednakże wówczas chce mieć wgląd w treść tej ugody, gdy czynsz od sumy ulokowanej jest większy niż 3 grzywny.

12. Zgodnie ze starym zwyczajem, dobra zdewastowane i opuszczone powracają do mensy pana zwierzchniego bez żadnych obciążeń, jeśli przez 3 kolejne lata, mimo wezwania do ich uprawy, leżały ugorem, okres ten wskutek niedopatrzania przeciągał się nieraz do lat sześciu, z wielką szkodą dla dobra publicznego. Pierwszeństwo do przejścia tej ziemi mają ci, którzy przedtem ulokowali w niej jakieś sumy, muszą to jednak do dnia Wszystkich Świętych (1 listopada 1526) udowodnić dokumentami. Jeżeli ktoś na dobrach zdewastowanych podczas ostatniej wojny miał swoje sumy dziedziczne (*Erbgeld*), to do dnia 1 listopada 1526 r. musi albo polubownie, albo za pośrednictwem władzy sprawę płatności rozstrzygnąć i uzgodnić. Po tym terminie sumy przepadną i nikt nie będzie mógł już zgłaszać pretensji.

13. Na wsiach wolno lokować pieniądze tylko za pisemną zgodą pana dominialnego, w miastach zaś ponadto wymagane jest przyzwolenie rady miejskiej, która ten fakt powinna odnotować w księgach miejskich. Lokata bez zezwolenia będzie karana konfiskatą sumy lokowanej, również przyjmujący takie sumy będzie stosownie ukarany.

14. Jeśli jakieś dobra albo domy spaliły się, a były na nich ulokowane sumy wykupne<sup>50</sup>, to przepada trzecia część tej sumy, od reszty zaś czynsz należy się dopiero po trzech latach.

### Ograniczenia wystawności wesel i chrzcin

15. Aby uniknąć niepotrzebnych wydatków, zabrania się odtąd, tak w mieście jak na wsi, urządzania przyjęć z okazji chrzcin. Poczęstunek z okazji ślubu należy ograniczyć do kolacji pierwszego dnia oraz obiadu i kolacji dnia następnego. W razie naruszenia tego przepisu, gospodarz wesela zapłaci karę 10 grzywien, a każdy z gości po pół grzywny, niezależnie od stanu, do którego należy.

### Podział spadku po zmarłym małżonku

16. Wdowy i wdowcy w powtórne związki małżeńskie mogą wchodzić tylko wtedy, gdy zostanie dokonany właściwy podział spadku po zmarłym małżonku. W przeciwnym razie grozi kara 30 grzywien.

### Przepisy o handlu i targach

17. Wstęp na rynki w miastach warmińskich jest dla wszystkich wolny, tak dla ludzi z biskupstwa jak i spoza. Rady miejskie nie mogą podejmować żadnych uchwał ograniczających tę wolność.

18. Handel pokątny po wsiach przynosi miastom wiele szkód, dlatego jest stanowczo zakazany tak dla ludności warmińskiej jak i obcej. Schwytani na tym procederze mają być karani: sprzedawca konfiskatą towaru z wozem i koniem, kupujący zaś 10 grzywnami. Ostrzega się kupców spoza Warmii, którzy nielegalnie po wsiach rozwożą i sprzedają tabakę i dziczyznę, aby tego zaniechali. Towary wydzielone, jak: dorsze, śledzie, sól, olej, ubrania itp., wszędzie, nawet na rynku miejskim, mogą sprzedawać wyłącznie budnicy zwani *höcker* (towary te nazywano *höckereien*), którzy z tego tytułu opłacają specjalny

<sup>50</sup> Tego rodzaju lokacje kapitału nazywano rentą wykupną, wyderkaf, wyderka. Zob. Historia państwa i prawa Polski. T. 2. Pod red. J. Bardacha. Warszawa 1966, s. 290. Podrozdział Ziemskie prawo prywatne, tamże s. 273–299, opracował Z. Zdrójkowski. Zob. też CDW. T. 3 nr 196, s. 158–159: Preussische Landesordnung über den Zinskauf — jest to ustawa wielkiego mistrza krzyżackiego Michała Zollnera z 2 V 1386 określająca zasady lokaty kapitału. Nie wiadomo, w jakim stopniu i czy w ogóle obowiązywała ona na Warmii.

podatek; wszyscy inni, którzy by sprzedawali te towary, podlegają karze konfiskaty towaru i 10 grzywien.

19. Poddani warmińscy na wsi i w miastach ubożeją, bo przynagła się ich do uprawy roślin handlowych, jak len i chmiel, które następnie swoimi wozami wożą daleko na sprzedaż, męczą przez to konie, a ziemia zostaje nieuprawiona. Wobec tego zarządza się, że od dnia Wszystkich Świętych [1526] nie będą mogli trudnić się handlem księża, posiadacze ziemscy (szlachta), wolni, sołtysi i wieśniacy. Towarów takich jak len, chmiel i wlna nie wolno sprzedawać gdzie indziej, jak tylko na rynku najbliższego miasta. Gdy tam ich nie zdołają zbyć, mogą następnie jechać z nimi na rynek jakiegokolwiek miasta na Warmii. Zboże, produkty mleczarskie, wyroby rzemieślnicze wolno od razu wystawić na sprzedaż na rynku dowolnego miasta Warmii. Prawo tzw. obowiązkowego rynku wchodzi w życie dopiero po roku czasu, do tego momentu wolno będzie wozić towary, nawet zastrzeżone, na każdy rynek warmiński, byleby pochodziły one z własnej produkcji, nie zaś zleczone do sprzedania przez innego producenta. Na opornych przewidziane są różnicowane kary, aż do konfiskaty towaru z wozem i koniem włącznie.

### Zaprzysiężeni brakarze, mierniczowie i wagowi

20. Ponieważ wiele jest fałszerstwa przy sprzedaży lnu, chmielu i innych towarów, wskutek czego sąsiedzi często źle mówią o władzy warmińskiej, dlatego w celu usunięcia źródła zła, należy zatrudnić w miastach brakarzy (kontrolerów jakości), miernicznych i wagowych. Przy obejmowaniu funkcji złożą oni wobec urzędnika, w obecności burmistrza lub rajcy, przysięgę na wierne wypełnianie obowiązków, o czym rada miejska ma im co roku przypominać. Za fałszerstwa z ich strony z racji złożonej przysięgi będą karani jako krzywoprzysiężcy, tzn. na gardle. Każdy może zażądać rewizji dokładności ich posług mierzenia i ważenia. Na wsiach i w miastach (poza rynkiem) nie wolno niczego sprzedawać lub kupować. Sprzedającemu zostanie zarekwirowany towar, kupujący zaś zapłaci 20 grzywien kary. Skonfiskowane towary pójdą na rzecz pana dominialnego, z tym zastrzeżeniem, że jeżeli niedozwolony akt miał miejsce na terenie dóbr szlacheckich lub w mieście, to szlachcic lub rada miejska weźmie towar zabrany handlarzowi, kara zaś, ściągnięta od nieprawnie kupującego, pójdzie na rzecz pana dominialnego.

### O mierzeniu oraz suszeniu lnu i chmielu

21. Przy sprzedaży chmiel powinien być mierzony jak dawniej, tj. korcem przez zaprzysiężonych miernicznych. Również len i inne towary powinien ważyć na wadze miejskiej zaprzysiężony wagowy. Po wsiach nie wolno mieć osobnej miary i wagi. Wyjątkowo w roku przysłym (1527) wolno będzie miejskim korcem mierzyć chmiel u producentów na polach.

22. Przy suszeniu chmielu i lnu co roku trafiają się groźne pożary. Zabrania się więc na wsi i w mieście suszenia lnu po domach czy budynkach gospodarczych. Należy na ten cel zbudować specjalne suszarnie z dala od innych zabudowań; również piece piekarskie należy sytuować w bezpiecznej odległości od budynków. Za zaniedbanie tych przepisów grozi kara 10 grzywien; z czyjego domostwa w sposób zawiniony rozprzestrzeni się pożar, ten pokryje wynikłe z niego straty. Nad bezpieczeństwem przeciwpożarowym czuwać mają rady miejskie i sołtysi.

### O wagach i miarach

23. Na całej Warmii należy używać jednakowych odważników wagowych, i to takich samych jak w całym kraju (tj. w Prusach). Stany warmińskie powinny (na sejmiku) powołać zaprzysiężonego wagowego, wspólnego dla całej Warmii.

24. Rady miejskie powinny czuwać, by używany w ich mieście korzec, odważniki i lokieć były zgodne z obowiązującą normą. W razie zaniedbania tego obowiązku, grozi utrata przywilejów i ewentualnie grożą też inne kary.

25. Wszyscy kramarze, złotnicy i kupcy, tak warmińscy jak i przyjezdni, którzy chcą uprawiać handel na Warmii, muszą mieć prawidłowe, sprawdzone miary i wagi. Obowiązek kontroli spoczywa na urzędnikach miejskich.

26. Płótno pruskie, które pojawia się na rynkach warmińskich, jeśli nie będzie miało prawidłowej szerokości, jako fałszywy towar zostanie skonfiskowane na rzecz dominium.

### O warzeniu i wyszynku piwa

27. Aby położyć kres licznym skargom ludzi żyjących z wyszynku piwa, zabrania się szlachcie i księżom sprzedaży tego napoju, a także warzenia, z wyjątkiem niewielkiej ilości na potrzeby własne. Za naruszenie tego przepisu grozi kara 10 grzywien i konfiskata towaru. Natomiast wolni, sołtysi oraz inni wieśniacy nie mogą piwa ani sprzedawać ani warzyć, oprócz znikomej ilości zaczynionego w małych naczyniach na własny użytek.

28. Prawo warzenia piwa posiadają tylko te karczmy, które są oddalone od miasta o ponad jedną milę, albo mają to wyraźnie gwarantowane przywilejem. Nie zezwala się im jednak, poza lokalnym spożyciem, sprzedawania piwa na wynos w beczkach lub półbeczkach.

29. Do miast warmińskich nie wolno importować piwa spoza Warmii. Również obcego piwa nie wolno sprzedawać w karczmach wiejskich; należy je sprowadzać z miast warmińskich, pod groźbą 10 grzywien i konfiskaty.

30. Piwo należy sprzedawać według miary pełnej. Przy wykryciu fałszerstwa na większą skalę grozi kara 20 grzywien i konfiskata towaru. Rady miejskie mają wyznaczyć zaprzysiężonych kontrolerów, którzy będą czuwać nad właściwymi miarami piwa i kontrolować nawet piwnice, gdzie piwo jest składowane.

31. Co roku, na dzień Wszystkich Świętych, specjalny urzędnik razem z radą miejską ustalą obowiązujące na rok stawki za piwo, biorąc pod uwagę urodzaje jęczmienia i chmielu.

32. Chłopi często podczas dni targowych, a nawet innych, piją w miastach piwo dnem i nocą, konie zostawiają na rynku, sami tracą swoje mienie, zaniedbują pracę, a rodziny cierpią nędzę. Biorąc to pod uwagę zarządza się, że każdy chłop, który przyjedzie do miasta, musi je opuścić jeszcze przy świetle słonecznym. Winnych należy zakuwać w kajdany i surowo karać.

### Ograniczenie areału pod zasiew lnu

33. Z powodu zbyt dużej ilości lnu wynikają różne szkody, dlatego ogranicza się areał pod tę uprawę, i tak kto ma jedną włókę, to nie może zasiać lnu więcej niż pół morga, na ziemi zaś dziewiczej wolno siać len nie dłużej niż przez 3 kolejne lata. Od każdego ponad normę zasianego morga grozi kara 4 grzywien.

### Ograniczenie w prawach chłopów

34. Chłop nie może wydzierżawić swej ziemi pod zasiew lnu albo czego innego, ani też na stanowisko pod snopki (lniane).

35. Nie wolno dawać chłopom na kredyt piwa, chleba, zboża, pieniędzy czy innych rzeczy na konto przyszłych zbiorów, pod groźbą konfiskaty zboża, które urośnie na polu.

36. Nie wolno pożyczać chłopom piwa ani wykwintnego ubrania.

### Pułapki na dzikiego zwierza i zakaz noszenia broni w lesie

37. W lesie nie wolno kopać rowów czy dołów jako pułapki na zwierzynę, nie wolno chodzić ze strzelbą, wnykami, maczugą czy nożem. Grozi za to kara 10 grzywien, a nawet kara cielesna. Wolno tylko za zgodą władzy kopać doły-pułapki na wilki. Jeśli dziki i niedźwiedzie wyrządzają ludziom szkody w polu, to za zgodą leśniczego można kopać doły-pułapki, ale tylko na własnym polu na czas, gdy stoi zboże; potem należy je zasypać.



Po szczegółowym zapoznaniu się z treścią ustawy Maurycego Ferbera nasuwa się kilka refleksji. Przede wszystkim wyczuwa się w ustawie piętno wojny z lat 1519–1525, zwłaszcza w punktach nr 6, 11–14, gdzie jest mowa o pobieraniu dziesięcin z łąnów opuszczonych i lokacie kapitału w nieruchomościach. Rzecz jasna te części szybko zdezaktualizowały się, ale widocznie nie zostały wykreślone, skoro jeszcze w 1711 r. J. Kunigk publikując tę ustawę ich nie opuścił, a mógł przecież listę kaptaklizmów wojennych uzupełnić spisem klęsk sobie współczesnych, jakie przeżyła Warmia na początku XVIII w., w czasie tzw. wojny północnej. Być może uważał, że ustawa ta w całości należy już do klasycznych tekstów prawodawstwa warmińskiego i wszelkie ingerencje w jej sformułowania nie są wskazane. O wielkim szacunku dla ustawy Ferbera na początku XVIII w. świadczy wypowiedź innego kanonika warmińskiego, Wawrzyńca Józefa Nycza, ekonomy biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego. Z polecenia biskupa rozpatrywał on w Lidzbarku 14 października 1709 r. w trybie apelacyjnym sprawę osądzoną przez magistrat lidzbarski. Chodziło tam o spór między dwoma grupami sprzedawców miejskich; jedna z nich to handlarze wonnościami (*aromatopolae*), druga to znani nam z 18 punktu ustawy Ferbera budnicy (*Höcker*), handlujący towarami, nazwijmy je, delikatesowymi. Spór toczył się o to, czy aromaty i gorzałkę można zaliczyć do produktów zastrzeżonych tym budnikom. Nycz przejrzał wilkierze miejskie oraz ustawy krajowe i doszedł do wniosku, że: *In plebiscitis civitatum vulgo wilkühr inter haeceras merces [...] non continentur, tum etiam in constitutionibus Mauritii, quae plane fundamenta huius provinciae sunt inter haeceras quoque non reputantur*<sup>51</sup>. Nycz należał do wybitniejszych kanoników<sup>52</sup>; pochodził ze wsi Nikielkowo koło Olsztyna, dobrze znał prawo i tradycje warmińskie. On to właśnie nie wahał się na początku XVIII w. nazwać ustawy Ferbera fundamentalnym prawem warmińskim.

Takie było niewątpliwie odczucie na Warmii. Również biskup Grabowski nawiąże w 1766 r. do ustawy Ferbera i stwierdzi, że obowiązuje ona dotąd, ale już jako przestarzała wymaga zmodernizowania lub zastąpienia przez nową. Zadziwiająca jest żywotność ustawy z 1526 r. Czytając ją jednak nie odniosimy wrażenia, by była tworem wiekopomnym. Owszem, dostrzegamy w niej wiele niespójności, powtórzeń, brak konsekwencji; np. zakaz handlu poza rynkiem miejskim ujęty jest w punkcie 18 i nieco dalej w drugiej części w punkcie 20, gdzie ta treść nie pasuje do jego pierwszej części. O lnieniu, chmielu i piwie w ustawie mówi się wiele i w różnych miejscach, jakby te sprawy wypełniały całe życie ówczesnych ludzi. Dość banalnie brzmią przepisy o prawach chłopów (34–36); brak jasnego rozgraniczenia między wolnymi, zbliżonymi do szlachty, a chłopami pańszczyźnianymi, przypisanymi do gle-

<sup>51</sup> ADWO, AB, A 126b, k. 21–24. Por. A. Poschmann: 600 Jahre Seeburg. Seeburg 1938, s. 38, punkt 24 wilkierza Jezioran.

<sup>52</sup> O Nyczu (zm. 1709), zob. A. Eichhorn: Die Prälaten des ermländischen Domkapitels. ZGAE. T. 3, s. 381–383, 633. Sporo wiadomości o Nyczu zawarł A. Szorc: Dzieje Warmii za biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (1698–1711), maszynopis pracy doktorskiej, archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1966. Wydział Teologiczny, s. 164–166.

by. Gdyby wolno nam było zgłaszać jeszcze dalsze dezyderaty pod adresem ustawy sprzed kilku wieków, ich listę można by tu znacznie rozszerzyć. Trzeba jednak pamiętać o roli społecznej, jaką ona odegrała w ciągu 240 lat swego istnienia. Przede wszystkim była to pierwsza w całości ustawa naprawdę warmińska, jak prawdziwy wilkierz zawierała skodyfikowane drobne, ale ważne prawa zwyczajowe Warmiaków. Poprzednie ustawy w rzeczywistości pochodziły od Krzyżaków, i tylko w niewielkim stopniu noszą na sobie znaki ich akceptacji przez rząd-ców Warmii. Opiekuńcze, a zarazem uciążliwe ramię sąsiada zostało od Warmii odtracone skutecznie dwa razy: podczas przejęcia Warmii przez Polskę w 1466 r. i po sekularyzacji zakonu w Prusach (1525 r.), który razem z księciem swoim Albrechtem, ściganym klątwą kościelną i banicjami cesarskimi, był pokornym petentem w stosunku do Polski i łagodnym sąsiadem biskupstwa warmińskiego. Ustawa Ferbera zawiera przepisy dotyczące życia kościelnego (1–10), świeckiego i gospodarczego (11–37). Na czołowym miejscu przepisów kościelnych zamieszczono kontrreformacyjną deklarację o braku miejsca na Warmii dla wyznawców Lutra, stanowiącą zarazem ważny element w poróżnieniu Warmii z Prusami Książęcymi i wewnętrznej jej grawitacji ku Polsce. Również Albrecht i jego następcy w stosunku do swoich poddanych dokładnie wyegzekwowali *ius reformandi* i w ciągu stosunkowo krótkiego czasu usunęli katolików z księstwa. Punkt ustawy Ferbera o innowiercach stał się kardynalną zasadą Warmii aż do 1772 r. i, jak się wydaje, był najczęściej cytowany w wiekach późniejszych. Drugie miejsce co do popularności należałoby chyba przyznać punktowi 33, zawierającemu ograniczenia zasiewów lnu. Sam przepis był wielokrotnie modyfikowany, o czym świadczy wydane przez Jana Dantyszka w 1545 r. *mandatum de lini satione*<sup>53</sup>, ale najchętniej przypomniano w tej materii postanowienia ustawy Ferbera.

Ważki wpływ na życie miał 7 punkt ustawy, który zapewnił Kościołowi tzw. pobożne zapisy i fundacje, szczególnie korzystne dla zakonów. Do najbardziej zawiłych i skomplikowanych partii ustawy Ferbera należy z pewnością zaliczyć przepisy o lokacie kapitału (11–14), gdzie możemy dopatrzeć się pewnych elementów nowożytnych operacji finansowych. Często sięgali do ustawy Ferbera sędziowie kościelni — oficjalowie po sankcje przeciwko zalegającym z dziesięcinami, ale przepisy te ulegały ciągłym modyfikacjom. Ustawa Ferbera była na bieżąco uzupełniana przez uchwały sejmiku warmińskiego.

Warmia geograficznie usytuowana w środku Prus Książęcych nie mogła pozostawać w stosunku do nich w całkowitej izolacji. Ostre bariery religijne stopniowo zacierały się, a do głosu dochodziły ekonomiczne prawa popytu i podaży. Szczególnie potrzebne było uzgodnienie stanowiska warmińsko-pruskiego w takich sprawach jak ceny towarów, opłaty dla rzemieślników i służby. Stojąc na gruncie rozbieżności religijnych, Ferber pierwszy nawiązał kontakty z Albrechtem w celu ułożenia, jak to często powtarzano, dobrego sąsiedztwa. Pertraktacje

<sup>53</sup> Współczesna i późniejsza kopia tego mandatu ADWO, AB, A 2 k. 49; C 24 k. 121. Na temat uprawy lnu na Warmii i ustawodawstwa w tej kwestii szeroko pisze A. Thiel: *Der Flachsbau und Flachshandel in Ermland. ZGAE. T. 5, s. 302–315.*

toczyły się przez cały 1527 rok<sup>54</sup>. Albrecht ustosunkował się pozytywnie do propozycji biskupa, zamierzał jednak wpieryw zasięgnąć opinii swoich poddanych, czyli stanów zebranych na sejmiku<sup>55</sup>. Ferber pragnął jedną ustawą objąć całe Prusy, tj. Królewskie i Książęce oraz Warmię, bo wówczas były większe szanse zaprowadzenia jednolitego systemu w tej dzielnicy, która, mimo podziału, stanowiła jednak kulturowo i gospodarczo jeden wspólny organizm. Zdanie to podzielał Albrecht, dlatego Ferbera jako prezesa stanów Prus Królewskich prosił o powiadomienie, kiedy zostanie zebrany sejmik, na który pragnął przysłać swoich przedstawicieli<sup>56</sup>. Albrechta o sejmiku pruskim naznaczonym na 13 lipca 1527 r. do Elbląga powiadomił sam król<sup>57</sup>, i książę przysłał tam aż 7 swoich ludzi<sup>58</sup>. Przedstawili oni projekt ustawy wspólnej dla Prus, prosili o zaopiniowanie go na piśmie i przesłanie tych opinii do Królewca do 1 września 1527 r., aby książę na zjeździe swoich stanów w dniu 9 września mógł ustosunkować się do uwag sejmiku Prus Królewskich<sup>59</sup>. Książęcy projekt ustawy nie znalazł na sejmiku elbląskim pełnej aprobaty. Krytycznie ocenili go zwłaszcza delegaci trzech wielkich miast pruskich — Gdańska, Torunia i Elbląga. Wojewodowie trzech województw pruskich okazali projektowi więcej uznania, ale i oni nie przedłożyli wotum na piśmie. Zamierzali w swoich województwach zasięgnąć wpieryw opinii szlachty oraz miast i przez delegatów szlachty przedłożyć je na następnym sejmiku pruskim. Tylko biskup warmiński dotrzymał słowa; 26 sierpnia przesłał do Królewca swoją opinię o projekcie książęcym, a także swoją wersję ustawy.

Ferber w liście do Albrechta z 1 sierpnia 1527 r. wyraźnie zaznaczył, że jakaś wcześniejsza ustawa Prus Książęcych została na Warmii adoptowana, przy czym pewne jej punkty, jak np. o sprzedaży zboża i chmielu, dostosowano do warunków warmińskich. Ta przykrojona do potrzeb biskupstwa ustawa pruska od dwóch lat była tu stosowana, teraz zaś Ferber do tego stopnia uznał za własną, że od siebie zaproponował ją do przyjęcia przez całe Prusy<sup>60</sup>. Nie mogła to być zatem ustawa z 22 września 1526 r., bo ta fungowała od niespełna roku i ze względu na swój kontrreformacyjny charakter nie nadawała się na platformę porozumień z protestanckimi Prusami. Wniosek nasuwa się taki, że na Warmii były dwie ustawy krajowe: jedna własna, na użytek wewnętrzny, dobitnie podkreślająca katolicki charakter regionu, druga zaś, uzgodniona z sąsiednimi Prusami, ściśle ekonomiczna, pozakonfesyjna, która w istocie była jakąś przeróbką ustawy pruskiej i nadawała się do

<sup>54</sup> Wiele materiałów dotyczących tych pertraktacji opublikował Z. Celichowski (*Acta Tomiciana*. T. 9 Kórnik 1876), na co zwrócili uwagę współcześni historycy niemieccy, np. archiwista fromborski Artur Weizenmiller, zob. np. protokół posiedzenia Historischer Verein für Ermland, 24 X 1876. *ZGAE*. T. 6, s. 265.

<sup>55</sup> Albrecht do Ferbera. Królewiec 9 V 1527. *Acta Tomiciana*. T. 9 nr 160, s. 168–169.

<sup>56</sup> Albrecht do Ferbera. Królewiec 26 V 1527. *Acta Tomiciana*. T. 9 nr 175, s. 191.

<sup>57</sup> Król Zygmunt Stary do Albrechta. Kraków 29 V 1527. *Acta Tomiciana*. T. 9 nr 178, s. 193; zob. też tamże nr 189, s. 201.

<sup>58</sup> Zob. list Albrechta do stanów Prus Królewskich zebranych na tym sejmiku. [Królewiec] 10 VII 1527. *Acta Tomiciana*. T. 9 nr 219, s. 228–229.

<sup>59</sup> Albrecht do Ferbera. Fischhausen 25 VII 1527. *Acta Tomiciana*. T. 9 nr 224, s. 232.

<sup>60</sup> Ferber do Albrechta. Lidzbark 1 VIII 1527. *Acta Tomiciana*. T. 9 nr 237, s. 242.

rozszerzenia na sąsiednie kraje. Ta dychotomia zarysowała się już w poprzednich ustawach, teraz zaś, po sekularyzacji Zakonu, stała się zjawiskiem trwałym, tzn. obok ustawy Ferbera na Warmii istniały inne, ekonomiczne, dotyczące cen, służby, rzemiosła, itp., przy czym ustawa Ferbera miała charakter ideologiczny, trwały, tamte zaś często ulegały zmianom tak jak zmienne są ceny. Fuzja obu rodzajów tych ustaw nastąpiła w 1766 r. w ustawie Grabowskiego, gdzie problematyka — nazwijmy to ideologiczna i gospodarcza — nie była wyraźnie rozgraniczona.

Wróćmy jednak do pertraktacji z Albrechtem; 13 lipca 1527 r. zebrał się sejmik Prus Książęcych, który rozpatrywał sprawę ustawy krajowej dla całych Prus i inną skomplikowaną kwestię dotyczącą reformy monetarnej. W tym celu stany pruskie postanowiły wydelegować kilka osób na specjalne spotkanie do Kętrzyna na 12 września. Zjazd odbył się w przewidzianym czasie. Był na nim obecny sam książę Albrecht. Z Kętrzyna pisał on do Ferbera, że komisja obradowała tylko nad sprawami monetarnymi, nad ustawą krajową już nie zdążyła z powodu niebezpieczeństwa zbliżającej się zarazy<sup>61</sup>. Do spotkania w sprawie ustawy krajowej między delegacją warmińską a książęcą doszło dopiero 6 lipca 1528 r. w Bartoszycach. W wyniku obrad powstała nowa ustawa krajowa, nie ta ideologiczna, tylko właśnie ta druga, równoległa, ekonomiczna, regulująca stosunki sąsiedzkie protestanckich Prus i katolickiej Warmii. Przedstawiciele Prus Królewskich do Bartoszczyk nie zaproszono, bo ci nie zdołali wypracować jednolitego stanowiska wobec pruskiego projektu ustawy przedłożonego w Elblągu, stanowiącego podstawę obrad. Ze strony księcia w spotkaniu tym brało udział aż 9 delegatów, bliskich doradców i współpracowników Albrechta, byli to: Bott von Eilenburg, Melchior von Kreutzen, Hans von Bösenradt, Fabian Lehndorff, Jan Lessgewang, Zygmunt Rauter, Sander Beier, Nickel von Haubitz i Kacper Plattner. Wszyscy oni są wymienieni w dokumencie przyjętym w Bartoszycach 6 lipca 1528 r.<sup>62</sup> Co do składu osobowego delegacji warmińskiej, to są pewne kłopoty z jej ustaleniem. Ustawa bartoszycka wymienia jako delegatów Warmii cztery osoby — dwóch kanoników: Tiedemana Giese i Feliksa Reicha oraz Jerzego Troschke wójta krajowego i Pawła Snopka prepozyta kolegiackiego dobromiejskiego, pełniącego zarazem funkcję ekonomy biskupiego<sup>63</sup>. Znani badacze kopernikańscy Marian Biskup<sup>64</sup> i Jerzy Sikorski<sup>65</sup> taki

<sup>61</sup> Albrecht do Ferbera. [Kętrzyn] 12 IX 1527. *Acta Tomiciana*. T. 9 nr 294, s. 296. Na temat reformy monety w Prusach w owych czasach zob. H. S c h m a u c h: Nicolaus Copernicus und die preussische Münzenreform. Staatliche Akademie zu Braunsberg. Personal- und Vorlesungsverzeichniss 3. Trimester 1940. Braunsberg, s. 1–40, zwłaszcza s. 16 nn. Por. J. D r e w n o w s k i: Mikołaj Kopernik w świetle swej korespondencji. *Studia Copernicana*. T. 17. Wrocław 1978, s. 180–188.

<sup>62</sup> Kopia ustawy przyjętej w Bartoszycach (z wymienionymi nazwiskami) jest w ADWO, AB, C 13 k. 171–197. Kopia współcz.: Uppsala, Universitetsbiblioteket, rkps H 156, k. 19–38. Na jej temat krótki artykuł napisał W. T h i m m: Die Landesordnungen der Lande Preussen. *UEH*. 1971 nr 1.

<sup>63</sup> Tak jest we wskazanym rękopisie C 13, k. 196–197; takżę skład delegacji podaje T h i m m, jw.

<sup>64</sup> M. B i s k u p: Regesta Copernicana, nr 290. T e n ż e: Nowe materiały do działalności publicznej Mikołaja Kopernika z lat 1512–1537. Warszawa 1971, s. 16 oraz ryciny 5 i 6.

<sup>65</sup> J. S i k o r s k i: Kopernik na Warmii, Kalendarium życia i działalności. W: Kopernik na Warmii. Olsztyn 1973, s. 478, nr 312.

podają skład delegacji warmińskiej: biskup Maurycy Ferber oraz kanonicy Jan Ferber, Tiedeman Giese, Albert Bischof i Mikołaj Kopernik. Oczywiście, przedmiotem najwyższego zainteresowania jest tu astronom. Wydaje się, że za właściwy należy przyjąć wykaz osób podany w samej ustawie, a nieporozumienie wśród znawców Kopernika wynikało zapewne stąd, że w wielu przekazach ustawa krajowa podjęta w Bartoszczykach bywa łączona z ustawą krajową warmińską z 22 września 1526 r. i sprawia wrażenie jednej całości<sup>66</sup>. Prawie wszyscy wymieniający przez badaczy Kopernika dostojnicy warmińscy figurują w nagłówku ustawy z 1526 r. Zdarzało się również, że łączono obie te ustawy i określano je mianem jednej ustawy Ferbera.

Treść ustawy bartoszyckiej jest dość prosta i nie zawiera zbyt wielu wątków. Na początek porusza problematykę rzadko spotykaną w wilkierzach: o stosunku dzieci do rodziców, w szczególności o nieposłuszeństwie dzieci, o związkach małżeńskich dzieci, o ich obowiązku utrzymania rodziców. Dalej następują przepisy o różnych sposobach nabywania dóbr i świadczeniach z nich należnych, o obowiązku wydania zbiegłych chłopów, o służbie i wynagrodzeniu. Największą część ustawy poświęcona jest rzemiosłu, najpierw w sposób ogólnikowy, a następnie z uwzględnieniem poszczególnych jego gałęzi. Wymienia się wiele rodzajów rzemiosła i ustala cennik za usługi. Nie będziemy tu szczegółowo omawiać całej ustawy, przytoczymy tylko sondażowo dwa ważniejsze przepisy: zabrania się przyjmowania parobka na służbę, bez pisemnej opinii poprzedniego pana<sup>67</sup>; pozwala się szlachcie na zatrudnienie w swoich dobrach nie zrzeszonych w cechach rzemieślników, określanych mianem *bönhasen*<sup>68</sup>. Obie te decyzje miały częste zastosowanie w praktycznym życiu wsi, gdyż — jak już wspomniano — cennik za usługi rzemieślnicze ulegał częstym zmianom i wymagał ciągłej aktualizacji, a więc i konsultacji z sąsiadem pruskim.

<sup>66</sup> Tak jest we wskazanym kodeksie C 13, gdzie ustawa Ferbera z 22 X 1526 (k. 149–171) niezauważalnie stopiona jest z ustawą bartoszycką (k. 171–197). Historycy niemieccy (jak G. A u b i n, op. cit. s. 116) ustawy 1526–29 uważają za jedną. Właściwy skład delegacji warmińskiej na zjeździe w Bartoszczykach 7 VII 1528 podaje H. S c h m a u c h (Die Wiederbesiedlung des Ermlands im 16. Jahrhundert. ZGAE. T. 23, s. 575, przypis 1), który oparł się na oryginalnym tekście ustawy bartoszyckiej, przechowywanym w archiwum królewickim (sygnatura: HBA, C Nr 1, według wskazanej daty. Uwaga! dokumenty tego zespołu ułożone są chronologicznie i nie ma tam foliacji czy paginacji; wskaźnikiem jest data). Do Bartoszczyk przybyli wówczas niektórzy ze szlachty pruskiej i domagali się od biskupa warmińskiego wydania zbiegłych na Warmię chłopów pruskich. Wówczas Ferber doszedł z księciem Albrechtem do porozumienia o wzajemnej ekstradycji tego rodzaju uciekinierów. Ustawa bartoszycka z 6 VII 1528 w punkcie 25 stanowi, że chłop musi mieć tzw. *manumissio*. Potem w 1529 r. ten artykuł zaakceptowały także stany Prus Królewskich (H. S c h m a u c h, jw. ZGAE. T. 23, s. 574–576).

<sup>67</sup> W kodeksie ADWO, AB, C 13, k. 174–175: akapit zatytułowany Keinen pauer ohn queitbrief anzunehmen. Problem ekstradycji zbiegłych chłopów szeroko omawia H. P l e h n: Zur Geschichte der Agrarverfassung von Ost- und Westpreussen. *Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte*. T. 17, zweite Hälfte, Leipzig 1904, s. 97–111. Również między biskupem a kapitułą doszło w 1528 r. do umowy w sprawie zbiegłych chłopów. ADWO, AB, A 34, s. 320–322: „transactio de profungis rusticis inter R-mum D. Mauritium Episcopum Varmiensem et Capitulum facta anno 1528”.

<sup>68</sup> ADWO, AB, C 13 k. 179–180, akapit o nagłówku: „Edellewte mögen bönhasen hatten”.

Na sejmiku w Malborku 11 listopada 1529 r. doszło do uzgodnienia ustawy krajowej ogólnopruskiej, o którą zabiegano od szeregu lat. Została ona opublikowana w imieniu samego króla, Zygmunta Starego, oraz księcia pruskiego Albrechta. Jej tytuł brzmi: *Lands-Ordnung die grosse beeder Landes Preussen Sigismundi Regis et Alberti Marchionis*<sup>69</sup>. Zatem, jak sam tytuł wskazuje, ustawa była przeznaczona zarówno dla Prus Królewskich jak i Książęcych. W wielu punktach jest zbieżna z ustawą Ferbera z 1526 r. i częściowo z ustawą bartoszycką z 1528 r.; ponieważ obie te ustawy (pierwsza bezpośrednio, druga pośrednio) pochodzą od biskupa Ferbera, więc i tę trzecią, opartą na nich, mimo głów koronowanych uwidoczonych w tytule, często nazywano ustawą Ferbera. Treść jej, przynajmniej częściowo, przybliżają nam same tytułiki, które tu przytaczamy (nie są one numerowane w publikacji J. Kunigka).

Oto one: o nieposłuszeństwie dzieci; nie można zawierać małżeństwa przed podziałem spadku po zmarłym małżonku; o przedawnieniu spadku chełmińskiego; o nadmiernych wydatkach (z okazji wesela i chrzcina); o błędach w rozgraniczaniu dóbr; o naprawie dróg i traktów; o suszeniu chmielu i lnu; o piecach piekarniczych i kominach; o czynszu wykupnym lokowanym w domach i dobrach dziedzicznych; o sumach dziedzicznych; o dobrach zdewastowanych i opuszczonych; o czynszach od ziemi; o eksplozjach; o chłopach; o dołach (pułapkach) na zwierza i o polowaniu; o służbie i zapłacie dla niej; o włóczęgach, próżniakach i szulerach; o kupnie i sprzedaży; o kupowaniu chmielu; o sprzedaży i karach; o targu tygodniowym; o wagach i miarach; o kramarzach; o browarach i wyszynku piwa; o pasterzach; o oszczerstwach i pomówieniach.

Wzajemny stosunek wspomnianych wyżej trzech ustaw można ustalić tylko opierając się na gruntownej analizie treści. Nie należy ich uważać za jedną ustawę, tym bardziej za ustawę Ferbera. Pierwsza, jak się wydaje, obowiązywała wyłącznie na Warmii, druga dotyczyła Warmii i Prus Książęcych, trzecia natomiast Prus Królewskich i Prus Książęcych. Ta ostatnia, jako przyjęta na sejmiku w Malborku 11 listopada 1529 r. zgodnie z procedurą percepcji uchwał sejmików pruskich na Warmii, mogła być tylko wtedy prawomocna w biskupstwie, gdyby ją ratyfikował miejscowy sejmik. Tymczasem o takim sejmiku nic nie jest wiadome. Z drugiej strony są pewne poszlaki, że na Warmii posługiwano się również tą ustawą. W sumie zagadnienie jest dość skomplikowane. Faktem jest, że wiele treści, a nawet konkretnych sformułowań, powtarza się we wszystkich trzech ustawach. Należy to zaliczyć na karb mało precyzyjnego w owych czasach ustawodawstwa.

Ustawa Ferbera na Warmii, czyli ta właściwa z 1526 r., posiada swoją bogatą historię. Początkowo była aprobowana bez zastrzeżeń, mimo że jej niektóre przepisy dotyczące wojny z Zakonem w latach 1519–1525 szybko zdezaktualizowały się. Domagano się tylko ścisłego jej przestrzegania. Np. sejmik lidzbarski z 12 stycznia 1552 r., odbyty pod przewodnictwem biskupa Stanisława Hozjusza, w recesie konstatawał, że na Warmii nastąpiły pewne nadużycia, wskutek nieprze-

<sup>69</sup> Opublikował J. Kunigk: „Ius Culmense correctum”, s. 125–142.

gania ustawy Ferbera. Sejmik napiętnował je i polecił, aby tekst ustawy Ferbera obok recessu tego sejmiku posiadali pod ręką i nadzorowali ich wykonania wszyscy burmistrzowie i burgrabiowie. Pierwsi powinni odczytać ustawę wobec obywateli miejskich, drudzy zaś wobec szlachty, wolnych i sołtysów podległego sobie komornictwa<sup>70</sup>. Na sejmiku lidzbarskim 6 stycznia 1579 r. domagano się wznowienia z ustawy krajowej przepisów o uprawie lnu<sup>71</sup>. Wnet jednak pojawiły się postulaty, by zmienić ustawę Ferbera. Na sejmiku lidzbarskim 4 grudnia 1585 stany warmińskie zwróciły uwagę, że wiele przepisów ustawy zdezaktualizowało się i wymaga nowelizacji przyjmując za podstawę uchwały sejmików warmińskich. Do wykonania tej niełatwej pracy została powołana komisja, do której weszli ze szlachty Jan Hatten i Samson Pfaff, ze strony miast burmistrz braniewski Jan Bartsch i burmistrz ornecki Anzelm Lauterwaldt. Do nich mieli dołączyć delegaci z domeny kapitulnej, których jednak nazwiska nie są znane.

Postanowiono, by ta komisja zebrała się w Lidzbarku 18 kwietnia 1586 r., o ile biskup Kromer z ważnych powodów tego terminu nie zmieni. Komisja miała przejrzeć ustawę Ferbera, usunąć przepisy przestarzałe, inne zmienić i ewentualnie dodać nowe, stosownie do bieżących potrzeb. Komisja zatem miała opracować nowy tekst ustawy oparty na kanwie ustawy Ferbera i za pośrednictwem wójta biskupiego oraz kapitulnego przekazać go urzędnikom zamkowym, aby tam przeprowadzono dyskusję z okoliczną szlachtą nad tym tekstem. Inny egzemplarz projektu miał być przesłany do Braniewa, a następnie kolejno do wszystkich miast, w celu zaopiniowania go. Uwagi z terenu komisja zamierzała wykorzystać przy ostatecznej redakcji ustawy<sup>72</sup>. Warto podkreślić tu wszechstronną konsultację społeczną przy rewizji ustawy Ferbera. W przekazach źródłowych brak informacji, jaki był efekt tego konsultowania się i innych prac komisji. Wydaje się, że prac nie dokończono, wobec czego Kromer wydał na sejmiku i częściowo poza nim szereg aktów prawnych uzupełniających tę ustawę. Do takich należy zaliczyć uchwałę o chlebie *Brod-Ordnung des Bistums Ermland* z 10 listopada 1587 r.<sup>73</sup>, a także ustawę szumnie określaną jako *Constitutiones Cromerianae*, wydaną na sejmiku lidzbarskim 27 stycznia 1588 r. w sprawie prowizorów szpitali i kościołów, opiekunów nad niepełnoletnimi oraz o obowiązkach witryków kościelnych<sup>74</sup>. Do najgłośniejszych ustaw Kromera należy wydany na sejmiku w Lidzbarku 23 lutego 1570 r.

<sup>70</sup> Recess tego sejmiku ADWO, AB, H 183, s. 7–13, oryg.; C 24 k. 123–128, kopia; Upsala, Universitetsbiblioteket, rkps H 156, k. 93–94, kopia.

<sup>71</sup> ADWO, AB, A 3, k. 381–383: „Erneuerung der Landesordnung wegen des Leinsehens”.

<sup>72</sup> Recess tego sejmiku ADWO, AB, H 183, s. 121–131, oryg.; kopie: A 4, k. 391–392, 385–396; C 24, k. 171–174.

<sup>73</sup> ADWO, AB, A 2, k. 206b–208b.

<sup>74</sup> Ta ustawa również została wydana na sejmiku. Jej tytuł brzmi: „Ordnung wegen der Kirchenvether, Spitalherren, Vorsteher der Lehen und der Vormunder Ampt”. Zastosowała się ona w oryginalnie i w wielu odpisach, co niewątpliwie świadczy o jej szerokim zastosowaniu. Oto przekazy rękopiśmienne: ADWO, AB, H 183, k. 145–163 oryg.; kopie: A 5, k. 9–19, C 13, k. 314–328, C 14, k. 89–90, H 19, s. 637–639, H 22, s. 184–189, H 43, k. 145–163, rkps Barczewo — magistrat 3, s. 22–37, rkps Braniewo — magistrat 3, k. 49–59, rkps Frombork — magistrat 2, s. 128–139.

tw. *Ordnung wegen des kirchganges* albo w skrócie *Kirchgang*<sup>75</sup>. Ustawa ta przewidywała kary finansowe na tych, którzy w niedziele i święta zaniedbywali udziału we Mszy św. Zachętę do użycia ramienia świeckiego przeciwko opieszałym parafianom znajdujemy już w ustawie krajowej Watzenrodego i wyraźniej w ustawie Ferbera. Bardzo cenne i ważne dla życia gospodarczego Warmii jest wydane dla komory Braniewo 2 stycznia 1593 r. przez wójta krajowego Michała Preucka zarządzenie o gospodarce drzewem, które 8 lutego tr. Andrzej Batory na sejmiku w Lidzbarku nieco zmodyfikował i rozciągnął na całą Warmię jako tzw. *Holtzordnung*<sup>76</sup>. Zarządzenia wydane na sejmikach zazwyczaj rozszerzały lub nowelizowały tylko poszczególne punkty ustawy Ferbera, dorzucały więc tylko nowe przepisy, które razem z dawnymi, nie odwołanymi, tworzyły gąszcz nie do przebycia, zwłaszcza dla ludzi nie obeznanych z prawem.

Coraz aktywniejsza szlachta warmińska domagała się uporządkowania prawa krajowego. Na sejmiku lidzbarskim za A. Batorego 26–27 października 1595 r. wśród dezyderatów stanu szlacheckiego użyto sformułowania, że: „należy ulepszyć ustawę krajową, a ponieważż tego już dawno usiłowano dokonać, trzeba więc odnaleźć tekst tamtej rewizji, przejrzeć go i nanieść poprawki”<sup>77</sup>. Wydaje się, że jest tu mowa o rewizji przeprowadzonej przez komisję wyznaczoną na sejmiku 4 grudnia 1585 r. Widocznie komisja ta nie zdołała wypełnić do końca zleconego jej zadania. W rzeczywistości ustawę Ferbera niełatwo było poprawić, bo stanowiła ona pewien zwarty system. Prędzej można było ją zmienić, niż unowocześnić. Tak się faktycznie stało: aż do 1766 r. ustawa Ferbera nie została zmieniona, przepisywano ją według brzmienia ustalonego 22 września 1526 r. Jak wspomniano, bez żadnych zmian wydał ją J. Kunigk w 1711 r. Ustawodawcy warmińscy ratowali się doraźnymi zarządzeniami, najczęściej nie wspominając, czy odpowiedni przepis zawarty w ustawie Ferbera zostaje przez to zarządzenie odwołany czy też nie.

Sejmik reszelski z 26 sierpnia 1610 r. z czasów biskupa Szymona Rudnickiego zalecił dokładniejsze przestrzeganie ustawy krajowej w drobnych sprawach, jak: zakaz urządzania przyjęć z okazji chrzcin, zakaz używania odzieży ozdobnej, nienależnej danemu stanowi, respektowanie taryfy dla rzemieślników i cennika ustalonego dla służby<sup>78</sup>. Ten zapis recesu jest bardzo pouczający: pierwsze dwa zakazy wzięte są z ustawy Ferbera z 1526 r. (punkty 5 i 36), natomiast w tej ustawie nigdy nie było cennika dla rzemieślników i służby, który zawarto w ustawie bartoszyckiej z 1528 r.; zatem w czasach Rudnickiego obie te ustawy, o czym już wspomniano, bywały traktowane jako jedna. Powstają jednak wątpliwości, czy w 1610 r. mógł być aktualny cennik z 1528 r.

<sup>75</sup> Ustawa podzielona jest na 15 punktów. Wydał ją bp Szymon Rudnicki razem z *Constitutiones Synodales Diocesis Varmiensis. Brunnsbergae 1612*, s. 340–350 (tekst niemiecki), dalsze strony nie znaczone, [351–356] (tłumaczenie polskie z 28 II 1613). Ponownie wydał [F. Hipler]: *Kromer's Kirchgangsedikt. Pastoralblatt für die Diocese Ermland* [dalej: *PDE*] 1889, s. 41–43. Ustawy i zarządzenia kościelne Kromera również wydał F. Hipler: *Monumenta Cromeriana. ZGAE. T. 10*, s. 145–290.

<sup>76</sup> ADWO, AB, H 183, s. 354; C 14, k. 90–92; C. 24, k. 209–211.

<sup>77</sup> ADWO, AB, H 183, s. 204.

<sup>78</sup> Reces tego sejmiku ADWO, AB, H 183, s. 347–356, oryg.; kopie: A 9, k. 476–481, C 24, k. 278–282; rkps Braniewo — magistrat 13, k. 276–282.



Raczej nie, bo mimo wielkiej stabilności czy raczej stagnacji życia gospodarczego tamtych czasów, ceny za usługi jednak ulegały zmianom. Sam biskup Rudnicki na sejmiku lidzbarskim 10 października 1607 r. opublikował takse dla rzemieślników warmińskich<sup>79</sup>. Było to jednak przedsięwzięcie wyłącznie warmińskie, przy ustalaniu zaś tego rodzaju cen potrzebna była współpraca sąsiednich Prus Książęcych. Porozumienie takie wnet nastąpiło. Strona pruska wyraziła gotowość do rozmów z delegacją Warmii. Na sejmiku 9 maja 1613 r. strona warmińska ustaliła skład delegacji. Przedstawicielami szlachty zostali: Jan Bartsch i Krzysztof Knobelsdorf, burgrabia Pieniężna Jan Petzelt; burmistrzów reprezentowali: Leonard Salfeldt — burmistrz braniewski, Maciej Schmidt — dobromiejski i Wawrzyniec Buchholz — olsztyński. Polecono im odnaleźć w kancelariach warmińskich i porównać wszystkie taksy stosowane w przeszłości i skonfrontować je z analogicznymi taksami pruskimi, „aby z sąsiednim księstwem ustanowić i utrzymać jednobrzmiącą konstytucję”<sup>80</sup>. Podkreślaliśmy już, że w tej dziedzinie współpraca Warmii z Prusami Książęcymi, podobnie jak przedtem z Krzyżakami, była po prostu koniecznością. Na takim stanowisku stanął również sejmik lidzbarski z 27 września 1623 r., odprawiony pod przewodnictwem Michała Działyńskiego. Na nim ratyfikowano i nakazano przestrzeganie handlowych porozumień z Prusami, wynikających z ustawy krajowej z 1598 r. i najnowszej z 4 listopada 1622 r., ze szczególnym uwzględnieniem handlu chmielem, lnem i wełną<sup>81</sup>.

Wszelkie relacje cenowe zazwyczaj niweczyła wojna. Po pierwszej wojnie szwedzkiej w 1626 r. zarządzający Warmią w imieniu młodocianego Jana Olbrachta Wazy Michał Działyński wspólnie z kanonikiem Wojciechem Rudnickim doszli do przekonania, że najlepszym środkiem zaradczym na regresję gospodarczą i chaos będzie natychmiastowe reaktywowanie i ścisłe przestrzeganie ustawy krajowej, która z dobrym skutkiem już była stosowana w domenie kapitulnej i w Prusach Książęcych<sup>82</sup>. Z ich inicjatywy w domenie biskupiej miało nastąpić częściowe uwolnienie chłopów pańszczyźnianych przez zamianę szarwarku na czynsz, ale temu przeciwstawiła się w 1632 r. kapituła i projekt podupadł. Tego rodzaju transakcja, zdaniem kapituły, stanowiła uszczuplenie władzy dominialnej biskupów warmińskich, czyli alienację dóbr

<sup>79</sup> ADWO, AB, A 9, k. 102–110; reces tego sejmiku, H 183, s. 287–296, oryg.; kopie: A 9, k. 31–35, C 24, k. 256–261, rkps Braniewo — magistrat 13, k. 318–322; tamże, k. 252–257 taksa dla rzemieślników.

<sup>80</sup> Reces tego sejmiku ADWO, AB, H 183, s. 391–396, oryg.; kopie: C 24, k. 296–299; rkps Braniewo — magistrat 13, k. 290–294.

<sup>81</sup> Reces tego sejmiku ADWO, AB, H 183, s. 539–541, oryg.; C 24, k. 385–386, kopia.

<sup>82</sup> W lutym 1632 r. powzięto postanowienie: „Optimum tamen factu videtur, consulentius, et pluribus rerum provinciae istius peritis, ut ordinatio provincialis vulgo *Landtsordnung* e vestigio restituar et quam strictissime observetur” (ADWO, AB, A 11, k. 402). Jan Olbracht w Warszawie 1 VI 1632 r. wydał Mandatum de constitutionibus provincialibus servandis (ADWO, AB, A 11, k. 408 i to samo w kopii C 14, k. 150–151). Do osiągnięcia zamierzonego celu wystawca dokumentu nie widział lepszego środka „quam ordinationem quamdam provincialem, vulgo *Landtordnung*, inveniri potuisse, eandemque elapsis temporibus strictissime observatam, nunc tantummodo annis proxime praeteritis solutam fuisse, in bonis vero mensae Venerabilis Capituli Varmiensis tum et apud vicinos eandem diligenter hucusque custodiri accepissemus. Idem quoque remedium nobis oportunum amplectendum et quam primum quoad articulum sive punctum de mercibus lanae, lupuli et lini non evehendis etc., restituendum esse censuimus”.

kościelnych<sup>83</sup>. Kapituła w sporadycznych przypadkach wyrażała zgodę, by biskupi mogli zamienić, jak to określono, *opera rustica in pecuniam libertatis*, ale w skali całego biskupstwa, tj. 7 komór biskupich, uważała to za dużą szkodę w regaliach biskupstwa. Kapituła zatem nie broniła tu swego interesu, lecz swoiście pojętego dobra całej prowincji, by następnym biskupom warmińskim przekazać regalia nie uszczuplone.

#### 4. USTAWA KRAJOWA BISKUPA MIKOŁAJA SZYSZKOWSKIEGO Z 1636/37 R.

Ta ustawa należy do rzędu ustaw ekonomicznych; nie zastąpiła więc konstytucji Ferbera, tylko ją uzupełniła przepisami o wynagrodzeniu za pracę, które ulegały ciągłym zmianom, zwłaszcza pod wpływem takich kataklizmów jak zarazy i wojny. Biskupowi Szyszkowskiemu (1634–1644) wypadło jeszcze leczyć rany zadane przez pierwszą wojnę szwedzką, zakończoną traktatem pokojowym w Sztumskiej Wsi 12 września 1635 r. Podczas tej wojny najwięcej ucierpiała północna część Warmii. Braniewo było okupowane przeszło 9 lat (od 10 lipca 1626 r.) przez Prusy Brandenburskie. Szyszkowski zaraz na początku swoich rządów postanowił przywrócić dawną świetność biskupstwa. W porozumieniu z kapitułą zwołał do Lidzbarka na 30 czerwca 1634 r. stany warmińskie, aby wspólnie naradzić się nad sposobami wyjścia z trudnej sytuacji<sup>84</sup>. Wojna jeszcze wówczas trwała. Głównym więc tematem była najpierw organizacja obrony przed wrogiem zewnętrznym, ale nie pominięto też spraw wewnętrznych. Podczas obrad wskazywano na potrzebę przestrzegania przepisów ustawy krajowej, głównie dotyczących handlu; wnioskowano, aby zlikwidować niekorzystny dla miast handel poza rynkiem miejskim. Podobny postulat, często podnoszony przez miasta na sejmikach, wówczas był szczególnie aktualny ze względu na rozprzężenie spowodowane wojną. Na następnym sejmiku 11 sierpnia 1636 r. miasta znowu domagały się zlikwidowania pokątnego handlu, a wszystkie stany żądały rewizji prawa chełmińskiego i magdeburskiego oraz wypracowania nowej ustawy krajowej w porozumieniu z Prusami Książęcymi<sup>85</sup>. Na propozycję Warmii Prusy wyraziły zgodę. Przystąpiono do obrad nad kształtem przyszłej ustawy. Przebiegały one w dwóch etapach. Pierwsze zebranie ekspertów odbyło się w domu biskupim w Jezioranach 22 października 1636 r. Uchwalono tam tekst ustawy stosunkowo krótki i niezbyt precyzyjny<sup>86</sup>. Składa się on z trzech części, wyraźnie jednak nie oddzielonych, ale dających się wyodrębnić przez analizę treści. Część pierwsza zawiera 4 artykuły dotyczące poddanych chłopów: w artykule pierwszym reaktywowano przyjętą jeszcze w ogólnopruskiej ustawie krajowej z 1529 r. zasadę nakazującą zaniechania

<sup>83</sup> Wywołało to rozruchy na wsi warmińskiej. Została powołana specjalna komisja, która przesłuchiwała i ukarała buntowniczych chłopów. Zob. ADWO, AB, A 11, k. 400–407.

<sup>84</sup> Reces tego sejmiku ADWO, AK, Varia 12, s. 881–885, oryg.; AB, C 24, k. 410–412, kopia; D 127, k. 445–448 — instrukcja kapituły dla jej delegatów na ten sejmik. Zob. też A. Eichorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. ZGAE. T. 1, s. 504.

<sup>85</sup> Reces tego sejmiku ADWO, AB, H 183, s. 553–558, oryg.; kopie: C 24, k. 416–418, rkps Braniewo — magistrat 13, k. 339–341.

<sup>86</sup> Druk wszyty przez J. Kattenbringka do kodeksu rękopiśmiennego ADWO, AB, H 19, s. 1–12.

pościgu za zbiegłym chłopem, który przez 15 lat przebywał poza domem pana. Zasada ta weszła do zbioru podstawowych praw, obowiązujących na Warmii przynajmniej od początku XVII w.<sup>87</sup> Artykuł drugi, trzeci i czwarty precyzował zasady ścigania zbiegłych poddanych i ich ekstradycji, stanowił więc jakby uzupełnienie uchwały warmińsko-pruskiej z 1528 r. *De profugis rusticis*<sup>88</sup>. Za zatrzymanie zbiegłego chłopca i zaniechanie ekstradycji groziła kara 50 florenów węgierskich. Druga część zawiera przepisy o służbie: wymienia różne grupy sług i zasady wynagrodzeń za ich pracę. Trzecią, najobszerniejszą część ustawy wypełnia wykaz obowiązujących opłat za różne prace robotników dniówkowych. Z tekstu ustawy nie da się ustalić, kto brał udział w jej redagowaniu, dlatego powstają pewne wątpliwości, czy jest ona tworem wyłącznie warmińskim, czy też podjęta wspólnie z Prusami Książęcymi. Należy ją raczej uznać za ustawę warmińsko-pruską. Przemawiałoby za tym sformułowanie w jej zakończeniu, gdzie czytamy, że deputowani panowie z obu stron (*beyderseits Herrn deputirte*), którzy ustawę własnoręcznie podpisali, pragnęliby, aby została ona promulgowana nie tylko w sąsiedzkich regionach, tj. w biskupstwie, w województwach i w sąsiednich miastach, lecz by faktycznie tam przestrzegano jej przepisów<sup>89</sup>. Wzmianka o województwach sugeruje, że również Prusy Królewskie mogły mieć pewien udział w powstawaniu tej ustawy, Prusy Książęce bowiem nie były podzielone na województwa, tylko na komornictwa. Posiada ona jeden poważny brak, gdyż nie uwzględnia rzemiosła, któremu zwykle w wilkierzach poświęcano najwięcej miejsca. Zapewne w celu uzupełnienia tej luki 24 stycznia 1637 r. doszło w Iławce Pruskiej do ponownego spotkania delegacji warmińskiej i pruskiej. Ze strony księżstwa wystąpiło trzech delegatów: Gotfryd von Eulenburg, Kacper von Hondorff i Krzysztof von Schlubutt (junior), ze strony warmińskiej zaś aż sześciu: kanonik Euchardus von Zornhausen oraz przedstawiciele szlachty i miast: Zygmunt Stössel, Jan Hatten, Jerzy Knobelsdorf, Andrzej Marquardt i Szymon Königk<sup>90</sup>. Prawdopodobnie ten sam zespół opracował poprzednią wersję ustawy w Jezioranach. Efektem spotkania w Iławce jest ustawa zatytułowana jako *Tax-Ordnung den Handwerckern*. Tytuł niezupełnie odpowiada treści i w rzeczywistości ma znacznie szerszy zakres. Ustawa składa się z trzech rozdziałów podzielonych na paragrafy. Rozdział pierwszy, krótki, liczący 5 paragrafów, zawiera podstawowe przepisy o kupcach, browarnikach, prowadzących wyszynk miodu pitnego i wina oraz o budnikach, zw. *höcker*. Można tu znaleźć przypomnienie dobrze znanej zasady, że poza rynkiem miejskim nie wolno niczego sprzedawać ani kupować; podane są przepisy i ceny dla piwowarów. Rozdział drugi składa się z 29 paragrafów i traktuje o wszelkiego rodzaju rzemiośle

<sup>87</sup> Zawarta jest ona w 14 punkcie tzw. *Observationes communes Episcopatus Warmiensis*. Archiwalne kopie tego przekazu: ADWO, AB, C 4, k. 62–63, C 24, k. 54–55, D 100, k. 163; AB, Ab 11/I, k. 65–66. Pełny tekst publikuje A. Szorc: *Prawo chełmińskie na Warmii 1243–1772*, (w druku).

<sup>88</sup> Por. przypis 66 i 67. Zob. H. Schmauch: *Die Wiederbesiedlung des Ermland*, ZGAE. T. 23, s. 574–577.

<sup>89</sup> ADWO, AB, H 19, s. 12.

<sup>90</sup> Druk wszyty przez J. Kattenbringka do kodeksu rękopiśmiennego ADWO, AB, H 19, s. 14–37; podpisy na s. 37.

i opłacie za dniówkę; zajmuje on większą część tekstu i jego tytuł pokrywa się prawie z tytułem całej ustawy. Zostały tu uwzględnione różne gałęzie rzemiosła i podany cennik za usługi. Niektóre grupy rzemieślników nawet z nazwy brzmią już archaicznie i obecnie spotkać je można chyba tylko w specjalistycznych pracowniach konserwatorskich. Samych kowali w ustawie wymienia się kilka gatunków: *Goldschmiede*, *Grobschmiede*, *Kleinschmiede*, *Nagelschmiede*, *Messerschmiede*, *Kupferschmiede*. Każdy z nich wytwarzał produkty z innego gatunku metalu i otrzymywał osobne przepisy co do opłat za posługi, np. podkowy wyrabiał *Grobschmiede*, który za zrobienie dużej podkowy brał 7 groszy, średniej — 5 groszy, za naprawę i przybicie starej podkowy — 2 grosze. Historycy w tym zwykłym cenniku znajdują wiele wartościowego materiału do dziejów rzemiosła. Rozdział trzeci zawiera przepisy o stroju. Składa się z dziesięciu paragrafów, których treść w istocie jest szersza, niż wskazuje na to tytuł całej ustawy. Podkreślony tu jest stanowy charakter stroju, np. w paragrafie pierwszym czytamy, że wolni chłopcy i sołtysi z racji spełniania pewnych posług na rzecz pana dominialnego mogą nosić strój bogatszy niż zwykli wieśniacy; zezwala się im na używanie ubrania z dobrego sukna i materiału określanego jako *semisch*, nie mogą natomiast nosić strojów z jedwabiu czy aksamitu. W ostatnim paragrafie nakazuje się urzędnikom i radom miejskim, aby na odpustach, chrzcinach i weselach sprawdzali, czy z okazji tych uroczystości ktoś nie włożył stroju nienależnego jego stanowi. W końcowej części ustawy zaznaczono, że zostanie ona wydrukowana i obowiązywać będzie od drugiej niedzieli Wielkiego Postu *Reminiscere*, która tego roku przypadała 1 marca. Po jednym egzemplarzu druku ustawy należało przechowywać we wszystkich archiwach warmińskich i pruskich, urzędnicy powinni go mieć pod ręką razem z wilkierzami miast i wsi, a raz w roku odczytywać ludowi. Obowiązek dopilnowania tego, pod groźbą kary 20 zł, spoczywał w miastach na burmistrzach, a we wsiach na sołtysach.

Ustawa podjęta w Jezioranach i w Łławce stanowi jedną całość, jest wspólnym dziełem warmińsko-pruskim, ponieważ jednak dokumenty centralne na Warmii były wydawane w imieniu rządzącego biskupa na pierwszym miejscu, a kapituły na drugim, dlatego w biskupstwie bywa ona nazywana ustawą Szyszkowskiego. Jej treść dotychczas najpełniej wykorzystał V. Röhrich w artykule na temat służby warmińskiej<sup>91</sup>.

Szyszkowski przy wprowadzaniu ustawy na Warmii trafił niespodziewanie na opór. Przedstawił ją do zatwierdzenia stanom warmińskim na sejmiku lidzbarskim 19 lipca 1638 r. Obecna na zjeździe stanów szlachta zaoponowała i wysunęła wniosek, by tymczasem nie wprowadzać tej ustawy w życie, lecz stosować się do poprzednich, twierdząc, że zawiera ona wiele postanowień niekorzystnych lub wręcz szkodliwych i nie jest jeszcze stosowana w księstwie pruskim<sup>92</sup>. Sprzeciw szlachty

<sup>91</sup> V. Röhrich: Zur Lage des Gesindes im Ermland des 17. und 18. Jahrhunderts. ZGAE. T. 19, s. 439–458.

<sup>92</sup> Reces tego sejmiku ADWO, AB, H 183 s. 559–564, oryg.; C 24 k. 341–355, kopia. Oto interesujący nas fragment: „Die Publication der neyen auffgerichteten Landtsordnung belangende, wollen wir mit derselben also schleunigk nicht vortfahren, weil sie noch nicht allenthalben in Fürstentumb Preussen publiciret, auch daselbst wir auch

z jednej strony wskazuje, że stany warmińskie nie miały wpływu na kształt ustawy w czasie jej powstawania, z drugiej zaś świadczy o rosnącej roli tej grupy społecznej w biskupstwie. Zastrzeżenia pod adresem taksy dla rzemieślników zgłosiły również miasta. Biskup, widząc skoncentrowany opór, postanowił dokonać korekty. W tym celu na początku 1640 r. wezwał do Lidzbarka delegatów rady miasta Braniewa i powierzył im, jako najbardziej kompetentnym, przygotowanie taksy opłat dla rzemieślników, robotników dniówkowych i służby. Braniewianie opracowali taki projekt, który następnie został oddany do wglądu delegatom kapituły, szlachty i pozostałych miast. W wyniku dyskusji projekt braniewski opracowano szczegółowo, ale ostateczna redakcja tekstu nie została ustalona. Szyszkowski, nie bacząc na surowy jeszcze stan ustawy, kazał ją wydrukować i ogłosić jako obowiązującą, co znowu spowodowało niezadowolenie, zwłaszcza w Braniewie<sup>93</sup>. Tekst opublikowany przez Szyszkowskiego znany jest dzięki temu, że jeden egzemplarz tego rzadkiego druku został wszyty do kodeksu rękopiśmiennego, zawierającego po większej części recesy sejmiku warmińskiego<sup>94</sup>. Interesującą sprawą jest stosunek ustawy z 1636/1637 r. do wersji skorygowanej w 1641 r., którą również wydrukowano<sup>95</sup>. Okazuje się, że różnice między nimi są minimalne: ceny usług rzemieślniczych pozostały prawie bez zmian, a to przecież było głównym przedmiotem kontrowersji, wykaz zaś gałęzi rzemiosła w obu wersjach niczym się nie różni. Drobnie rozbieżności zachodzą tylko w rozdziale pierwszym. W ustawie z 1641 r., podobnie jak w wersji z r. 1636/1637, służące zalicza się do osób poddanych, które mogły wyjść za mąż za służącego innego pana tylko za zezwoleniem gospodarza, u którego w danej chwili pracowały. Ustawa z 1641 r. dodaje, że w tej kwestii należy trzymać się ustaw synodalnych i że dziewczętom można zezwolić na migrację w celu podjęcia służby w miastach nadmorskich tylko na krótki okres czasu i to wyłącznie za zgodą pana zwierzchniego<sup>96</sup>.

W artykule czwartym rozdziału pierwszego wersji z 1641 r. nie od-

---

dieses unseres Bischoffthumbss Stände wegen etzlicher ihren schäd- undt praeiudicirlichen Puncten darin enthalten, protestiret haben, untter dessen werden sie sich wissen, nach der alten Landtsordnung zurichten und derselben in allem gemess verhalten". Na tym sejmiku przewodniczył sam biskup Szyszkowski. Z ramienia kapituły byli obecni kanonicy: Jerzy Marquardt — administrator komory olsztyńskiej i Przeclaw Szemborowski — doktor praw.

<sup>93</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 32, k. 16–17: „Actum 6 Septembris 1641. Die neue Landts Ordnung zu publiciren. Vor anderhalb Jahren ungefehr hat Ihr Hochw. Fürstl. Gn. eines Ehrsamten Rahts Deputaten nach Heilsbergk evociret, eine gemeine Taxa der Handtwercker Waren und andere Ordnung Taglöhner und Gesindt Lohnes zu treffen; damall ist zwar in beisein eines Ehrwürdigen Capittels Gesandten, derer vom Adell und der Stadt Deputierten etwas beredet und reformiret, aber nichts ins Werck gerichtet. Nun aber ist auff Befelich Ihr Hochw. Fürstl. Gn. eine neue Landts Ordnung aufgerichtet, unter die Press geben und albereit in Druck geben, mit befelich selbige mennighlichen zu publiciren und dorob starck inhalten, dass sie in wiridi Observantia gehalten werde. Hat demnach Ehr. Raht verordnet, dass die Burgerschaftt in Rahthaus beruffen, ihnen sembtlichen selbige vorgelesen werde, in dem Stollen die Vorsteten Taglohner und Untertanen berufen, und ihnen dieses auch kuntgetahn werden. In Überflus soll ein Exemplar am Junckerhoff publiciret werden”

<sup>94</sup> ADWO, AK, Varia 11, k. 32–51.

<sup>95</sup> Druk wszyty w kodeks ADWO, AB, H 19, s. 1–38.

<sup>96</sup> Por. oba druki, ADWO, AB, H 19, k. 13–14 i AK, Varia 11, k. 34.

notowano sankcji finansowej 50 fl. węgierskich za zatrzymanie zbiegłego poddanego, zapisanej w wersji wcześniejszej. W kwestii, kogo należy uważać za poddanego i jakie są prawa tej grupy ludzi, obie wersje odsyłają do ustawy ogólnopruskiej z 1529 r., nie wspominając o ustawie Ferbera z 1526 r. Odwołanie się do ustaw synodalnych w wersji z 1641 r. jest niezbitym argumentem, że była ona kierowana wyłącznie do ludności warmińskiej, bo trudno przypuszczać, by protestanckie Prusy Książęce dopuściły tego rodzaju argumentację. Jediną większą różnicą jest fakt, że wersja z 1641 r. jest rozszerzona o jeden krótki paragraf, zaczerpnięty z ustawy Ferbera z 1526 r., dotyczący ograniczenia wystawności przyjęć z okazji ślubów i chrzcin<sup>97</sup>. Na końcu wersji drugiej odnotowano, że obowiązuje ona na Warmii z mocy polecenia wydanego „na naszym książęcym domu w Lidzbarku 8 lipca 1641 r.” Strona tytułowa tego druku informuje, że został on *Im jahr 1641 auffgerichtet und gedruckt zu Braunsberg*<sup>98</sup>.

Centralnym ośrodkiem opozycji przeciw ustawie Szyszkowskiego, było miasto Braniewo. Liczni rzemieślnicy tej metropolii warmińskiej nie mogli pogodzić się z cennikiem opłat zamieszczonym w ustawie. Na posiedzeniu rady braniewskiej (ciągle chodzi o Stare Miasto) w dniu 6 września 1641 r. postanowiono zgodnie z poleceniem biskupa promulgować ustawę przez odczytanie jej zebranim w ratuszu mieszczanom<sup>99</sup>. Decyzja ta została wykonana 12 września 1641 r.<sup>100</sup> W niedługim czasie podniosły się jednak głosy protestu: piwowarzy, rzemieślnicy, służba i robotnicy dniówkowi zgłaszali swoje zastrzeżenia; ci ostatni zagrozili nawet formalnym strajkiem<sup>101</sup>. Piwowarzy 17 października 1641 r. ponownie zakwestionowali ustalone miary i opłaty za piwo twierdząc, że w Braniewie produkcja tego tak popularnego na Warmii napoju kosztuje drożej niż w innych miastach, dlatego i ceny powinny być zróżnicowane<sup>102</sup>. Szyszkowski był zmuszony wysłać do Braniewa specjalną komisję, aby zarzuty mieszczan rozpatrzyła na miejscu. Zadanie to biskup powierzył prepozytowi dobromiejskiemu Michałowi Seidlerowi

<sup>97</sup> ADWO, AK, Varia 11, k. 51.

<sup>98</sup> ADWO, AK, Varia 11, k. 32.

<sup>99</sup> Zob. przypis 93.

<sup>100</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 32, k. 18: „Actum 12 Septembris Anno 1641. Erb. Gemein wegen der neuen Landts Ordnung. Dato ist die Erb. Gemein zu Rahthaus gefordert und ihnen die neue Landts Ordnung nebenst schriftlichem Befelich Ihr Hochw. Furstl. Gn. das selbige inviolabiliter in allen solle gehalten werden communiciret”.

<sup>101</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 32, k. 24: „Gravamina der Landts Ordnung. In der neuen publicirten Landts Ordnung seind etzliche Sachen gesetzt, welchen dieses Orts Gelegenheit gemes nicht kan nachgelebet werden, wie dan auch die Meltzenbreuer, Handtwercker, Taglohner unterschiedlich sich beschweren; so kan es auch mit dem Tag- und Gesindtlohn alhie nicht so stricte gehalten werden, sintemal sie darumb nicht dienen noch arbeiten wollen, weil sie wegen Noheit des Furstentuhms und grosser Steet mehr Gelegenheit haben auszutreten als im Hinderlandt; deshalben etzlichen Herren mitgegeben, dass sie die Puncta contraria oder so dieses Orts Gelegenheit ungemess aufsetzen, welche revidiret und Ihr. Hochw. Furstl. Gn. supplicando sollen uberreichet werden”.

<sup>102</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 32, k. 24: „Actum 17 Octobris 1641. Erb. Gemein wegen der Landts Ordnung. Dato ist die Erb. Gemein gefordert und ihnen vorgetragen: Wie das in der neuen publicirten Landts Ordnung in einem und anderen Beschwerlichkeit befunden, sonderlich bei der Bier Taxa, das man darin den Hindersteten nicht folgen kan, sintemal der Schott alhie nicht so gross, und nicht 3 sondern 3 ½ Schott auf 1 Ton Bier gehen, der maas alhie grösser, der Hopgen und andere Sachen teurer wie hoch das Bier zusetzen”.

i szlachcicowi Zygmunтови Stösselowi. Przybyli oni do Braniewa 13 sierpnia 1642 r., przeprowadzili najpierw rozmowę z radą miejską, następnego dnia z ludnością miasta począwszy od bogatych rzemieślników w samym mieście aż do czeladzi i wyrobników z przedmieść za murami. Rzemieślnicy twierdzili, że wyznaczone stawki za ich usługi są stanowczo za niskie w stosunku do cen materiałów i opłat dla czeladników oraz służby. Najbardziej zdecydowanie podkreślali nieopłacalność swego rzemiosła wszelkiego rodzaju kowale, a poparli ich inni rzemieślnicy, jak: rymarze, szewcy, sukiennicy, kołodzieje, kuśnierze i krawcy<sup>103</sup>. Postulatów, przedłożonych delegatom przez biedotę miejską na przedmieściu, protokoły rady nie odnotowały, ale, jak się można domyślić, dotyczyły one również wysokości opłat za pracę i chyba nie zawsze były zgodne z dezyderatami majstrów rzemieślniczych. Komisja bisku-

<sup>103</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 32, k. 66–67: „Actum 14 Augusti Anno 1642. Bischöfliche Commissarii wegen Landts Ordnung. Gestern nach Mittag seind Ihr Hochw. Fürstl. Gn. abgeschickte Commissarii, der achtbar würdig hochgelarte Herr Michael Seidlerus Probst zu Gutstadt und der woledle und Vestr. Herr Sigmund Stessel alhie ankomen und Herrn Presidenten zu sich ins Schloss beruffen lassen anmeldende, das sie von Ihr Hochw. Fürstl. Gn. in commissis haben, die Beschwerde der vergangner 1641 Jahres ausgangnen publicirten Landts Ordnung, welche nicht gehalten wurde, wie sie soll zu untersuchen, weil es sich dieser Ort am meisten stosset an den Handwerckern, Tag- und Gesindt Lohn, seind die Elterleut der Zunften dato zu Rahthaus beruffen; als nun die Herren Commissarii persönlich zu Rahthaus erschienen und ihre Werbung im Namen Ihr. Hochw. Fürstl. Gn. unsers gnedigsten Fürsten und Herren gethan ist ihnen durch Praesidierenden Herrn Burgermeister angetragen, das Erv. Raht Ihr Hochw. Fürstl. Gn. neue publicirte Landts Ordnung in Unterhenigkeit auf- und angenommen, und der gantzen Burgerschaft Ein- und Beiwohneren der Stadt kundgetahn und ihres Vermögens darob gehalten, dass sie hofften deswegen bei Ihr Hochw. Fürstl. Gn. excusiret zu sein. Da nun aber der meiste Beschwerd von den Handwercks Leuten herruret, seind sie einer nach dem anderen vorgefordert. Und erstlich die Grobschmiede, welche von den Herrn Commissarien befraget, ihre Beschwerd anzuzeigen, warumb sie die Landts Ordnung in allen Punkten nicht halten können; erklern sich, das sie sich gern derselben accomodieren wolten, wan sie Eisen, Kolen, Essen, Trinken und Gesind Lohn besser Kaufs haben konten. Weil nun diese Ding ihnen sehr teur in die Handt kommen, so können sie nicht beiblieben. Es haben aber die Herrn Commissarii specifice auf die Tax gangen, warumb sie nicht dies und jennes v.g. ein Hufeisen, Holtz Axt etc. nach der Landts Ordnung machen können, geben obige general Antwort mitm Zusatz, zum Hufeisen gehöre so viel Eisen, Kolen, Nagel, so viel Zeit zu schmieden, die Huf ausszufanen, aufzuschlagen, zur Holtz Axt so viel Eisen, Staal, Zeit zu schmieden, zu härten, zu schleiffen, etc., etc. Die Riemer gleichmessig, dass sie der Taxa nicht nachleben können, weil die Fleissehauer des Leder nicht bessern Kauf geben.

Die Schuster referiren sich auf den teuren Einkauf Leders, Kordewan, Heuf, Talck, Traan, Pechdt, gros Gesind Lohn, teur Essen und Trincken, und haben ihr spetial schriftlich eingeben. Die Tuchmacher, das sie alhie gekrompen Tuchmachen 1½ Ehlen breit, und ist in den Hindersteten das Gewicht viel grösser als alhie das jenne aussen so wol mehr Tuch machen können als diese, und ist gleichwol die Ehl gleich lang. Rad- und Schirmmacher können nicht bei bleiben, weil sie teuren Einkauf des Holtzes haben, und ihnen mehr zu stehen kombt als die Arbeit in der Taxa gesetzt. Den Fleinschauern ist erenst auferlegt, das sie sich der Landts Ordnung bequemen, Kurschner, das ihnen die Fell und Föhs ohn Futter, Gewandt und Macherlohn mehr zu stehen kommen als die fertige Arbeit taxiret, können also nicht dabei bleiben; Böttilher haben klap Holtz, so sie zu Königsberg holen müssen, zu teur. Schneider causiren auch die teure Zerung, und dass die Kleider viel anderst gemacht werden als vor Jahren, mehr Zeit und Arbeit dazu gehöre. Die Tepper haben kein Beschwerd; handeln mit den Leuten, wie sie können. Die Leinenweber können nicht bey bleyben, dan sie nicht schlechte, sondern feine Arbeit machen, daran sie ein gantzen Tagk kaum 1½ Stock und die gantze woch kaum ein Schock Lawendt machen können. Ist demnach allen angemeldet, wo fern sie nach erkeine Beschwerd mehr haben, sollen sie selbige zwischen dato und dem 26 Augusti einbringen“.

pia prawdopodobnie załagodziła konflikt, bo w aktach brak dalszych wiadomości na ten temat. Przy okazji stało się jasne, że dla przeciętnej mieszkanka Warmii najważniejszą częścią ustawy krajowej stanowiły decyzje dotyczące bytu materialnego ludności, a do takich należał zawsze cennik opłat za pracę i usługi.

Po każdej wojnie rozlegały się narzekania na demoralizację służby, parobków i rzemieślników; mnożyły się postulaty, by zmusić ich do pracy i dyscypliny przez wznowienie dawnego wilkierza lub ustanowienie nowego. W drugiej połowie XVII i w XVIII w. wilkierze nabrały charakteru odgórnej ustawy, w której element autorytatywnego nakazu i groźby zamajoryzował lub całkowicie wyparł to, co było w nich dawniej z wyrazu woli tej grupy społecznej, do której wilkierze się odnosiły. Nowe zainteresowanie się wilkierzem, pojętym jako cennik, obserwuje się na Warmii po długiej wojnie szwedzkiej, tzw. potopie, za rządów biskupa Jana Stefana Wydźgi (1659–1679). Ta wojna, jak wszystkie poprzednie, przyniosła ze sobą znaczne zniszczenia i zniosła, przynajmniej na pewien czas, wszelkie ustalone wysokości wynagrodzeń za pracę i ceny na towary. Unormowanie tych kwestii na Warmii zawsze było możliwe tylko w powiązaniu z sąsiednimi Prusami, które podczas tej wojny przez okupację Warmii pierwszy raz wyraźnie ujawniły zapędy zabiorcze<sup>104</sup>. Ówczesni rządcy warmińscy nie zdawali sobie z tego sprawy. Z drugiej strony doświadczenie uczyło ich, że przy tak bliskim sąsiedztwie pewne decyzje gospodarcze bez uzgodnienia z sąsiadem mogą okazać się bezskuteczne. Wychodząc z tych przesłanek kapituła na posiedzeniu 16 listopada 1663 r. wydelegowała do biskupa Wydźgi dwóch kanoników — kantora Zygmunta Krzysztofa Stössela i Jana Runesiusa, którym powierzyła m.in. zadanie nakłonienia biskupa, aby podjął starania, w porozumieniu z Prusami, zmierzające do opracowania nowej ustawy krajowej<sup>105</sup>. Kapituła głównie chodziło o sprecyzowanie przepisów o służbie i cen na towary. O takim zawężeniu treści pojęcia ustawy krajowej świadczy wymownie fakt, że na posiedzeniu kapituły 1 lutego 1664 r. zlecono kanonikowi administratorowi komory fromborskiej, „aby cennik na różne rzeczy ustalił według dawnej ustawy krajowej, zanim nie zostanie przyjęta nowa taksa”<sup>106</sup>. Wydźga, jako człowiek niezbyt biegły w sprawach pruskich (na Warmię przyszedł z diecezji łuckiej), nie od razu podjął kroki w tym kierunku, dlatego kapituła 8 maja 1664 r. wysyłając do biskupa z szeregiem spraw kanonika Alberta Nowiejskiego, poleciła wprost przekonać go o konieczności ustanowienia nowej, jak określiła, ordynacji czyli ustawy krajowej<sup>107</sup>. Na posiedzeniu kapituły w dniu 6 czerwca Nowiejski zdał sprawozdanie ze swej misji; w sprawie ustawy zaanonsował, że Wydźga obiecał dołożyć wszelkich starań, aby została ona wydana<sup>108</sup>. Obietnice te nie zostały

<sup>104</sup> Por. A. Kolberg: *Ermland als churbrandenburgisches Fürstenthum in den Jahren 1656 und 1657*. ZGAE. T. 12, s. 431–566.

<sup>105</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 8 k. 39. Instrukcja kapituły dla kanoników składała się z 6 punktów, punkt piąty brzmiał: „Inibunt consilia, ut *Landtsordnung* seu constitutiones provinciales inter Ducatum et Episcopatum fiant”.

<sup>106</sup> Tamże, Acta Cap. 8, k. 46.

<sup>107</sup> Tamże, Acta Cap. 8, k. 56: „Insinuabit necessarium esse, ut instituat<sup>ur</sup> ordinatio seu *Landtsordnung*”.

<sup>108</sup> Tamże, Acta Cap. 8, k. 57.



szybko zrealizowane, bo na posiedzeniu 17 kwietnia 1666 r. kapituła poleciła trzem kanonikom administratorom swoich komór opublikowanie i przestrzeganie w codziennej praktyce ustawy krajowej podjętej ongiś wspólnie przez biskupa Szyszkowskiego i pełnomocników pruskich, argumentując, że ceny produktów spożywczych znacznie spadły<sup>109</sup>. Widocznie i tym razem biskup nie dopomógł kapitule w uregulowaniu sprawy cen, bo ten sam problem powracał na dwóch kolejnych kapitułach generalnych<sup>110</sup> w dniu Wszystkich Świętych 1666 i 1667 r. Na posiedzeniu kapituły 4 listopada 1666 r. zlecono kanonikowi i ekonomowi biskupiemu Janowi Nyczowi postaranie się o tekst pruskiej ustawy krajowej, wydanej drukiem w Królewcu, aby ta — zrewidowana i zatwierdzona — mogła być również stosowana na Warmii<sup>111</sup>. Na sesji 16 listopada 1666 r. kapituła udającemu się do biskupa Nyczowi zleciła, aby przypomniiał o ustawie krajowej<sup>112</sup>. W roku następnym kantor Andrzej Glaznocki<sup>113</sup> na posiedzeniu kapituły 16 listopada 1667 r. przedstawił zdobyty przez siebie cennik na różne towary i wyroby rękodzielnicze, jaki obowiązywał w 1666 r. w miastach pruskich, sąsiadujących z Warmią. Kapituła była skłonna dostosować się do tego cennika, ponieważ jednak na to potrzebna była zgoda biskupa, wysunęła więc sugestię, aby Wydzga wydelegował ze swej strony pełnomocnika, który by wspólnie z delegatem kapituły i sędzią biskupstwa poddał analizie ten cennik pruski, zanim zostanie on rozciągnięty na Warmię<sup>114</sup>. Zwykle po sesji generalnej w dniu Wszystkich Świętych kapituła wysyłała do Lidzbarka swoich delegatów, przez których przedkładała biskupowi swoje propozycje, petycje i dezyderaty. Tym razem, 18 listopada 1667 r., wydelegowała kustosza Zygmunta Krzysztofa Stössela i faworyta biskupiego kanonika Zachariasza Szolca.

W czteropunktowej instrukcji na drugim miejscu wpisano polecenie, aby „okazali biskupowi cennik na różne towary, zwany powszechnie

<sup>109</sup> Tamże, Acta Cap. 8, k. 106: „Commissum PP.AA.DD-nis administratoribus, ut *Landtsordnung*, quod sub piae memoriae Ill-mo D-no Nicolao Szyszkowski Episcopo, accendentibus ad hoc e Ducatu commissariis constitutum est, publicetur et observetur ex causa, quod pretium rerum victualium non parum decrevit et remisit”.

<sup>110</sup> Kapituła warmińska swoje zwykłe posiedzenia odbywała kilka razy w miesiącu, natomiast 4 posiedzenia w roku nazywano generalnymi: na Wszystkich Świętych, na św. Agnieszki 21 I, na św. Jana przed Bramą Łacińską 6 V, na św. Agapita 16 VIII. Zwykle kapitułę generalną zaczynało nazajutrz po danym święcie, od którego brała ona nazwę, i trwała kilka lub nawet kilkanaście dni. Posiedzenie kapituły na Wszystkich Św. nazywano *generalissimum*; zaczynało się ono zwykle 3 XI i trwało ok. dwóch tygodni. Na nim dokonywano zmian oficjów w kapitule, m.in. co trzy lata wymieniano administratorów trzech komór kapitułnych: Olsztyna, Pieniężna i Fromborka.

<sup>111</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 8, k. 115: „Committitur P. D-no Nycz oeconomus, quatenus *Landtsordnung* iam pridem in Ducatu bono ordine institutum et typis evulgatum Regionto procuret, ut hic revisum et approbatum in Episcopatu etiam observetur”.

<sup>112</sup> Tamże, Acta Cap. 8, k. 118. Instrukcja dla kanonika składała się z 4 punktów, drugi z nich brzmiał: „Mentionem iniciet de *Landtsordnung*”.

<sup>113</sup> O nim zob. A. Eichhorn: Die Prälaten, ZGAE. T.3, s. 623–624.

<sup>114</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 8, k. 135–136: „P. Dominus Cantor [tj. Andrzej Glaznocki] exhibuit taxam rerum, pretiorum et manufactorum anno 1666 in civitatibus Ducalis Prussiae circumcirca Episcopatum iacentibus compositam et ordinatam. Quam V. Capitulum etiam in civitatibus capitularibus acceptandam censuit iuxta proximorum civitatum taxas. Ad effectum vero deduci potest accedente inprimis auctoritate Suae Celsitudinis et deinde deputatis tam a Sua Celsitudine quam V. Capitulo constitutis, qui una cum Domino Iudice Episcopatus in loco aliquo competenti id agant”.

ustawą krajową, opublikowany niedawno w Prusach, i poprosili o zatwierdzenie go na Warmii<sup>115</sup>. Warto zauważyć, że w tym tekście cenik, czyli taksa na różne towary, nazwany jest przez kapitułę wprost ustawą krajową, co jeszcze raz potwierdza fakt zawężenia treści tego pojęcia. Wydzga skłaniał się ewentualnie do przyjęcia tej ustawy pruskiej, bądź do reaktywowania dawnej<sup>116</sup>. Ostatecznie rządcy Warmii zdecydowali się na drugi wariant, tzn. na wznowienie ostatniej ustawy krajowej biskupa Szyszkowskiego z 1636/1637 r., w wyniku czego w 1668 r. została ona prawie bez zmian wydana drukiem w Braniewie<sup>117</sup>. W celu zapewnienia jej mocy obowiązującej również i na Prusy Książęce, strona warmińska postarała się, aby przy rewizji, poprzedzającej druk tej ustawy, brała również udział delegacja pruska, co rzeczywiście nastąpiło 12 stycznia 1668 r.<sup>118</sup> Pamiętamy o oporach, z jakimi przyjęto ustawę Szyszkowskiego na Warmii. Tym razem również rzemieślnicy często nie uwzględniali jej przy wycenianiu swoich usług. Kapituła na posiedzeniu 6 maja 1689 r. postanowiła zmusić rzemieślników do pełnego respektowania ustawy, tzn. aby ci za swoje usługi nie brali więcej, niż ta ustawa przewidywała<sup>119</sup>. W analogicznej sytuacji biskup Andrzej Chryzostom Załuski, na sejmiku warmińskim w Lidzbarku 7 stycznia 1701 r., na zażalenia miast warmińskich w sprawie opłat dla służby domowej, która, zdaniem miast, stawiała zbyt wysokie żądania, nakazał przestrzeganie przepisów regionalnych, zwanych powszechnie ustawami krajowymi<sup>120</sup>, nie precyzując bliżej, które konkretnie ustawy ma na myśli. Biskup Teodor Potocki z kolei na sejmiku lidzbarskim 25 lutego 1718 r. odpowiadając na dezyderaty stanu szlacheckiego obiecywał niezwłocznie zrewidowanie przepisów ustawy w celu ustalenia poprawnych norm dla rzemieślników i służby, bo ci, zdaniem szlachty, zbyt drogo szacowali swoje usługi<sup>121</sup>. W ten sposób warmińskie ustawy krajowe zatraciły charakter normatywny dla całego kraju i stały się zbiorem przepisów wymierzonych przez warstwy najmniej sprzyjające przeciwko najniższemu grupom społecznym. To w gruncie rzeczy niekorzystne zjawisko jeszcze bardziej stanie się widoczne w następnej ustawie, biskupa Szembeka.

<sup>115</sup> Tamże, Acta Cap. 8, k. 137: „Taxas rerum, vulgo *Landtsordnung* in Ducatu non ita pridem promulgatas praesentabunt et Suam Celsitudinem submisisse petent, quatenus hic in Episcopatu etiam illae renoventur”.

<sup>116</sup> Tamże, Acta Cap. 8, k. 137. Na posiedzeniu kapituły 2 XII 1667 kanonicy zdali sprawozdanie ze swej misji do biskupa, w kwestii ustawy krajowej odnotowano: „Item ad renovationem novi vel assumptionem prioris *Landtsordnung* libenter assentire”.

<sup>117</sup> Druk wszyty przez J. K a t t e n b r i g k a do kodeksu ADWO, AB, H 19, s. 1–38. Wariant ustawy z 1641 r. prawdopodobnie nie został wydany drukiem.

<sup>118</sup> Ten fakt odnotowano w końcowych słowach ustawy, zob. H 19, s. 38.

<sup>119</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 10, k. 115: „Capitulum generale s. Joannis ante Portam Latinam 1689. *Landts Ordnung* ab artificibus observetur. Fabri et alii artifices reducantur ad ordinem, ut non exigant pretium laboris maius quam praescribitur in *Landtsordnung*. Cuius executionem suscepit in se R-mus D. Praepositus [tj. Franciszek Kazimierz Zorawski] in assistentia R-morum Dominorum Hoffman et von der Linde”.

<sup>120</sup> ADWO, AK, Varia 11, k. 142, oryg. reces sejmiku. Oto ten fragment: „Ad tertium. Ratione salariorum familiae ordinatio provincialis vulgo *Landtsordnung* reinducitur”. Była to odpowiedź na dezyderaty miast.

<sup>121</sup> Tamże, Varia 11, k. 195, oryg. Inny oryginalny reces tego sejmiku ADWO, AB, Ed 43. Zob. też ADWO, AB, H 21, s. 559–564, Acta Cap. 14, k. 117–118, 144–145.

5. USTAWA KRAJOWA BISKUPA JANA KRZYSZTOFA SZEMBEKA  
Z OK. 1730 R. DOTYCZĄCA SŁUŻBY

Sprawa dyscypliny służby, robotników rolnych i rzemieślników była zawsze w centrum uwagi prawodawców wydających ustawy krajowe. Ten temat również często rozstrząsano na sejmikach warmińskich. Dyscypliną służby zainteresowana była nie tylko szlachta i wolni chłopci, ale także bogatsza ludność miejska, która zatrudniała najemną siłę roboczą w warsztatach rzemieślniczych, w gospodarstwach rolnych bądź do posług domowych. W interesie warstw zamożniejszych w Prusach Książęcych leżało również to, by służbę utrzymać w ryzach, do czego potrzebne było współdziałanie Warmii i Prus. Umowa warmińsko-pruska z Bartoszyca z 1528 r. m.in. wymagała, by w obu krajach przy zatrudnianiu nowego parobka czy służącego domagać się od niego opinii z poprzedniego miejsca pracy<sup>122</sup>. Widocznie powyższy przepis nie był ściśle przestrzegany, gdyż ten sam postulat powracał na wokandę sejmików, np. na sejmiku lidzbarskim 16–17 stycznia 1553 r. miasta warmińskie w przedłożonej Hozjuszowi suplice domagały się, aby każdy sługa, odchodzący ze służby, otrzymywał od gospodarza *Pasbort seiner Verhaltung*, i aby Hozjusz nakłonił również księcia pruskiego Albrechta do przestrzegania tej zasady, jak i innych ustalonych przepisów odnoszących się do chłopów pańszczyźnianych. Warto tu dosłownie przytoczyć fragment postulatu miast: *Wo aber das nicht geschehe, würde der Bauer sich vonihnen in Hertzogthumb begeben*<sup>123</sup>. Zatem obawa przed ucieczką poddanych do sąsiada, który może ich zwabić korzystniejszymi warunkami, była głównym i często bodajże jedynym motywem podejmowania ustaw krajowych wspólnych dla Warmii i Prus. Ustawa Szembeka z 1730 r. jest pod tym względem wyjątkiem, bo wydał ją biskup z kapitułą samodzielnie, już bez konsultacji z sąsiednimi Prusami. W XVIII w. Warmia nawet na polu gospodarczym coraz bardziej izolowała się od Prus. W tym czasie kontakty warmińsko-pruskie z partnerskich przeradzały się w narastającą hegemonię Prus<sup>124</sup>. Epilog tego zjawiska jest dobrze znany.

Impuls do wydania ustawy biskupowi Szembekowi i kapitule dał stan szlachecki, który na sejmiku lidzbarskim 16 lipca 1725 r. domagał się modernizacji ustawy krajowej. Szembek i kapituła również obserwowali niepokojący odływ siły roboczej z Warmii. Przyczyny takiego stanu rzeczy dopatrywali się w wadliwej i przestarzałej ustawie; byli zdecydowani ją zmienić, tymczasem jednak z powodu niepokojów uznali za stosowne tę akcję legislacyjną odłożyć<sup>125</sup>. Projekt ustawy przy-

<sup>122</sup> ADWO, AB, C 13, k. 174–175. Odpowiedni punkt brzmi: „Keinen pauer ohn que-  
itbrief anzunehmen”. Por. przypis 67.

<sup>123</sup> Reces tego sejmiku i inne związane z nim dokumenty, m.in. wspomniana suplika — ADWO, AB, A 2, k. 103–109; H 183, s. 19–23; AK, Varia 11, k. 3–8. Por. Stanisłai Hosii epistolae. T. 2. Kraków 1886 nr 910, 944–946, 1576.

<sup>124</sup> Por. A. Szorc: Zagrożenie Warmii przez Prusy (1722–1772). *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* (dalej: *Kom. M.-W.*) 1972 nr 4/118, s. 529–588.

<sup>125</sup> ADWO, AK, Varia 11, k. 205–208, oryg. recesu; AB, A 27, k. 190–197, kopia. W odpowiedzi biskupa na dezyderaty szlachty warmińskiej, zebranej na tym sejmiku, punkt drugi brzmiał: „Cum anterior ordinatio provinciae, vulgo *Landtsordnung*, hic et nunc nequeat observari, utpote satis diuturni temporis tractu antiquata, altera vero intervenientibus certis causis sanciri non possit, idcirco ad aliud paccatius magisque tranquillum

gotował kanonik Andrzej Burchert generalny ekonom biskupstwa. Z braku źródeł nic nie wiadomo o przebiegu jego pracy, ale znany jest efekt końcowy, tj. tekst ustawy, spisany ręcznie, jednym charakterem na 11 kartkach formatu małe folio<sup>126</sup>. Na marginesie pierwszej strony inną ręką zamieszczono adnotację: *Proiectum*. W nagłówku ustawy widnieje pełny tytuł biskupa Szembeka i kapituły jako prawodawców, ale te wiersze zostały skreślone; brak również daty. Fakt skreślenia pozwala hipotetycznie przyjąć, że ta ustawa pochodzi od Szembeka. Była ona, jak się wydaje, historykom zupełnie nie znana. Nie wykorzystał jej również Wiktor Röhrich, a powinien by to uczynić w swej pracy na temat służby na Warmii<sup>127</sup>. Naszym zdaniem, jest to właśnie owa ustawa zapowiadana przez Szembeka, która miała zahamować migrację siły roboczej z Warmii. Jako przypuszczalną datę powstania tej ustawy należy przyjąć rok 1726, Szembek bowiem należał do gorliwych rządców Warmii i z wydaniem zaplanowanej w 1730 r. ustawy zapewne zbytnio nie zwlekał.

Główne intencje zawarł prawodawca w krótkim wstępie. Zaznaczył tam, że zamierza ustawę *in Druck fertigen lassen und publiciren*. Taki jednak druk nie jest znany. Być może ukazał się on w niewielkim nakładzie i uległ rozproszeniu. Wykonanie ustawy na wsi prawodawca powierzył starostom i burgrabiom całej Warmii, w miastach zaś burmistrzom wraz z radami miejskimi. Celem ustawy było, jak czytamy w niej, „poskromienie służby, na którą zewsząd płyną skargi, że jest zuchwałą, swawolną, arogancką, leniwa i gnuśna, do tego za swoją nieudolną pracą stawia coraz większe wymagania płacowe”; aby temu zapobiec, ustawodawca wydał przepisy określające wysokość opłat i zasady obowiązujące przy przenoszeniu się sługi od jednego do drugiego pana; zagroził też, że każdy, kto by te przepisy naruszył, zarówno ze służby jak i gospodarzy ją zatrudniających, zapłaci 30 grzywien kary<sup>128</sup>. Następnie wymienia się różne grupy sług i służących oraz określa wysokość należnego im wynagrodzenia. Najwyższą pozycję w tej swoistej hierarchii proletariatu warmińskiego zajmuje tzw. sługa większy (*größer Knecht*), określany jako ten, „który potrafi wykonać wszelką pracę i sporządzić każdy sprzęt domowy”. Przewiduje się dla niego rocznie zasadniczej pensji 30 grzywien i dodatku, tzw. *Gewissgeld* — 1 grzywnę 10 groszy, tzw. *Gastspfenig* — 3 grzywny, ponadto w naturze 2 lniane i 2 zgrzebne koszule albo w zamian w gotówce 6 grzywien; 3 łokcie zgrzebny na spodnie robocze, 2 pary kałeson — jedna lniana i jedna zgrzebna, 2 pary butów albo w gotówce 8 grzywien 8 groszy. Wszystkie inne datki, nawet tradycyjne, jak np. zwyczaj wydzielania przez gospodarza parobkowi kawałka pola pod zasiew, należy uważać za

tempus differtur”. W punkcie trzecim biskup również na interwencje szlachty nakazywał utrudnianie migracji ludzkiej siły roboczej z Warmii. Por. ADWO, AK, Acta Cap. 15, k. 324.

<sup>126</sup> ADWO, AK, Varia 11, k. 218–228. Acta Cap. 15, k. 284, 290.

<sup>127</sup> V. Röhrich: Zur Lage des Gesindes, ZGAE. T. 19, s. 439–458. Gdyby autor znał tę ustawę, to zapewne pisałby o niej tamże, na s. 452, gdzie przechodzi od ustawy Szyszkowskiego z 1636 r. do ustawy Grabowskiego z 1766 r. Pisze nawet, że ustawa Szyszkowskiego obowiązywała przez 98 lat. Musiałby zmodyfikować to twierdzenie, gdyby wiedział o ustawie Szembeka.

<sup>128</sup> ADWO, AK, Varia 11, k. 218–219.

nadużycie i ustawodawca nakazał stanowczo tego zaniechać. Pan, który by na to zezwolił, zapłaci karę 20 grzywien, a sługa, domagający się tego, zostanie wtrącony do aresztu albo pozbawiony połowy rocznego zarobku. Mniejsze wynagrodzenie było przewidziane dla coraz to niższych grup sług takich jak: sługa średni (*Mittelknecht*), chłopiec większy do koni (*größerer Pferdjunge*), chłopiec mniejszy do koni (*kleiner Pferdjunge*). Ze służby żeńskiej najwyższa stawka należała się tzw. służącej większej (*grössere Magd*), która miała rocznie otrzymać zapłaty zasadniczej zaledwie 12 grzywien i stosunkowo niewielkie dodatki w naturze; dalej wymienia się średnią służącą (*mittel Magd*), większą dziewczynę do posług (*grössere Mägdehen*), mniejszą dziewczynę do posług (*kleinere Mägdehen*). W przypadku mężczyzn, tej samej randze służącym w mieście ustawa przewidywała stawki nieco wyższe niż na wsi. Najwyższa, bo licząca 40 grzywien pensji zasadniczej stawka z różnymi dodatkami była przewidziana dla sługi większego, zatrudnionego u kupca w mieście Braniewie. Taki sam sługa, gdyby był zatrudniony u innego mieszczanina braniewskiego, miał otrzymać rocznie 35 grzywien z dodatkami w naturze. Służące w mieście pobierały jednakowe wynagrodzenie jak na wsi. W zakończeniu tej części ustawy znajdujemy oświadczenie, niedwuznacznie zdradzające fakt, że została ona wydana z pozycji warstw posiadających: zezwala się gospodarzom płacić służbie mniej niż przewiduje ustawa, jeżeli gdzieś utrwał się taki zwyczaj; natomiast nikt z gospodarzy nie mógł sługom płacić więcej<sup>129</sup>. Brak też jakiegokolwiek sankcji na tych gospodarzy, którzy wypłacali za pracę swoim sługom stawki zaniżone. Ustawa zabraniała sługom tradycyjnego raz w roku wolnego poniedziałku (tzw. *blauer Montag*) oraz zezwalała na udział w jarmarkach tylko raz w roku. Za opuszczony czas pracy pan powinien potrącić po grzywnie od dniówki. Sługa mógł zmienić miejsce pracy tylko raz do roku, na św. Bartłomieja (24 sierpnia). Na ten dzień musiał zadeklarować się i oświadczyć, czy pozostaje u dotychczasowego gospodarza, czy też odchodzi. Jeśli sługa chciał przenieść się ze wsi do miasta, to musiał powiadomić o tym sołtysa, a ten zapytać o pozwolenie urzędnika dominialnego. Gospodarze wiejscy mieli pierwszeństwo przed miejskimi do wynajęcia parobka. Służącym zatrudnionym w mieście nie wolno było bez zezwolenia burmistrza podejmować pracy u ludzi spoza miasta, tym bardziej nie zezwalano im na wyjazd do obcych stron, ze szczególnym podkreśleniem miast nadmorskich; tego samego zabraniała im też znacznie wcześniejsza ustawa krajowa, wydana przez króla Zygmunta Starego i księcia Albrechta w 1529 r. Według ustawy Szembeka za samowolny wyjazd groziła sładze konfiskata jego posiadłości na Warmii, a jeśli takowej nie posiadał, nawet osadzenie w areszcie. Pieczę nad pasterzami ustawa przekazywała sołtysom, burgrabiom i burmistrzom, którzy zobowiązani byli na podległym sobie terytorium prowadzić ich imienne spisy. Sładzy, którzy na rok następny pozostawali u tego samego gospodarza, nie mieli obowiązku ponownego meldowania się. Ci zaś, którzy zmieniali gospodarza, za-

<sup>129</sup> Tamże, Varia 11, k. 222. Oto ten fragment: „sollte aber an einigen Orten der Gebrauch seyn minderen Lohn einen Dienstbothen zu geben, so soll es dabey verbleyben, doch mit der Vorbehalt, niemahls höher Lohn zu geben als wie oben specificirt und anbefohlen worden, bey obgedachter Straffe”.

nim u nowego pana nie zameldowali się, nie mogli podejmować u niego pracy ani też przyjmować zadatku tzw. *Gewissgeld*; w przeciwnym razie groziła im kara 5 grzywien, a kaptującemu w ten sposób gospodarzowi 10 grzywien<sup>130</sup>. Przy tej okazji wyjaśnił się nam termin *Gewissgeld*. Co do wysokości owego *Gewissgeld*, a więc opłaty, jaką dawał parobkowi gospodarz, który go zatrudniał na nowy rok pracy, istniała pewna emulacja między gospodarzami. Niektórzy oferując więcej i wcześniej asygnując kwotę, uprzedzali innych ubiegających się o jakiegoś cenionego parobka. Prawdopodobnie tę opłatę uiszczali także gospodarz, u którego parobek pozostawał na następny rok. Jedynym sposobem na ukrócenie tej niezdrowej rywalizacji między gospodarzami było urzędowe ustalenie wysokości opłaty *Gewissgeld*, co też Szembek w tej ustawie uczynił. Dla poszczególnych grup służby jest ona zróżnicowana, podobnie jak całe wynagrodzenie za pracę.

Drużga część ustawy Szembeka dotyczyła robotników dniówkowych (*Tagelöhner*)<sup>131</sup>, wynajętych do pracy na roli. Zdaniem ustawodawcy oni również mieli zbyt wygórowane roszczenia co do płacy i niedbale wypełniali swoje obowiązki. Wymienia się i tu kilka grup robotników. Na wsi mieszkali tzw. zagrodnicy (*Gärtner, hortulani*); byli to bezrolni chłopci, którzy od swego gospodarza otrzymywali bezpłatnie mieszkanie i ogród; za normalną pracę, jak np. orka, ścinka i zwózka drzewa itp., mieli otrzymywać dziennie 3 grosze, a za cięższe prace, jak koszenie trawy albo zboża — 5 groszy; ich żony podbierające za kosą — 3 grosze, towarzyszące zaś przy zwykłych pracach, za które mężom należało się 3 grosze, one otrzymywały po 2 grosze; ponadto przy wszystkich pracach należało się im obojgu wyżywienie dzienne. Zagrodnicy wolni (*Freigärtner*) to ludzie, którzy płacili gospodarzowi czynsz tak za mieszkanie jak i za ogród; z tego względu przewidziane było dla nich wynagrodzenie nieco wyższe, niż zwykłemu zagrodnikowi. Otrzymywali oni za dniówkę normalnej pracy 6 groszy, a towarzyszące im żony po 3 grosze; za koszenie 10 groszy, podbierające zaś za kosą żony po 6 groszy; w dniu pracy otrzymywali oboje od gospodarza wyżywienie; zagrodnicy jak i inni robotnicy za młóckę mieli otrzymywać nie więcej niż co jedenasty korzec wymłóconego zboża, z tym że przy młócce pszenicy należał się im korzec żyta. Wszyscy robotnicy rolni (*Gärtner, Tagelöhner, Instleute*) na dzień św. Augustyna (10 sierpnia) mieli obowiązek zdeklarować się wobec swego gospodarza, czy pozostają u niego na rok następny. Gdy ktoś z nich miał zamiar przenieść się do innej wsi na Warmii, musiał o tym powiadomić sołtysa, pod groźbą kary 6 grzywien.

W dalszym ciągu ustawy zawarte są przepisy o robotnikach rolnych w mieście. Analogicznie do robotników wiejskich dzielili się oni na dwie grupy: tzw. budnicy (*Büdner*; nie należy ich mylić z budnikami kramarzami), którzy otrzymywali od miasta skromne, ale bezpłatne mieszkanie, zwane budą, i wolni budnicy (*frei Büdner*), którzy płacili czynsz za mieszkanie. Robotnicy rolni w mieście zarabiali po kilka groszy mniej niż na wsi; wolni budnicy nieco więcej od zwykłych budników; za młóckę stawki dla wszystkich grup były zbliżone. W przypadku żądania przez robotników wyższych opłat za pracę niż przewidywała

<sup>130</sup> Tamże, Varia 11, k. 223.

<sup>131</sup> Tamże, Varia 11, k. 223–228.

ustawa, groziły im surowe kary, aż do aresztu włącznie i kary finansowe na gospodarzy, którzy ulegali naciskowi i płacili powyżej ustalonej normy. Na zakończenie ustawodawca, w obawie o odpływ siły roboczej, wydał szereg przepisów zmierzających do ograniczenia migracji robotników rolnych w poszukiwaniu pracy, np. nie wolno było na wiosnę wypuszczać ich do sąsiednich Prus. W ogóle wszyscy robotnicy na wsi i w mieście, którzy chcieli opuścić Warmię, musieli mieć na to pisemne zezwolenie (*frey Zedel*) od kompetentnych władz (sołtysi, burmistrzowie, urzędnicy zamkowi), wydane za opłatą 3 groszy w dniu św. Filipa i Jakuba (1 maja). Petenci zobowiązani byli wskazać miejsce, dokąd jadą i określić termin pobytu; udzielający zaś zezwolenia mogli tylko wtedy to uczynić, gdy wewnątrz biskupstwa już został zaspokojony popyt na robotników. Pozwolenia na wyjazd zwykle udzielano na krótki okres czasu z zobowiązaniem powrotu na sezonowe nasilenie prac w okresie siewów, żniw i młocki. Ustawa nakazywała też ścigać służbę próżną, a złośliwie niepoprawnych wtrącać nawet do aresztu (*Zuchthaus*)<sup>132</sup>.

W słowie końcowym ustawodawca podkreślał, że uchwała ma służyć Bogu na chwałę, na pożytek gospodarki warmińskiej, przez ugruntowanie dyscypliny wśród służby, ograniczenie jej wędrówek z miejsca na miejsce, itp.; wszelkie poprzednie zarządzenia w tej sprawie zostały odwołane; burgrabiowie, magistraty miejskie i sołtysi nową ustawę o służbie mieli na swoim terenie promulgować i dopilnować jej wykonania oraz zostali zobowiązani tekst ustawy przechowywać w swoich aktach urzędowych.

Ustawa Szembeka o służbie nie jest jedyna w swoim rodzaju. Podobnych znamy więcej, ale ta była najszczegółowiej opracowana. Godna uwagi jest także inna, wcześniejsza ustawa o służbie, ogłoszona przez biskupa Teodora Potockiego na sejmiku lidzbarskim 28 marca 1713 r.<sup>133</sup> Do niej nawiązuje dokument wydany przez biskupa Adama Stanisława Grabowskiego wspólnie z kapitułą 5 marca 1751 r., tej treści: rządcy Warmii dowiedzieli się, że w mieście i na wsi niektórzy gospodarze wbrew ustawie dają służbie zadatek przed dniem św. Bartłomieja, by w ten sposób skaptować ją do swego gospodarstwa; podobna praktyka rodzi wiele zamieszania między ludźmi i demoralizuje służbę, bo ta wziąwszy wcześniej pieniądze staje się harda, nie chce kontynuować pracy przy żniwach u pana, od którego odchodzi po św. Bartłomieju, albo żąda nadmiernych opłat. Aby temu położyć kres, biskup i kapituła wznawiają postanowienie sejmiku z 28 marca 1713 r., który skazywał

<sup>132</sup> Ten przepis oznacza obowiązek podjęcia pracy przez nie zatrudnioną służbę. Historycy porównują to do procesu przywiązania chłopca do ziemi. Jest rzeczą charakterystyczną, że w Prusach służba dłużej zachowała wolność osobistą niż chłopci. Por. G. A u b i n, op. cit., s. 133 n. Edykt przeciwko nie podejmującym pracy na dworze synom chłopskim wydał również Marcin Kromer 8 XI 1586; zob. ADWO, AB, C 13, k. 298-300: „Mandat wegen der Pauer Söhne, so aufm hauffen zu haus liegen, oder sonst, bey andern umtreiben und nicht dienen”. Jeśli przez słowo *Zuchthaus* będziemy rozumieć nie jakikolwiek karcer (np. w ratuszu), ale formalne więzienie, to na Warmii pierwszy raz zostało założone przez kapitułę w Olsztynie w 1727 r. na mocy uchwały sejmiku lidzbarskiego z 1725 r. Biskup Szembek zaproponował kapitule pewną kwotę tytułem amortyzacji kosztów owego *domus correctionis* z zamiarem, aby to więzienie przeznaczone było dla osadzonych z całego dominium warmińskiego, tzn. również i z 7 komór biskupich.

<sup>133</sup> Reces tego sejmiku zachował się w oryginale, ADWO, AK, Varia 11, k. 169-171.

sługę na karę 4 grzywien, a służącą na karę 2 grzywien od półrocznej pensji, gdyby ci przed rozwiązaniem kontraktu zaniechali pracy. Wysockość i rodzaj kar za podobne przestępstwa niższych grup służby męskiej i żeńskiej miał ustanowić generalny ekonom biskupstwa stosownie do okoliczności; do niego też należało nadsyłać ze wsi i miast imienny wykaz służby nie podejmującej pracy; pod groźbą utraty mienia na Warmii nie wolno było nikomu bez zezwolenia władzy wyjeżdżać za pracą poza granice Warmii<sup>134</sup>.

Jest rzeczą zniemienną, że ten dokument Grabowskiego nic nie wspomina o ustawie Szembeka. Być może pozostała ona tylko w projekcie i nie była nigdy promulgowana. Ustawa krajowa Szembeka i inne treścią do niej zbliżone miały na celu niedopuszczenie do konkurencji przy zatrudnianiu służby i ograniczenie nadmiernej migracji siły roboczej z Warmii do Prus, gdzie Warmiacy mogli łatwo zatracić poczucie regionalne i ulec wpływom religii protestanckiej. Oprócz motywów czysto ekonomicznych, w tych zakazach wydawanych przez władze kościelne ważną rolę odgrywały względy religijne.

6. USTAWA KRAJOWA BISKUPA ADAMA STANISŁAWA GRABOWSKIEGO  
Z 4 LIPCA 1766 R.

Adam Stanisław Grabowski należy do najwybitniejszych biskupów warmińskich<sup>135</sup>. Znany jest jako gorliwy ordynariusz diecezji, zapobiegliwy gospodarz i mecenas sztuki<sup>136</sup>. Pozostawił po sobie sporo zabytków kultury, w tym jeden cenny pomnik regionalnej kultury prawnej, jakim jest ustawa krajowa z 1766 r. Wszystkie dotychczasowe ustawy krajowe były fragmentaryczne, w większości bardzo uzależnione od administracji sąsiednich Prus; zawierały przepisy drobiazgowo, często wręcz kazuistyczne, co ograniczało ich skuteczność jako czynnika normatywnego i powodowało szybką dezaktualizację. Ustawy z XVII i pierwszej połowy XVIII w. nieraz poprzestawały na ustaleniu cenników na towary, opłat za usługi rzemieślnicze, przepisów dyscyplinarnych adresowanych do jednej, najuboższej grupy ludzi, tj. służby, chłopów pańszczyźnianych i ewentualnie rzemieślników. Były to ustawy małego formatu, które zaledwie na krótki czas zaspokajały niektóre potrzeby legislacyjne Warmii, wymagały częstej nowelizacji i ze względu na zawężoną, jednostronnie ujętą problematykę nie były w stanie ukierunkować życia gospodarczego biskupstwa warmińskiego. Wyjątek stanowiła ustawa Ferbera, bogatsza w treść i bardziej wszechstronna,

<sup>134</sup> Współczesny tekst drukowany w formie ulotki wszyty do kodeksu ADWO, AK, Ab 37 nr 128, k. 72-73.

<sup>135</sup> Ten zastużony biskup warmiński nie posiada pełnej biografii. Tylko częściowo tę lukę wypełnia biogram napisany przez S. Librowskiego, *PSB*. T. 8, s. 478-480. Rządów Grabowskiego na Warmii dotyczy rozprawa A. Eichhorna: *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*. *ZGAE*. T. 2, s. 396-465.

<sup>136</sup> Zob. J. O b ł ą k: *Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego*. *Studia Warmińskie*. T. 1, 1964, s. 7-56. K. Kordek: *Mecenat artystyczny biskupa Adama Stanisława Grabowskiego*. *Rocznik Olsztyński*. T. 11, 1975, s. 119-178; t a ż: *Explication historique d'un tableau en relief biskupa Grabowskiego*. W: *Myśli o sztuce*. Materiały sesji zagranicznej z okazji czterdziestolecia istnienia Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Warszawa 1976, s. 135-142. S.K. K u c z y ń s k i: *Potrójna pieczęć herbowa Adama Stanisława Grabowskiego biskupa warmińskiego*. *Biuletyn Numizmatyczny*, 1973 nr 8, s. 141-145.



zwłaszcza jeśli wliczy się do niej dwie ustawy ją uzupełniające, czy z nią korelujące, mianowicie z 1528 i 1529 r. W XVIII w. już niewiele przepisów tych ustaw było respektowanych, niektóre raziły wręcz anachronizmem.

Biskup Grabowski po objęciu rządów szybko zorientował się w brach dotychczasowego ustawodawstwa warmińskiego i jako świątły człowiek doby Oświecenia postanowił je zreformować. Z nieznanych przyczyn dokonał tego dopiero pod koniec swego aktywnego życia<sup>137</sup>. Wydał wspólnie z kapitułą jako równorzędnym partnerem w zarządzie gospodarczym Warmii ustawę, która najczęściej bywa nazywana ustawą Grabowskiego. Jest ona tworem wyłącznie warmińskim, tzn. Prusy nie brały udziału przy jej powstawaniu i potem nie zaadoptowały jej. Działo się to bowiem zaledwie na sześć lat przed zaborem Warmii, kiedy stosunki polsko-pruskie stawały się coraz bardziej napięte. Ustawa Grabowskiego tkwiła jednak wyraźnie w poprzednich ustawach warmińsko-pruskich. Biskup i kapituła otwarcie deklarowali, że nie zamierzają zrywać z przeszłością i w pierwszym rządzie pragną dawne ustawy dopasować do nowych czasów, ewentualnie dorzucić pojedyncze przepisy, gdyby niektóre z dawnych okazały się nieprzydatne. Mimo tego tradycjonalizmu, tak zresztą charakterystycznego dla Warmii, ustawa Grabowskiego wnosi wiele treści nie spotykanych w żadnej z poprzednich ustaw.

Znany jest dość dokładnie przebieg prac przygotowawczych przed podjęciem ustawy z 1766 r., których prześledzenie pomoże lepiej zrozumieć intencje prawodawców.

Inicjatywa wyszła ze strony biskupa, biorąc jednak pod uwagę starszy wiek i zły stan zdrowia Grabowskiego, za głównego promotora ustawy należy uznać kanonika Tomasza Szczepańskiego<sup>138</sup>, który jako generalny ekonom i człowiek zaufany był prawą ręką Grabowskiego w rządach. Szczepański przebywał w Lidzbarku przy biskupie i wszystkie swoje poczynania z nim konsultował; od czasu do czasu brał też udział w posiedzeniach kapituły, dlatego spełniał rolę łącznika między Fromborkiem a Lidzbarkiem. Przez niego biskup przesłał z Lidzbarka 18 stycznia 1766 r. do kapituły list z propozycją opracowania nowej ustawy krajowej i polecił szerzej ustnie wyłożyć sprawę kapitulie<sup>139</sup>. Na generalnym posiedzeniu kapituły w dniu św. Agnieszki 21 stycznia list

<sup>137</sup> Ustawa Grabowskiego wydana drukiem nosi datę 4 VII 1766 r., biskup zaś zmarł 15 XII tr. Opis w języku łacińskim uroczystego pogrzebu Grabowskiego opublikował F. H i p l e r: *Narratio brevis de sepultura Adami Stanislaei de Getzendorf in Grabowo Grabowski Episcopi Varmiensis*. ZGAE. T. 6, s. 359–362.

<sup>138</sup> Tomasz S z c z e p a ń s k i należał do czołowych postaci w kapitule warmińskiej z okresu rządów biskupa Grabowskiego, a zwłaszcza Ignacego Krasickiego. Tego drugiego często zastępował w rządach jako administrator biskupstwa. Z. G o l i ń s k i (Ignacy Krasicki. Warszawa 1979, s. 210) nazywa Szczepańskiego „bardzo energicznym i utalentowanym kanonikiem”, ale też trzeba przyznać, że ten rzeczywiście niepospolity człowiek nie miał szczęścia u dziejopisów warmińskich. Pominęły go najważniejsze słowniki biograficzne dotyczące regionu, nie mówiąc już o innych. Nie został prałatem kapituły fromborskiej i dlatego znalazł się poza polem zainteresowania Antoniego E i c h h o r n a, który skreślił biogramy jedynie prałatów tej kapituły (ZGAE. T. 3). Szczepański żył długo, aż 91 lat. Jest wybitnym reprezentantem polskiej nacji w gasnącej samodzielnej Warmii.

<sup>139</sup> Okoliczności powstania tej ustawy przedstawia w zarysie A. E i c h h o r n: *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*. ZGAE. T. 2, s. 458–460. Zasadnicze przekazy źródłowe zawarte są w kodeksie ADWO, AK, Ab 38. Wspomniany list jest tam na s. 366.

biskupa został odczytany i ustosunkowano się do jego treści. Kapituła chętnie zgłosiła akces do współpracy. Orzekła, że „dla dobrego zarządzania biskupstwem obecnie nic nie jest bardziej pożądane niż to, aby dawne ustawy zostały zmodernizowane i ewentualnie podjęte nowe, bardziej dostosowane do współczesnych czasów”. Kapituła zaproponowała biskupowi, aby we wszystkich komorach przeprowadzić zebrania ze znakomitszą częścią ludności i wybrać delegatów na posiedzenie komisji centralnej w Ornecie na dzień 15 marca tr.<sup>140</sup> Mając aprobatę kapituły biskup polecił przygotować odezwę do stanów całego biskupstwa. Jej tekst, opracowany w kurii biskupiej, został 28 lutego 1766 r. przedstawiony kapitule i odczytany na posiedzeniu. Kapituła przyjęła go bez poprawek, poleciła wydrukować i rozpowszechnić wśród ludności na Warmii<sup>141</sup>. Odezwa, w ostatecznej formie zatwierdzona przez obie strony, ukazała się pod datą 3 marca 1766 r. jako dokument wspólny biskupa i kapituły. Nie jest znany tekst drukowany, ale zapewne posiadał go ks. Józef Kattenbringk, który ok. 1797 r. sporządził z niego odpis do *Miscellanea Varmiensa*<sup>142</sup>.

Treść tego dokumentu jest następująca: Biskup i kapituła stwierdzają najpierw pilną potrzebę wydania nowej ustawy, ponieważ ustawa Ferbera z 22 września 1526 r. zdezaktualizowała się *theils wegen ihres Alters, theils aber wegen Vernachlässigkeit*; w dniu 14 kwietnia 1766 r. w Ornecie zbierze się komisja, która dokona rewizji starej ustawy i w miarę potrzeby uchwali nową; biskup i kapituła wzywają stany warmińskie do udziału w tworzeniu tej ustawy, dlatego polecają władzom terenowym, aby opierając się na załączonym 14-punktowym kwestionariuszu przeprowadziły ze społeczeństwem konsultację nad kształtem przyszłej ustawy; w tym celu starostowie i burgrabiowie w stosownym czasie, nie później jednak niż na 8 dni przed naznaczonym terminem zebrania komisji głównej w Ornecie (czyli do 7 kwietnia), pismem określonym zwołają w swym komornictwie szlachtę, ławników wiejskich, sołtysów oraz wolnych i poddadzą pod dyskusję tematy zawarte w kwestionariuszu; to samo uczynią rady miejskie z mieszkańcami swoich miast; do komisji centralnej należało wysłać z każdego komornictwa protokół z tych obrad terenowych.

Ciekawy jest sam zestaw pytań kwestionariusza, bo świadczy on o zamierzeniach i mentalności ustawodawców. Większa część pytań jest wielowarstwowa, tzn. obok pytania zasadniczego zamieszczono pomocnicze, które miały na celu skonkretyzowanie pytania głównego.

Oto ten zestaw: 1. W jaki sposób poprawić kulturę gleby na Warmii? Czy nie należy ograniczyć zasiewu lnu na rzecz zbóż? 2. Jakie ustawy należy wydać dla służby i robotników dniówkowych, aby zaprowadzić jednolitą praktykę na Warmii? Czy zachować zwyczaj wydzielania przez gospodarzy kawałka pola dla zagrodników na ich własny użytek? 3. Jak zapobiec uciążliwościom gospodarzy przy wynajmowaniu służby? Czy nie ustanowić jednej stawki, tzw. *Gewissgeld*? 4. W ten sposób określić obowiązki zagrodników i chłopów bez ziemi, by ci nie mnożyli swoich żądań i byli pożyteczni dla gospodarzy. 5. Jak

<sup>140</sup> ADWO, AK, Ab 38, s. 367.

<sup>141</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 19, s. 336–337.

<sup>142</sup> ADWO, AB, H 19, s. 103–106.

zapobiec wyniszczaniu lasów? Jak skutecznie zmniejszyć ilość wywrotów? W jaki sposób na wsi można zaoszczędzić drewno? Jak przynaglić do odsadzania i ochrony lasów? 6. W jaki sposób przekopać rowy melioracyjne, nie wprowadzając zamieszania w rozgraniczenia posiadłości? 7. Jak zapobiegać pożarom? Czy nie ustanowić ubezpieczenia (*Feyercassa*) dla dotkniętych pożarami? Czy wydać przepisy przeciwpożarowe (*Brandordnung*) i w jakiej formie? 8. Jak ożywić handel w miastach? 9. Jak zapewnić rozwój rzemiosła, przy jednoczesnym przestrzeganiu taksy przez rzemieślników, zwłaszcza na wyroby codziennego użytku? Jak usunąć nadużycia, które wkradły się do wilkierze rzemieślniczych? 10. Ustalić wysokość opłaty za dniówkę dla robotników najemnych i określić stawiane im wymogi. Bez zezwolenia nie mogą oni zmieniać miejsca pracy. 11. Jak w miastach bez nadmiernych wydatków upiększyć zewnętrzny wygląd domów i zachować jednolity styl zabudowy? W jaki sposób zdobyć dostateczną ilość wapna i cegły, aby wyrugować budownictwo drewniane? 12. Ustanowić sprawiedliwe przepisy dla młynów. 13. Jakie powinny być przepisy co do stroju poszczególnych stanów? Jak wyeliminować zwyczaj zapraszania nadmiernej ilości gości na wesela, chrzciny, urodziny i inne uroczystości i w ogóle jak usunąć niezdrową emulację w wystawności? 14. W jaki sposób zapobiec, aby nie zatrudniona i próżnująca służba nie miała wstępu do niewłaściwych lokali (karczem)?

Powyższe problemy zgłoszone do dyskusji zasadniczo pozostają w kręgu spraw poruszanych przez dotychczasowe wilkierze centralne. Pierwszorzędnym przedmiotem zainteresowania pozostały nadal zasady zatrudnienia i wynagrodzenia dla służby, robotników dniówkowych i rzemieślników. Widać wyraźnie, że pytania precyzowano z pozycji pracodawcy. Zupełny brak zainteresowania zdaniem tych grup ludzi, których ta ustawa dotyczyła. Uderza zupełny brak głębszej refleksji nad całością ustroju Warmii i rozeznania kierunków przemian. Spozstrzec jednak można nowe pozytywne elementy, takie jak troska o stan lasów, projekt ubezpieczeń przeciwpożarowych i melioracji gleby, dążność do wprowadzenia jednolitego stylu w budownictwie miejskim i do zastąpienia budynków drewnianych murowanymi. Do najwartościowszych zjawisk w kształtowaniu się tej ustawy zaliczyć należy demokratyczny jak na owe czasy sposób jej przyjęcia. Duże grupy ludności biskupstwa brały udział w jej redagowaniu. Nawet tzw. wolni pruscy i chełmińscy mogli się na jej temat wypowiedzieć.

Do komisji centralnej nadeszła odpowiedź na ankietę prawdopodobnie wszystkie komornictwa, czyli powinno ich być dziesięć, znane są jedynie tylko trzy: odpowiedź komornictwa olsztyńskiego z 3 kwietnia 1766 r.<sup>143</sup>, Pieniężna z 8 kwietnia tr.<sup>144</sup> i Dobrego Miasta (bez daty)<sup>145</sup>. Szczególnie bogata w treść jest obszerna wypowiedź komory olsztyńskiej; pozostałe dwie są mniejszych rozmiarów, ale również interesujące.

Skład komisji centralnej został ustalony nie w drodze wyborów, lecz na podstawie nominacji. Kapituła uczyniła to na posiedzeniu w dniu

<sup>143</sup> ADWO, Rep 128; rkps w języku niemieckim, 18 s. folio.

<sup>144</sup> Tamże, Rep 128; rkps w języku niemieckim, 7 s. folio.

<sup>145</sup> ADWO, AB, H 19, s. 106–111. Nagłówek opracowania: „Reflexiones über aufgebene Articulen des hohen Herrschafft, welche der verordneten Commission in Wormalditt zugeschicket worden aus Guttstadt”.

7 marca 1766 r. Jej domenę na zjeździe w Ornece mieli reprezentować dziekan braniewski kanonik Ludwik Lodron, dwaj przedstawiciele szlachty — Grzymała i Wilkaniec — dziedzic Prajłowa, ponadto burgrabia Pieniężna i dziedzic Gratek — Antoni Rautenberg, burmistrz olsztyński Krzysztof Thell<sup>146</sup>. Delegatami domeny biskupiej byli: kanonik Szczepański, sędzia ziemski i starosta lidzbarski Karol Grochowolski (ten zachorował i zastąpił go burgrabia Ornezy Kazimierz Józef Płocki), ze szlachty Quoss dziedzic z Barkwedy i Droszewa, Gotfryd Hattyński (ab Hatten) dziedzic Lemit i Kłopotowa, Nycz dziedzic Ramsowa, z miast: burmistrz Starego Miasta Braniewa Franciszek Östreich, burmistrz lidzbarski Sachs, burmistrz ornecki Kacper Geritz, ponadto pisarz ekonomia warmińskiego Florian Gerick<sup>147</sup>. Zgodnie z zapowiedzią ta 13-osobowa komisja zebrała się w Ornece 14 kwietnia 1766 r. Prace jej trwały 8 dni i zostały zakończone 21 kwietnia. Protokół obrad nie jest znany i prawdopodobnie nie został on sporządzony. Ustalono natomiast tekst ustawy krajowej, który musiał być jednak zatwierdzony przez biskupa i kapitułę. Kanonik Lodron ten tekst przywiózł do Fromborka i przedstawił na posiedzeniu kapituły 26 kwietnia. Rozpoczęto wówczas pierwsze czytanie ustawy<sup>148</sup>, kontynuowane do końca na posiedzeniu następnym 29 kwietnia. Kapituła, po zapoznaniu się z projektem ustawy, zatwierdziła go bez zastrzeżeń i przez udającego się do Lidzbarka kanonika Szczepańskiego prosiła o to samo biskupa. Zapowiedziała jednak, że wydeleguje ze swego grona jednego kanonika, który dokładnie przestudiuje ustawę i swoje uwagi krytyczne prześle do Szczepańskiego, a ten je zakomunikuje biskupowi, aby przed ostateczną publikacją można było jeszcze nanieść niezbędne poprawki<sup>149</sup>. Te same problemy kapituła dokładniej wyjaśniła w liście do Grabowskiego z 2 maja 1766 r. Sławiła w nim „od dawna znaną, niezmordowaną gorliwość biskupa dla dobra kraju”<sup>150</sup>. Grabowski w odpowiedzi z 10 maja z właściwą sobie rzeczowością podkreślił rolę kapituły, która „dogłębniej zna stan miast i wsi warmińskich; jeśli u potomnych nasza ustawa znajdzie uznanie, będzie to głównie zasługą kapituły”, dodał też, że „nic nie stoi na przeszkodzie, aby ustawa została ostatecznie opublikowana”, co biskup zlecił wykonać kanonikowi Szczepańskiemu<sup>151</sup>. Kapituła na posiedzeniu w dniu 23 maja odczytała ten list biskupa, wyraziła pełną aprobatę i również ze swej strony poleciła Szczepańskiemu tekst ustawy wydrukować i ostatecznie ogłosić jako obowiązujący<sup>152</sup>. Ten szybko wywiązał się ze zleconego mu zadania: ustawa została wydrukowana w jezuickiej oficynie w Braniewie 4 lipca 1766 r.<sup>153</sup>; liczy 63 strony formatu folio. We wstępie (s. 1-3) ustawodawcy, tj. biskup i kapituła podkreślają rolę ustawodawstwa, a księgę prawa nazywają

<sup>146</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 19, s. 342.

<sup>147</sup> W tekście ustawy są oni wymienieni razem z kapitulnymi, zob. ADWO, AB, H 19, s. 103.

<sup>148</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 19, s. 372.

<sup>149</sup> Tamże, Acta Cap. 19, s. 373.

<sup>150</sup> Tamże, Ab 38, s. 371-372.

<sup>151</sup> Tamże, Ab 38, s. 372.

<sup>152</sup> Tamże, Acta Cap. 19, s. 377.

<sup>153</sup> Pełny drukowany tekst ustawy wszyty jest do kodeksu ADWO, AB, H 19, s. 39-101 oraz tamże C 12.

świętą (*heiliger Band*); stwierdzają, iż zauważyli, jak mieszkańcy biskupstwa od dawnego, czcigodnego prawa odeszli *theils wegen Veränderung derer Zeiten, theils aus menschlicher Unbeständigkeit*, co odbiło się na sztuce, rzemiośle i uprawie roli. Nastąpiło rozprzężenie życia społecznego, w szczególności wśród służby; to spowodowało drożyznę produktów żywnościowych. Prawodawcy pokrótce przypominają genezę ustawy, która ich zdaniem dla Warmii zapewni *algemeine Ruhe, Glückseligkeit, gute Ordnung auch rechte Abhängigkeit*. Ustawa krajowa Grabowskiego składa się z 18 rozdziałów podzielonych na paragrafy<sup>154</sup>:

rozd. I — O uprawie lnu, hodowli bydła i kulturze gleby (paragrafów 9, s. 5–8);

rozd. II — O służbie, czeladzi i robotnikach dniówkowych (par. 9, s. 8–12);

rozd. III — O obowiązkach i powinnościach zagrodników, chłopów bez ziemi i robotników dniówkowych (par. 10, s. 13–18);

rozd. IV — O zarządzie lasami (par. 12, s. 19–23);

rozd. V — O rowach melioracyjnych (par. 6, s. 23–25);

rozd. VI — Przepisy przeciwpożarowe, ubezpieczenie od ognia (par. 23, s. 25–32);

rozd. VII — Jak ożywić handel w miastach, (par. 21, s. 32–38);

rozd. VIII — O rozwoju rzemiosła i umiarkowanej taksie za różnego rodzaju produkty rzemieślnicze (par. 7, s. 38–41);

rozd. IX — O upiększaniu domów w miastach (par. 5, s. 41–42);

rozd. X — O żebrakach (bez podziału na paragrafy, s. 43–45);

rozd. XI — O młynach (par. 6, s. 45–47);

rozd. XII — Przepisy o ubiorze (par. 5, s. 47–49);

rozd. XIII — O gościnach, weselach, urodzinach i chrzcinach (par. 4, s. 49–51);

rozd. XIV — O zmianie miejsca pobytu służby (bez podziału na paragrafy, s. 51–53);

rozd. XV — O podziale spadku i mienia (par. 3, s. 54–55);

rozd. XVI — O dozwolonym polowaniu i rybołówstwie (par. 10, s. 56–58);

rozd. XVII — Co jeszcze jest potrzebne do rozwoju handlu i ogólnej pomyślności kraju? (par. 4, s. 58–60);

rozd. XVIII — Różne okoliczności (par. 7, s. 60–62); errata (s. 63).

W zakończeniu ustawodawcy zastrzegli sobie prawo dokonania zmian w ustawie i wezwali ludność do jej przestrzegania. Celem należytej promulgacji należało ustawę publicznie odczytać zaraz po jej ukazaniu się i potem raz do roku w stosownym czasie.

Ustawa Grabowskiego wskutek zaboru Warmii przez Prusy nie została w pełni wprowadzona w życie. W ciągu tych kilku ostatnich lat niezależnej Warmii nie było sprzyjających warunków dla reform prawnych. Nie przyjęło jej miasto Braniewo, które opierając się na prawie lubeckim posiadało znacznie większą autonomię, niż inne miasta warmińskie i nie musiało słuchać pana zwierzchniego tak jak tamte.

Grabowski usiłował wyrzucić nacisk na Braniewo; pozwał radę tego

<sup>154</sup> Paginacja według kodeksu ADWO, AB, C 12.

miasta przed swój trybunał do Lidzbarka, aby usprawiedliwiła się ze swej secesyjnej postawy, wnet jednak biskup zmarł i rady miasta Braniewa już nikt nie zdołał nakłonić do zmiany decyzji<sup>155</sup>. Percepcję ustawy zakłóciły nowe zamieszki na wsi warmińskiej spowodowane ustawą biskupa Ignacego Krasieckiego z 1 maja 1768 r., mocą której wydzierzał on za pewną zryczałowaną sumę pieniędzy na terenie swej domeny urzędy burgrabiowskie ich aktualnym posiadaczom. W ten sposób biskup uwolnił się od egzekwowania podatków od poddanych, otrzymywał od burgrabiów ustalone *quantum* w gotówce, ale ci za to ściągali od ludności podatki dla siebie, nieraz folgując chciwości i zachłanności. Innowacji tej nie wprowadziła w swej domenie kapituła. Zbuntowała się też część chłopów w domenie biskupiej. Tych za karę urzędnicy biskupa dręczyli uciążliwym furazem poza granice biskupstwa, do Torunia lub nawet do Warszawy. Opozycja przeciw nowemu systemowi zbulwersowała całą wieś warmińską. Organizatorem buntu stał się sufragan warmiński, prepozyt kapituły Karol von Zehmen, który z chłopami domeny biskupiej jeździł ze skargą na dwór królewski do Warszawy. Po dwóch latach eksperyment podupadł, jednak zła atmosfera nie od razu zanikła. Stronnictwo filopruskie, któremu na Warmii przewodził Zehmen, oskarżało Polaków warmińskich o chciwość i rozrzutność<sup>156</sup>. W tak napiętej atmosferze nie było sprzyjających warunków do realizacji ustawy Grabowskiego.

Po pierwszym rozbiore Polski wśród ludności warmińskiej pojawiła się zrozumiata tendencja do gloryfikowania urzędów i ustaw niepodległej Warmii. Okazję do tego dał scentralizowany system pruski, ze swoją machiną biurokratyczną i fiskalizmem. Ujęci przez rząd pruski w twarde ryzy podatkowe Warmiacy chętnie nawiązywali do przeszłości. M.in. wspomniany ks. Józef Kattenbringk, kompilator 5-tomowego rękopisu, zatytułowanego *Miscellanea Varmiensa*, w tomie drugim zamieścił drukowane teksty ustawy Szyszkowskiego i Grabowskiego. Pod pierwszym z nich podał takie sformułowanie: „Drogi Czytelniku! Z tej ordynacji warmińskiej możesz zrozumieć i zobaczyć, jak szczęśliwe były to czasy. Ordynacja ta przyjęta bez żadnego ociągania się przez mieszkańców tej prowincji, przez długi czas była przestrzegana z wielkim pożytkiem dla ludności, aż w ostatnich czasach powoli zaniechana całkowicie podupadła, częściowo z powodu zaniedbania ze strony przełożonych, jak też podobno wskutek wzrostu cen w niesprzyjających czasach”<sup>157</sup>. Kattenbringk pisał te słowa ok. 1797 r. Z jego wypowiedzi trudno wywnioskować, którą z tych ustaw sławił; prawdopodobnie pierwszą, tj. Szyszkowskiego, bo druga była tworem nowym i, jak wiadomo, z braku czasu nie została wprowadzona w życie.

Ustawa Grabowskiego zyskała u historyków na ogół pochlebne opinie. Szczególnie wysoko ceniono wprowadzenie powszechnej kasy ubezpieczeniowej od pożarów<sup>158</sup>; jednakże dostrzegano też jej braki.

<sup>155</sup> Sprawy te bliżej wyjaśnia J. Kattenbringk. ADWO, AB, H 19, s. 111.

<sup>156</sup> Opisuje to naoczny świadek J. Kattenbringk. ADWO, AB, H 19, s. 111-112. Ten epizod stał się przedmiotem ostrej polemiki między W. Łukasiewiczem a W. Ogrodziniskim. Zob. A. Szorc: Zagrożenie Warmii, *Kom. M.-W.* 1972 nr 4/118/, s. 581.

<sup>157</sup> W oryginalne tekst łaciński. ADWO, AB, H 19, s. 1.

<sup>158</sup> Zwrócił na to uwagę na posiedzeniu naukowym Historischer Verein für Ermland V. Röhricht dwukrotnie: 10 I 1922 i 2 VIII tr. Oba jego referaty zostały opublikowane

Röhrich analizując sytuację służby na Warmii stwierdził, że w stosunku do ustaw poprzednich ta nie wносиła zbyt korzystnych ustaleń; wprawdzie przewidywała za pracę wyższe stawki w gotówce, te jednak szybko padły ofiarą inflacji, natomiast ustawa nic nie wspomina o przydziale obuwia, które służba dawniej otrzymywała od swoich gospodarzy<sup>159</sup>. Mimo tych i innych braków, ustawa Grabowskiego należy do czołowych aktów prawnych Warmii złączonej z Rzeczpospolitą.

## II. WILKIERZE MIEJSKIE

Spośród 12 miast warmińskich tylko dwa (Braniewo i Frombork) były lokowane na prawie lubeckim, pozostałe zaś (Lidzbark, Orneta, Pieniężno, Dobre Miasto, Reszel, Jeziorany, Olsztyn, Barczewo, Bisztynek, Biskupiec) na prawie chełmińskim. Przywileje lokacyjne miast na prawie chełmińskim zwykle zawierały sformułowanie, że mieszkańcy mogą między sobą porozumieć się i ustanowić (*inter se statuant*) pewne przepisy zwane wilkierzami, normujące życie danej wspólnoty miejskiej. Pan zwierzchni zastrzegał sobie prawo zatwierdzania wilkierzy. W przywileju dla Reszla i Jezioran wymagana była też zgoda miejscowego sołtysa. Miasta korzystały z przysługujących im praw i układały sobie wilkierze. W państwie krzyżackim początkowo były pewne ograniczenia. Nieufny wobec ludności Zakon narzucał miastom ułożone przez siebie przepisy porządkowe. Po raz pierwszy w przywileju lokacyjnym dla Hławki Pruskiej z 1297 r. wielki mistrz udzielił zezwolenia na opracowanie wilkierza przez mieszkańców tego miasta, zastrzegając sobie prawo do zatwierdzenia go<sup>160</sup>. Na Warmii te restrykcje krzyżackie nie obowiązywały. Biskupi i kapituła lokowali wsie i miasta na dowolnym prawie, bez ograniczeń, zezwalając im na tworzenie wilkierzy. Z biegiem czasu spod kontroli biskupów wyzwoliło się tylko lokowane na prawie lubeckim miasto Braniewo. W połowie XIV w. weszło ono do silnego związku miast hanzeatyckich, który bronił praw Braniewa, ale też stawiał wymagania. Niestety, nie zachował się wilkierz Braniewa ani też drugiego miasta na prawie lubeckim na Warmii, Fromborka. Mamy liczne wzmianki świadczące o tym, że oba te miasta posiadały wilkierze, chociaż trudno ustalić datę ich ustanowienia.

Wielki mistrz w 1394 r. wydał zarządzenie, żeby w podległych Zakonowi miastach raz do roku wilkierz był publicznie odczytywany<sup>161</sup>. Ta

w UEH 1921 nr 12 i 1922 nr 2. Zob. ZGAE, T. 21, s. 272, 275. Należy pamiętać, że kapituła warmińska w swej domenie znacznie wcześniej wprowadzała zarówno sprzęt jak i przepisy przeciwpożarowe. Zob. np. ADWO, AK, Acta Cap. 9, k. 241, posiedzenie kapituły 10 X 1681: „Perillustris Dominus Custos [tj. Zachariasz Jan Szolc] deposuit sigillum administratoris Episcopatus, quod in ladula asservatum est. Exhibuit quoque siphones ad extinguendum ignem Gedani comparatos, quos Perillustrissimi Domini inter se partientur refuso sumptu”. Kapituła w 1753 r. postanowiła, aby w każdej parafii powstało bractwo przeciwpożarowe: *Brand-Ordnung*. Zob. tamże, Acta Cap. 18, s. 342. T. Grygier (Z działalności politycznej kapituły i biskupstwa warmińskiego u schyłku Rzeczypospolitej). *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, 1961 nr 5, s. 31–45) wysoko ocenia ustawę Grabowskiego. Jako szczególnie interesujące uważa jej przepisy o melioracji gruntów i przepisy przeciwpożarowe. Przepisami o służbie i stroju ustawy zainteresował się A. Peter: *Die Stadt Heilsberg*. Heilsberg 1900, s. 34–38.

<sup>159</sup> V. Röhrich: *Zur Lage des Gesindes*, ZGAE, T. 19, s. 452–456.

<sup>160</sup> P. Simon: *Geschichte der Dansiger Willkür*, s. 3.

<sup>161</sup> Tamże, s. 8.

praktyka przyjęła się również na Warmii, ale raczej z chęci naśladownictwa niż z mocy wspomnianego nakazu. Akta miejskie Fromborka z drugiej połowy XVII w. odnotowały, że wilkierz był tu czytany w trzecią niedzielę Wielkiego Postu<sup>162</sup>; zawierają one nawet imienny spis mieszczan obecnych przy tej lekturze<sup>163</sup>. Posiadamy informację o zamiarach zmiany wilkierza w Braniewie w XVII w.<sup>164</sup> Tutaj wilkierz był czytany razem z tekstem tzw. prawa miejskiego (*Stadtrecht*)<sup>165</sup>. Braniewo ustanowiło sobie samo wilkierz i został on zatwierdzony prawdopodobnie nie przez pana dominialnego, czyli biskupa, lecz przez miasto Lubekę. Prawa miejskie nadała Lubeka dla Braniewa w r. 1351, a ok. 10 lat później to miasto zostało przyjęte do Hanzy<sup>166</sup>. Biskupom warmińskim wyjątkowo stanowisko Braniewa przysparzało sporo kłopotów. Kilkakrotnie sprzeciwiło się ono swemu panu zwierzchniemu. Najbardziej wyjątkowe wystąpienia zanotowano w Gdańsku, Elblągu i Braniewie w r. 1525 w związku z reformacją. Król Zygmunt Stary energicznie spacyfikował buntownicze miasta. W imieniu króla w Braniewie uczyniła to dwuosobowa komisja: biskup kujawski Maciej Drzewicki i kasztelan elbląski Ludwik Mortęski. Przyjechali oni do Braniewa i 16–18 sierpnia 1526 r. przejrzyli prawa oraz wilkierz braniewski. Wprowadzili wówczas szereg ograniczeń uprawnień rady miejskiej na rzecz burgrabiego braniewskiego, który rezydował na zamku jako przedstawiciel władzy dominialnej. Ustanowione 18 sierpnia przez tę komisję tzw. *Statuta Sigismundi* składają się z 19 punktów. Zostały one przez króla zatwierdzone w Krakowie 12 czerwca 1527 r.<sup>167</sup> Z wilkierzem i prawami miejskimi Braniewa statuty te mają tylko tyle wspólnego, że stanowią ich ograniczenie na rzecz króla polskiego i biskupa warmińskiego. Rada miejska Braniewa wielokrotnie zabiegała o to, by uwolnić się od narzucanych statutami więzów lub je przynajmniej złuzować<sup>168</sup>. Biskup Maurycy Ferber pragnął uszczuplić wolność Braniewa jeszcze bardziej niż to uczyniła komisja królewska. Zabiegał na dworze w 1527 r. o następne ograniczenie praw sądowych tego miasta, ale król nie był skłonny na to zezwolić<sup>169</sup>. Z pozostałych miast warmińskich lokowanych na prawie chełmińskim wilkierze posiada: Lidzbark z 1534 r., Olsztyn z 1568 r., Reszel z 1607 r., Orneta z 1607 r., Biskupiec Warmiński z 1609 r., Jeziorany z 1610 r., Pieniężno z 1653 r. i Nowe Miasto Braniewo z 1742 r. Brak wilkierzy Barczewa, Bisztynka i Dobrego Miasta. Wielkim prawo-

<sup>162</sup> Akta odnotowują jako Dominica Oculi od antyfony na wejście we Mszy św. Por. Chronologia polska. Pod red. B. Włodarskiego. Warszawa 1957, s. 234.

<sup>163</sup> ADWO, rkps Frombork — magistrat 2 (1665–1692).

<sup>164</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 32, k. 102, zapis z 13 III 1643 o nagłówku: „Enderung wegen der Stadtwilkür”.

<sup>165</sup> Zob. przypis 5.

<sup>166</sup> ADWO, AB, H 241 — odpisana na maszynie kronika miasta Braniewa, zaczerpnięta z jakiego rękopiśmiennego przekazu. Pod r. 1351 notuje: „In diesem Jahre erhält die Altstadt Braunsberg von Lübeck das Stadtrecht, aber der Anschluss der Stadt an die Hansa ist nach sicheren Nachrichten wenigstens 10 Jahre älter”.

<sup>167</sup> H. Z i n s: W kręgu Mikołaja Kopernika. Lublin 1966, s. 136–145. Oryginalny tekst tych statutów znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie rkps 7050 (samodzielny poszyt liczący 8 k. folio, pieczęć). Zostały one opublikowane w: *Acta Tomiciana*. T. 8.

<sup>168</sup> Taką prośbę przedłożyła m.in. w 1652 r. Zob. ADWO, rkps Braniewo — magistrat 35, k. 80–81.

<sup>169</sup> *Acta Tomiciana*. T. 9 nr 188, s. 200–201, nr 209, s. 220.



dawcą warmińskim był biskup Szymon Rudnicki (1604–1621). On to zatwierdził na początku XVII w. aż cztery spośród ośmiu znanych nam wilkierzy miejskich. Trzeba przyznać, że Warmia nie może poszczycić się starożytnymi wilkierzami miejskimi. Najstarsze wilkierze miast polskich sięgają początków XIV w. (Lwówek Śląski 1311, Wrocław 1314, Kraków 1364, Gdańsk 1385)<sup>170</sup>. Wilkierze warmińskie, poza lidzbarskim, pochodzą z XVII i XVIII w., są więc stosunkowo późne. Niewątpliwie opierają się one na wcześniejszych, o których istnieniu mamy jedynie nieliczne wzmianki w przekazach źródłowych. Niemniej jednak pozostaje faktem, że najstarszy znany pełny tekst wilkierza pochodzi dopiero z 1534 r.

Wilkierze miast chełmińskich są do siebie podobne. Poruszają one w zasadzie pewien ustalony zestaw problemów, mają zapewnić *gutte Polizei und Ordnung* (zwrot z wilkierza Ornety); do takich zaliczano obowiązek należnego szacunku najpierw wobec Boga (surowe kary za bluźnierstwo), potem wobec pana zwierzchniego i władz miejskich, sposoby nabycia praw obywatelstwa miejskiego (*Bürgerrecht*), zachowanie porządku przy domu i zabudowaniach gospodarczych, zarządzenia przeciwpożarowe, przepisy o uprawie ziemi należącej do miasta i o szarwarku, o ogrodzeniach, o wypasie bydła i koni, o warzeniu piwa, itp. Niektóre postanowienia wilkierzy miejskich (jak np. o wypasie bydła i koni) są bardzo podobne do wilkierzy wiejskich, bo miasta warmińskie posiadały znaczne arealy ziemi i lasu. Ziemię tę uprawiali mieszkańcy miasta upodabniając się do ludności wiejskiej. Można nawet powiedzieć, że miasta warmińskie (poza Braniewem) w rzeczywistości były jakby większymi wsiami, gdzie ludzie trudnili się głównie rolnictwem, częściowo hodowlą i rybołówstwem. Wbrew oczekiwaniom, wilkierze miejskie niewiele traktują o rzemiośle. Te sprawy zostały włączone do osobnej grupy wilkierzy rzemieślniczych, które stanowią jakby uzupełnienie ogólnych wilkierzy miejskich. W wilkierzach stosunkowo niewiele mówi się o sprawach religijnych. Jednym z ważniejszych przepisów wilkierzy były warunki stawiane ubiegającym się o prawa miejskie. Wymagano od nich, aby byli ludźmi wolnymi, wpłacili pewną kwotę wpisowego (wilkierz lidzbarski z 1534 r. żądał 3 grzywien) i złożyli przysięgę na wierność panu zwierzchniemu oraz posłuszeństwo radzie miejskiej, a także na zachowanie wilkierza. Synowie obywateli miejskich wtedy otrzymywali pełne prawa miejskie, gdy po zawarciu związku małżeńskiego złożyli wymienione przysięgi i zapłacili pewną sumę, zwykle o połowę mniejszą od uiszczonej przez przybyszów. Rzecz znamienna, że pierwszy wilkierz z 1534 r. nie wymaga, by ubiegający się o prawa obywatelstwa miejskiego był wyznawcą religii katolickiej. Takie

<sup>170</sup> O najstarszych wilkierzach miast pruskich por. O. Günther: *Zwei unbekante altpreussische Willküren. Zeitschrift der Westpreussischen Geschichtsverein.* H. 48, 1905, s. 3–53 (omawia wilkierz gdański powstały między 1385 a 1455 r. oraz wilkierz Tczewa z 1599 r.); *Die ältesten Willküren der Neustadt Thorn (e. vom Jahre 1300), (nebst einigen Urkunden und einem Zinsregister).* Hrsg. von G. Bender. *Zeitschrift der Westpreussischen Geschichtsverein.* H. 7, 1882, s. 95–125; A. Semrau: *Die mittelalterlichen Willküren der Altstadt und Neustadt Elbing. Mitteilungen des Coppernicus-Verein für Wissenschaft und Kunst zu Thorn.* H. 34, 1926, s. 1–80; tenże: *Die Willkühr der Stadt Kulm von etwa 1400. Mitteilungen (jw.).* H. 35, 1927, s. 29–58. Por. L. Białkowski: *Materiały do monografii Lublina. Wilkierze XV–XVII wieku.* Lublin 1928.

warunki znaleźć można dopiero w wilkierzach późniejszych. Tylko wilkierz miasta Ornety domagał się od kandydatów do praw miejskich, by byli oni *gutter deutscher Nation und Zunge*<sup>171</sup>. W pozostałych miastach nie stawiano warunków co do narodowości.

Wilkierze miast lokowanych na prawie chełmińskim były do siebie podobne, dlatego też zapoznanie się bliżej z treścią jednego z nich pozwalała na urobienie poglądu o wszystkich. W naszym przypadku najważniejszy jest wilkierz najstarszy — lidzbarski, na którym wzorowały się inne miasta. Pozostałe wilkierze miejskie są późniejsze i częściowo już zostały opracowane przez historyków niemieckich.

I. WILKIERZ LIDZBARKA WARMIŃSKIEGO Z 6 LISTOPADA 1534 R.

Zachował się w odpisie z XVII w.<sup>172</sup> Z innego, późniejszego przekazu opublikował go bez komentarza Karol Nietzsche<sup>173</sup>. Tekst pierwszy liczy 117 punktów, drugi zaś 121, ale różnice między nimi są minimalne. Nietzsche zaznacza, że przy publikacji posłużył się kodeksem *Liber civitatis Heilsberg 1712–1740*, którego obecnie nie znamy. Za podstawę niniejszej analizy brany jest tekst rękopiśmienny z XVII w.

We wstępie wilkierza lidzbarskiego czytamy, że został on spisany w 1534 r. na specjalne polecenie ówczesnego biskupa, Maurycego Ferbera. Do zatwierdzenia zaś przedstawili go burmistrzowie lidzbarscy Jerzy Linck i Eustachy Knobelsdorf.

Oto zasadnicza treść wilkierza według kolejności punktów: przepisy o nabywaniu obywatelstwa miejskiego i o obowiązkach obywateli (1–3); zakaz bluźnierstwa przeciw Bogu i świętym, zakaz uwłaczania czci należnej radzie miejskiej, kobietom i kapłanom, obowiązek święcenia dni świątecznych (4–8); obowiązek podziału spadku po zmarłym małżonku przed wstąpieniem w nowe związki małżeńskie (9); dla wszystkich nie posiadających obywatelstwa miejskiego zakaz sprzedawania i kupowania poza tygodniowymi targami (10); zasady nabycia i sprzedaży parceli (*Erbe*) w mieście (11–13); obowiązek szarwarku (14); prawo do warzenia i wyszynku piwa (15–26); przepisy przeciwpożarowe (27–34); zakaz wyrządzania szkód sąsiadom (35); przepisy o wykonywaniu rzemiosła (36–45); sankcje dyscyplinarne na tych, którzy nie chcą podporządkować się radzie miejskiej (46–50); kary za ublżenie drugiemu człowiekowi (51–52); zakaz zatrzymywania należnej zapłaty (53); zakaz hałasu w nocy (54–56); kara za samosady (57); obowiązek alarmu w razie zabójstwa człowieka (58); zakaz noszenia broni w mieście (59); kary za zaniedbanie stróżowania (60–62); zakaz suszenia lnu i chmielu w pobliżu miasta (63–64); zakaz rzucania odpadów na terenie miasta i do fosy (65); o budowach w mieście (66–67); o sprzedaży towarów zastrzeżonych dla budników, zw. *Höcker* (68–73); obowiązek handlu na rynku miejskim (74); o handlu zbożem (75); zakaz wchodzenia do stodoły z zapalonym lucywnem (76); o handlu poza targami (77); zakaz przywożenia do miasta więcej niż na trzy noce paszy dla zwierząt (78); o porusza-

<sup>171</sup> ADWO, AB, A 7, k. 418.

<sup>172</sup> ADWO, AB, C 13, k. 199–221.

<sup>173</sup> K. Nietzsche: Willkühr der Stadt Heilsberg Anno 1534. *Neue Preussische Provinzial-Blätter*. T. 5, 1854, s. 241–254. Niektóre punkty wilkierza podane są w streszczeniu. Kodeks, z którego korzystał Nietzsche, obecnie nie jest znany; według jego informacji, zawierał on jeszcze inne ciekawe materiały do dziejów Warmii.

niu się tylko po wytyczonych drogach (79); nakaz oczyszczania ulic i utrzymywania porządku w obejściu (80–81); o ścinaniu drzewa w lesie miejskim (82); zakaz gier hazardowych (83); o wykupieniu zastawów i zwrocie kredytów miastu (84–85); obowiązek płacenia ustalonego przez radę miejską podatku (86); niepodważalność decyzji i wyroku rady miejskiej (87); o dysponowaniu nieruchomościami w mieście (88); o uiszczaniu czynszu (89); przepisy o szarwarku przy budowie instytucji miejskich (90–96); przepisy o pasieniu koni na polu miejskim (97); rozdział i użytkowanie ziemi miejskiej (98–100); przepisy o połowie ryb w jeziorach należących do miasta (101–104); obowiązek zamykania wrót (105); przepisy o wypasie bydła i koni (106–113); zakaz zakładania w pobliżu ratusza chlewni dla świń (114); kary za nieprzestrzeganie wilkierza (115–117); w punktach ostatnich znajdujemy wyjaśnienie, co znaczy „zapłacić karę wilkierza” — równała się ona wówczas wysokości 36 szylingów.

Wilkierz lidzbarski nie jest więc skomplikowany, zawiera zwykłe przepisy porządkowe. Wiele z nich do dziś obowiązuje w ośrodkach miejskich. Dotyczą one handlu, higieny, zabezpieczenia miasta przed pożarami, które były prawdziwą plagą aglomeracji średniowiecznych. Sporo przepisów wilkierza odnosi się do gospodarowania ziemią miejską, lasami i wodami. Z tego wilkierza widać wiejski charakter nawet takiego miasta jak Lidzbark, który był przecież rezydencją biskupów warmińskich. Odnosi się wrażenie, że wilkierz ten jest tworem nie dopracowanym, podobnie jak ustawa krajowa Ferbera z 1526 r. Przepisy dotyczące poszczególnych zagadnień nie są uszeregowane obok siebie, ale rozproszone po całym tekście wilkierza, często powtarzają się, co utrudnia wydobycie treści. Wydaje się, że kolejność przepisów w wilkierzu często bywa przypadkowa, narastały one bowiem stopniowo, w miarę potrzeb, które wносиło ze sobą życie. Przyszli badacze będą musieli przeanalizować wilkierze właśnie pod kątem tej ich wielowarstwowości. Swoista zatem mozaika tego i wszystkich innych wilkierzy jest wynikiem narastania tekstu w miarę upływu czasu. Z tego względu można przypuszczać, że przepisy z pierwszej części wilkierza są wcześniejsze, niż przepisy dotyczące tych samych spraw, zapisane na dalszych pozycjach. Prawdopodobnie niektóre fragmenty wilkierza lidzbarskiego powstały znacznie wcześniej niż wskazuje na to data zatwierdzenia go przez biskupa Ferbera.

Kronikarz lidzbarski, Jerzy Wojciech Heide, nie jednak nie pisze o starszych wilkierzach, ten zaś, z 1534 r., widział w oryginale, spisany na pergaminie i zaopatrzony w pieczęć kancelarii biskupa Ferbera; był przechowywany w ratuszu i co roku w niedzielę *Laetare*, czyli w czwartą Wielkiego Postu, odczytywany zebraniem mieszkańcom miasta, jego zaś kopia znajdowała się w starej księdze parafii lidzbarskiej<sup>174</sup>.

## 2. WILKIERZ OLSZTYŃSKA Z 19 SIERPŃNIA 1568 R.

Drugie miejsce pod względem chronologicznym zajmuje wilkierz Olsztyna, zatwierdzony 19 sierpnia 1568 r. przez kapitułę jako pana zwierzchniego komory olsztyńskiej. W jego wstępie czytamy, że został

<sup>174</sup> G.A. Heide: *Archivum vetus et novum Ecclesiae Archipresbyteralis Heilsbergensis*. MHW. T. 8, s. 596.

ułożony przez radę miejską w porozumieniu z całą społecznością miasta, „w celu zapewnienia należytej czci dla władzy, zachowania pokoju i zgody sąsiedzkiej oraz pomyślnego rozwoju miasta”, a następnie przedstawiony do zatwierdzenia kapitule przez administratora olsztyńskiego kanonika Samsona Woreina. Oryginał tego wilkierza, spisany w języku niemieckim na pergaminie był podobno przyniszczony i słabo czytelny, dlatego sporządzono z niego kopię na papierze. O stary pergamin nikt już nie dbał; zaginął on w 1769 r. Kopia szczęśliwie zachowała się w archiwum królewskim w fascykule zatytułowanym *Plebiscita civitatis Allenstein 1769*; z niej to właśnie Hugo Bonk trzykrotnie wydał drukiem tekst wilkierza w swej historii miasta Olsztyna<sup>175</sup>. Wilkierze co pewien czas były poddawane rewizji; wówczas przeglądano je i aktualizowano ich treść. Z wilkierzem olsztyńskim uczyniono to 13 kwietnia 1597 r., wskutek czego powstał dodatek<sup>176</sup>, stanowiący razem z zasadniczym tekstem jedną całość. Wilkierz olsztyński różni się nieco od lidzbarskiego, jest bowiem bardziej szczegółowo opracowany. Składa się z 48 krótkich rozdziałów. Pragnący szerzej poznać, mogą sięgnąć do łatwo dostępnej publikacji Bonka, gdzie obok tekstu autor ten dał również obszerny komentarz.

### 3. WILKIERZ RESZLA Z 6 LIPCA 1607 R.

Oryginalny tekst na pergaminie w oprawie skórzanej był przechowywany w ratuszu i razem z nim spłonął w 1808 r. Zachował się w kopii wpisanej przez notariusza do akt kurii biskupiej z okazji zatwierdzenia wilkierza przez biskupa Rudnickiego<sup>177</sup>. Wilkierz reszelski składa się z 97 punktów, których treść szczegółowo omawia Jerzy Matern<sup>178</sup>. Są pewne wzmianki o wcześniejszym wilkierzu, z 1597 r., którego jednak nie znamy. Okazję do ustanowienia nowego wilkierza stworzył fakt wykupienia przez miasto sołectwa reszelskiego (5 lutego 1606), co wzmocniło pozycję rady miejskiej, dzięki znacznym uprawnieniom i dochodom, które przedtem należały do sołtysa<sup>179</sup>. Potrzebny był wilkierz, aby stanowił niejako kodyfikację tych nowych uprawnień rady. Ówczesni burmistrzowie reszelscy, Leonard Marcinkowski (dawny wieloletni notariusz w kancelarii biskupiej) i Bartłomiej Guski (również zaufany współpracownik biskupa Rudnickiego), w porozumieniu z miastem opracowali taki wilkierz, a biskup Rudnicki bez zastrzeżeń go zatwierdził i polecił, aby był czytany co roku w niedzielę po półpościu, czyli w czwartą niedzielę Wielkiego Postu. W tę niedzielę, jak już wspomniiano, w wielu miastach warmińskich czytano wilkierze. W Reszlu nadano

<sup>175</sup> T. 1: Beiträge zur Geschichte Allensteins. Festschrift zur Feier des 550 jährigen Stadtsjubiläums am 31. October 1903. Allenstein 1903, s. 31–62; T. 2: Darstellung der Geschichte Allensteins. Allenstein 1930, s. 115–145; T. 3: Urkundenbuch zur Geschichte Allenstein. 1. Teil. Allgemeine Urkunden bis 1815. Allenstein 1912 nr 9, s. 18–53.

<sup>176</sup> H. Bonk, op. cit., t. 3, s. 50–53.

<sup>177</sup> ADWO, AB, A 7, k. 365–376: Willkür der Stadt Rössel von 1606.

<sup>178</sup> A. Poschmann: 600 Jahre Rössel. Rössel 1938. W tej rozprawie rozdział o wilkierzu napisał G. Matern: Die Willkür der Stadt Rössel, s. 83–90.

<sup>179</sup> G. Matern: Die Erbschulzerei in Rössel. Heilsberg 1931, s. 40–45. Ostatnim sołtysiem reszelskim był Fryderyk Berent, zasłużony notariusz kilku biskupów warmińskich (Kromera, Batorego, Rudnickiego), znany jako kopista wielu starych dokumentów warmińskich.

temu szczególnie uroczysty charakter; po sumie na głos dzwonka z wieży ratuszowej zbierali się mieszczanie na rynku przy ratuszu, w oknie reprezentacyjnej sali ratusza pojawiali się burmistrzowie i rajcy, a pisarz miejski przez otwarte okno czytał głośno i wyraźnie tekst wilkierza. W zasadzie wilkierz reszelski zawierał elementy wspólne wszystkim innym, z pewnymi jednak lokalnymi odmianami, np. stanowił, że prawo obywatelstwa miejskiego może uzyskać w Reszlu tylko katolik; nakazywał, by każdy mieszczanin należał do bractwa lub do cechu. Podobnych postanowień w wilkierzu lidzbarskim nie znajdujemy. Następnie wilkierz reszelski zawiera przepisy dotyczące kupna i sprzedaży towarów, wyszynku piwa i wina, przepisy o zapobieganiu pożarom, o porządku na ulicach, o różnego rodzaju rzemieślnikach, o obowiązku posłuszeństwa wobec władzy, o ograniczeniach swobód obywateli, o straży miejskiej, o utrzymaniu czystości w mieście, o budnikach zw. *höcker*, przepisy policyjne (*Strassenpolizei* i *Feldpolizei*) oraz przepisy o podatku i daninach. Rada miejska zastrzegła sobie prawo nowelizacji wilkierza.

#### 4. WILKIERZ ORNETY Z 6 LUTEGO 1607 R.

W imieniu rady i całego miasta dwaj burmistrzowie ornecky, Jan Klinger i Anzelm Lauterwald, przedłożyli ułożone ustawy biskupowi, który je zatwierdził w Lidzbarku 6 lutego 1607 r. Nie znamy egzemplarza oryginalnego tych ustaw, jedynie wpisana przez notariusza do akt kurii biskupiej kopię<sup>180</sup>. Wilkierz Ornety jest najobszerniejszy ze wszystkich wilkierzy miast warmińskich, liczy on bowiem 151 artykułów. W 1677 r. został odnowiony, tzn. dostosowany do aktualnych warunków. Jak informuje Franciszek Buchholz, oryginalny tekst tego drugiego wilkierza w 1931 r. znajdował się w archiwum królewieckim. Obecnie jego losy nie są znane. Wilkierz w wersji z 1677 r. liczył 147 artykułów. O zatwierdzenie go prosili ówczesnego biskupa Jana Stefana Wydźgę dwaj burmistrzowie, Jan Wagner i Jerzy Hohman, oraz przewodniczący ławy miejskiej, Ambroży Niczmann. Opierając się na tekstach obu tych wilkierzy oraz na innych źródłach Buchholz naszkicował obraz życia Ornety w tamtych czasach<sup>181</sup>.

#### 5. WILKIERZ BISKUPCA WARMIŃSKIEGO Z 5 PAŹDZIERNIKA 1609 R.

Oryginał zaginął, zachowała się natomiast w aktach kurii biskupiej kopia współczesna<sup>182</sup>. Składa się ona z 70 artykułów. Zasadniczą ich treść przedstawił w monografii tego miasta Robert Teichert<sup>183</sup>. Biskupiec szczególnie ucierpiał wskutek licznych pożarów, m.in. podczas wojny 1454–1466 spłonął tam zamek, nigdy potem nie odbudowany,

<sup>180</sup> ADWO, AB, A 7, k. 418–439: Willkühr Bischöflicher Stadt Wormditt. Przedstawili do zatwierdzenia dwaj burmistrzowie ornecky: Jan Klinger i Anzelm Lauterwald. Z ramienia Kurii Biskupiej podpisał kanclerz Jakub Schröter, podobnie zresztą jak wszystkie wilkierze wydane lub odnowione przez biskupa Szymona Rudnickiego.

<sup>181</sup> E. Buchholz: Bilder aus Wormditts Vergangenheit. Wormditt 1931, s. 67–83.

<sup>182</sup> ADWO, AB, A 9, k. 328–336: Willkür der Stadt Bischoffsburg.

<sup>183</sup> R. Teichert: Geschichte der Stadt Bischoffsburg. Bischoffsburg 1938. W tym dziele o wilkierzu jest mowa na kilku miejscach, ale głównie w rozdziale dziewiątym (s. 128–133) zatytułowanym: Vom bürgerlichen Leben um das Jahr 1600.

dlatego też w wilkierzu dużo miejsca poświęcono przepisom przeciwpożarowym<sup>184</sup>.

#### 6. WILKIERZ JEZIORAN Z 28 LUTEGO 1610 R.

Oryginał spłonął podczas pożaru ratusza w 1783 r. Jego kopia notarialna znajduje się w aktach kurii biskupiej<sup>185</sup>. Wilkierz Jezioran jest mało oryginalny, prawie w całości został skopiowany z reszelskiego. Zachodzą tylko niewielkie różnice w sprawie szarwarku i własności ziemi miejskiej. Jest też nieco dłuższy od reszelskiego, liczy bowiem 105 punktów. Szczegółowo omawia go autor monografii Jezioran, Adolf Poschmann<sup>186</sup>. Obok tego wilkierza w Jezioranach obowiązywał drugi, pomocniczy, wydany przez Marcina Kromera 18 czerwca 1588 r., w sprawie szarwarku. Biskup Wydźga ten pomocniczy wilkierz nieco zmienił, rozszerzył i wydał ponownie 1 maja 1672 r. Wilkierz zasadniczy, z 1610 r., biskup Grabowski uzupełnił 22 kwietnia 1746 r. przez dodanie 25 punktów na temat porządku w mieście<sup>187</sup>.

#### 7. WILKIERZ PIENIĘŻNA Z 1653 R.

Nie mamy ani oryginału, ani kopii tego wilkierza, przechowywanego w ratuszu w Pieniężnie; został on w 1944 r. zniszczony. Jego treść, a nawet oryginalne brzmienie wszystkich artykułów, znamy dobrze dzięki pracy V. Röhricha<sup>188</sup>. Wcześniejszy wilkierz spłonął podczas pożaru ratusza w czasie pierwszej wojny szwedzkiej 3 lipca 1627 r. Ten zaś, z 1653 r. liczył 74 artykuły. Został opracowany przez radę miejską i mieszczaństwo, przy czym Röhrich zaznacza, że właściwie o wszystkim zdecydowała rada, a pytanie o zdanie mieszczan było tylko czczą formalnością. Kapituła jako pan zwierzchni Pieniężna zatwierdziła ten wilkierz 27 lutego 1654 r. Röhrich znał też dziesięciopunktowe uzupełnienie tego wilkierza, dodane w 1699 r. w ramach nowelizacji. Wilkierz Pieniężna zawierał stereotypową treść: groził karami za bluźnierstwa, za ubliżanie ludziom, a zwłaszcza radzie miejskiej, piętnował pijaństwo i gry hazardowe, zawierał przepisy higieniczne i przeciwpożarowe, określał sposób nabycia praw miejskich, kupna i sprzedaży ziemi, obowiązki mieszkańców miasta, np. płacenie czynszu, szarwark, stróżowanie, ściganie złoczyńców; zawierał przepisy o handlu, warzeniu i wyszynku piwa, o kontroli miar i wag; wiele miejsca poświęcał gospodarce na roli miejskiej, pastwiskach, lasach i stawach; były też przepisy służące zachowaniu zgody sąsiedzkiej. Podobnie jak inne, wilkierz Pieniężna przewidywał kary za przekraczanie jego przepisów. Osobliwością jego była ustawa o tzw. *Bürgerding*, czyli o dniu miasta, który należało fetować w pierwszą lub drugą środę po Wielkanocy. W ów dzień o ósmej rano na głos dzwonka z wieży ratuszowej zbierali się pod ratuszem mieszkańcy miasta, gdzie musieli najpierw wysłuchać wilkierza, następnie przykrzych napomnień za różne przewinienia i uchybienia oraz przyjąć do

<sup>184</sup> Odpowiednie partie wilkierza, zob. jw. A 9, k. 176–179; R. Teichert, jw., s. 176–177.

<sup>185</sup> ADWO, AB, A 9, k. 535–549: Ius municipale oder Willkühr der Stadt Seburg.

<sup>186</sup> A. Poschmann: 600 Jahre Seeburg, Seeburg 1938, s. 20–30.

<sup>187</sup> Tamże, s. 31–39.

<sup>188</sup> V. Röhrich: Die Willkür der Stadt Mehlsak. ZGAE. T. 19, s. 731–756.

wiadomości szereg zaleceń i nakazów<sup>189</sup>. Przy tak zaprogramowanym porządku dnia stał się on raczej przykrym obowiązkiem niż festynem.

#### B. WILKIERZ NOWEGO MIASTA BRANIEWA Z 1742 R.

Oryginał prawdopodobnie zaginął, zachowała się tylko kopia w aktach miasta Braniewa<sup>190</sup>. Wilkierz ten ma nieco inny układ niż wszystkie pozostałe, jest bowiem podzielony na 5 krótkich rozdziałów mających własną numerację przepisów. Pierwszy rozdział jest najdłuższy, składa się z 38 punktów; traktuje o prawach miejskich, o obowiązkach obywateli względem miasta i sąsiadów; drugi rozdział o uprawnieniach do warzenia piwa, zawiera 11 punktów; trzeci zaś o krowach i koniach, liczy 16 punktów; czwarty o tzw. rykach i płotach — 6 punktów; piąty o polu i łąkach — 6 punktów; sprawa ogólne wrażenie niedokończonego. Nowe Miasto Braniewo, lokowane na prawie lubeckim, rozwijało się słabo w cieniu swego prężniejszego sąsiada — Starego Miasta. Wilkierz Nowego Miasta wskazuje na wiejski charakter osady i pod tym względem podobny jest do wilkierzy innych miast. Istotne przepisy zawarte są w rozdziale pierwszym, który rozmiarami dorównuje wszystkim pozostałym czterem, odnotowanym w tym kodeksie. Znaczne różnice w statusie prawnym ludności Starego i Nowego Miasta Braniewa nie pozwalają na wyciągnięcie wniosku, że taki sam wilkierz posiadało Stare Miasto. Wilkierz metropolii warmińskiej, tj. Starego Miasta Braniewa, jest jeszcze ciągle poszukiwany<sup>191</sup>. Widoki na znalezienie go wydają się być obecnie znikome.

#### III. WILKIERZE RZEMIEŚLNICZE

Rzemiosło na Warmii było rozwinięte i posiadało bogatą tradycję. Rzemieślnicy mieszkali w mieście i mieli obowiązek należenia do cechu. Naprawiali i bronili, w razie potrzeby, wyznaczonej części murów miejskich, pod sztandarami cechowymi grupowali się na procesjach i nabożeństwach patronalnych. Większe cechy miały w kościele ołtarz i swego księdza beneficjanta, który od czasu do czasu, przeważnie raz w tygodniu, odprawiał im nabożeństwa. Szczególnie uroczyście fetowano dzień świętego patrona cechu. Członkowie cechu zobowiązani byli do niesienia sobie wzajemnej pomocy, do udziału w pogrzebach i nabożeństwach rocznicowych za zmarłych członków związku. Rzemieślni-

<sup>189</sup> Tamże, s. 755.

<sup>190</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 10 — składka papierowa licząca 40 s., oprawiona w biały, ale mocno przybrudzony pergamin, stanowiący dokument z kancelarii elektora pruskiego Fryderyka Wilhelma z 21 VII 1677, podpisany jest oberster Burggraff Albrecht von Kalnein. Wymiary kodeksu 18,5×20,5 cm. Kilka stron nie zapisanych (s. 31–38). Na s. 1 tytuł: Willküre der Löblichen Neustadt Braunsberg, welche mit reiffen Verstand und Willen unserer Gnädigsten Hohen Obrigkeit geschehen und gestiftet, nicht allein jährlichen zugebieten, sondern auch von allen und jeden Bürgern stet und fäst zu halten. Wilkierz nie ma daty, ale na s. 8 jest mowa o r. 1742.

<sup>191</sup> F. Buchholz w swej monografii Braniewa o wilkierzu prawie nie pisze. Zob. t e g o ż: Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte. Braunsberg 1931. Szanse na znalezienie tego wilkierza wydają się obecnie być nikłe. Podobnie sytuacja przedstawia się dla miast warmińskich: Bisztyńka, Dobrego Miasta i Fromborka. Co do Braniewa, to podobieństwo do wilkierza posiadają pewne przepisy z lat 1381–1412, liczące 40 punktów, zatytułowane przez wydawców jako: Verschiedene Verordnungen des Rathes zu Braunsberg. CDW. T. 3 nr 419, s. 408–413.

ków na ogół było dużo. W niewielkich, dwutysięcznych miasteczkach warmińskich akta notują po kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt wykonawców jednego, bardziej popularnego fachu, jak: piekarzy, szewców, krawców, rzeźników. Były też zawody rzadko spotykane, jak np. złotnicy; tacy rzemieślnicy z wielu miast całej Warmii, a nawet i spoza, łączyli się tworząc jeden cech. Np. rymarze warmińscy w średniowieczu należeli do cechu elbląskiego; potem zaś adeptów tego zawodu na Warmii przybywało i w 1540 r. mogli oni zorganizować osobny cech w Braniewie, do którego należeli rymarze z całej Warmii. Na początku XVIII w. wyodrębnił się cech rymarzy w Pieniężnie, który oderwał się od macierzystego w Braniewie i opierając się na jego wilkierzu, za zgodą rymarzy braniewskich, sporządził własny z uwzględnieniem lokalnych potrzeb swej grupy<sup>192</sup>. Rzemieślnicy nie zrzeszeni w cechach byli ścigani i nie mogli wykonywać swego zawodu. Zgodnie z ordynacją biskupa Ferbera z 1528 r. wyjątkowo zezwolono im na zatrudnienie w dobrach szlachty, ale rzemieślnicy miejscy byli z tego bardzo niezadowoleni i często domagali się wyrugowania tzw. partaczy. W XVIII w. również kanonicy fromborscy zatrudniali rzemieślników w swoich kuriach. Zaniepokojeni tym rzemieślnicy cechowi wpłynęli na biskupa Grabowskiego, aby zwrócił uwagę kapitule na tę niewłaściwość i wydał edykt zabraniający podobnej praktyki. Kapituła w swej obronie argumentowała biskupowi, że traktujący o tej materii reces sejmiku z czasów biskupa Rudnickiego pozwala na interpretację, iż kurie kanonickie można zaliczyć do rzędu dworaków szlacheckich; ponadto oświadczyła, że czyni to celowo, gdyż nie chce zbyt szybkiego wzrostu w siłę związków cechowych, obawia się bowiem migracji do Prus niezrzeszonych rzemieślników, co połączone będzie z niebezpieczeństwem utraty wiary i w ogóle okaże się niekorzystne dla Warmii, która i tak ma mało mieszkańców<sup>193</sup>. Po zaborze Warmii rząd pruski wydał nowe przepisy o rzemiośle i unieważnił wszystkie wilkierze rzemieślnicze. W ten sposób polikwidował romantyczne, sięgające średniowiecza zwyczaje cechowe (m.in. skasował tzw. *blauer Montag*). Rzemiosło warmińskie zaczęło upadać<sup>194</sup>.

Podstawowym dokumentem normującym wewnętrzny ustrój każdego cechu był wilkierz. W okresie krzyżackim wielcy mistrzowie usiłowali podporządkować sobie również rzemiosło warmińskie przez narzucenie w miastach warmińskich, za pośrednictwem Braniewa, swoich przepisów<sup>195</sup>. W miarę upadku Zakonu Warmia uwalniała się z jego zbyt uciążliwej kurateli. Wilkierze dla cechów warmińskich były wydawane w podobnym trybie jak wilkierze miejskie, tzn. starszyzna cechowa

<sup>192</sup> H. Schmauch: Von Riemergewerck zu Mehlsack. *UEH* 1933 nr 3.

<sup>193</sup> ADWO, AB, A 34, s. 164–166 (1743 r.). W tym przekazie kapituła nazywa nie zrzeszonych w cechy rzemieślników *interpollatores*. Por. ADWO, AK, Varia 11, k. 248–251, k. 259–261 (Grabowskiego Recessus in causa interpollatorum).

<sup>194</sup> F. Nickel: Die Handwerksordnung Friedrichs des Grossen für Westpreussen. *UEH* 1928 nr 9 i 10. Wspomniany dekret był wydany w 1774 r. w języku niemieckim i polskim.

<sup>195</sup> CDW. T. 3 nr 281, s. 253–254: to wilkierz narzucony przez wielkiego mistrza większym miastom, dotyczący rzemieślników i służby, Sztum 3 I 1394. Braniewo, podobnie jak inne większe miasta, miało to zarządzenie przekazać do przestrzegania w miastach danego okręgu, przez co należy chyba rozumieć pozostałe miasta warmińskie. Jest to niewątpliwie objaw braku pełnej samodzielności Warmii, gdy Zakon był jeszcze silny.



w porozumieniu ze swymi członkami spisywała pewne przepisy dla swej grupy zawodowej i zabiegała potem o ich zatwierdzenie. W domenie biskupiej prawo to należało do biskupa, a w kapitulnej do kapituły. Jak wspomnieliśmy, tylko rada miasta Braniewa na mocy wielu dawnych (z XIV w.) przywilejów potwierdzonych m.in. 6 lutego 1722 r. przez biskupa Potockiego otrzymała prawo zatwierdzania wilkierzy dla cechów swego miasta<sup>196</sup>. Oryginalne teksty wilkierzy, spisane na pergaminie, cechy przechowywały starannie w specjalnej ozdobnej skrzyni. Wilkierze te przeważnie poginęły. W aktach kurialnych zachowały się ich kopie, niektóre bardzo cenne, bo współczesne, sporządzone przez fachowych notariuszy. Jest ich bardzo dużo i czekają wciąż jeszcze na pełne historyczne opracowanie. Nie zostały one jednak zupełnie pominięte przez badaczy dziejów Warmii. Ten rodzaj wilkierzy posiada już stosunkowo bogatą literaturę przedmiotu. Pierwszy zainteresował się nimi historyk braniewski Jakub Lilienthal<sup>197</sup>; kilka starszych wilkierzy opublikowano w warmińskim kodeksie dyplomatycznym<sup>198</sup>. Na marginesie swoich badań naukowych zajął się nimi najwybitniejszy historyk warmiński Franciszek Hipler<sup>199</sup>. Na tle swej bogatej spuścizny piśmienniczej o wilkierzach napisał wprawdzie stosunkowo niewiele, ale pobudził zainteresowania tym tematem u Jerzego Materna<sup>200</sup>, który potem wyrósł na najwybitniejszego znawcę rzemiosła warmińskiego. Matern, jako proboszcz reszelski, zajął się przede wszystkim dziejami rzemiosła

<sup>196</sup> ADWO, rkps Braniewo — magistrat 32, k. 159–160 (zapis z 30 VIII 1643: S. Jacobs Brüder Roll confirmirt mit Sigel.) Rada miasta tym dokumentem nadaje moc wilkierzowi bez zasięgnięcia zgody biskupa. Grabowski 11 III 1743 r. potwierdzając przywileje miasta Braniewa (na prośbę rady miejskiej czynili tak wszyscy biskupi warmińscy, uznając tym samym szczególne miejsce Braniewa na Warmii), uznał wszystkie dotychczasowe przywileje miasta, poczynając od fundacyjnego z 1 IV 1284 r., a także nowsze. Wymienił przywilej biskupa Teodora Potockiego z 6 II 1722 *super contuberniis opificum et eorum legibus, magistris sodalibus et tironibus* oraz biskupa Krzysztofa Szembeka z 4 II 1738 *super iure fori pecorum*. Zob. ADWO, AB, A 34, s. 161–162.

<sup>197</sup> Życiorys naukowy i wykaz prac tego seniora historyków warmińskich zob. A. Thiel: *Leben des Direktor Professor Dr. Lilienthal* († 8 November 1875). ZGAE. T. 6, s. 228–239. Zajmował się głównie Braniewem. Pisał o wyborze biskupów warmińskich, o procesach o czary, o fundacjach stypendialnych. Nas tu interesuje jego artykuł: *Die Zünfte in Braunsberg*. *Neue Preussische Provinzial-Blätter*, 1865 H. 2, s. 219–250.

<sup>198</sup> CDW. T. 3 nr 176, s. 139–140 (wilkierz rzeźników braniewskich z 11 XI 1384); nr 178, s. 141–142 (wilkierz krawców braniewskich, ok. 1384); nr 181, s. 143–146 (wilkierz szewców braniewskich z 2 IV 1385); nr 281, s. 253–254 (wilkierz wielkiego mistrza, zob. przypis 195); nr 288, s. 265–267 (wilkierz dotyczący adwokatów, złotników, wywozu koni, ok. 1394); CDW. T. 4 nr 188, s. 234–236 (wilkierz kuźnierzy braniewskich z 2 V 1427).

<sup>199</sup> F. Hipler: *Die Rolle der Tuchmachergesellen in Wormditt*. ZGAE. T. 12, s. 192–204, na s. 194–203 publikuje oryginalny tekst wilkierza wydanego 6 I 1558 r. przez Hozjusza cechowi sukienników orneckich. Hipler zwrócił uwagę na wilkierze warmińskie w czasie posiedzenia Historischer Verein für Ermland 31 VIII 1895, zob. ZGAE. T. 11, s. 333. Referował wtedy wilkierz szewców z Ornety z 1552 r. oraz wymieniony wyżej wilkierz sukienników, który w oryginale okazał zebrany. Zwrócił też uwagę na ustawę krajową Wydźgi z 1668 r., gdzie są ceny na różne towary. Najwybitniejszy historyk warmiński, Hipler, przede wszystkim jest znany jako edytor korespondencji Hozjusza. Zob. *Studia Warmińskie*. T. 13, s. 9 et passim.

<sup>200</sup> G. Matern: *Die Quellen zur Geschichte des Handwerks im Ermland*. ZGAE. T. 17, s. 220 pisał: „Die Spuren Hiplers folgend, unternahm ich es, die reichen Bestände der Frauenburger Archive nach Materialien für eine Wirtschaftsgeschichte Ermlands zu besuchen”. O zasługach Materna na polu badań wilkierzy warmińskich zob. anonimowy artykuł: *Die Ehre im alten Handwerk*. UEH 1964 nr 3. O dorobku naukowym Materna zob. A. P o s c h m a n n: *Erzpriester Msgr. Dr. Georg Matern*. ZGAE. T. 26, s. 597–618.

tego miasta, ale interesowały go również wilkierze rzemieślnicze całej Warmii, które skrupulatnie rejestrował. W 1904 r. stwierdził: „jak dotąd znane mi są wilkierze w liczbie 85 dla majstrów i 11 dla czeladników”<sup>201</sup>. Był to jednak dopiero początek jego badań. Kilka wilkierzy Matern opublikował w dodatkach źródłowych do swoich cennych artykułów. Z historyków niemieckich wilkierzami warmińskimi częściowo zajmowali się: Hans Schmauch<sup>202</sup>, A.H. Langkau, Hugo Bonk, który opublikował tzw. wilkierz budnicki dla Olsztyna, jedyny znany nam w języku polskim<sup>203</sup>. Sporo wiadomości o rzemiośle i o wilkierzach rzemieślniczych znajdujemy w popularnych monografiach miast warmińskich: Braniewa, Reszła, Biskupca, Jezioran i innych<sup>204</sup>. Historycy polscy, jak dotychczas, niewiele poświęcili uwagi rzemiosłu dawnej Warmii. Jerzy Przeracki wydał jeden wilkierz i trafnie wskazał na literaturę z tego zakresu<sup>205</sup>. Ostatnio ukazał się drukiem ciekawy wilkierz żeglarczy, tzw. szmaków braniewskich<sup>206</sup>.

W średniowieczu podobny do cechów profil organizacyjny posiadały bractwa<sup>207</sup>. Cechy łączyły ludzi jednego zawodu i na pierwszym miejscu

<sup>201</sup> Stwierdzenie to zamieścił w posłowie do swego artykułu: Aus dem alten Handwerksleben. *Ermländische Zeitung* 1904 i nadbitka. Uwaga, cytuję według nadbitki artykuły Materna opublikowane w tym periodyku, którego był on redaktorem w latach 1903–1916. Nadbitki te, oprawione w niewielki tomik jako klocek są w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie, sygnatura W-109. W dodatku źródłowym opublikował trzy wilkierze: krawców fromborskich z 7 VII 1554 (s. 60–65, podpisał Kacper Hannow kanonik warmiński i kanclerz), potwierdzenie przytoczonego w całości wilkierza ciastkarzy całej Warmii z 12 XI 1612 (s. 65–72), garncarzy orneckich z 21 IV 1749 (s. 72–81). Interesujący jest inny artykuł Materna: Ermländische Industrie, *Ermländische Zeitung* 1903 (i nadbitka, jw., s. 1–22).

<sup>202</sup> W twórczości pisarskiej Schmaucha wymienia się 396 pozycji, poświęconych głównie dziejom Warmii, w tym zaledwie kilka wilkierzom. Zob. L. Juhnke: Hans Schmauch Leben und Werk. *ŽGAE*. T. 31/32, s. 7–16. E.M. Wernter: Bibliographie Hans Schmauch. Tamże, s. 17–40. Zob. też A.H. Langkau: Aus der Geschichte der Braunsberger Schneiderzunft. *UEH* 1934 nr 10–12.

<sup>203</sup> H. Bonk, op. cit., t. 3 nr 11, s. 60–65. Por. A. Steffen: Wilkierz budnicki miasta Olsztyna. *Kom. M.-W.* 1962 nr 2/76/, s. 417–426. Datę wilkierza ustala na 1597 r. i poddaje go analizie filologicznej.

<sup>204</sup> Autorami ich są Franciszek Buchholz, Adolf Poschmann, R. Teichert, często cytowani w tym artykule. Popularnie ujęte, krótkie opracowania miast warmińskich zawarte są w dwóch pozycjach: 1. Braniewo, z dziejów miasta i powiatu. Olsztyn 1973; są tam dzieje Braniewa (s. 85–137, autorka B. Chorostian), Ornety i Pieniężna (s. 137–156, 156–169, oba napisał B. Koziello-Poklewski), Fromborka (s. 169–208, B. Chorostian). 2. Biskupiec — z dziejów miasta i powiatu. Olsztyn 1969, tamże historia Biskupca (s. 60–101, B. Koziello-Poklewski), Reszła (s. 102–123, S. Mojzych-Rudowska), Jezioran i Bisztynka (s. 124–139, 140–152, oba napisał J. Bągiński). W tej samej serii historię Olsztyna opracował A. Wakar: Olsztyn 1353–1945. T. 1. Olsztyn 1971.

<sup>205</sup> J. Przeracki: Statut cechu szweców Nowego Miasta Braniewa z 1421 roku. *Kom. M.-W.* 1977 nr 3–4 (137–138), s. 337–348; zamieszczono zdjęcie tegoż wilkierza i transkrypcję tekstu.

<sup>206</sup> Wilkierz bractwa żeglarskiego w Braniewie z 1599 r. Wyd. K. Wiśniewska i J. Włodarski. *Zeszyty Humanistyczne Uniwersytetu Gdańskiego. Historia*. 1981 z. 10. Godny uwagi jest też analogiczny wilkierz braniewskich żeglarzy z 20 VII 1654, ADWO, rkps Braniewo — magistrat 35, k. 131: Ordnung der Schmaken Schipper.

<sup>207</sup> K. Kuźmak: Bractwa kościelne. *Encyklopedia Katolicka*. T. 2. Lublin 1976, kol. 1013–1016. Cz. Strzeszewski: Cechy. Tamże, kol. 1376–1379. Na Warmii dzieje bractw gruntownie opracował G. Matern: Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland. Braunsberg 1920. nadbitka z *PDE* 1916, s. 5–10, 17–23, 40–42, 47–50,

stawiały sprawy swego rzemiosła, na drugim zaś dewocyjne i rozrywkowe, bractwa natomiast przyjmowały ludzi różnych zawodów i preferowały cele religijno-społeczne. W XVII w. na Warmii bractwa rozszerzyły się na parafie wiejskie; zatraciły swój pierwotny charakter i ewoluowały w kierunku XIX-wiecznych stowarzyszeń kościelnych. Niektóre bractwa warmińskie sięgają czasów bardzo odległych. Najstarsze było bractwo św. Jerzego na dworze Artusa w Braniewie<sup>208</sup>. Do najbardziej popularnych należało paramilitarne bractwo Najświętszego Sakramentu, powszechnie zwane bractwem kurkowym<sup>209</sup>. Biskupi i kapituła wydawali dla bractw statuty, czasami również nazywane wilkierzami. Bractwa niekiedy posiadały statuty niejasnego pochodzenia albo zatwierdzone tylko przez władze miejskie bez nadzoru kościelnego. Z tego względu wizytatorzy kościelni nieraz kontrolowali, czy te statuty nie zawierają przepisów niezgodnych z zasadami religijnymi. Biskup Watzenrode w 1500 r. polecił swemu kanclerzowi Pawłowi Deusterwaldowi, aby dokonał przeglądu statutów wszystkich bractw warmińskich i, w razie wykrycia nieprawidłowości, zażądał od starszych brackich, aby wystarli się w kancelarii biskupiej o nowe statuty. Było to rozporządzenie dość surowe, za spisanie bowiem nowych statutów związek bracki musiał bardzo drogo płacić. Asumpt do tak radykalnej decyzji dała biskupowi wizytacja w Dobrym Mieście 27 listopada 1500 r., podczas której wykrył on nadużycia w wilkierzach tamtejszych bractw<sup>210</sup>.

Upadek bractw obserwuje się w pierwszej połowie XVI w. Ujawniło się to m.in. w ich statutach, gdzie nieraz bywały zawarte zobowiązania, ile kto powinien przyjąć jęczmienia, aby przygotować potrzebną ilość piwa na zebrania brackie. Wizytatorzy określali takie bractwa jako „wyłącznie piwne” (*mere cerevisiariae*), np. podczas wizytacji parafii reszelskiej w 1565 r. lustrując bractwo strzeleckie przy tej parafii wizytatorzy Samson Worein i Walenty Kuczborski odnotowali, iż nie ujawnia ono żadnej aktywności, oprócz tego, że raz do roku, na Zielone Świątki, zbierają się jego członkowie na libację (*ad computationem*)<sup>211</sup>.

72–74; 1917, s. 42–46. Również Matern napisał rozdział: Von Zünften und Bruderschaften, W: F. Buchholz: Bilder aus Wormditts Vergangenheit, s. 84–93.

<sup>208</sup> Dwór Artusa, to typ budynku cechowego lub korporacyjnego. Z tego typu najbardziej jest znany dwór w Gdańsku z połowy XIV w. O braniewskim zob. F. Hipler: Der Artushof und die St. Georgenbrüder in Braunsberg. ZGAE. T. 7, s. 608–625. Wilkierz tego domu z ok. 1400 r. wydany w CDW. T. 3 nr 357, s. 322–323.

<sup>209</sup> G. Matern: Die kirchlichen Bruderschaften, s. 127–165. Tenże: Aus der Geschichte der Corporis Christi-Bruderschaft oder der Schützengilde in Guttstadt. Braunsberg 1913, nadbitka z *Ermländische Zeitung* 1913 nr 128, 129, 131, 133. Por. CDW. T. 3 nr 268, s. 327–329 — wilkierz dla ogrodu strzeleckiego przy wysokiej bramie w Braniewie z 8 VI 1393; CDW. T. 3 nr 269, s. 239–240 — analogiczny wilkierz dla ogrodu strzeleckiego przy bramie mniejszej w Braniewie, z ok. 1400 r. Podczas zawodów strzeleckich jak zwykle raz do roku wybierano w każdym mieście tzw. króla kurkowego, który przez ten rok cieszył się specjalnymi przywilejami. Por. ADWO, AK, Acta Cap. 9, k. 143; w 1678 r. we Fromborku król kurkowy domagał się od kapituły uwolnienia go od zwykłych zobowiązań miejskich (onera civitatis).

<sup>210</sup> Memoriale domini Lucae. MHW. T. 8, s. 126. W kwestionariuszu ogłoszonym przez biskupa Grabowskiego i kapitułę w 1766 r. przed podjęciem uchwały krajowej (zob. przypis 142) jedenasty punkt dotyczył nadużyć w wilkierzach: „Wie die Gewercksmüsbrauche, so auff den Rollen eingeschlichen sind, abzuschaffen?” ADWO, AB, H 19, s. 105.

<sup>211</sup> ADWO, AB, B 3, k. 21. Odnotowano, że każdy członek bractwa da po pół miary jęczmienia, z którego w sumie zrobiono 31 beczek piwa.

Zjawisko to było wówczas powszechne. W okresie reformy potrydenckiej biskupi warmińscy, zwłaszcza Kromer i Rudnicki, odnowili wiele statutów brackich, by usunąć z nich dawne nadużycia.

#### WILKIERZE (USTAWY) WIEJSKIE

Wilkierze, albo ustawy wiejskie (zwrotu tego używamy zamiennie) są źródłem dobrze znanym historykom, zwłaszcza po ukazaniu się publikacji Kutrzeby i Mańkowskiego<sup>212</sup>, gdzie znalazła się też jedna ustawa dla wsi warmińskiej. Zdaniem Mańkowskiego, „wilkierzy wiejskich dla Prus Królewskich niewiele się zachowało”<sup>213</sup>. Od czasu tego stwierdzenia (1913 r.) uczeni znaleźli jeszcze kilka zestawów dla wsi Prus Królewskich<sup>214</sup>, niemniej w sumie jest ich rzeczywiście niewiele. Obecnie należy dorzucić kilka nie znanych dotąd ustaw warmińskich, o których będzie mowa niżej.

Jak wiadomo, wieś warmińska posiadała dwie administracje: biskupią i kapitulną. Jeden pan zwierzchni zasadniczo nie ingerował w sprawy gospodarcze drugiego, stąd można mówić o autonomii tych dwóch domen. Z drugiej jednak strony koegzystencja dwóch gospodarzy w granicach jednego niewielkiego kraju niejednokrotnie wymagała uzgodnienia stanowisk w zasadniczych kwestiach. Z tego względu nie mogło być większych różnic między poziomem życia ludności wiejskiej tych domen, bo to doprowadziłoby do zbiegostwa chłopów, nawet wewnątrz biskupstwa. Mimo tej wielorakiej wspólnoty, wilkierze dla wsi warmińskiej prawdopodobnie były wydawane oddzielnie przez biskupa i kapitułę. Wydaje się, że przy opracowywaniu tego typu praw obaj panowie zwierzchni nie konsultowali się ze sobą, ponieważ chodziło nie o sprawy zasadniczej struktury wsi, które w głównym zarysie zostały ujęte w wilkierzu krajowym, ale o drobne przepisy porządkowe.

Znamy pięć wilkierzy dla wsi z domeny biskupiej i dwa z kapitulnej. W rzeczywistości dadzą się one sprowadzić do dwóch, po jednym dla każdej z domen. Między wilkierzami obu części Warmii zachodzą dość znaczne różnice. Trudno je porównywać ze sobą ze względu na znaczny dystans czasowy. Wilkierze domeny biskupiej pochodzą bowiem z XV, a kapitulnej z XVII w. O tym, że ustawy wiejskie części biskupiej nie mogły dotyczyć domeny kapitulnej świadczy niezbicie fakt, że zostały

<sup>212</sup> S. Kutrzeba i ks. A. Mańkowski [wyd.]: *Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII w. Archiwum Komisji Prawniczej*, T. 11, Kraków 1938. Wilkierz dla wsi komory olsztyńskiej zamieszczony jest w dwóch miejscach: s. 122–130, uzupełnienie: s. 161–162. Wykaz i ocenę ustaw ziemskich daje S. Płaza: *Źródła drukowane do dziejów wsi w dawnej Polsce. Studium bibliograficzno-źródłoznawcze*. Kraków 1974. *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Prawnicze*, z. 66, Kraków 1974, s. 127–133.

<sup>213</sup> A. Mańkowski [wyd.]: *Wilkierz dla wsi szlacheckich biskupstwa chełmińskiego w powiecie lubawskim z r. 1756*. Lubawa 1913, s. 3. Po bardzo krótkim, jednostronnicowym słowie od wydawcy, publikuje wilkierz w języku oryginalnym, polskim. Jest to nadbitka z *Głosu Lubawskiego*. Oprócz ks. Mańkowskiego wilkierze wydawał inny znakomity ksiądz historyk ze środowiska toruńskiego, Stanisław Kujot: *Trzy wilkierze wiejskie. Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Fontes*, T. 5, Toruń 1901, s. 183–244.

<sup>214</sup> Zob. J. Jasiński: *Nowe Kępnowo w świetle wilkierza z roku 1727*. *Kom. M.-W.* 1959 nr 1/63, s. 19–36. Z. Guldón: *Wilkierz wsi szlacheckiej Sadłuki (pow. sztumski) z 1739 r.* *Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, T. 28, 1963 z. 1, s. 73–81. Obie wymienione pozycje rejestruje S. Płaza (op. cit. poz. 379 i 381) i przytacza jeszcze inne.

one wydane nie przez samych biskupów, ale przez ich wójtów, zwanych krajowymi, których władza delegowana przez biskupa ograniczała się wyłącznie do siedmiu komór domeny biskupiej. Nawet biskupi nie posiadali władzy świeckiej nad terytorium kapitulnym, tym bardziej ich wójtowie. Nie jest znany ani jeden przypadek, aby wójt krajowy wydawał jakieś zarządzenia dotyczące komór kapitulnych. Jedynie w zakresie służby zbrojnej niekiedy prowadził on do boju wojska całego dominium.

#### I. USTAWY WIEJSKIE DOMENY BISKUPIEJ

Najstarszy znany nam wilkierz wiejski dla wsi biskupich pochodzi z 12 marca 1435 r.<sup>215</sup> Promulgował go burgrabia Jezioran i wójt krajowy, członek zakonu krzyżackiego, Eberhard von Wesentau, późniejszy (1441–1452) komtur Bałgi. W słowie wstępnym do tego wilkierza Wesentau zaznaczył, że opublikował go z przyzwoleniem, wiedzą i radą (*mit Wissen, Willen und Rathe*) biskupa warmińskiego Franciszka Kuhschmalza. Wilkierz składa się z 29 krótkich artykułów, uszeregowanych pod następującymi nagłówkami: o sprzedaży łąnów (1–3), o łąnach opuszczonych (4–6), o ziemi wypalonej (7), o koniach (8–10), o drzewie (11–12), o płotach i rowach (13–15), o granicach (16), o furazhu (17), o zasiewie ziemi (18), o zwyczajach na wsi (19), o grze hazardowej (20), o sądach (21–22), o przysiędze sądowej (23–24), o dziesięcinach (25), o kurateli (26–27), o czytaniu tego wilkierza (28–29).

Ten sam wilkierz z niewielkimi zmianami w części biskupiej obowiązywał przynajmniej do połowy XVI w. Był on przez kolejnych wójtów kilkakrotnie wznawiany. Za biskupa Tungena wójt krajowy Jan Roder burgrabia Jezioran wydał go najpierw 25 maja 1475 r. i drugi raz w kilka lat później bez odnotowania daty<sup>216</sup>. W r. 1488 z polecenia biskupa promulgował go również burgrabia Jezioran i wójt krajowy, Urban Groll<sup>217</sup>. Znamy jeszcze jedno lub dwa wznowienia tego samego wilkierza. Uczynił to 26 marca 1531 r. na polecenie biskupa Ferbera wójt krajowy i starosta Braniewa Jerzy Preuck. Wprawdzie wilkierz przez niego wydany adresowany był do jednej tylko wsi Barcikowo w komorze dobromiejskiej<sup>218</sup>, to jednak jego treść jest taka sama jak

<sup>215</sup> Wydany w CDW. T. 4 nr 571, s. 587–594. Por. E. Engelbrecht: Die Agrarverfassung des Ermland und ihre historische Entwicklung. München und Leipzig 1913, s. 104–105; G. Aubin: op. cit., s. 91–92.

<sup>216</sup> O tej edycji wilkierza wiejskiego zob. CDW. T. 4, s. 587–588, przypis 2. Promulgował go za wiedzą i zgodą biskupa Mikołaja Tungena Jan Roder wójt Jezioran, na Boże Ciało, tj. 16 VI 1475 r. Jedna kopia tej ustawy znajdowała się w archiwum królewieckim, druga zaś obecnie jest w ADWO, AB, A 85, k. 259–260; z tego drugiego przekazu opublikował K. Górski: Akta Stanów Prus Królewskich. T. I. Toruń 1955 nr 292, s. 550–556, ogólnie podając jej datę: lata ok. 1472–1488.

<sup>217</sup> Kopia tego wilkierza znajduje się w Sztokholmie, Riksarkivet, rkps Extraea IX Polen 147. Nagłówek: „Dorff Wilkühre des Stiftts Ermelandt. Ich Urban Groll Grosvogt des Bischthums Ermelandt habe die nachgeschriebene artickell in der Jahrzeit Christi MCCCC LXXXVIII mit wissen und willen meines gnedigen Herren Bischoffs aussgesetzt, gebittende ernstlich einem itzlichen Scholtzen undt gebawern sie zuhalden bey der busse die darauf gesetzt ist. Der zu verkundt habe ich mein ampts ingesiegel unden andrucken lassen”. Dalej na sześciu stronach formatu folio wpisane są konkretne artykuły, nie numerowane, ale da się ich wyodrębnić 38. Okazuje się, że niewiele odbiegają od ustaw wiejskich z 1435 i 1475 r. Zatem jest to jedna i ta sama ustawa nieznacznie zmodyfikowana.

<sup>218</sup> Dość niestaranna kopia tego wilkierza jest w ADWO, AB, Ee 151. Sporządził ją Jan Fabian Bartsch — nauczyciel szkoły w Dobrym Mieście, który podpisał się i od-

wilkierza ogłoszonego przez Grolla dla całej domeny biskupiej. Wydany przez tegoż Preucka 22 marca 1534 r. wilkierz dla wsi Kolno Reszelskie obecnie nie jest znany, ale z publikacji na jego temat<sup>219</sup> można wnioskować, że był on bardzo zbliżony do ustawy wsi Barcikowo. Inne ustawy wiejskie z domeny biskupiej nie są znane. Biskup Rudnicki 16 maja 1609 r. zatwierdził wilkierz dla wsi Pasłęka, położonej u ujścia rzeki o takiej samej nazwie do Zalewu Wiślanego<sup>220</sup>, jednakże była to wieś nietypowa; ziemi posiadała niewiele, a ludzie utrzymywali się głównie z rybołówstwa, i stąd jej wilkierz jest bardziej podobny do rzemieślniczych niż wiejskich.

## 2. USTAWY DLA WSI DOMENY KAPITULNEJ

### a. Wilkierz komory olsztyńskiej

Znany również kilka wilkierzy dla wsi domeny kapitulnej: jeden z komornictwa olsztyńskiego, drugi z Pieniężna. Natomiast nie zachował się wilkierz dla trzeciego komornictwa kapitulnego. Być może znana nam ustawa dla wsi Biedkowo<sup>221</sup> obowiązywała dla pozostałych wsi tego niewielkiego komornictwa, tj. fromborskiego. Wilkierz dla komornictwa olsztyńskiego opublikowali Kutrzeba i Mańkowski pod nieścisłym nagłówkiem jako *Wilkierz kapituły fromborskiej dla wsi Gietrzwałdu*. Wydawcy podali jego datę: *przed rokiem 1639*. W rzeczywistości jest to wilkierz przeznaczony nie dla jednej wsi, ale dla całego komornictwa olsztyńskiego i został wydany ok. 1540 r. O tym, że była to ustawa dotycząca całego komornictwa olsztyńskiego świadczy jej nagłówek, przytoczony zresztą w całości przez wymienionych wydawców: *Wilkier Gitterczwałdzky za prozbą Jego M-ci księdza Achaca kanonika warmińskiego a administratora olstńskiego od wielebnej kapituły Frąborskiej ustanowiony, potwierdzony i nadany wszytkiemu powiatu olsztyńskiemu, aby dla lepszego porządku, zgody, jedności i pożytku na wsiach w artykułach niżej naznaczonych pod winą na urzędach sołtysow i radzkich był chowany i trzymany. Teraz znowu w polski język wedle starodawnego egzemplarza niemieckiego pisanego przetłumaczony i podzieleniem artykułów albo rozdziałów ozdobiony przez księdza Jakuba Tutawskiego plebana Gitterczwałdzkiego z dozwoleciem Jego*

notował datę: 1 V 1666. Datę samego wilkierza odnotował jako r. 1631. Pomylił się równo o 100 lat. W rzeczywistości wilkierz wydał wójt krajowy Jerzy Preuck w 1531 r., co m.in. łatwo można wywnioskować z artykułu Hansa Schmaucha na temat wsi Barcikowo; zob. przypis 8.

<sup>219</sup> H. Mańkowski: Aus dem Pfarrarchiv Gross Köllen. *UEH* 1929 nr 12. Opisuje księgę parafialną, tzw. *Liber domus* parafii Kolno Reszelskie, do której był wpisany wilkierz wsi, składający się z 12 artykułów. W Kolnie Reszelskim w 1587 r. mieszkało dwóch sołtysów, jeden wolny (kulmer) i 29 chłopów pańszczyźnianych. Obowiązki sołtysów zostały sprecyzowane w jedenastym punkcie wilkierza.

<sup>220</sup> Ten wilkierz został wpisany do akt kurialnych ADWO, AB, A 9, k. 303–309. Zob. G. Mielarczyk: Beiträge zur Geschichte der Dörfer Alt- und Neu-Passarge. *UEH* 1964 nr 1, 2. Tenże: Die Fischerei in den Dörfern der Passargemündung. *ZGAE*. T. 30, s. 678–705. Autor tu omawia bardzo konfliktowy dla ówczesnych ludzi problem połowu ryb łodziami typu Keutel, po polsku tłumaczy się to przez słowo kutel. Była to łódź, która ciągnęła sieci. Połowy przy jej użyciu bywały zwykle intensywne, ale wyrządzały szkodę w narybku. Zob. też G. Matern: Die Fischergilden im Ermland. *ZGAE*. T. 30, s. 706–718; na s. 713–714 autor omawia wspomniany wilkierz Pasłęki z 1609 r.

<sup>221</sup> G. Schm.: Kulturgeschichtliche Dokumente aus der Gemeinde Betkendorf. *UEH* 1930 nr 6 i 7.

M-ci księdza Jerzego Marquardta kanonika warmińskiego administratora olsztyńskiego w roku pańskim 1639<sup>222</sup>. Ten sam wilkierz został wznowiony w 1676 r. Zachował się on również w przekazie rękopiśmiennym, pod takim nagłówkiem: *Wilkier od Wielebnej Kapituły Warmińskiej nadany całemu powiatowi olsztyńskiemu dla porządku, zgody i jedności za instancją I.M.D. ś.p. Wawrzyńca Ludwika z Demuth kanonika warmińskiego, oficjła gdańskiego, administratora olsztyńskiego, aby pod winą na urzędach szottyskich i radzkich był zachowany i utrzymany. Odnowiony Roku 1676 dnia 1 Marca*<sup>223</sup>.

Oba przytoczone tytuły zawierają tyle danych, że pozwalają na dokładne ustalenie autora i w przybliżeniu daty dokumentu. Wilkierz został ułożony w języku niemieckim przez „księdza Achaca”. Chodzi tu niewątpliwie o kanonika Achacego Trenka<sup>224</sup>, który w latach 1536–1543 z ramienia kapituły sprawował urząd administratora komornictwa olsztyńskiego<sup>225</sup>. Innego kanonika administratora olsztyńskiego o tak rzadkim imieniu nie znamy. Źródła nie pozwalają na dokładne stwierdzenie, kiedy on ten wilkierz ułożył, przyjął następnie zaś wyśrodkowaną, czyli około r. 1540. Znani są z dokumentów pozostali duchowni wymienieni w tym wilkierzu: jego tłumacz na język polski, ks. Jakub Tuławski proboszcz gietrzwałdzki do r. 1648<sup>226</sup>, Jerzy Marquardt urząd administratora olsztyńskiego pełnił od 22 stycznia 1637 do 4 listopada 1641<sup>227</sup>, kanonik zaś Demuth w latach 1676–1678<sup>228</sup>. Wilkierz w wersji z ok. 1640 r. składa się z 70 artykułów. Ks. Tuławski ozdobił go *podzieleniem artykułów albo rozdziałów*, których zatem oryginał nie posiadał. Nad zwartymi tematycznie sąsiednimi artykułami dał nagłówki. Oto one: o płotach i rykach<sup>229</sup>, o koniach i o czasie, o nocnej pasi, dniowa pasia, o wszelakiem bydłe, o ugorze i oraniu, o żniwach i sieczeniu, przestroga sołtysów i wszelkiego gminu.

Powyższe nagłówki nie zawsze są adekwatne do treści umieszczonych pod nimi artykułów. Nie było łatwe znaleźć wspólny tytuł dla przepisów wilkierza, z których prawie każdy zawierał odmienną treść i wymagałby osobnego określenia. Artykuły od 1–12 w ogóle nie mają żadnego nagłówka. Ta sama problematyka bywa często w wilkierzach rozproszona, i każdy kto by chciał zgrupować artykuły o zbliżonej treści, musiałby po prostu zmienić ich kolejność, czyli naruszyć prawa autorskie. Przekonać się o tym można czytając opracowanie Röhrichta<sup>230</sup>,

<sup>222</sup> S. Kutrzeba, A. Mańkowski: *Polskie ustawy wiejskie*, s. 122.

<sup>223</sup> ADWO, AK, Dok. Kap. W 4, poszyt papierowy, 8 kart o wymiarach 17×21 cm.

<sup>224</sup> Achacy Trenka (von der Trenck), przyjaciel Jana Dantyszka, kanonik warmiński od 1517, dziekan kapituły od 1545, zmarł 13 III 1551. A. Eichhorn: *Die Prälaten, ZGAE. T. 3, s. 360*. H. Zins: *W kręgu Mikołaja Kopernika*, s. 264–265.

<sup>225</sup> H. Bonk: *op. cit.*, t. 3: *Spezielle Urkunden. 1. Teil: Schloss und Domkapitel*, Allenstein 1926, na s. 486–488 zamieszcza wykaz: „Die Administratoren des Domkapitels in Allenstein”, wymienia m.in. Trenkę.

<sup>226</sup> Por. *Die Pfarer der ermländischen Landkirchen. PDE 1876*, s. 9.

<sup>227</sup> H. Bonk, *op. cit.*

<sup>228</sup> Tamże.

<sup>229</sup> Były to płoty stosowane przy ogradzaniu ugorów w systemie trójpolówki. Zob. A.G. Langkau: *Vom Heck und vom Rickzaun im alten Ermland. UEH 1927 nr 5*. V. Röhricht: *Die Willkür der Stadt Mehlsak, ZGAE. T. 19, s. 748*. M. Kamler: *Trójpolówka*; J. Łukasiewicz: *Trójpolówka bezugorowa*; oba artykuły zamieszczone w: *Encykl. hist. gosp. Polski. T. 2., s. 431–432*.

<sup>230</sup> V. Röhricht: *Die Willkür, op. cit.*

który treść wilkierza dla miasta Pieniężna omawiał nie według kolejności przepisów, lecz rzeczowo, według tematów, co zmusiło go do łączenia punktów nieraz numerycznie od siebie oddległych. Gdybyśmy jednak zechcieli przepisy wilkierza komory olsztyńskiej uszeregować według problematyki, to należałoby przyjąć następujący zestaw haseł: o zebraniach wiejskich, obowiązkach sołtysa i należnej mu we wsi czci (2–7), o spożyciu piwa (8, 11), o ściganiu złodziei (12), o noszeniu broni i swarach (9, 10), o płotach i tzw. rykach (13–20, 53, 54, 57), o koniach, krowach i innych zwierzętach domowych oraz ich pasieniu (21–46, 50, 58, 63, 65), o ugorze, orce i siewie (47, 48, 64, 67), o żniwach (49–53), o dziecięcicach (55), o pensji dla nauczyciela (56), o ścinie drzewa (59, 60), o polowaniu i nagonce (61, 68), powinności w razie śmierci sąsiada (62), obowiązek wysyłania czeladzi do kościoła (66), o czytaniu i stosowaniu wilkierza (1, 70).

Już same nagłówki wskazują, że wprowadzicie dużo było przepisów w sprawach niby drobnych, jak pasienie bydła czy przestrzeganie dobrego stanu płotów, ale przecież tak ważnych dla codziennego życia mieszkańców wsi. Te kilka tytułów wilkierza olsztyńskiego daje ogólne pojęcie o jego zawartości, czytelnika zaś żadnego bliższego poznania odsyłamy do dostępnej, wspomnianej publikacji. Przy tej okazji pozna jedyny tekst warmińskiej mowy polskiej, który znanego etnografa warmińskiego Augustyna Steffena zachęcił do opublikowania go w *Gazecie Olsztyńskiej*<sup>231</sup> dla polskiej ludności regionu warmińsko-mazurskiego. Wilkierz olsztyński w wydaniu z 1676 r. niewiele się różni od wersji z 1640 r. Zmieniony został artykuł pierwszy, który otrzymał tu nagłówek: *Przestroga szoltysow i wszytkiego gminu*. Na samym końcu dodano trzy nowe artykuły, jako 72, 73 i 74, traktujące o opiekunach (72), o podziale spadku po zmarłym małżonku przed wejściem wdowca lub wdowy w nowy związek małżeński — ten artykuł został tu dziwnie zatytułowany *O odmianie* (73) — i ostatni, o granicach (74). Tę edycję wilkierza potwierdził kanonik administrator komory olsztyńskiej, Demuth 1 marca 1676 r.<sup>232</sup>

b. Wilkierz wiejski dla komornictwa Pieniężno, ok. 1640 r.

Zachował się w wersji łacińskiej wpisany zapewne w XVII w. do księgi przywilejów warmińskich i nosi tam tytuł *Constitutiones municipales villarum in Episcopatu*<sup>233</sup>. Nagłówek ten jest zbyt szeroki w stosunku do treści wilkierza, sugeruje bowiem, jakoby dotyczył wsi całej Warmii, gdy tymczasem z treści wynika, że przeznaczony był tylko dla jednej komory, Pieniężna. Być może w praktyce wilkierzem tym kierowały się i inne komornictwa kapitulne, i dlatego kopista tak go tytułował, niemniej kryteria wewnętrzne — czyli treść — wskazują na jedną, wymienioną komorę.

We wstępie wilkierza czytamy: „Dla ustabilizowania jedności, pokoju i powszechnej zgody w społeczności komornictwa Pieniężno, na mocy decyzji przewielebnego i czcigodnego pana Alberta Rudnickie-

<sup>231</sup> *Gazeta Olsztyńska*, Olsztyn 1932 nr 83–86. Por. J. Chłosta: Wydawnictwo *Gazety Olsztyńskiej w latach 1918–1939*. Olsztyn 1977.

<sup>232</sup> Wyd. S. Kutrzeba, A. Mańkowski: *Polskie ustawy wiejskie*, s. 161–162.

<sup>233</sup> ADWO, AK, Ab 11/I, k. 69–74.



go<sup>234</sup>, kanonika warmińskiego, administratora komory Pieniężno, sołtys razem ze swymi ławnikami i całą społecznością te oto hasła (*rogationes*) dobrowolnie ustanowili i jednogłośnie uznali je sobie za wiążące. Powszechnie hasła tej ustawy Prześwietna Kapituła Warmińska jako zwierzchni pan tej społeczności zaaprobowała i potwierdziła. Ponadto życzyła i zdecydowała, aby wspomniany kanonik administrator Albert Rudnicki nadał im moc prawną, zobowiązującą wszystkich do przyjęcia”.

Sprawa więc autorstwa tego wilkierza nie jest dość jasna. Ogólnie można powiedzieć, że inicjatywa miała wyjść od sołtysa, który w porozumieniu ze społecznością większą ustanowił pewne przepisy, przedstawił je kanonikowi Rudnickiemu, ten z kolei kapitule, która jako pan zwierzchni wilkierz ostatecznie zatwierdziła. Taki bywał zwykle proces powstawania wilkierza, w tym jednak przypadku powyższe ujęcie jest, naszym zdaniem, już tylko zwykłym formularzem kancelaryjnym. Przede wszystkim nie wiadomo, o jakiego sołtysa chodzi. Nie może nim być sołtys samego Pieniężna, bo miasto dawno ten urząd wykupiło i przestał on istnieć<sup>235</sup>. Zresztą jeden sołtys mógł ustanowić wilkierz najwyższej dla swej wsi, nałożenie zaś ustawy dla całego komornictwa potrzebna była narada wszystkich jego sołtysów. Takiego zebrania, o ile wiemy, nie było. Pozostaje zatem możliwość, że kanonik Rudnicki sam ten wilkierz spisał, być może korzystając z pomocy niektórych sołtysów. Z braku źródeł nie udało się ustalić, kiedy Rudnicki był administratorem tej komory. Tekst samego wilkierza wykazuje jednak wielkie podobieństwo do wilkierza komory olsztyńskiej z 1640 r. i to nas skłania, by dla obu przyjąć tę samą datę. Kapituła za pośrednictwem kanoników administratorów zwykle analogiczne akcje gospodarcze przeprowadzała jednocześnie we wszystkich komornictwach. Niestety, akta posiedzeń kapituły z tego czasu są bardzo skąpe i nie zawierają nic, co by wyjaśniło nasz problem.

Według pewnego prawdopodobieństwa historię wilkierzy można tak odtworzyć: po zakończeniu pierwszej wojny szwedzkiej (1626–1635) kapituła przystąpiła do odbudowy zniszczonej gospodarki; w ramach tej akcji poleciła w swoich komorach odnowić dawne wilkierze i dopasować je do potrzeb nowych czasów; w komorze olsztyńskiej wykonał to kanonik Marquardt, w Pieniężnie zaś Rudnicki ok. 1640 r. Obaj sięgnęli do starszego wilkierza, ułożonego przez kanonika Trenka; z niemieckiego przetłumaczono go w komorze olsztyńskiej na język polski, bo tu w większości mieszkała ludność polska, na potrzeby zaś kanonika Rudnickiego — na język łaciński; kanonik ten jako Polak, bratanek biskupa Szymona Rudnickiego, zapewne bieglej władał łaciną niż niemieckim, jeśli w ogóle znał ten język, którym posługiwała się ludność komory Pieniężno. Zapewne dla użytku ludzi tego komornictwa nowy wilkierz musiał być przedstawiony w języku niemieckim. W ten

<sup>234</sup> O tym kanoniku zob. J. O b ł ą k: Wojciech Rudnicki i jego oświadczenie ostatecznej woli. *Nasza Przeszłość*. T. 10. Kraków 1959, s. 431–437. E. Brachvogel: Die Grabdenkmäler im Dom zu Frauenburg. *ZGAE*. T. 23, s. 739. Według napisu na pomniku Rudnicki zmarł 25 I 1651 r. T. O r a c k i: Słownik, s. 248. A. E i c h h o r n: Die Prälaten, *ZGAE*. T. 3, s. 324–326.

<sup>235</sup> W Pieniężnie urząd sołtysa miejskiego zanikł w r. 1366. Od tego czasu prawa i dochody należące do sołectwa przejęła rada miejska. Por. G. M a t e r n: Die Erbschulzerei in Rössel, s. 6.

sposób oba wilkierze kapitulne sięgają do jednego źródła, jakim był wilkierz Trenka, natomiast problem, czy kanonik ten sam go ułożył, czy też odpisał z przekazu wcześniejszego, tymczasem nie jest możliwy do rozstrzygnięcia.

Wilkierz Pieniężna, jak już stwierdzono, niewiele różni się od olsztyńskiego. Niektóre różnice można wyjaśnić dowolnością tłumaczenia, ale są pewne rozbieżności natury rzeczowej, jak np. wilkierz olsztyński postanawia, że sołtys na św. Piotra i Pawła powinien zebrać ludzi i przeczytać im ten wilkierz, natomiast wilkierz Pieniężna (w pierwszym punkcie) poleca to uczynić na półpoście; wilkierz olsztyński nakazywał, aby pasterzowi wypłacać pensję roczną na gody, tj. na Boże Narodzenie, wilkierz zaś Pieniężna polecił to uczynić na św. Michała (29 września). Znajdą się jeszcze inne różnice, których rejestrację należy jednak odłożyć do bardziej analitycznych opracowań. W sumie nie są one istotne i oba wspomniane wilkierze właściwie można uważać za pochodzące z jednego źródła.

Opierając się na tekście wilkierza z Pieniężna przyjrzyjmy się bliżej pierwszym jego artykułom, traktującym o władzy sądowej sołtysa i obowiązkach społeczności wiejskiej, aby uchwycić ich podobieństwa i różnice w stosunku do wilkierza olsztyńskiego.

Oto ta treść: Ktokolwiek okazałby pogardę wobec sołtysa i ławników jako sędziów delegowanych przez pana dominialnego, zostanie ukarany. Sołtys nikogo nie może sam karać bez wiedzy i zgody ławników. Kiedy sołtys umówionym znakiem wzywa ludzi na zebranie, z każdej rodziny powinien stawić się jeden jej członek. Za nieusprawiedliwioną absencję grozi kara 4 szelągów. Gdy sołtys ogłosi roki sądowe (*fastos indicet*), wszyscy mają przybyć. Za spóźnienie grozi kara 4 szelągów, za nieusprawiedliwioną nieobecność 1 grzywny. W procesie trzeba strony najpierw od siebie oddzielić; przy wyrokowaniu obowiązuje zasada większości głosów, ale stronom przysługuje prawo apelacji do pana dominialnego. Kilka razy do roku, zwłaszcza przed większymi świętami, sołtys z ławnikami dokona przeglądu domów, szczególnie tych w zwartej zabudowie, w celu zapobieżenia pożarom; za mniejsze usterki przeciwpożarowe grozi kara 4 szelągów, a za większe 1 grzywny; na dachu powinny być ustawione dwie mocne drabiny, 30 stóp długości każda; w pogotowiu należy trzymać wodę. Jeśli sołtys wyznaczy kogoś do publicznych robót na drogach, ulicach, w obejściu kościoła lub szkoły, przy budowie szopy dla pasterzy itp., to wezwani do pracy powinni się stawić, oporni zaś zapłacą 4 szelągi. Władza dominialna zezwala dwa razy do roku (z wyjątkiem jednak czasu zarazy), urządzać publiczne biesiady dla wsi; gości z innych terenów wolno zaprosić tylko wtedy, o ile odbędzie się to bez uszczerbku dla społeczności i to za zgodą sołtysa, rady i szafarza; nie wolno nikogo siłą zmuszać do udziału w biesiadzie. Z własnej winy nieobecni tracą prawo do przewidzianej na tę biesiadę porcji piwa. W przypadku napadu rabunkowego, cała wieś przez jeden dzień powinna ścigać złodzieja, pod groźbą kary 10 grzywien i wosku o wadze 1 kamienia na rzecz kościoła. O fackie kradzieży poszkodowany powinien niezwłocznie powiadomić sołtysa, i ten w drodze losowania wytypuje ośmiu mężczyzn, którzy po dwóch konno ruszą w pościg na cztery strony świata; w przypadku ujęcia zło-

dzieja, należy zamknąć go w areszcie i jeden z grupy pościgowej wróci do wsi, aby powiadomić o tym społeczność, drugi zaś pozostanie przy uwięzionym; uczestnicy konnej grupy pościgowej otrzymają za każdy dzień wynagrodzenie po 10 szelągów na osobę i tyleż na konia. Pieniądze na ten cel zostaną zebrane od gospodarzy proporcjonalnie do ilości posiadanej ziemi; złodzieja poszukiwać należy w odległości 8 mil od wsi, a nawet dalej, jeśli są nadzieje na osiągnięcie go.

W dalszych częściach wilkierza zawarte są szczegółowe przepisy o ogrodzeniach i rowach, o koniach i ich pasieniu w dzień i w noc, o innych zwierzętach domowych, o uprawie pól, o żniwach, o udziale w nagonce podczas polowań urządzanych przez burgrabiego, o obowiązkach wobec zmarłych członków społeczności wiejskiej oraz szereg innych. Jak we wszystkich wilkierzach, tak i w tym były przewidziane kary na tych, którzy nie respektowali ustaw. Pieniądze zebrane jako kary (*ex multis*) miały być przeznaczone na cele społeczne. Karze podlegali nie tylko szeregowi mieszkańcy wsi, ale też sołtys i wyznaczeni przez niego wizytatorzy, którzy przy wykonywaniu swoich czynności okazaliby się aroganccy w stosunku do ludności. Nad całością porządku we wsi miał czuwać kanonik administrator komornictwa, któremu też zostało zastrzeżone prawo dokonania zmian w wilkierzu.

Reasumując, należy stwierdzić, że wilkierz ten zawiera wprawdzie drobne przepisy, ale wskazuje na dobrą organizację i wysoki stopień zdyscyplinowania ludności warmińskiej. Można zauważyć znaczne podobieństwo wilkierzy wiejskich i miejskich, co jest odzwierciedleniem rzeczywistego podobieństwa tych dwóch typów osad na Warmii.

Pewne elementy zbliżone do wilkierzy, może nie tyle co do treści, ile co do genezy i funkcji społecznej, posiadają takie ustawy kościelne, jak statuty kapitulne i ustawy synodalne. Nikt ich jednak do wilkierzy nie zalicza, pozostają więc tutaj poza polem rozważań.

DIE ERMLANDISCHEN BESTIMMUNGEN  
(DIE ERLÄNDISCHEN WILLKÜRE)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff „wilkiez” (deutsch: Willkür) ist nicht eindeutig. Im eingegengten Sinne verstehen wir unter „wilkiez” Ordnungsbestimmungen, welche vom Stadtrat in Städten mit deutschem Recht erlassen wurden. Im weiteren Sinne verstehen wir unter der Benennung „wilkieze” jegliche Gesetze, die das alltägliche Leben einer Gemeinschaft ordnen, und die von der Gemeinschaft selbst unternommen und durch den Vorgesetzten bestätigt worden sind. Von diesem weiteren Begriff „wilkiez” ausgehend, zählen wir zu diesen die sogenannten Landesordnungen das heisst Landesgesetze, die städtischen wilkieze, die wilkieze der Handwerker und Stadtgesetze. Diese vier Typen der Gesetze entsprechen den Bedingungen, in die Reihe der wilkieze eingezählt zu werden. Am eingehendsten wurden die Landesordnungen als zentrale ermländische wilkieze, die im ganzen Bischofstum Gültigkeit haben, besprochen. Es werden sechs solche Gesetze genannt, aus den Jahren: 1427, 1505, 1636/37, 1726, 1766. Die zwei ersten wurden gemeinsam oder im Einverständnis mit dem preussischen Staat (zuerst dem Ordensstaat, dann mit dem Fürstenstaat), erlassen. Das Landesgesetz vom Bischof Maurycy Ferber, 1526, ist das wichtigste. Es hatte Gültigkeit bis zum Jahre 1766, in dem der Bischof Adam Stanisław Grabowski ein neues Gesetz erliess. Das letztgenannte gehört zu der Spitzenleistung der ermländischen Gesetzgebung, enthält viele fortschrittliche, wie zu jener Zeit sogar bahnbrechende Gesetze. Diese Gesetze wurden jedoch nicht ins Leben eingeführt wegen der Annexion des Ermlandes an Preussen in Jahre 1772. Die Gesetze aus den Jahren 1636/37 und 1726 betreffen den Dienst und das Handwerk und weisen dadurch einen begrenzten Kreis der Empfänger auf. Es bewahrten sich 8 klassische Wilkieze, die sogenannten Stadtordnungen. Die älteste stammt aus dem Jahre 1534 und betrifft Lidzbark Warmiński (Heilsberg). Rund 4 Stadtordnungen bestätigte der bedeutende ermländische Gesetzgeber, Bischof Szymon Rudnicki. Zu der Mehrheit der Ordnungen, die erhalten blieben, gehören die Handwerksordnungen. Georg Matern gibt etwa hundert an. Bei einer genaueren Rundfrage könnten noch mehr gefunden werden. Diese Aufgabe steht vor der Wissenschaft der Region. Die Dorfordnungen (wilkieze für die Dörfer) blieben gesondert erhalten für die Dörfer der Bischofsdomäne (sind älter) und extra für die Kapiteldomäne. Alle Ordnungen (wilkieze) stellen eine interessante Quelle für das Kennenlernen des alltäglichen Lebens der Einwohner des Ermlandes dar. Die vollen Texte der wilkieze (Ordnungen) sind veröffentlichungswürdig. Eine solche Aufgabe hat der Autor dieser Bearbeitung auf sich genommen.

KULT MATKI BOSKIEJ NA EWANGELICKICH MAZURACH  
W XVII I XVIII W.

Treść: Wstęp. I. Sanktuarium maryjne na ewangelickich Mazurach w Św. Lipce. II. Ewangelickie kazania maryjne. III. Cześć Matki Bożej w *Jutrzni mazurskiej*. IV. Ewangelickie pieśni maryjne. V. Maryjna ikonografia ewangelickich kościołów na Mazurach. Zakończenie. *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

Pierwszym państwem, w którym oficjalnie wprowadzono luteranizm jako wyznanie panujące były Prusy Książęce, będące od pokoju toruńskiego lennem Polski. Tereny pruskie, zasiedlone w większości przez ludność polską, podlegały bezpośrednio zakonowi krzyżackiemu. Graniczyły na południu z polskim Mazowszem, na wschodzie z Litwą, na północy z Warmią, na zachodzie z powiatem lubawskim i brodnickim. Podlegały jurysdykcji kościelnej biskupa pomezańskiego, częściowo chełmińskiego<sup>1</sup>.

Do czasów reformacji poziom życia religijnego ludności tych terenów był bardzo prymitywny. Brakowało przede wszystkim klasztorów, sieć parafialna była wątła. Zakon i władze krzyżackie oraz władze diecezjalne nie przejawiały dostatecznej troski o oświatę ludu — na Mazurach istniała jedynie niewielka liczba szkół parafialnych<sup>2</sup>.

Na niski poziom życia religijnego i umysłowego Mazurów wpłynęły też długotrwałe i niezwykle niszczące wojny, które wyludniły kraj i pogrążyły go na długo w stan anarchii.

Z chwilą sekularyzacji zakonu krzyżackiego i przyjęcia przez księcia Albrechta wyznania ewangelickiego ludność mazurska, zgodnie z panującą wówczas zasadą *cuius regio, eius religio*, znalazła się w Kościele protestanckim. Książę Albrecht, który stał się jednym z najgorliwszych apostołów reformacji, wizytował osobiście swój kraj. Wyniki tych wizytacji były przerażające. Wskazywały one wyraźnie, że szerzenie protestantyzmu w Prusach musi być jednoznaczne z właściwą chrystianizacją kraju, gdyż przeważająca liczba ludności nie ma w ogóle pojęcia o podstawowych prawdach wiary chrześcijańskiej, a cóż dopiero subtelnościach teologicznych, będących przedmiotem sporów i dysput. Wielkie zasługi w szerzeniu protestantyzmu na Mazurach oddał Jan Malecki<sup>3</sup>, a także Jan Seklucjan<sup>4</sup>. Obydwaj, a szczególnie Seklucjan, który został kaznodzieją w trzech zborach królewskich, zapoczątkowali swymi drukami, wydawanymi w języku polskim, wielkie ożywie-

<sup>1</sup> F. Dittrich: *Geschichte des Katholizismus in Altoreussen von 1535 bis zum Ausgange des 18 Jahrhunderts*. *Zeitschrift für die Geschichte Altertumskunde Ermland*. (ZGAE) 12/1901/ 1–289, 493–741; A. Rogalski: *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*. Warszawa 1956, s. 180 nn.

<sup>2</sup> R. Otello: *Reformacja na Mazurach*. Kalendarz ewangelicki 1980. Warszawa 1979, s. 322 nn. J. Kolberg: *Die Einführung der Reformation im Ordenslande Preussen*. Mainz 1897.

<sup>3</sup> J. Warmiński: *Andrzej Samuel i Jan Seklucjan*. Poznań 1906, s. 194.

<sup>4</sup> Tamże, s. 176.

nie piśmiennictwa religijnego. Z nazwiskiem Seklucjana związane jest tłumaczenie i wydanie katechizmu Marcina Lutra, kancjonału<sup>5</sup> polskiego, postylli<sup>6</sup>. Seklucjan, podobnie jak Luter, czcił NMP, nazywając ją: „wdzięczniejsze stworzenie nad inne święte boże”<sup>7</sup>.

Dotkliwemu brakowi duchownych ewangelickich w Prusach zaradzić miała utworzona w r. 1544 w Królewcu wyższa uczelnia, której w r. 1560 Zygmunt August przyznał prawa akademickie. Nie było wybitniejszej rodziny szlacheckiej — stwierdza Alodia Kawecka-Gryczowa — która by nie wysłała swych synów do Albertyny<sup>8</sup>. Wskutek tego przez jej wpływy religijne i nauczanie przeszedł cały szereg polskich uczonych i pisarzy, których imiona stały się głośne czy to w literaturze pięknej, jak Jana, Andrzeja i Piotra Kochanowskich, czy to na niwie piśmiennictwa reformacyjnego.

W kształtowaniu się kultury religijnej Mazurów wielką rolę spełniały: Biblia, postylla i kancjonał<sup>9</sup>. Pojawiały się raz po raz nowe wydania polskiej Biblii, polskich kancjonałów, obejmujących nieraz do ośmiuset pieśni, polskich katechizmów.

Doktryna Lutra dotarła dość szybko do mieszkańców Mazur w Prusach i to w miarę możliwości w takiej formie, jak on sam głosił. Było w niej miejsce dla kultu NMP. Pomimo ostrej krytyki określonych przejawów kultu Madonny Luter nigdy nie zaprzestał wielbić Matki Bożej w słowie i w piśmie. Aż do swojej śmierci zawsze głosił kazania w święta maryjne. W nich żyła zarówno silna jak i serdeczna pobożność wobec Maryi — tak jak w średniowiecznym kulcie maryjnym. W ciepłych i serdecznych słowach uwielbiał Tę, którą wybrał Bóg, aby stała się Matką Jego Syna. Dla Lutra Maryja była Matką Bożą, Theotokos, w myśl postanowienia, jakie przedsięwziął sobór w Efezie w walce przeciwko Nestoriuszowi<sup>10</sup>. We wszystkich swoich kazaniach o Maryi i rozważaniach o niej Luter zawsze przedstawia niewypowiedzianą wielkość i cudowną godność w Jej boskim macierzyństwie<sup>11</sup>.

Luter i pozostali reformatorzy chcieli zachować najważniejsze święta maryjne: Oczyszczenia, Zwiastowania i Nawiedzenia NMP, jako święta Chrystusowe. Ta wola została wyrażona w wielu zarządzeniach kościelnych XVI w. W takim też kierunku poszły zarządzenia kościelne w Braunschweigu z r. 1528<sup>12</sup>, Hamburgu w r. 1529, również w Prusach w r. 1568<sup>13</sup>. Księgi liturgiczne dla Prus, wydawane na dni świąt maryjnych, posiadały specjalne kolekty<sup>14</sup> czyli modlitwy.

<sup>5</sup> Jan Seklucjan: Pieśni chrześcijańskie dawniejsze i nowe, których chrześcijanie (tak w kościele jako i doma) używać mają. Królewiec 1559.

<sup>6</sup> K. Kolbuszewski: Postyllografia polska XVI i XVII wieku. Kraków 1921, s. 29–34.

<sup>7</sup> M. Czapska: Polemika religijna pierwszego okresu reformacji w Polsce. Kraków 1928, s. 27.

<sup>8</sup> A. Kawecka-Gryczowa: Zarys dziejów piśmiennictwa polskiego w Prusach Wschodnich. Warszawa 1946, s. 10.

<sup>9</sup> Tamże, s. 47.

<sup>10</sup> R. Schimelpfennig: Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus. Paderborn 1952, s. 12.

<sup>11</sup> Tamże, s. 12, 13.

<sup>12</sup> Tamże, s. 34.

<sup>13</sup> Altpreussisches Kirchenbuch. Königsberg 1861, s. 130.

<sup>14</sup> Tamże, s. 166–167 nn.

W związku z tym zachodzi pytanie, czy istniał kult maryjny wśród ewangelików na Mazurach? Jakże były jego przejawy? Jaką przebiegł ewolucję?

W Kościele reformowanym od samego początku aż do dnia dzisiejszego istnieją godne uwagi świadectwa głębokiego kultu maryjnego. W ewangelickim katechizmie dla dorosłych czytamy np.: „Maryja należy do Ewangelii; jest ona nie tylko «katolicka» ale i «ewangelicka»”<sup>15</sup>.

Warmia i Mazury, odznaczające się pluralizmem wyznaniowym, sięgającym XVI w., z kart swych dziejów mogą odsłonić przed współczesnymi chrześcijanami formy kultu maryjnego wspólne obydwu Kościołom. Miejscem okazywanego kultu maryjnego zarówno przez katolików jak i ewangelików, począwszy od XVI w., stało się sanktuarium Matki Bożej w Św. Lipce.

#### I. SANKTUARIUM MARYJNE NA EWANGELICKICH MAZURACH W ŚW. LIPCE

Na przełomie XVII i XVIII w. najświetniejszym sanktuarium maryjnym w Polsce po Częstochowie stała się Święta Lipka na Mazurach<sup>16</sup>, gdzie wyznaniem panującym był luteranizm. Wielu autorów jest zdania, że czym Częstochowa dla Polski i Ostra Brama dla Litwy, tym była Św. Lipka dla katolików Warmii i okolic w Prusach<sup>17</sup>. Początek dziejów tego sanktuarium sięga końca XV w.<sup>18</sup> Kaplica i łaskami słynąca figura Matki Bożej na przełomie XV/XVI w. przyciągały wielu pątników, głównie z Prus i okolic. Najśłynniejszą pielgrzymką w tych czasach — jak podaje jezuita warmiński Tomasz Clagius, pochodzący z Olsztyna, superior kolegium jezuickiego w Reszlu w latach 1636–1641<sup>19</sup> — była zapewne pielgrzymka z Królestwa w okresie Wielkiego Postu w r. 1519, w której brał udział wielki mistrz zakonu krzyżackiego Albrecht Hohenzollern, a także biskupi: pomezański Jakub von Dobe-neck i sambijski, Jerzy von Polentz<sup>20</sup>. Po przyjęciu przez Albrechta protestantyzmu Św. Lipka podzieliła los całych Mazur. Książę Albrecht zakazał sprawowania kultu katolickiego. W ślad za tym przyszły następne rozporządzenia, mocą których kaplica Matki Bożej w Św. Lipce została zburzona. Kult Matki Boskiej Świętolipskiej nie ustawał jednak, a wiernych przybywających tu potajemnie nocami nie przerażała nawet złowieszcza szubienica, ustawiona na miejscu dawnej kaplicy. Ze zdziwieniem potwierdza to protestancki pisarz Hennenberger: „Nocami tu przychodzą, zapalają świece i uprawiają swój bałwochwalczy kult, mimo że świątynia jest do gruntu zburzona, a dostęp do tego miejsca

<sup>15</sup> Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Gütersloh 1975, s. 89.

<sup>16</sup> J. Obłak: Historia diecezji warmińskiej. Olsztyn 1959, s. 89; A. Rogalski, op. cit., s. 148 nn.

<sup>17</sup> C. Biernacki: Święta Lipka (Heilige Linde). W: Encyklopedia powszechna Orgelbranda. T. 17. Warszawa 1864, s. 100 nn. A. Kolberg: Geschichte der Heiligelinde. ZGAE 3/1866, s. 28 nn. J. Paszulewicz: Rozwój kultu Matki Bożej w Świętej Lipce. Lublin 1980 (maszynopis Archiwum KUL), s. 6 nn.

<sup>18</sup> T. Clagius: Linda Mariana, sive de B.V. Lindensi Libri. V. Coloniae 1702, s. 118, Liber I, c. 22.

<sup>19</sup> T. Clagius, op. cit., s. 120.

<sup>20</sup> A. Kolberg, op. cit., s. 64.

zakazany pod groźbą szubienicy i mimo że już kilku dla tej przyczyny na niej zawisło”<sup>21</sup>. Inny protestancki historyk Krzysztof Hartknoch pisze: „Kaplica w Świętej Lipce koło Kętrzyna i Reszla jest zniszczona i zakazano nawet o niej myśleć, a to z tego powodu, aby nikt nie oddawał się bałwochwalstwu”<sup>22</sup>.

Kult Matki Bożej jednak nie ustawał, mimo że prawie przez sto lat katolicy w księstwie pruskim byli pozbawieni kościołów, kapłanów i prawa nie tylko do publicznej, ale i prywatnej służby Bożej.

Z chwilą gdy książę pruski Fryderyk na sejmie w Warszawie w 1605 r. przyznał katolikom w Prusach Książęcych „wolne wyznanie wiary katolickiej w Księstwie pruskim”, warmiński biskup Szymon Rudnicki (1604–1621) przywrócił dawny kult maryjny w Świętej Lipce. Przy wydatnej pomocy biskupa w stosunkowo krótkim czasie Stefan Sadorski, sekretarz królewski i poseł w Prusach, wybudował w r. 1619 nową kaplicę, dokładnie na fundamentach starej. Na bogato zdobionej zachodniej fasadzie kaplicy umieszczono herby katolickiego króla Zygmunta III Wazy, biskupa warmińskiego Szymona Rudnickiego i luterańskiego księcia pruskiego Jana Zygmunta<sup>23</sup>. Z chwilą wybudowania nowej kaplicy ożywiły się liczne pielgrzymki i pątniczymi szlakami z miast warmińskich, z Królewca, Elbląga, Gdańska, Łomży przybywali tu czciciele Matki Bożej.

Sanktuarium Matki Boskiej Świętolipskiej wspaniale się rozwijało<sup>24</sup>, czego też dowodem było ukazanie się w Kolonii w 1659 r. 800-stronicowej książki Clagiusa *Linda Mariana* w języku łacińskim<sup>25</sup>. Autor nazywa Św. Lipkę „najsławniejszą miejscowością w Prusach” i stwierdza: „Nie można by w całym biskupstwie znaleźć nikogo, a w pozostałych Prusach chyba niewielu, którzy by tej świątyni ani razu nie odwiedzili, a niemało jest takich, którzy uczynili to wielokrotnie”<sup>26</sup>.

Najwięcej pątników przybywało wprawdzie z Warmii, Clagius wymienia jednak także całe szeregi pielgrzymów z Polski, Wołynia, Ukrainy, Litwy, Prus Zachodnich oraz sąsiednich protestanckich Prus Książęcych, a przede wszystkim z Mazur. Odnotowuje pielgrzymki wielkich książąt litewskich i magnatów polskich<sup>27</sup>. Wymienia też miasta warmiń-

<sup>21</sup> M.Ch. Hartknoch: *Preussische Kirchen*. Frankfurt und Leipzig 1686, s. 187, 279; A. Kolberg, s. 58, 63, 137; T. Clagius, op. cit., s. 116, 223.

<sup>22</sup> W. Nowak: Sanktuarium Matki Bożej w Świętej Lipce a kult maryjny wśród protestantów na Mazurach. *Przegląd Powszechny* 1983 nr 5, s. 217–230; Kolberg, op. cit., s. 132, 137.

<sup>23</sup> M.F. Claritius: *BVM Lindensis Vetustissimum et religiosissimum in Prussia Sacellum Beatissimae Virginis Mariae Sacrum prodigiis divinis clarissimum*. Brunsbergae 1626; A. Kolberg, op. cit., s. 96.

<sup>24</sup> T. Clagius: *Linda Mariana, sive de B. Virgine Lindensi Libri. V. Cöln 1659*. O samym autorze, por. G. Lühr: *Die Rektoren des Jesuitenkollega zu Rössel*. *ZGAE*. T. 18, s. 721. Dla pielgrzymów natomiast została wydana praca w języku niemieckim, nawet z myślą o luteranach, zawierająca omówienie katolickiej czci Matki Bożej w Braniewie w 1667 r. Zob. A. Kolberg, op. cit., s. 96.

<sup>25</sup> T. Clagius, op. cit., 1659 s. 115: „Huiuscemodi peregrinationes multo fortasse plures et illustriores, etiam hoc tempore, ad Lindam Marianam Fiunt. Vix aliquos in toto Varmiensi Episcopatu, paucos omnino in reliqua Prussia invenies, qui non aliquando locum sacrum rereserint, non paucos vero, qui non saepius intra annum quoque revisant”.

<sup>26</sup> Tamże, s. 115, 116 — 118, 129; A. Birch-Hirschfeld: *Ermländische Heiligelinderpilger um die Mitte des 17 Jahrhunderts*. *ZGAE*, 26/1937, s. 430–450.

<sup>27</sup> T. Clagius, tamże, s. 126–131.



skie, których mieszkańcy w ustalonej kolejności przybywali w pielgrzymkach: Reszel, Braniewo, Frombork, Tolkmicko, Barczewo, Jeziorany, Orneta, Lidzbark, Dobrze Miasto i Olsztyn<sup>28</sup>.

Św. Lipkę odwiedzali licznie protestanci mieszkańcy Barcji i Mazur, zwłaszcza w święto Piotra i Pawła i w Nawiedzenie NMP<sup>29</sup>.

Jest czymś naturalnym, że mieszkańcy sąsiedniej katolickiej Warmii stanowili największy procent pielgrzymów przybywających do Św. Lipki. Niemniej jednak rosnąca sława miejsca przyciągała pojedynczych pielgrzymów z oddalonego państwa niemieckiego, a przede wszystkim odbiła się echem w księstwie lutezańskim Prus, do którego należała przecież politycznie Św. Lipka. Miejsce to wielokrotnie odwiedzali również protestanci zarówno z pobliskich Mazur, jak i południowej części księstwa. Może czynili to pod wpływem ciekawości albo też zgodnie z niepamiętnym zwyczajem, utrwalonym przez wcześniejsze pokolenia<sup>30</sup>. Wiadome jest również, że zwyczaj ten był przez niektórych duchownych lutezańskich ostro zwalczany, o czym mówi też sam Clagius.

Księgi IV i V *Linda Mariana* zawierają opisy łask nadzwyczajnych, otrzymanych przez pielgrzymów przybyłych do Św. Lipki w różnych intencjach. Opis ten podaje nazwisko, wyznanie, zawód oraz miejscowość. Z tego tytułu dzieło Clagiusa jest cennym źródłem etnograficznej analizy pątników, genealogii, geografii pątników, a także studium wyznania proszących o łaski Matkę Bożą Świętolipską. Zakres tych łask jest bardzo szeroki i różnorodny. Kościół nie przeprowadził oficjalnych badań tych uzdrowień i nie ustosunkował się do nich, stąd też nie posiadają one wartości oficjalnej. Jedyne biskup Leszczyński 23 listopada 1654 r. nakazał księżom zebranie opisów otrzymanych łask i nimi to posłużył się Clagius<sup>31</sup>.

Geografia miejscowości, według zasięgu wyznania luteńskiego, wskazuje na takie miasta, jak: Gdańsk, Elbląg, Toruń, Królewiec, Bartoszyce, Węgorzewo, Gołdap, Olecko, Elk, Pisz, Giżycko, Mrągowo, Kętrzyn.

Na podstawie IV i V księgi dzieła Clagiusa oraz uzupełnień dokonanych przez Annelise Birch - Hirschfeld<sup>32</sup> można ukazać zasięg terytorialny katolików i luteran przybywających do Św. Lipki w XVII w.:

<sup>28</sup> A. Kolberg, op. cit., s. 132, 137.

<sup>29</sup> A. Birch - Hirschfeld: Heiligelindepilger aus dem Herzogtum Preussen um die Mitte des 17. Jahrhunderts. *ZGAE* 26/1938/, s. 657 nn.

<sup>30</sup> Tamże, s. 657-662.

<sup>31</sup> T. Clagius, tamże, s. 374: Zarządzenie biskupa Wacława Leszczyńskiego z dnia 23.09.1654: „Venerabilis in Christo[...] Cum igitur magna et mira Dei opera, qua Deus per Deiparam, etiam apud sacrum Lindense sacellum, operari prope indies dignatur, ad cultum et gloriam Dei literis consignari, et publica committi luci expediat, constet autem plurima Dei beneficia, qua partim in eo ipso loco, partim ex voto ad illum suscepto, alibi fidelibus Dei populus etenerunt, neque ab illis prodita aut manifestata, neque proinde a quopiam literis excepta esse. [...] Parochos ac sacerdotes [...] fidelem populum edocere, et singulari commonefacere studio, ut quidquid uspiam benefici aliquis apud beatam Virginem Lindensem expertus est, si praesertim in necdum literis consignari curavit [...] ut subordinati parochi consignent, et ad Patrem Thomam Clagium Societatis Jesu, Ressellum quantocytius transmitti eurent. Colligenda enim sunt fragmenta, ne pereant, quibus populi fideles, ut ad futurum, ut ad praesentem quoque vitam educantur [...] Smolaini die 23 Sep. 1654”.

<sup>32</sup> T. Clagius, Liber IV, s. 347-606; Liber V s. 606-829; A. Birch-Hirschfeld, s. 657-662.

Węgorzewo, 1643 r.: dziewczynka, luteranka, uzdrowiona ze ślepoty. 1644 r.: dziewczynka, wyznania ewangelickiego, uzdrowiona z epilepsji; kobieta luteranka z bólu zębów. Gurren 1623 r.: Kaspar, syn Stanisława Jastrzębskiego, luteranin, uzdrowiony z epilepsji. Schwarzwstein, 1655: Ewa [...] luteranka, z mężem, z bólu głowy.

Bartoszyce, 1644 r.: dziewczynka, luteranka, z epilepsji. Falkenau, 1654 r.: Gertruda, żona Andrzeja Folkmana, luteranka, z epilepsji.

Frydląd, Domnowo, 1655: obywatel Jerzy Rychau, luteranin — udział w pielgrzymce.

Wystruć, 1644: pani Katarzyna [...] luteranka, z utraty wzroku. 1655, Barbara [...] żona ogrodnika, z bólu głowy.

Pisz, 1655 r.: Rosina, wdowa, córka rolnika Michała Poturny, za mężem Zawadzkiem, luteranka z pięcioletnim synem i Helena, córka Adama Zbożny, osiemnaście lat, luteranka, z bólu nóg. Gurra, 1644 r.: Ewa, córka Pawła Odonka, luteranka, z bólu zębów.

Giżycko, Graywen, 1655 r.: robotnik folwarczny na dniówkę Jan Lichota, luteranin, z choroby. Ryn, przed 1626 r.: ewangelicki proboszcz (paraliż z powodu drwin z miejsca świętego), uzdrowiony z paraliżu. Talki, 1655 r.: pięć kobiet luteranek wzięło udział w pielgrzymce. Tauk, 1655 r.: Anna, żona Jana Furlacka, luteranka, z febrzy.

Elk, 1643 r.: Jakub [...] Zimmermann, luteranin, z bólu nóg. Moldzie, 1654 r.: Katarzyna, córka Jakuba Munk, luteranka, z wrzodów.

Szczytno, Stare Kiejkuty, 1655 r.: Ewa, żona Jana Radko, luteranka, uleczone z ran stóp. Wielbark, 1644, dwie luteranek kobiety, z febrzy.

Hawka, 1655 r.: Wilhelm, syn Mikołaja Hielasa, luteranin, i Jan — syn Marcina Kozura, luteranin, z choroby umysłowej. Posusze, pewna kobieta, luteranka, ocalona w ciężkim porodzie. Wöterkeim, 1655 r.: pewna kobieta, luteranka, z choroby.

Kętrzyn, Bezlawki przed 1618 r.: luteranin proboszcz Walery Schaff, z paraliżu. Soica (?), 1622 r.: Małgorzata, żona chłopca wolnego, luteranka, z dolegliwości oczu i bólu głowy. Srokowo, 1655 r.: pani Katarzyna Celbhaar i syn Marcin, luteranie, z choroby odzwierzęcej. Jeessau, 1637 r.: dziewczynka, luteranka, z epilepsji. Mały Rożental, 1655 r.: Dorota, żona robotnika folwarcznego i muzykanta Jerzego Hubnera, luteranina, z czarów, i córeczka Doroty, z wysypki. Muławki, 1655 r.: sołtys, Michał Hein, luteranin i żona, z bólu zębów. Parys, 1655 r.: pasterz, Henryk, luteranin, nawrócenie. Kętrzyn, 1644 r.: kobieta, luteranka, z paraliżu; 1655 r.: Jan Karwowski, luteranin i jego matka, z choroby. Kraskowo 1655 r.: krawiec, luteranin, z bólu kręgosłupa. Tolkiny, około 1653 r.: luteranin kaznodzieja z podagry. Widryny, około 1622 r.: dziewczynka Barbara, luteranka, z paraliżu. Zandersdorf, około 1622 r.: Jerzy, syn chłopca Fryderyka Seryge i Justyny, luteranin, ze ślepoty i ciężkiej choroby.

Mragowo, Kamionki, 1622 r.: tkacz Maciej Hoffmann ur. na Śląsku, luteranin, ze ślepoty, i żona Barbara, z bólu głowy. Kiersztanowo, 1655 r.: żona rolnika, Małgorzata i dwie córki, luteranie, z bólu głowy. Nawiady (?) obok Szestna, 1655 r.: Anna, córka Jana Toporzyko i Barbary, luteranka, z wrzodów. Olszewy, 1655 r.: Marcin, s. Stanisława Bagińskiego, luteranin, z gruźlicy. Piaski, 1655 r.: Anna, wdowa po chłopie Michale i córka Dorota, luteranie, z gangreny. 1655 r.: Albert, s. chłopca Marcina Jesionka, luteranin, z epilepsji. Marcin Chudy, luteranin, z bólu głowy. Szestno, 1655 r.: robotnik folwarczny Hieronim Mitzka — uzdrowienie konia. Mragowo, ok 1608 r.: kuśnierz Marcin Tiszper, ze ślepoty. 1652 r.: obywatel i sukiennik, mieszczanin, luteranin, z bezdzietności. Sorkwity, 1644 r.: Dorota, żona Jerzego Preussa, luteranka, z bólu głowy. 1650 r.: Ewa, żona chłopca Marcina, luteranka, z bólu rąk i nóg. 1655 r.: Anna, wdowa po Jerzym Ziemele, luteranka, z choroby odzwierzęcej.

Olecko, 1655 r.: szlachcianka, Wierzbińska, luteranka, z bólu oczu i głowy.

Welawa. Schönlinde, 1655 r.: syn Grzegorza, luteranin, udział w pielgrzymce.

Przybywający luteranie składali w sanktuarium na wzór katolickich zwyczajów wota; z zapalonymi świecami obchodzili na klęczkach wielki ołtarz, a nawet kaplicę<sup>33</sup>. Ci, odnotowani, stanowią tylko część.

Za faktem przybywania do Św. Lipki luteran z Mazur przemawiają również liczne konwersje. W r. 1661 przyjęto tu 30 konwertytów, w r. 1684 przyjęto 32, a 1686 r. już 45. Za r. 1703 księgi odnotowują 66 konwersji w Św. Lipce i Reszlu<sup>34</sup>.

W XVII i XVIII w. ewangeliccy mieszkańcy Mazur pielgrzymowali do Św. Lipki tak licznie, że można powiedzieć, iż była ona w tych czasach niemal czymś w rodzaju ogólnopruskiej świątyni, w której antagonizmy wyznaniowe znikły z powierzchni.

Św. Lipka, miejsce wspólnej modlitwy, ukształtowane niepamiętną tradycją pielgrzymowania tam poprzednich pokoleń, jeszcze sprzed reformacji, musiała siłą rzeczy przyciągać luteran. W nadziei spełnienia pragnień, w szeregach pielgrzymujących luteran przybywali do świętego miejsca prości ludzie: rolnicy, rzemieślnicy, ale też szlachta i duchowni.

## II. EWANGELICKIE KAZANIA MARYJNE

W okresie reformacji postylla odegrała poważną rolę; nie tylko bowiem uczyła w formie popularnej nowych prawd wiary, ale prowadziła z przeciwnikiem polemikę. Jej charakter się zmienił. Dotychczas była przeważnie wyjaśnieniem tekstu *Pisma Św.*, homilią; w tym okresie stała się zbiorem kazań, często dość luźnie powiązanych z niedzielną czy świąteczną perykopą. W r. 1621 wychodzi jedna z najciekawszych postylli, jakie piśmiennictwo polskie posiada<sup>35</sup>. Wydawca jej przedruku z r. 1728, Oloff, podaje, że postyllę Samuela Dambrowskiego przyjęto z entuzjazmem, że jeszcze na początku XVIII w. „podczas wakansu, kiedy księdza nie masz, czytało się zborowi bożemu kazania z niej”<sup>36</sup>.

W Prusach była najczęściej używana wśród polskich luteran i nic dziwnego, że miała tu wiele edycji<sup>37</sup>. W przedmowie do wydanej w r. 1866 w Szczytnie postylli ówczesny proboszcz tej parafii pisze:

<sup>33</sup> Clagius, tamże s. 225: „Quemadmodum igitur olim factum, ita hodie quoque spectare licet frequentes ex Ducatu, tametsi necdum rite Catholicos, non modo locum Deparae sacrum adire, verum etiam, ad Catholicorum morem, si sacramentorum usum demas, caetera prope omnia usurpare. Nam alii quidem sereos manu praeferunt (iisdem que in loco accensis, vel ipsum circumquaque, sacellum, vel certe Principem sacelli Aram, venerandi obeunt) alii nummulos, vel alia, pro more, donariola in sacelli usum offerunt, alii vero, et quidem frequentissimi, pecora pecudesque suas, ad locum sacrum adducunt, et minimum ter circa sacellum circumagunt, evebitque prope semper ut, qui animantes morbo aliquo prostratas, aut vehementer afflictas deduxerabr, sanas repente atque incolumes reducant[...]”.

<sup>34</sup> A. P o s c h m a n n: Das Jesuitkoleg in Rössel. Braunsberg 1932, s. 62; J. O b ł ą k, op. cit., s. 131.

<sup>35</sup> K. K o l b u s z e w s k i, op. cit., s. 212; X. Samuela Dambrowskiego, Pasterza kościoła Ewangelickiego Nieodm. Augsp. Konfessyi w Wilnie, Dozorze Zborów Bożych w Litwie, we Żmudzi etc. Kazania albo wykłady Porządne Świętych Ewanieli Niedzielnych przez cały rok. Z Pisma Świętego y Doktorów kościelnych, według starożytny nauki i Porządku Prawdziwego Chrześcijańskiego kościoła. Lipsk 1621.

<sup>36</sup> X. Samuela Dambrowskiego, Kazania albo wykłady Porządne świętych ewangelii niedzielnych przez cały rok. Toruń 1873, s. VI.

<sup>37</sup> W. C h o j n a c k i: Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530–1939. Warszawa 1966 nr 428–465.

„Kazania Samuela Dambrowskiego od pierwszego wyjścia swego na widok publiczny (1621 r.) aż dotąd od pobożnych chrześcijan ewangelickich jako klejnot drogi bywały poważane wszędzie, gdziekolwiek ewangelicy polscy mieszkają, z wielką ochotą i zbawiennym czytane bywają pożytkiem”<sup>38</sup>. Zbiór kazań dzieli się na cykl niedzielny i świąteczny, w tym ku czci świętych i NMP. Kazania ku czci NMP są następujące: 1. Na dzień Poczęcia Panny Maryi; 2. Na dzień Oczyszczenia Panny Maryi; 3. Na dzień Zwiastowania Panny Maryi; 4. Na dzień Nawiedzenia Panny Maryi; 5. Na dzień Św. Wniebowzięcia Panny Maryi; 6. Na dzień Narodzenia Panny Maryi; 7. Na dzień Ofiarowania Panny Maryi. Budowa kazań jest nader prosta: po tekście Ewangelii, po ogólnych uwagach, jakie autorowi nasuwają się z racji objaśniania perykopy lub święta, ujmuje treść w pewne pytania (trzy, cztery), po czym następuje zwięzłe omówienie każdego z nich<sup>39</sup>.

Na święto Poczęcia Panny Maryi kazanie Dambrowskiego osnute jest na perykopie Łk 11, 27–28. Dalej stwierdza, że Kościół katolicki wyznaje jako artykuł wiary, „że się poczęła bez grzechu”, luterkański zaś naucza przeciwnie: „że się poczęła w grzechu pierworodnym, iako i inni ludzie”. Chociaż poczęła się w grzechu pierworodnym, jednak grzechowi w ciełe swoim, jako wybrane naczynie Boże „panować nie dopuściła”, służąc Bogu po wszystkie dni w sprawiedliwości i świętości. W tym dopomógł jej Duch Św., który w niej jak w kościele i w przybytku swoim mieszkając, przyjął z niej ciało i poświęcił dla wcielenia Syna Bożego. Dlatego zachował ją od grzechu. Opierając się natomiast na słowach Ewangelii: „Błogosławiony żywot, który cię nosił”, uzasadnia, że jest godna czci. Niemniej jednak przestrzega, aby to nie była cześć bałwochwalcza: „Godzi się w ucziwości mieć Pannę Maryą, i przyznawać jej to, czym ją Bóg sam uczcił, ale tak, żebyśmy z niej Bogini żadnej nie czynili [...] ani Patronki i Obrończicielki w przygodach, albo i w godzinę śmierci, jako niektórzy zwykli”. Maryję wskazuje autor jako wzór słuchaczki Słowa Bożego, która strzegła go w sercu swoim. Zdaniem kaznodziei, tylko Żyd i poganin nie czci NMP.

Na święto Matki Boskiej Gromnicznej, inaczej zwane Oczyszczenia NMP, w ewangelickiej postylli Dambrowskiego kazanie jest oparte na perykopie wziętej z Ewangelii św. Łk 2, 22–32. Autor naucza, że Maryja poczęła Chrystusa bez grzechu i dlatego nie potrzebowała poddawać się prawu oczyszczenia. A skoro to uczyniła, to powodowała się pokorą, posłuszeństwem Bożym przepisom, bojaźnią Bożą. W związku z tym jest ona dla chrześcijan wzorem tych cnót. Maryja poddająca się obrzędowi oczyszczenia jest także przykładem ofiarowania wszystkiego co pierwsze Panu Bogu. Głównym wątkiem kazania jest przedstawienie Maryi jako przykładu do naśladowania Jej w pokorze, ubóstwie, posłuszeństwie Bogu. Czyli cześć Maryi, do której zachęca Dambrowski, przejawia się li tylko w naśladowaniu Jej.

<sup>38</sup> S. Dambrowski, op. cit., s. IX.

<sup>39</sup> Tamże: Na dzień poczęcia Panny Maryi, s. 16–22; Na dzień Oczyszczenia Panny Maryi, s. 77–85; Na dzień Zwiastowania Panny Maryi, s. 107–118; Na dzień Nawiedzenia Panny Maryi, s. 183–192; Na dzień Św. Wniebowzięcia Panny Maryi, s. 240–248; Na dzień Narodzenia Panny Maryi, s. 261–266; Na dzień Ofiarowania Panny Maryi, s. 326–332; Na wigilię Bożego Narodzenia, ostatnie rotaty, s. 34–39; Na dzień Bożego Narodzenia kazanie pierwsze, cz. I, s. 30–39.

Święto Zwiastowania Panny Maryi jest w postylli Dambrowskiego okazją do ukazania pełnej doktryny luterańskiej o Maryi i dlatego też stanowi polemikę z formami kultu katolickiego. Homilia oparta jest na perykopie wziętej z Ewangelii Łukasza 1, 26–36. Autor kazania zwraca uwagę na długą historię tego święta, podstawy biblijne oraz ukazuje Boże Macierzyństwo NMP, Jej Dziewictwo przed i po narodzeniu Chrystusa. Oblubieniec św. Józef miał być według niego świadkiem czystości i opiekunem „czasu udarowana”. Pozdrowienie Archaniola: „Bądź pozdrowiona łaską udarowana” i pozdrowienie Elżbiety, wygłoszone do Maryi, stara się wyjaśnić nie jako tytuły zobowiązujące do odmawiania modlitwy pozdrowienia anielskiego ku czci Maryi. Jednocześnie odrzuca różaniec, modlitwę godzin, Anioł Pański, które to ewangelicy „słusznie porzucają”. Zachęca do czci Maryi, ale ma to polegać na naśladowaniu Jej pokory. Maryja bowiem nazywa się służebnicą: „O głęboka pokoro! Matką Bożą iest obrana i nazwana, a sługą się zowie. O jaki przykład pokory, w tak wielkiej czci i chwale służebnicą się nazwać”. Dalej zachęca: „bądźmy wdzięczni Bogu [...] naśladowując wiarę, pokorę, wstydlivość i innych cnót tej błogosławionej Panny”.

W Kościele ewangelickim przyjęło się obchodzenie święta Nawiedzenia Panny Maryi. Luter też miał zwyczaj w to święto głosić kazania.

W postylli Dambrowskiego kazanie na święto Nawiedzenia wychodzi od Ewangelii Łukasza 1,39–56. Na wstępie rozważa genezę tego święta opierającego się na Ewangelii, a także podaje argumenty historyczne. Są nimi postanowienia papieża Urbana VI, który dla ubłagania pokoju w Europie ustanowił to święto. Tytułem do obchodzenia go w Kościele luterańskim jest — zdaniem autora — wdzięczność za łaskę Wcielenia Syna Bożego, potwierdzenie wiary oraz naśladowanie cnót, które Duch Św. zaleca w osobie NMP i Elżbiety. Kazanie stanowi eksplikację przyjścia NMP do św. Elżbiety, pozdrowienia, Macierzyństwa Bożego NMP, uwielbienia Boga w słowach hymnu: „Uwielbiaj, duszo moja, Pana”, pokory, wiary Maryi w Syna Bożego, że przez niego otrzymała zbawienie. To z kolei jest dla autora okazją, by wyjaśnić, że nie należy widzieć w niej pośredniczki, zbawicielki i odkupicielki. Nie wyjaśnia natomiast słów Jej czci: „błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody” w aspekcie oddawania kultu. Hymn jej uwielbienia Boga jest przykładem dla chrześcijan: „jak chwalić Boga za dobrodziejstwa jego, iakie mają być witania, rozmowy, pozdrowienia wasze, gdy się po społu zejdziecie”. Stąd też konkluzje kazania są zachętą do czci NMP: „[...] naśladowujmy przykładów rodzicielki Bożey. W temci naywięcey iey cześć należy. Cóż po tem, że ią pod niebiosa wynosimy, iezeli iey nie naśladowujemy”. Kazanie kończy modlitwą do Chrystusa: „Jezu miłosierny [...] racz nas sprawować Duchem Św. twoim, abyśmy rodzicielki twoiey cnót i przykładów pięknych naśladowali, i to, co dziś o niey słyszemy, w sercach zachowywali, i tak z tobą i z Duchem Św. w towarzystwie rodzicielki twoiey i wszystkich świętych królowali”.

Autor kazania nie przedstawia natomiast istotnej myśli teologii protestanckiej, że święto to jest chrystocentryczne.

W postylli Dambrowskiego znajduje się także kazanie na święto Wniebowzięcia NMP. Marcin Luter wygłosił również w 1522 r.<sup>40</sup> na

<sup>40</sup> H. Düffel: *Luthers Abtelling zur Marienverehrung*. Göttingen 1968, s. 257.

dzień Wniebowzięcia NMP stwierdzając: „nie ma tego w Ewangelii, jak Maryja jest w niebie — oraz jak do tego doszło, nie jest koniecznym wiedzieć. Wystarczy wierzyć, że żyją święci”. Z tych ogólnych słów nie wynika, czy Luter uznawał prawdę o Wniebowzięciu NMP. W każdym razie nie przyjął jej. Święto natomiast, na życzenie Lutra, miało być jeszcze jakiś czas obchodzone<sup>41</sup>.

Kazanie Dambrowskiego o Wniebowzięciu NMP jest tylko wstępem do homilii na temat Ewangelii Łukasza 10, 38–42, mówiącej o Marii i Marcie z Betanii. Naukę o Wniebowzięciu wyjaśnia Dambrowski przytoczeniem dwóch teorii: jednej mówiącej o zaśnięciu NMP, kiedy miała sześćdziesiąt trzy lata, drugiej opartej na przekazie greckim — że duszą i ciałem została wzięta do nieba. Wiernym Kościoła luterańskiego przypomina, że *Pismo Św.* w tej sprawie nic nie mówi. Ponadto wyjaśnia, że aby Wniebowstąpienie Pańskie nie zostało tą prawdą przesłonięte albo też nie stało się powodem bałwochwalstwa, Bóg „iako grób Mojżeszów, tak też wniebowzięcie Panny Maryi zataił”. Dalszą zaś część kazania poświęcił wyjaśnieniu Ewangelii, nie nawiązując już do prawdy maryjnej.

Święto Narodzenia NMP jest tym świętem w nauce Lutra, które „trzeba również jakiś czas pozostawić”<sup>42</sup>. We wszystkich edycjach postylli Dambrowskiego występuje to święto. Kazanie jest oparte na Ewangelii św. Mateusza 1, 1–17, gdzie jest mowa o genealogii Chrystusa, na wstępie zaś autor zastrzega się, że o narodzeniu NMP Ewangelia nic nie wspomina. Jako tytuł, dla którego prawda ta jest osnuta milczeniem, stanowi fakt, że Maryja nie jest pośredniczką naszego zbawienia, ale tylko matką Tego, który nas zbawił. Dzień narodzenia NMP jest dla autora kolejną okazją, by jeszcze raz powtórzyć naukę o Bożym Macierzyństwie NMP, Panieństwie dziewiczym przed i po narodzeniu Chrystusa. Kaznodzieja uczy, że „miał też pannę matkę. Bo, że nas wszystkich miał od grzechów oczyścić, potrzeba tego było, aby się sam z czystej panny narodził. Pan Jezus sam ten Przywilej ma, że matka jego panną była”. Zdaniem autora, przywilej *semper virgo* otrzymała NMP z racji Bożego Macierzyństwa. Stąd też zachęca luteran polskich: „Pannę tę czcijmy, Pana Jezusa z Ojcem i z Duchem Św. chwalmy, tedy święto iey narodzenia godnie obchodźć będziemy”. W postyllach protestanckich, opracowanych według postylli Lutra, znajdują się kazania maryjne na wyżej wspomniane święta<sup>43</sup>. Postylla Dambrowskiego zawiera ponadto kazanie na święto Ofiarowania NMP, co podkreśla specyficzną cechę maryjną polskich kazań protestanckich XVII i XVIII w. Kazanie nawiązuje do perykopy z I Księgi Samuela, mówiącej o ofiarowaniu Samuela na służbę w świątyni. Autor się zastrzega, że o ofiarowaniu NMP nic nie mówi *Pismo Św.*, jedynie Tradycja, zgodnie z którą rodzice NMP w trzecim roku jej życia ofiarowali ją na służbę Bożą w świątyni, wypełniając uprzednio złożony ślub. Była tam jedenaście lat, po czym kapłani świątyni postanowili, aby posłużyć ją Józef, mąż sprawiedliwy i pobożny. Dambrowski wyjaśnia dalej, że święto owo ustanowił papież Paweł II na prośbę książąt Turynii. W Kościele luterańskim jest ono obchodzone nie z posłuszeństwa ustawie, „ale z miłości ku pannie”. Kończy ka-

<sup>41</sup> R. Schimmelpfennig, op. cit., s. 15.

<sup>42</sup> Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Bd 10,3 Abtlg., s. 268.

<sup>43</sup> H. Dülfel, op. cit., s. 155.

zanie modlitwą, aby z racji dnia obchodu Ofiarowania NMP Bóg dał łaskę naśladowania Jej w cnocie, w pobożności, w wierze nieodmiennej.

Oprócz wyżej wspomnianych kazań należy w postylli Dambrowskiego odnotować element maryjny w kazaniach na Boże Narodzenie. Można w nim odnaleźć naukę o Boskim Macierzyństwie, o Dziewictwie, a także uzupełnienie dotychczasowych kazań, że „porodziła Panna Marya, ale bez grzechu i bez boleści. Porodziła pierworodnego syna, ale nie tak, żeby po nim wiecej synów mieć miała, lecz pospolitym zwyczajem *Pisma Św.*, które pierworodnym zowie każdego pierworodnego syna, choćby się po nim drugi nie narodził”.

Kazania maryjne Dambrowskiego są w dużym stopniu połączeniem mariologii luteranckiej, jeszcze u początku reformacji dynamicznej, nawet pełnej ciepła, oraz katolickiej. Jest swoistego rodzaju spotkaniem się dwóch orientacji: katolickiej — na gruncie polskim — oraz protestanckiej — nawiązującej do *sola scriptura*. Elementem katolickim jest m.in. zestaw świąt maryjnych, serdeczna pobożność do NMP, przejawiająca się w zachęcaniu do miłości Matki Bożej, niekiedy katolicka argumentacja zaczerpnięta z tradycji. Protestanckim elementem jest oparcie czci do NMP na głównych prawdach biblijnych dotyczących Boskiego Macierzyństwa, Dziewictwa *semper virgo*, wykluczenie niepokalanego Poczęcia oraz wstawiennictwa NMP jako orędowniczki, pośredniczki i udziału w dziele odkupienia. A formą kultu — przede wszystkim naśladowanie Jej wiary, nadziei i miłości. Tak ukazana mariologia zawiera następujące prawdy: Boże Macierzyństwo, które jest przedmiotem czci; Dziewictwo, które jest przedmiotem upodobania i wybrania Bożego; Świętość, która jest przedmiotem naśladowania. Tak ujęta mariologia jest mariologią eklezjotypiczną.

Kazania Dambrowskiego, zawierające taki wykład mariologii, głoszone wśród polskich protestantów na Mazurach, były skutecznym instrumentem kształtowania czci, szacunku, a nawet w pewnym sensie kultu maryjnego. Odwoływały się bowiem do polskiej kultury duchowej, do miłości Matki Bożej, co było tak istotnym elementem polskiej pobożności maryjnej. Pobożność maryjna, zawarta w kazaniach, stała się pewnym stykiem orientacji protestanckiej i katolickiej, co zapewniło skuteczność jej oddziaływania. Stąd można powiedzieć, że w kazaniach występuje kult czci i naśladowania, a obcy jest kult wzywania<sup>44</sup>.

### III. CZEŚĆ MATKI BOŻEJ W JUTRZNI MAZURSKIEJ

W okresie adwentowym w noc wigilijną Bożego Narodzenia na głos dzwonów odprawiano na Mazurach *Jutrznę na gody*, nigdzie w Kościele ewangelickim nie spotykane nabożeństwo<sup>45</sup>. Lud mazurski *Jutrznę* nazywał misteriami. Zwyczaj ten trafił na Pojezierze Mazurskie z Polski, a przynieśli go z sobą chłopcy z Mazowsza, osiedlający się tam

<sup>44</sup> D. Fernandez: Maria en el comentario de Lutero al Magnificat. *Ephemerides Mariologicae* 33/1938/ z. 3, s. 273.

<sup>45</sup> W. Chojnacki: Stosunki kulturalne na Mazurach w XVI i XVII wieku. W: *Pomorze nowożytne*. Warszawa 1959, s. 116–117; M. Taepen: Wierzenia mazurskie z dodatkiem zawierającym klechdy i baśnie Mazurów. Warszawa 1894, s. 183; J. Müller-Blottau: Zur Erforschung des ostpreussischen Volksliedes. Halle 1943, s. 68; A. Szyfer: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn 1975, s. 19.

w XV i XVI w.<sup>46</sup> Tradycja tego misterium zrodziła się w Polsce z przeszczepionego przez franciszkanów i bernardynów z Italii widowiska religijnego: szopki ze żłóbkiem, z Najświętszą Maryją Panną pochylającą się nad Dzieciątkiem, pasterzami, Herodem, trzema królami i innymi<sup>47</sup>. Zresztą zwyczaj dramatycznego przedstawienia tajemnic wielkich uroczystości był w średniowieczu powszechny. W niektórych kościołach Europy Środkowej tajemnice wielkich świąt przedstawiano dramatycznie, a więc w noc Bożego Narodzenia wprowadzono obrzęd żłóbka: układano w kołyse figurkę Pana Jezusa, a poszczególni aktorzy przedstawiali postaci sceny religijnej<sup>48</sup>.

Do XVIII w. urzędzaniem *Jutrzni* na ewangelickich Mazurach zajmowali się nauczyciele — rektor i kantor, którym z zasady był organista kościelny, obaj podporządkowani pastorowi. Po reformie oświaty i jej systemu w 1737 r. na Mazurach powstały setki szkół we wsiach niekościelnych. Rektorzy tych szkół uważali, że do nich należy obowiązek urzędzania *Jutrzni*. Ale w tym wypadku pastory nie mogli już kontrolować jej treści. Nic dziwnego, że w połowie XVIII w. występowali wielokrotnie przeciw *Jutrzni*, wynajdując w niej liczne reliktu katolicyzmu. Król pruski, jako głowa Kościoła ewangelickiego w Prusach, 23 października 1711 r. zakazał wprowadzania urzędzania *Jutrzni*, ale przyzwyczajenie ludu okazało się silniejsze. Pastor nidzicki w 1784 r. wystąpił do władz z petycją o uchylenie królewskiego zakazu; petycję odrzucono, jednakże *Jutrznie* — wbrew zakazowi — urządzano wszędzie<sup>49</sup>. Prawdopodobnie usunięto z niej wszystko, co gorszyło prawowierność ewangelicką, bo protesty z czasem ucichły. Tak oczyszczoną z naleciałości katolickich wystawiano w szkołach mazurskich do schyłku XIX w. Zniknęła ona w tym czasie wskutek germanizacji nauczania i nabożeństw. Chociaż zamilkły na Mazurach polskie oracje i religijne pieśni, ale wciąż podkreślano „głębokie przywiązanie Mazurów do zwyczaju uroczystego obchodzenia *Jutrzni* na gody”<sup>50</sup>.

Rekonstrukcję tego widowiska religijnego, którego teksty ułożyli przed wiekami nie znani, anonimowi autorzy, wydał Karol Małłek<sup>51</sup>. Odtwarzał starannie, skrętnie i mozolnie spisując oracje, pieśni i melodie, które pamiętali najpoważniejsi obywatele miejscowi, krewni i przyjaciele. Starał się obrzędy *Jutrzni* przedstawić, jak „przez przodków naszych tak uroczyście [...] obchodzone były”<sup>52</sup>.

Motywy maryjne występują w dialogach poszczególnych postaci, w śpiewach pieśni religijnych zaczerpniętych z kancjonału mazurskiego oraz w czytanim kazaniu na temat Narodzenia Pańskiego.

W tak ujętym obrazie plastycznym odnajdujemy liryczny wykład wiary o roli NMP w planie zbawczym Boga. Maryja jest w nim ukazana przede wszystkim jako Matka Boga, Syna Bożego.

<sup>46</sup> K. Małłek: *Jutrznia mazurska na gody*. Wstęp A. Wakara. Olsztyn 1980, s. XXVIII.

<sup>47</sup> J. Lemański: *Oblicze teatru religijnego w dawnej Polsce*. W: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*. Lublin 1969, s. 371; K. Małłek, op. cit., s. XXVIII.

<sup>48</sup> J. Michalak: *Zarys liturgii*. Płock 1939, s. 176.

<sup>49</sup> E. Martuszewski: *Historia Nidzicy*. W: *Nidzica. Z dziejów miasta i okolic*. Olsztyn 1976, s. 78.

<sup>50</sup> K. Małłek, op. cit., s. XXIX i 166.

<sup>51</sup> Tamże, s. XXVIII.

<sup>52</sup> E. Sukertowa-Biedrawina: *Kalendarz dla Mazurów na rok 1932*, s. 92.



Tę myśl podejmuje już na wstępie *Jutrzni* pieśń, którą wykonywał zbor na miejscu, gdzie była odprawiana:

*Ej, ślicna Perło głowy méj  
Synu Boży i Maryi,  
Najwyższy Królu, Panie.*

Do motywu luterańskiej mariologii, której podstawową prawdą jest Boże Macierzyństwo, w *Jutrzni mazurskiej* nawiązuje pieśń śpiewana do ósmej oracji:

*Królu światłości, wsech zastępów Panie,  
na łono Marii znizuleś sie!  
Boże Cłowziece, zrodzon od ziecności,  
dajemy pokłon Tobzie, Królowzi.*

Drugą maryjną prawdą wiary ewangelickiej *Jutrzni* jest Dziewictwo NMP, Matki Jezusa Chrystusa, który jest naszym Zbawicielem. Ta myśl przewija się zarówno w dialogach, jak oracjach i pieśniach. Po trzynastej oracji chórki utworzone z dzieci śpiewały:

*Narodził sie nam Zbaziciel,  
Jezus Chrystus, Wykupsiciel [...]  
z Panny Maryi cystej.  
Maryja, Paniénka cysta  
porodziła Jezu Chrysta.*

Do tego tematu nawiązywał śpiew wykonywany przez dzieci:

*Weselmy sie dziatki z małégo Dziciątka,  
dziękując Mu za to, iz sie nam narodził  
z Panny Maryi.*

Pieśń śpiewana przed kazaniem dodaje przymiot Panny:

*Narodziło sie wam Dziećcie,  
z cystej Panny, o tem zięcie.*

Trzecią prawdą maryjną w *Jutrzni*, jest zatroskanie Matki Bożej na równi z Józefem o Jezusa, a także Jej Świętość.

Głównymi bohaterami *Jutrzni* są: Bóg, który jest celem modlitwy, uwielbienia i prośby; Chrystus godny podziwu — powód radości, wesela i modlitwy o nawrócenie nasze oraz zbawienie; Maryja, nieskalana, czysta Panna, która poczęła z Ducha Św. pierwородnego — Matka Bożego Syna, naszego Zbawiciela, ustrzegając Go wspólnie z Józefem, przed gniewem Heroda. Maryja, ukazana na równi z pasterzami, mędrkami, Józefem i innymi osobami, zwrócona jest do Jezusa. Klimat przedstawienia Maryi tchnie serdecznością i ciepłem. Kult maryjny w *Jutrzni* — to cześć dla Bożego Macierzyństwa; miłość i cześć dla Dziewictwa i naśladowania Świętości. Nie występuje prawda o wzywaniu i pośrednictwie NMP.

*Jutrznia mazurska* była zapewne dość delikatnym, ale skutecznym środkiem kształtowania pobożności maryjnej wśród polskich protestantów na Mazurach od XVI do XIX w.

## IV. EWANGELICKIE PIEŚNI MARYJNE

Do kształtowania życia religijnego wiernych Kościoła ewangelickiego wśród Mazurów służył także często drukowany kancjonał pruski<sup>53</sup>. Był on wydawany drukiem od 1741 r. do 1925 r. jednorazowo w nakładzie pięćdziesięciu tysięcy egzemplarzy. W XVIII w. miał tylko trzynaście wydań<sup>54</sup>. Jest to kancjonał niemiecki G.F. Rogala, przetłumaczony na język polski przez Jerzego Wasiańskiego, z dodatkiem innych pieśni. Służył on do nabożeństw w kościołach, w domu oraz jako modlitewnik osobisty.

Kancjonał ten zawiera pieśni maryjne na święta NMP, obchodzone w Kościele ewangelickim, a więc: Oczyszczenia, Nawiedzenia i Zwiastowania Matki Bożej. Oprócz tego w kancjonale znajdują się pieśni na okres Adwentu, Bożego Narodzenia, a także Wielkiego Postu — bądź z motywem maryjnym, bądź ku czci NMP.

## A. PIEŚNI MARYJNE W ADWENCIE

Marcin Luter występował przeciwko zamienianiu Adwentu poświęconego Chrystusowi na Adwent maryjny. Tym ogólnym założeniem odpowiada zestaw pieśni przeznaczonych na Adwent. Dzielą się one według trzech grup: o wcieleniu, o przyjsciu duchowym Chrystusa oraz o przyjsciu na sąd. Podział ten wyznacza też myśl przewodnią tego okresu roku kościelnego. Na dwadzieścia cztery pieśni tego okresu cztery zawierają motywy maryjne.

Maryja w tajemnicy Adwentu to Dziewica — Matka Zbawiciela (nr 1): „Pomocnik on Syoński, Zbawiciel, Syn Panieński, Mocarz on pożądaný przyszedł (...)

Temat dziewiczego Macierzyństwa *semper virgo* wychwala inna pieśń Adwentu (nr 7):

*Przyjdź Zbawienie Pogańskie!  
Jezu Dziecię Panieńskie!  
Niech się temu dziwiwie świat,  
że się Bóg narodził tak.  
Nie z krwi, nie z ciała męzkiego,  
ale z Ducha Świętego,  
Bóg się dla nas człowiekiem stał,  
matkę czystą Pannę obrał.  
Tegoż, gdy Panna poczęła,  
Panieństwa nie straciła,  
łaski Bożej, wszech cnot pełna  
nad wsze niewiasty dostojna.  
Wyszedł z iey żywota cnego,  
z pałacu przeczystego,  
prawy Bóg i człowiek nazwan...*

Temat dziewiczej Panny zostaje tu poszerzony o określenie, że NMP po narodzeniu Jezusa pozostała Dziewicą. Pieśń ta przypisuje NMP pełnię cnót, tym samym pełnię świętości.

<sup>53</sup> Nowo wydany kancjonał pruski. Królewiec 1903. Por. W. Chojnacki: Bibliografia... nr 1563–1634.

<sup>54</sup> Chojnacki, tamże nr 1563–1575: 1741, 1746, 1748, 1752, 1766, 1772, 1778, 1785, 1787, 1792, 1793, 1797, 1799.

Kolejne pieśni, tj. 12 i 26, nawiązują do dziewiczego Macierzyństwa NMP podkreślając w tym spełnienie zapowiedzi proroków.

Maryja Adwentu, w świetle pieśni kancjonału pruskiego, to: zawsze Dziewica, Matka Bożego Syna, pełna cnót. Jej żywot stał się preczystym pałacem Boga Człowieka.

#### B. PIEŚNI MARYJNE OKRESU BOŻEGO NARODZENIA

W kołędach kancjonału mazurskiego spojrzenie zawsze pada na naturalną relację pomiędzy Matką i Synem, na prawdziwie ludzką matkę, która jest czystą dziewicą, i na prawdziwie ludzkiego Syna, który jest też Synem Bożym. Przeważnie są to kołеды, w których zawarta jest serdeczna pobożność — pełna niemal średniowiecznego ciepła, np. nr 30: „Chwalmyż wszyscy z weselem Stworzyciela swego, bo na nasze zbawienie, z stanu Panińskiego Dziecię się narodziło, Proroctwo się spełniło, w Jego narodzeniu. Dziwne to narodzenie, bo się stało złączenie Bóstwa z człowieczeństwem”.

Właśnie w tej głębi pobożności, pełnej ciepła w sercach ewangelicznych Mazurów, śpiewano (nr 28):

*Chwalać iuż bądź, Jezu Chryste!  
żeś się stał człowiekiem iście,  
narodzony z Panny czystey;  
z tego się weselmy wszyscy. Kyrie eleyzon [...]  
Któregoś świat nie okrąży,  
ten u Maryi leży  
na łonie małe Dzieciątko,  
które w swej mocy ma wszystko. Kyrie eleyzon.*

Wyznanie wiary we wcielenie Syna Bożego z Dziewicy Maryi i uwielbienie tego cudu stanowi treść wszystkich ewangelicznych kołęd kancjonału pruskiego, w których wspomniana jest Maryja (nr 32):

*Z Maryi, czystey Panny, Syn Boga żywego,  
jest dla odkupu dany rodzajowi ludzkiego [...]  
Jak słońce przez szkło wводи promień swej jasności:  
tak Panna Syna rodzi, krom skazy, w czystości.  
O, Bogu ukochana, z łaski umiłowana Matko Oyca swego!  
Tyś w żywocie nosiła i piersiami karmiła Żywot świata wszego.*

Dziewicze Macierzyństwo *semper virgo* przed narodzeniem Chrystusa i po narodzeniu jest najczęstszym tematem czci i uwielbienia, np. pieśń nr 55:

*Weselmy się iuż ninie, wierni Chrześcijanie!  
narodził się Chrystus Pan  
z dziewice Maryi.  
Z królewskiego plemienia, Anielskiego Pana,  
któregoś ty nosiła, dziewico Marya!*

Dziewictwo po narodzeniu jest przedmiotem uwielbienia (nr 33):

*Gdy się Christus narodził, Anioły rozweselił  
z radością mu śpiewali,  
Bogu cześć, chwałę dali.*

*Panna święta i czysta porodziła nam Chrysta,  
nie straciła Panieństwa.*

Oprócz Bożego Macierzyństwa Dziewicy Maryi, trzecim motywem uwielbienia Boga jest Jego wybranie NMP na Matkę Bożą (nr 54):

*Radość dziwna się zjawiała, Bog czelkiem z Maryi iest narodzony:  
Panna czysta, matka Chrysta, którą obrał Pan Bog błogostawiony.*

Do tematu wybrania NMP na Matkę Boga nawiązuje pieśń 56:

*Za zbawcę, iuż obrany ten, co się Czelkiem  
stał, on Jezus, Syn kochany z Panny, którą wybrał.*

Boże Macierzyństwo Maryi, Dziewictwo, Wybranie występuje jako motyw prośby do Boga; co zostało podkreślone w pieśni 28 sekwencją: „Kyrie eleyson”, a także w pieśni 32: „Przez twoje narodzenie, o Panieńskie Nasienie! Weźm nas do radości”.

Kolędy maryjne kancjonału pruskiego opiewając Macierzyństwo Boże, Dziewictwo, Wybranie, Świętość Maryi, w końcowej zwrotce zawierają zachętę do uwielbienia z tego tytułu Boga lub Trójcy Św. (48, 27, 39, 44): „Miej chwałę na wszystkie strony, Panie, z Panny narodzony, z Oycem i z Duchem społecznie, iak od wieku, tak i wiecznie”.

Na uwagę zasługuje również kolęda 44, która Maryję porównuje do Kościoła Boga żywego: „Stał się gmach serca czystego Kościołem Boga żywego, ta która męża nie znała, wierząc słowom, Syna miała”.

Wiele kolęd opiewa także funkcje macierzyńskie NMP względem Dzieciątka (29, 30, 31).

W kolędach kancjonału pruskiego prawidłową dogmatykę luterzańską w zakresie prawd maryjnych złączono z pobożną poetyką. Odnajdujemy w nich następujące prawdy mariologiczne: Maryja jest Matką Boga, Syna Bożego Jezusa Chrystusa, Macierzyństwo dziewicze (*semper virgo*), Wybranie Maryi przez Boga na Matkę Jego Syna, Świętość NMP.

Prawdy te są przedmiotem kultu czci, nie występuje natomiast wprost kult naśladowania, a w żadnym wypadku kult wzywania. Kult naśladowania, który jest tak istotny w protestantyzmie, przejawia się w podziwieniu, czci i szacunku dla Bożego Macierzyństwa, Dziewictwa, Świętości.

Tak odkryte prawdy maryjne okresu Bożego Narodzenia w kancjonałach pruskim są odzwierciedleniem wiary, serdecznej pobożności maryjnej ewangelików-Mazurów.

#### C. WIELKOPOSTNE PIEŚNI O MOTYWIE MARYJNYM

Marcin Luter zgodnie z wyznawaną zasadą *sola scriptura* wystąpił z krytyką kaznodziejów wielkopostnych, którzy większość kazań poświęcali opowiadaniu o cierpieniach Maryi<sup>55</sup>. Stąd też w kancjonałach pruskim znalazło się niewiele, bo zaledwie pięć pieśni z motywem maryjnym — na ogólną liczbę 77. Pieśni te są osnute na Ewangelii mówiącej o ukrzyżowaniu Chrystusa i na Jego ostatnich słowach skierowanych do ucznia i Matki swojej. Słowa Chrystusa wypowiedziane do Matki stojącej pod krzyżem i Jana są osnową czterech pieśni w pruskim kancjonałach (nr 107, 108, 121, 136).

<sup>55</sup> C. Napiórkowski: *Matka Boża w świetle teologii protestanckiej*. W: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. T.1. Lublin 1972, s. 509.

Na szczególną uwagę zasługuje pieśń 107, mówiąca o doznaniu łaski od Chrystusa przez Jana, gdy będzie miał „w poczciwości” Matkę jego:

*Gdy Jezus na krzyż był rozbit,  
a na swym ciełe srodze zbit,  
iął mówić w ciężkiej męce  
słowa nam wielce pocieszne,  
przyjmij je w swoje serce. [...]  
Przeciem polecił w opiekę Janowi naymilszą matkę mówiąc.  
za syna bądź iey,  
już matkę w poczciwości miey,  
chceszli doznać łasky mey.*

W pieśni 108 można by się dopatrzeć, że nie tylko Jan otrzymał Matkę Chrystusa na swoją Matkę, ale i każdy chrześcijanin także:

*te pobożny, w sercu, człecze! Uważać bądź gotowy. [...]  
Oto, Syn tobie! Do Jana  
rzekł: Miew mą Matkę, za matkę swą przy sobie.*

W pieśni 113 występuje także motyw maryjny dolorostyczny, zaczerpnięty z pieśni katolickiej: „Jezu Chryste, Panie miły”, ale mający swe podłoże biblijne:

*Pan wyrzekł ostatnie słowa,  
zwiśla mu z ramienia głowa:  
Matka pod nim frasobliwa,  
stoi, płacze, ledwie żywa.*

Także w pieśni pasyjnej nr 121 znajduje się motyw maryjny, który podkreśla, że umęczony Chrystus — narodzony z Panny — wysłużył nam zbawienie.

Pieśni okresu Wielkiego Postu koncentrują uwagę luteran mazurskich wokół osoby Chrystusa, Jego męki, śmierci i tajemnicy odkupienia, a Maryja skupia minimalną część tej uwagi. Niemniej jednak w tych niewielu pieśniach spotyka się ciekawe prawdy maryjne: Maryja współcierpiąca z Chrystusem pod krzyżem, którą należy czcić ze względu na Chrystusa.

#### D. PIEŚNI NA ŚWIĘTA MARYJNE

Marcin Luter w trosce o sprowadzenie postaci Maryi do wymiaru zgodnego z zasadą *sola scriptura* zamierzał zachować święta maryjne, ale tylko te, które mają swe podłoże w Biblii, a więc: święto Matki Boskiej Gromnicznej, zwane Oczyszczenia, Zwiastowania NMP oraz Nawiedzenia<sup>56</sup>. Uznane i utrzymane przez siebie święta maryjne interpretuje jednak coraz bardziej w kontekście Chrystusa.

Kancjonał pruski zawiera pieśni maryjne na następujące święta: Matki Boskiej Gromnicznej — osiem pieśni, ale z motywem maryjnym tylko jedną (nr 89); Zwiastowania — osiem (o temacie maryjnym pięć, tj.: 93, 94, 95, 97, 99); Nawiedzenia — dwie (nr 224 i 225).

Właściwością pieśni jest pewna tendencja do pouczania: co można przyjąć jeszcze według nowej nauki, a co należy odrzucić z dotychczasowej wiedzy religijnej (katolickiej).

<sup>56</sup> R. Schimmelpfennig, tamże, s. 18.

Pieśń na święto Oczyszczenia NMP inspirowana jest przekazem biblijnym z Ewangelii św. Łukasza 2, 22, gdzie jest mowa o przedstawieniu Chrystusa w świątyni. Pieśń podkreśla posłuszeństwo Maryi Bożemu nakazowi, ubóstwo, a przede wszystkim Dziewicze Macierzyństwo:

*Maryja, Panienska czysta, Dziecię  
swoje, Chrystusa, w Kościele Panu  
stawiała, iak ustawa była i chętnie oddała, co dać  
miała, aby Zakon czciła, i spełniła.  
Ofiarę ofiarowała, iako zubożała, dwoje  
małych gołąbiatek, by darem zwierzątek Syna odkupiła  
się cieszyła, że on świata Zbawcą, nieba dawcą.*

Reformatorskie przekonanie, że Maryja nie tylko poczęła mocą Ducha Bożego, lecz że Ona była także Dziewicą w trakcie i po urodzeniu, przeszło do pieśni o Zwiastowaniu. Jej żywot był pałacem królewskim, z którego wyszedł Odkupiciel (nr 93):

*Słowo ciałem się stało, Panny czystej  
nie zruszyło: iściec to nad rozum świecki, bo to sprawił nad  
bieg ludzki. [...]  
Wyszedł od Ojca wiecznego, wszedł do domu świata tego, za  
zbroje wziął ciało z Panny, dla naszej pewnej obrony.  
Wyszedł z żywota czystego, iak z pałacu Królewskiego [...]*

Tę prawdę opiewa następna pieśń przeznaczona na święto Zwiastowania, zaczynająca się od słów „Nuż wszyscy chrześcijanie”, w dużej mierze nawiązująca do katolickiej pieśni „Archanioł Boży Gabryel”:

*Otom, ia służebnica wierna Pana swego, stań mi się, pośle wierny!  
według słowa twego, Wnetki w iey czystym ciele raczył się Pan  
wcielić [...]  
Tam Bogu ustąpiło prawo przyrodzone, Pannie zostało Panieństwo  
nienaruszone, Bostwo to tak zaćmiło, bo nie ma początku, tak  
Bog wziął na się ciało, w tym dziwnym porządku.*

W dniu Zwiastowania, głosi pieśń 97, Bóg złączył się z ludzkością: „Tamże w iey świętym żywocie nad zwyczaj było poczęcie, Bog się z człowieczeństwem spoił, Pannie Panieństwo zostawił”.

Z pieśni 99 na ten dzień przeznaczonej wynika, że święto Zwiastowania było obchodzone jeszcze w XVIII w. wśród Mazurów ewangelickich, gdyż pieśń ta zachęca ich do udziału w nabożeństwie:

*Na cóż i my w domu siedziem?  
Na gory Kościelne poydziem!  
Gdzieby ieden z drugim mówił,  
Duchem go Bożym pozdrowił.*

Inna pieśń tego dnia (97) zachęca do modlitwy, aby Chrystus wcielony w żywocie Panny Maryi poczynął w nas wszystko dobre i kończył to z miłości swej.

Na święto zaś Nawiedzenia pieśń (244) jest wyznaniem wiary ewangelickiej w prawdy maryjne, uznawane przez ten Kościół. Tak więc odnaleźć można Boże Macierzyństwo, Dziewictwo, Świętość, Wybranie

przez Boga: „od wieków przeyrzana”. Po tym pozytywnym wykładzie mariologii ewangelickiej następuje bardzo ciekawa polemika z mariologią katolicką, przejawiającą się w „skrajnej pobożności”. Autor pieśni wkłada w usta Maryi wyrzuty pod adresem tych, co jej przypisują nadmierną cześć: „Bo on Bóg był, iam Bogiem nie była, czcim jego sobie nie przywłaszczyla”. Polemizuje też z tytułem Maryi jako królowej: „anim też Królestwa świata miała, iak mię ci zowią, którzy mi pochlebają”. Maryja nie jest też nadzieją chrześcijan: „Nie jestem nadzieją żadnego, gdyż Chrystus sam odkupił każdego, kto w tym nie dufa, niech ten we mnie nadziei nie szuka”. Następnie wskazuje autor na tytuł, dla którego należna jest cześć NMP: „Ja cześć mam stąd, zem weń uwierzyła, tegom ia nigdy nie zasłużyła, toś sprawa iego, z łaski swey dał mi Ducha w niej swojego”. W dalszej części odnajdujemy polemikę z antyfoną maryjną *Salve Regina* i zawartymi tam tytułami Maryi: jako Orędowniczki, Pośredniczki, Matki miłościwej. Ukazana jest też rola Maryi względem chrześcijan, która polega na wskazaniu Chrystusa: „A ia matka wam to oznajmuję, iż cokolwiek wam Syn rozkazuje, gdy to uczynicie, tak i mię i Synem współ uczcie”. Dlatego zachęca chrześcijan: „Śpiewajcie już ze mną ku czci iego, sławiąc przenajświętsze Imię iego; tak łaskę znajdziecie, potem z nim wiecznie w niebie będziecie”.

Nawiedzeniu poświęcony jest też przeznaczony do śpiewania hymn NMP: „Uwielbiaj, duszo moja, Pana”.

Pieśni maryjne, znajdujące się w kancjonale pruskim, są wyznaniem czterech prawd maryjnych ewangelików na Mazurach: Macierzyństwa Bożego, Dziewictwa, Świętości Maryi i Jej Wybrania przez Boga. Przejawami kultu jest wezwanie do naśladowania Jej wiary, posłuszeństwa Bogu, pokory i naśladowania Jej cnót.

Wsluchując się w pieśni maryjne, śpiewane przez ewangelików na Mazurach w ciągu roku kościelnego, można w nich odnaleźć — jako wezwania w litanii — tytuły okazywanej Jej czci: Matka Boga, Matka Zbawiciela, Matka Odkupiciela, Matka Syna Bożego, Panna zawsze czysta, Panna święta, Wybrana od wieków, Niewiasta ze wszystkich niewiast najdosłojniejsza, Błogosławiona między niewiastami, Łaską obdarowana, Nowa Ewa (nr 98), Matka frasobliwa, Matka Jana, Przeczysty pałac królewski, Kościół Boga, Przybytek Ducha Św., Gołębic (97), Służebnica wierna Pana.

Można też — analizując pieśni ku czci NMP śpiewane na Mazurach w XVIII w. — wynotować Jej funkcje, które spełniała. Jest to więc: Dziewica rodząca, Dziewica ofiarowująca, Dziewica słuchająca, Dziewica rozważająca, Dziewica bolejąca, Dziewica wskazująca Chrystusa, Dziewica współ z chrześcijanami modląca się do Chrystusa.

Absolutnie obce pieśniom jest pojęcie orędownictwa, pośrednictwa NMP.

Po otrzymaniu takiego obrazu NMP w pieśniach ewangelickich, słowa „cześć”, „szacunek” — określające relację do Matki Boskiej braci odłączonych — nie mogą być adekwatne do oznaczenia głębokiej pobożności tych chrześcijan wobec Matki Bożej.

Używając słowa „kult” należy powiedzieć, że jest to kult eklezjotyczny.

## V. MARYJNA IKONOGRAFIA EWANGELICKICH KOŚCIOŁÓW NA MAZURACH

O kulcie maryjnym ewangelików na Mazurach świadczy w dużym stopniu także ikonografia o tematyce: Narodzenia Pańskiego, Zwiastowania, Nawiedzenia NMP, grupy Ukrzyżowania, Madonny tronującej, Madonny z Dzieciątkiem oraz tzw. Piety. Najczęściej jednak spotykanym motywem maryjnym ikonografii kościołów ewangelickich jest grupa Ukrzyżowania.

Część tych obrazów i rzeźb pochodzi jeszcze sprzed Reformacji, gdy kościoły te należały do katolików. Po przejęciu ich przez protestantów obrazy pozostawiono. Było to zresztą zgodne z założeniami Lutera, który nie odrzucał obrazów maryjnych.

Wiele też obrazów i rzeźb z motywem maryjnym w kościołach ewangelickich na Mazurach umieszczono w trakcie organizacji wnętrza kościołów i po ich wybudowaniu.

Dla przykładu można wymienić między innymi takie kościoły, w których występowały obrazy i rzeźby NMP: Nidzica, Kanigowo, Szestno, Straduny, Nowe Juchy, Kalinowo, Królewiec, Wystruć, Wela-wa, Bartoszyce, Sępopol, Kętrzyn, Rychnowo i wiele innych<sup>57</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Analiza przejawów czci do NMP u ewangelików na Mazurach dowodzi ich postawy kultycznej wobec Matki Bożej. Rzeczywistość tworzona przez te fakty ma o wiele większe znaczenie niż spór, co należy rozumieć przez kult. Św. Augustyn miał trudności z używaniem tego słowa w odniesieniu do Boga, bo termin ten wydawał mu się zbyt świecki. Wszelka religijna cześć chrześcijańska jest czią Boga i Chrystusa. Jeżeli czcimy świętych, a szczególnie Maryję Dziewicę jako Matkę Boga, ta cześć zasadniczo zmierza ku chwale Boga, który „otaczając chwałą świętych, wieńczy swoje własne dary”. Ta cześć wyraża się w liturgii, w hymnach i życiu wiernych. Odpowiada to słowom *Magnificat*: „Błogosławioną zwać mnie będą odtąd wszystkie pokolenia”<sup>58</sup>. Z kultem mamy do czynienia wtedy, gdy on angażuje całą naturę ludzką: rozum, wolę, uczucia; gdy jest kultem osobistym i całej religijnej społeczności, gdy uwzględnia gesty i ruch, recytację i śpiew, modlitwę indywidualną i wspólną; gdy wciąga do służby Bożej całą ludzką kulturę<sup>59</sup>.

Badania podjęte w tym aspekcie nad faktami kultu maryjnego wśród ewangelików na Mazurach upoważniają do pewnych ustaleń.

Na przykładzie analizy kultu maryjnego w Św. Lipce u ewangelików na Mazurach można stwierdzić, że w pierwszym okresie reformacji na tych terenach praktycznie nie było różnicy w aktach kultu maryjnego protestantów i katolików. W miarę wzrostu świadomości religijnej

<sup>57</sup> W. Hubatsch: *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*. T. 2. Göttingen 1968 nr 655, 614, 574, 172, 72, 38; A. Ulrich: *Geschichte der Bildauerkunst in Ostpreussen vom Ausgang des 16. bis in die 19. Jahrhunderts*. T. 1. Königsberg 1929, s. 272, 303, 346, 402, 409.

<sup>58</sup> Deklaracja Eklezjalna VIII Kongresu Mariologicznego. W: *Ateneum Kapłańskie* 431/1980/z. 3, s. 473-475.

<sup>59</sup> W. Schenk: *Liturgika — liturgia — kult*. W: *Wprowadzenie do liturgii*. Poznań — Warszawa — Lublin 1967, s. 17.



i tożsamości wyznaniowej ewangelików zanikał kult chrystotypiczny, a wzrastał eklezjotypiczny. Polegał on na wyznawaniu Bożego Macierzyństwa Maryi, Dziewictwa, Świętości i naśladowaniu Jej cnót.

Św. Lipka na Mazurach protestanckich była także głównym ośrodkiem krzewienia kultury polskiej, dlatego też ewangelicy polscy byli bardziej podatni na kwitnący tam kult maryjny w wydaniu polskim. Można by nawet powiedzieć, że kult maryjny znajdował wśród ewangelików na Mazurach bardziej podatny grunt w środowisku polskim. Tak specyficznie rozumianego kultu maryjnego ewangelików mazurskich nie można wytłumaczyć tylko uporem, relikdami katolicyzmu, ciemnotą religijną. Udział protestantów w kulcie maryjnym w Św. Lipce jest też odzwierciedleniem wielkiej symbiozy tego regionu, zróżnicowanego wyznaniowo.

Odprawianie *Jutrzni mazurskiej* potwierdza, że kult maryjny szerzył się bardziej w środowisku ewangelików polskich. Kult maryjny z *Jutrzni* to cześć dla Bożego Macierzyństwa, szacunek dla Dziewictwa i naśladowanie Świętości. Nie występuje tu zagadnienie wzywania i pośrednictwa Maryi. Jest to również kult eklezjotypiczny.

Kazania S. Dambrowskiego, obejmujące tak szeroki zasięg świąt maryjnych, to w dużej mierze spotkanie się dwóch orientacji mariologicznych: protestanckiej i katolickiej. Mariologia protestancka szła w kierunku korygowania reliktdów katolickiego kultu maryjnego u Mazurów. W kazaniach wystąpił najbardziej wyraziście protestancki punkt widzenia — odrzucenie Niepokalanego Poczęcia NMP. Również na uwagę zasługuje forma kultu — tak dobitnie podkreślana — która polega głównie na naśladowaniu NMP.

Pieśni maryjne roku liturgicznego, znajdujące się w kancjonale pruskim, potwierdzają prawdę o występującym wśród ewangelików na Mazurach kulcie maryjnym. Prawdy mariologiczne zawarte w pieśniach to: Boże Macierzyństwo Maryi, Dziewictwo, Świętość, Wybranie Boże na Matkę Syna Bożego. Jest to klasyczna mariologia Kościoła ewangelickiego, ale też odnajdujemy w pieśniach polemikę z formami pobożności maryjnej katolików. Zjawiskiem nadzwyczaj ciekawym jest tak duża liczba pieśni maryjnych występujących nawet w Adwencie, okresie Bożego Narodzenia, Wielkim Poście, a przede wszystkim na święta NMP.

Ikonomia maryjna kościołów ewangelickich na Mazurach wydaje się być próbą wyjścia naprzeciw istniejącym potrzebom kultu maryjnego wśród ludu tego regionu.

Nie ulega wątpliwości, że te fakty życia religijnego polskich ewangelików na Mazurach wskazują na istnienie maryjnej postawy kultycznej.

Na pytanie, które z wymienionych form czci Maryi współczesny protestantyzm uważa za poprawne, trudno byłoby jednoznacznie odpowiedzieć. Protestantyzm bowiem nie posiada ogólnie przyjętego pojęcia na określenie właściwego stosunku chrześcijanina do Matki Pana. Raczej odrzuca się w nim pojęcie „kultu” z racji odnoszenia go tylko do Boga. W zamian proponuje się pojęcie „cześć” (*Marienverehrung*), także i nawet „szacunek” (*Marienehrung*) względem Maryi. Już sama wielość tych pojęć zwraca uwagę, że ewangelicki kult maryjny nie jest jeszcze problemem w pełni wyjaśnionym.

W ostatnich latach wielu teologów protestanckich, jak: M. Tahrarian, Andre Brémeond, M. Lackmann oraz Hans Asmussen podjęło próbę wypracowania określenia relacji chrześcijanina do Matki Bożej. Być może, że to skromne badanie na gruncie katolickiej Warmii i ewangelickich Mazur nad formami kultu okazywanego Bożej Matce wniesie trochę światła do wyznania, że Maryja jest katolicka i ewangelicka, a także, że jest znakiem pojednania.

#### DER MARIENKULT IM EVANGELISCHEN MASUREN IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT

##### ZUSAMMENFASSUNG

Die Analyse von Äusserungen der Ehrerbietigkeit, Hochachtung Marias bei den Evangelischen in Masuren bezeugt ihre kultische Einstellung der Gottesmutter gegenüber. Die durch diese Tatsache gestaltete Wirklichkeit hat eine viel grössere Bedeutung als der Streit, was wir unter dem Begriff „Kult“ verstehen. Der hl. Augustinus hatte Schwierigkeiten, dies Wort in bezug auf Gott anzuwenden, weil dieser Begriff ihm als zu weltlich erschien. Alle religiöse, christliche Ehrerbietung ist die Verehrung Gottes und Christi. Wenn wir Heilige ehren, und besonders die Jungfrau Maria als Gottesmutter, so richtet sich diese Ehrung grundsätzlich zu Ehren Gottes, „indem er seine Heiligen verherrlicht, krönt er eigene Gaben“. Diese Ehrung kommt in der Liturgie, in Hymnen und im Kirchenleben zum Ausdruck. Es entspricht den Worten des Magnificat: „Von nun an preisen mich alle Geschlechter“. Mit einem Kult haben wir zu tun, wenn er die ganze menschliche Natur bindet: den Verstand, Willen, Gefühle, wenn er ein persönlicher Kult und der der ganzen religiösen Gemeinschaft ist, wenn er Gesten und Bewegungen, die Deklamation und den Gesang, das individuelle und gemeinsame Gebet, wenn er die ganze Menschenkultur in den Gottesdienst miteinbezieht.

Die unter diesem Gesichtspunkt über den Marienkult unter den Evangelischen in Masuren vorgenommenen Untersuchungen berechtigen zu gewissen Feststellungen.

Am Beispiel der Analyse des Marienkultes in Święta Lipka bei den Evangelischen in Masuren ist zu bemerken, dass in der ersten Reformationszeit in der Praxis kein Unterschied auf diesem Gebiet in den Feierlichkeiten des Marienkultes bei Protestanten und Katholiken bestand. Mit dem Wachstum des religiösen Bewusstseins und der evangelischen Glaubensidentität verschwand der christotypische Kult, und der kirchentypische kam auf. Er beruhte darauf, die Gottesmutterchaft Marias, ihre Unbeflecktheit, Heiligkeit und Nachahmung ihrer Tugenden anzuerkennen.

Święta Lipka im protestantischen Masuren war auch ein Zentrum der Verbreitung der polnischen Kultur, daher waren auch polnische Protestante mehr für den dort in polnischer Ausgabe blühenden Marienkult empfänglich. Man könnte sogar sagen, dass der Marienkult unter den Protestanten im polnischen Masuren einen günstigeren Nährboden gefunden hat. Diesen so spezifisch bei den Masuren verstandenen Marienkult, am Beispiel der Święta Lipka (Heiligelinde), kann man nicht nur mit Eigensinn, bewahrten katholischen Relikten, religiöser Unwissenheit erklären. Die Anteilnahme der Protestanten am Marienkult in Święta Lipka bedeutet auch die Widerspiegelung einer grossen Symbiose dieser glaubensdifferenzierten Landschaft.

Das Feiern der masurischen Frühmette bestätigt, dass sich der Marienkult mehr im Kreise der polnischen Protestanten ausbreitete. Der Marienkult in der Frühmette — bedeutet die Verehrung der Gottesmutter, Ehrerbietung der Jungfernschaft und Nachahmung ihrer Heiligkeit. Es kommt hier das Problem der Anrufung und der Mittler-schaft Mariä nicht auf. Es ist auch ein kirchentypischer Kult.

Die Predigten von Dambrowski über einen so breiten Bereich der Marienfeste bedeuten in einem grossen Masse das Zusammentreffen von zwei Marienkultorientierungen: der protestantischen und der katholischen mit dem Hinweis auf die Korrektur der Relikte des katholischen Marienkultes. In den Predigten erschien der protestantische Standpunkt hinsichtlich der Ablehnung der Unbefleckten Empfängnis der Heiligen Jungfrau am deutlichsten. Beachtung verdient auch die so stark betonte Kultform, die hauptsächlich auf der Nachahmung Mariä beruht.

Die Marienlieder während des Kirchenjahres, die sich im preussischen Kirchengesangbuch befinden, bestätigen das Vorkommen des Marienkultes bei den Protestanten in Masuren. Die in den Liedern enthaltenen Marienwahrheiten sind: Gottesmutter, Jungfernschaft, Heiligkeit, Auserwählung zur Mutter des Gottessohnes. Dies bildet die klassische Marienlehre der evangelischen Kirche, aber man findet auch in den Liedern eine Polemik mit den Formen der Marienfrömmigkeit bei den Katholiken. Eine äusserst interessante Erscheinung im Kirchengesangbuch ist ein umfangreicher Bereich von Marienliedern, die auch im Advent, in der Weihnachtszeit, Fastenzeit und vor allem anlässlich der Marienfeste vorkommen.

Die Marienikonographie der evangelischen Kirchen in Masuren scheint eine Probe zu sein, den Bedürfnissen des Marienkultes unter der Bevölkerung dieses Gebietes entgegenzukommen.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese herausnotierten Tatsachen aus dem religiösen Leben von polnischen Protestanten in Masuren auf das Bestehen einer kultischen Marieneinstellung hinweisen.

Auf die Frage, welche der benannten Formen der Marienverehrung der zeitgenössische Protestantismus für rechthgläubig anerkennt, wäre es schwer eindeutig zu antworten. Denn der Protestantismus besitzt keinen allgemein anerkannten Begriff, um die Einstellung des Christen der Mutter des Herrn gegenüber zu bezeichnen. Er verwirft vielmehr den Begriff „Kult“, weil er ihn ausschliesslich auf Gott bezieht. Statt dessen schlägt man den Begriff „Marienehrung“, sogar auch „Marienverehrung“ vor. Schon die Vielzahl dieser Begriffe lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass der evangelische Marienkult noch kein klares Problem ist.

In den letzten Jahren haben viele protestantische Theologen, wie: M. Thurian, A. Brémond, M. Lackmann und A. Asmussen die Probe vorgenommen, eine mehr adäquate Bezeichnung des Verhältnisses der Christen Maria gegenüber herauszubilden, als die Begriffe „Verehrung“ und „Ehrung“. Vielleicht erleuchten diese bescheidenen Untersuchungen aus dem Bereich des katholischen Ermlands und evangelischen Masurens über die Formen des der Gottesmutter erwiesenen Kultes ein wenig den Bekenntnissatz, dass Maria katholisch und evangelisch, aber auch ein Zeichen der Versöhnung ist.

## KULT NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY MATKI POKOJU W STOCZKU WARMIŃSKIM DO 1920 R.

T r e ś ć: Wstęp. I. Początki kultu i sanktuarium Matki Bożej w Stoczku Warmińskim do 1671 r. II. Rozkwit kultu NMP w Stoczku do rozbiorów Polski. III. Sanktuarium w rękach władz pruskich. Jego zwrot i nowy okres kultu do 1920 r. IV. Przejawy i formy kultu Matki Bożej w Stoczku Warmińskim. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

Papież Paweł VI, nawiązując do soborowej nauki, w swej adhortacji *Marialis Cultus* wysoko ocenia kult Matki Bożej i zwraca uwagę na wielkie korzyści duchowe, które z niego wypływają: „[...] cześć dla Najświętszej Dziewicy wykazuje wielką moc i skuteczność w duszpasterstwie oraz posiada bardzo duże znaczenie do odnowy życia chrześcijańskiego [...] Cześć dla Matki Chrystusa daje wiernym sposobność postępu w łasce Bożej, w którym to postępie trzeba widzieć najwyższy cel wszelkiej działalności duszpasterskiej”<sup>1</sup>.

Rozliczne są na świecie miejsca, zwane sanktuariami maryjnymi, które „Opatrzność Boża, w cudowny często sposób, naznaczyła cechami szczególnymi, by ludzie z większą ufnością i z większym zapałem uciekali się do pośrednictwa Maryi, by z miłością kontemplowali Jej tajemnice”<sup>2</sup>.

Do takich ośrodków kultu maryjnego na Warmii, obok Gietrzwałdu, Świętej Lipki i Krosna, zalicza się Stoczek Warmiński, zwany również Stoczkiem Klasztornym. Kult oddawany Matce Bożej w tym właśnie sanktuarium jest tematem niniejszej pracy.

Studium to zostało podyktowane koniecznością uzupełnienia braku naukowych badań nad genezą, rozwojem i przejawami kultu Najświętszej Maryi Panny w Stoczku, który w życiu religijnym diecezji warmińskiej zawsze spełniał bardzo ważną rolę. Badania te nadto zasługują na podjęcie jeszcze z kilku innych powodów; skłania ku nim uroczystość koronacji słynnego już Obrazu Matki Bożej, który od 1940 r. bez przerwy niemal gromadzi przed sobą rzesze wiernych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Sobór Watykański II napomina „wszystkich synów Kościoła, aby szczerze popierali kult Błogosławionej Dziewicy, szczególnie liturgiczny, a praktyki i pobożne ćwiczenia ku Jej czci przez Urząd Nauczycielski w ciągu wieków zalecane cenili wysoko i to, co postanowione było w minionych czasach o kulcie obrazów Chrystusa, Błogosławionej Dziewicy i Świętych, pobożnie zachowywali”. W dalszym ciągu teże Konstytucji Sobór gorąco zachęca teologów i głosicieli Słowa Bożego, aby pilnie studiowali, rozważali i należycie wyjaśniali „dary i przywileje Błogosławionej Dziewicy, które zawsze odnoszą się do Chrystusa, źródła wszelkiej prawdy, świętości i pobożności” (KK 54, 67).

<sup>2</sup> Adhortacja apostołska Papieża Pawła VI (*Marialis Cultus*) z 2 II 1974, nn. 57, 58 WWD 29: 1974, s. 238, 140. Por. też list Pawła VI do rektorów sanktuariów maryjnych z 1 V 1971. W: P a w e ł VI, Trwajcie mocno w wierze. T. II, Kraków 1974, s. 144.

<sup>3</sup> Koronacja ta odbyła się 19 czerwca 1983 r. na Jasnej Górze podczas II pielgrzymki Jana Pawła II do Polski.

Daje się ostatnio zauważyć wzrastające ożywienie od wieków trwającego w Stoczku kultu maryjnego. Ale w wyniku drugiej wojny światowej i znacznego przemieszczenia ludności, na te ziemie przybyli nowi mieszkańcy, pochodzący z różnych regionów Polski i choć nie znają oni dokładnie warmińskich tradycji, próbują jednak do nich nawiązać.

Zajmowano się już wprawdzie Stoczkiem jako Świątynią Pokoju i pobernardyńskim klasztorem albo w ramach historii diecezji warmińskiej<sup>4</sup>, albo wyłącznie od strony sztuki sakralnej i budownictwa kościelnego<sup>5</sup>. Nie dotyczy to jednak bezpośrednio spraw kultu. Jedyną dotychczas pełniejszą monografię Stoczka opracował w 1917 r. Andrzej Boenigk<sup>6</sup>, który w latach 1901–1919 był rektorem kościoła i dyrektorem tamtejszego klasztoru. Szczegółowo i obszernie przedstawił ich dzieje korzystając z łatwo mu dostępnych materiałów źródłowych, lecz kultu maryjnego nie traktował jako problemu zasadniczego. Artykuł poświęcił też Stoczku i Krosnu wybitny badacz Kościoła na Warmii Franz Hipler<sup>7</sup>.

W opracowaniu tematu oparto się głównie na archiwaliach, które przetrwały ostatnią wojnę i zachowały się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Do nich należy *Księga Konwentu Stoczkowskiego* — rodzaj kroniki, ale pisanej niesystematycznie i niedokładnie — która zapoczątkowana w 1671 r. urywa się na 1798 r. Zawiera ona między innymi oryginalny protokół z badań nad początkami kultu Matki Bożej w Stoczku, sporządzony w 1671 r. przez o. Chryzostoma Schilla, gwardiana bernardynów w Barczewie<sup>8</sup>, którym podlegał filialny dom w Stoczku. Poza tym materiału dostarczyły akta Warmińskiej Kurii Biskupiej, takie jak protokoły wizytacji, sprawozdania i korespondencja władz kościelnych i państwowych. Dużo też wiadomości dotyczących kultu maryjnego w Stoczku przyniosły dokumenty zebrane i opublikowane jako *Monumenta Historiae Warmiensis*.

Brak materiałów dokumentarnych dla okresu 1920–1945 każe zawęzić temat pracy pod względem chronologicznym. Jego więc ramy obejmują lata 1620–1920.

Celem pracy stała się odpowiedź na następujące pytania: Kiedy i w jakich okolicznościach zrodził się kult Matki Bożej w Stoczku? Czy wyprzedził on budowę Świątyni Pokoju, czy był jej następstwem? Czy przedmiot kultu stanowiła jedynie kopia obrazu Matki Boskiej Śnieżnej z Rzymu? Jak na tle dziejów rozwijał się i przebiegał kult maryjny w Stoczku? Jakie były jego przejawy?

<sup>4</sup> F. Dittrich: *Der Kulturkampf in Ermland*, Berlin 1913, s. 233–235; V. Röhrich: *Geschichte des Fürstbistums Ermland*, Braunsberg 1925, s. 93, 133; J. Obłąk: *Historia diecezji warmińskiej* (dalej: HDW), Olsztyn 1959, s. 90, 127; A. Rogalski: *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*, Gdańsk 1969, s. 276–277.

<sup>5</sup> M. Babicka: *Barokowy kościół pielgrzymkowy w Krośnie na Warmii*, *RH* 15; 1967, z. 4, s. 57–60; J. Bieniarzówna: *Związki kulturowe Krakowa z Warmią od XVI do XVIII w.*, *Rocznik Olsztyński*, 11/1975.

<sup>6</sup> *Kloster Springborn des Ermlandes Friedenstempel*, Braunsberg 1917, s. 43–44. W: *ZGAE* 20/1917.

<sup>7</sup> F. Hipler: *Die Wallfahrtskirchen in Krossen und Springborn*, *PDE*, 3/1976, s. 81–82.

<sup>8</sup> Laciński manuskrypt nie ma karty tytułowej. Zastępczy tytuł w języku polskim brzmi: „Księga domowa miejsca słynącego cudami — Stoczka” (dalej: KD).

## I. POCZĄTKI KULTU I SANKTUARIUM MATKI BOŻEJ W STOCZKU WARMIŃSKIM PRZED 1671 R.

### STOCZEK JAKO MIEJSCE DAWNEGO KULTU MATKI BOŻEJ BOLESNEJ

Mała wioska Springborn, od 1945 r. nazwana Stoczek Klasztorny lub Warmiński, 11 km na wschód od Lidzbarka Warmińskiego i wysunięta nieco ku północy od drogi bitej na odcinku Kierwiny — Kiwity, istnieje od 18 listopada 1349 r. Powstanie swoje zawdzięcza biskupowi Hermanowi<sup>9</sup>, który jako ordynariusz warmiński zezwolił na jej założenie, wydając dekret lokacyjny w wigilię św. Elżbiety<sup>10</sup>. W tym celu ze swoich dóbr ziemskich wydzielił czterdzieści łanów i dał je zaufanemu mężowi Gotfrydowi, który był ongiś jego domownikiem. Darowizna ta miała być dziedziczna i przechodzić na spadkobierców oraz prawnych sukcesorów. Wieś Stoczek założono na prawie chełmińskim. Jej właściciel, Gotfryd, na mocy dekretu lokacyjnego mógł każdemu mieszkającemu w granicach Stoczka, w pobliżu tej wsi lub w ogóle na terenie włości biskupich przyznać jeden łan pod uprawę, jedną sochę lub też dwa łany, jeżeli ktoś dysponował dwoma sochami itd. Akt lokacyjny Stoczka dla wyżej wymienionego Gotfryda sporządzony został za poradą ks. Jana<sup>11</sup>, który był kustoszem kościoła i mansjonarzem warmińskim.

Nazwa Springborn wskazuje, że miejscowość była położona wśród lasów i mokradeł z wytryskującymi tu i ówdzie źródłami o właściwościach leczniczych<sup>12</sup>. Stąd zresztą bierze swój początek rzeczka stanowiąca lewy dopływ Pisy.

Nie opodal wioski, na wzgórzu, pod świętym dębem, pogańscy Prusowie posiadali swe miejsce kultowe<sup>13</sup>. Nikt nie wie, nawet najstarsze dokumenty wraz z dekretem lokacyjnym biskupa Hermana milczą o tym, kiedy na owym dębie chrześcijanie umieścili figurę Matki Bożej

<sup>9</sup> Herman z Pragi (1337–1349), szósty z rzędu biskup warmiński, były audytor Roty, autor dzieł pobożnych. Założyciel miast: Reszla (1337) i Jezioran (1338). Por. J. O b ł a k, *HDW*, s. 110.

<sup>10</sup> „Nos Hermanus Dei et Ap. S. gratia episcopus warmiensis scire volumus, quod de consilio fratris nostri, domini Johannis custodis n.E.ac manson, vicedompni, contulimus discreto viro Gotfrido quondam familiari nostro, suisque hered, et succ. XL mansos ad locandam villam Springborn, jure culmensi, de quibus [następuje wykaz świadczeń...] Insuper venerabilis frater noster supradictus, cum villam supradictam exposuisset, cuilibet in campo dictae villae vel circa residenti unum mansum loco unius unci, et duos loco duorum et sic deinceps dedit in sepedicta villa aut alius in territorio nostrae mensae. Praesentibus in testimonium etc. Datum Wormedith vigilia beatae Elizabeth anno Domini MCCCXLIX. Zob. Codex diplomaticus warmiensis. T.2 (CDW), s. 144–145. Por. też C4 n. 40–41 o lokacji wsi Stoczek.

<sup>11</sup> A. Eichorn: Die Prälaten der ermländischen Domkapitels. ZGAE 3/1866, s. 530–531. Jan Stryprock, późniejszy biskup warmiński (1355–1373), zmarł w Awinionie; por. też J. O b ł a k, *HDW*, s. 103. Jan II Stryprock (1355–1373), za jego rządów rozkwit gospodarezy Warmii. Zarządził on, by co trzy lata zbierał się synod diecezjalny. Zmarł prawdopodobnie otruty przez Krzyżaków.

<sup>12</sup> V. R ö h r i c h: Geschichte des Fürstbistums Ermland. Braunsberg 1925, s. 133; „Den Namen gab Siedelung [Springborn lub Sspringborn] aller Wahrscheinlichkeit nach ein in ihrer Gemarkung zu Tage tretender springender Born, ein lebhaft her vorsprudelnder Quell, dessen Wassern mann Heilkraft zugeschrieben zu haben scheint, und neben dem sich infolgedessen sehr bald ein der jungfräulichen Gottesmutter geweihtes Kirchlein erhob”.

<sup>13</sup> Por. Powieść historyczna E. W i e c h e r t: Tileman von Vege, Berlin 1938.

Bolesnej<sup>14</sup>. Z braku historycznych przekazów wypada przyjąć jedną z pięciu najbardziej prawdopodobnych wersji.

1. Poganie byli przekonani, że dąb i lipa są umiłowanymi przez bogów drzewami. Darzono je przeto szczególniejszymi względami i przywilejami. Mówiono o nich, że są święte. Pod ich konarami gromadzono się na modlitwę, oddawano cześć życzliwym sobie bóstwom, składano ofiary, podejmowano ważne decyzje natury religijnej i społecznej, wznoszono gontyny, budowano ołtarze, ustawiano kultowe rzeźby z drewna lub kamienia. Biada takiemu zuchwalcowi, który bluźnierczo śmiałyby targnąć się na miejsca, drzewa czy przedmioty poświęcone bogom. Chrześcijańscy misjonarze byli ludźmi mądrymi i roztroptymi. Przynosząc tubylczym Prusom Dobrą Nowinę o Bogu kochającym wszystkich ludzi, głosząc im zasady nowej religii, mówiąc o Chrystusie i Jego miłującej Matce, ukazując im krzyż, jedyny znak zbawienia, nie mieli ochoty zrażać sobie pogańskich mieszkańców, drażnić ich uczuć niszczeniem dotychczasowych „świętości”, woleli natomiast delikatnie i stopniowo zjednywać ich dla Kościoła. I wtedy właśnie, podczas kolejnej katechez-y o Matce Jezusa i ludzi, zawiesili na owym dębnie pięknie wyrzeźbioną z drewna i pomalowaną na kolor kości słoniowej trzydziestocentymetrową statuetkę Matki Bożej Bolesnej, ze skrzyżowanymi na piersiach rękami i śladami łez na smutnym Obliczu<sup>15</sup>. Figurka długo wisiała na tym samym miejscu, aż wreszcie wpadła do wypróchniałej w starym dębnie dziupli lub stoczyła się na ziemię i spoczęła w rosnącej trawie.

2. W miejscu, gdzie dzisiaj stoi klasztor, ongiś było skrzyżowanie dwóch szlaków komunikacyjnych: z Klejdyt przez Stoczek do Kiwit jeden szlak, a drugi z Połapina i Kiersnowa do Kierwin. Na tego rodzaju rozdrożach, zwłaszcza wśród lasów i moczarów, zwykło się stawiać krzyże lub umieszczać rozmaite świątki. Nic przeto dziwnego, że i tutaj od pradawnych czasów znajdowała się figurka Matki Bożej, zawieszona na przydrożnym drzewie. A kiedy drzewo ze starości uległo zniszczeniu, figurka spadła na ziemię, zatrzymała się wśród korzeni albo wpadła do wydrążonej dziupli.

3. Koloniści niemieccy coraz bardziej posuwali się w głąb dzikiego kraju Prusów. Wśród lasów i pól budowali kolonie. I tak, na wschód od Lidzbarka, na polach „Kibity”, niejaki Gerhard von der Muel zbudował młyn i gorzelnię, zatwierdzone pismem 7 grudnia 1308 r.<sup>16</sup>, a w pobliżu nich syn jego Gerko założył niemiecką wioskę Kiwity, która uzyskała lokację od biskupa Eberharda z Nysy 21 grudnia 1319 r. Czasy jednak wtedy były burzliwe i nie sprzyjały spokojnemu przebiegowi akcji kolonizacyjnej. Zdarzały się często najazdy Litwinów, którzy rabując pozostawiali po sobie zgłiszcza i stopy trupów. Jeden z takich najazdów osiągnął Kiwit w 1311 r.<sup>17</sup> Łupieżcy zniszczyli młodziutkie osiedle. Część mieszkańców wymordowali, a tych, którzy nie zdążyli umknąć w lasy, uprowadzili w niewolę. Ci, którym udało się ocaleć, jako wotum

<sup>14</sup> Die ermländische Wallfahrtsorte b.a. Braunsberg 1938, s. 27–31.

<sup>15</sup> A. Boenigk: Kloster Springborn, s. 22; Kronikarz bernardyński podaje, że Madonna była z Dzieciątkiem; „Imago BV Mariae cum parvulo Filio sculpta” (KD, s. 8).

<sup>16</sup> V. Röhrich, dz. cyt., s. 93.

<sup>17</sup> Tamże.

wdzięczności zawiesili na dębie zdobiącym wzgórze figurkę Matki Bożej. Tam następnie przybywali i prosili Boga o opiekę.

4. W ostatnim roku rządów biskupa Hermana w 1349 r. na całym terytorium Prus i Warmii panowała epidemia, zwana czarną śmiercią. Pochłonięła ona wiele tysięcy ludzi. Ofiarą jej padł również sam biskup, który w noworoczną noc 1350 r. zmarł w Ornecie<sup>18</sup>. Powód do założenia sanktuarium maryjnego pod drzewem mieli więc ci, których zaraza oszczędziła.

5. Nie mniejszą grozę niż czarna śmierć, u ludzi żyjących w połowie XIV w. w Prusach i na Warmii, wzbudzali biczownicy, ich przerażające pochody i jeszcze bardziej straszliwe zachowanie, kiedy jak opętanci wóczyli się od wsi do wsi, od miasta do miasta, wzniesali popłoch i panikę. Nierzadko wizyty owych fanatycznych flagellantów pociągały za sobą pożary i śmiertelne ofiary. Gdy zaś papież Klemens VI wzywając do pokuty i skruchy, r. 1350 ogłosił Rokiem Łaski, rzesze pątników z Prus i Warmii pielgrzymowały do Rzymu, aby na grobach Apostołów błagać Boga o miłosierdzie, przebaczenie i ratunek<sup>19</sup>. Nie wszyscy mogli iść z nimi. Pozostający w kraju obierali dogodnie miejsca, wznosili na nich małe kapliczki i tam przepraszali Boga za grzechy. I wtedy być może zaistniał kult Matki Bożej na wzgórzu blisko dzisiejszego Stoczka. Pobożni ludzie z Kiwit i okolicy często przybywali do tego miejsca, aby wspominać dobrodziejstwa doznane od Boga i za nie dziękować. Później czynili to systematycznie, aż wytworzyła się tradycja, która przetrwała wieki. W każdym razie Matka Boża upodobała sobie to miejsce i swoich czcicieli darzyła tutaj szczególniejszymi łaskami. Nie brakowało pielgrzymów nawet wtedy, kiedy cudowna figurka w tajemniczy sposób na jakiś czas zaginęła.

Niewykluczone, że kult Matki Bożej w Stoczku pojawił się w innych niż wyżej podane okolicznościach. Brak jednak jakiegokolwiek dokumentacji. Jego historia sięga zamierzchłej przeszłości, owiana jest legendą, ludową tradycją. Jako zaś miejsce pielgrzymkowe, Stoczek był drugim po Świętej Lipce źródłem żywej, maryjnej pobożności na obszarach warmińsko-pruskich<sup>20</sup>.

#### FUNDACJA KAPLICZKI MATKI BOŻEJ

Czasu zbudowania pierwotnej kapliczki w Stoczku, a także nazwiska jej fundatora, nie da się dokładnie ustalić. Najstarsze kroniki i zachowane dokumenty nic o tym nie piszą<sup>21</sup>. Pewne jest tylko, że zbudował ją jeden z proboszczów parafii Kiwity<sup>22</sup>, do której Stoczek należy od początku swego istnienia, wkrótce po znalezieniu cudownej figurki Matki Bożej i w tym samym miejscu, gdzie przedtem spoczywała. Kapliczka nie różniła się zapewne od spotykanych jeszcze dzisiaj przy drogach warmińskich. Mała i ciasna, zdolna była pomieścić zaledwie kilka osób.

<sup>18</sup> Tamże, s. 144.

<sup>19</sup> Tamże, s. 145.

<sup>20</sup> A. Rogalski: Kościół katolicki na Warmii i Mazurach. Warszawa 1956, s. 158.

<sup>21</sup> „Solitarius hic et aliquanto monteculosus locus quando caelestibus favoribus coepit honorari nullum extat documentum authenticum” — zob. KD, s. 2-3; I. Schmauch: Springborn. W: Ermländisches Hauskalender. 1953, s. 192 przypuszcza, że kapliczka została postawiona około 1560 r.

<sup>22</sup> Imię i nazwisko tego proboszcza nie jest znane.



Z czasem sprofanowana i pozbawiona swego cudownego klejnotu, nie przestała jednak przyciągać do siebie wiernych czcicieli Matki Bożej. Nadal gromadziły się przy niej tłumy ludzi, o czym świadczą protokoły nadzwyczajnych łask z tego okresu. Nigdy nie uchodziła ona jednak za obiekt sakralny o charakterze publicznym. Przed 1620 r. nie urządzano do niej pielgrzymek zorganizowanych, chociaż Gasper Penquit — kronikarz miasta Lidzbarka — twierdzi, że taka odbyła się już w 1602 r., jako akt wdzięczności za wybawienie od nękającej to miasto zarazy. Historyk Heide udowodnił jednak, że zaszła pomyłka w datowaniu<sup>23</sup>.

Pierwsza historyczna wiadomość, aczkolwiek sucha i lakoniczna, o istnieniu leśnej kapliczki Matki Bożej w Stoczku i związanym z nią kulcie maryjnym jest zapisana w 1622 r. w protokole wizytacji kanonicznej parafii Kiwity. Biskup Michał Działyński, sufragan Jana Olbrachta Wazy<sup>24</sup>, który tej wizytacji dokonał, urzędowo stwierdza, że przy drodze ze Stoczka do Klejdyt stoi kapliczka, nie wiadomo kiedy i przez kogo zbudowana, utrzymywana jedynie z ofiar wiernych, i że do tej kapliczki już od dwóch lat udają się z procesją parafianie z Kiwit w uroczystość Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Równocześnie biskup pozwolił proboszczowi lub jego wikaremu w tym dniu odprawiać tam Mszę św. na portatylu<sup>25</sup>. Skądinąd wiadomo, że procesje te odtąd rokrocznie odbywały się na polecenie ks. Gaspara v. Stoessela (1617–1648), proboszcza z Kiwit i wielkiego czciciela Matki Bożej. Uczestnicy tych procesji nieśli ofiarne świece oraz inne dary wotywnie<sup>26</sup>.

#### BUDOWA ŚWIĄTYNI POKOJU

Wiek XVII już od samego początku był dla Polski okresem trudnych i wyniszczających wojen. Ziemiom nadmorskim, a zatem i Warmii, zagrażało wielkie niebezpieczeństwo od północy, gdzie Szwecja rosła w potęgę militarną i dążyła do panowania nad Bałtykiem. Do pierwszych zbrojnych starć między Polską a Szwecją doszło na terenie Inflant<sup>27</sup>. Działania zbrojne były prowadzone z przerwami i ze zmiennym szczęściem. W 1617 r. Szwecja wznowiła ataki przeciw Polsce. W czer-

<sup>23</sup> „(...) est illo tempore Springborni non ecclesia sive templum, sed solum exiguum sacellum in aperto campo a quodam parcho Kiwittensi exstructum erat [...] Nec est auditum a saeculis, quod unquam ab alienis parochiis ad exiguam et privatam capellam in campo sitam, in qua Deo cultus patriae oblatione sacrificii Missae non praestatur, qualis capella sive sacellum in campo Springbornensi anno 1602 erat, publicae processiones cum offertorio certorum institutae et peractae sunt” — G.A. Heide: *Archivum vetus et novum Ecclesiae Archipresbyteralis Heilsbergensis*. W: *MHW VIII*, 615.

<sup>24</sup> Biskup Michał Działyński w latach 1621–1633 sprawował rządy diecezją warmińską w imieniu biskupa Jana Olbrachta Wazy, syna króla Zygmunta III. Por. *ADWO*, B 7, s. 78.

<sup>25</sup> „Capella inter Springborn et Kleiditten ad viam, non constat, a quo sit aedificata, nullamque dotem habet, ex eleemosinis tum piorum hominum, et cera annuenta sunt et paratis 93 mn. Annis jam duobus ad eam pro festo Visitationis BMV parochiani ex villa Kiviten professionaliter inveniunt. Illius provisoires sunt Sculteteus ex Springborn, Valearius Idzik, Stephanus Dangut habentes registra sufficientes et pro dicto festo ea ponunt. In eadem capella semel in anno videlicet festo Visitationis BMV in portali vel parochus vel ejus vicarius missam habere permittuntur”. Zob. *ADWO*, B 7, s. 78.

<sup>26</sup> *ADWO*, H 203, KD, s. 4.

<sup>27</sup> Szwedzi w liczbie czterestu tysięcy żołnierzy wylądowali w Inflantach w 1600 r. Po krótkim oblężeniu poddały im się wszystkie twierdze. Na początku 1601 r. Szwedzi dotarli do Dźwiny. Broniły się jedynie Ryga i Kockenhausen. Por. *Tysiąc lat dziejów Polski*. Warszawa 1962, s. 128, 188.

wcu 1625 r. rozpoczęła się wojna o ujście Wisły i niezależność gospodarczą Polski. Rok później Szwedzi, chcąc zagarnąć wybrzeże Bałtyku, wylądowali w Piławie i opanowali porty w Prusach Królewskich i Książęcych, z wyjątkiem Gdańska. Rozejm (26 IX 1629) zawarty w Starym Targu pozostawił w rękach Szwedów wszystkie porty pruskie oprócz Pucka, Gdańska i Królewca. Dla znacznej części katolickiej Warmii nastąpiły ciężkie czasy. Wrogo względem Kościoła katolickiego usposobieni żołnierze wojsk nieprzyjacielskich niszczyli i rabowali mienie świątyni warmińskich, profanowali Najświętszy Sakrament, kradli naczynia liturgiczne, znieważali szaty i święte księgi. Katolicy warmińscy byli bezbronni i niezaradni<sup>28</sup>. Wszyscy z przerażeniem oczekiwali następnego dnia. Zdawało się, że sławnemu dotąd Królestwu Polskiemu grozi nieuchronna zagłada. Niepokój wojenny paraliżował również i inne regiony kraju. Zewsząd wołano o pomoc i ratunek.

Król Władysław IV (1632–1648), zasiadłszy na tronie polskim po śmierci ojca, zwołał senat, aby szukać skutecznych sposobów ratowania ojczyzny. Wśród innych osób znalazł się także Mikołaj Szyszkowski<sup>29</sup>, biskup Warmii i Sambii, który był gorącym czcicielem Matki Najświętszej. Zaproponował on, „by dla osiągnięcia pokoju ze Szwedami zbudować kościół ku czci Matki Bożej jako Matki Pokoju”, przy czym oświadczył, że jest gotów sam zrealizować swój projekt na terenie własnej diecezji, „na miejscu wskazanym przez Boga”. Skoro ta pobożna propozycja spodobała się całemu senatowi, wtedy biskup zobowiązał się ślubem, że własnym kosztem dokona tego w najbliższym czasie<sup>30</sup>.

Wkrótce potem, 12 września 1635 r. w Sztumskiej Wsi przedłużono na 26 lat rozejm zawarty w 1629 r. w Starym Targu. Szwedzi zobowiązali się wycofać z zajętych w pierwszej wojnie obszarów Prus Królewskich.

Upragniona pora nadeszła. Biskup dotrzymując słowa nie zwlekał ani chwili<sup>31</sup>. Od gospodarza stoczkowskiego Błażeja Weissa nabył z prawem dziedzictwa to pole<sup>32</sup>, na którym stała kapliczka chyląca się ku upadkowi, już bez cudownej figurki Matki Bożej, ale słynąca jeszcze łaskami. Po zburzeniu jej wytyczył granice nowej świątyni, własnoręcznie położył kamień węgielny i polecił zbudować z cegieł rotundę ku czci NMP Matki Pokoju<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> J. O b ł ą k, HDW, s. 38.

<sup>29</sup> Dwudziesty siódmy ordynariusz warmiński. Kierował diecezją w latach 1633–1643. Położył ogromne zasługi przy odbudowie Warmii zniszczonej w czasie najazdu szwedzkiego. Z własnych funduszy odnawiał kościoły, zwłaszcza katedrę fromborską i kościół w Dobrym Mieście. Zob. J. O b ł ą k, HDW, s. 112–113.

<sup>30</sup> „Dnus Nicolaus Szyszkowski Warmiensis et Sambiensis Episcopus svadendo ut ad obtinendam pacem in Sanctissimae Dei Genitricis tanquam pacis Matris honorem erigetur ecclesia, immo ipse ultro obtulit se in suo episcopatu in loco divinitus monstrato velle quod svasit in opus deducere. Placuit toto serenissimo Senatui tam pia sententia. Ipse vero piissimum praesul ferari ab opere noluit”. Por. KD, s. 4.

<sup>31</sup> „Quam primum [...] sine mora locum capellae seu parvae ecclesiae rotundae designavit, angularem lapidem suis manibus posuit, et ulteriorem templi structuram ex fundamentis erexit sub titulo Gloriosae Virginis Mariae de Fontibus ad Templum Pacis”. Por. KD, s. 4.

<sup>32</sup> Tamże, s. 4: „Locus itaque praedictus quem hereditario jure [...] Dominus Episcopus sibi vindicaverat”.

<sup>33</sup> W Bibliotece Gminnej w dawnym Kolegium Jezuickim w Reszlu, pod sygnaturą ARK E1, znajdował się mocno uszkodzony starodruk z 1643 r., przypisywany ks. Tomaszowi Klage, rektorowi tegoż kolegium, a będący panegirykem ku czci bpa M. Szyszkowskiego: „Locus est. a dico Springborn, nequidem mille passus dissitus, piorum veneratio-



Mikołaj Szyszkowski biskup warmiński (1633–1643). Fundator sanktuarium w Stoczku Warmińskim

Budowa Świątyni Pokoju w Stoczku rozpoczęła się w 1639 r. Świadczy o tym łaciński napis wyryty złotymi literami: „Nicolaus Szyszkowski Episcopus Varmiensis Anno Domini MDCXXXIX”.

ne populique frequentia iam olim celebris. Eum ubi princeps piissimus necdum firmata aut constituta certa pace, Suecisque Varmiam undique cingentibus, pro sua pietate revisit, constituit apud se, votoque adiecto animi propositum firmavit; si pax, eius tum dubia spes erat, certa-constituisset, positurum se eo loco magnae Dei Matri eadem, aeternum impetratae divinitus pacis monumentum. Non secus, ac postulare, evenit; illico pax desideratissima constitit, neque longe post, admittente omni cura illustrissimo optimoque principe, etiam templum Deiparae stetit. Vel ipse operis splendor Szyszkovianam magnificentiam aeternam loquetur”. Por. też F. Hipler: Die Wallfahrtskirchen in Krossen und Springborn. W: *PDE* 3/1876, s. 81–82; F. Hipler: Jason Eulimenites. W: *PDE* 8/1883, s. 95; T. Treter: De episcopatu et episcopis Ecclesiae Varmiensis, Cracoviae 1685, s. 146; M. Treter: Fortsetzung der Heilsberger Chronik, *MHW*, VIII, 543.

O zakończeniu prac natomiast informuje marmurowa tablica kamienna nad portalem od strony północnej: DEO OPTIMO MAXIMO ET MAGNAE MATRI VIRGINI SACRUM. OB PRUSSIAM SECUNDI BELLI SUETICI METU (VLADISLAVO IV TRIUMPHATORE FELICI, PACIFICO REGNANTE) LIBERATAM, ET PILAVIA, BRUNSBERGA, ELBINGA, MARIENBURGO, DERSCHAVIA DE SUECO RECUPERATIS, INTEGRITATI SUAE RESTITUTAM, NICOLAUS SZYSZKOWSKI, EPISCOPUS WARMIENSIS, VOTI REUS SACELLUM HOC IN LOCO PERVETUSTA RELIGIONE ET CULTU VIRGINIS AC MIRACULORUM GLORIA PERQUAM CELEBRI, A FUNDAMENTIS EREXIT DICAVITQUE, UT IN EO BEATAM IN AETERNUM DICANT MATREM PACIS OMNES GENERATIONES. ANNO A PARTU VIRGINEO MDCXLI.

Taka sama tablica, lecz z napisem w języku niemieckim, znajduje się od strony południowej. Nad głównym, czyli środkowym wejściem, widnieją wykuty w marmurze łaciński cytat św. Bernarda: TOTIS MEDULLIS CORDIUM ET VOTIS OMNIBUS MARIAM VENEREMUR: QUIA SIC EST VOLUNTAS EIUS, QUI TOTUM NOS VOLUIT HABERE PER MARIAM<sup>34</sup>.

Świątynia Pokoju, zbudowana przez biskupa Szyszkowskiego, nazywana była przez współczesnych Domem Bożym lub Nowym Kościołem w odróżnieniu od sąsiednich, a niektóre liczyły sobie wtedy nawet trzy wieki (np. kościół parafialny w Kiwitach wzniesiony w 1350–1370). Architekt jej nie jest znany. Budowniczy wzorował się być może na kaplicy Zygmuntońskiej na Wawelu. Oficjalna nazwa świątyni brzmiała: TEMPLUM PACIS DE FONTIBUS BEATAE VIRGINIS MARIAE. Pokryta białym tynkiem, o układzie centralnym uformowana budowla wznosi się ku górze, podzielona siedmioma tylko, pod strop niemal sięgającymi diafragmami, które stoją na zwyczajnym fundamencie. Dach w kształcie kopuły o średnicy 12 m, początkowo przykryty słomą<sup>35</sup>, spoczywa na silnie wysuniętym gzymsie. Na szczycie świątyni widnieją czterookienna latarnia kierująca do wnętrza światło słoneczne, tworząc tajemnicze refleksy. Z latarni ku niebu strzela smukły żelazny krzyż.

Do kościoła wchodziło się przez troje okrągłolukowych drzwi skierowanych od północy, zachodu i południa. Wykonane z czerwonego i czarnego marmuru obramowania tych drzwi wspaniale odcinają się od biało otynkowanych ścian budowli. Nad drzwiami widnieją ostrołukowe okna. Północne i południowe wejścia zamurowano później, by w ich miejsce postawić boczne ołtarze. Naprzeciw zachodniego portalu była ongiś mała nisza, dla sześciu załedwie zakonników, w której umieszczono główny ołtarz. Bp Szyszkowski, fundator, nie zdążył pokonsekrować świątyni, ponieważ w 1643 r. zaskoczyła go śmierć.

#### SPROWADZENIE OBRAZU MATKI BOŻEJ ŚNIEŻNEJ Z RZYMU (1640)

W głównym ołtarzu Świątyni Pokoju umieszczono wielki (229 × 166) obraz Matki Bożej Śnieżnej z Dzieciątkiem. Jest to kopia sławnego obrazu Salus Populi Romani z kościoła Santa Maria Maggiore w Rzymie, namalowanego — według legendy — przez św. Łukasza. Biskup

<sup>34</sup> KD, s. 5.

<sup>35</sup> KD, s. 6. Zob. też M. Treter: Foertsetzung der Heilsberger Chronik, MHW, 615.

Szyszkowski, urzeczony jego pięknem, zapragnął mieć kopię tego dzieła w którymś z sanktuariów maryjnych na Warmii. Nowo budowana Świątynia Pokoju w Stoczku, miejscowości położonej blisko rezydencji biskupów warmińskich — uświęconej wieloletnim kultem Matki Najświętszej, wstawionej licznymi cudami, a pozbawionej pierwotnego przedmiotu kultu — najbardziej się do tego nadawała. Wykonaną więc na zamówienie kopię biskup Szyszkowski sprowadził do Stoczka w 1640 r.<sup>36</sup> Warmińscy czciciele Matki Bożej od razu polubili ten piękny i wartościowy pod względem artystycznym obraz. Próbowano go nawet kopiować i umieszczać w innych świątyniach warmińskich<sup>37</sup>.

Obraz przedstawia większą niż naturalnej wielkości postać Madonny z Dzieciątkiem Jezus na lewym ręku. Jej pełne godności oblicze odznacza się łagodnością. Dzieciątko lewą rączką trzyma książeczkę, prawą lekko unosi w błogosławiącym geście, główkę zaś podnosi ku twarzy Matki i równocześnie wzrok kieruje ku patrzącym na siebie<sup>38</sup>.

#### OBJĘCIE SANCTUARIUM PRZEZ BERNARDYNÓW (1641–1642)

Obok ceglanej rotundy Matki Bożej Pokoju biskup Mikołaj Szyszkowski postawił mały, drewniany domek dla Jej stróżów i opiekunów kultu maryjnego. W pobliżu Stoczka, w Barczewie, mieszkali już wtedy franciszkanie — obserwanci, w polskiej prowincji zwani bernardynami, którzy mieli tam od r. 1594 lub 1604 swój kościół i klasztor<sup>39</sup>. Jeden z nich, Jan Ludwik Skrobkowicz<sup>40</sup>, był zaprzyjaźniony z biskupem. Przyjaźń oraz bliskość sprawiły, że w latach 1641–1642 bp Szyszkowski

<sup>36</sup> Por. Die ermländischen Wallfahrtsorte, s. 30. Por. też KD, s. 8–9: „Ne hic locus sacer miraculorum per quam celebris (quam primum Illmus ac Rdmus fundator capellam erexit) suo careret fundamentali ornamento, Roma effigiem S. Mariae Majoris — quae inara majori conspicitur... advehi curavit”.

<sup>37</sup> Jedną z takich kopii, nie najlepszej jakości, znajduje się w ołtarzu Matki Bożej w Lidzbarku.

<sup>38</sup> 4 IX 1687 r. za rządów bpa Michała Radziejowskiego (1679–1688), późniejszego kardynała i prymasa Polski, obraz Matki Bożej Snieżnej przyozdobiono srebrną ze złocnymi kwiatami szatą. Dzięki staraniom gwardiana o. Jakuba Nyczmana wykonał ją nieznanemu złotnikowi z 80 wotów o wadze 790 szottów i wartości 1143 florenów. Koszt wykonania wynosił 195 fl. W 1700 r. tuż przed konsekracją kościoła do obrazu doczepiono pozłoczone berło z czterokolorowymi „małej wartości czeskimi kamieniami”. Berło to wykonano z zebranego od dobroczyńców srebra (KD, s. 10–11). Latem 1960 r., w związku z remontem wnętrza Świątyni Pokoju, wyjęto z ołtarza obraz Matki Bożej, aby dokonać jego konserwacji. Pracy podjął się profesor Leonard Torwirt z Torunia. Po usunięciu dwóch lub trzech warstw nałożonych na siebie kolejno farb, ukazał się pierwotny wygląd obrazu. Oto opis sporządzony przez jednego ze znawców sztuki sakralnej: „Tło obrazu szaro-żółte w postaci obłoków, ukazała się wypiękniata twarz Matki Bożej i Dzieciątka, tunika koloru bordo i ciemnoniebieski płaszcz Matki Bożej, ukazał się też dotąd niewidzialny (zamalowany) księżyc u stóp Matki Bożej” (por. relację ks. Jana Karbasza MIC z dnia 10 lipca 1975 r. w Księdze Pamiątkowej Pielgrzymów w Stoczku. T. III, poz. 924).

<sup>39</sup> Mówiąc o J.L. Skrobkowiczu, J. B i e n i a r z ó w n a, Związki kulturalne Krakowa z Warmią od XVI do XVIII. W: *Rocznik Olsztyński* 11/1975, s. 44 twierdzi: „Zakon, do którego należał, miał od 1594 r. klasztor w Barczewie, od 1641 w Stoczku”. A. B o e n i g k natomiast w komentarzu do protokołu Ch. Schilla powiada, że klasztor w Barczewie powstał w 1604 r. Por. *ZGAE*, 20/1917, s. 233.

<sup>40</sup> J. B i e n i a r z ó w n a, dz. cyt., s. 43: „W kręgu mieszczaństwa krakowskiego Mikołaj Szyszkowski cieszył się sympatią i uznaniem [...] Z Szyszkowskim pozostawał zapewne w bliskim kontakcie syn rajcy miejskiego i profesora Akademii, Jan Ludwik Skrobkowicz, bernardyn. W każdym razie po śmierci biskupa w 1643 r. wygłosił we Fromborku kazanie pogrzebowe”.

nowo zbudowane sanktuarium w Stoczku przekazał ojcom bernardynom. W imieniu zakonu zarówno budowlę jak i obowiązki z nią związane przejął gwardian barczewskiego konwentu o. Andrzej Klug<sup>41</sup>. O.Ch. Schill w protokole badań nad początkami kultu Matki Bożej w Stoczku z 1671 r. w ten sposób przedstawia powyższe wydarzenie: „Przy tym kościele [fundator] polecił zbudować drewniany domek i sprowadził do niego braci z zakonu św. Franciszka z barczewskiego konwentu. Im też powierzył dom Boży i kult Najświętszej Dziewicy. Trudu tego, z nakazu i posłuszeństwa prowincjałowi, podjął się ojciec Andrzej Klug, gwardian barczewski, który był człowiekiem szlachetnym i prawym. Uczynił to chętnie i z wielką pilnością zajął się sprawami kultu Bożego i Jego Matki”<sup>42</sup>. Tak więc stała obsługa sanktuarium maryjnego w Stoczku i możliwość czci Matki Pokoju zostały zapewnione.

Nie dopełniono wszakże od razu, z bliżej nie znanych powodów, formalnego zapisu fundacji, ponieważ po śmierci biskupa nadal uchodziła za jego własność i prawem dziedzictwa przeszła w ręce brata biskupa Marcina Szyszkowskiego — wówczas starosty lelewskiego. Ten dopiero nie chcąc, aby w stoczkowskiej świątyni ustał kult Boga i Matki Najświętszej na skutek braku funduszy i kapłanów, w sposób urzędowy i na piśmie rzekł się wszelkich roszczeń do parceli, świątyni i budynku mieszkalnego, oddając je równocześnie bernardynom i włączając do konwentu barczewskiego<sup>43</sup>. Odpowiedni dokument został sporządzony 9 marca 1643 r. w Lidzbarku w obecności sufragana warmińskiego biskupa Michała Działyńskiego oraz urzędowych świadków<sup>44</sup>. Biskup

<sup>41</sup> G.A. Heide, który w *Fortsetzung der Heilsberger Chronik* cytując znów Tomasz Tretera ze s. 146, o stoczkowskim sanktuarium pisze w artykule: *Archivum vetus et novum Ecclesiae Archipresbyteralis Heilsbergensis*. *MHW*, VIII, 615: „[...] dominus Nicolaus Szyszkowski XXVII episcopus warmienseis [...] locum in Springborn, in guo exiguum sacellum erat, voto concepto ob pacem Poloniae et Varmiae a Suecis devastatae a Deo donatum templo rotundo e lateribus aedificato exornavit anno 1641 ibidemque anno 1642 pro patribus ordinis Francisci Seraphici de Observantia, qui Bernardini vocantur, domunculam ligneam extruxit ad promovendum cultum Dei et venerationem B.V. Mariae”. Jednakże J. Bieniarzówna, dz. cyt., s. 44 podaje datę 1641. Heide w dalszym ciągu tego opracowania, na s. 702, pisze: „Springborni [...] exiguum sacellum [...] extractum erat, quo demolito dominus Nicolaus Szyszkowski episcopus Warmienseis voti reus in eodem loco novam ecclesiam rotundam, quam templum pacis vocari voluit a fundamentis erexit et perfecit anno 1641, atque ad illam RR. Patres Ordinis S. Francisci de Observantia pro quibus etiam domunculam ligneam erexit, invitavit, iisdemque novum templum et cultum virginis gloriosae commendavit, ut docent Monumenta rerum gestarum Conventus Springbornensis, quae etiam memoratus notarius in eodem citato libro fuse in tredecim foliis conscriptis”. Tamże, na s. 724, podaje, że zakonnicy przybyli z Barczewa.

<sup>42</sup> KD, s. 4. Woryginalne tekst po łacinie.

<sup>43</sup> Dominus Martinus Szyszkowski [...] palam, libera ac sponte ius suum omne, quod in capella noviter erecta ad eremum B. et semper Immaculatae Virginis, sacraque eidem, vulgo ad Mariam Pacis appellata, cum taberna suisque attingentibus, omnibusque solemnitatibus de jure ibidem usurpari solitis, post obitum Illmī ac Rndssmī Dni D. Nicolai Szyszkowski quondam episcopi Warmienseis jure hereditario ad se devoluta, ut [...] cultus divinus ibidem propagaretur et sincere promoveatur Deiparaeque semper Virgini Mariae honor augeatur [...] pure ac libere et simplō resignavit et incorporavit Rndis Patribus Bernardinis Monasterii Warthemburgensis Fratrum Min. de Obs. pro dote et fundatione perpetua, confirmatione Sedis Apostolicae et consensu Rndsmī Administratoris etc., etc. accedente usum fructum perpetuum [...] instituit”. *ADWO*, Arch. Kap. Privilegia. H k. 60–61.

<sup>44</sup> Ze strony zakonu był osobą urzędową wyżej wymieniony Andrzej Klug, świadkami zaś szlachetnie urodzeni: ks. Stanisław Węzewski, ks. Paweł Uzdorski i ks. Samuel Bogucki, a notariuszem Michał Alojzy Montau. Zob. KD, s. 5–6. Zob. też Arch. Kap. Privil. H k. 60–61.

Wacław Leszczyński<sup>45</sup> obejmując biskupstwo warmińskie w 1644 r. zapoznał się z dokumentem Marcina Szyszkowskiego i *ex innata sua pietate arga Ordinem Seraphicum* wyraził swoją zgodę<sup>46</sup>, a do Stolicy Apostolskiej skierował prośbę o zatwierdzenie darowizny.

Nie czekając na odpowiedź z Rzymu, biskup Leszczyński postanowił niezwłocznie osiedlić bernardynów blisko swojej rezydencji — zarówno dla własnych potrzeb jak i dla rozniecenia pobożności ludzi przybywających do świątyni stoczkowskiej. Dotychczas bowiem dojeżdżali z Barczewa. Rozbudował więc i wyposażył ów drewniany domek zapewniając zakonnikom lepsze warunki mieszkaniowe. Toteż bernardyni już następnego, czyli 1645 r. osiedlili się na stałe obok sanktuarium, codziennie odprawiali Mszę św. w kościele, co wiernym przynosiło znaczne korzyści zbawienne. Nie omieszkał tego podkreślić kronikarz franciszkański<sup>47</sup>.

Kongregacja Kardynałów do spraw Biskupów i Zakonów dekretem z 6 czerwca 1659 r. przyznała bernardynom wymienione dobra w wieczyste posiadanie z zastrzeżeniem, że administracyjnie będą podlegać zarządowi kapituły warmińskiej<sup>48</sup>.

Po otrzymaniu papieskiego pisma biskup jeszcze raz potwierdził zakonnikom prawo własności, polecił im serdeczną troskę o szerzenie kultu Bożego, zapewnił opiekę i pomoc w każdej potrzebie, a w końcu zajął się świątynią, która wymagała już pospiesznego remontu. Nie żałował pieniędzy, szczerze finansując jej naprawę. Usunął groźne dla budowli zacieki, oczyścił uszkodzone mury z porastającej je roślinności, uzupełnił murszejące sklepienia i słomianą strzechę na dachu zastąpił blachą miedzianą<sup>49</sup>.

Kiedy biskup Leszczyński opuścił Warmię udając się do Gniezna, aby zasiąść na stolicy arcybiskupiej i prymasowskiej, bernardyni wdzięcznie go wspominali.

Kolejnym rządcą diecezji warmińskiej został biskup Jan Stefan Wydzga<sup>50</sup>. Bardzo szybko zorientował się w sytuacji gospodarczej i religij-

<sup>45</sup> Bp Wacław Leszczyński (1644–1659), wybitny polityk, żył w trudnych czasach „potopu”. Gdy elektor pruski Fryderyk Wilhelm zagarnął Warmię, biskup złożył mu hołd. Pocztyłano to za zdradę stanu. Dalszym działaniem naprawił swą opinię do tego stopnia, że zaofiarowano mu godność prymasa Polski. Zmarł w 1666 r. J. O b ł a k, HDW, s. 114–115.

<sup>46</sup> „Succedens in episcopatum Warmiensem Illmus ac Rndsmus Dnus Venceslaus Comes de Lesna AD 1644 visa resignatione capellae [...] acceptavit supradictam resignationem, probavit possessionem fratrum dictae Ecclesiae”. Por. KD, s. 7.

<sup>47</sup> Por. KD, s. 7: „Et sic ab AD 1645 in pacifica praedictae capellae possessione manent non sine notabili factu ac luero animarum”.

<sup>48</sup> Dokument ten był sporządzony w języku włoskim i podpisany przez kardynała Ginettusa. Kronika podaje całość w tłumaczeniu łacińskim. Por. KD, s. 8.

<sup>49</sup> „capellam, quae stramine, duntaxat, cooperta erat, et ex muris jam quaedam virgulta exireverant, ne in arbores grandiores adolescerent eradicari, fornicem stillicidiis perpluentem, qui jam sensim in ruinam verti caeperat restaurari, lamino contegi ex sua munificentia curavit”. Por. KD, s. 8. Heide, omawiając Archiwum Heilsbergense (MHW. VIII 731) podaje, że była to blacha miedziana: „et tectum cupreo lamino obduxit”. Zob. też T. T r e t e r, dz. cyt., s. 162: „Ecclesiam Springbornensem Beatissimae Virgini Matri a Nicolao Szyszcovio antecessore ex voto erectam, stillicidiis perpluentem reparavit”. W 1682 r. kościół znowu wymagał naprawy, o czym świadczy napis wyrzyty w kamieniu przy południowym wejściu: *Renovatum 1682*.

<sup>50</sup> Jan Stefan Wydzga (1659–1679), wybitny polityk, uprzednio był sekretarzem królewskim, referendarzem koronnym i wreszcie biskupem łuckim. Jako ordynariusz warmiń-

nej, jaka panowała w Stoczku. Z uznaniem potwierdził wszystkie dokonania swego poprzednika. Przychylnie usposobiony względem zakonników i szczerze troskliwy o kult Matki Bożej, sam zapragnął, aby ci mieszkali wygodniej, żeby było więcej powołań zakonnych i jeszcze owocniej posługiwali pobożnym pielgrzymom. W 1666 r. polecił rozebrać mały, drewniany domek, nie nadający się już do użytku, a na jego miejscu własnym kosztem zbudować klasztoręk murowany, z wypalanej cegły. Fakt ten upamiętnia kamienna tablica wmurowana we frontową ścianę. Na niej wyryty jest następujący napis: *In honorem Magnae Dei Matris, et omnium Sanctorum, qui ex ordine seraphico sanguinem pro Christo fuderunt coenobium hoc S. Mariae de Fontibus ad Templum Pacis Joannes Stefanus Wydźga eppus Warmiensis a fundamentis erexit AD 1666. Hoc Pacis de fonte fluent faustissima quaeque non tempestatum sed pacis flumina currant*<sup>51</sup>. Jak ten klasztoręk wyglądał, nie wiadomo dzisiaj, ale z całą pewnością jest częścią obecnego gmachu<sup>52</sup>.

Dzięki tej inwestycji przy stoczkowskiej Świątyni Pokoju zamieszkało niebawem dwunastu bernardynów. Jeden z nich, o. Władysław Weiss, będąc jeszcze nowicjuszem zakonu oddał na Kościół cały swój spadek po rodzicach. Za uzyskane pieniądze wykonano w 1670 r. kamienną posadzkę i dwie korony do obrazu Matki Bożej<sup>53</sup>. Sześć lat później, 9 czerwca 1676 r., z inicjatywy biskupa warmińskiego, za pozwoleniem papieża Klemensa X i za zgodą generalnego przełożonego zakonu franciszkańskiego o. Franciszka Marii Rhiniego, prowincjał polski Franciszek Warszawski wraz z wicedefinitorem kazimierzowskim<sup>54</sup> dokonali erekcji niezależnego od Barczewa konwentu, którego szczególnym obowiązkiem było chórowe odmawianie brewiarza, gorliwość duszpasterska, szerzenie kultu Bogurodzicy i uświęcanie wiernych w tamtejszym sanktuarium<sup>55</sup>.

#### PIERWSZE BADANIA KULTU W 1671 R.

Na kult Matki Bożej w Stoczku, trwający od niepamiętnych czasów, rzuca pewne światło protokół o. Chryzostoma Schilla, gwardiana klasztoru bernardynów w Barczewie, sporządzony w 1671 r.<sup>56</sup> Pozwala on przypuszczać, że wydarzenia zapoczątkowujące ten kult sięgają lat od połowy XV do połowy XVI w.

Na pagórkowatym pustkowi Stoczka stało już wtedy wzniesione przez biskupa Szyszkowskiego sanktuarium Matki Bożej Pokoju. Mieś-

ski wykazał wiele dbałości o wychowanie alumnów. Obok zamku gotyckiego w Lidzbarku zbudował pałac barokowy. Mianowany podkanclerzem, rzadko przebywał w diecezji. W r. 1679 został prymasem i arcybiskupem gnieźnieńskim. J. O b ł a k, HDW, s. 115–116.

<sup>51</sup> KD., s. 8, także T. Treter, dz. cyt., s. 172 i MHW, VIII, s. 570.

<sup>52</sup> Współczesny wygląd kościoła i klasztoru datuje się od 1718–1721, dzięki staraniom gwardiana o. Cherubina Watsona i dotacjom biskupa T. Potockiego.

<sup>53</sup> KD, s. 9.

<sup>54</sup> Chodzi tu o przedstawiciela konwokacji, czyli pewnego rodzaju wiceprowincji zakonu z siedzibą w Kazimierzu n. Wisłą. KD, s. 8.

<sup>55</sup> „[...] ut absolvent divinum officium more aliorum conventuum eoque diligentius promoverent cultum Dei et MV Mariae ac lucrum animarum quaerent”. Zob. KD, s. 8. W sprawozdaniu zaś wizytacyjnym parafii Kiwity z 1716 r. można przeczytać: „cum iidem Rndi Patres laudabili promptitudine pro sedula sua operositate adesse student”.

<sup>56</sup> Protokół o. Schilla w języku łacińskim, sporządzony i zamieszczony na wstępie Księgi domowej, obejmuje cztery strony rękopisu; powtórzone o sześć kart dalej z nieco zmienionymi, nieistotnymi szczegółami.





Obraz Matki Pokoju w Stoczku Warmińskim

ciły się tam również zabudowania bernardynów, którzy się nim opiekowali. Wzrastała liczba pielgrzymek. Przybywało wiadomości o nadzwyczajnych łaskach, doznawanych tam za przyczyną Matki Najświętszej i o przeróżnych cudach zgłaszanych zakonnikom do zarejestrowania. Zainteresował się tym w końcu przełożony polskiej prowincji bernardynów, którego władzy zakonnej podlegał także Stoczek. Postanowił zbadać genezę rozwijającego się kultu<sup>57</sup>. Wykonanie tego zadania po-

<sup>57</sup> „[...] ARD Franciscus Varsaviensis [...] videns in dies in praedicto loco cultum Dei augeri et devotionem erga BV Mariam in horas crescere siquidem qui bene coepit dimidium facti tenet. Ratio ursit iustitia stimulavit eundem pro informatione etiam posterorum inquirere. Quando, quibus mediis et ad quorum praesentia originem sumpsit praedicta devotio”. „Quae relatio probet et demonstrat non hoc saeculo devotionem populi

wierzył właśnie o. Schillowi. O. Schill zabrał się do bardzo trudnej pracy. W tym celu „udał się on do stoczkowskiej kaplicy i zwoławszy ludzi starszych i wiarygodnych, mieszkających w pobliskich wioskach, zlecony sobie obowiązek z całą pilnością i uczciwością wypełnił, a to czego się dowiedział, wiernie przedstawił w następującym piśmie”. Tymi słowami bernardyński kronikarz poprzedza pełne sprawozdanie o. Schilla, zamieszczone w *Księdze domowej miejsca słynącego cudami — Stoczka*. Oto ono w skrócie.

Po zaprzysiężeniu zostali przesłuchani: ówczesny sołtys sąsiedniej wioski Kierwiny, notariusz tejże wsi Martin Kraus i 75-letni Jerzy Bucholz, również z Kierwin. Bucholz, osoba ciesząca się ogólnym poważaniem, zeznał, że rola, na której znaleziono cudowną figurkę i postawiono pierwszą kapliczkę, a następnie obecny kościół wraz z budynkami klasztorными, należały ongiś do Błażeja Weissa, gospodarza ze Stoczka<sup>58</sup>. Dla gruntowniejszego rozeznania sprawy i zbadania genezy kultu Matki Bożej w Stoczku o. Schill przesłuchał jeszcze kościelnygo prowizora miejscowego sanktuarium, 60-letniego Jana Englicka z Klejdyt<sup>59</sup>. Ten w obecności ks. Adalberta Huhmana, komendariusza kościoła parafialnego w Lidzbarku, oświadczył, że „od Terencjana Ruskiego, 80-letniego rolnika ze Stoczka, niejednokrotnie słyszał o dziewczynach, które grabiły siano na miejscu, gdzie teraz stoi świątynia Najświętszej Dziewicy Maryi”<sup>60</sup>. Znalazły one wtedy figurkę Matki Bożej. Pomalowana białą farbą wyglądała jak z kości słoniowej. Dziewczyny ze złości zaniosły ją do wsi Stoczek.

Z dalszego ciągu sprawozdania o. Schilla można się dowiedzieć, że mieszkańcy Stoczka bardzo się ucieszyli z postępu dziewcząt, postanowili figurki nikomu nie oddawać, rozgłosić wszędzie, że znaleźli ją we własnej miejscowości i zbudować dla niej kaplicę. Ukryli ją więc starannie. Następnego dnia stwierdzono, że figurka znikła. W tajemniczy sposób przeniosła się w to miejsce, gdzie ją znalazły dziewczyny. Wieść dotarła do proboszcza w Kiwitach. Ten uroczyście sprowadził figurkę do kościoła parafialnego. Figurka jednak powróciła tam, gdzie rósł wypróchniały dąb. Tym razem proboszcz uznał się za pokonanego i obok starego drzewa zbudował małą, zamykaną kaplicę i w niej umieścił znaną figurkę. Jednak wśród pobożnych i bogobożnych mieszkańców Stoczka znaleźli się niegodziwcy. Do nich zaliczali się trzej synowie niejakiego Poydy<sup>61</sup>. Z protokołu o. Schilla wynika, że byli kar-

initium sumpsisse quandoquidem et scriptura in marmore supra fores ecclesiae testatur [...] sacellum hoc in loco pervetusta religione et cultu Virginis ac miraculorum gloria per quam celebri a fundamentis anno 1639 extractum esse”. Zob. KD, s. 1–2.

<sup>58</sup> Sołtysiem wsi Kiwity w latach 1659–1672 był Jan Popihn. Zmarł w 1678 r. Jerzy Bucholz zmarł w 1672 r. Marcin Kraus, z zawodu kołodziej, notariusz wsi Kierwiny, zmarł 25 marca 1683 r. Błażej Weiss zmarł 9 kwietnia 1692 r. Por. A. Boenigk: *Kloster Springborn*, s. 7.

<sup>59</sup> Jan Englick, wydaje się, był bardzo szanowanym człowiekiem. W księdze ochrzczonych parafii Kiwity zanotowany jest w latach 1657–1673 dziesięć razy jako ojciec chrzestny. W rejestrze zmarłych brak jego nazwiska. Por. A. Boenigk, dz. cyt., s. 7.

<sup>60</sup> KD, s. 3. J. Schmauch, dz. cyt., s. 192 i L. Stange: *Springborn. Wallfahrtsort im Ermland*. W: *Hedwigskalender 1960*, s. 93.

<sup>61</sup> A. Boenigk w swej rozprawie: *Kloster Springborn*, s. 15, wysuwa przypuszczenie, że byli to przybysze z Górnego Śląska, ponieważ nazwisko Pojda (Poyda) jest tam spotykane.



Oblicze Madonny z cudownego obrazu Matki Pokoju

ciarzami i namętnie oddawali się grze w kości<sup>62</sup>. Pewnego razu włamali się do kapliczki, wydobyli figurkę na zewnątrz, rozbili na drobne kawałki, zrobili sobie z nich kości do gry. Złoczyńcy krótko cieszyli się bezkarnością. Niebawem dosięgła ich surowa kara. Świętokradcy, jak zeznał Englick, zginęli haniebną śmiercią: jeden z nich został powieszony, drugi zabity na drodze, a trzeciego połamano kołem. I co dziwniejsze — za swoje zbrodnie zapłacili tego samego dnia i prawie o tej samej godzinie.

<sup>62</sup> KD, s. 4.

## II. ROZKWIT KULTU NMP W STOCZKU DO ROZBIORÓW POLSKI

## BISKUPI WARMIŃSCY WOBEC SANKTUARIUM I KULTU NMP W STOCZKU

Biskupi warmińscy chętnie przybywali do Stoczka. Ich przyjazd był uroczysty i okazały. Budził zainteresowanie ludu. Piękna i bogata oprawa liturgiczna nabożeństw, którym przewodniczyli, i kazania, które wygłaszali, gromadziły tłumy wiernych, czasem i z odległych stron. Były to wydarzenia, które podnosiły rangę sanktuarium i zwracały szczególną uwagę na znaczenie kultu Matki Bożej w tym miejscu, do którego biskupi jada, aby się modlić przed obrazem Królowej Pokoju i oddawać Jej cześć. Wszystko to budziło i wzmacniało wiarę oraz krzepiło ufność w pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny, a tym samym sprzyjało rozwojowi kultu maryjnego na Warmii.

Okres od 1672 do 1772 był złotym wiekiem dla sanktuarium maryjnego w Stoczku. Diecezją kierowali biskupi polscy, którzy odznaczali się nabożeństwem do Matki Bożej i wielkim patriotyzmem. Wszyscy oni byli hojni wobec kościołów i ich opiekunów. Przekonali się o tym również bernardyni w Stoczku.

Biskupem warmińskim, który szczególnie zasłużył się dla rozwoju kultu maryjnego w Stoczku w tym okresie był Andrzej Chryzostom Załuski<sup>63</sup>. Jako czciciel Królowej Pokoju, miłośnik św. Franciszka i przyjaciel bernardynów często odwiedzał sanktuarium stoczkowskie i do końca życia wspierał ich materialnie<sup>64</sup>.

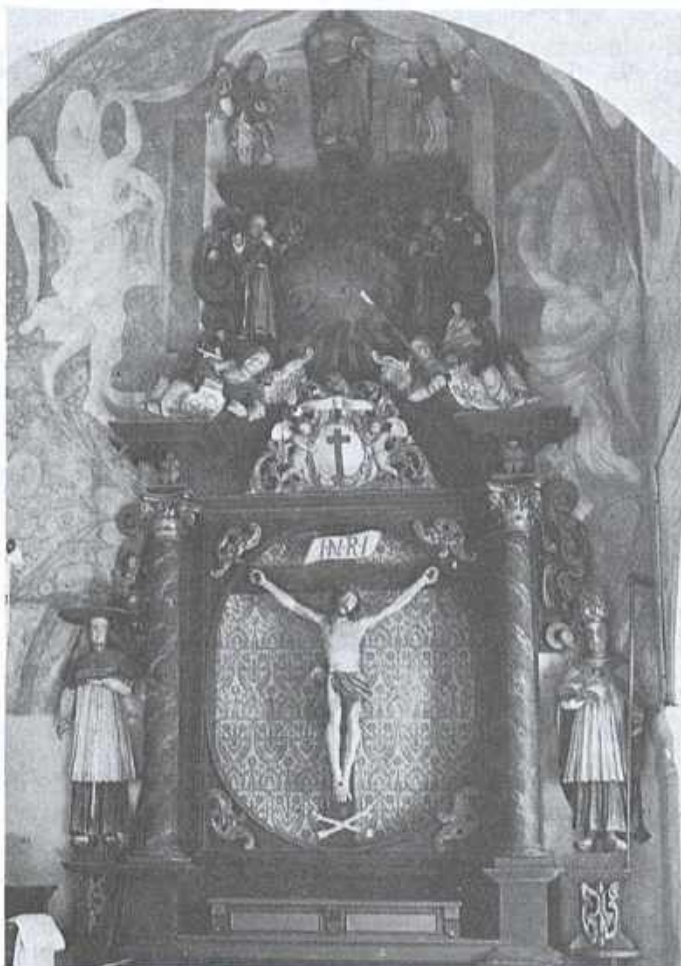
W dniu 16 lipca 1700 r. z udziałem znacznej liczby księży i wiernych dokonał konsekracji świątyni stoczkowskiej pod wezwaniem Nawiedzenia NMP; spośród kilku znajdujących się w niej ołtarzy konsekrował jedynie ołtarz główny, umieszczając w nim relikwie dwóch męczenników: Konkordiusza i Dezyderiusza. Rocznica dedykacji miała odtąd przypadać na niedzielę następującą po uroczystości Rozesłania Apostołów (15 lipca). Biskup Załuski wiedział również, że kościółek stoczkowski jest ciasny i nie może już sprostać potrzebom ani pielgrzymów, ani pracujących przy nim zakonników. Toteż, kiedy w 1711 r. ówczesny gwardian o. Cherubin Watson zwrócił się do niego z planami rozbudowy świątyni, natychmiast udzielił zgody. W tym samym jeszcze roku znalazło się kilku szczodrych ofiarodawców, którzy wsparli finansowo i umożliwili wymurowanie prostokątnego przedłużenia rotundy z przylegającą masywną wieżą — dzwonnica.

Po śmierci biskupa Załuskiego na stolicy biskupiej warmińskiej zasiadł Teodor Potocki<sup>65</sup>, który będąc gorącym czcicielem Matki Bożej,

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Andrzej Chryzostom Załuski (1698–1711) uchodził za najbardziej wykształconego człowieka w Polsce. Kierował kolejno diecezją kijowską, płocką, a wreszcie warmińską. Tutaj niewiele mógł zdziałać ze względu na wojnę północną, która zupełnie zdewastowała diecezję, spowodowała głód, drożyznę i zarazy. Dla uproszenia miłosierdzia Bożego wzywał lud do modlitwy. Po śmierci został pochowany w Dobrym Mieście. Por. J. O b ł a k, HDW, s. 119.

<sup>65</sup> „Ordynacja, którą z zamku naszego Heilsberskiego Konwentowi Springborskiemu Wielebnych Ojców Bernardynów naznaczamy: żyta korcy dwadzieścia, pszenicy korcy pięć, słodu korcy dwadzieścia, owsa korcy trzydzieści, siana fur dziesięć, grochu korcy cztery, wieprzów karmnych dwa, masła fasek trzy, gomołek kop sześć, miodu prasnego stofów dziesięć, pieniędzy złotych sześćdziesiąt. Te ordynacja Pisarz nasz Prowentowy Helsberski annuatim pomienionemu konwentowi wydawać będzie ad vitae nostrae tem-



Ołtarz z kaplicy Krzyża Św. wykonany przez Jana Schmidta w r. 1677

(Fot. T. Chrzanowski)

bardzo wiele uczynił dla rozwoju kultu maryjnego w Stoczku. Nim dokonał oficjalnego ingresu, powędrował do sanktuarium maryjnego w Stoczku, aby pokłonić się tej, która miała odtąd patronować jego działalności. 16 września 1712 r. u progu świątyni przywitał go i pozdrowił o.Ch. Watson. Potem biskup szedł procesjonalnie do kościoła na czele tłumu zgromadzonych i podążył wprost do głównego ołtarza. Tam przed obrazem Matki Bożej upadł na kolana i głośno razem z lu-

pora. Dan w Helsberku 13 octob. AD 1699. Dajemy zaś na discretiā Patrum, żeby się modlili za mnie pro affectu [...]” pozwalam item wolne melcie na dwa laszty do roku”. Por. KD, s. 11. Kiedy biskup A. Zahuski zmarł 1 maja 1711 r., bernardyni mieli do niego żal, że w zapisach testamentalnych zapomniał o ich konwentach na Warmii. Mimo to kronikarz napisał: „memoria tamen illius apud nos sit in benedictione” (KD, s. 13).

dem śpiewał „Pod Twoją obronę”, prosząc o pomyślność dla siebie i diecezji. Z wieży rozległ się głos trzech dzwonów. Jednym z nich był duży dzwon „Wielka Boga Rodzicielka Maria” (Magna Mater Dei Maria), który razem z dzwonem „Św. Anna” 19 marca 1712 r. poświęcił sufragan warmiński biskup Stefan Wierzbowski. Po modlitwie biskup Potocki podziękował gwardianowi oraz całemu konwentowi, przyrzekł pomoc materialną i powrócił do swojej rezydencji w Lidzbarku<sup>66</sup>.

W tym samym jeszcze roku zabrano się do wewnętrznego wystroju powiększonej Świątyni Pokoju. W tzw. małym chórkę dano sklepienie łukowe, podłogę wyłożono kamiennymi płytami, wstawiono nowe stalle i dębowy pulpit chórowy, a ołtarz główny usytuowano na właściwym miejscu.

Ofiarność biskupa Potockiego sprawiła, że rozbudowano klasztor bernardynów w Stoczku. Miejsce pod dodatkowe budynki wyznaczył nie wymieniony z nazwiska architekt i mistrz murarski. 22 maja 1716 r., w zastępstwie nieobecnego fundatora gwardian Cherubin Watson poświęcił kamień węgielny. Biskupowi zależało na szybkim ukończeniu budowy. Osobiście doglądał prac murarskich. Miał zwyczaj wczesnym rankiem, często gdy zakonnicy jeszcze spali, przyjeżdżać konno w towarzystwie jednego lub dwóch dworzan i rozmawiać z robotnikami. Już 2 sierpnia tegoż roku, w uroczystość Matki Bożej Anielskiej, nastąpiło galowe przyjęcie w nowym refektarzu. Obok biskupa i znakomych członków jego książęcej rodziny zasiadł do stołu przybyły specjalnie na tę okazję o. Jan Kamieński, prowincjał zakonu<sup>67</sup>.

Nie koniec na tym. Biskup Potocki powiększył zakonnikom ogród kosztem dóbr wsi Kierwiny (Kirschdorf) i częściowo otoczył go murem, sprawił srebrną lampę przed Najświętszy Sakrament oraz sporządził ponowny akt erekcyjny sanktuarium stoczkowskiego. W ten sposób uciszył ludzi, którzy z nienawiścią spoglądali na rozkwit świątyni i klasztoru i za pomocą różnych kłamstw kwestionowali autentyczność fundacji. Dokument tej erekcji, własnoręcznie podpisany przez biskupa i zaopatrzonej wiszącą pieczęcią, pozostawał zawsze pod bezpośrednią opieką przełożonego domu zakonnego<sup>68</sup>.

Rodzina Potockich była bardzo związana ze Stoczkiem i pielęgnowanym w nim kultem Matki Bożej. Księżna Potocka, prawdopodobnie żona Stanisława, ofiarowała w 1718 r. do ołtarza głównego srebrną tablicę z wizerunkiem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Pan-

<sup>66</sup> Bp Teodor Potocki (1711–1723) był uprzednio biskupem chełmińskim. Jako biskup warmiński i sambijski dbał o dobro duchowe i społeczne swoich diecezjan. Osobistą interwencją u cara Piotra Wielkiego wyjednał uwolnienie Warmii od wojsk rosyjskich i był postrachem dla rozzuchwalonych żołnierzy brandenburskich — „brandenbrci militis insolentis terror”. Zob. KD, s. 14. Odznaczał się pracowitością; wielełożył na cele społeczne i kościelne. Odrestaurował zniszczony zamek biskupi. Przyczynił się do budowy kościołów pielgrzymkowych w Głotowie, Krośnie, Stoczku i Zalesiu. W 1723 r. mianowany arcybiskupem gnieźnieńskim i prymasem Polski, opuścił Warmię. Zmarł w Warszawie podczas obrad sejmowych, pochowany 16 marca 1740 r. w Gnieźnie. Por. J. O b ł a k, HDW, s. 120–121.

<sup>67</sup> Kronikarz bernardyński rozpytywa się w pochwałach na cześć hojnego dla Stoczka biskupa: „Sint omnia fausta Amplissimo Patrono Protectori novae fundationis viscerosissimo. Sit crux initium finis et omnis laboris mata felicissima. Sis quicumque velis claustrum si fausta precaris, Saepe semitrinae fausta precare cruce”. I dalej: „memoria aeterna dignissimus et meritissimus Princeps Warmiae ab omni hostilitate defensor et ovium delictarum a lupis tutor”. Por. KD, s. 13. Zob. też A 26/I n, 13; C 4 n, 40–41.

<sup>68</sup> KD, s. 13.



Rzeźba św. Franciszka z 1744 r. wykonana przez Krzysztofa Perwangera

(Fot. T. Chrzanowski)

ny. W dwa lata później książę biskup Teodor Potocki sprezentował uroczystą, z czerwonego aksamitu zrobioną kapę<sup>69</sup>. W Stoczku 9 marca 1722 r. odbył się pogrzeb Stanisława Potockiego, kasztelana kijowskiego i starszego brata biskupa Teodora, który umarł w Lidzbarku, ale w testamencie zażądał, aby go pochowano obok zmarłych Braci Mniejszych w krypcie kościoła Matki Bożej Pokoju. Biskup osobiście celebrował Mszę św.; w otoczeniu kanoników i archiprezbiterów przewodniczył żałobnemu konduktowi, a na koniec trumnę z ciałem swego brata złożył przy trumnach ojców bernardynów<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> KD, s. 14.

Ostatnim gestem biskupa Potockiego dla konwentu stoczkowskiego było sfinansowanie polichromii refektarza klasztornego, przedstawiającego sceny z życia św. Franciszka z Asyżu<sup>71</sup>.

Rozwojowi kultu Matki Bożej w Stoczku przysłużył się również wielce biskup Krzysztof Szembek<sup>72</sup>, który w 1724 r. zasiadł na stolicy biskupów warmińskich. Bywał częstym gościem konwentu — nie bez korzyści dla sanktuarium. Spowodował on, że podźwignięto niszczącą cegielnię i naprawiono piec, aby przez wyrabianie i wypalanie cegły na miejscu ułatwić i przyspieszyć otoczenie murem ogrodu. Nowy dom dla rzemieślników postawiono poza budynkiem klasztornym. Wiele rzeczy przybyło do zakrystii i wielkiego ołtarza. Osobiście podarował osiem obrusów ołtarzowych i dwa relikwiarze do wielkiego ołtarza, z których jeden zawierał relikwie św. Tomasza Apostoła. On też postarał się o relikwie św. Piotra Apostoła oraz męczenników Floriana, Kastusa i Faustyna. W 1738 r. wspólnie z Gertrudą Ciecierską z Jezioran ufundował wykutą kunsztownie z żelaza ambonę z bramką, „aby wieśniacy nie siadali na stopniach ambony”. Całość, budzącą podziw swym pięknem i złoceńiami, wykonał dobromiejski kowal artysta Herman Catebringk za łączną sumę 870 zł. Pobielono również mury, okalające cmentarz, a także odnowiono kościelną wieżę.

Biskup Szembek był przyjacielem bernardynów, hojnym dobroczyńcą świątyni stoczkowskiej i wielkim czcicielem Matki Najświętszej. Lubił modlić się w kościele Matki Pokoju i uczestniczyć w tamtejszych nabożeństwach. Kronikarz franciszkański zamieścił w *Księdze domowej* notatki o tym, że ten „najdostojniejszy książę warmiński” 14 października 1729 r. założył bractwo szkaplerzne, w 1734 r. wziął czynny udział w uroczystej erekcji Drogi Krzyżowej, która miała szczególnie podniosły charakter, bo chociaż freski przedstawiające stacje Męki Pańskiej były dalekie od doskonałości, (z uwagi na ubóstwo klasztoru), uświetniały uroczystość nastrojowe śpiewy i muzyka, biskupowi zaś towarzyszyły osobistości z magistratu lidzbarskiego i wielu znaczących obywateli. O miłowaniu przez biskupa nabożeństw Drogi Krzyżowej w Stoczku świadczy również fakt, że w trzy lata później wzbogacił on klasztor w autentyczną część krzyża Chrystusowego. Dwa lata przed swoją śmiercią, w lipcu 1738 r., biskup Szembek odprawił w Stoczku rekolekcje i osobiście uczestniczył w uroczystościach odpustowych Matki Bożej Szkaplerznej<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Kronikarz franciszkański oprócz pogrzebu Stanisława Potockiego wspomina jeszcze dwa wydarzenia związane z troską biskupa Teodora o sanktuarium maryjne w Stoczku: wyświęcenie brata Stanisława von Elizena, członka ich zakonu, na kapłana 29 czerwca 1718 r. i pomoc w naprawianiu szkód wyrządzonych przez huragany, z których pierwszy w sobotę 26 lutego 1718 r. zerwał całą blachę z dachu kościoła, a drugi — przez cały dzień 6 marca tegoż roku szalejąc nad Warmią i siejąc spustoszenie — zrzucił szczyt wieży wraz z krzyżem. Por. KD, s. 14.

<sup>72</sup> KD, s. 15.

<sup>73</sup> Krzysztof Andrzej Jan Szembek (1724–1740) najpierw był biskupem chełmińskim i wtedy, w 1717 r., w imieniu Ojca św. uwiecznił cudowny obraz Matki Bożej Częstochowskiej na Jasnej Górze koronami papieskimi. Na pamiątkę tego wydarzenia otrzymał miniaturę 27,4 cm × 20,7 kopię obrazu, która obecnie znajduje się w klasztorze stoczkowskim. Nie da się ustalić, kiedy i w jakich okolicznościach klejnot ten znalazł się w Świątyni Pokoju. Prawdopodobnie biskup życzył sobie przed śmiercią, aby go przekazano Stoczkowi. W *Kronice* (s. 22) jest tylko wzmianka, że gwardian F. Winderlich w 1741 r. polecił umieścić go w ołtarzu św. Anny, spełniał wtedy rolę drzwiczek tabernakulum, w którym





Szafa zakrystyjna z II połowy XVII wieku z wyobrażeniami zakonnych świętych: Franciszka, Antoniego, Bonawentury, Bernardyna ze Sieny, Kapistrana, Ludwika

(Fot. T. Chrzanowski)

przechowywano figurkę Matki Bożej Bolesnej. Na odwrotnej stronie obrazka widnieje również wykonany napis: „Christophorus Joannes in Słupow Szembek, Episcopus pronunc Chelmiensis Praepositus Generalis Miechoviensis, Solemni ritu coronavit imaginem Thaumaturgam s.s. Martis Dei Mariae im Claro Monte Częstochoviensi. Anno Domini 1717, die Sva Septembris. Post hoc ad Praemisliensem deinde ad Varmiensem Episcopatum et principatum erectus”. Następnie biskup Szembek zarządzał diecezją przemyską, a w r. 1724 przybył do Lidzbarka, aby kierować diecezją warmińską do chwili swej śmierci. Obronił w Rzymie przywilej egzempcji diecezji warmińskiej. W 1726 r. odprawił w Lidzbarku synod diecezjalny, którego dekrety obowiązywały do XX w. Jego zabiegi polityczne sprawiły również, że interwencyjne wojska moskiewskie, które wkroczyły na ziemię polskie w czasie wojny sukcesyjnej, pod koniec sierpnia 1735 r. opuściły Warmię. Zmarł 16 marca 1740 r. w Lidzbarku, ale pochowany został we Fromborku. Por. J. Obłąk, HDW, s. 121–122. Zob. też KD, s. 15–17.

Biskup Adam Stanisław Grabowski<sup>74</sup>, następca biskupa Szembeka, zaliczany jest do największych dobrodziejów katedry i Kościoła warmińskiego. Wyposażał on w ołtarze, dzieła sztuki, szaty i sprzęty liturgiczne. Szczególniejszą opieką otaczał także kościół bernardynów w Stoczku, uchodzący wówczas za drugi po Świętej Lipce ośrodek ruchu pielgrzymkowego na Warmii. Nie szczędził pieniędzy na pokrycie kosztów związanych z pracami remontowymi lub nowymi inwestycjami. W tym właśnie czasie do Tolkmicka przybył Krzysztof Perwanger<sup>75</sup>, sławny tyrolski rzeźbiarz. Biskup Grabowski postanowił zatrudnić go w Stoczku. 20 lipca 1742 r. podpisał z nim umowę. Perwanger wkrótce wykonał z gipsu czternaście dużych stacji Drogi Krzyżowej, które do dzisiaj widać w krużgankach okalających cmentarz przykościelny. Kosztowały one razem z zapłatą za usługi murarskie i malarskie 550 zł<sup>76</sup>.

W sześć lat później biskup Grabowski ufundował sześć ogromnych obrazów niewiadomego wykonawcy, które zawieszono w wirydarzu klasztornym, i osiem głęboko ciętych w dębie płaskorzeźb o tematyce różańcowej, które umieszczono między stacjami Drogi Krzyżowej<sup>77</sup>.

Rządy biskupa Ignacego Krasickiego<sup>78</sup>, chociaż długie, nie były pomyslnie dla Kościoła na Warmii. Nie odwiedzał również tak często sanktuarium jak jego poprzednicy. W *Księdze domowej* znajduje się krótka notatka, w której autor relacjonuje pobyt biskupa Krasickiego w Świątyni Pokoju: *Item eodem anno (1767) sub regimine AV Pris Gvardiani*<sup>79</sup> *duae campanae fractae, transfusae sunt ex Eleemosina tam Conventus quam Benefactorum: benedictae vero a celsissimo Principe IGNATIO*

<sup>74</sup> Adam Stanisław Grabowski (1741–1766) był najpierw biskupem pomocniczym w Poznaniu, potem kolejno biskupem chełmińskim, wrocławskim, a wreszcie ordynariuszem warmińskim. Jemu zawdzięcza swe istnienie kościół we Franknowie i leśnia rezydencja w Smolajnach. Na własny koszt wysyłał młodzież na studia w kraju i za granicą. Zmarł 15 grudnia 1766 r. w Lidzbarku, a pochowany został we Fromborku. Por. J. Obłak, HDW, 122–123.

<sup>75</sup> Christoph Perwanger pochodził z Tyrolu. Jako znany i ceniony rzeźbiarz w latach 1739–1767 pracował na Warmii. Kiedy osiedlił się i zamieszkał w Tolkmicku k. Fromborka, zetknął się z biskupem Grabowskim i został zaangażowany do Stoczka. Jego dziełem jest między innymi rzeźba św. Franciszka z Aniołem w Świątyni Pokoju, Por. A. Ulbrich: *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen*, Bd II, Königsberg 1929, sm. 672 oraz J. Strumiński: Krzysztof Perwanger, warmiński rzeźbiarz XVIII w., *Warmia i Mazury* 15/1969, nr 4, s. 25.

<sup>76</sup> KD, s. 23.

<sup>77</sup> KD, s. 29. Reliefy te o wymiarach 92 × 58 cm odnowiono w 1841 r.

<sup>78</sup> Biskup Ignacy Krasicki (1767–1795) był koadiutorem biskupa Grabowskiego. Po jego śmierci został ordynariuszem warmińskim. Jego ingres do Lidzbarka odbył się hucznie i z wielką okazałością. Kronika stoczkowska podaje, że na spotkanie biskupa Krasickiego wyległo całe miasto. Zbrojna drużyna oddawała salwy honorowe. Gdy wchodził do kościoła parafialnego, biły dzwony i grały trąby. Był poetą i miłośnikiem sztuki. W Lidzbarku pisał swe utwory, a wśród nich: *Bajki* i *Monachomachie*. Jako biskup nie zaniedbywał swoich obowiązków; wizytował parafie, bierzmował setki ludzi, konsekrował kościoły. Gospodarz z niego nie był najlepszy, obcy duchowieństwu i wiernym. W czasie rozbiorów Polski zachował się biernie i szybko pogodził się z zaborem Warmii przez Prusy. W r. 1795 został arcybiskupem gnieźnieńskim. Zmarł w Berlinie 14 marca 1801 r. i został pochowany w Gnieźnie. Por. J. Obłak, HDW, s. 123–124.

<sup>79</sup> Gwardianem wówczas był o. Aleksander Krattner, na to stanowisko wybrany podczas kapituły generalnej, która odbyła się 29 sierpnia 1767 r. w Kaliszu. Wiadomość o poświęceniu dzwonów następuje bezpośrednio po sprawozdaniu z owej kapituły. Por. KD, s. 39.



Św. Anna Samotrzcę. Obraz przybrany w ozdobnie wykonaną sukienkę metalową i korony, wykonane przez złotnika olsztyńskiego Jana Geesego najprawdopodobniej w 1721 r.

(Fot. T. Chrzanowski)

*KRASICKI Eppo Varmiensi et Sambiensi quarum major sub nomine BVM minor sub nomine S. Annae*<sup>80</sup>.

#### BERNARDYNI JAKO STRÓŻE SANKTUARIUM

Od 1641/1642 do 1826 sanktuarium strzegli bernardyni z warszawskiej prowincji, a od 1920 do 1945 r. z prowincji śląskiej. W okresie rozkwitu kultu Matki Bożej bernardyni zapisali chlubną kartę. Mieli wielu

<sup>80</sup> „W tym samym roku (1712) dzięki staraniom ojca gwardiana za ofiary konwentu i dobroczyńców, dwa piękne dzwony z których większy nosił imię NMP, a mniejszy św. Anny, zostały nowo odlane i poświęcone przez Najjaśniejszego Księcia Ignacego Krasickiego, biskupa Warmii i Sambii”.

wybitnych zakonników, którzy dla rozwoju czci NMP nie szczędzili zdrowia ni pieniędzy. Oprócz wspomnianego już poprzednio o. gwardiana Chryzostoma Schilla, który badał początki kultu NMP w Stoczku, o. Władysława Weissa i o. gwardiana Jakuba Nyczmana, który w 1687 r. postarał się o srebrne szaty do cudownego obrazu, trzeba wymienić o. gwardiana Cherubina Watsona i o. gwardiana Franciszka Winderlicha.

Ojciec Cherubin Watson w latach 1702–1721 pełnił trzykrotnie funkcję gwardiana stoczkowskiego i okazał się wybitnym budowniczym; kościół zyskał przedłużenie nawy, wieżę, krużganki z kaplicami. Ten wygląd w zasadzie przetrwał do czasów dzisiejszych<sup>81</sup>. Od strony muzycznej i liturgicznej zasłużył się dla Stoczka o. Franciszek Winderlich. Wykonał on własnoręcznie dwa ogromne antyfonarze, którymi posługiwali się zakonnicy podczas wykonywania chórowych modłów<sup>82</sup>.

Dzięki tym i innym zakonnikom i współpracującym z nimi księżom diecezjalnym sanktuarium stoczkowskie stawało się coraz aktywniejszym ośrodkiem życia religijnego na Warmii. Konfesjonały były oblegane. Miejscowi kapłani nie mogli podołać nawałowi pracy. Bardzo chętnie w słuchaniu spowiedzi pomagał im ks. Jakub Schmitt z Kiwit, który dużo czasu poświęcił pątnikom, przybywającym do kościoła stoczkowskiego<sup>83</sup>.

Do pracy duszpasterskiej przybył też młody, wyświęcony przez biskupa Grabowskiego bernardyński kapłan. Jego prymicje zgromadziły wiernych i księży z okolicznych miejscowości. Duża liczba konwertytów wyrzekających się błędów protestanckich i składających katolickie wyznanie wiary przed obrazem Matki Bożej w Stoczku, których nazwiska spisane są w kronice bernardynów z tego okresu, dobitnie świadczą, jak wielkie znaczenie miała Świątynia Pokoju dla życia religijnego na Warmii.

#### ROZBUDOWA SANKTUARIUM, WYPOSAŻENIE I JEGO FUNDATORZY

Sanktuarium stoczkowskie stawało się znane już od samego początku swego istnienia. Wierni doznawali tam licznych nadzwyczajnych łask. Składali pamiętki jako realne znaki wdzięczności dla Matki Bożej. Różne były ich kształty, wielkość i wartość. W 1736 r. dokonano prowizorycznego spisu. Wśród złotych i srebrnych naczyń oraz przedmiotów liturgicznych wyliczono 216 wotów, w tym 71 tabliczek<sup>84</sup>.

Z biegiem lat dzięki duszpasterskiej działalności zakonników, ofiarności władz kościelnych oraz ludzi zamożnych i pątników, rozbudowano Świątynię Pokoju i klasztor. Wyposażenie wnętrza stawało się coraz bogatsze. Wstawiano ołtarze, zawieszano cenne obrazy i wota, na ścianach malowano freski, sprawiano szaty i naczynia liturgiczne, np. pozłacana monstrancja z 1664 r. i puszka, srebrny krzyż z relikwiami i inne. Monstrancja była grubo złocona, ozdobiona 54 kamieniami

<sup>81</sup> A. Boetticher: Die Bau — und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen. Ermelandt, s. 246. Watson pełnił funkcję gwardiana w latach 1702, 1707, 1711, a nawet w 1721 r. Zmarł 30 kwietnia 1726 r. w Bydgoszczy (Boenigk, dz. cyt., s. 29).

<sup>82</sup> Zmarł w Stoczku w 1751 r. KD, s. 22, 30.

<sup>83</sup> Ks. Jakub Schmitt zmarł 17 stycznia 1745 r. Bernardyni bardzo go żalowali. Por. KD, s. 25.

<sup>84</sup> KD, s. 137–140.



Plaskorzeźba Oplakiwania z roku 1742. Dzieło Krzysztofa Perwangera

(Fot. T. Chrzanowski)

czesкими i ważyła 6 funtów<sup>85</sup>. Razem z obrazem Matki Bożej Śnieżnej sprowadzono z Rzymu jeszcze dwa inne obrazy: Chrystusa Ukrzyżowanego ze srebrnymi połączonymi promieniami oraz św. Kazimierza ze srebrnym nimbem wokół głowy i krzyżykiem na piersiach<sup>86</sup>.

Papież Innocenty X (1644–1655) przesłał przez biskupa Wacława Leszczyńskiego jako wotum malowany na blasze obraz (25 × 30 cm), przedstawiający Nawiedzenie św. Elżbiety: nad Maryją i Józefem przyjmujący-

<sup>85</sup> Zob. E. Brachvogel: Der Silberschatz des ausgehobenen Klosters Springborn vom Jahre 1814. *UEH*, 13/1933, nr 1, s. 1–2. Po likwidacji Stoczka została sprzedana do Tujska k. Gdańska na rzecz kościoła w Szylenach k. Braniewa.

<sup>86</sup> KD, s. 9.

mi pozdrowienie od Elżbiety i Zachariasza unoszą się aniołowie i sypią na nich kwiaty. Obraz ten na specjalne polecenie papieża namalował holenderski artysta Korneliusz van Pölenburgh (1586–1667), który wówczas przebywał w Rzymie. Pierwotnie obraz oprawiony był w ramy z wyklepanego srebra z metalową przykrywką z grawerowanym herbem papieża i gołąbkim pokojem, trzymającym gałązkę oliwną. W 1910 r., jak podaje w swej monografii A. Boenigk, dyrektor cesarskiego muzeum z Berlina oprawił ten obraz w hebanowe ramy ze złotą sztabką, przy czym dotychczasowa przykrywka została przymocowana do tylnej ścianki obrazu. Po drugiej wojnie światowej nie zastano już obrazu w Stoczku.

W 1677 r., za zebrane od pielgrzymów ofiary i dotacje różnych bractw ufundowano, po bokach ołtarza głównego, ołtarze ku czci św. Anny i św. Franciszka, które ozdobiono obrazami tychże świętych.

O malowidła ściennie zatroszczył się Piotr Kraus sołtys i ławnik ze wsi Sułowo. On finansował freski dwunastu Apostołów, on też pomalował i pozłocił większą część ołtarza św. Anny. Dobrze zapisał się w pamięci bernardynów<sup>87</sup>.

Szczególniejszym klejnotem bernardyńskiej Świątyni Pokoju była, i wyjątkowej czci wiernych doznawała, wyrzeźbiona z drewna trzydziestocentymetrowa figurka Matki Bożej Bolesnej<sup>88</sup>, którą nazywano „Małą Matką Bożą”. Przechowywano ją za szklanymi drzwiczkami niewielkiego cyborium w ołtarzu św. Anny. Przenoszono ją zresztą z miejsca na miejsce w obawie, by jej nie utracić. Podczas większego napływu pielgrzymów łatwo mogła być skradziona. Ludzie się bardzo do niej przywiązali, gdyż była dokładną podobizną zniszczonej w XVI w. przez złoczyńców cudownej figurki. Dla kościoła w Stoczku ofiarował ją przed śmiercią były wikariusz z Kiwit, a potem proboszcz w Rogożu ks. Marcin Paternöster († 1665 r.), który był jej właścicielem i posługiwał się nią przy wypędzaniu złych duchów z ludzi opętanych<sup>89</sup>. Pielgrzymi bardzo chętnie modlili się przed tą figurką i prosili o Msze do Matki Bolesnej. Wierni nie szczędzili pieniędzy, by figurka lśniła okazałością. Hrabina Końska, córka pierwszego senatora Królestwa i kasztelana krakowskiego w 1719 r. podarowała do tej figurki koronę z dwunastoma diamentami<sup>90</sup>. Burmistrz Lidzbarka Florian Saphun w tym samym czasie ofiarował srebrną szatę, położoną następnie z nakazu biskupa Potockiego. W 1721 r. Katarzyna Krakau, żona burgrabiego Lidzbarka, sprawiła nieduży emaliowany krzyżyk z czterema diamentami, wartościowy ze względu na kunsztowne wykonanie. Do tego doszły jeszcze cztery złote łańcuchy, jako spuścizna po zmarłej w 1752 r. żonie lidzbarskiego ławnika Prengela.

W r. 1719 figurkę Matki Bolesnej umieszczono w nowo urządzonym

<sup>87</sup> Żył w drugiej połowie XVII w. Por. KD, s. 9–10.

<sup>88</sup> KD, s. 137–140. Zob. również E. Brachvogel, op. cit., s. 2. A. Ulbrich ocenia, że figurka jest dziełem dobrej roboty snycerskiej z połowy XVI w., a nawet wcześniej. A. Bötticher natomiast chce widzieć jej powstanie w XVII w. Por. A. Boenigk, op. cit., s. 250 oraz Ulbrich: Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen, Königsberg 1926. T. II, s. 563.

<sup>89</sup> KD, s. 8–9.

<sup>90</sup> W 1915 r. staraniem ks. A. Boenigka odnowiono tę koronę używając kilka starych wot i ozdobiono ją rubinami i szafirami. Dokonał tego Schlossareck, złotnik z Wrocławia. Por. KD, s. 14 i A. Boenigk, op. cit., s. 95.



Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej z w. XVIII, malowany na blasze. Fundacja biskupa Krzysztofa Szembeka  
(Fot. T. Chrzanowski)

ołtarzu św. Antoniego, gdzie znajdowała się do chwili rozebrania tego ołtarza w 1871 r. Począwszy od 1903 r. figurka Małej Matki Bożej znalazła się w głównym ołtarzu przed obrazem Matki Boskiej Snieżnej. Boenigk w swej monografii *Kloster Springborn* zapewnia, że była tam jeszcze w 1917 r.<sup>91</sup> Zaginęła krótko po zakończeniu drugiej wojny światowej.

W ostatnich latach XVII stulecia świątynia stoczkowska posiadała

<sup>91</sup> Podobno bardzo uszkodzona podczas II wojny światowej stała przez kilka lat na tabernakulum. Potem zaginęła w tajemniczych okolicznościach. Księża marianie, którzy 13 marca 1957 r. objęli stoczkowskie sanktuarium, już jej nie zastali (na podstawie relacji o. Wacława Niedrowskiego, bernardyna zamieszkałego w Kalwarii Zebrzydowskiej).

już sporej wielkości dzwon, organy, piękne kielichy i ornaty, których z każdym rokiem przybywało.

W pobliżu zabudowań klasztornych stanął domek dla pielgrzymów. Zbudował go w 1696 r. bernardyn Eckiel, rodem z Lidzbarka.

W początkach XVIII w. okazało się, że kościółek jest za mały i nie zdoła pomieścić przybywających pielgrzymek. Nowy gwardian o. Watson wykazał wiele inicjatywy i energii w tym kierunku. Zdecydowanie zabrał się do pracy. W 1707 r. przygotował plany rozbudowy świątyni, w 1711 uzyskał aprobatę i wydatną pomoc materialną ze strony warmińskich władz kościelnych. Biskup Andrzej Załuski i Teodor Potocki szczerze poparli jego wysiłki. Cegłę wyrabiano na miejscu. W latach 1708–1717 dobudowano do rotundy prostokątną nawę i prezbiterium (1712), w którym ustawiono marmurowy ołtarz i w 1713 r. umieszczono w nim cudowny obraz, nadto wybudowano okazałą wieżę, w której zawieszono trzy duże dzwony<sup>92</sup>. Wcześniej, w 1708 r., wzniesiono barokowe krużganki na wzór Świętej Lipki — z czterema narożnymi kapliczkami — obszerną zakrystię i powiększono gmach klasztorny<sup>93</sup>.

Nowe oblicze sanktuarium i pełny rozmach działalności bernardynów w Stoczku Warmińskim stawały się znane nie tylko na ziemiach pruskich, ale nawet w całej Rzeczypospolitej i sprzyjały rozwojowi kultu maryjnego.

W 1750 r. sprawiono do świątyni żelazną balustradę komunijną, artystycznie wykonaną przez znanego nam już Catebringka; kosztowała 816 florenów, czyli 272 talary. Pokrycie miedzianą blachą dachu tzw. kościoła większego i klasztoru wyniosło 6649 florenów i 12 gr. Roboty te zaplanowano już w 1742 r. Staranie o blachę i gromadzenie funduszków trwało do 1765 r. Ofiarność wiernych i dotacje biskupie umożliwiły pokrycie dachu wysokiej wieży i małych narożnych wieżyczek. Wzniesiono również trzy przydrożne kapliczki z cegieł i zakupiono sporo szat liturgicznych. Ponadto sanktuarium wzbogaciło się o figury wyobrażające Świętych Pańskich. Do nich należało ustawione w 1752 r. na cmentarzu przykościelnym wykute z kamienia Niepokalane Poczęcie NMP z fundacji grupy pobożnych mieszczan z Dobrego Miasta i św. Józef, którą to figurę ofiarował piekarz Greber, również z Dobrego Miasta<sup>94</sup>. Nad wejściem do kościoła umieszczono drewniane rzeźby świętych Joachima i Anny. Niejaka Lepner, żona lekarza, oddała swą ślubną suknię, z której uszyto trzy antepedia do ołtarza<sup>95</sup>.

Obok ludzi zamożnych, wspomagających stoczkowski kościół, nie brakowało też ludzi ubogich. Ze wzruszeniem kronikarz klasztorny wymienia pewną kobietę z Lidzbarka nazwiskiem Barszczyn. Z użebrańnych przez siebie pieniędzy złożyła ona 75 florenów na kupno kielicha

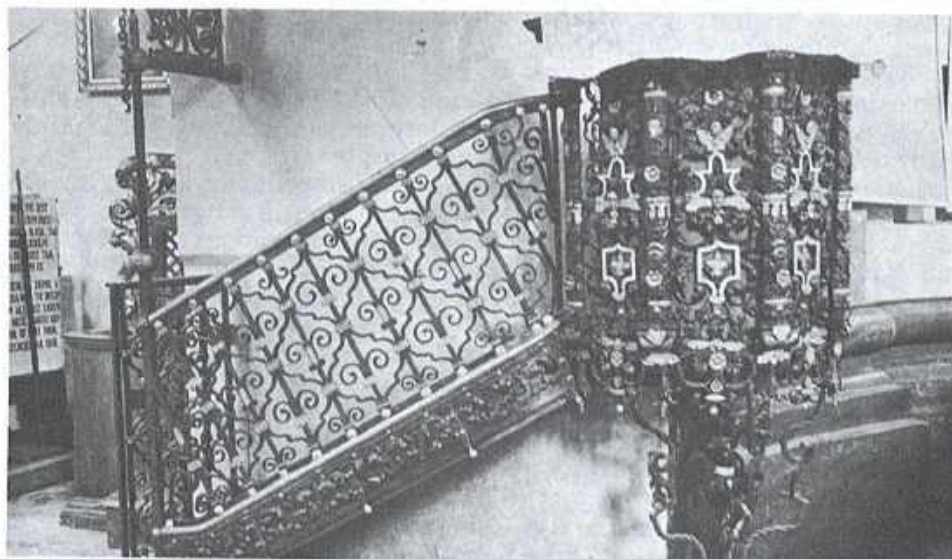
<sup>92</sup> Wiadomości dotyczące ołtarza zob. w KD, s. 12 oraz A. Böttcher, op. cit., s. 247. Pierwszy dzwon „Św. Franciszek”, ufundowany za ofiary konwentu królewieckiego w 1688 r. i zawieszony na prymitywnej dzwonnicy, z której wkrótce nie pozostało śladu, pękł po dziesięciu latach i powtórnie odlany, został poświęcony w 1700 r. przez biskupa Załuskiego. Następne dwa: „Wielka Matka Boża Maria” i „Św. Anna” pokonsekrował biskup Stefan Wierzbowski, sufragan warmiński 19 marca 1712 r. zob. KD, s. 11.

<sup>93</sup> KD, s. 10–14.

<sup>94</sup> KD, s. 31.

<sup>95</sup> Wspomina o niej KD, na s. 26.





Żelazna ambona wykuta przez Hermana Katenbringka z Dobrego Miasta  
(Fot. T. Chrzanowski)



Lichtarz procesyjny z II połowy XVIII w.  
(Fot. T. Chrzanowski)



Rokokowa monstrancja z 1752 r.  
(Fot. T. Chrzanowski)

i mszału. Ktoś inny, utrzymujący się z łaski, ofiarował w tym samym czasie 30 florenów<sup>96</sup>.

Kronikarz konwentu stoczkowskiego wymienia wielu kapłanów diecezjalnych, którzy będąc czcicielami Matki Bożej, wydatnie pomagali w szerzeniu kultu maryjnego wspierając zakonników materialnie bądź udzielając się czynnie w posługach duszpasterskich.

Do grona czcicieli Matki Bożej i hojnych ofiarodawców na rzecz Jej świątyni w Stoczku, których nazwiska kilkakrotnie powtarzają się na kartach bernardyńskiej *Księgi domowej*, trzeba zaliczyć takich jak: ks. Wawrzyniec Józef Nycz z Bulowic, kanonik dobromiejski, który podarował kilka cennych naczyń liturgicznych i nie żałując pieniędzy wydatnie przyczynił się do rozbudowy kościoła<sup>97</sup>; ks. Michał Lokau, proboszcz z Paluz (1690–1715) podarował istniejącą do dzisiaj koronę do obrazu Matki Bożej w wielkim ołtarzu; ks. Piotr Nyczman, proboszcz z Żegot (Seiberswalde) ofiarował w 1711 r. 70 florenów i zobowiązał zakonników, aby w każdą środę śpiewali przed obrazem Matki Bożej antyfonę *Tota pulchra es Maria*, co prowincjał zatwierdził<sup>98</sup>.

Zanim nastąpił pierwszy rozbiór Polski i przyłączenie Warmii do Królestwa Pruskiego, kult Matki Bożej i życie religijne w Stoczku Warmińskim toczyły się bez przeszkód. Do sanktuarium płynęły tłumy wiernych i pobożnych ludzi, którzy przynosili ofiary i jałmużny. Bernardyni korzystając z nich wzbogacali świątynię, sprawiali nowe szaty i naczynia liturgiczne, naprawiali dawne. I tak w latach, kiedy diecezją zarządzał biskup Krasicki, liczba szat liturgicznych powiększyła się o dziewięć ornatów różnego koloru, nabyto bogaty i używany w znaczniejsze święta dywan do wielkiego ołtarza, dziesięć cynowych świeczników, sporządzonych z kilku starych przetopionych kandelabrow z dodaniem świeżej cyny oraz dwa srebrne pacyfikały. Jeden z nich przeznaczony był do przechowywania nowo przywiezionej z Rzymu, dzięki staraniom prowincjała o. Andrzeja Langkiewicza<sup>99</sup>, znacznej partykuły krzyża świętego<sup>100</sup>, a drugi zawierał relikwie św. Antoniego Padewskiego.

Reperacji dachu kościoła, pokrytego miedzianą blachą, dokonał bez zapłaty niejaki Marcell, blacharz z Lidzbarka. Naprawiono też uszkodzone dachy nad Drogą Krzyżową i zabudowaniami klasztorными. W 1774 r. sprowadzono z Bytomia dachówkę. W tym samym roku przystąpiono do budowy stajni dla koni podróźnych i koni pielgrzymów. Pomieszczenia noclegowe dla pątników postawiono pięć lat wcześniej. Wokół kościoła i klasztoru, na cmentarzu przykościelnym, posadzono wierzby i inne drzewa<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> Ich ofiary wpłynęły do kasy zakonnej w 1744 i 1747 r. KD, s. 26.

<sup>97</sup> Zmarł 20 listopada 1709 r. Zob. KD, s. 12.

<sup>98</sup> KS, s. 10, 14.

<sup>99</sup> KD, s. 50 i 51.

<sup>100</sup> O.A. Langkiewicz dokonując w 1780 r. kanonicznej wizytacji konwentu stoczkowskiego stwierdził, że od 1749 r. publicznie czczona cząsteczka Krzyża Św. jest tak znikoma i ledwie wzrokiem dostrzegalna, a w dodatku umieszczona wraz z relikwiami św. Stanisława Kostki w jednym relikwiarzu, nie nadaje się zupełnie do dalszego kultu. Sprowadził więc nową cząsteczkę Krzyża Św. w kryształowym naczynku, którą w 1786 r. umieszczono w srebrnym relikwiarzu. Por. KD, s. 46–47, 51.

<sup>101</sup> KD, s. 40, 42.



Ludowa rzeźba Matki Boskiej z  
Dzieciątkiem  
(Fot. T. Chrzanowski)



Ukoronowany przez Jana Pawła II obraz Matki Pokoju, niesiony przez warmińskich kapłanów

### III. SANKTUARIUM W RĘKACH WŁADZ PRUSKICH, JEGO ZWROT I NOWY OKRES KULTU DO 1920 R.

#### SANKTUARIUM I BERNARDYNI PO ZABORZE (1772–1810)

Życie religijne na Warmii zostało przyhamowane, kiedy to na skutek pierwszego rozbioru Polski w 1772 r. Warmię zagarnęły protestanckie Prusy<sup>102</sup>. Wrogię narodowi polskiemu i Kościołowi katolickiemu władze pruskie wykorzystywały każdą sposobność, aby ograniczyć jego wpływy i działalność na tych terenach. Najbardziej ucierpiały ośrodki duszpasterskie prowadzone przez zakonników pochodzenia polskiego. Władze pruskie już od początku ingerowały w wewnętrzne sprawy zakonów. Dotyczyło to również bernardynów i życia religijnego w Stoczku. Teksty wygłaszanych kazań i przemówień musiały być oddane do kontroli i zatwierdzone przez władze państwowe<sup>103</sup>. W październiku każdego roku należało składać w urzędzie okręgowym w Malborku, a od 1787 r. w królewieckim ministerium, personalne sprawozdanie o każdym zakonniku i jego działalności. Wydano zarządzenia ograniczające swobodne poruszanie się zakonników i osobiste kontaktowanie się z innymi konwentami na terenie Polski. Zakazano porozumiewania się z przełożonym prowincjalnym w Warszawie, mimo że wszyscy zakonnicy stoczkowscy byli Polakami i należeli do prowincji polskiej. Nie pozwalano im brać udziału w wyborze nowego prowincjała zakonu, a nawet domagano się, aby utworzyli prowincję niezależną od Polski<sup>104</sup>. Zabraniano dokonywania zmian i przegrupowań bez zgody władz państwowych oraz zatrudniania w duszpasterstwie ojców pochodzenia polskiego, chociaż pielgrzymi takich właśnie potrzebowali.

Powyższe zarządzenia sprawiły, że duszpasterstwo bernardyńskie chyliło się ku upadkowi, ponieważ ojcowie stoczkowscy starzeli się i wymierali, a kapituła zakonna w Warszawie nie była w stanie dokonać nieodzownych przesunięć. Z roku na rok kurczyła się liczba zakonników w ruchliwym sanktuarium stoczkowskim. Podczas gdy w latach 1772 i 1781 było jeszcze 12 ojców i 4 braci, stosunkowo młodych, gdyż tylko jeden z nich przekroczył 60 lat, pozostali mieli mniej niż 50, a nawet 45 lat, to w 1803 r. doszło do tego, że konwent liczył tylko 10 księży oraz trzech braci w podeszłym wieku, schorowanych. Spośród tych dziesięciu księży tylko trzech nie przekroczyło jeszcze 50 roku życia, inni mieli około 60 lat, jeden zaś 79. Nie ulegało wątpliwości, że władze pruskie skazały tutejszy konwent na wymarcie<sup>105</sup>. Oprócz tego klasztor stoczkowski borykał się z kłopotami finansowymi. W 1773 r. sołtys Stoczka Bernard Scharffenorth wpisał go na listę kontrybucyjną i odtąd zakonnicy musieli płacić wysokie podatki. Władze kościelne okazały się

<sup>102</sup> W dniu 13 września 1772 r. zostało opublikowane czterokartkowe ośrodek króla Fryderyka, tzw. *Litterae Patentes*, które obowiązując po czterech dniach od chwili ogłoszenia, zapoczątkowało ciężkie czasy dla Kościoła katolickiego i Polaków mieszkających na zagarniętych przez Prusaków terenach. Zob. KD, wklejka dokumentu.

<sup>103</sup> KD, s. 40–51.

<sup>104</sup> Tego rodzaju zarządzenie królewskie zostało wydane w 1774 r. Zob. KD, s. 42.

<sup>105</sup> Por. Sprawozdanie o. Hiacynta Lamgkausa, gwardiana klasztoru w Stoczku do kurii biskupiej we Fromborku, datowane 20 czerwca 1803 r. ADWOS I; A. Boenigk, op. cit., s. 69–70. Por. F. Hippler, Briefe, op. cit., s. 295–297.

bezsilne, a odwoływania do władz państwowych w Malborku i Królewcu nie przyniosły żadnych rezultatów<sup>106</sup>.

W dodatku zakonnicy nigdy nie czuli się bezpieczni i spokojni. Ustawicznie mogli się spodziewać wizyt wojska. Różne oddziały wliczyły się po kraju, a bernardyńskiego klasztoru nie miały obojętnie. Przekonali się o tym już wcześniej<sup>107</sup>.

Wobec takich sytuacji zakonnicy nie mieli możliwości i nie byli w stanie spełniać swoich obowiązków wobec pątników, co sprawiało, że ruch pielgrzymów powoli przygasał.

USTAWA KASACYJNA ZAKONÓW I JEJ NASTĘPSTWA DLA SANKTUARIUM  
(1810-1826)

W szczególnie trudnym położeniu znalazło się sanktuarium stoczko-wskie i rozwój kultu maryjnego w nim uległ dalszemu zagrożeniu z chwilą, kiedy rząd pruski przystąpił do realizacji edyktu z 30 października 1810 r. Król znosił nim zakony i kapituły, likwidował dobra klasztorne i beneficja kapitulne na rzecz skarbu państwa.

Biskup Józef Hohenzollern<sup>108</sup> próbował ratować nieodzowne dla życia diecezjalnego instytucje. Nie zdołał jednak całkowicie obronić klasztorów. Te które nie zajmowały się *ex professo* duszpasterstwem, szkolnictwem i działalnością charytatywną, musiały ulec likwidacji. Klasztor w Stoczku pozostawiono w spokoju, ale tylko do śmierci ostatniego z żyjących w nim ojców.

W 1813 r. zapowiedziano, że klasztor zostanie poddany dokładnej inwentaryzacji. Dziesięć lat temu zresztą władze państwowe zażądały sprawozdania o jego stanie majątkowym. Kuria biskupia w Lidzbarku, zapytywana w tej sprawie przez gwardiana, nie dała żadnej odpowiedzi. To milczenie upewniło zakonników o beznadziejnym położeniu ich placówki duszpasterskiej. 17 stycznia 1814 r. proboszcz katedry Roch Krämer przeprowadził spis majątności stoczko-wskiej, a 19 kwietnia

<sup>106</sup> W Księdze Domowej, s. 41, znajduje się dramatyczny zapis o tym, że sołtys Bernard Scharffenorth przez pomyłkę, czy raczej z rozmyślną złośliwością, w 1773 r. wciągnął klasztor stoczko-wski na listę kontrybucyjną. Zakonnicy próbowali się bronić. Powiadomili biskupa, slali wyjaśnienia i protesty do Malborka i Królewca, któremu od 1787 r. administracyjnie podlegali, ale na próżno. Musieli poddać się krzywdzącemu zarządzeniu i rokrocznie przysyłać pisemne sprawozdania o stanie personalnym i majątkowym oraz świadczenia w naturze.

<sup>107</sup> W 1732 r. wtargnęło do klasztoru 300 żołnierzy brandenburskich, poszukujących rzekomo ukrytych tam dezertarów. Mimo protestów i skarg do biskupa, zabrano jednego z ojców jako zakładnika. Interweniowano w Warszawie i Rzymie, ale uszło im to bezkarnie. Podobnych wypadków było więcej. Por. KD, s. 15.

<sup>108</sup> Bp Józef Hohenzollern (1808-1836), bratanek poprzednika biskupa v. Hohenzollerna, opat cystersów w Oliwie i kanonik warmiński; na polecenie Fryderyka Wilhelma II został „wybrany” przez kapitułę fromborską na ordynariusza warmińskiego. Zgodził się spełnić wolę Bożą i dołożyć starań dla ponownego rozkwitu obejmowanej przez siebie diecezji. Potwierdzenie papieskie otrzymał jednak dopiero w 1818 r. i wtedy też przyjął sakrę biskupią z rąk sufragana warmińskiego bpa Andrzeja Stanisława Hattena. Józef Hohenzollern okazał się biskupem z prawdziwego zdarzenia, bardzo gorliwym rządcą diecezji, szczerze zatroskanym o dobro nadprzyrodzone powierzonych sobie dusz. Mimo swej usłużności i wyraźnej lojalności wobec dworu pruskiego, nieraz odważnie bronił praw Kościoła. Pisał cenne listy pasterskie. Przyczynił się do podniesienia szkolnictwa katolickiego. Organizował katolickie gimnazjum, Seminarium Nauczycielskie i Liceum „Hosianum” w Braniewie. Za jego czasów b. diecezja sambijska i część Powiśla zostały włączone do Warmii. Por. J. O b ł a k, op. cit., s. 125; A. R o g a ł s k i, op. cit., s. 261.

w obecności jego, gwardiana i jeszcze dwóch świadków komisarz rządowy landrat v. Conradi spisał srebrne wota i inne precjoza<sup>109</sup>. W przynębiającej atmosferze oczekiwania na zamknięcie klasztoru niszczały zabudowania, ubożeli i wymierali zakonnicy, których było zaledwie dziesięciu. W latach 1811–1812 zmarło trzech ojców i dwóch braci. W kolejnych latach śmierć zabrała następnych członków nielicznego konwentu. Jako ostatni z ojców po dłuższej chorobie w dniu 13 stycznia 1826 r. umarł Roch Haushalter<sup>110</sup>. Zostało wprowadzie przy życiu jeszcze trzech braci laików, ale władze rządowe, dla uniknięcia obowiązku zapewniania im środków utrzymania, kazały im po prostu wynieść się do Barczewa<sup>111</sup>.

Biskup Józef v. Hohenzollern od pierwszej chwili swoich rządów w diecezji zdawał sobie sprawę z zamierzeń pruskich. Jako bystry obserwator i wybitny polityk dokładnie rozumiał niebezpieczeństwo zagrażające Kościołowi katolickiemu na zagarniętych terenach, a więc i życiu religijnemu w podległych jego biskupiej władzy krainach. Postanowił zdecydowanie bronić wszystkiego, co Boże i służące religii. Nie chciał również Stoczka zostawić własnemu losowi i przemocy wrogich mu ludzi. Zdecydował się ratować jego konwent i zapewnić normalne funkcjonowanie miejsca pielgrzymkowego. W 1819 r. rozpoczął pertraktacje z ministerstwem w Królewcu<sup>112</sup>. 20 czerwca wniósł pisemną propozycję do ministra v. Altensteina, aby Stoczek, jeśli już nie może służyć konwentowi zakonnemu, przekazano do dyspozycji i wykorzystano dla potrzeb diecezji. Podpowiadał też, aby uczynić z niego rodzaj domu poprawczego, zamiast zamieniać go na schronisko dla inwalidów, takie bowiem plany snuli protestanci. Zabiegał równocześnie o znalezienie franciszkanów obserwantów (bernardynów) pochodzenia warmińskiego lub niemieckiego, by nimi zastąpić niemile przez władze pruskie widzianych zakonników polskich i w ten sposób uchronić przed całkowitym zniszczeniem rozwinięte, oparte na kulcie maryjnym życie religijne w Stoczku. Jednak bez powodzenia. W całym zakonie znalazło się zaledwie kilka osób, a w Barczewie tylko dwie — w dodatku słabo mówiące po niemiecku<sup>113</sup>. Po jakimś czasie biskup poznał o. Korneliusza Eichhorna, Warmiaka urodzonego w Jezioranach, który jako mistrz nowicjatu wykładał filozofię i teologię w Warszawie. Minister Alten-

<sup>109</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 71–72. Szczegółowy wykaz podaje E. Brachvogel: *Der Silberschatz des ausgehobenen Klosters Springborn vom Jahre 1914. UEH, 13/1933*, s. 1–2. Przy spisywaniu sreber byli obecni, oprócz gwardiana Rocha Haushaltera, definitywator zakonu Władysław Hauenstein i kaznodzieja Stefan Zilicher. Zob. E. Brachvogel, op. cit., s. 1. Tenże autor wylicza oprócz naczyń liturgicznych 39 znaczniejszych wotów, a oprócz tego 36 znalezionych w ściennej skrytce, w której przechowywano 31 pudów srebra. Obok nich było jeszcze wiele mniejszych tabliczek wyobrażających serca, nogi, ręce i oczy. Przezorni ojcowie ukryli je na czas szczególnie wielkich potrzeb. Tamże, s. 2.

<sup>110</sup> A. Rogalski, op. cit., s. 276 podaje, że ostatni gwardian franciszkański w Stoczku nazywał się Piotr Roch. Tymczasem A. Boenigk, op. cit., s. 72, powołując się na *Ermländische Zeitung* XV, 408 pisze: „der Guardian Pater Rochus Haushalter, der letzte Franziskaner von Springborn”, na s. 108 zaś przytacza ostatni zapis z tablicy zmarłych ojców i braci: „Anno Domini 1826 die 13 Januarii A.R.P. Rochus Haushalter P.G.D. Agg. Guardianus Springbornensis” (po prostu mylnie odczytano *Pater* jak *Peter*).

<sup>111</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 75. Zob. też JS 14, s. 42.

<sup>112</sup> Briefe, Tagebücher und Regesten des Fürstbischofs von Ermland Joseph von Hohenzollern, hrsg. F. Hippler, Braunsberg 1883 (*MHW* VII), s. 120.

<sup>113</sup> JS 14, s. 18; także: Briefe, *MHW* VII, s. 120.

stein nie chciał jednak rozmawiać na temat Polaka z Warszawy. Nadprezydent Królewca v. Schön skwapliwie wykorzystał tę okoliczność. Jeszcze bardziej usztywnił swą postawę i tak już nieustępliwą. Wtedy biskup doszedł do przekonania, że czynniki rządzące nieugięcie zmierzają do zupełnego zniesienia klasztoru, a o zakonnikach w ogóle nie chcą słuchać. Ubolewał przy tym niezmiernie, że nie dysponuje dostateczną liczbą kapłanów diecezjalnych, aby im powierzyć sanktuarium.

SANKTUARIUM W STOCZKU W RĘKACH WŁADZ PRUSKICH (1826-1841)

Tymczasem nadeszły krytyczne dni dla Świątyni Pokoju. Po śmierci o. Rocha Haushaltera 19 stycznia 1826 r. nadprezydent v. Schön wydał polecenie landratowi okręgu lidzbarskiego v. Conradiemu, aby zamknął kościół i przejął dobra klasztorne na rzecz skarbu państwa<sup>114</sup>. Rozkaz ten został wykonany jeszcze tego roku<sup>115</sup>. Późnym wieczorem, wobec tysięcy zapłakanych i rozmodlonych ludzi v. Conradi dokonał nakazanego przez nadprezydenta aktu. Warmiacy, którzy byli świadkami owego bolesnego wydarzenia, doznali głębokiego wstrząsu, ale zachowali się spokojnie i z godnością. Dramatyczny przebieg tego wydarzenia bardzo plastycznie i wstrząsająco przedstawił biskup Hohenzollern w swoich listach do lidzbarskiego rady stanu Schmeddinga<sup>116</sup>.

Wkrótce po usunięciu ze Stoczka braci bernardynów (30 grudnia 1828) w zabudowaniach klasztornych zamieszkał protestancki komisarz, podoficer żandarmerii Florian, zwany kasztelanem, który z ramienia władz pruskich przez piętnaście lat „doglądał” zagrabionego mienia zakonnego i budynków sakralnych<sup>117</sup>. Nastąpiły najsmutniejsze czasy

<sup>114</sup> Nakaz v. Schöne brzmiał: „Da hier mit das Personal dieses Klosters ausgestorben ist und in dem selben nur noch drei Laiensbrüder vorhanden sind: so ist das Kloster in Gemässheit des Ediktes vom 30. Okt. 1810 wegen Einziehung sämtlicher Klostergüter in der Monarchie als Staatsgut zu betrachten und die heilige Königliche Regierung wird dem gemäss jetzt dasselbe übernehmen und Administration nomine fisci veranlassen”. Briefe, *MHW* VII, 120; zob. też ADWO JS 14. Akta Kurii, s. 1.

<sup>115</sup> JS 14, s. 27.

<sup>116</sup> „Kościół stoczkowski został zamknięty wśród lamentu ludu licznie przybyłego z odległych miejscowości. Musiał to być widok rozdzierający serca. Klasztor był niezwykle pożyteczny dla pobliskiej parafii Kiwity, gdzie tylko jeden ksiądz pracował nad prawie 3 tys. dusz liczącą wspólnotą, czynnie pomagając jej w duszpasterstwie. Ponadto klasztor ten służył z wielkiej dobroczynności, chociaż należał do zakonu żebraczego. O, gdyby ten klasztor udało się utrzymać dla diecezji. Jakiż radosny byłby to dzień” (list z 26 maja 1826 r.). Drugi list z 12 czerwca 1826 r. pochodzi ze Smolajna, letniej rezydencji biskupów warmińskich (tłum. z języka niemieckiego): „Jak spokojnie, jak cicho potrafia Warmiacy podporządkować się nawet najbardziej bolesnym zarządzeniom władzy świeckiej, pokazuje scena, która wydarzyła się w styczniu podczas zamykania klasztornego kościoła w Stoczku. Tysiące pielgrzymów przywędrowało, aby w małej lecz pięknej świątyni po raz ostatni uczestniczyć w Bezkrwawej Ofierze. Potoki łez spływały na ziemię z oczu wspaniałych warmińskich chrześcijan. Kapłan nie śpiewał, lecz kłął prefację — był to ciągle bardzo uczęszczany kościół — a lud pozostał tak aż do późnego wieczora w świątyni! Słysząc było głośny lament i narzekanie, ale nie było gniewnego pomruku! Kiedy wobec zapadającego zmroku Dom Boży, w którym od wielu lat wiele krwawiących serc ludzkich doznało pociechy, uzdrowienia i przemiany, został opróżniony z tłumu zapłakanych wiernych, wtedy zamknięto drzwi kościoła i klasztoru, a p. landrat, gorliwie spełniając zmierzające do unieszczęśliwienia ludzi krzywdzące polecenie p. v. Schöna, mógł w swoim sprawozdaniu śmiało wyrazić swoją radość z powodu nowego ciosu, którego doznał stan zakonny na Warmii”. Por. Briefe, *MHW* VII, s. 313, 319; także A. Boeningk, op. cit., s. 73-74; A. Rogalski, op. cit., s. 276-277.

<sup>117</sup> JS 14, s. 112

w dziejach sanktuarium stoczkowskiego. Rozbrzmiewająca dotąd śpiewem i modłami Świątynia Pokoju niszczała teraz pod wpływem zgubnych czynników atmosferycznych, a klasztor, ulegając świadomemu i złośliwemu dewastowaniu, popadał w kompletną ruinę. Na szczęście w pobliżu klasztoru mieszkał brat zakonu karmelitańskiego Adolf Silberbach z Lidzbarka, który bacznie obserwował niszczyielską działalność Floriana, informował o wszystkim biskupa<sup>118</sup>, i z okolicznymi katolikami<sup>119</sup> usiłował ukrócić samowolę dewastatora, aż w końcu, ale dopiero w 1840 r. spowodował jego odwołanie.

Wierni nigdy nie tracili otuchy i pocieszali się nadzieją, że to nie potrwa długo. Byli przekonani, że biskup wyjedna u władz pruskich otwarcie świątyni. W samej rzeczy biskup warmiński nie zrezygnował z walki przeciw v. Schönowi. 18 kwietnia 1826 r. odwołał się w sprawie Stoczka do króla Fryderyka Wilhelma, z którym łączyły go więzy pokrewieństwa, 17 czerwca 1826 r. złożył nową petycję popartą przez Stoczek oraz sześć okolicznych miejscowości: Kierwiny, Klejdyty, Kiersnowo, Kłajty, Konity i Połapin<sup>120</sup>. Wkrótce otrzymał z Berlina pismo datowane 28 czerwca 1826, w którym król powiadamia biskupa, że polecił ministrowi Altensteinowi wyszukanie i podjęcie odpowiednich środków i sposobów w celu zachowania przynajmniej kościoła w Stoczku, wejście w porozumienie z biskupem, a następnie przesłanie do Berlina informacji o wynikach tego postępowania, aby król mógł podjąć właściwą decyzję i dać biskupowi wiążącą odpowiedź<sup>121</sup>.

Podniesiony na duchu tym listem biskup Hohenzollern znów podjął starania znalezienia niemieckich zakonników do Stoczka. Marzył mu się jakiś mistrz nowicjatu. Najpierw zaproponował stanowisko przełożonego o. Albinowi Thinelowi z Poznania, ale ten stanowczo odmówił. Zwracał się następnie do franciszkanów w Kaliszu, w Münster i Fuldzie, a także do biskupa v. Ledebura w Paderbon, niestety bez skutku. Resztę nadziei pokładał jeszcze w osobie wspomnianego wyżej o. Eichhorna, lecz jego władze pruskie traktowały nadal jako obcokrajowca<sup>122</sup>.

Jedno tylko biskup zdołał uzyskać, mianowicie to, że ministerstwo oznajmiło władzom królewskim wolę króla zastrzegającego sobie wydanie ostatecznej decyzji w sprawie zamknięcia klasztoru w Stoczku. Wobec powyższego klucze od kościoła i zarekwirowany inwentarz oddano Andrzejowi Thielowi archiprezbiterowi z Lidzbarka, lecz nie pozwolono sprawować służby Bożej<sup>123</sup>. Naczynia zresztą i szaty liturgiczne zwrócone musiały być ks. Thielowi w obecności przedstawicielstwa władz państwowych, rozdane kapelanom wojskowym, rozprowadzone po różnych parafiach; cenniejsze srebra czy dzieła sztuki powędrowały do muzeum pruskiego w Królewcu, gdzie niebawem zostały zakatalogowane<sup>124</sup>.

<sup>118</sup> JS 14, s. 135–137, 186; zob. też Briefe, *MHW* VII, s. 322; A. Boenigk, op. cit., s. 76.

<sup>119</sup> Współpracownikami Silberbacha byli gospodarze i sołtysi: Scharffenorth ze Stoczka, Romahn z Klejdyt, Rehaan z Kiersnowa, Krause z Połapina, Schwark z Kierwin, Rehaag z Kłajt, Herman z Rajs i karczmarz Migge ze Stoczka. Por. A. Boenigk, op. cit., s. 76.

<sup>120</sup> Briefe, *MHW* VII, s. 322.

<sup>121</sup> Tamże.

<sup>122</sup> JS 14, s. 32.

<sup>123</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 75.

<sup>124</sup> A. Boetticher, op. cit., z IV, s. 249.



Po bernardynach w Stoczku pozostał wartościowy księgozbiór, liczący 1021 tomów. Sporządzenie katalogu zlecono ks. Krausemu, proboszczowi z Kiwit. Latem 1833 r. landrat Conradi dokonał podziału ksiąg między: Gimnazjum w Braniewie, Królewskie Liceum „Hosianum” w Braniewie, Królewską Bibliotekę w Królewcu i Progimnazjum w Reszlu. Pozwolił im wybrać książki według potrzeby i upodobania. Pozostałe tomy wzięła kapituła katedralna we Fromborku. Wczesną wiosną 1834 r. książki znalazły się w miejscu przeznaczenia<sup>125</sup>.

Biskup Hohenzollern natomiast nie zniechęcał się trudnościami i w dalszym ciągu prowadził akcję dyplomatyczną w obronie sanktuarium w Stoczku, chociaż królewskie pismo nie pomogło mu posunąć sprawy do przodu ani o krok. Widoczne było, że nadprezydent nie przejmował się nakazami ministerstwa ani nie myślał im ulegać. Trzy kolejne podania biskupa nie doczekały się odpowiedzi ani z Berlina, ani z Królewca. Zbywano go tylko obietnicami<sup>126</sup>, że ponowne otwarcie nastąpi wkrótce, albo że Królewiec otrzymał już polecenie sfinalizowania sprawy. Zapewnienia władz pruskich nie były jednak szczerze, gdyż równocześnie noszono się z zamiarami przeistoczenia klasztoru w zakład dla obłąkanych, dom dla inwalidów, a nawet Schön namawiał niejakiego Wagnera, kupca z Braniewa, aby kupił zabudowania klasztorne w Stoczku i założył w nim fabrykę sukna. Wagner, Austriak z pochodzenia, nie przyjął jednak tej propozycji<sup>127</sup>. Bardzo bliski realizacji okazał się natomiast pomysł przeniesienia tam Seminarium Nauczycielskiego z Braniewa. Ministerstwo skierowało w tym celu zarządzenie wykonawcze do Prowincjonalnego Kolegium Szkolnego<sup>128</sup>. Krajowy architekt Jester z Lidzbarka, który opracowywał kosztorys, po gruntownej lustracji wydał orzeczenie, że w domu klasztornym znajduje się miejsce dla stu wychowanków, ale budynki — od lat zaniedbane i pozbawione konserwacji — rozpadają się prawie. Przystosowanie ich zaś do wymogów szkolnych pochłonie dużo pieniędzy. Wówczas dyrektor seminarium, Witkowski, opierając się na ministerialnym zarządzeniu, aby codziennie otwierać kościół dla zaspokojenia religijnych potrzeb wiernych<sup>129</sup>, zaproponował, aby obok dyrektora państwowego był wyznaczony przez biskupa duchowny nauczyciel religii, który równocześnie prowadziłby życie parafialne w Stoczku i doglądał ruchu pielgrzymkowego. Biskup uznał tę propozycję za korzystną dla szkoły i dla diecezji. Porozumienie wydawało się realne. Lecz wtedy Witkowski przestał się tą sprawą zajmować i chociaż ministerstwo było zainteresowane w przyśpieszeniu jej realizacji, wszystko wkrótce się rozpadło.

<sup>125</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 75–79.

<sup>126</sup> Do urzędu biskupiego wpłynęły dwa pisma z ministerstwa dotyczące tej kwestii: z 29 czerwca 1830 i z 6 kwietnia 1831. Por. A. Boenigk, op. cit., s. 77.

<sup>127</sup> List z datą 1 stycznia 1838 r. pisany w Oliwie, adresowany do radcy stanu Schmeddinga w Lidzbarku. Biskup w dalszym ciągu listu podkreśla z uznaniem, że ów Wagner, któremu ofiarowano także sprzedaż klasztoru w Oliwie, wolał zbudować fabrykę sukna na swojej działce w pobliżu Dobrego Miasta.

<sup>128</sup> Pismo nosiło datę 10 lipca 1830 r. Zob. A. Boenigk, op. cit., s. 77.

<sup>129</sup> „zugleich der Vorteil erlangt werde, dass die Klosterkirche an Sonn — und Feiertagen den Nachbarn zur Befriedigung ihren religiösen Bedürfnissen wieder geöffnet werden könnte. Por. A. Boenigk, op. cit., s. 77.

OTWARCIE KOŚCIOŁA I WZNOWIENIE KULTU MATKI BOŻEJ  
W STOCZKU (1841–1920)

Długoletnie wysiłki biskupa Hohenzollerna zmierzające do przywrócenia stoczkowskiego kościoła kultowi Matki Bożej nie poszły na marne i w końcu zostały ukoronowane sukcesem, ale już po śmierci biskupa. Prusacy doszli bowiem do przekonania, że ten obiekt nie nadaje się właściwie do potrzeb państwowych, przysparza nawet wielu kłopotów. Postanowili zwrócić go diecezji, tym bardziej że władze kościelne własnym kosztem zamierzały urządzić przy nim dom pokuty dla księży. 8 grudnia 1840 r. nadprezydent v. Schön otrzymał ministerialny reskrypt, nakazujący Świątynię Pokoju i klasztor w Stoczku oddać biskupowi warmińskiemu. Ordynariuszem był wtedy Andrzej v. Hatten<sup>130</sup>. Uroczystość przejścia sanktuarium i przywrócenia go kultowi maryjnemu przewidziano na 8 lutego 1841 r. Biskup v. Hatten nie doczekał jednak tej chwili. Przed ustalonym terminem tragicznie zakończył życie. Aktu przekazania dokonał upoważniony przez kapitułę katedralną kanonik Józef Wichert, proboszcz katedry we Fromborku, wraz z pełnomocnikiem rządu starostą lidzbarskim v. Buddenbrockiem. Zabudowania klasztorne, po piętnastu latach pobytu w pruskich rękach, według relacji naocznego świadka przedstawiały widok jak po przejściu wojennego frontu<sup>131</sup>. Kościół wyglądał nieco lepiej, ale jak się okazało, ściany pokryte były zaciekami, pleśnią i grzybem, a wilgoć i stęchlizna poczyniły wielkie szkody.

Gniew ludu przeciw Florianowi, który doprowadził do takiego stanu święte miejsce, omal nie spowodował samosądu wobec niego. Dopiero energiczna postawa ks. Wicherta uratowała żandarmowi życie. Od Florianiana zaś w ultymatywnej formie zażądano, aby się wyniósł w ciągu czternastu dni.

Zarząd nad kościołem i klasztorem otrzymał ks. Krause z Kiwit. Dóź natomiast nad budynkami powierzono znanemu już i zasłużonemu A. Silberbachowi, który zamieszkał w klasztorze i krótko wprawdzie, lecz z zapałem, wykonywał swoje zadania<sup>132</sup>.

Ks. Krause stanął wobec bardzo trudnych i odpowiedzialnych obowiązków. Należało odrestaurować kościół, pozbierać rozproszone po różnych parafiach szaty i naczynia liturgiczne, zaprowadzić regularne odprowadzanie nabożeństw, na nowo ożywić ruch pielgrzymkowy, przywrócić dawną świetność kultowi maryjnemu i rozsławić imię Matki Bożej Stoczkowskiej.

<sup>130</sup> Andrzej Stanisław Hatten (1838–1841) był kapelanem biskupa Krasickiego, następnie jego biskupem pomocniczym. Udzielił sakry biskupiej Józefowi Hohenzollernowi i nadal pozostał na stanowisku sufragana. Jako ordynariusz warmiński sprzyjał Polakom. Prawdopodobnie był pochodzenia polskiego, gdyż często podpisywał się nazwiskiem Hattyński. Zdecydowanie bronił pozycji katolików w walce z rządem pruskim o małżeństwa mieszane. 3 stycznia 1841 r. zginął tragicznie zamordowany przez zbrodniarza we Fromborku. Zob. J. O b ł ą k, op. cit., s. 125.

<sup>131</sup> „Trauer ergriff mich, als ich den desolaten Zustand des Klostergebäudes sah: Das Klosterdach befindet sich überall unverkalkt — zum Einregen offen; und betrachtet man die Wohnzimmer, den Hofraum nebst Garten, so präsentiert sich Kriagsverwüstung ähnlicher Anblick”. Zob. A. B o e n i g k, op. cit., s. 80; ADWO, JS 3/1841, dot. przejścia klasztoru w Stoczku na dom demerytów.

<sup>132</sup> A. Silberbach umarł 24 marca 1843 r. i został pochowany w Kiwitach. Zob. A. B o e n i g k, tamże.

Niemordowany proboszcz szybko przystąpił do pracy. Niespełna dwa miesiące po przejęciu świątyni, 30 marca 1841 r.<sup>133</sup>, tysiące wiernych zgromadziło się, aby uczestniczyć w pierwszej po piętnastoletniej przerwie Mszy św. Uroczystą sumę celebrował archiprezbiter Andrzej Herholz z Lidzbarka, okolicznościowe kazanie o czci świętych obrazów wygłosił ks. prob. Krause. Zarówno kapłani jak i wierni przepełnieni byli gorącą wdzięcznością względem Boga za przywrócenie im świętego przybytku. Kanonik Antoni Frenzel, który po śmierci biskupa Hattena pełnił urząd administratora diecezji, w następujących słowach wyraził zadowolenie, jakie wtedy przeżywał: „Tak więc diecezja odzyskała znów ten piękny dom Boży. Oby Bóg zechciał nadal go mieć w swojej opiece, a wszystkich, którzy tu wzywają Jego Imienia, napełnić swoim błogosławieństwem i pozwolić im znaleźć pomoc i pociechę według ich życzenia”<sup>134</sup>.

Na pamiątkę tego radosnego wydarzenia na kamieniu przy zamurowanych później drzwiach południowych kościoła umieszczono napis ku czci Fryderyka Wilhelma IV, który przyczynił się do otwarcia Świątyni Pokoju<sup>135</sup>.

Ale ks. Krause był świadomy, że sam nie podola nawałowi prac i nie potrafi zaspokoić duchowych potrzeb parafii Kiwity i równocześnie sanktuarium w Stoczku, do którego, jak się spodziewał, zaczęły napływać coraz częstsze i liczniejsze „łosiery”<sup>136</sup>. Zabiegał więc usilnie u biskupa Józefa Geritza<sup>137</sup> o to, aby Stoczek otrzymał przynajmniej jednego kapłana, który mógłby całkowicie poświęcić się wiernym w kościele Matki Pokoju. Diecezja cierpiała wprawdzie na brak księży, ale biskup chętnie zgodził się na tę koncepcję. Na stałego rezydenta do Stoczka biskup nazaczył ks. Antoniego Witta, który od dwudziestu pięciu lat pracował w Jezioranach jako wikariusz przy tamtejszej parafii. Ks. A. Witt otrzymał 1 maja 1843 r. nominację na komendariusza, aby przejściowo służył posługą religijną przychodzącej do Stoczka ludności katolickiej<sup>138</sup>. Ks. Andrzej Thiel zwrócił mu część sprzętu liturgicznego i zapewnił mu utrzymanie. Ks. Antoni Witt stanął w obliczu wielkich trudności. Został przecież wszystko w kompletnej ruinie. Nie zniechęcał się wszakże, lecz energicznie przystąpił do pracy. Bp Geritz osobiście

<sup>133</sup> A. Rogalski, op. cit., s. 277 podaje datę pierwszej Mszy św. w odzyskanym Stoczku jako 20 marca 1841. Boenigk natomiast twierdzi, że 30 marca 1841 r.

<sup>134</sup> „So wäre denn dieses schöne Gotteshaus der Diözese wiedergewonnen. Möge Gott es auch ferner in seine heilige Obhut nehmen und alle, die seinen Heiligen Namen darin anrufen, mit seinem Segen erfüllen und sie Hilfe und Trost in ihren Anliegen finden lassen”. Zob. A. Boenigk, op. cit., s. 81.

<sup>135</sup> „Nach dem diese Friedenskirche 15 Jahre geschlossen, wurde Sie durch die Huld Sr. Ma. Friedrich Wilhelm IV, dem Gottesdienste geöffnet. Anno 1841”. Zob. A. Boenigk, op. cit., s. 81.

<sup>136</sup> Typowo warmińskie pielgrzymki ze świecami i ofiarami pokutnymi, do których odprawiania ludzie zobowiązywali się ślubami.

<sup>137</sup> Józef Ambroży Geritz (1841–1867) urodził się w Jezioranach. Specjalną troską otaczał katolików rozproszonych w diecezji. Budował dla nich kościoły i ustanawiał parafie. Ufundował zakład św. Józefa i instytut dla ociemniałych w Lidzbarku oraz nowoczesnie wyposażone szpitale w Braniewie, Fromborku i Lidzbarku. Por. J. Obłąk, op. cit., s. 125.

<sup>138</sup> „Vorläufig bis zur definitiven Entscheidung über die Einrichtung einer Demeriten — Anstalt, um den in dieser Nähe wohnenden Katholiken eine Erleichterung zur Betätigung ihrer religiösen Bedürfnisse zu gewähren”. A. Boenigk, op. cit., s. 82–85.

interesował się sprawami Stoczka. 12 lipca 1843 r. przybył do klasztoru, aby przekonać się o tym, jak wygląda sytuacja religijna i gospodarcza. Bp Geritz zresztą i później często tam bywał i bardzo interesował się odnową kościoła i klasztoru w Stoczku. Zależało mu na tym, aby życie religijne w nim rychło odzyskało dawny klimat. Wspierał finansowo i duchowo ks. Wittę, który będąc człowiekiem chorowitym, mieszkał w jednej tylko izdebce i przez dziesięć lat trzymał się nad tym, aby budynki kościelne przywrócić do dawnego stanu. Przebudowa klasztoru na dom demerytów, czyli księży, którzy popadli w konflikt z prawem kościelnym, nie była podejmowana, ponieważ pertraktacje z władzami świeckimi wciąż nie dawały oczekiwanych wyników, chociaż władze te interesowały się nadal Stoczkiem. W sierpniu 1843 r. przyjechał tam nawet na kilka godzin nowy nadprezydent Boetticher<sup>139</sup>.

Po śmierci ks. Wittę<sup>140</sup> biskup prowadził starania, aby w Stoczku ponownie umieścić zakonników. Tymczasem zarządzanie sanktuarium powierzył proboszczowi z Kiwit Hasselbergowi i dał mu do pomocy wikariusza z siedzibą w Stoczku<sup>141</sup>. Niezależnie od tego szukał zakonników, m.in. usiłował nakłonić do objęcia placówki w Stoczku najpierw franciszkanów-reformatów, a następnie misjonarzy św. Wincentego à Paulo (lazarystów). Placówkę w Stoczku oglądali przedstawiciele obydwu zgromadzeń, ale nie zdecydowali się na jej przyjęcie. Franciszkanina<sup>142</sup> zniechęciły spustoszenia, jakie zobaczył, a misjonarz<sup>143</sup> okazał się zbędny, gdyż właśnie sfinalizowano sprawę domu demerytalnego i na jego dyrektora władze świeckie wyznaczyły ks. Roberta Hoppego, diecezjalnego kapłana z Królewca. Tymczasem na parterze klasztoru nadal mieściły się: szkoła państwowa i mieszkania nauczycielskie<sup>144</sup>. Biskup Geritz wielokrotnie zwracał się do władz szkolnych z żądaniem opuszczenia zajmowanych pomieszczeń. Dopiero jesienią 1864 r. spełniono postulat biskupa i ks. Hoppe mógł przystąpić do prac nad przystosowaniem klasztoru do nowych celów<sup>145</sup>. W następnym roku klasztor przybrał wygląd, który przetrwał do 1909 r. Zdziczały ogród został doprowadzony do porządku. Również w kościele poczyniono starania o przywrócenie mu dawnej świetności i okazałości. Ks. Hoppe odrestaurował gnijące stalle i sprawił nową puszkę komunijną.

W 1866 r. po pięciu latach pracy, ks. Hoppe opuścił Stoczek. Biskupa Geritza zaś ciągle nurtowała myśl, aby do sanktuarium sprowadzić kapłanów zakonnych. Tym razem zwrócił się do franciszkanów — re-

<sup>139</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 83.

<sup>140</sup> Ks. Antoni Witt zmarł 11 maja 1853 r. A. Boenigk, op. cit., s. 82–85.

<sup>141</sup> Wikariuszami ks. Hasselberga i rezydentami w Stoczku kolejno byli: Joachim Boenigk do listopada 1855, Antoni Hosman do 1867 i Lorenz Schmidt do chwili otwarcia domu demerytalnego w 1861 r. A. Boenigk, op. cit., s. 83.

<sup>142</sup> Jesienią 1855 r. na rekonesans do Stoczka przyjechał prowincjał reformatów o. Pacyfik Bydłowski z Poznania. Boenigk, op. cit., s. 84.

<sup>143</sup> Kapłan misjonarski przebywał w Stoczku w r. 1858, ale już wtedy władze kościelne i państwowe doszły do porozumienia i w stoczkwskim klasztorze definitywnie postanowiono otworzyć zakład dla księży demerytów. A. Boenigk, op. cit., s. 84.

<sup>144</sup> Szkoła została otwarta w 1830 r. dla dzieci ze Stoczka, Kiersnowa i Klejdyt. Poprzednio musiały uczęszczać do szkoły w Kiwitach. A. Boenigk, op. cit., s. 80.

<sup>145</sup> Odnowiony klasztor miał służyć diecezji jako dom księży demerytów, dom rekolekcyjny dla księży i bardzo dogodny dom dla odbywania rocznych i jednodniowych ćwiczeń duchownych. Zob. A. Boenigk, op. cit., s. 86–87. Zob. również A 24 n 140.

formatów w Neustadt, z prośbą o przysłanie zakonników. W pierwszych dniach stycznia 1867 r. mieli przybyć do Stoczka ojcowie i bracia zakanni, aby kontynuować kult Matki Bożej. Jednak władze państwowe nie wyraziły na to zgody. Pracę duszpasterską prowadzili więc nadal księża z parafii Kiwity. Najpierw Franciszek Lunau, wikary, a po nim Lorenz Schmidt, który poprzednio duszpasterzował w Młynarach.

Szczęśliwszą rękę pod tym względem miał biskup Filip Kremenz<sup>146</sup>. To, o co bezskutecznie zabiegał jego poprzednik, jemu się udało. 11 czerwca 1870 r. placówkę maryjną w Stoczku objęli misjonarze św. Wincentego, zwani lazarystami. Przybyli z Kolonii z Nadrenii. Trzech kapłanów i tyluż braci rozwinęło natychmiast ruchliwą działalność duszpasterską i misyjną. Ich obecność i praca szybko stały się znane w bliższej i dalszej okolicy. Odrodził się kult Matki Bożej i ożywił ruch pielgrzymkowy. Powracały założone dawniej bractwa — między innymi Matki Bożej i Matki Bożej Różańcowej. Odprawiano zaprowadzone przez bernardynów nabożeństwa i organizowano dotąd nieznanne, jak np. soboty majowe. Wkrótce zwiększył się napływ pielgrzymów. W pierwszych trzech miesiącach 1871 r. rozdano 4–5 tys. Komunii. Podczas uroczystości odpustowych konfesjonały były obleżone. Brakowało spowiedników. Misjonarze prosili o pomoc księży diecezjalnych; sprowadzali swoich konfratrów. Kult Matki Bożej w stoczkowskim sanktuarium zaczął rozkwitać na nowo.

Misjonarze z Nadrenii nie ograniczali swej pracy do klasztoru w Stoczku. Chętnie udzielali się sąsiednim parafiom, prowadzili misje, rekolekcje i słuchali spowiedzi. Wkrótce zdobyli sobie uznanie i popularność wiernych, a sympatię u duchowieństwa warmińskiego. Pomyślność nie trwała długo. Nastąpiły smutne czasy *Kulturkampf*. Władze pruskie, powołując się na ustawę z 4 lipca 1872 r. usunęły czterech misjonarzy ze Stoczka i nie pozwoliły im zatrzymać się w żadnej miejscowości na terenie niemieckim. Wygnańcy znaleźli schronienie aż we Francji, w Marsylii<sup>147</sup>. Biskup Kremenz docenił ich działalność w pożegnalnym liście do superiora ks. Konrada Stroyera, datowanym we Fromborku, w uroczystość Podwyższenia Krzyża Św. 1873 r.<sup>148</sup>

Biskup Kremenz zdawał sobie dokładnie sprawę, że po usunięciu misjonarzy ze Stoczka przepadły wszelkie nadzieje na obsadzenie san-

<sup>146</sup> Bp Filip Kremenz (1867–1885) nie był życzliwy dla Polaków. W 1869 r. usunął patrona polski z ksiąg liturgicznych i zastąpił go niemieckim. W tym samym roku założył urzędowy miesięcznik diecezjalny *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, a w 1872 dziennik katolicki *Ermländische Zeitung*. W następnym roku wydał nowy Rytuał Warmiński. Za jego rządów (1877) dokonano się słynne objawienia Matki Bożej w Gietrzwałdzie. W 1885 r. został mianowany arcybiskupem Kolonii i kardynałem. Por. J. O b l a k, HDW, s. 126.

<sup>147</sup> Por. Frauenburg am Tage Kreuz — Erhöhung 1873. W: *Ermländische Volksblätter* 1873/77, s. 417, a także F. Dittlich: *Der Kulturkampf im Ermland*. Berlin 1913, s. 233–235.

<sup>148</sup> „Sie zogen ein, und wie unter Ihrer Obsorge und durch die rege Theilnahme und Opferwilligkeit des Ermländischen Volkes sich Kloster, Kirche, Garten und Umgebung äusserlich verschönerten so haben Sie auch still und anspruchslos Ihren priesterlichen Pflichten oblegen, Gottes Geistlichen Acker treu gebaut und guten Samen weithin ausgestreut, vielen bekümmerten und bedrängten Herzen Licht, Trost und Hilfe gebracht”. F. Dittlich: *Der Kulturkampf in Ermland*. Rozdz. VIII: *Ausweisung der Lazaristen aus Kloster Springborn*, s. 234; Frauenburg am Tage Kreuz — Erhöhung 1873 W: *Ermländische Volksblätter*, 1873/77, s. 317.

ktuarium jakimikolwiek zakonnikami. Na stanowisko dyrektora i ojca duchownego zakładu demerytów bezzwłocznie powołał księdza diecezjalnego, Adalberta Wagnera<sup>149</sup>. Zarówno on jak i jego następcy, pełniący obowiązki rektorów, a od 1861 r. dyrektorów i duchownych opiekunów zakładu demerytów w Stoczku, mimo rozlicznych zajęć administracyjno-gospodarczych dbali o Świątynię Pokoju i duszpasterską opiekę nad odradzającym się ruchem pielgrzymkowym.

Na skutek niesprzyjających okoliczności politycznych sanktuarium stoczkowskie musiało zaniechać masowego oddziaływania duszpasterskiego. Pielgrzymki i pełne obsługiwanie ich w tym miejscu było wykluczone. Biskupi robili wszystko, aby Świątynia Pokoju spełniała swoje zadania wśród wiernych na Warmii. Dążyli też do tego, aby Stoczek poza siedzibą księży demerytów stał się również domem rekolekcyjnym, w którym mogliby się gromadzić kapłani na zbiorowe lub indywidualne ćwiczenia duchowe. W r. 1867 władze kościelne i państwowe doszły do porozumienia. Opracowano statut domu stoczkowskiego. Zamieszczono w nim klauzulę o rekolektantach. Księża chętnie przybywali do Stoczka, by w korzystnych warunkach oddawać się ćwiczeniom duchowym. W 1886 r. katolicycy nauczyciele warmińscy zwrócili się do władz diecezjalnych z prośbą, aby i oni mogli odprawiać rekolekcje w Stoczku. Biskup Andrzej Thiel<sup>150</sup> z radością przychylił się do tej prośby, co sprawiło, że na ćwiczenia duchowe raz w roku zgłaszało się 70–80 nauczycieli. Kilkudniowy pobyt w sanktuarium maryjnym ubogacał ich życie religijne i pogłębiał nabożeństwo do Matki Bożej. Od 1906 r. przybywali tu również mężczyźni bez określonego zawodu z różnych okolic ziemi warmińskiej. Biskup Augustyn Bludau<sup>151</sup> przychylił się do prośby nauczycieli i rodziców, wyraził zgodę, aby z udziału w rekolekcjach stoczkowskich korzystali studenci i uczniowie najwyższych klas szkolnych. Klasztor dysponował 45 pomieszczeniami dla rekolektantów. Trzy izdebki zrobiono z dużego pokoju, przeznaczonego dla biskupów, który rzadko bywał im potrzebny. Kiedy I wojna światowa przedłużała się, biskup Bludau zarządził zbiorowe modły w Świątyni Pokoju. Obrony i pomocy szukał u Matki Bożej. Stała na czele największej w dziejach Stoczka pielgrzymki, która 12 września 1915 r. zgromadziła ponad dwadzieścia tysięcy wiernych. Wygłosił kazanie i z ogromnym wzruszeniem prowadził pokutno-przebiegalną procesję do kapliczki Matki Bożej w lesie, gdzie na zakończenie udzielił zgromadzonym błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem<sup>152</sup>. Z rozrzewnieniem wspomina tę chwilę w liście pasterskim z 15 lutego 1916 r.<sup>153</sup>

W tym samym roku jedna z rodzin jako wotum dziękczynne za oca-

<sup>149</sup> Adalbert Wagner uprzednio był proboszczem zamku w Lidzbarku. Odrestaurował kopułę kościoła w Stoczku. Po ośmiu latach gorliwej pracy (1873–1881) objął probostwo parafii Św. Mikołaja w Elblągu. Jego następcami byli kolejno: Heinrich Zett (2 lata), August Pohlmann (do 1885), August Zagermann (do 1892), Adalbert Strehl (do 1894), Johannes Skirde (1894–1919), Paul Stankewitz (do 1901) i w końcu Andreas Boenigk (1901–1919), autor monografii: *Kloster Apringborn des Ermlanders Friedenstempel*. Zob. A. Boenigk, op. cit., s. 92–94.

<sup>150</sup> Andrzej Thiel, Biskup warmiński 1886–1908. Zob. J. Obłak, op. cit., s. 126.

<sup>151</sup> Augustyn Bludau, biskup warmiński w latach 1908–1930. Zob. J. Obłak, tamże.

<sup>152</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 100–101.

<sup>153</sup> Tekst drukowany w języku polskim znajduje się w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie, sygn. IV N–60/a.

lenie od śmierci podczas rosyjskiej ofensywy w 1914 r. ofiarowała srebrną tabliczkę z napisem: *Maria half in Kriegesnot. Bewahr uns vor dem ewigen Tod*<sup>154</sup>. Na początku XX w. wota w Stoczku były nieliczne.

Na fotografii obrazu Matki Bożej z 1917 r. widać tylko pięćdziesiąt planowo rozmieszczonych tabliczek. Wśród nich dwie przedstawiają wizerunek Częstochowskiej Pani.

Ostatnim dyrektorem zakładu demerytów i rektorem kościoła w Stoczku był ks. Andrzej Boenigk. Sanktuarium Matki Bożej Pokoju dużo mu zawdzięcza. W 1913 r. rozpadającą się drewnianą kopułę kościoła zastąpił murowaną, stylistycznie dopasowaną przybudówką. Kazał ją pokryć miedzianą blachą i na zwieńczeniu umieścić połączoną kulę z krzyżem. Od frontu i z boków do wnętrza prowadzą solidnie wykonane dębowe drzwi. Najpiękniejszą ozdobę tej przybudówki stanowi, jak sam w swej monografii zaznacza, relief z francuskiego drobnoziarnistego piaskowca, wyrzeźbiony przez Lamberta Piedboeufa z Akwizgranu. Przedstawia on naturalnej wielkości, do kolan, postaci ze sceny Nawiedzenia NMP z napisem: *Maria intravit in domum Zachariae et salutavit Elisabeth. Non est hic aliud nisi domus Dei et porta coeli. Anno Domini 1913*. Równocześnie dobudował drugie piętro frontowego gmachu klasztornego z myślą o mieszkaniach dla rekolektantów<sup>155</sup>. On również współpracował z biskupem A. Bludauem w zorganizowaniu i przeprowadzeniu wielkiej pielgrzymki wojennej w 1915 r.<sup>156</sup> On wreszcie przekazał świątynię i klasztor bernardynom, którzy przybyli z prowincji św. Jadwigi ze Śląska i 18 października 1920 r. uroczyście objęli utracone w 1826 r. sanktuarium w ponowne posiadanie<sup>157</sup>.

#### IV. PRZEJAWY I FORMY KULTU MATKI BOŻEJ W STOCZKU WARMIŃSKIM

##### LASKI NADZWYCZAJNE, UZDROWIENIA I OCALENIA

##### Cudowne uzdrowienia i ocalenia

W każdym sanktuarium ludzie doznają łask nadzwyczajnych. Dotyczą one zarówno ciała jak i duszy. Według zapisów bernardyńskich bardzo wielu przybywających do Stoczka odzyskiwało lub uzyskiwało w nim upragnione zdrowie. Nikt tych cudów, jeśli to były cuda, nie zapisywał ani urzędowo nie stwierdził. Dopiero pierwszy z bernardyńskich kronikarzy o Chryzostom Schill w r. 1671 doszedł do przekonania, że należałoby spisać wszystkie cuda, jakie od niepamiętnych czasów dokonały się w tym miejscu. Uznał wszakże, że to jest nieosiągalne, nawet przy najlepszej woli, bo brak było niezbitych dowodów; ze względu na ogromną ich liczbę „niektóre tylko zostały zanotowane dla pamięci”. W dalszym ciągu o. Schill pisze, że cuda w Stoczku były wówczas tak codziennym zjawiskiem, iż czymś dziwnym i nadzwyczajnym wydałby się ich brak<sup>158</sup>.

<sup>154</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 95.

<sup>155</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 97–98.

<sup>156</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 100–101.

<sup>157</sup> Schematismus OFM provinciae S. Hedwigis in Silesia, ab mense Julii 1925, s. 21.

<sup>158</sup> „[...] ex ingenti miraculorum hic factorum multitudine, pauca nonnisi paginae et memoriae mandata sunt. [...] iam miracula hic consuetudinem venerunt adeo, ut fuerit miraculum, si non annua plurima hoc miraculoso loco fierent miracula”. KD, s. 140.

Kronika stoczkowskiego konwentu zawiera wykaz 62 nadzwyczajnych łask, otrzymanych tam do r. 1741 w większości za przyczyną Matki Bożej. Ich opisy, chociaż na pewno nie ogarniają wszystkich, zajmują 15 stron. Niektóre z nich są szczegółowe i oparte na zaprotokołowanych zeznaniach, inne natomiast potraktowano krótko i lakonicznie. Nie dbano też o regularne i systematyczne notowanie zgłaszanych uzdrowień. I tak np. w latach 1706–1722 nie zapisano żadnego cudu. Uzdrowienia obejmowały: choroby śmiertelne i nieuleczalne, epilepsję, dokuczliwe bóle głowy i zębów, schorzenia oczu, przywrócenie utraconego wzroku i słuchu, odzyskanie władzy w nogach, uwolnienie od rozmaitych epidemii i niemocy albo wręcz niezwykle ocalenie przed śmiercią.

Chryzostom Schill rozpoczął swoją listę niezwykle wydarzeń w Stoczku relacją uzdrowienia, które zdecydowało o wybudowaniu sanktuarium w Stoczku. Powołał się on przy tym na dokument przechowywany na zamku biskupim w Lidzbarku. Było to w czasie, kiedy biskup Szyszkowski miał zamiar wywiązać się ze złożonego przez siebie ślubu postawienia świątyni ku czci Matki Bożej na Warmii, zagrożonej przez Szwedów, i zastanawiał się nad wyborem odpowiedniego miejsca. Wtedy na zamek przybył burmistrz Lidzbarka Szymon Saphun wraz z żoną Elżbietą z domu Ernst, pochodzącą z Ornety. Po złożeniu przysięgi oświadczyli wobec biskupa i jezuitę o. Strubitzę, że śmiertelnie chorego synka przynieśli do Stoczka — pobożni Warmiacy od dawna czcili to miejsce — aby z wiarą i ufnością modlić się do Matki Bożej Uzdrowicielki o zdrowie dla niego. Zostali wysłuchani i ze zdrowym dzieckiem powrócili do domu. To wydarzenie zdecydowało, że biskup Szyszkowski, czciciel Najświętszej Maryi Panny, w tym miejscu starodawnego Jej kultu postanowił zbudować Świątynię Pokoju<sup>159</sup>.

Pod datą 1664 r. opisano uzdrowienie chłopczyka Stanisławskiego, które wbrew przewidywaniom lekarzy nastąpiło dzięki Matce Bożej, czczonej w Stoczku. W następnym roku żona burmistrza Piotra Lamshoefta wyblagała u „Pani Stoczkowskiej” wzrok dla syna Mateusza, któremu lekarze nic pomóc nie potrafili. W 1666 r. Wawrzyniec Preuk z Krosna k. Pasłęka i jego żona Katarzyna zeznali, co poświadczył Aleksander Troszka z Potryt, że ich synek Piotr w wieku dwóch lat i dwu tygodni oślepił. Zaczęli modlić się gorąco do Matki Bożej ślubując dziękczynną pielgrzymkę do Stoczka. Chłopiec całkowicie przejrzał, a oni razem z nim dopełnili przyrzeczenia<sup>160</sup>.

W 1675 r. Małgorzata Jankowska ze Świętej Lipki oświadczyła, że gangrena tak dalece zaatakowała jej rękę, iż pozostał jedynie wybór między utratą tej ręki lub życia. Zwróciła się o pomoc do Matki Bożej, obiecując pielgrzymkę do Stoczka i została uzdrowiona<sup>161</sup>.

Ertmuth Drommler z Barczewa, Anna Stach z Marun i jeden z franciszkańskich braci ze Stoczka wstawiennictwu Matki Najświętszej przypisują uwolnienie od dokuczliwego bólu zębów.

Szymon Hertz, księgarz z Lidzbarka, cierpiał na bolesne wykrzywienie nóg. Matce Bożej ze Stoczka zawdzięcza ozdrowienie. Anna

<sup>159</sup> KD, s. 140: „[...] nam ante multa priora tempora hoc practicarunt hic Warmienses ad hunc locum devotissimi”.

<sup>160</sup> Tamże, s. 141.

<sup>161</sup> Tamże.



Nitschmann z Lidzbarka podpierając się kulami przybyła do Stoczka w 1676 r. i zupełnie o własnych siłach opuściła miejsce łaskami słynące. Podobnie było z Anną Schwartz w następnym roku i w 1736 z Katarzyną Różycką z Reszla. W 1732 r. o. Bernardowi Anhutowi, bernardynowi, ból nogi tak bardzo dokuczał, że przez siedem miesięcy w ogóle nie mógł chodzić. Gdy lekarze nie rokowali żadnej nadziei na poprawę, zwrócił się do Najświętszej Dziewicy i do św. Anny, która również cieszyła się wielką czcią w Stoczku. Stojąc na jednej nodze, z głęboką nadzieją odprawił Mszę św. przed ołtarzem Św. Anny. Tej samej nocy ukazała mu się św. Anna i przyrzekła zdrowie, które wkrótce powróciło<sup>162</sup>.

Jeszcze jedno niezwykłe wydarzenie, opisane w kronice bernardyńskiej, zwraca na siebie szczególną uwagę. Oto dwudziestoletnia Barbara Kowalska z Ornety, siostrzenica ks. Macieja Drozdowskiego, wówczas proboszcza w Kraszewie, przybyła 5 października 1741 r. do Stoczka, aby złożyć zeznanie o swym cudownym ocaleniu. Po spowiedzi i Komunii św. stanęła przed gwardianem o. Franciszkiem Winderlichem w obecności o. Jakuba Welma i brata zakonnego T. Foxa, a odmówiwszy formułę przysięgi opowiedziała o tym, co ją spotkało. Wracała z Bisztyńka wozem wyładowanym różnymi rzeczami, między innymi i kamieniami. W lesie koło Sarnowa wóz wyrzucił się nagle i przywalił ją swoim ciężarem. Przygnieciona do ziemi leżała bezradnie, opadając z sił i czekając śmierci. Trwało to godzinę. W końcu zupełnie spokojna zawołała: „O, Najświętsza, cudowna Panienko ze Stoczka, dopomóż mi, stań przy mnie!” i przyrzekła, że nawiedzi Jej święte miejsce. I wtedy wygrzebała się spod rumowiska — cała, zdrowa i nietknięta. Uszczęśliwiona powędrowała dalej i bez żadnych trudności dotarła do Ornety<sup>163</sup>.

Oprócz indywidualnych łask były też wydarzenia świadczące o masowym charakterze opieki Bożej za przyczyną Matki Najświętszej ze Stoczka.

Za jedno z takich cudownych wydarzeń uznano uratowanie Lidzbarka od zarazy w 1654 r., o czym świadczą dwa do dzisiaj zachowane wota w postaci niemal identycznych, dużego formatu (19 × 28 cm) srebrnych tablic z napisem: *Divae Liberatrici a poste hoc offert Civitas Heilsbergen. 1654* i wygrawerowanymi na nich wizerunkami Matki Bożej stojącej na półksiężycu między dwoma wieżami kościoła z jednej i zamku z drugiej strony. A. Heide wspomina, że mieszkańcy Lidzbarka ślubowali dwa wota za uwolnienie od zarazy: jedno dla Stoczka, a drugie dla Świętej Lipki. Ponieważ tego drugiego nie dało się dostarczyć od razu ze względu na działania wojenne ze Szwedami, później wynikły zaś inne trudności, więc oba umieszczono w Świątyni Pokoju.

W połowie lipca 1710 r. wybuchła kolejna zaraza, która objęła Lidzbark, Braniewo, Frombork, Reszel, Pieniężno, a nawet Olsztyn. Stoczek natomiast, dzięki wstawiennictwu Najświętszej Maryi Panny, pozostał nietknięty<sup>164</sup>.

Podczas wojny sukcesyjnej 1736 r. interwencyjne wojska rosyjskie oraz inne zbrojne oddziały poruszały się po Warmii. Okoliczne miejscowości, a w nich wielu dobroczyńców sanktuarium i klasztoru w Stocz-

<sup>162</sup> KD, s. 142.

<sup>163</sup> KD, s. 23.

<sup>164</sup> KD, s. 12 i A.G. Heide: Archivum Heilsbergense. MHW VIII, s. 702.

ku, doznały wielkich krzywd i strat materialnych. Stoczek nie poniósł żadnej szkody<sup>165</sup>.

Bernardyni, obok kultu Matki Bożej, propagowali także kult św. Anny, św. Franciszka, św. Antoniego Padewskiego, św. Walentego i św. Kajetana. Kronika stoczkowska wymienia nadzwyczajne łaski otrzymane za przyczyną tych świętych. Matce Bożej i św. Walentemu zawdzięczano uzdrowienia z epilepsji, św. Antoniemu odzyskanie ukradzionych rzeczy lub ujęcie złodziei, a św. Kajetanowi wyleczenie z cuchnących wrzodów i gnijących i nie gojących się ran, na które skutecznie kładziono kwiaty zebrane z ołtarza tegoż świętego<sup>166</sup>.

#### NAWRÓCENIA

Sława sanktuarium stoczkowskiego sięgała daleko poza jego najbliższe okolice. Wieści o nadzwyczajnych łaskach otrzymywanych w nim za przyczyną Matki Bożej docierały i do uszu innowierców. Za interesowali się nim nawet protestanci. Nawiedzający Świątynię Pokoju za przyczyną Matki Najświętszej doznawali łaski oświecenia i poznania prawdy. Tacy składali katolickie wyznania wiary i przechodzili na łono Kościoła. Nie wiadomo dokładnie, ilu konwertytów pozyskał Stoczek. Cytowana często *Księga domowa*<sup>167</sup> za lata 1688–1740 wykazuje 86 osób, a za następne 1753–1770 dalsze 19 osób. Przed słynący łaskami obraz Matki Pokoju przyjechał między innymi dr Christian Seth, rektor Uniwersytetu Królewieckiego, który był protestantem. Przez jakiś czas przebywał w klasztorze wraz z żoną i dzieckiem. Kiedy się należycie przygotował, poprosił o przyjęcie do Kościoła katolickiego. Wówczas do Stoczka przybył biskup Radziejowski. W sobotę 2 sierpnia 1681 r. odprawił uroczystą Mszę św. przed cudownym obrazem Matki Bożej i rodzinę Sethów zaliczył do społeczności wiernych<sup>168</sup>.

Konwertyci reprezentowali różne regiony Prus Książęcych i pochodzili z różnych ugrupowań społecznych. Znajdowali się wśród nich rzemieślnicy, żołnierze, urzędnicy dworscy, żony i dzieci pastorów. Wszyscy oni ulegali przemożnemu wpływowi łaski Bożej, gdy się pojawili przed cudownym Obliczem Najświętszej Dziewicy.

W sanktuarium stoczkowskim nastąpiły nie tylko liczne konwersje. Kronikarz zakonny podaje też przykłady nawróceń i wewnętrznych przeobrażeń, które były owocem pobytu w Świątyni Pokoju. Nierzadko również spotykało się pobożnych katolików, którzy przed obrazem Stoczkowskiej Pani rozpoczynali nowy okres swego życia. Byli to księża odprawiający prymicyjne Msze św. lub nowożeńcy zawierający małżeństwa<sup>169</sup>.

<sup>165</sup> Tamże, s. 16.

<sup>166</sup> Tamże, s. 140–147.

<sup>167</sup> KD, s. 245–246.

<sup>168</sup> ADWO A 16, s. 27–28: „*Conversio Christiani Seth Lutherani Rectoris Academiae Regiomontanae cum sua coniuge et prole ad fidem catholicam*”. T. Tretter w Kronice Lidzbarka utrzymuje, że Sethowie przystąpili do Komunii św. już wcześniej, zanim złożyli wyznanie wiary przed biskupem Radziejowskim. *MHW VIII*, s. 575.

<sup>169</sup> KD, s. 10, 14, 18.

## PIELGRZYMKI DO SANKTUARIUM MATKI POKOJU W STOCZKU WARMIŃSKIM

Nie da się ustalić ani dokładnej daty ani okoliczności pierwszych pielgrzymek. Były one zapewne spontaniczne i niezorganizowane. Wynikały z naturalnej pobożności i potrzeby kultu maryjnego. Ci, którzy doznali łask nadzwyczajnych albo byli ich świadkami, przybywali tam częściej, zachęcali innych i wytwarzali tradycję. Powtarzające się, a nie zanikające wędrówki ludzi do przydrożnej kapliczki Matki Bożej w Stoczku skłoniły ks. Gaspara Stössela, proboszcza z Kiwit i gospodarza tego terenu, do odprawiania tam Mszy św. dla pątników, a w 1620 r. do wydania zarządzenia, by regularnie w doroczną uroczystość Nawiedzenia NMP (2 lipca) z Kiwit udawali się tam procesjonalnie i ze świecami.

Zainteresowanie, jakie wykazywał ks. Stössel kultem Matki Bożej na polu stoczkowskim jeszcze bardziej ożywiło ruch pielgrzymkowy, chociaż przedmiot kultu — cudowna figurka Bolesnej Madonny — już dawno został świętokradzko zniszczony.

Pielgrzymki do stoczkowskiego sanktuarium nie miały jednolitego profilu. Na ich społeczny i modlitewny charakter wpływały okoliczności, w jakich powstawały; niektóre z nich, zarówno dawniej jak i później, podyktowane były zwyczajną pobożnością maryjną. W czasach politycznych niepokojów, zbrojnych przemarszów wojsk własnych i nieprzyjacielskich, wojennego zagrożenia, klęsk żywiołowych, szalejących epidemii i masowej śmiertelności organizowano pielgrzymki błagalne. Urządzano także pielgrzymki pokutne i dziękczynne. Były pielgrzymki ogólnoparafialne i uroczyste z kapłanami na czele, były też prywatne z poszczególnych miejscowości, niekiedy z nieliczną gromadką uczestników, brały udział nawet pojedyncze osoby. Niektóre pielgrzymki urządzano jednorazowo, inne powtarzały się przez określony czas, a jeszcze inne przyrzekano urządzać „po wieczne czasy”.

Dokładne informacje o pielgrzymkach spoza granic parafii Kiwity dotyczą Lidzbarka Warmińskiego. W kronice tego miasta zawarł je archiprezbiter Jan Weidner, a w opracowaniu *Archivum Heilsbergense pars III de votivis diebus et processionibus ad loca sacra Civitatis Heilsberg eorumque origine et causa* przytoczył Heide. Pisze on mianowicie, że Lidzbark, aby się uwolnić od zarazy gnębiącej jego i okoliczne miasta i okazać Królowej Pokoju, zwyciężającej wojny, żarliwą pobożnością, ślubował pielgrzymki do Stoczka. Rozpoczął je w 1654 r. i odbywał corocznie w czwartek po święcie Nawiedzenia NMP<sup>170</sup>. Pielgrzymkę tę podjęto na skutek grasującej zarazy i z obawy przed wiszącą w powietrzu wojną ze Szwedami, która istotnie w 1655 r. Lidzbarkowi dała się mocno we znaki. W 1728 r. termin dorocznej pielgrzymki przesunięto na pierwszą niedzielę września<sup>171</sup>.

<sup>170</sup> „Springbornum ex voto contra pestem graviter Heilsbergam et alias civitates prementem exque zelo pietatis in B.V. Mariam, uti stellam gloriosam sydera venenosam compescentem et dominam pacis bella conterentem coepit anno 1654, annuatim absolvitur feria V infra octavam Visitationis B. Virginis”. *MHW* VIII, s. 702.

<sup>171</sup> W 1975 r. po wieloletniej przerwie Lidzbark wznowił tradycję. 7 września przybyła do Stoczka 321 z rzędu pielgrzymka w składzie 141 osób z proboszczem na czele. Uczestnicy jej, skupieni przed cudownym obrazem, odmówili następującą modlitwę: „Śnieżna Królowo Pokoju, obdarz prawdziwym pokojem nasze czasy, a nas, którzy do Ciebie przychodzimy, zaprowadź do Chrystusowego Królestwa prawdy, sprawiedliwości i pokoju. Z Synem Twoim nas pojednaj, Synowi Twojemu nas polecaj, Twojemu Synowi

Do długoletnich i regularnych pątników należeli mieszkańcy Bisztyńska. Kronikarz stoczkowski podaje<sup>172</sup>, że pielgrzymkę swoją ślubowali w 1666 r., kiedy na skutek gwałtownych burz i ulewnych deszczów nie byli w stanie rozpocząć nawet żniw. Sto lat później bisztynecki proboszcz Borneck pod datą 1786 r. w kronice parafialnej pisze podobnie: *Festo Laurentii Martyris Templum Pacis vulgo Springborn ex voto antiquo processionaliter acceditur propter abundantiam aquae ex cataractis coeli nubibusque dissolutis cupiosissime erumpentis*. Wierni z przedmieścia Bisztyńska, zwanego Ceglana Góra, urządzali nadto dodatkową pielgrzymkę w święto Nawiedzenia NMP. Kronikarz bernardyński opowiada jej genezę: Latem 1714 r. podczas burzy wybuchł straszliwy pożar, który groził spopieleniem całego miasta. Przerażony burmistrz Michał Lampret wybiegł na rynek, upadł na kolana i głośno się modlił ślubując, że jeśli Matka Miłosierdzia ocali miasto, wówczas on zarządzi uroczystą procesję do Świątyni Pokoju ku Jej czci. I natychmiast ogień przygasł, mimo silnie wiejącego wiatru. Pierwszą dziękczynną pielgrzymkę burmistrz prowadził już 28 października i gwardianowi wręczył własnoręcznie podpisaną relację o tym wydarzeniu<sup>173</sup>.

W 1706 r. miejscowość Ignalin nawiedziła epidemia czerwonki. Pochłaniała wiele ofiar. Kiedy Matce Bożej przyrzeczono pielgrzymkę do Stoczka, umarło jeszcze jedno tylko dziecko<sup>174</sup>.

Notowano także pomór bydła. Aby się przed nim uchronić, niektóre wioski, czasem całe parafie, ślubowały Matce Bożej coroczne pielgrzymki do Stoczka. I tak między innymi uczyniły: Koniewo w 1740 r.<sup>175</sup>, Knipy i Sarnowo w 1746, a chociaż i w tym czasie sam Lidzbark stracił dwa tysiące sztuk bydła, w tamtych miejscowościach ocalało<sup>176</sup>.

Nie wszystkie parafie odznaczały się wytrwałością w odprawianiu ślubowanych pielgrzymek do sanktuarium Matki Bożej Pokoju w Stoczku. W kronice stoczkowskiej opisany jest następujący fakt: parafia Kochanówka, leżąca w pobliżu Lidzbarka, przyrzekła kiedyś coroczne procesje do Stoczka na dzień Matki Bożej Szkaplerznej. Po jakimś czasie nastąpiła przerwa. Wtedy różne klęski żywiołowe zaczęły nękać wiarodolną wspólnotę, co sprawiło, że w 1736 r. pielgrzymka ze świecami i ofiarami została wznowiona<sup>177</sup>.

Na pochwałę zasługują parafie Sątopy i Radostowo, które od dawien dawna począwszy pielgrzymować, dotrwały do obecnych prawie lat<sup>178</sup>.

Oprócz pielgrzymek, wynikających ze złożonych uprzednio ślubów, albo będących aktem wdzięczności, do Stoczka przybywały i takie, które podyktowała czysta, bezinteresowna pobożność i miłość do Matki Bożej. W kronice parafii Wozławki istnieje zapis z końca XVIII w. in-

nas oddawaj. Amen". Następnie: Pod Twoją obronę. Zob. Księga Pamiątkowa Pielgrzymów w Stoczku. T. III, poz. 932.

<sup>172</sup> KD, s. 9.

<sup>173</sup> KD, s. 13.

<sup>174</sup> KD, s. 12.

<sup>175</sup> KD, s. 147.

<sup>176</sup> Tamże, s. 28.

<sup>177</sup> „Quos devotus amor non vincit, flumens vincunt atque cogunt humiles sanctam visitare Mariam". KD, s. 18.

<sup>178</sup> Wspomniane są one w latach 1816, 1825, 1917. ADWO JW 5. Wallfahrtsprozessionen in Ermland, 1816 oraz A. B o e n i g k, op. cit., s. 56–57, 99.

formujący o tym, że tamtejsza procesja była już bardzo dawno zaprowadzona (*antiquitus*). Była to procesja nie tyle wotywna, ile raczej ku czci Matki Bożej<sup>179</sup>. Tak przynajmniej twierdzili zacni i w podeszłym wieku parafianie. Z początku odbywała się ona w święto Nawiedzenia NMP, lecz później z powodu zbyt dużego zgromadzenia pątników przesunięto ją na najbliższą niedzielę. W *Księdze domowej* bernardynów jest wzmianka o jednej jeszcze „wieczystej” pielgrzymce do Stoczka. Tym razem chodzi o Międzylesie<sup>180</sup>.

Wielka liczba pielgrzymów i gromadzenie się ich w te same dni powodowały zamęt, tłok i przy niewystarczającej liczbie duszpasterzy (głównie spowiedników) uniemożliwiały należytą obsługę pątników. Niektóre parafie, dostrzegające te trudności, samorzutnie zmieniały terminy swoich pielgrzymek do sanktuarium. Wybierano najbliższe niedziele albo inne święta Matki Bożej. Nie rozwiązało to wszakże problemu. Na początku XIX w. w ciągu roku przybywały bowiem do Stoczka łącznie 62 pielgrzymki, w tym 23 ogólnoparafialne<sup>181</sup>. Należało więc dla nich ustalić dogodne terminy. I wówczas opracowano *Ordo Processionum*.

Oto jak przedstawiał się terminarz pielgrzymek z 1825 r.<sup>182</sup>

#### Styczeń

Św. Fabiana i Sebastiana — Rajsy (1917)  
Znalezienie Krzyża Św. — Parkity  
Św. Stanisława — Rogóż  
VI niedziela po Wielkanocy — Grzęda  
Niedziela po Wniebowstąpieniu — Grzęda (1917)  
Piątek po Zesłaniu Ducha Św. — Klejdyty (1917)  
Sobota po Zesłaniu Ducha Św. — Kiersnowo (1917)

#### Czerwiec

Wigilia św. Antoniego — Niedbałki k. Braniewa (1917)  
Św. Antoniego — Klutajny (1917), Nowa Wieś (1917), Redy (1917), Tolniki, Widryny  
Niedziela po Bożym Ciele — Napratki (1917)  
Piątek przed św. Janem Chrzcicielem — Redy  
Św. Jana Chrzciciela — Kiersnowo  
Św. Apostołów Piotra i Pawła — Kłębowo, Krekole, Lutry, Radostowo, Żegoty  
29 VI lub niedziela po 29 VI — Kłębowo (1917), Krekole, Żegoty  
29 VI lub niedziela po 29 (co drugi rok) — Blanki (1917), Lutry (1917), Radostowo (1917)

<sup>179</sup> „non tam ex Voto, quam ex in Beatissimam Dei Genitricem hisce in locis (Stoczek i Św. Lipka) Thaumathurgam affectuac devotione institutam esse”. A. Boenigk, op. cit., s. 55.

<sup>180</sup> Por. KD. s. 40: „[...] eodem anno (1768) incoale pagi Schoenvisensis votum emiserunt in perpetuum omni anno in festo Portiunculae B.V. Mariam in nostra Ecclesia cum offertorialibus invisere processionaliter”.

<sup>181</sup> J. Schmauch: Springborn. W: Ermländischen Hauskalender. 1953, s. 192–197. Na s. 195 podaje, że tych pielgrzymek było 172 562, ale nie określa ich czasu. Zob. też A. Boenigk, op. cit., s. 99.

<sup>182</sup> Wykaz ten opracowano na podstawie danych A. Boenigka, op. cit., s. 56–57, 99–100. Przedstawia on sytuację zarówno z 1825 jak i 1917 r.

## Lipiec

Nawiedzenie NMP — Franknowo, Kiwity, Prosiły, Przedmieście Bisztynka

2 VII lub niedziela po 2 VII — Przedmieście Bisztynka (1917), Franknowo (1917), Kiwity (1917), Nowosady (1917), Prosiły (1917), Sułowo (1917)

Czwartek po Nawiedzeniu NMP — Markajmy

Niedziela po Nawiedzeniu NMP — Wozławki

Niedziela po Rozesłaniu Apostołów — Kochanówka, Koniewo

Św. Jakuba Apostoła — Wielochowo (1917), Wilkiejmy (1917)

Św. Anny — Altkamp, Dąbrowa, Franknowo, Kraszewo, Krekole, Olszewnik, Paluzy, Prosiły, Rogóż, Sątopy, Tłokowo, Troszkowo

Św. Anny (niedziela po 26 VII) — Dąbrowa (1917), Franknowo (1917), Kraszewo (1917), Kokoszewo (1917), Krekole (1917), Krokowo (1917), Modliny (1917), Olszewnik (1917), Paluzy (1917), Piszewo (1917), Prosiły (1917), Rogóż (1917), Sątopy (1917), Sętał (1917), Tłokowo (1917), Troszkowo (1917), Żardeniki (1917)

## Sierpień

Św. Porcjunkuli — Bebernik, Czarny Kierz, Długoleka, Ignalin, Kierwiny, Klejdyty, Kobiela, Konity, Łaniewo, Połapin, Sarnowo, Stoczek, Zegoty

2 VIII (niedziela po 2 VIII) — Blanki, Czarny Kierz (1917), Długoleka (1917), Ignalin, Jagoty (1917), Kierwiny (1917), Klejdyty (1917), Knipy (1917), Lauda (1917), Łaniewo, Markajmy (1917), Pierwagi (1917), Połapin (1917)

Św. Wawrzyńca — Bisztynek (1917)

Św. Ludwika — Napratki

## Wrzesień

Niedziela 1 września — Koniewo (1917), Lidzbark (1917), Napratki (1917)

Św. Narodzenia NMP — Stoczek (1917)

Niedziela po 8 września — Sętał

## Październik

Piątek przed Wszystkimi Świętymi — Knipy (1917)

Wigilia Wszystkich Świętych — Kierwiny (1917)

## Grudzień

Wigilia św. Tomasza Apostoła — Sarnowo (1917)

Z powyższego wynika, że w 1825 r. było 26, a w 1917 r. 18 dni pielgrzymkowych. Oprócz nich uroczyste obchodzono w Stoczku jeszcze następujące święta: św. Józefa, Matki Bożej Szkaplerznej, niedzielę po rozesłaniu Apostołów, Stygmatów św. Franciszka (17 września), Matki Bożej Różańcowej (I niedziela października) i św. Franciszka (4 października). W te dni również przybywali pątnicy.

Zasięg miejscowości, z których wierni procesjonalnie podążali do sanktuarium w Stoczku, nie wykraczał poza granice Warmii, ale jak stwierdza A. Boenigk, przewijało się rocznie około 25 tysięcy pątników<sup>183</sup>.

<sup>183</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 98.

W 1917 r. zmniejszyła się wprawdzie liczba pojedynczych pielgrzymów, lecz ogólnie rzecz biorąc, już od 1906 r. zwiększył się ruch pielgrzymkowy. Na jego ożywienie wpłynęły dwa korzystne czynniki:

1. Ze względów gospodarczych najliczniej uczęszczane dni pielgrzymkowe przeniesiono na niedziele, gdy ludzie mieli więcej wolnego czasu;

2. W 1905 r. oddano do użytku odcinek kolei żelaznej ze stacją w pobliżu sanktuarium<sup>184</sup>.

Trzeba też dodać, że przynależność do bractw i stowarzyszeń religijnych, istniejących przy kościele stoczkowskim oraz nie spotykane gdzie indziej nabożeństwa, przyczyniły się do tego, że katolicy nawet z odległych miejscowości bardzo chętnie tam się gromadzili.

Sanktuarium stoczkowskie z tego jednak najbardziej słynęło i tym najskuteczniej przyciągało ku sobie oczy i serca mieszkańców całej Warmii, że posiadało Świątynię Pokoju NMP. Świadczy o tym ogromna pielgrzymka z 12 września 1915 r., w której obok ponad dwudziestotysięcznej rzeszy przygnębionych toczącą się wojną i rozmodlonych pątników, wziął udział biskup Augustyn Bludau, kanonik Marquardt, przedstawiciel kapituły katedralnej, profesorowie uniwersytetu w Braniewie i ponad dwudziestu kapłanów. Było także sporo wojska, które tworzyło szpaler wzdłuż drogi prowadzącej z dworca do kościoła, środkami natomiast postępowały pielgrzymki — uformowane i ze śpiewem. Tłumy żadną miarą nie mogły pomieścić się na terenie przykościelnym. Odprawiano dwie Msze św. równocześnie: jedną przed cudownym obrazem w świątyni, a drugą przy kapliczce Matki Bożej w lesie. Po sumie do tejsze kapliczki biskup poprowadził uroczyste błagalną procesję z Najświętszym Sakramentem. Towarzyszyła mu dziatwa i młodzież szkolna, zrzeszenia ze sztandarami, żołnierze, duchowieństwo i nieprzeliczone tłumy wiernych. Na miejscu odmówiono Litanię do Wszystkich Świętych, modlitwę Benedykta XV o pokój i odśpiewano Suplikacje. Po błogosławieństwie wrócono do świątyni<sup>185</sup>.

#### ODPUSTY I BRAC'TWA W WARMIŃSKIEJ ŚWIĄTYNI POKOJU

Każdy kościół i obiekt sakralny ma swojego świętego patrona. Temu patronowi poświęcony jest uroczysty dzień, w którym można uzyskać odpust. Sanktuaria i miejsca pielgrzymkowe takich dni mają więcej —

<sup>184</sup> Po drugiej wojnie światowej kolej ta przestała istnieć.

<sup>185</sup> A. B o e n i g k: Die Kriegswallfahrt nach Springborn, Sonntag, den 12 September 1915. W: Hauskalender. Braunsberg 1917, s. 37–39. S. Cecylia Teschner, katarzynka, ur. 8 grudnia 1891 r. w Klejdytach, a mieszkająca później w Lidzbarku Warmińskim opowiadała, jak wyglądały pielgrzymki w latach jej młodości. Kilka dni przed pielgrzymką do Stoczka zbierano w wiosce pieniądze na zakup świec i darów ofiarnych. W określony dzień, ze śpiewem na ustach, wyruszano w drogę. Na czele niesiono krzyż, potem kroczyli przedstawiciele z darami. Blisko klasztoru, obok przydrożnej kapliczki (było ich cztery przy czterech drogach wiodących do sanktuarium), formowały się szyki pątników. Zdążyło się, że w łasku dołączyła kapela, która następnie towarzyszyła w dalszej podróży. W bramie wejściowej czekał kurator świątyni; witał pielgrzymów i krążgankami prowadził ich do kościoła. Przed obrazem Matki Bożej śpiewano *Salve Regina* i składano przyniesione ofiary. Gdy było wiele pielgrzymów, to śpiew *Salve Regina* rozlegał się bez przerwy. Por. pisemną relację z 5 sierpnia 1973 umieszczoną w: Księżde pamiątkowej pielgrzymów w Stoczku, poz. 720.

ze względu na liczbę odwiedzających i odległości, które pielgrzymi muszą pokonać, aby się do nich dostać.

Tytularną Patronką Świątyni Pokoju w Stoczku była i jest nadal Matka Boża. Dniem, w którym szczególnie uroczyście doznawała czci, został obrany 2 lipca, czyli Święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Ks. Gaspar Stössel w 1720 r. na ten właśnie dzień wyznaczył pielgrzymki z Kiwit do pierwotnej kapliczki przydrożnej. Po zbudowaniu świątyni, w dniu tym gromadziły się tłumy pielgrzymów, aby dostać odpustowej łaski. Ponieważ z biegiem czasu pątników przybywało, proponowano im dodatkowo inne święta maryjne lub dni z nimi sąsiadujące, np. niedziele. W Stoczku poza świętem Nawiedzenia NMP, dniami odpustowymi były: Matki Bożej Szkaplerznej (16 lipca lub najbliższa niedziela po Rozesłaniu Apostołów), Matki Bożej Anielskiej, czyli Porcjunkuli (2 sierpnia), Narodzenie NMP (8 września), Matki Bożej Różańcowej (I niedziela października), a nawet Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia). Wszystkie te dni są wykazane na kartach *Kroniki stoczkowskiej*.

Bernardyni obok kultu maryjnego zaczęły wprowadzać kult swoich świętych, zakładając bractwa pod ich wezwaniem i zabiegając o przyznanie im przywilejów odpustowych. Przy klasztornej kościele w Stoczku istniało pięć bractw:

1. Bractwo św. Anny od 1672 r.
2. Bractwo św. Franciszka od 1694 r.
3. Bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP od 1699 r.
4. Bractwo św. Antoniego od 1719 r.
5. Bractwo Matki Bożej Szkaplerznej od 1729 r.

Wszystkie one cieszyły się wielką popularnością w 1816 r.<sup>186</sup> i skupiały w swoich szeregach wiernych także z okolicznych parafii, a równocześnie ułatwiały im trwanie w stanie łaski uświęcającej, a dla innych służyły przykładem i stanowiły zachętę do pobożności.

Synowie św. Franciszka dbali o regularne sprawowanie liturgii, ułatwiali wiernym korzystanie z sakramentów, organizowali dla nich zrzeszenia religijne i umożliwiali im korzystanie z licznych odpustów, przez co rozpalali gorliwość chrześcijańską w katolickim społeczeństwie Warmii.

Obok Najświętszej Maryi Panny jako Matki Pokoju największym kultem w Stoczku cieszyła się św. Anna. Bractwo św. Anny za zgodą papieża Klemensa X erygował i odpustem zupełnym obdarzył bp Wydźga<sup>187</sup>.

W 1677 r. papież Innocenty XI przywilejem odpustu zupełnego ubogacił ołtarz Krzyża Św., postawiony w pobliżu wielkiego ołtarza. Po dwóch latach odpust zupełny otrzymały święta patronalne św. Józefa i św. Walentego, których ołtarze również znajdowały się w świątyni. Indult papieski opiewał na dziesięć lat<sup>188</sup>. Prolongowano go zapewne.

<sup>186</sup> ADWO JB 45.

<sup>187</sup> KD, s. 9. Pierwsza uroczystość odpustowa odbyła się 26 lipca 1672 r. Zebrał się tłum ludzi. Przygrywała dęta orkiestra. Niesiono czerwoną chorągiew z wizerunkiem św. Anny z jednej, a św. Franciszka z drugiej strony. W sześć lat później postawiono ołtarz ku czci Babki Jezusowej i umieszczono w nim obraz św. Patronki *elegantissime depicta*. Na tym ołtarzu składano dużo wotów i cennych darów ofiarnych, z których następnie zrobiono srebrne szaty na ten obraz.

<sup>188</sup> KD, s. 10.



W 1688 r. gwardian Antoni Zajączkowski rozpoczął staranie o zgodę Stolicy Apostolskiej na założenie nowych bractw: Niepokalanego Poczęcia NMP i Trzeciego Zakonu Św. Franciszka. Papież Innocenty XII przychyłając się do jego prośby wyraził zgodę najpierw na założenie Trzeciego Zakonu, który zaczął istnieć już 26 lipca 1694 r. i cieszył się dobrodziejstwami odpustu zupełnego. Na uroczystość natomiast Niepokalanego Poczęcia NMP odpust zupełny papież przyznał dopiero w 1698 r. Bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP datuje się od 1699 r. Obydwa te stowarzyszenia biskup Załuski wkrótce zatwierdził<sup>189</sup>.

Papież Klemens XI w 1711 r., na prośbę ks. Kaspra Minerollesa z Lidzbarka, zgodził się na uzyskiwanie odpustu zupełnego w kaplicy Św. Kajetana, który w Stoczku był propagowany jako jeden z nowo kanonizowanych (1671 r.) świętych<sup>190</sup>.

Od 6 czerwca 1719 r. zaczęło funkcjonować bractwo św. Antoniego, którego uroczystość odpustowa przypadała na dzień 13 czerwca. Tym razem za zgodą papieża zatwierdził biskup Potocki<sup>191</sup>.

Warmiacy bardzo chętnie korzystali z odpustu zupełnego w uroczystość Matki Bożej Szkaplerznej, której bractwo w 1729 r. za pozwoleniem Benedykta XIII zatwierdził biskup Szembek. Każdego roku urządzano piękne procesje<sup>192</sup>.

Dzięki ks. A. Wittowi w 1844 r. ukonstytuowało się Bractwo Różańcowe, które miało licznych zwolenników.

W kościele stoczkowskim wisiał też od 1737 r. obraz św. Kazimierza, którego postać była już szeroko znana na Warmii, a w czasie pożaru w Bisztyнку w 1714 r. wzywano jego pomocy. O odpuście brak jednak wzmianek urzędowych<sup>193</sup>.

W 1698 r. papież Innocenty XII nadał odpust zupełny wszystkim kościołom franciszkańskim. Świątynia Pokoju w Stoczku nie została pominięta.

Papież Benedykt XIV w 1748 r. zezwolił franciszkanom na posiadanie ołtarza uprzywilejowanego na co dzień i na zawsze. W Stoczku był nim od 1749 r. ołtarz główny<sup>194</sup>.

Wielką popularnością cieszył się odpust *quoties toties* w święto Porcjunkuli<sup>195</sup>.

W końcu należy wspomnieć o jeszcze jednym odpuście. Sanktuarium stoczkowskie uzyskało go mianowicie od papieża Innocentego XI w 1679 r., na dzień 31 stycznia ku czci Granów św. Joanny Rodriguez od Krzyża, przywiezionych przez o. Chryzostoma Schilla z Burgos w Hiszpanii<sup>196</sup>.

<sup>189</sup> KD, s. 11.

<sup>190</sup> KD, s. 13.

<sup>191</sup> Na odpust przybyła procesja z Lidzbarka, poprzedzona chorągwią koloru szafirowego z wizerunkiem Niepokalanego Poczęcia NMP i św. Antoniego. Por. KD, s. 14.

<sup>192</sup> W 1725 r. wzniesiono dwa ołtarze: MB Szkaplerznej i św. Antoniego. KD, s. 15.

<sup>193</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 98.

<sup>194</sup> KD, s. 19.

<sup>195</sup> Księga pamiątkowa pielgrzymów w Stoczku. T. 2, poz. 720.

<sup>196</sup> O. Chryzostom Schill, był gwardian bernardynów w Barczewie, który w 1671 r. na polecenie prowincjała przeprowadził protokolarne badania początków kultu Matki Bożej w Stoczku, kilka lat później został przez władze zakonne wysłany do Hiszpanii w charakterze generalnego komisarza. Kiedy przebywał w Burgos, otrzymał od o. Jana Lodorso dla Stoczka oryginalne ziarenka s. Joanny od Krzyża. Jedno z nich miało kolor

## SŁUŻBA BOŻA W SANKTUARIUM MARYJNYM W STOCZKU WARMIŃSKIM

Świątynia Pokoju w Stoczku Warmińskim od początku swego istnienia miała specyficzny charakter. W założeniach fundatora była wotum dziękczynnym za ocalenie pokoju na Warmii, któremu zagrażali Szwedzi. Ze względu na niecodzienny kult Matki Bożej i niezwykle łaski za jej przyczyną na tym miejscu otrzymane, stała się sanktuarium maryjnym, do którego wierni z okolicznych wiosek i parafii urządzali tłumne pielgrzymki. Nigdy nie stanowiła samodzielnej parafii. Jurysdykcyjnie podlegała proboszczowi w Kiwitach. Publiczna zatem służba Boża w zasadzie musiała być temu podporządkowana, a więc pokrywała się z przepisami ogólnodiecezjalnymi. Główne nabożeństwa, ich rodzaj i porządek odprawiania nie różniły się od sprawowanych w kościołach parafialnych.

Akta wizytacji biskupich z XVIII–XIX w. na Warmii uwzględniają *ordo devotionis* w poszczególnych kościołach parafialnych i filialnych. W Lidzbarku np. porządek nabożeństw w zwykłe dni tygodnia ograniczał się do odprawienia Mszy św. w godzinach przedpołudniowych, ale nie później niż do dziesiątej. W niedziele i święta Pańskie — podobnie, z tą różnicą, że przed sumą śpiewano Godzinki o Najświętszej Maryi Pannie. Po południu o czternastej lub piętnastej śpiewano Nieszpory i odmawiano Różaniec. W niedziele wielkopostne po Nieszporach śpiewano Gorzkie Żale (dwa chóry) na przemian z towarzyszeniem instrumentów muzycznych (organy) przy wystawionym Najświętszym Sakramencie, a po Gorzkich Żalach głoszone kazanie pasyjne, śpiewano Suplikacje, okadzano Jezusa Eucharystycznego i udzielano błogosławieństwa. W uroczystości poświęcone czci Matki Bożej po Nieszporach wystawiano Najświętszy Sakrament, a następnie przy śpiewie *Te Deum laudamus* ruszała procesja do ołtarza różańcowego. Tam odmawiano część Różańca św., Litanię Loretańską, Pod Twoją Obronę, Suplikacje, a następnie wracano do wielkiego ołtarza i kończono nabożeństwo w zwykły sposób. Przed nabożeństwem różańcowym zazwyczaj głoszone kazania o tematyce maryjnej<sup>197</sup>.

Bernardyni, jako bardzo gorliwi i oddani opiekunowie sanktuarium maryjnego, nie pozwalali się zdystansować kapłanom diecezjalnym pod względem służby Bożej, szczególnie gdy chodziło o kult Matki Bożej, którego byli głosicielami i szerzycielami *ex officio*. Niewiele na ten temat pozostało wiadomości pisanych. *Kronika stoczkowska* okazuje

woskowy, a dwa pozostałe były zielone. W drodze powrotnej do Polski o. Schill zatrzymał się w Italii, gdzie od dawnego spowiednika s. Joanny otrzymał jeszcze jedno ziarenko. Granom tym przypisywano przedziwne właściwości. Według szczegółowego opisu, zawartego w kronice klasztornej (s. 10), miały one chronić przed nieszczęściami i klęskami żywiołowymi, posiadały moc leczniczą z gorącą modlitwą i żywą wiarą; brzemieniom kobietom pomagały zostać szczęśliwymi matkami, a nawet w duchowych potrzebach były bardzo użyteczne. Grana te jednak — pisze dalej kronikarz — niedbale przechowywano i niedołącznie pilnowano, więc ktoś ukradł dwa z nich. Pozostałe dwa budziły poważne wątpliwości co do swej autentyczności. Jedno z nich było wprawdzie koloru woskowego, ale drugie miało kolor brunatny, o takim zaś w dokumentach nie było mowy. Autor ubolewa, że tych granów nie dano pod opiekę innemu konwentowi. W 1725 r. grana lepiej zabezpieczono i umieszczono w ołtarzu św. Antoniego (por. KD, s. 15), ale i tak z biegiem czasu ślad po nich zaginął.

<sup>197</sup>ADWO, B 28 Acta Commissarialia visitationis generalis ecclesiarum Heilsbergensium, s. 9–10.

się bardzo powściągliwa, a księgi protokołów powizytacyjnych nic o nich nie wspominają.

Znaczna liczba pielgrzymek przybywających do Stoczka pozwala wnioskować, że duch pobożności i atmosfera religijna, które tam panowały, zdolne były zaspokoić wewnętrzne potrzeby czcicieli Matki Bożej.

Wiele nabożeństw maryjnych Świątynia Pokoju zawdzięcza gwardianom bernardyńskim, którzy pałali seraficką miłością ku Niepokalanej. Jednym z nich był o. Wawrzyniec Estka, który w 1743 r. zarządził, aby w każdą środę i każdą sobotę po Komplecie przed odsłoniętym obrazem Matki Najświętszej i przy płonących sześciu świecach śpiewano Litanie do Matki Bożej i antyfonę: Pod Twoją Obronę. Nabożeństwo to zatwierdził prowincjał Plis<sup>198</sup>.

Inicjatorami maryjnych nabożeństw bywali również kapłani, którzy w tym celu składali hojne jałmużny, np. wspomniany już wcześniej ks. Piotr Nyczman<sup>199</sup>.

Misjonarze św. Wincentego à Paulo podczas swego krótkiego pobytu w Stoczku (1870–1873) zaprowadzili nowe nabożeństwo ku czci NMP, tzw. Soboty Majowe. Nie wiadomo jednak, na czym ono polegało<sup>200</sup>.

Kronikarz bernardyński wspomina, że podczas uroczystych procesji, służące — będące jeszcze pannami — niosły feretron Matki Bożej. Poczytywały one to sobie za wielkie wyróżnienie i zaszczyt<sup>201</sup>.

Synowie św. Franciszka byli czcicielami Męki Pańskiej. Zaprowadzili nabożeństwo Drogi Krzyżowej w 1734 r. Inauguracyjne nabożeństwo miało szczególnie wspaniałą przebieg. Przewodniczył mu biskup w gronie przedstawicieli magistratu i mieszczan Lidzbarka, wśród tłumnie zgromadzonych wiernych. Nauki głoszone przy każdej stacji wyjaśniały tajemnice Męki Jezusowej, a orkiestra grająca żalosne melodie wytwarzała nastrój głęboko wzruszający uczestników<sup>202</sup>. Misjonarze wprowadzili również nieokreślone bliżej nabożeństwo ku czci Męki Chrystusowej w piątek Wielkiego Postu oraz nabożeństwo siedmiu śróđ przed uroczystością św. Józefa<sup>203</sup>.

Po wymarciu bernardynów i zamknięciu kościoła, kiedy służba Boża w Stoczku przestała istnieć, znikło kilka nabożeństw kultywowanych przez pobożnych zakonników i rozpadły się niektóre bractwa. Księża misjonarze przywrócili odprowadzanie nowenny we wtorek przed uroczystością Antoniego Padewskiego i odpust Porcjunkuli, na który zbierali się ludzie z całej środkowej Warmii. Około 1600 osób przystępowało do Komunii św. Lazaryści przypomnieli też kult św. Anny i chociaż nie wskrzesili bractwa ku jej czci, to jednak sprawili, że na 26 lipca przybywało około sześciu tysięcy pątników.

Reaktywowane w 1843 r. bractwo szkaplerzne NMP bardzo się rozwijało, a na początku XX w. liczyło najwięcej członków ze wszystkich bractw istniejących przy Świątyni Pokoju. Podobnie daleko poza Stoczek sięgały wpływy Trzeciego Zakonu Św. Franciszka, który od 1885 r.

<sup>198</sup> KD, s. 25. W dokumentach brak jego imienia.

<sup>199</sup> Tamże, s. 13.

<sup>200</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 98.

<sup>201</sup> KD, s. 50.

<sup>202</sup> Tamże, s. 16.

<sup>203</sup> A. Boenigk, op. cit., s. 98.

zaczął się tu odradzać<sup>204</sup>. Reaktywował go prawdopodobnie ks. Augustyn Zegermann, który w tym właśnie roku, po śmierci ks. Augustyna Pohlmana, został kuratorem sanktuarium<sup>205</sup>.

W 1920 r. powrócili bernardyni, aby kontynuować kult tej, która wstawiła się tu od wieków. Przeszkodziła druga wojna światowa. Po wyzwoleniu w 1945 r. katolicy polscy przywrócili dawną cześć Matki Bożej, Królowej Pokoju.

#### ZAKOŃCZENIE

Wyniki badań nad kultem Najświętszej Maryi Panny w Stoczku Warmińskim są następujące:

1. Specyfikę kultu Matki Bożej w Stoczku stanowi oddawana jej cześć jako Matce Pokoju. Fundator budował kościół wotywny po to, by okazać wdzięczność Najświętszej Maryi Pannie za uratowanie pokoju na Warmii i wyrazić nadzieję, że Ona zachowa go na przyszłość. Na tablicy fundacyjnej kazał umieścić łacińskie słowa: „[...] aby Ją, Błogosławioną, wszystkie narody tutaj wielbiły jako Matkę Pokoju”. I tak rzeczywiście bywało. Podczas wojennych zawieruch i wszelkiego rodzaju niepokojów Warmiacy przybywali do stoczkowskiego sanktuarium, aby za przyczyną Matki Najświętszej wyprosić u Boga bezpieczne i spokojne czasy.

2. Zanim biskup Mikołaj Szyszkowski wystawił Świątynię Pokoju, w Stoczku istniał kult Matki Bożej Bolesnej. W dotychczasowych badaniach nie udało się dotrzeć do jego początków. O tym jednak, że istotnie czczono Matkę Bolesną, świadczy stwierdzenie bernardyńskiego kronikarza. Ten bowiem opisując figurkę ofiarowaną przez ks. Paternöstra zaznacza, że była ona wierną kopią umieszczonej niegdyś na leśnej polance i zniszczonej przez złoczyńców. I nawet wtedy, gdy w głównym ołtarzu znajdował się już wielki obraz przywieziony z Rzymu, ludzie chętnie modlili się i prosili o Mszę św. przed figurką Matki Bolesnej, którą strojono drogocennymi ozdobami.

3. Biskup Szyszkowski, zakładając sanktuarium stoczkowskie, kierował się pragnieniem, aby zapewnić ciągłość i trwałość przejawiającego się tam kultu Matki Bożej. W tym celu sprowadził z Rzymu doskonale sporządzoną kopię obrazu Matki Bożej Śnieżnej i przekazał ją ludziom na miejsce zniszczonej rzeźby. Chciał również nowemu kościołowi, jak powszechnie nazywano Świątynię Pokoju, zapewnić stałą obsługę duszpasterską. Księża parafialni z Kiwit, do których Stoczek należał, nie byli w stanie zajmować się nim regularnie. Biskupowi udało się wreszcie do tej pracy nakłonić bernardynów z Barczewa. Początkowo przyjeżdżali dorywczo i zatrzymywali się w małym domku, postawionym dla nich blisko kościoła. W późniejszych latach, dzięki staraniom następców biskupa Szyszkowskiego, zakonnicy otrzymali klasztor i ustanowili w nim własny konwent. Odtąd bardzo gorliwie i starannie krzewili kult Bogurodzicy. Lata 1672–1772 były złotym wiekiem w dziejach kultu Matki Bożej w Stoczku. Biskupi warmińscy interesowali się nim, troskliwą opieką otaczali jego sanktuarium, a bernardynów wspierali hojnymi ofiarami. Ci natomiast, wspomagani przez

<sup>204</sup> Tamże, s. 98.

<sup>205</sup> Tamże, s. 98–99.

zamożnych dobroczyńców, rozbudowali klasztor i świątynię, wzbogacili ich wystrój i owocnie pracowali nad rozwojem życia religijnego na Warmii.

4. Z chwilą zaboru pruskiego, dla katolickiej Warmii nastąpił bardzo trudny okres. Najbardziej ucierpiały wtedy klasztory i sanktuaria maryjne. Stoczek nie został pominięty. Najpierw dręczono go niesprawiedliwymi podatkami i różnymi szykanami. Potem nastąpiła kasata bernardyńskiego konwentu i zagarnięcie mienia klasztornego na skarb państwa, a w końcu zamknięcie kościoła i likwidacja kultu maryjnego. Życie religijne w Stoczku zamarło w tragicznych okolicznościach. Przez piętnaście lat nie przybywały tam pielgrzymki i nie było słychać rozśpiewanych tłumów. W tym samym czasie toczyły się znojne rokowania biskupa Hohenzollerna z władzami pruskimi o zwrot sanktuarium Kościołowi warmińskiemu. Uwieńczone zostały sukcesem. W ostatnich dniach marca 1841 r. przed cudownym obrazem Królowej Pokoju znów ukłękli rozmodleni ludzie. Zakonnikom wprawdzie nie wolno było powrócić, ale księża diecezjalni z całą siłą pracowali nad tym, aby kult maryjny w Stoczku odzyskał dawną świętość. Dopiero pod koniec XIX i na początku XX w. sytuacja znacznie się poprawiła, kiedy w klasztorze ustabilizowała się administracja kościelna. Największe zasługi dla odrodzenia kultu Matki Pokoju w Stoczku położyli ks. Antoni Witt i ks. Andrzej Boenigk, który zmarł 12 lutego 1958 r. w Berlinie. W 1920 r. bernardyni, tym razem z Wrocławia, z prowincji śląskiej, ponownie objęli w posiadanie placówkę stoczkowską, ale w niniejszej pracy ich działalność nie została uwzględniona ze względu na brak dokumentów z tego okresu.

Niezwykłe okoliczności, towarzyszące znalezieniu figurki Matki Bożej w Stoczku, sprawiły, że zrodził się tam kult maryjny, który trwa do dnia dzisiejszego. Przybywający na to miejsce ludzie doznawali nadzwyczajnych łask. Wielka była ich liczba i częstotliwość. W kronice stoczkowskiej napisano, że stały się one prawie codziennym zjawiskiem, chociaż zanotowano tylko niektóre z nich. Najczęściej cudownych uzdrowień doznawały dzieci. O dwu takich uzdrowieniach, które wydarzyły się w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej, a których sam był bezpośrednim świadkiem, powiadamia w liście z 4 kwietnia 1978 r. o. Wacław Niedrowski, bernardyn, nieżyjący już ówczesny duszpasterz w Stoczku.

Świadectwem łask nadzwyczajnych są wielkie liczby wot, które składano w Świątyni Pokoju. Z nich robiono szaty do obrazów, pokrywano koszty prac jubilerskich. Wiele z nich skonfiskowano lub skradziono, wiele jednak zachowało się do dnia dzisiejszego.

W Stoczku za przyczyną Matki Bożej dokonało się dużo konwersji z wyznania protestanckiego. Do najważniejszych zalicza się konwersję rektora uniwersytetu królewieckiego Christiana Setha z rodziną.

Na podstawie luźnych i sporadycznych wzmianek można wnioskować, że w sanktuarium stoczkowskim, oprócz nabożeństw przewidzianych ogólnodiecezjalnymi przepisami odbywały się charakterystyczne i uświęcone lokalnym zwyczajem nabożeństwa, jak na przykład śpiewanie antyfony *Tota pulchra* czy wieczorne nabożeństwo maryjne w środy i soboty.

5. Dowodem szeroko słynącego kultu Matki Bożej ze Stoczka były nie tylko bractwa i odpusty, ale i bardzo liczne, z odległych nieraz stron przybywające, pielgrzymki, dla których trzeba było opracować specjalne kalendarium. Niektóre z nich reaktywuje się obecnie. O sposobie urządzania pielgrzymek do sanktuarium Królowej Pokoju w Stoczku brak jest w tej chwili przekazów pisemnych. Pewne światło na to zagadnienie rzuca relacja s. M. Cecylii Teschner z Lidzbarka.

Dotychczasowe badania na temat kultu NMP Królowej Pokoju w Stoczku nie dają wyczerpujących odpowiedzi na wszystkie zagadnienia. Archiwalia bowiem nie są jeszcze całkowicie uporządkowane, a wiele źródeł albo zupełnie przepadło wskutek zawieruchy wojennej, albo ich jeszcze nie odszukano i nie skompletowano.

Otwartym więc problemem pozostają kwestie szczegółowego sprawowania służby Bożej w sanktuarium stoczkowskim oraz pielgrzymek w XVIII i XIX w. Nie udało się też opracować wpływu, jaki kult Matki Bożej w Stoczku wywierał na życie moralne i społeczne w minionych wiekach. Osobnych wreszcie badań wymagają lata międzywojenne i lata drugiej wojny światowej.

W każdym razie należy się spodziewać, że powyższe badania nad dziejami kultu maryjnego w najstarszym prawdopodobnie sanktuarium na Warmii spełnią swoje zadanie, jeśli miejscowych i okolicznych duszpasterzy uwrażliwią na kontynuację tego kultu i skłonią do przywrócenia jego dawnych form, które mogą się stać nośnikami integracji współczesności z przeszłością. Trzeba to zaś czynić, gdyż przeszłość przekazuje nam ciągłość kultu maryjnego w Stoczku, mimo zacieklego zwalczania go i tępienia w czasach pruskiego panowania, a obowiązkiem współczesnych czcicieli Królowej Pokoju jest czuwanie nad tym, by kult ten ustawicznie wzrastał.

#### VEREHRUNG MARIENS ALS FRIEDENSKÖRNGIN IN STOCZEK WARMIŃSKI BIS 1920

##### ZUSAMMENFASSUNG

In der Nähe von Lidzbark Warmiński (Heilsberg) liegt das 1349 gegründete Dorf Stoczek Warmiński, ursprünglich Springborn genannt. Seit Menschengedenken entwickelte sich dort der Marienkult. Zuerst wurde dort die Figur der Schmerzensmutter, die im 16. Jahrhundert auf sakrilegische Weise vernichtet wurde, verehrt. Trotzdem haben die Gläubigen, die — vor ihr betend — besondere Wohltaten erfahren haben, nicht aufgehört, zur leeren Kapelle zu pilgern. Seit 1622 wurde darin die hl. Messe für die Gläubigen gelesen. Zur Zeit der schwedischen Bedrohung erbaute der ermländische Bischof M. Szyszko-wski, anstelle der baufälligen Kapelle, eine Votivkirche zu Ehren der Friedenskönigin

Maria. Ihren Bau hat man 1639 begonnen und 1641 beendet. Der Stifter hat darin eine aus Rom herbeigeführte Nachbildung der Schneeigen Muttergottes (1640) aufgestellt. Das Heiligtum und den Marienkult hat er der Fürsorge der Bernhardiner anvertraut. Dank den polnischen Bischöfen, die in Lidzbark ihren Regierungssitz hatten, erlebte Stoczek viele Jahre glänzenden Aufschwungs. Die Kirche, wie auch das Kloster, wurden ausgebaut und prächtig ausgestattet. Zahlreiche Pilgerscharen kamen sogar aus weiter Ferne. Viele Seelen — und Leibesheilungen haben stattgefunden. Von vielen Bekehrungen hat man Kenntnis genommen. Nach der ersten Teilung Polens (1772) kam Ermland unter preussische Herrschaft. Der Marienkult nahm ein Ende. Der Erlass vom 30. X 1810, der die Orden aufgelöst hatte, führte zum Schwund der Bernhardiner in Stoczek, zur Schließung der Kirche (4 IV 1826), wie auch zum systematischen Verfall der Gebäude des Heiligtums. Die beharrlichen Bemühungen des Fürstbischofs J. von Hohenzollern haben dazu geführt, dass Friedrich Wilhelm IV. die Kirche (8. II 1841) öffnen liess und sie, samt Gebäuden, den Diözesanbehörden übergeben hat. Der Marienkult in Stoczek begann sich wieder zu erholen, obwohl das Kloster verschiedenes Schicksal erfahren hat. Im Jahre 1920 trafen Franziskaner aus Schlesien in Stoczek ein und nahmen ihre seelsorgerliche Tätigkeit im Sanktuarium wieder auf.

ZAGADNIENIE TOLERANCJI, ZJEDNOCZENIA  
ORAZ SPOŁECZNOŚCI W PISMACH  
STANISŁAWA HOZJUSZA

Myślenie teologiczne Hozjusza jest bardzo wrażliwe na błąd w wierze i jej wykładzie. Charakteryzuje się dążeniem do całkowitej zgodności z prawdą Bożego Objawienia, przekazywaną w Kościele. Nie jest to jednak *theologia perfecta*, lecz usiłowanie zrozumienia treści wiary i odpowiedniego potraktowania jej imperatywów. Tak też jest z refleksją Kardynała nad błędem w wierze, postawą błędnowierstwa oraz faktem istnienia wspólnot innowierczych, problemem jedności Kościoła, oceną relacji Kościoł — społeczność świecka, oceną postępu społecznego, a także kształtujących się nowych form ustrojowych oraz ruchów społecznych.

## I

Myśl Hozjuszowa dotycząca zagadnienia tolerancji wykazuje brak konsekwencji. I chociaż nieobce jest jej rozróżnienie błędu od osoby błędzącej — rozróżnienie to zrobiło zawrotną karierę w teologii XX w. — to jednak dyskusja ta nie stała się *principium* i kryterium dla myśli Kardynała. Pisał on wprawdzie: „Nolite existimare, quod vos Ecclesia Dei persequatur: errorem vestrum persequitur, non vos: illum extinctum cupit, non vos. Nihil est haec matre nostra clementius, nihil indulgentius”<sup>1</sup>, ale nie podporządkował tej zasadzie swej refleksji. Być może dostrzegął daleko idące konsekwencje wiążące się z pełnym przyjęciem tego poglądu. Odrzucenie błędu, a jednocześnie traktowanie z szacunkiem osoby — która błędzi — jest samo przez się uznaniem prawa do wolności religijnej, do kształtowania życia religijnego zgodnie z jednostkowym, subiektywnym osądem sumienia. Postawa tolerancji wyznaniowej prowadzi ku uznaniu prawa osoby do wyboru wyznania, religii albo też bezwyznaniowości oraz wyboru własnej grupy wyznaniowej. Zgoda na tolerancję wyznaniową oznaczała w praktyce, tj. połowie XVI w., przyznanie prawa obywatelstwa ruchom reformacyjnym. Wiązało się to z legalizacją działalności protestantyzmu, która miała w oczach Hozjusza cechy rozłamu oraz rewolucyjnej dewastacji „starego Kościoła”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Contra Brentium, s. 604. A także: „quas vos nunc persequutiones vocatis, eas medicinas tantum fuisse”. Contra Brentium, s. 604. Wszystkie cytaty z Hozjusza wzięto z: Hosii opera omnia. Kolonia 1584.

<sup>2</sup> Stanowisko podobne do Hozjusza zajmował ks. Piotr Skarga, który nie chciał zgodzić się na „legalizację faktycznie istniejącej tolerancji”. Zob. J. T a z b i r: Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji. Warszawa 1978, s. 189. Por. T. P a w l u k: Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza. *Studia Warmińskie*. T. 7/1970, s. 116.



Stąd też aprobowana teoretycznie zasada okazywała się w praktyce nie do przyjęcia. Dlatego Hozjusz występował tak ostro również przeciw Konfederacji Warszawskiej<sup>3</sup>.

Na myśleniu Kardynała zaciążył fatalnie pewien wątek refleksji przewijający się w pismach Ojców Kościoła i średniowiecznych teologów. Należeli do nich między innymi: św. Jan Chryzostom, św. Augustyn, św. Bernard<sup>4</sup>. W tym typie myślenia racje ściśle teologiczne dokonały absorpcji racji antropologicznych. Hozjusz przejął po Ojcach ten styl myślenia teologicznego. Sam nie rozwijał szerzej refleksji antropologicznej, posługując się przede wszystkim augustyńską koncepcją człowieka. W tej wizji człowiek jawi się jako istota, której natura jest potężnie zraniona grzechem pierworodnym. Jest osobą skłoną do zła, moralnie słabą, chociaż obdarzoną wolnością decyzji. Spojrzenie na społeczność ludzką jest tu pesymistyczne. Obserwacja rzeczywistości wskazuje bowiem, że ludzie w ogromnej swej większości są niedojrzali. Wymagają opieki i kierownictwa ze strony instytucji Kościoła i państwa. Wprawdzie istnieją również ludzie dojrzały i mądrzy, idący za głosem prawdy (Prz 9,9), ci jednak należą do zdecydowanej mniejszości. Ogół potrzebuje instytucjonalnego wsparcia, pewnej determinacji społecznej, która pomaga dokonać mu wyboru prawdy, dobra, prawdziwej religii. Argument intelektualny bowiem, a także dialog czy też apostołstwo słowa, nie zawsze są w odniesieniu do tej grupy ludzi skuteczne (Prz 29,19). Ponieważ perswazja okazuje się często bezskuteczna, dlatego też właściwa władza ma prawo użyć siły wobec grzeszników i ludzi złych, aby odwrócić ich od zła i stworzyć warunki dla opowiedzenia się za dobrem<sup>5</sup>.

Podobnie jak u wielu wybitnych myślicieli chrześcijańskich poprzednich pokoleń, tak i u Hozjusza troska o prawdę religijną doprowadziła do zanegowania prawa osoby do wolności intelektualnej i wolności sumienia. Trzeba przyznać, że Kardynał był świadom tego, iż wyznawany przez niego pogląd kwestionowano już w czasach św. Augustyna. Wówczas stawiano już tezę — czynili to heretycy — że osoby nie wolno przymuszać nawet do dobra: „si negant isti — pisał Biskup Warmii — *quoniam ad bonum esse cogendum, neque enim placere Deo coacta servitia*”<sup>6</sup>. Mając świadomość złożoności zagadnienia, Hozjusz trwał przy zdaniu biskupa Hippony, który twierdził, że przymus (kary cielesne) nie doprowadzi do wiary. Ona jest zawsze aktem wolnym. Przymus wyzwala od zła, w którym tkwi oporny grzesznik czy też błędnowierca. „*Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus, sed per severitatem; imo per misericordiam Dei, tribulationum flagellis solet perfidia castigari*”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. M. Korolko: *Klejnot swobodnego sumienia*. Warszawa 1974, s. 68.

<sup>4</sup> Św. Bernard: *Epistola*, 120 — „*Auferatur malus, ne malos generet. Melius est ut pereat unus, quam unitas*”. *Contra Brentium*, s. 603. Św. Jan Chryzostom: *Homilia 7 In epist. ad Rom.* — „*Saevit in bonos, qui parcit malis. Saevit in pios, qui parcit impiis haereticis. Nulla est maior crudelitas, quam in arcendis haereticis benignum et clementem videri velle*”. *Contra Brentium*, s. 603.

<sup>5</sup> *Confessio*, s. 357. Zob. Św. Augustyn: *Epistola*, 50 — „*Melius enim facimus voluntatem Domini momentis, ut vos ad eius ovile redire cogamus: quam consentiamus voluntati ovium errantium, ut perire vos permittamus*”. *Confessio*, s. 356.

<sup>6</sup> *Confessio*, s. 356.

<sup>7</sup> *Confessio*, s. 357.

Nasz Kardynał uważał, że autorów protestanckich pism teologicznych należy traktować analogicznie jak heretyków minionych stuleci<sup>8</sup>. Zalecał dyskusję w celu wyjaśnienia problemów, upomnienia błędzących, następnie, gdy te środki nie skutkowały, stwierdzenie wykluczenia się błędnowierców ze społeczności kościelnej<sup>9</sup>. Wówczas gdy działalność reformacyjna posiadała duży rezonans społeczny, uważał za nieodzowne sięganie do środków przymusu administracyjnego<sup>10</sup> w formie uniemożliwiającej prowadzenie działalności wydawniczej i kaznodziej-skiej oraz wypędzenie z miejsca zamieszkania czy też nakaz opuszczenia kraju<sup>11</sup>. „Quare pati merito debet, quam ipse tulit legem Lutherus, et qui sunt eius doctrinae sectatores, nulla cum illis inerat disputatio, sed simul ut eos tales esse constiterit, statim indicta causa condemnentur, ut non de Zuinglianis magis, quam de Lutheranis verum sit, quod a Lutheri discipulis dicitur, eos non stylo, sed sceptro Magistratus coercendos esse: quum praesertim non fere quicquam adferant et hi, quod ante mille annos non fuerit haereseos condemnatum”<sup>12</sup>.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Kardynał dopuszczał możliwość, a nawet — w pewnych sytuacjach — konieczność stosowania kary śmierci wobec „heretyków”. „Quamobrem quod est unum omnium scelus gravissimum, id gladio puniri, non improbamus?”<sup>13</sup>. Stosowanie kary śmierci wobec innowierców uważał Hozjusz za ostateczność. W liście z dnia 20 XI 1564 roku do króla Zygmunta Augusta wyraźnie taką możliwość dla Polski wykluczał. Pisał do króla: „Atqui non hoc a M-te V-ra pii petunt omnes, ut interficiat, sed ut exigat saltem et facessere

<sup>8</sup> I. Różycki charakteryzuje następująco średniowieczny pogląd na błąd w sferze wiary i stanowisko wobec błędzących: „w średniowieczu Kościół katolicki układał swój stosunek do heretyków zgodnie z powszechną opinią teologów, że heretyków wolno karać śmiercią, teologowie zaś rozumowali, że skoro skazuje się na śmierć zabójców, którzy odbierają życie doczesne, tym bardziej wolno karać śmiercią heretyków, bo ci odbierają ludzium życie łaski, czyli życie wiecznej szczęśliwości. Ale rozumowanie to grzeszyło pod tym względem, że ujęcie spraw wiary religijnej było w nim niepełne; uwzględniało jedynie społeczne aspekty aktu wiary, a pomijało to, co *Pismo Św.* uczy o godności człowieka, polegającej na wolności woli, oraz o wewnętrznej wolności aktu nadprzyrodzonej wiary”. Zob. I. Różycki: *Perspektywy i wymagania ruchu ekumenicznego*. W: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*. Kraków 1971, s. 169. Św. Tomasz z Akwinu nie uznawał faktu błędu nieprzezwycięzalnego, a przez to niezawinionego w dziedzinie wiary. Na temat stanowiska św. Tomasza wobec heretyków zob. L. Janssens: *Wolność sumienia i wolność religijna*. Tłum. z franc. E. Czerny. Warszawa 1970, s. 132–133.

<sup>9</sup> „[...] ut impios, quorum nota est impietas, e coetu piorum eiiciant (episcopi), et ab Ecclesiae communione prohibeant [...]”. *Iudicium et censura*, s. 704.

<sup>10</sup> Św. Augustyn: *Epistola*, 48: „An non pertinet ad diligentiam pastorem, etiam illas oves, quae [...] ab alienis coeperint possideri, inventas ad ovile dominicum, si resistere voluerint, flagellorum terroribus, vel etiam doloribus revocare?”. *Confessio*, s. 356. *Tertulian*: „Ad officium haereticos compelli non illi dignum est”. *Confessio*, s. 357. Por. J 3, 7; Łk 14, 23. Hozjusz dostrzegał, że zwolennicy Reformacji stosują również środki przymusu administracyjnego wobec „swych” heretyków. Zob. *Iudicium et censura*, s. 678, 679, 685; *Contra Brentium*, s. 440, 602.

<sup>11</sup> Hozjusz zachęcał króla Zygmunta Augusta, aby skazał na banicję wszystkich ministrów akatolickich (ruchu reformacyjnego): „hos procul e finibus tuis pelle”. *Iudicium et censura*, s. 704. Por. *De expresso Dei verbo*, s. 643.

<sup>12</sup> *De expresso Dei verbo*, s. 620.

<sup>13</sup> *Iudicium et censura*, s. 679. Zob. również: Św. Hieronim — *Interfectio haereticorum, salus est eorum qui decepti fuerant*. *Confessio*, s. 357. A także: „Sathanae sunt istae voces per membra sua loquentis, quas cane, peius et angue odisse debes”. *De expresso Dei verbo*, s. 643.

iubeat impios (e) Regno terrisque suis omnibus"<sup>14</sup>. Trudno jest usprawiedliwić nawet teoretyczne tylko żądanie kary śmierci czy stosowanie środków przymusu wobec innowierców. Można jednak stanowisko to próbować rozumieć, umieszczając je w szerszym historycznym kontekście. Kary śmierci domagał się również współczesny Kardynałowi katolicki teolog T. Stapleton oraz autor *Konfesji Augsburskiej* Filip Melanchton<sup>15</sup>. Na takim stanowisku stał również Marcin Becanus (1533–1585), jezuita niderlandzki, którego Janusz Tazbir niesłusznie przeciwstawia Hozjuszowi i Piotrowi Skardze jako wzór zwolennika tolerancji<sup>16</sup>. Wyraźnie tolerancyjne stanowisko znaleźć można w pismach Andrzeja Frycza Modrzewskiego<sup>17</sup>, a także Tomasza Morusa<sup>18</sup>. Być może stanowisko Kardynała w omawianej kwestii nie było charakterystyczne dla jego epoki, w każdym razie nie było ono odosobnione, a tym bardziej pogląd o tolerancji nie należał do powszechnie oczywistych i teoretycznie uzasadnionych.

Jakkolwiek Hozjusz był przeciwny objęciu zasadą tolerancji wyznaniowej ruchu reformacyjnego, to jednak godził się z praktyką tolerancji, istniejącą w pluralistycznej wyznaniowo monarchii ostatnich Jagiellonów, a później w królestwie elekcyjnym. Mozaikę wyznań tworzyli wówczas w granicach Rzeczypospolitej szlacheckiej nie tylko katolicy i zwolennicy Reformacji, ale również prawosławni, nestoriańscy Ormianie, Żydzi oraz wyznawcy islamu. Słusznie zauważa Tazbir, że tradycja tolerancji w Polsce była starsza od Reformacji<sup>19</sup>. Hozjusz nie kwestionował zastanego stanu rzeczy. Być może byłby też skłonny tolerować wspólnoty protestanckie, gdyby stanowiły grupę i siłę statyczną, a nie miały charakteru dynamicznego ruchu, który realnie zagrażał rozbięciem i unicestwieniem jego macierzystego Kościoła. Taki przecież cel miało usiłowanie stworzenia kościoła narodowego, a także przejmowanie świątyni i parafii katolickich w zarząd zwolenników Reformacji czy

<sup>14</sup> *Hosii epistolae*. T. 5, 537, nr 395.

<sup>15</sup> Filip Melanchton pisał w r. 1530 do Myconiusa: „Ci, którzy otwarcie bronią bluźnierczych artykułów wiary katolickiej, winni być, moim zdaniem — karani śmiercią przez władzę świecką”. *Corpus Reformationum*. T. 2, s. 20. Zob. R. Nir: *Próba nawrócenia Melanchtona przez biskupa Andrzeja Krzyckiego*. *Studia Płockie*. T. 8/1980, s. 173. Na temat poglądów M. Lutra i J. Kalwina zob.: T. Pałuk, op. cit., s. 107–109.

<sup>16</sup> J. Tazbir charakteryzuje poglądy Marcina Becanusa: „[...] pisał [Becanus] wprawdzie, że «zatwardziali zwolennicy reformacji zasługują na karę śmierci, ponieważ burzą spokój zarówno kościoła, jak i państwa». «Zakłócają pierwszy, burząc jedność wiary. Zakłócają drugi, ponieważ spokój w państwie nie może istnieć bez jedności wiary». Równocześnie jednak wymieniał aż trzy przypadki, w których panujący może odstąpić od tej zasady; wolno więc tolerować zwolenników «herezji», gdy władca nie jest w stanie się jej przeciwstawić, kiedy łagodniejsze metody rokowałyby większe korzyści lub wreszcie, jeśli stosowanie przymusu religijnego miało za sobą pociągnąć większe nieszczęście niż sama tolerancja”. Zob. J. Tazbir, op. cit., s. 188–189.

<sup>17</sup> Andrzej Frycz Modrzewski: „Omnino confessio ultro et sponte eddenda est ac nisi ex animo a summa alicuius voluntate fuerit profecta, irratio Dei est ac illusio”. *De Ecclesia* I, c. 6. *Opera omnia* I, s. 322. „Difficile ac prorsus impossibile est ut quem invitum trovas ad eam sententiam, quam tu probes, ille minime probet [...] Ad ea, quae mentis sunt et animi, nulla vi, nullis minis, nullis suppliciis, quoniam impellere queas. Sunt enim ea, quae a mente proficiscuntur, voluntaria nec ulla virtus in coactionis regno vestigium ponere potest [...]”. *Sylva* IV, c. 3, *Opera omnia* V, s. 266.

<sup>18</sup> „Tych, którzy z nieokiełznaną zacieklnością walczą w obronie pewnej religii, skazuje się w Utopii na wygnanie lub niewolę”. T. Morus: *Utopia*. Przełożył K. Abgałowicz. Poznań 1947, s. 117.

<sup>19</sup> J. Tazbir: *Tradycja tolerancji religijnej w Polsce*. Warszawa 1980, s. 23.

też protestantyzacja całych diecezji katolickich, np. pomezkańskiej i sambijskiej.

Warمیński Kardynał dostrzegał różnicowanie myśli Ojców Kościoła w kwestii tolerancji wyznaniowej i nieklarowność ich refleksji. Sam nie posiadał też w pełni wykrystalizowanego poglądu. Dlatego obok tekstów wzywających do karania „heretyków”, znajdujemy w jego pismach zdania sugerujące możliwość koegzystencji ludzi dobrych i złych, chrześcijan i „niechrześcijan”, tzn. niekatolików. „Praeclare scriptum est a Clemente: [...] Non enim si cum ni iniquis habitent, ea res condemnatur iustos: sed si consentientem cum illis voluntatem habeant. Quamobrem pie monet Augustinus tollerandam potius propter bonos esse commixtionem malorum, quam violandam propter malos charitatem bonorum”<sup>20</sup>.

Od tolerancji *ad extra*, tzn. dotyczącej stosunku Kościoła katolickiego do innych wyznań, Hozjusz odróżniał tolerancję *ad intra*, tj. tolerancję wewnątrz Kościoła. Tolerancja ta, to znosząca wiele, cierpliwa, wzajemna miłość chrześcijan, służąca jedności i pokojowi we wspólnocie Kościoła<sup>21</sup>. Tolerancja jest zdolnością do pewnego kompromisu, znoszenia osób złych i ich działalności wewnątrz i na zewnątrz Kościoła dla ocalenia pokoju religijnego i społecznego<sup>22</sup>. Tak pojęta tolerancja dotyczyła przede wszystkim sfery moralnej, a nie doktrynalnej. „Divinum est hoc sancti Patris Augustini consilium a nobis ipsis malum ut auferamus: quandoquidem ab Ecclesia universa mala tollere non possumus. Veniet suo tempore, qui et zizania eradicabit, et paleam ventilabit” (Mt 13, 24–30)<sup>23</sup>.

Wydaje się, że średniowieczny sposób postępowania wobec heretyków, ku któremu skłaniał się Hozjusz, był praktycznym zastosowaniem zasady św. Augustyna o *minus malum*, a także reguły podwójnego skutku św. Tomasza z Akwinu. Zgodnie z tymi koncepcjami, zagrożone dobro wiary społeczność kościelnej było „większe” od życia heretyka. Obrona przed „większym” złem utraty ortodoksji, a co za tym idzie niezbawieniem, dopuszczała „mniejsze zło” w postaci kary śmierci. „Quem potest esse peior animae mors, quam libertas erroris?”<sup>24</sup> W przekonaniu Kardynała tolerancja zjawiska protestantyzmu oznaczała bierność wobec szerzącego się zła, a przez to współudział w złu (*cooperatio in malum*), tj. fałszywej wersji Ewangelii<sup>25</sup>, a także brak gorliwości re-

<sup>20</sup> Iudicium et censura, s. 700.

<sup>21</sup> Ś w. A u g u s t y n: Liber I contra Cresconium, cap. 26: „[...] cum certum sit, quod pertinent ad Ecclesiae unitatem, quamdiu ab illa praecisi non fuerint, etiam qui caeteris effectibus charitatis destituti sunt, dummodo vim illam tolerantiae retinentes, sint inter illos de quibus scribit Paulus: Supportantes invicem in charitate, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis”. De expresso Dei verbo, s. 642. „Propter bonos mali tolerandi sunt”. Confessio, s. 413–414.

<sup>22</sup> Ś w. A u g u s t y n: De unitate Ecclesiae cap. 5 (charitas unitatis): „Cuius effectus est, quia omnia tolerat [...] vis quaedam tollerantiae tenax unitatis, quae per bitumen significata est: quo ideo intus et foris, arca, quae fuit Ecclesiae typus illita est, quia intus et foris mali tolerandi sunt, ne pacis compago solvatur”. De expresso Dei verbo, s. 642. Por. L. N a d o l s k i: Nauka kardynała S. Hozjusza o jedności Kościoła. *Studia Warmińskie*. T. 10/1973, s. 23.

<sup>23</sup> Iudicium et censura, s. 702.

<sup>24</sup> Ś w. A u g u s t y n: Epistola ad Donatistas. Confessio, s. 357. Por. Confessio, s. 181.

<sup>25</sup> „Quod si solvere Christum, hoc est, occidere Christum (Solvit autem Christum, si quid Augustino credimus, qui, dirumpit Ecclesiam, qui schismata facit, qui vel Ecclesiam

ligijnej, miłości Kościoła, osłabienie struktur państwa i Kościoła, anarchizację życia<sup>26</sup> oraz rodzenie się utopijno-rewolucyjnych ruchów plebejskich<sup>27</sup>.

Niejasność myśli Hozjusza w kwestii tolerancji wyznaniowej wskazuje, że nie potrafił on uporać się tak z tym zagadnieniem, by rozstrzygnąć je w sposób prawdziwie nowożytny. Niezdecydowanie w sferze teorii, a jednocześnie świadomość anachroniczności i stosowania w całej rozciągłości systemu represji wobec „heretyków” pozwalają stonować nieco sądy o fanatycznej nietolerancyjności czy szale religijnym Kardynała<sup>28</sup>.

## II

Na teologii Kardynała zaciążyło negatywnie poczucie reformacyjnego zagrożenia. Ono to stworzyło swoistą perspektywę teologicznego widzenia, wpłynęło na selekcję tematów, hierarchizację prawd, rozłożenie akcentów oraz język teologiczny. Stąd też brak tej nauce spokoju, otwartości i tolerancji dla opinii przeciwnych. Cechują ją lęk przed herezją, fałszywym irenizmem oraz utratą prawdy objawionej.

Zasadniczym celem działalności teologicznej Kardynała była służba jedności Kościoła, pojęta jako wierność całej objawionej prawdzie, a także łasce zbawienia udzielonej wyłącznie Kościołowi. Tak pojęta Eklezja, to posiadacz integralnej prawdy zbawczej, a więc „wyrażnego słowa Bożego”, ofiary Mszy św., siedmiu sakramentów, prymatu biskupa Rzymu na wzór prymatu św. Piotra oraz sukcesji apostoelskiej zyskiwanej przez „włożenie rąk”. Preferując organiczne określenie Kościoła jako Ciała, którego Głową jest Chrystus, zapożyczone z *Corpus Paulinum*, Hozjusz oskarżał ruch reformacyjny o rozszarpywanie tego Ciała. Cała teologiczna twórczość Kardynała była „teodyceą” jedyne Kościoła Jezusa Chrystusa, utożsamionego z Kościołami pozostającymi w łączności wiary i miłości z prymacjalnym Kościołem rzymskim.

a capite suo Christo, vel seipsum ab Ecclesia, vel Ecclesiam in seipsa separat ac dividit) [...]”.

<sup>26</sup> *Iudicium et censura*, s. 706, *De expresso Dei verbo*, s. 635.

<sup>27</sup> *Contra Brentium*, s. 432, 433, 548, 595. Hozjusz odwołuje się do dwóch wydarzeń: rewolucji anabaptystów w Monasterze oraz powstania chłopów w Turynii pod wodzą T. Münzera. Por. J. Tazbir: *Reformacja a problem chłopski w Polsce XVI wieku*. Wrocław 1953, s. 87.

<sup>28</sup> M. Żywczyński określa Hozjusza mianem fanatyka twierdząc, że był on zwolennikiem stosowania wobec protestantów kary śmierci. Zob. M. Żywczyński: *Sprawa wysłania nuncjusza papieskiego do Polski w 1563 r. W: Wieki średnie. Medium aevum*. Prace ofiarowane T. Manteufflowi w 60 rocznicę urodzin. Warszawa 1962, s. 287.

J. Tazbir uważa, że legaci papiescy domagali się od polskich monarchów energicznego działania wobec protestantów, co wpływało na zaostrzenie sytuacji społecznej. „W podobnym bezkompromisowym duchu starała się również oddziaływać na monarchów część episkopatu ze znanym ze swego fanatyzmu Stanisławem Hozjuszem na czele”. Zob. J. Tazbir: *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*. Warszawa 1980, s. 39.

T. Pawluk stoi na stanowisku odmiennym: „Kontreformacyjna postawa Stanisława Hozjusza nie jest postawą zaślepiętego 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; [...] Kardynał warmiński, gdy się zważy jego wysokie stanowisko polityczne i kościelne — był senatorem i wprawdzie nieoficjalną, ale za to faktyczną głową Kościoła katolickiego w Polsce — musiał być politykiem, działaczem społecznym, pilnym i przewidującym obserwatorem życia społecznego; musiał dawać wytyczne zmierzające do zapewnienia spokoju społecznego”. Zob. T. Pawluk: *op. cit.*, s. 114–115.

Biskup Warmii posiadał koncepcję jednoczenia „rozrywanego” przez Reformację Ciała Chrystusa. Jedność Kościoła była dla niego osiągalna na zasadzie powrotu błądzących akatolików do wspólnoty prawdziwego Kościoła katolickiego. Zjednoczenie rozumiał jako powrót, podporządkowanie się, przyznanie do błędu, wyrzeczenie herezji, pychy i nieposłuszeństwa, które spowodowały rozłam.

Patrząc z punktu widzenia chrześcijaństwa akatolickiego na proponowany przez Hozjusza model zjednoczenia trzeba zauważyć, że miało ono polegać na wchłonięciu i całkowitym zdominowaniu przez Kościół rzymskokatolicki wspólnot reformacyjnych, które wykształciły już własne, specyficzne dla swej wersji Ewangelii, społeczności i instytucje.

Protestanci nie stanowili dla Kardynała partnerów dialogu teologicznego, z którymi poszukuje się prawdy. Byli tylko błędowiercami, nieraz wybitnymi intelektualnie, którym należało przypomnieć prawdę, wezwać do nawrócenia, a gdy to nie skutkowało, upomnieć i skarcić.

W zakończeniu dziełka Kardynała *Iudicium et censura* znalazła się modlitwa o zjednoczenie, pióra Autora. Zawiera ona propozycję zjednoczenia. Nie jest to jednak model bliski lansowanym współcześnie, np. zjednoczenie jako federacja Kościołów czy wspólnota partnerska. Nie jest to także model trynitarny, w którym trzy osoby Boże związane jednością bytu Bożego byłyby obrazem zjednoczenia<sup>29</sup>. Tak pojęta „trynitarność” sugeruje równość w godności mających zjednoczyć się stron, a więc Kościoła katolickiego i wspólnot reformacyjnych. Według Hozjusza taki model nie przystaje do rzeczywistości i nie oddaje tkwiącej w niej polaryzacji. Posłużenie się nim prowadziło do konieczności do unii dobra ze złem, prawdy z herezją, Kościoła z „synagogą szatana”. Tymczasem zjednoczenie jest możliwe jedynie przez metanoję tych, którzy „odłączyli się” od wspólnoty Ciała Chrystusowego. Jakikolwiek pluralizm, zróżnicowanie, wielość na płaszczyźnie wiary, sakramentu i władzy pasterskiej przeczy zasadniczej strukturze i naturze Kościoła, jego jedności i katolickości. Prawdziwa jedność, ku której mają zmierzać usiłowania zjednoczenia, to jedność o charakterze substancjalnym. Nie wielość osób Trójcy Świętej, ale jedność ich natury oraz substancji może stać się modelem dla zjednoczenia: „ut sicut tu, quamvis trinus in personis, unus tamen es Deus, non minus unitate concordiae quam unitate substantiae: sic et nos, unum simus, tecum unum simus et inter nos”<sup>30</sup>.

Zdaniem Kardynała istnieje tylko jeden prawdziwy Kościół i jedno prawdziwe chrześcijaństwo. Chrześcijan zespala i wyróżnia wspólnota wiary oraz hierarchicznego podporządkowania wobec następcy św. Piotra, tzn. biskupa Rzymu. Tylko te kościoły lokalne tworzą Kościół Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, które uznają w Kościele rzymskim Kościół prymacjalny. Stąd też nie są chrześcijanami protestanci, ewangelicy, luteranie, zwinglianie (sakramentarze), neoarianie, kalwini, anabaptyści i inni. Nie ma bowiem kilku prawdziwych wersji chrześcijaństwa. Prawdziwą jest tradycyjnie głoszona i reformowana przez sobory powszechne, czyli ekumeniczne. Prawdziwym, objawionym,

<sup>29</sup> Dekret Soboru Watykańskiego II O Ekumenizmie stwierdza: „Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy [jedności Kościoła — przyp. aut.] jest jedność Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób”. Unitatis reintegratio, nr 2.

<sup>30</sup> *Iudicium et censura*, s. 707.

kierowanym przez Ducha Świętego i wiodącym ku zbawieniu jest chrześcijaństwo katolickie, które jest „miejszem wyraźnego słowa Bożego” oraz jego nieomylnym nauczycielem. Doktryna ugrupowań religijnych zrodzonych przez Reformację jest fałszywą interpretacją lub tylko częściową akceptacją słowa Bożego. Tylko „stary Kościół” jest w stanie przyjąć w całości i właściwie zrozumieć słowo Boże. Tylko chrześcijaństwo katolickie dokonuje nie parcjalnej (sekciarskiej) ani selektywnej (heretyckiej), ale całościowej i poprawnej (tj. katolickiej) recepcji i hermeneutyki słowa Bożego.

Wydaje się, że słowo „ekumenizm”, „ekumeniczny” czy „postawa ekumeniczna” odnoszone do Hozjusza mają sens tylko wówczas, gdy mówi się o jego doktrynie dotyczącej roli i znaczenia soborów powszechnych dla wiary i praktyki eklezjalnej. Hozjusz był ekumeniczny w tym sensie, iż poddawał swą myśl w sprawach wiary autorytetowi soborów powszechnych. W tym samym sensie nieekumeniczny był obóz protestancki, który nie podporządkował się ustaleniom Soboru Trydenckiego.

*Concilium oecumenicum* streszcza w sobie cały Kościół, reprezentuje cały świat chrześcijański, oznacza tegoż świata i Kościoła zasadniczą jedność i całość<sup>31</sup>. Kościół jest ze swej istoty katolicki, tzn. powszechny, skierowany do całego świata i wszystkich ludzi. Faktycznie obejmuje on zresztą swą obecnością cały okrąg ziemi. Pomiedzy określeniami „ekumeniczny” i „katolicki” zachodzi głębokie pokrewieństwo, a nawet tożsamość. Słowo „ekumeniczny” eksponuje jedność Kościoła, „katolicki” natomiast jego powszechność (rzeczywisty zasięg terytorialny i przeznaczenie). Jednakże wspólnym „teologicznym mianownikiem” jest tu słowo „całość”, „wszystek”<sup>32</sup>. Chrystus chciał jednego Kościoła (ekumeniczność) dla całego świata. Chrystus ustanowił Kościół dla wszystkich (katolickość). Warunkiem powszechności Kościoła jest jego jedność (jedyność), a jednocześnie ta jedność i jedyność Kościoła domaga się jego powszechności. Ekumeniczność i katolickość należą nierozdzielnie do istoty Kościoła.

Stosowanie dwudziestowiecznego pojęcia ekumenizmu do rzeczywistości szesnastowiecznej jest metodologicznym błędem „prezentyzmu”, czyli nieuprawnionym ekstrapolowaniem współczesnej kategorii na obcą jej rzeczywistość humanizmu i baroku. Proponowany przez kardynała Hozjusza model zjednoczenia zakładał scalenie w drodze bezwarunkowego podporządkowania się wspólnot akatolickich doktrynie i jurysdykcji Kościoła Rzymu. Zjednoczenie rozumiane jako „powrót do Rzymu” zostało w Kościele rzymskokatolickim przewyciężone dopiero przez Sobór Watykański II, który sformułował — szczególnie w Dekrecie o ekumenizmie — zasady katolickiego ekumenizmu. W świetle tych ustaleń propozycję zjednoczeniową Kardynała z Warmii należy uważać za nieudaną próbę służby wielkiej sprawie jedności.

<sup>31</sup> Analogicznym do sformułowania Kardynała *Concilium oecumenicum* jest określenie *Ecclesia oecumenica*.

<sup>32</sup> Św. Augustyn: *Catholica Gracee appellatur, quod totum orbem terrarum diffunditur. Confessio*, s. 49. Zob. *Confessio*, s. 50. Św. Augustyn: *In Ps 49: Catholica totum tenet. Confessio*, s. 49.

## III

Studium pism teologicznych Kardynała pozwala uchwycić elementy jego wizji społecznej. Ma ona charakter uniwersalistyczny. Ludzkość ma stanowić — z woli Boga — i w istocie stanowi *orbis christianus*, *mundus christianus*. Władza w tym świecie należy zasadniczo do dwóch autonomicznych, choć wspomagających się instytucji, to jest państwa i Kościoła. Duszą świata, jedyną prawdziwą religią jest rzymska wersja chrześcijaństwa. Schizmy i herezje w łonie chrześcijaństwa prowadzą do rozbitcia uniwersalnej społeczności świata. Podobnie rewolucyjne ruchy chłopskie czy mieszczańskie o charakterze społecznym zmierzają do anarchii, a w konsekwencji ku zniszczeniu organicznej jedności społecznej. Burzą harmonię i pokój życia społecznego, które ma naturę statyczną. Radykalne ruchy religijno-społeczne nie są przeto nośnikami postępu i dobra — przynajmniej wprost — lecz destrukcji i chaosu. Droga, na której dokonuje się trwały postęp w społeczności eklezjalnej i państwowej są odgórnie przeprowadzane reformy, podejmowane i realizowane przez kompetentne władze. Korzenie społecznego konserwatyzmu Hozjusza sięgają myśli Platona i Arystotelesa<sup>33</sup>. Ich zdaniem, lepszy jest trwały choć niedoskonały system społeczny od ciągłych zmian i modyfikacji, wprowadzających poczucie relatywizmu prawa czy też chwiejności struktur społecznych, a także poczucie słabości władzy. Nie znaczy to wcale, że silna administracja nie może sobie pozwolić na tolerancję pewnych błędów czy postaw, gdy posiadają one charakter marginalny i nie stanowią istotnej przeszkody dla normalnego życia społeczności, zarówno kościelnej, jak i państwowej.

Stosunki między społecznościami: eklezjalną i państwową, a właściwie pomiędzy ich instytucjami winny układać się na zasadzie współpracy komplementarności oraz poszanowania specyficznych kompetencji. Władza państwowa jest autonomiczna w sferze świeckiej, choć granice autonomii wyznacza nauczanie Kościoła dotyczące spraw społecznych. Jest to więc autonomia w ramach chrześcijańskiej etyki i moralności. Państwo przekracza swe uprawnienia wówczas, gdy próbuje ingerować w sprawy dogmatyczne (sobory, synody), czy też związane z jurysdykcją Kościoła (np. obsadzanie stanowisk kościelnych). Kościół ma prawo do tego, aby wzywać władzę świecką jako tzw. *brachium saeculare*<sup>34</sup>. Symbioza Kościoła rzymskokatolickiego z władzami poszczególnych państw gwarantuje ład oraz prawidłowy rozwój społeczności w sferze moralności, polityki, gospodarki oraz kultury. Jedną, prawdziwą religią jest siłą spajającą narody i państwa w chrześcijańską społeczność świata.

Trzeba przyznać, że społecznej nauce Kardynała brak zrozumienia istotnej różnicy pomiędzy słusznymi wymaganiami sprawiedliwości społecznej, prawami człowieka, czy też grup społecznych, a sposobami realizowania i egzekwowania tych naturalnych uprawnień. Negując bowiem bunt czy rewolucję jako drogę przemian społecznych, Hozjusz

<sup>33</sup> Zob. Platon: *De legibus liber 7*; Arystoteles: *Politica 6*, liber 2. *De expresso Dei verbo*, s. 630. Por. *Contra Brentium*, s. 508.

<sup>34</sup> *Contra Brentium*, s. 510. Hozjusz miał świadomość, że w kwestii państwa jako *brachium* Kościoła zgadza się z F. Melanctonem.



zdaje się kwestionować potrzebę takich przeobrażeń, tzn. szerokiej emancypacji i promocji kulturowej warstw niższych<sup>35</sup>. Tym samym opowiada za immobilizmem struktur społecznych oraz hierarchicznym modelem społeczeństwa, poddanym władzy arystokracji<sup>36</sup>.

Kardynał dotyka problemów społecznych — w swych dziełach teologicznych — bardzo fragmentarycznie. Interesuje go przede wszystkim relacja: państwo — Kościół. Nie zajmuje się etyką życia gospodarczego, posiadania, problemem pracy. Wydaje się nie dostrzegać znaczenia życia gospodarczego i ekonomii dla życia społecznego i jego przemian oraz ich wpływu na całokształt życia chrześcijańskiego.

Do istotnych cech Hozjuszowej myśli społecznej należy bez wątpienia zaliczyć konserwatywne optowanie za rozwiązaniami statycznymi; ewolucyjne i reformistyczne, na sposób legalistyczny pojęte, rozumienie rozwoju społecznego; hierarchiczne i arystokratyczne widzenie struktury społeczności eklezjalnej i świeckiej. Myśl Kardynała cechuje się niechęcią do procesów demokratyzacyjnych, ruchów radykalnych, pluralizmu społecznego oraz wolności rozumianej jako rugowanie chrześcijaństwa katolickiego z rzeczywistości społecznej.

JACEK JEZERSKI: PROBLEME BEZÜGLICH RELIGIÖSEN TOLERANZ,  
DER WIEDERVEREINIGUNG DER CHRISTEN UND DER KIRCHLICHEN  
UND STAATLICHEN GESELLSCHAFTSORDNUNG IM THEOLOGISCHEN  
SCHRIFTTUM VON STANISŁAW HOZJUSZ (HOSIUS).

ZUSAMMENFASSUNG

1. Kardinal von Ermland (Cardinalis Varmiensis) Stanisław Hozjusz (Hosius) — 1504–1579 — Legat zum Konzil von Trient, war Gegner der rechtlichen Anerkennung des Protestantismus. Schweigend akzeptierte er die Tatsache der im XVI. Jahrhundert bestehenden religiösen Toleranz in Polen, wo neben der vorherrschenden römisch-katholischen Religion auch andere, grössere Religionsgemeinschaften, wie Orthodoxen, Nestorianer, Juden und Bekenner des Islams existierten. Der Kardinal gab sich Rechenschaft über die Dynamik der Reformationsbewegung, die „die alte Kirche“ bedrohte. Aus diesem Grunde befürwortete er durchaus die Anwendung von administrativen Zwangsmassnahmen gegenüber den aktiven Anhängern des Protestantismus. Theoretisch liess er auch die Möglichkeit der Todesstrafe zu.

2. Unter dem Begriff der Wiedervereinigung der Christen verstand Kardinal Hosius die Unterwürfigkeit der Anhänger der Reformation Rom gegenüber.

3. Die katholische Kirche ist nach der Meinung des Kardinals die einzig wahre Kirche der Welt, der christlichen Welt (mundus christianus). Der Staat ist eine Gemeinschaft und eine Institution, die nur im Rahmen der christlichen Ethik wirken soll. Er übt auch die Funktion des „brachium saeculare“ der Kirche aus. Die weltliche Gesellschaft soll aristokratisch gelenkt werden und ist nur legislativ reformierbar.

<sup>35</sup> Contra Brentium, s. 465–466.

<sup>36</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu: Mowa 6: De officio laicorum erga pastores — „[...] sed unusquisque fratres in eo ordine in quo vocatus est, permaneat [...]”. Contra Brentium, s. 508. Zdanie to odnosi się bezpośrednio do sytuacji wewnątrzkościelnej. Niemniej propaguje ono statyczny porządek społeczny.

## POZNANIE I NATURA BOGA W WYPOWIEDZIACH BŁOGOSŁAWIONEJ DOROTY Z MAŁOWÓW (1347–1394)

T r e ś ć: Wprowadzenie. I. Mistyczne poznanie Boga. II. Bóg Zbawicielem człowieka.  
Zakończenie. *Zusammenfassung.*

### WPROWADZENIE

Kilkakrotnie w ciągu wieków wznawiany proces beatyfikacyjny błogosławionej Doroty z Małowów oraz sam fakt zatwierdzenia jej kultu przez papieża Pawła VI spowodował żywe zainteresowanie osobą kwidzyńskiej rekluzy<sup>1</sup>. Powstała bogata literatura biograficzna i duszpastersko-ascetyczna<sup>2</sup>. Ciągłe jednak poważną luką, utrudniającą narysowanie pełnego obrazu Błogosławionej oraz zmuszającą w wielu miejscach do poprzestania na przypuszczeniach i stwierdzeniach powierzchniowych, był brak opracowań jej doktryny. Istniejącej potrzebie wychodzi naprzeciw niniejszy artykuł przez podjęcie jednego z podstawowych zagadnień występujących w wypowiedziach Doroty — problematyki Boga. Bóg jest dla niej przede wszystkim Zbawicielem człowieka. Wzajemna relacja pełni istotną rolę, gdyż wnikając w samą głębię związku osobowego, ukazuje naturę i Boga i człowieka, obydwu w niej uczestniczących, charakteryzując się przy tym dynamicznym dążeniem do wzajemnego zjednoczenia, dokonującego się na drodze mistycznej.

Zróżdłami poznania poglądów Doroty z Małowów są:

a) *List Doroty do córki Gertrudy, benedyktyнки w Chełmnie*; dzięki faktowi, że uchodzi za własnoręczne pismo Błogosławionej, stanowi cenny przyczynek do potwierdzenia wiarygodności danych zawartych w pismach Jana z Kwidzyna<sup>3</sup>;

b) pisma spowiednika, przewodnika duchowego i redaktora wypowiedzi Doroty, Jana z Kwidzyna<sup>4</sup>. Jego zamierzenie ukazania życia i osobowości swojej Penitentki zrealizowane zostało w trylogii obejmującej: *Vita Latina*, która wprowadza w specyfikę objawień Błogosła-

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy jest skróconą wersją pracy magisterskiej — R. Kotowski: *Zbawiciel człowieka w wypowiedziach błogosławionej Doroty z Małowów*. Lublin 1981.

<sup>2</sup> R. Stachnik: *Zum Schrifttum über die heilige Dorothea von Montau*. W: R. Stachnik, A. Triller: *Dorothea von Montau*. Osnabrück 1976, s. 99–105; T. Kujawska-Komender: *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Małowów. Nasza Przeszłość* 5/1957, s. 84–132; *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum. Officium Historicum. 11. Gedanen. Beatificationis et Canonisationis Servae Dei Dorotheae Montoviensis, viduae et reclusae, Beatae seu Sanctae nuncupatae (+ 1394). Positio super cultu et virtutibus Servae Dei ex officio concinnata. Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXI (= Positio), s. 527–540.*

<sup>3</sup> *Die Geistliche Lehre der Frau Dorothea von Montau an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm*. W: *Positio*, s. 4–9 (= *Geistliche Lehre*).

<sup>4</sup> M. Borzyszkowski: *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, *Studia Warmińskie*. T. 5/1968, s. 135–141.

wionej i użytą terminologię mistyczną oraz na planie życiorysu ukazuje jej świętość, ćwiczenia ascetyczne i przeżycia mistyczne<sup>5</sup>; *Liber de festis* przedstawia objawienia i praktyki religijne, ujęte w ramy roku kościelnego<sup>6</sup>; *Septililium*, które „z czysto teologicznego punktu jest niewątpliwie najważniejszym dziełem Jana z Kwidzyna”<sup>7</sup>, omawia poszczególne zagadnienia w traktatach: 1. O miłości, 2. O posłaniu Ducha Świętego, 3. O czcigodnym Sakramencie Eucharystii, 4. O kontemplacji, 5. O zachwycie, 6. O doskonałości życia chrześcijańskiego, 7. O spowiedzi<sup>8</sup>. Rozdziały 7–26 ostatniego traktatu zawierają spisane spowiedzi Doroty<sup>9</sup>. Według F. Hiplera te trzy pisma stanowią właściwe i podstawowe źródło przedstawienia życia i teologii mistycznej Doroty i bezcelowe byłoby doszukiwanie się nowych, nie zawartych w nich wiadomości<sup>10</sup>. Z tego względu redagowana w języku niemieckim *Vita Germanica*<sup>11</sup> była wykorzystywana jedynie sporadycznie dla porównania z łacińską terminologią dzieł poprzednich. *Vita Prima* zaś, *Vita Lindana* oraz *Libellus de vita, virtutibus et miraculis Dorotheae*, będące popularnymi ujęciami życia i świętości Błogosławionej, wcale nie były uwzględniane przy analizie;

c) akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Małowów z lat 1394–1521 zawierają dane biograficzne<sup>12</sup>; jedynie w niewielkim stopniu mogły służyć pomocą relacje drugiego spowiednika Doroty, Jana Reymana.

Ponieważ zasadnicza część analizowanego materiału pochodziła z pism Jana z Kwidzyna, posiadającego — jak się okazało w trakcie prac — nieco odmienny od Doroty punkt widzenia na niektóre zagadnienia, zachodziła konieczność zbadania wiarygodności przytaczanych przez niego wypowiedzi Błogosławionej. Szereg elementów pozytywnie świadczy o poprawności i obiektywizmie jego podejścia<sup>13</sup>. Pewne jednak spostrzeżenia zmuszają do ostrożności. Przede wszystkim sama

<sup>5</sup> *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder* Hrsg. H. Westpfahl, A. Triller. Köln-Graz 1964 (= *Vita Latina*).

<sup>6</sup> *Liber de festis beatae Dorotheae de Montau* herausgegeben 1397 von Johannes Marienwerder. Edidit H. Westpfahl. Maszynopis w posiadaniu ks. M. Borzyszkowskiego (= *Liber de festis*).

<sup>7</sup> F. Hipler: *Meister Johannes Marienwerder und die Klausurin Dorothea von Montau*. ZGAE. T. 3/1864–1866, s. 267.

<sup>8</sup> *Septililium Beatae Dorotheae Montoviensis auctore Joanne Marienwerder*, Ed. F. Hipler. Odbitka fotomechaniczna, której poszczególne rozdziały złożone są z następujących trzech wydań: *Monitum Praevium, Praeambulum auctoris, Prologus, Tractatus I i II* według: Bruxellis 1885, s. 1–120; *Tractatus III* według: *Analecta Bollandiana*. T. 3/1884, s. 408–448; *Tractatus IV–VII capitulum 6* według: *Analecta Bollandiana*. T. 4/1885, s. 207–251 (= *Septililium*).

<sup>9</sup> *Die Beichten der seligen Dorothea von Montau*. W: F. Hipler: *Christliche Lehre und Erziehung in Ermland und im preussischen Ordensstate während des Mittelalters*. ZGAE 6/1877, s. 147–183 (= *Beichten*).

<sup>10</sup> F. Hipler, tamże, s. 257, 269.

<sup>11</sup> *Das Leben der Heiligen Dorothea von Johannes Marienwerder* Hrsg. von M. Toppenn. W: *Scriptores Rerum Prussicarum*. T. 2. Leipzig 1863, s. 179–350 (= *Vita Germanica*).

<sup>12</sup> *Die Akten des Kanonisationsprocesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*. Hrsg. von R. Stachnik. Köln-Wien 1978.

<sup>13</sup> Zob.: *Vita Latina* 1,7 — H. Westpfahl: 1) Richard Stachnik. *Die geistliche Lehre der Frau Dorothea von Montau an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm*. ZGAE T. 86/1956, s. 154; tenże. 2) *Die Geistesbildung der heiligen Dorothea von Montau*. W: R. Stachnik, A. Triller, tamże, s. 54 n.

Dorota miała trudności ze sprecyzowaniem i wyrażeniem treści przeżywanego zjawiska, dla Jana zaś materiałem, z którym się zetknął, był rzecz nową. Wobec faktu, że wypowiedzi Doroty cechowała swoboda i dynamizm, on zaś dążył do precyzji teologicznej i terminologicznej, bardzo wiele wysiłku kosztował ich dobór słownictwa. Z zastrzeżeniem Doroty spotkał się fakt studiowania przez Jana dzieł innych mistyków. Ta niezrozumiała uwaga nasuwa przypuszczenie, że zapewne sugerował on swojej Penitentce pewne terminy i pojęcia spotykane w innych pismach. Analiza wypowiedzi Doroty pozwoliła w niektórych wypadkach oddzielić wpływ Jana i dotrzeć do autentycznego ujęcia Doroty, co zostało przedstawione w odpowiednich miejscach<sup>14</sup>. Dążąc do odczytania maksymalnie autentycznej myśli Błogosławionej, w pracy oparto się jedynie na tych tekstach, które ich redaktor wyraźnie przytacza jako słowa Doroty, wszelkim innym przypisując wartość komentarza.

## I. MISTYCZNE POZNANIE BOGA

### CZŁOWIEK JAKO PODMIOT RELACJI MISTYCZNEJ

**Integralne ujęcie człowieka.** Punktem wyjścia mistyki Doroty z Małotów jest jej ujęcie człowieka. W *Liber de festis* pisze: „Stwarzając człowieka, dałem mu ciało i duszę, aby z nimi wędrował po ziemi i by każdym z nich czyniąc to, co do nich należy, zdobywał doskonałość przeznaczoną mu w tym życiu. Dopóki człowiek żyje bez grzechu, ciało jego i dusza kroczą jak dwa zwierzęta dobrze kierowane i oswojone, i jak dwie dobrze zgodne siostry”<sup>15</sup>. A więc człowiek jest *compositum* elementów współzgodnych ze sobą. Jedność ta istnieje jednak tylko wtedy, gdy panuje w nim właściwe, wynikające z natury stworzenia Bożego, ukierunkowanie na Boga. Zachwianie tej relacji rozбивa jedność człowieka i przeciwstawia sobie sferę duchową i cielesną.

Szereg wypowiedzi Doroty ukazuje stan wewnętrznej dezintegracji. Dusza i ciało posiadają wtedy indywidualne, przeciwstawne sobie cele. Konieczność życia w ciele, które traktuje jako więzienie duszy, jest dla niej uciążliwością. Dopiero uwolnienie od ciała umożliwi zjednoczenie z Bogiem. Jakkolwiek jest to stan charakterystyczny dla życia ziemskiego, nie jest to jednak stan właściwy, lecz jedynie wynik zagubienia naturalnego ukierunkowania ku Bogu.

Ustanowioną przez Boga jednością duszy i ciała uwidacznia Dorota wielokrotnie. Cały człowiek wszystkimi władzami, wewnętrznymi i zewnętrznymi, uczestniczy w dążeniu do uchwycenia Boga. Wspólnie też z całym nurtem niemieckim podkreśla Dorota udział zarówno duszy jak ciała w mistycznym zjednoczeniu; ciało zostaje odnowione i uszlachetnione, współuczestniczy w stanach duszy<sup>16</sup>. W końcu też ciało uczestniczyć będzie w radości i chwale zmartwychwstania. Jakkolwiek w dążeniu do ukazania jedności człowieka wykazuje Dorota wiele wspólnego

<sup>14</sup> Zob.: Vita Latina 1,7; F. Hipler, tamże, s. 227.

<sup>15</sup> Liber de festis 44, 16.

<sup>16</sup> „sensi Dominum omnes vires meas animae et corporis pertransire et sua virtute pertransiendi omnia interiora mea et exteriora beneficiare, consolari et laetificari” Septilium 3,21 — „effeci tuam carnem ita subtilem tuum sicuti spiritum” Vita Latina 4,22h; W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik, T. 2. Leipzig 1881.

ze św. Augustynem, a częściowo także ze św. Tomaszem z Akwinu, to jednak specyfika dążenia do zintegrowania człowieka w zjednoczeniu z Bogiem wskazuje na niewątpliwe pokrewieństwo z mistyką niemiecką.

**Dusza ludzka jako miejsce spotkania z Bogiem.** Najczęściej spotykany w wypowiedziach Doroty podział wyróżnia w człowieku ciało, duszę i ducha. Jest on zgodny z ujęciem występującym powszechnie w średniowieczu, chociaż w wypadku Doroty obszerne korzystanie z niego jest najprawdopodobniej pod wpływem Jana z Kwidzyna<sup>17</sup>.

Terminologia Doroty nie jest jednak jednolita. Często pojawia się podział na władze wewnętrzne i zewnętrzne (*vires interiores et exteriores*), co odpowiada augustyńskiemu człowiekowi wewnętrznemu i zewnętrznemu. Według Augustyna — jak pisze Gilson — „do człowieka zewnętrznego należy to wszystko, co jest wspólne ze zwierzętami: ciało materialne, życie wegetatywne, poznanie zmysłowe, obrazy i wspomnienia tych wrażeń; do człowieka wewnętrznego przeciwnie, należy to wszystko, co jest nam tylko właściwe i nie spotyka się u zwierząt”<sup>18</sup>. Związany jest z tym podział duszy na niższą i wyższą, co odpowiada występującemu u Doroty przeciwstawianiu *caro* i *anima*.

*Caro* nie utożsamia się z ciałem (*corpus*), jakkolwiek posiada z nim wiele wspólnego; dzięki zaś łączeniu w sobie siły impulsywnej i pożądlivej, jest najczęściej wyrazem zmysłowości i przyczyną pokus. Jest ono wyposażone w pięć zmysłów zewnętrznych, dostarczających duszy form poznawczych (*species, imagines*).

W skład duszy wyższej wchodzi intelekt, wola i pamięć<sup>19</sup>.

Pamięć obok funkcji zapamiętywania spełnia jak gdyby rolę świadomości; stanowi płaszczyznę przedstawienia aktualnie przeżywanego treści i ich rozważania, podobnie jak to jest widoczne u św. Augustyna i św. Bonawentury<sup>20</sup>.

Wola jest władzą odmienną od siły pożądlivej, znajdującej się w duszy niższej. Jej aktami są miłość, pragnienie, czysta intencja (*pura intentio*). Jest ona wolna; w wypadku jednak odwrócenia się od właściwego sobie przedmiotu — Boga, jej działanie zostaje zawieszona, a człowiek kieruje się jedynie pożądlivościami. Wielokrotnie na oznaczenie woli używa Dorota terminu *affectio* lub *affectus*, określanego przez

<sup>17</sup> Jan z Kwidzyna tak pisze o podziale duszy: „Hominis anima, in se secundum essentiam indivisibilis et unica, duae dicitur habere partes, scilicet superiorem et inferiorem. Anima prout est corporis forma dicitur pars inferior; prout vero ad optima deprecatur et in coelestibus conversatur aut ad supernaturalia sublimatur, dicitur spiritus et pars animae superior. [...] Spiritus quippe tunc ab anima dividitur quando anima, prout est pars corporis, forma et inferior portio, inferior demittitur et spiritus [...] ad speculationem divinae gloriae sublimatur et in eadem imaginem transformatur” *Septililium* 5,1; H.S. Denifle: *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*. Freiburg 1/d Schweiz 1951, s. 78–83.

<sup>18</sup> E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Warszawa 1953, s. 70.

<sup>19</sup> Zob.: *Geistliche Lehre*, s. 7; *Vita Latina*, 3,8d 4,14a.

<sup>20</sup> „quando animam cujusquam ad me traho et mihi intime unio tunc in consolationibus meis eam ita alte elevo quod exteriorum quas in mundo aut in coelo sunt nullam habet memoriam nec alicujus creaturae retinet imaginem aut speciem, sed omnium creaturarum oblita me solum habet in memoria” *Septililium* 5,3 — W. Preger: *jw. Bd. 1 Leipzig 1874*, s. 256 — J. Bernhart: *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, München 1922, s. 58.

Jana jako pobudzenie świętej miłości (*fervor sancti amoris*)<sup>21</sup>; jest to wola w akcie najpełniejszego zwrócenia ku Bogu i łączności z Nim. Upatrywać tu należy wpływ św. Bernarda z Clairvaux, dla którego wola to siła kierująca człowieka ku Bogu: „Stworzona aktem Bożej miłości, wola człowieka jest w istocie Bożą miłością. Możemy więc utrzymywać, że tak jak Bóg z natury kocha siebie samego, tak ludzka wola z natury kocha Boga”<sup>22</sup>. Wpływ ten ukaże się ponownie przy omawianiu zjednoczenia z Bogiem, które polega na zgodności aktów woli.

Intelekt jest najwyższą władzą poznawczą duszy. Jego zadaniem jest, „aby właściwie to, co najwyższe, poznawał i właściwie oglądał”<sup>23</sup>. Obok intelektu sporadycznie występuje u Doroty pojęcie *intelligentia*, określające wiedzę otrzymaną od Boga, umożliwiającą duszy — podobnie jak u Hugona od św. Wiktora — medytację i kontemplację.

Obok powyższych często spotykamy u Doroty władzę rozumu. Analiza wypowiedzi nie pozwala na jednoznaczne zaszerogowanie rozumu do duszy niższej bądź wyższej; jego działanie odnosi się do całego, ujętego integralnie — zgodnie z antropologią Doroty — człowieka. Będąc naturalną, rozumną władzą duszy, czuwa nad zachowaniem jej właściwego, nadanego przez Stwórcę porządku; dzięki rozumowi dusza przezwycięża pragnienia ciała i panuje nad wszystkimi władzami, kierując je ku Bogu.

Chociaż przedstawiona terminologia występuje w przeważającej liczbie wypowiedzi Doroty z Mątowów, to jednak czytając je odnosi się wrażenie, że najswobodniej czuje się Błogosławiona, i najpełniej oddaje dynamiczny charakter przeżywanych procesów, kiedy posługuje się metaforycznymi nazwami części duszy<sup>24</sup>. Jest to, jak wyraża się A. Olbrisch, „nieco śmiały, naturalny i jędrny sposób ujmowania duszy”<sup>25</sup>. Przytacza ona cały szereg organów, z których częściej pojawia się pięć zmysłów wewnętrznych<sup>26</sup>. Posługiwanie się słownictwem metaforycznym bardziej odpowiada Dorocie w ukazaniu całościowego, bezpośredniego i żywego ukierunkowania człowieka ku Bogu i należy sądzić, że właśnie ta terminologia pochodzi z jej autentycznego języka<sup>27</sup>.

Gwoli przedstawienia całości wspomnieć należy o trzystopniowym, platońskim podziale duszy, kiedy wymienia Dorota „jej trzy siły, tzn. rozumną, impulsywną i pożądlivą”<sup>28</sup>. Nie odgrywa on jednak większej roli.

<sup>21</sup> Vita Latina, 1,4a.

<sup>22</sup> E. Gilson: *iw.*, s. 166.

<sup>23</sup> Septililium 4,4.

<sup>24</sup> Jako przykład służyć może niniejszy fragment: „das ich ir och nicht gute broste gemacht habe mit groser Begerunge der heilikeit und zelikeit, und ir nicht allewege zusse milch doryn geshycket habe, d.i. eyne grosse lybe, mit der sy unsern hern seir gelybet heten”. Beichten 23,16.

<sup>25</sup> A. Olbrisch: Die Bedeutung von Bussakrament und Eucharistie im Vollkommenheitsstreben der seligen Dorothea von Preussen. Rom 1941, s. 17n.

<sup>26</sup> Niniejszy podział na zmysły wewnętrzne i zewnętrzne różni się od augustyńskiego. Pochodzi od Awicenny, a jego myśl oddaje wypowiedź Hugona od św. Wiktora: „duplex sensus animae [...] positus est in medio, ut intus et foris sensum haberet. Intus ad invisibilia, foris ad visibilia. Intus per sensum rationis, foris per sensum carnis. [...] Sapientia, pascua intus erat; opus sapientiae, pascua foris erat”. De sacramentis I 6,5 266 D.

<sup>27</sup> Zob.: H. Westpfahl: Sprache der Mystik bei Dorothea von Montau (manuskrypt), 1951.

<sup>28</sup> Vita Latina 6,3e.

Systematyka władz duszy wymienianych przez Dorotę jest w wielu miejscach niekompletna, a właściwe określenie poszczególnych zjawisk napotyka szereg trudności. Nasuwa się analogia do wielu mistyków niemieckich, między innymi do samego Eckharta, u którego można zauważyć podobną niekonsekwencję. „Wszystko to sprawia — jak pisze M. Dallmann — że podziały te szwankują i ukazują zupełny brak zainteresowania Eckharta psychologią dawniej używanego typu. Ów brak zainteresowania znajduje swoje wyjaśnienie w przedstawieniu głównego ciężaru na problem istoty duszy, jej substancji i dna duszy [*Seelengrund*]”<sup>29</sup>. Od czasów Filipa Kanclerza scholastyka pod wpływem arystotelizmu wskazywała na istotę duszy (*essentia animae*) jako na tę jej część, różną od jej organów, czysto potencjalną, w której dokonuje się przyjmowanie łaski Bożej. Przez Eckharta wchodzi ono na stałe do mistyki niemieckiej pod pojęciem *Seelengrund* — dno duszy. Staje się elementem wyróżniającym ten nurt mistyki. Jakkolwiek posiada ono wiele nazw i w ujęciu poszczególnych autorów zachodzą pewne rozbieżności, jednak dla wszystkich jest najgłębszym, najbardziej wewnętrznym miejscem duszy, „w którym zrodzone zostaje wieczne Słowo, dochodzi do najwyższego zjednoczenia z Bogiem”<sup>30</sup>. Tutaj przychodzi On sam — dno duszy jest domem Boga, niebem, królestwem, dusze zaś przez Jego obecność są w wieczności.

W wypowiedziach Doroty nie spotykamy pojęć *essentia animae* ani *Seelengrund*. Wpływ jednak tej nauki niemieckiej jest niewątpliwy. Wielokrotnie najgłębsze miejsce duszy (*sua intima*) nazywa domem, pokojem, aulą, mieszkaniem, zamkiem oraz niebem, w którym przebywa jedynie Bóg. Jedność ta zostanie jeszcze pełniej potwierdzona, gdy będzie mowa o wpływie takiego ujęcia duszy na specyfikę poznania, charakter uzyskanego zjednoczenia i samej wiedzy uzyskanej przez człowieka na tej drodze.

Poznanie Boga i zjednoczenie z Nim, którego miejscem jest dusza, staje się według Doroty możliwe dzięki faktowi, że człowiek posiada w sobie pewne podobieństwo do Boga. „Dusza jest to rzeź wielce delikatna i podobna do Mnie — zapewnia Dorotę Bóg — gdy będzie z grzechów oczyszczona. A jakkolwiek jest do Mnie podobna, nie jest mi jednak całkowicie podobna czy taka jak Ja”<sup>31</sup>. Podobieństwo to posiada swoją przyczynę w stwórczym akcie Bożym i stanowi element trwały, niezbywalny. Z drugiej jednak strony Dorota kładzie wielki akcent na człowieka i jego osobową decyzję oczyszczenia z grzechów. Jan z Kwidzyna komentując ujęcie Doroty stwierdza: „dusza staje się podobna do Boga (*deiformis, gottformig*), gdy na jej trzech władzach, to znaczy intelekcie, afekcie czyli woli oraz pamięci mocno odciska się Bóg, który jest formą duszy”<sup>32</sup>. W celu pełnego ukazania natury upodobnienia do Boga u Doroty należy sięgnąć jeszcze raz do mistyki niemieckiej. Giseler pisze: „moja dusza jest podobna do Boga (*gottformig*) w swej istocie”, tzn. „wszystko, co Bóg może działać, dusza może doświadczać”<sup>33</sup>. Pre-

<sup>29</sup> M. Dallmann: *Die Anthropologie Meister Eckharts*. Berlin 1938, s. 18.

<sup>30</sup> W. Preger, jw. Bd. 2, s. 214.

<sup>31</sup> *Vita Latina* 6,2a.

<sup>32</sup> Tamże 1,10a.

<sup>33</sup> W. Preger, jw., s. 218.

ger charakteryzuje to jako „ukierunkowanie duszy nie na zewnątrz ani w górę, lecz do siebie, do jej najbardziej wewnętrzznego dna i pozbycie się samej siebie, aby stała się dusza jedynie zdolnością przyjęcia i pragnieniem działającego na dnie duszy Boga”<sup>34</sup>. Podobne przygotowanie na przyjście Boga i otwarcie na Jego obecność dostrzegamy u Doroty. Są to ślady nauki św. Bernarda z Clairvaux o obrazie i podobieństwie duszy, ale ujęte już w duchu mistyki niemieckiej.

#### NAŚLADOWANIE CHRYSYUSA

Stan grzechu, w jakim znajduje się człowiek, jest przyczyną jego nędzy. Aby z tego stanu dojść do poznania najwyższej prawdy, dusze muszą „koniecznie trzech rzeczy się nauczyć, tzn. właściwie widzieć Mnie intensywnie pragnąć oraz do Mnie się upodobnić” — poucza Bóg Dorotę<sup>35</sup>. Staje się to możliwe przez pełne włączenie się w działanie Boga w duszy i współdziałanie z Nim przez naśladowanie Chrystusa. „Uzyskawszy oświecenie — mówi Chrystus — poznasz, że Ja idę przed tobą i powinnaś za Mną postępować”<sup>36</sup>. Jest to naśladowanie Chrystusa Ukrzyżowanego, wstąpienie do szkoły Jego krzyża. „Kto jest blisko Mnie, niech mocno stara się przyłgnąć i upodobnić się do Mnie. To bowiem znaczy postępować, do tego dążyć, aby stał się do Mnie podobny i w podobieństwie tym trwał”<sup>37</sup>.

Wstęp na drogę naśladowania Chrystusa związany jest z poznaniem siebie i Boga. Modlitwa Doroty z jej listu do córki Gertrudy: „Daj oczom mojej duszy wielkie, nowe światło, abym wspaniale mogła poznać i zobaczyć Ciebie i mnie”<sup>38</sup> kojarzy się z augustyńskim *noverim me. noverim te.*

Poznanie siebie jest poznaniem pierwszym i niezbędnym. Bez niego żaden dalszy postęp nie może się dokonać. Z tego względu Dorota „trzy książki czytała ustawicznie. W pierwszej czytała mnóstwo swoich grzechów, w drugiej dolegliwość mąk Chrystusa, w trzeciej ogrom radości błogosławionych. Pierwsza należy do książki sumienia, dwie zaś następne do książki życia”<sup>39</sup>. Konsekwencje zdobytego poznania sięgają głęboko w życie chrześcijanina. „Którzy Mnie nie poznali — mówi Bóg — nie mogą Mnie kochać, nie przygotują się do Mnie, nie zdołają też ani nie będą umieli pragnąć Mnie”<sup>40</sup>. „Człowiek, który poznał doskonale, że jestem dobrem najwyższym i najlepszym, powinien jedynie dla Mnie żyć”<sup>41</sup>.

Drugim czynnikiem kształtującym proces naśladowania Chrystusa jest zrodzona dzięki poznaniu miłość. Tkwi ona u podstaw całego stosunku człowieka do Boga<sup>42</sup>. Jest to miłość uporządkowana, trwała, czynna, gorąca, przenikająca głębię człowieka i ubogacająca go. Do tej miłości

<sup>34</sup> Tamże, s. 245.

<sup>35</sup> Vita Latina 5,27e.

<sup>36</sup> Tamże 2,19c.

<sup>37</sup> Septililium 6,2.

<sup>38</sup> Geistliche Lehre, s. 7.

<sup>39</sup> Vita Latina 1,2a.

<sup>40</sup> Septililium 3,6.

<sup>41</sup> Tamże, 2,15.

<sup>42</sup> Tamże, 1: De caritate; o roli miłości świadczy fakt poświęcenia jej przez Dorotę wiele miejsca oraz uwagi, czego wyrazem jest wymienienie w Septililium 36, w Vita Germanica zaś 37 jej rodzajów.



podniesiony, w niej dostępuje człowiek zjednoczenia z Bogiem. Zrodzone przez nią pragnienie jest warunkiem skuteczności i owocności dążenia ku Bogu. „Gdy ktoś nie posiada wielkiego głodu przyjęcia Mnie, to nie zostanie przeze Mnie nasycony ani nie znajdzie we Mnie radości. Kto nie jest prowadzony do Mnie mocą pałającej miłości, nie zostanie wielkodusznie uradowany Moim przyjściem przeze Mnie”<sup>43</sup>. Wielkie pragnienie odgrywa u Doroty, podobnie jak u Taulera czy w nurcie mistyki flamandzkiej, rolę pierwszorzędną, przed uczynkami, gdyż intencja i intensywność aktu dobrej woli jest miarą postępu w sferze wartości moralnych.

Konsekwencją zdobytego poznania i zrodzonej wespół z nim miłości jest podjęcie przemiany polegającej na całkowitym odwróceniu się od grzechu i wejściu na drogę doskonałości. Droga ta wiedzie przez etapy oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Oczyszczenie polega na zaparceniu się siebie, swej zmysłowości i świata oraz rozpoczęciu życia dla Boga. Dokonuje się to przez żal i skruchę oraz wyznanie grzechów w sakramencie pokuty. Zwrot ku Bogu polega na poddaniu się Jego woli i podjęciu ustawicznej pracy kształtowania duszy i nabywania cnót. Praca ta obejmuje sferę duchową i cielesną człowieka. Wyrazem ich współzależności są stosowane przez Dorotę terminy *energia* i *redundantia*, odnoszące się do takiej pracy wewnętrznej duszy, która z powodu intensywności oddziałuje na ciało, zmuszając je do współdziałania w swoich wysiłkach<sup>44</sup>. Dusza wolna i czysta staje się *dominatrix* — prawdziwą władczynią siebie; człowiek odzyskuje pełnię swobody i panowania nad sobą.

Oczyszczoną duszę Bóg oświeca, wysyłając do niej Ducha Świętego. Oświecenie (*illuminatio*) — według Jana z Kwidzyna — rozjaśnia intelekt (*illustratio*) światłem jasnego poznania oraz pobudza wolę (*inflammatio*) ogniem miłości. Z wypowiedzi Doroty wynika, że oświecenie intelektu nadnaturalnym światłem Bożym ujmuje ona szeroko i różnorodnie: uzdalnia ono duszę do lepszego poznania, czyni możliwe poznanie samego Boga oraz wszystkich stworzeń w ich źródle — Bogu, wreszcie jest samym poznaniem wlanym człowiekowi.

Oczyszczona i oświecona dusza staje się zdolna do uchwycenia Boga (*capax Dei*) i zjednoczenia z Nim; wolna zaś od wszelkich stworzeń, oczekuje Jego przyjścia (*vacat Deo*)<sup>45</sup>.

W dążeniu Doroty do doskonałości bardzo ważną rolę odgrywa częste przyjmowanie Komunii św. Nie jest możliwe przedstawienie w wąskich ramach całości tej problematyki, dlatego poprzestanę jedynie na

<sup>43</sup> Vita Latina 5,40e.

<sup>44</sup> „In huius Sponse corpore fuit multiplex pati et agere. Durus enim bellum cotidie in ipso gerebatur, et si invisibile non tameninsensibile, inveniebatur nam sepe fervens bullicio. Haec mittit ad extra, quod latet ad infra, et quantum in intimis laborans ipsa fervebat energiam paciens, hoc aequaliter impetuosus venarum pulsus, totius corporis ardor fervidus et omnium membrorum audior nimius habundanter effluens ac labor excessive aggravans foris demonstrabat. Huiusmodi autem passio est a Domino sibi collata et ab ipsa energia, id est labor interior, nominata, qui etiam originem eius ac effectus multigenos revelavit” Tamże, 4,6a.

<sup>45</sup> „O Domine Jhesu Christe, tu perspicis indubie me nulli nisi tibi adherere et a me omnes res transitorias decidisse meque esse liberam” Vita Latina 5,26a — „Inclare nur und lutere myne sele mit gnaden [...] daz se dir alleine czu allen czytzen sy bereit” Geistliche Lehre, s. 7.

przytoczeniu konkluzji Olbrischa: „Stwierdzamy stanowczo, że w całym średniowieczu nie było żywotu świętego, który by w tak wielkim wymiarze ukształtowany został przez przyjmowanie Komunii św. i miłość do Zbawiciela eucharystycznego, jak życiorys błogosławionej Doroty z Mątów. Właśnie dopiero przez włączenie łask sakramentalnych, płynących ze spowiedzi i Komunii św., jej dążenie do doskonałości zostało wprowadzone we właściwe ramy, a wznoszenie duszy, które w następstwie i w prostej linii ostatecznie prowadziło do zjednoczenia z Oblubieńcem, zostało zapewnione”<sup>46</sup>.

#### CHARAKTERYSTYKA POZNANIA MISTYCZNEGO

Poznanie Boga osiąga człowiek w kontemplacji. Jej charakter posiada wiele podobieństw do ujęcia św. Bonawentury, przez co w próbie jej określenia posłużyć się można definicją kontemplacji bonawenturiańskiej, sformułowaną przez Remy de'Alosta: „Kontemplacja jest doświadczalnym poznanem Boga, w którym to poznaniu za pośrednictwem daru mądrości dusza cieszy się intuicyjnym odczuciem swego zjednoczenia z Bogiem przez miłość”<sup>47</sup>.

Etapami kontemplacji są: rozważanie obrazów cielesnych, objawienie intelektualne oraz zachwyty.

Na pierwszym etapie człowiek stykając się ze światem stworzonym przez Boga dochodzi do poznania jego Stwórcy. Większość wypowiedzi Doroty mówi o poznawaniu rzeczywistości Bożej za pomocą wyobrażeń.

Drugi etap poznania — według Jana z Kwidzyna — „nazywa się ekstazą, gdy umysł z bojaźnią odrywa się i jakąś inspiracją objawienia porywany jest ku górze”<sup>48</sup>. Poznanie to staje się możliwe dzięki oświeceniu. Na tym etapie „człowiek doskonały — jak zapewnia Dorotę Bóg — może wspaniale kontemplować Mnie w różnorodnych dobrach i dobrodziejstwach Moich jemu uczynionych i w duszy jego zmysłowo przyjętych przez ducha”<sup>49</sup>. Redaktor jej wypowiedzi tak opisuje to poznanie: „Zmysły zamykając zewnętrzne utworzył Bóg władze i zmysły wewnętrzne. Intelpekt jasno oświecony Pana poznał jaśniej, niż swoimi możliwościami kiedykolwiek wcześniej. Wola w swoich aktach była wielce wzbogacona i wysoko podniesiona. Pamięć odnowiona, cała do Boga prowadzona, do Niego mocno przyłgnęła. Oczy duszy, światłem nadnaturalnym oświecone, Pana i Jego różnorodne dobra jasno kontemplowały, uszy bacznie wsłuchiwały się w natchnienie Boże i Jego głos. Tak inne zmysły duszy na swój sposób, to jest zapachu, smaku i dotyku do Boga kierowały swoje akty”<sup>50</sup>. Poznanie to znamionuje duża dynamika i bezpośredniość<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> A. Olbrisch, *iw.*, s. 28.

<sup>47</sup> Według M. Gogacz: Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury. W: Św. Bonawentura. Życie i myśl, St. C. Napierkowski (red.), Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 375.

<sup>48</sup> Septilium 5,1.

<sup>49</sup> Tamże, 4,3.

<sup>50</sup> Vita Latina, 5,40a.

<sup>51</sup> Świat kontemplowany przez Dorotę ukazuje się lepszy i szlachetniejszy niż realny: Septilium 1,22 1,32 2,10 4,4, Vita Latina 4,26d 6,22d. Podobne ujęcie widzimy w mistyce niemieckiej: por. H. Ebeling: Meister Eckharts Mystik, Stuttgart 1941, s. 306. Jest to świat widziany u swego źródła — w zamyśle Bożym.

Ostatnim etapem jest zachwyty. Dla oznaczenia tego stanu posługuje się Dorota zamiennie pojęciami *raptus* i *excessus mentis*; pierwsze z nich akcentuje dynamiczny charakter zjednoczenia, podkreślając znaczenie działania Bożego, drugie zaś oddaje bezwładność duszy, jej zatopienie w Bogu. W zachwycie dusza osiąga zjednoczenie z Bogiem. Samo zjednoczenie było w okresie średniowiecza różnorodnie pojmowane. Dla św. Franciszka z Asyżu polegało ono po prostu na naśladowaniu pokory i ubóstwa Jezusa Chrystusa<sup>52</sup>, dla innych było ukoronowaniem pewnego procesu mistycznego, a u św. Bernarda z Clairvaux polegało na wzajemnym zespoleniu woli<sup>53</sup>, w mistyce zaś niemieckiej opierało się nawet na pewnej współistotności duszy z Bogiem<sup>54</sup>, choć i tu zachodziły rozbieżności, gdyż np. Ruysbroecka zjednoczenie realizowało się przez Boże działanie w człowieku<sup>55</sup>. Trudno ocenić, w jakim stopniu Jan z Kwidzyna wpłynął na przekazaną myśl Doroty, w każdym razie w jej wypowiedziach spotykamy elementy wszystkich tych kierunków mniej lub bardziej złączone.

Zjednoczenie z Bogiem odbywa się w najbardziej wewnętrznym miejscu duszy, gdzie sama staje się niebem przygotowanym na przyjście Pana. Bóg nie porywa jej do siebie, ale osobno (*personaliter*) przychodzi do niej<sup>56</sup>. Tutaj dostępuje dusza najpełniejszego zjednoczenia z Chrystusem, gdzie poddawszy swą wolę woli Oblubieńca, przez miłość zatopiona w Jego boskość, staje się z Nim jednym duchem. Zjednoczenie przedstawia Dorota w kategoriach mistyki nupcjalnej; dominującą rolę odgrywają elementy emocjonalne.

Ze zjednoczeniem związane jest występujące u Doroty pojęcie duchowego rodzenia (*partus spiritualis*). „Według Eckharta — pisze W. Preger — Ojciec rodzi Syna w duszy w ten sam sposób, w jaki rodzi Go w wieczności i nie inaczej. On rodzi Go w iskieierce duszy, na dnie,

<sup>52</sup> „[...] sein Leben zum Abbild und Ausdruck des armen irdischen Leben Jesu geworden ist. [...] die Nachahmung der Armut Jesu nicht nur als Mittel für die mystische Vereinigung in Betracht kommt, sondern dass in ihr selbst die Einheit mit Christus sich vollzieht” R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3 Graz 1953, s. 311.

<sup>53</sup> „homo et Deus [...] unus tamen spiritus. [...] Quam quidem unitatem non tam essentialium coherentia facit, quam convenientia voluntatum” według Ph. Böhner, E. Gilson: Historia filozofii chrześcijańskiej od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka. Warszawa 1962, s. 324.

<sup>54</sup> „Nun besteht der Vergottungsakt und damit das Wesen der Mystik Eckharts darin, dass diese Eigenschaften (własności stworzeń) mit Gott oder, was dasselbe ist, mit dem esse divinum identisch sind”. H. Ebeling, jw., s. 109.

<sup>55</sup> „Sind wir mit Gott eins, erhoben über alle Übungen der Liebe in einem seligen, ledigen Sein, jenseits der Einigung in Einheit mit Gott, wo niemand wirken mag denn Gott allein. Denn Gottes Werk, das ist er selbst und seine Natur; in seinem Wirken sind wir lebendig, umgeformt, eins mit ihm in seiner Liebe, aber nicht in seiner Natur. Denn sonst wären wir Gott, in uns selbst vernichtet, was unmöglich ist. Wir sind da jenseits der Vernunft und ohne die Vernunft in einem klaren Wissen. Und da Fühlen wir keinen Unterschied zwischen uns und Gott; denn wir sind erhoben über uns, über alle Ordnung, in seiner Minne. Da ist [...] ein Seliges und lediges Sein” według J. Kuckhoff: Johannes von Ruysbroeck, München 1938.

<sup>56</sup> U Jana z Kwidzyna dostrzegamy jakby niezdecydowanie w tej kwestii. Przykładem jest opis tego samego zjawiska w Vita Latina i w późniejszej Vita Germanica: „Dominus fortissime se impressit eius anime se mergens in profundum [...]. Ego adveni tibi [...]. Dominus fecit in anima eius convivium [...] in aulam eius venit” Vita Latina 6,17cef. „Das geschach gemeiniglich in der czöckunge. Her furt ire sele in dem lichte der worheytt uff seynen heyligin berg, in seynne himmelische wonunge, in seynen tresil, in seyn inner heimlich gemach” Vita Germanica 3,31.

gdzie leży obraz. Właśnie w iskieerze duszy, według ostatnich stwierdzeń Eckharta, znajduje się sama iskierka Bożej natury, jej część, i tam Bóg ze swoją naturą, z którą On siebie jako z jeszcze nie wypowiedzianym Słowem dopiero czyni obiektywnie obecnym, bez przerwy współłączy, aby wypowiedziane Słowo, swojego Syna, rodzić. W ten sposób konsekwentnie rodzenie odwiecznego Słowa, Syna, ma miejsce również na dnie duszy<sup>57</sup>. Mamy tutaj do czynienia z dążeniem do pełniejszego, niż to czyniła teologia i mistyka tradycyjna, wyrażenia głębi zjednoczenia z Bogiem, ukazania wzajemnego przenikania rzeczywistości Bożej i ludzkiej. Pojęciem rodzenia posługuje się Dorota wielokrotnie. Jakkolwiek nigdzie go nie definiuje, można wnioskować, że jest ono działaniem w kierunku zjednoczenia z Bogiem w duszy. Jest to działanie zarówno samego Boga (Bóg rodzi siebie w duszy), jak człowieka (człowiek rodzi Boga w duszy)<sup>58</sup>.

W tak przeżywanym zjednoczeniu dochodzi dusza do najpełniejszego poznania prawdy. „W zachwycie — komentuje Jan z Kwidzyna — człowiek kontempluje i widzi prawdę Bożą w jej istocie”<sup>59</sup>. „Dusza wyniosła szybuje nie lękając się oglądać blasku Słońca odwiecznego, [dzięki czemu] jasne światło jest pełnymi oczyma kontemplowane”<sup>60</sup>. Uzyskana wiedza wolna jest od jakiegokolwiek spekulacji, jest doświadczalnym, wewnętrznym kosztowaniem samej prawdy. „Z powodu wielkości dobroci Mojej — mówi Chrystus do Doroty — którą niezwykle wspaniale otoczyłem cię, nie możesz poznać, czym i jak ty sama jesteś ani co się z tobą dzieje, dzięki czemu spoczywasz we Mnie, jakby oszołomiona w głębokim śnie, jak pijany, który stracił świadomość nad sobą”<sup>61</sup>.

Uzyskane w kontemplacji poznanie jest bezpośrednio i doświadczalne (*notitia experientiae*), zdobyta zaś mądrość pewna i prawdziwa, pozbawiona odchyżeń i błędów. Przewyższa ona wiedzę, jaką posiadają teologowie na podstawie ksiąg; mądrość Dorota czerpie z samego źródła — od Chrystusa, który uczy człowieka tego, co jest największą mądrością: drogi do osiągnięcia życia wiecznego w zjednoczeniu z odwieczną Prawdą. Ta pozycja kontemplacji wynika z jej natury łączącej w sobie elementy intelektualne i wolitywne, a przez fakt, że dokonuje się na płaszczyźnie miłości, dochodzi w niej do najpełniejszego spotkania człowieka z Bogiem.

Jest to jednak tylko wiedza drogi (*scientia viae, notitia in terra*), mizerna i mała w porównaniu z wiedzą chwały (*scientia gloriae, notitia in patria*). Zachwyt, będący zakosztowaniem wiedzy niebieskiej już na ziemi,

<sup>57</sup> W. Preger, jw., s. 235.

<sup>58</sup> „Tunc in mente tua me pario, quando in magno ardore caritatis meae inflammata, in excellenter intensa dilectione me diu quaerens, cum aestuanti desiderio ingentes labores in longiis vigiliis peregisti, ac multipliciter blandiens et cum fletibus uberrimis mihi supplicans te totis viribus fatigasti, si extunc obtinueris me sine imagine cujuscumque creaturae in te operantem, et tibi tribuens delicias spirituales supra modum te delectans ac solacium seu gaudium jubilaum ita supereminenter et magnifice quod beneficentiae meae modum quo tunc sum tecum secundum suum ambitum non vales comprehensivie scire, nec potes modum illum singulariter et debite expromere, neque ea tunc operior in te”. *Septililium* 1,39.

<sup>59</sup> Tamże, 5,1.

<sup>60</sup> *Vita Latina* 6,9f.

<sup>61</sup> *Septililium* 1,32.

jest przeżyciem chwilowym i nie utrwalonym, choć tak głębokim, że rodzi pragnienie jak najszybszego połączenia się z Bogiem na zawsze.

Proces poznania jest u Doroty z Mątówów integralnie włączony w rzeczywistość wiary. Nie wyczerpuje go osiągnięcie jedynie wiedzy; Dorota dąży do zdobycia mądrości Bożej, przyłgnięcia do poznania prawdy — Chrystusa. Dlatego też poznanie angażuje całą osobowość człowieka w rzeczywistość Bożą, współuczestniczy w realizowaniu ukierunkowania ku Bogu. W jej wypowiedziach znaleźć można wiele myśli wspólnych ze św. Augustynem, św. Bonawenturą, św. Bernardem z Clairvaux, Ryszardem i Hugonem od św. Wiktora. W ich przekazaniu dużą rolę odegrał Jan z Kwidzyna, jednakże wpływu jego nie należy przeceniać. Zasadnicza myśl Doroty wykazuje podobieństwo z mistyką niemiecką (Eckhart, Tauler, Ruysbroeck). Zawdzięcza je ona kontaktom z Przyjaciółmi Bożymi<sup>62</sup>, które nawiązała już w Gdańsku, szczególnie w czasie pielgrzymek do Niemiec. Dzięki panującej wśród nich żywej wymianie myśli, zetknęła się tam z pobożnością i mistyką romańską, przede wszystkim zaś z nowym dążeniem do ujęcia kontaktu z Bogiem w kategoriach dynamicznych, bezpośrednich, jaki wnosił ów nowy nurt.

## II. BÓG ZBAWICIELEM CZŁOWIEKA

### NATURA BOGA

Na początku omawiania natury Boga należy wnieść zastrzeżenie, które przedstawione na przykładzie Trójcy Świętej, zachowa swą aktualność w odniesieniu do całości poruszonej problematyki: „Nie badaj wzniosłych rzeczy o Trójcy! Gdybym chciał ich od ciebie, mogłabyś dzięki wiedzy tobie już udzielonej i mającej być w sposób Boży udzieloną otrzymać sprawy wielkie i wzniosłe. Ja jednak nie pragnę od ciebie, byś wiele wiadomości o Trójcy Świętej otrzymała ani byś stała się mądrzejsza, lecz byś zdołała tu na ziemi zasłużyć i życie otrzymać wieczne. W tym dziele masz dość pracy, poznawania i troszczenia się”<sup>63</sup>. Ucieczka od spekulacji i zwrot ku kształtowaniu życia jest elementem charakterystycznym dla Doroty. Identyczne nastawienie znajdujemy u Taulera oraz w napisanym później dziele o naśladowaniu Chrystusa. Konsekwencją tego jest ujęcie Boga na płaszczyźnie personalnej, biblijnej i zbawczej.

Wyrazem dążenia Boga do najpełniejszego spotkania z człowiekiem jest Jego inicjatywa ukazania głębi swej istoty — tajemnicy Trójcy Świętej. Poszczególne Osoby Boże poznaje Dorota w ich działaniu, zarówno w historii biblijnej, jak i w duszy ludzkiej. Działanie to, będące wyrazem współistotności wszystkich Osób, jest wspólne, nierozdzielne i jednoczesne<sup>64</sup>. Nie wyklucza to jednak odrębności Osób Bożych; prze-

<sup>62</sup> „Die besten Gedanken der Vergangenheit wurden persönlich durchlebt und eigenartig formuliert. Augustin und Bernhard, aber auch der Areopagite und sie Gedanken der grossen Scholastiker, besonders Thomas und Bonaventura, wurden popularisiert und in diesen Kreisen begierig aufgenommen und an dem Leben erprobt”. R. Seeberg, tamże, s. 628.

<sup>63</sup> Vita Latina 1,3i; por. J. Tauler: Ustawy duchowe. Kraków 1852; T. à Kempis: O naśladowaniu Chrystusa. Ks. I,1,3.

<sup>64</sup> „Quamvis divinarum trium personarum operatio ad extra fit in quolibet opere indivisa, specialiter tamen in revelacionibus Spense factis trium personarum in divinis operatio dicebatur una”. Vita Latina 1,18f.

ciwnie — Dorota w przeważającej liczbie wypowiedzi dokonuje aplikacji określonych czynów zbawczych poszczególnym Osobom<sup>65</sup>. W tym miejscu praca, której niniejszy tekst jest skrótem, omawia poszczególne Osoby Boże. Wąskie ramy artykułu pozwalają jedynie na stwierdzenie, iż chrystocentryczny i sponsalny charakter mistyki Doroty naczelnie miejsce przypisuje Synowi Bożemu. Na uwagę zasługuje częste występowanie Ducha Świętego; jest On Pośląncem Chrystusa i twórcą uświęcenia człowieka, dlatego każdy zbawczy akt jest wynikiem Jego obecności i działania<sup>66</sup>. Osobę Ojca wspomina Dorota jedynie sporadycznie.

Dla Doroty Bóg „cały nie jest niczym innym jak umiłowaniem i cały poznany jest jako dobro”<sup>67</sup>. Jest dobrem najwyższym, nieobjętym, niepojętym i niewyczerpanym źródłem wszelkiego dobra, posiadając w sobie wszelkie dobro i ze swej pełni udzielając wszystkim stworzeniom. „Jeżeli komuś udzielam coś ze swego dobra — mówi Bóg — temu samego siebie przekazuję”<sup>68</sup>. Fakt ten jest racją kochania Go, przyłączenia się do Niego i naśladowania. Jedynie Bóg jako dobro najwyższe jest w stanie uszczęśliwić człowieka w pełni i na zawsze, według wielkości jego pragnienia.

#### ZBAWICIEL W OSOBOWEJ RELACJI DO CZŁOWIEKA

Brak zainteresowania wielu mistyków, w tym również Doroty z Mątowów, zagadnieniami spekulatywnymi i zwrot ku dynamicznemu i zbawczemu ujęciu Boga jest wyrazem przekonania, że rolę wyjątkową wśród wszystkich stworzeń odgrywa człowiek. Relacja Boga i człowieka posiada charakter osobowy, odbywa się na płaszczyźnie miłości. Sprawia to, że jedynie ona jest w stanie ukazać samą głębię natury i Boga i człowieka, obydwo w tej relacji uczestniczących. Stąd też jest ona najważniejszym przedmiotem wypowiedzi Doroty, dalsza też część niniejszej pracy poświęcona będzie ukazaniu Boga właśnie przez dokonanie analizy Jego odniesienia do człowieka.

**Chrystus — jedyny zbawiciel człowieka.** Bóg, który sam jest życiem wiecznym, z darem swego życia ustawicznie wychodzi człowiekowi naprzeciw, by w jego duszy stać się ożywym źródłem prawdziwego życia. „Ja sam jestem twoim życiem — zwraca się Jezus do Doroty — w tobie działając i żyjąc”<sup>69</sup>. Jedynie On może przyjść do człowieka z wywalającym darem: „nikt inny poza Mną nie zapewni ci życia wiecznego”<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> „Ego non veni solus, sed mecum venerunt Pater meus et Spiritus Sanctus largiter et magnifice, fortiter et locupletative. Tu dic cum magna gratitudine: laudatus sit Pater in sua potencia inmensa! Laudatus sit Filius in sua magna sapiencia. Laudatus sit Spiritus Sanctus in bonitate sua ac misericordia infinita! Laudatus sit Pater, qui misit Filium suum! Laudatus sit Filius, qui venit in mundum et sustinens mortem redemit ipsum! Laudatus sit Spiritus, qui dedit hoc consilium. Laudatus sit Pater, qui me creavit, laudatus sit Filius, qui me redemit et de omni tribulatione, angustia et necessitate me eripuit. Benedictus et veneratus sit Spiritus Sanctus, qui me ad vitam attraxit aeternam. Laudatus et veneratus sis tu, Pater praemende, rex omnis gloriis, gubernator universe terre, pro omni bono michi inpenso et adhuc secundum tuum beneplacitum impendendo in hoc tempore et postea in aeternitate”. Tamże, 5,44h.

<sup>66</sup> Septililium 2: De Spiritus Sancti missione.

<sup>67</sup> Liber de festis 17, 93.

<sup>68</sup> Vita Latina 6,15 b.

<sup>69</sup> Tamże, 2,19b.

<sup>70</sup> Septililium 1,31.

Wyzwolenie człowieka z nędzy grzechu i obdarzenie życiem Bożym urzeczywistnia się dzięki wcieleniu i śmierci Chrystusa. Wydarzenia te przedstawia Dorota w kategoriach osobowego związku Jezusa i duszy: „Ty sama Mnie zdradziłaś, wydałaś, ukrzyżowałaś i umęczyłaś, i wiele innych rzeczy przeciwko Mnie uczyniłaś; dopuszczałaś się tego, gdy grzeszyłaś i odwracałaś się ode Mnie”<sup>71</sup>. Dlatego Chrystus podejmuje misję zbawczą dla i ze względu na każdego indywidualnie widzianego człowieka. Jedną z wypowiedzi ukazujących bezgraniczne oddanie Chrystusa można przeczytać w *Liber de festis*: „Człowieku umiłowany, nawróć się do Mnie! Z Mojej strony zanim zobaczyłem, że przepadasz, gotowy byłem powtórnie za ciebie umrzeć! Człowieku umiłowany, nawróć się do Mnie, aby w dniu ostatecznym okrutna męka Moja i chwalebna Moja śmierć nie były wyrzutem przeciw ciału twemu i duszy! Ach, człowieku nad wszystko umiłowany, szybko nawróć się do Mnie, miłosierdzie Moje bowiem ustawicznie przygotowane jest dla Ciebie”<sup>72</sup>. Jakkolwiek wielka jest nasza niegodziwość, Jego miłosierdzie jest zawsze większe. „Pan Bóg wielce pragnie za nami nędznymi grzesznikami i nie przestaje pracować z wielką troskliwością, by nas osiągnąć”<sup>73</sup>. Ta służebna postawa Chrystusa występuje w wypowiedziach Doroty wielokrotnie: „Umiłowana moja, Ja zawsze chcę być z tobą”<sup>74</sup>. „Jestem tutaj służąc tobie i troszcząc się o ciebie, dopóki Mnie posiadać będziesz chciała”<sup>75</sup>. „W tej miłości różnymi sposobami jestem przed tobą i za tobą”<sup>76</sup> i „nie ma nikogo bliższego tobie ode Mnie”<sup>77</sup>.

W relacji wzajemnego otwarcia dokonuje się wspaniałe ubogacenie człowieka. „Nic z dobra nie posiadam w sobie — mówi Dorota do spowiednika — dostrzegając jednak poznasz, że Pan mój posiada we mnie jakieś dobro”<sup>78</sup>. Rozważając wypowiedzi Doroty dostrzegamy jej szerokie rozumienie zbawienia, ofiarowanego przez Boga człowiekowi. Jest to nie tylko odkupienie z niewoli grzechu i osiągnięcie życia wiecznego, ale także cały dynamiczny proces dokonujący się w człowieku: dojrzewania do zjednoczenia, osiąganie pełni swej osobowości. Rzuca to jeszcze jedno światło na ukazany w pierwszym rozdziale obraz człowieka, który pełnię swej integralnej osobowości zawdzięcza włączeniu w głębię rzeczywistości Bożej. W takim ujęciu z całą oczywistością jawi się w ustach Doroty — podobnie jak u św. Augustyna — okrzyk zachwytu i oczekiwania: „O słodczy moja wieczna, jak późno poznałam cię, aż dotąd zakrywały mnie ciemności! O radości moja, nie zwodnicza, lecz prawdziwa! O wesele moje i wieczna szczęśliwości, jak długo pozabawiona Ciebie mam pozostać od Ciebie odłączoną”<sup>79</sup>.

**Chrystus — inicjator i sprawca zbawienia.** Zbawienie jest podniesieniem człowieka i włączeniem w rzeczywistość Bożą. Inicjatywa zawsze

<sup>71</sup> *Liber de festis* 48,8.

<sup>72</sup> Tamże, 43,16.

<sup>73</sup> *Vita Latina* 5,1h.

<sup>74</sup> *Septililium* 3,16.

<sup>75</sup> *Vita Latina* 5,39e.

<sup>76</sup> *Septililium* 1,32.

<sup>77</sup> *Vita Latina* 5,39d.

<sup>78</sup> Tamże 7,12a.

<sup>79</sup> *Vita Latina* 4,8c; por św. Augustyn: Wyznania I 1,1.

pochodzi od Boga. Człowiek powinien przede wszystkim „uświadomić sobie, że ani on sam, ani nikt z ludzi nie jest w stanie przygotować się beze Mnie — uczy Dorotę Chrystus — lecz że Ja sam przygotowuję go i uzdatnię”<sup>80</sup>. Przyczyną sprawczą Bożego działania jest Jego własna wola, formalną zaś — łaska, którą Bóg hojnie obdarza człowieka.

Różnorodne są formy oddziaływania Chrystusa w człowieku: poprzez Słowo Boże, sakramenty, zjawiska mistyczne. Niezależnie jednak od sposobu, jest to działanie osobowe, noszące znamię bezpośredniego i pełnego współzycia. Charakteryzuje się ono całościowym przygotowaniem człowieka. „Kierując tobą, nie tylko wewnątrz cię przygotowałem — zapewnia Dorotę Chrystus — lecz troskliwie kierowałem cię i dobrze przygotowałem cię wewnątrz i zewnętrznie uzbrajając cię mocą”<sup>81</sup>. „Tak różnorodnych udzieliłem ci dóbr wspaniałych, że nie jesteś w stanie być Mi za nie wdzięczna. Czymże mógłbym bowiem cię obdarzyć, czym nie obdarzyłem lub co mógłbym uczynić, czego nie czynię czy nie uczyniłem”<sup>82</sup>.

Dorota wielokrotnie ukazuje absolutny finalizm chrystocentryczny wszystkiego, co pod Bożym wpływem dokonuje się w człowieku. „Panie Jezu Chryste, sam przez siebie uczyni mnie podobającą się Tobie; uczyni mnie taką, jaką mnie chcesz posiadać i we mnie godnie mieszkać”<sup>83</sup>. Człowiek nie tylko działa mocą Bożą, ale sam Chrystus działa w człowieku: „W tym działaniu wielokrotnie przez ciebie odczuwanym — mówi Bóg — mam zwyczaj siebie samego przez ciebie kochać, uwielbiać”<sup>84</sup>. „Pan we mnie gorąco pragnie siebie; On sam pożądliwie przyjmuje we mnie Siebie samego, sam przygotowuje sobie we mnie miejsce zamieszkania i sprawia we mnie mocną, niecierpliwą miłość i pożądanie ku sobie”<sup>85</sup>.

**Wolne przyjęcie zbawienia Bożego przez człowieka.** Wobec faktu, że Chrystus jest jedynym dawcą zbawienia oraz jego faktycznym inicjatorem i sprawcą w człowieku, stoi przed nami zadanie wyjaśnienia relacji zachodzących między działaniem Bożym a osobowym, czyli pełnym, wolnym i odpowiedzialnym włączeniem się człowieka w proces zbawczy.

Na samym wstępie zauważyć należy wypowiedź Doroty potwierdzającą nieadekwatność wszelkich wysiłków człowieka do zbawczego działania Boga, które jest rzeczywistością transcendentalną, przekraczającą płaszczyznę ludzkich zasług: „Dary te nie są przemijającymi dobrami świata, lecz zstępującymi z góry ode Mnie z czystej łaski. Nie mogą być otrzymane na podstawie godnej zasługi”<sup>86</sup>. Relacja jednak łaski do wolnej woli i inicjatywy człowieka zdaje się na pierwszy rzut wykazywać pewną dwutorowość, której wyjaśnienie rzuci nowe, cenne światło na naturę Zbawiciela człowieka. Z jednej strony — jak ukazano powyżej — wszystko sprowadza się i ogranicza jedynie do woli i działa-

<sup>80</sup> Septililium 3,5.

<sup>81</sup> Vita Latina 6,21b.

<sup>82</sup> Tamże, 4,33f.

<sup>83</sup> Septililium 2,5: „Bete unsen liben heren [...] daz her irwecke in dir und lebende mache allis, das ym behegelich ist und waz her vordirt von dir”. Geistliche Lehre, s. 7.

<sup>84</sup> Vita Latina 4,20h.

<sup>85</sup> Vita Germanica 3,3; Vita Latina 5,6k.

<sup>86</sup> Tamże, 6,9d.



nia Boga, determinującego wszelki czyn ludzki: „Pod wpływem specjalnego wpływu łaski powinnaś trwać w działaniu nie według twojego wyboru, lecz według upodobania Mojej woli”<sup>87</sup>. Przeciwwstawieniem tego jest szereg wypowiedzi mówiących o obdarzeniu człowieka zdolnością świadomego i wolnego wyboru, co więcej, o ustawicznym wzywaniu go — właśnie jako człowieka — do korzystania z tej zdolności. Daje to człowiekowi możliwość całkowicie swobodnego ustosunkowania się do Chrystusa: może Go odrzucić lub opowiedzieć się za dążeniem do Niego różnymi drogami<sup>88</sup>, jakkolwiek niezależnie od podjętej przez człowieka decyzji Bóg pozostaje w stosunku do niego w służebnej postawie oczekującego i przebaczonego Ojca. „Duszy twej, trzymając ją mocno, nie zwiodłem z prostej drogi. Nie opuszczę jej, jeżeli przez nią opuszczony nie zostanę, a chociaż Mnie opuści, mimo to nie opuszczę jej całkowicie, lecz rękę będę trzymać, by nie przepadła i wzywając ją mocno prowadzić, by nie zginęła”<sup>89</sup>.

Pogodzenie inicjatywy Bożej z wolnością człowieka jest według Doroty możliwe, a dokonuje się na płaszczyźnie miłości. Z pomocą przychodzi w tym miejscu komentarz Jana z Kwidzyna, który mówi, że „miłość nie może zaistnieć, niżeli dzięki Bogu wlewającemu łaskę darmo daną i wolnemu wyborowi łaskę przyjmującemu”<sup>90</sup>. Podobnie dla Doroty z jednej strony miłość jest uprzącynowiona przez łaskę i wolną wolę, z drugiej ich wspaniałe zjednoczenie dokonuje się dopiero w miłości. Źródłem tej miłości jest Bóg. On też jest absolutnie pierwszy w jej udzielaniu<sup>91</sup>. To obdarowanie staje się jednocześnie wewnętrznym wezwaniem skłaniającym do odpowiedzi pozytywnej: „Tę miłość ci dając i jej dobro udzielając, przelewam się tak przemożnie z wielkiej miłości na ciebie, że ty w zamian z intensywnej miłości zaczynasz przelewać się na Mnie”<sup>92</sup>. „Jakże nie miłowałabym Tego — potwierdza Dorota — który mnie miłuje”<sup>93</sup>. Bóg rozpoczyna wspaniałą proces wzajemnego przyjmowania i obdarowywania się miłością. Istnieje przy tym współpraca sfery poznawczej i woli człowieka, która swój najpełniejszy moment znajduje w zachwycie, gdzie następuje jasny ogląd Boga i zjednoczenie woli<sup>94</sup>; cały, integralnie ujęty człowiek całkowicie polega na Bogu, kosztując zjednoczenia z Nim.

Pewnym podsumowaniem przedstawionych rozważań są słowa Chrystusa: „Całe twoje działanie nie może w inny sposób, jak z Mojej wielkiej łaski być otrzymane. Nie jest jednak z tego powodu twoje działanie mniej dobre lub dla Mnie mniej przyjemne, że siłami własnego ciała nie jesteś w stanie współdziałać, lecz jest dla Mnie tym przyjemniej, gdy z łaski Mojej pochodzi w sposób czystszy i doskonalszy, szcze-

<sup>87</sup> Tamże, 4,18e.

<sup>88</sup> „ego ita fortiter festino venire ad te, sicuti tu festinas me suscipere”. Tamże, 6,22b.

<sup>89</sup> Tamże, 7,5h.

<sup>90</sup> Septililium 1,1.

<sup>91</sup> „Ego prius dilexi te quam tu me. Ego diligentis quaesivi te quam tu me. Ego intensius desideravi te quam tu me. Ego acuracius procatatus sum te quam tu me”. Tamże, 6,11g.

<sup>92</sup> Septililium 1,32.

<sup>93</sup> Tamże, 3,12.

<sup>94</sup> „Ego crevi in apparencia ita magnifice coram te, quod nihil aliud nisi me vales desiderare” Vita Latina 6,10b; „Sane in hoc magna Dei bonitas cognoscitur, quando homo tam ferventer incenditur et tam luculenter illuminatur, quod exterius excecatur”. Tamże, 5,2c.

gólnie wtedy, kiedy siły ciała uprzednio są zużyte i wyczerpane w Mojej służbie”<sup>95</sup>. Ujęcie takie nie usuwa, lecz akcentuje raczej pierwszeństwo Boga, zachowując równocześnie pełny wymiar zaangażowania człowieka. Jest to zaangażowanie przez miłość, całkowicie włączone w rzeczywistość Bożą; im jest ono pełniejsze, a łącząca miłość intensywniejsza, tym bliższe zjednoczenie z Bogiem, a wolność i rozkwit osobowości człowieka większy.

Przeprowadzona analiza ukazała, że posiadane przez Dorotę z Mątówów ujęcie Boga wolne jest z jednej strony od spekulacji scholastycznej, z drugiej zaś nie wpada w rozważania charakterystyczne niemieckiej mistyce istotowej (*Gottesmystik*). Stało się to możliwe dzięki jej zdecydowanemu chrystocentryzmowi, podkreślaniu dynamicznej, zbawczej i osobowej relacji Boga do człowieka. Staje przez to Dorota w rzędzie przedstawicieli rodzącej się ówczesnie *devotio moderna*. Bóg Doroty jest Bogiem posiadającym w swojej naturze ukierunkowanie ku człowiekowi; w swojej postawie służebnej, ciągłym otwarciu na człowieka i wychodzeniu jemu naprzeciw jest On *Deus ad hominem*.

#### ZAKOŃCZENIE

Podsumowując rozważania można powrócić do użytego we wprowadzeniu określenia Boga terminem Zbawiciel człowieka; ujmuje on chyba najpełniej podstawowe wymiary przeżywanej przez Błogosławioną rzeczywistości Boga. Obydwa występujące tu określenia współtworzą pełnię treści dopiero w ich integralnym zestawieniu. Całą pełnię Chrystusa — gdyż On, Oblubieniec duszy, jest główną postacią mistyki Doroty — ukazuje ona w Jego relacji do człowieka, która jest relacją wyjątkową i jedyłą w całym wszechświecie. W jakiś sposób konstytuuje ona naturę Zbawcy. Bez niej obraz Boga byłby niepełny i martwy, a właściwie zupełnie fałszywy. Bóg jako dobro, jako Zbawiciel, Chrystusowa postawa służby itd. — wszystkie te wymiary Boga powstają dzięki faktowi człowieka, Bóg Doroty jest Bogiem zapatrzonym w człowieka.

W takim ujęciu trudno byłoby nie dostrzec samego człowieka. Choć nie było to przedmiotem pracy, ukazanie jednak przynajmniej głównych spostrzeżeń poszerza odpowiedź na problem Boga Człowieka. Wyznaczają to zasadniczo trzy elementy: ugruntowane w duszy pochodzenie Boże, integralna struktura oraz świadomość aktualnie przeżywanej rzeczywistości ziemskiej. Pierwszy — przez wyrwywające się z głębi serca pragnienie kształtowania swej osobowości na wzór świętości Boga; drugi — przez dążenie do zjednoczenia wszystkich sfer człowieka na posiadaniu dobra, które jest dobrem najwyższym; trzeci — jako wezwanie do wyrwania się z sytuacji grzechu przez aktywne zawierzenie Chrystusowi w Duchu Świętym. Wszystkie te czynniki współtworzą pełny, doczesny i nadprzyrodzony, Boży wymiar, który jest wymiarem jedynego partnera Boga w Jego relacji ze światem.

W sposób nieodparty rodzi się podziw dla aktualności takiego ujęcia i Boga i człowieka, aczkolwiek szereg spraw oczekuje jeszcze wyjaśnienia. Należy do nich bardziej zdecydowane wytyczenie linii oddzielają-

<sup>95</sup> Tamże, 7,19d.

cej poglądy własne Doroty od myśli Jana z Kwidzyna. Konieczne też wydaje się porównanie na szerszym tle jej wypowiedzi z dziełami czy listami innych mistyków i teologów. Dalsze i szersze badania pozwolą zapewne odkryć jeszcze wiele cennych elementów mistyki Błogosławionej, ubogacających zarówno naszą wiedzę o historii pobożności, szczególnie na terenie Warmii i Powiśla, jak też wzbogacających myśl teologiczną.

#### ERKENNTNIS UND NATUR GOTTES IN AUSSAGEN DER SELIGEN DOROTHEA VON MONTAU (1347–1394).

##### ZUSAMMENFASSUNG

Die bisherige Forschungen nach der hl. Dorothea von Montau widmeten verhältnismässig wenigste Beachtung ihrer Ansichten. Um diesem Mangel gegenüber zu kommen, unternahm der Autor das Schlüsselproblem ihrer, durch Johannes Marienwerder niedergeschriebenen, Aussagen, nämlich ihre Gottesauffassung. Durchgeführte Analyse wies auf, dass die Wirklichkeit Gottes bei Dorothea äussert sich am vollkommensten in der Bezeichnung: „Heiland des Menschen“. Sie ist das Ergebnis eines spezifischen, auf mystischer Ebene entstandenen Verhältnisses der Heiligen zu Gott. Darum die adäquate Darstellung der Heilandsproblematik forderte auch die Behandlung der mystischen Gotteserkenntnis (die vor der Schilderung des Gottesbildes durchgeführt werden sollte).

Ausgangspunkt für Dorotheas Mystik ist ihre Auffassung des Menschen. Der Mensch kommt von Gott her, ist eine gewisse Integrität, in dessen Natur eine aus dem Schaffungsfaktum hervorgehende Richtung nach Gott liegt. Seine Seele ist der Raum, zu dem Gott selbst kommt, der Himmel, in dem Er wohnt. Dieses Element gehört zum natürlichen Reichtum der Seele. Der positive Ton und ihre Ausdrucksweise zeugen vom unzweifelhaften Einfluss der deutschen Mystik auf Dorotheas Ansichten. In Konfrontation mit der Welt empfindet der Mensch eine grundlegende Ungenügenheit in sich, Zerstörung seiner Leib-Seele-Einheit, die führt scharfe Spannung herbei, eigenförmliche für das aktuelle weltliche Menschenzustand. Gewissenserkenntnis des Zustands ist eine Aufforderung zur Wiedergewinnung ursprünglicher Grösse. Sie ist möglich durch Aufnahme des Kontaktes mit Christus. Der die *causa formalis* und *causa exemplaris* (Nachfolge Christi) der durch den Menschen unternommen Bekehrung ist.

Das integral der Bekehrung einverleibte Erkenntnis des Gottes findet auf der Glaubbene statt. Die Erlangung des Wissens auf intellektuellen bene schöpft es aber nicht aus; sie angagierte auch die Willens — und Gefühlssphäre des Menschen. Erkenntnis ist Anhaften der Wahrheit — an Gott — mit der Fülle seiner Persönlichkeit. Das geschieht auf mystischen Wege, in Kontemplation. In ihr erlangt der Mensch die Vereinigung mit Christus und da durch die vollkommene Erkenntnis Gottes. Das Realisiert sich nicht ohne die Integration seiner Persönlichkeit durch die Vervollkommnung und Vereinigung der Seele mit dem Leibe auf der Ebene der Liebe. Die Fülle der in der Vereinigung erlebten Wahrheit zu begreifen übersteigt die Möglichkeiten des Menschen.

Im zweiten Abschnitt wurde Dorotheas Auffassung Gottes analysiert. Ihre Aussagen sind frei von irgendwelchen scholastischen Spekulationen. Sie fehlen auch an Betrachtungen über Gotteswesen und ähnliche Probleme, so charakteristische für die deutsche Gottesmystik. Bei Dorothea treffen wir die konsequente, gehörende der zeitgrmäss ent-

standen *Devotio moderna*, dynamische und gefühlsvolle Christumystik. Die Hauptrolle spielt bei ihr die Formung der Persönlichkeit nach dem Bilde der Gottesheiligkeit und das Geniessen seines Wirkens in sich. Infolgedessen lernen wir Gott und die Gottespersonen in ihren Tätigkeiten kennen, die sich in der Bibelgeschichte und insbesondere in der Menschenseele offenbaren.

Die erste Stelle nimmt bei Dorothea Christus ein. Immer tritt Er in Verhältnis zu dem Menschen auf. Gott hat in seiner Natur die Richtung auf Menschen. Unter allen Relationen des Schöpfers zu den Schöpfungen spielt diese die wichtigste Rolle, denn nur in ihr-der Liebe dank-kann sie den persönlichen Charakter übernehmen. Das Opfer Christi hat eine unmittelbare Dimension und die Fülle nicht nur in der Hinwendung auf alle, sondern auf jeden einzigen, konkreten Menschen. Ohne diese in gewisser Masse seine Natur konstituierende Relation, wäre das Gottesbild unvollständig, entseelt und ganz falsch. Heilbringende Dimension des Verhältnisses sich im ständigen Anruf zum Auftreten in die Gotteswirklichkeit realisiert. Hervorzuheben sei die dienstbare Haltung Christi zum Menschen. Christus ist der einzige Heiland, Er ist selbst auch Initiator der Erlösung jedes Einen und deren Vollbringer.

Die Heiligung realisiert Er in der Seele durch den Heiligen Geist, Der kommt bei Dorothea sehr oft zum Vorschein. Er ist der Bote, durch den Christus seine Anwesenheit und seine Wirkung auf den Menschen verwirklicht.

Die Wahrheit über Gott ist zugleich Entdeckung der Wahrheit über den Menschen selbst. Die volle Zustimmung auf die göttliche heilbringende Wirkung ist Realisierung der Fülle seiner Natur. Die Persönlichkeit er blüht in ihrer ganzen Schönheit erst in Vereinigung mit dem Heiland.

Durchgeführte Analyse zeigt in vielen Punkten die Unabhängigkeit der Dorothea von Montau von ihrem Beichtvater und Redakteur ihrer Aussagen, Johannes Marienwerder. Obwohl gemeines Einflusses Augustins und der Mittelalterlichen Theologen und Mystiker der Augustinischer Orientierung, Dorotheas Gemeinschaft mit deutschen und besonders flämischen Mystik — was Johannes fehlt — steht ausser allem Zweifel. Vorliegende Arbeit nähert nicht nur das Gottesproblem; an; sie erbringt auch die wunderliche Aktualität vieler Dorotheas Ansichten.

Z PRZESZŁOŚCI SZKOLNICTWA WIEJSKIEGO  
W PIERWSZEJ POŁOWIE XIX W. NA POLSKIEJ WARMII

W reformę szkolnictwa warmińskiego po wojnach napoleońskich zaangażował się z jednej strony biskup Józef von Hohenzollern, a z drugiej strony rejencja królewiecka, z radcą szkolnym, doktorem Gustawem Fryderykiem Dinterem na czele. Hohenzollern w 1821 r. opracował plan nauczania w szkołach elementarnych, nakazywał dziekanom i proboszczom nieustannie kontrolować szkoły, przyglądać się pracy nauczycieli, upominać ich, a w stosunku do niepoprawnych stawiać wnioski o ich zwalnianie. Dokładał dużych wysiłków, aby szkoły zaopatrywać w pomoce dydaktyczne, zwłaszcza w podręczniki, pomagał finansowo przy budowie niektórych szkół, interesował się gęstością sieci szkolnej, doborem kandydatów do seminarium nauczycielskiego, upominał się u władz pruskich o fundusze na cele oświatowe, o podniesienie zarobków nauczycielskich. Domagał się przeznaczenia na ten cel funduszu *Mons Pietatis*, skonfiskowanego przez Prusaków po 1772 r. Jako biskupowi zależało mu specjalnie na podniesieniu poziomu nauczania religii, w 1830 r. wydał w tej sprawie osobną instrukcję<sup>1</sup>. Pisał tam: „muszę zawsze i wszędzie powtarzać moim kapłanom, jaka szkoła, taka będzie również parafia, teraz i w przyszłości”<sup>2</sup>.

Dinter, świętyni pedagog i organizator szkolnictwa reprezentował państwo, położył podwaliny pod nowoczesną oświatę w Prusach Wschodnich, był kontynuatorem dzieła Zellera. Nieustannie wizytował, zjeżdżał dyliżansem tysiące kilometrów, wszędzie bacznie kontrolując stan oświaty. Nauczycielom przysyłał swoje spostrzeżenia, chwalił, częściej ganił, tępił mechaniczny, pamięciowy sposób nauczania, chciał rozwijać zdolności dzieci, marzył o serdecznym stosunku do nich ze strony wychowawców. Zwracał uwagę na ortografię, na sposób wystawiania

<sup>1</sup> Briefe, Tagebücher und Regesten des Fürstbischofs von Ermland Joseph v. Hohenzollern 1776–1836. Herausg. von F. Hipler. Braunsberg 1883 — tutaj liczna korespondencja bpa J.v. Hohenzollerna w sprawach szkolnych; G. Matern: Beiträge zur Geschichte des Schulwesens im Ermlande. Braunsberg 1911, s. 31; A. Eichhorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen, Zeitschrift f.d. Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Bd. 4, 1869, s. 614–619; H.-J. Karp: Die Eingliederung des Fürstbistums Ermland in den preussischen Staat 1772. W: Die erste polnische Teilung, 1772 Köln-Wien 1974, s. 130; Joseph (v. Hohenzollern) Instruktion die Erteilung des Religionsunterrichts in den Elementarschulen des Bistums Ermland betreffend. Oliva 1830.

<sup>2</sup> J. Obłąk: Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870. Lublin 1960, s. 30.

się, na ogólną wiedzę, tak nauczycieli jak i dzieci. Interesował się frekwencją, stanem pomieszczeń szkolnych. Była to cicha, żmudna, ale prowadzona z niezwykłą konsekwencją praca nad oświatą. Charakterystyczne są jego słowa: „Szkolnictwo — to jest wóz, który jedzie naprzód na 4 kołach. Są to: wykształcenie, uposażenie, kontrola, wolność”. Przez wolność rozumiał swobodną atmosferę, którą winien roztoczyć wśród dzieci nauczyciel. Zalecał uczyć dzieci miłości, przyzwyczajając je do pracy, wpajać zmysł religijny i owo poczucie wolności. Ale z wolnością miała iść w parze odpowiedzialność za swoje postępowanie<sup>3</sup>.

Protokoły powizytacyjne Dintera (zachowane tak w Archiwum Diecezji Warmińskiej, jak i Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Olsztynie) dają o nim jak najlepsze świadectwo, stanowią jednocześnie wciąż nie wyzyskane źródło do dziejów oświaty w Prusach Wschodnich w latach 1816–1830. Dinterowi pomagali w tej pracy asesor Reinhold Bernhard Jachmann i radca Lucas.

W 1812 r. pruskie władze centralne wydały zarządzenie w sprawie organizowania na wsi zarządów szkolnych (*Schulvorstände*), których zadaniem było otoczenie szkół opieką. Zarząd szkolny składał się z proboszcza jako przewodniczącego, sołtysa i 2–4 ojców. W wioskach szlacheckich patron szkoły z obowiązku należał do zarządu. Zarządy podlegały inspektorom szkolnym. Miały się one troszczyć o pomieszczenia szkolne, o pomoce naukowe, o regularne wypłacanie nauczycielom ich uposażenia. Zbierać się winny co miesiąc<sup>4</sup>.

Z zarządami łączyła się sprawa tworzenia stowarzyszeń szkolnych (*Schulsozietät*). Stowarzyszenie szkolne posiadało jedną szkołę, obejmującą kilka miejscowości. W 1817 r. dziekan olsztyński informował, iż zarządy szkolne z pożytkiem wizytują szkoły, podobnie chwalił zarząd szkolny ks. Walenty Bergmann w Jonkowie<sup>5</sup>. Niezadowolony natomiast był z pracy zarządów dziekan dobromiejski Jan Steffen, zwłaszcza z zarządu w Nowym Kawkowie. Także ostro ocenił ich działalność dziekan w Jezioranach, Jan Łączyński: „Zarządy szkolne nie martwią się o poprawę szkolnictwa, cały ciężar pracy spoczywa na barkach proboszczów. Dążenia księży do polepszenia oświaty traktują jako niepotrzebny kłopot”<sup>6</sup>. Kilka lat później wizytator Reinhold Bernhard Jachmann zauważył, że w powiecie olsztyńskim praktycznie nie działają prawie nigdzie zarządy szkolne. Wymienił zaledwie niewielu przewodniczących zarządów szkolnych, sumiennie podchodzących do swoich obowiązków. Byli to proboszczowie, właściciele majątków szlacheckich i kilku światlejszych chłopów<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Dinter's Leben, von ihm selbst beschrieben. Neustadt/Orla 1829; A. Kwiatkowski: Die geschichtliche Entwicklung des Volksschulwesens in Ost- und Westpreussen. Königsberg 1880, s. 64–69; J. Brehm: Entwicklung der evangelischen Volksschule in Masuren im Rahmen der Gesamtentwicklung der preussischen Volksschule. Bialla Ostrp. 1914, s. 336–345.

<sup>4</sup> Die Preussische Volksschule, oder geordnete Sammlung der königlichen preussischen Gesetze über das gesamte Volksschulwesen. Görlitz 1825, s. 108–109; J. Brehm, op. cit., s. 312.

<sup>5</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 50, Dziekan Franciszek Macpolowski z 31 I 1817 i ks. Walenty Bergmann z 1 V 1817 r.

<sup>6</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 50, Dziekan Jan Łączyński z 14 II 1817 r.

<sup>7</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 75, Protokół Reinholda Bernharda Jachmanna z wizytacji 30 VI 1825 r.; O stosunku Jachmanna do sprawy nauczania języka niemieckiego-

Jachmann postulował zorganizowanie w powiecie 67 stowarzyszeń szkolnych (a więc chciał usankcjonować istniejącą już sieć szkolną), przy czym jako zasadę przyjmował, iż odległość od szkoły winna wynosić 1/4 — 1/2 mili, a liczba dzieci przypadająca na 1 nauczyciela nie powinna przekraczać 80.

W 1818 r. uczęszczało do szkół wiejskich południowej Warmii zaledwie 1033 dzieci, w tym 612 chłopców i 421 dziewcząt. Przeciętnie na szkołę przypadało 25 dzieci. Objęto wówczas nauczaniem 24% dzieci w wieku szkolnym. Owa niezadowalająca frekwencja dzieci zmuszała władze państwowe do stosowania kary grzywny za żmudę szkolną. Zarządzenie w tej sprawie ukazało się już w r. 1812<sup>8</sup>. Ale problemu tego nie można było regulować posunięciami administracyjnymi, tym bardziej że i księża, jako lokalni inspektorzy, ogłaszając niepopularne zarządzenia władz państwowych byli świadomi — pisał dziekan Franciszek Macpolowski — że tracą miłość swoich parafian<sup>9</sup>. Dosadniej to wyraził dziekan Andrzej Heck: „Nauczyciele i duchowni, podając rodziców na karę, wystawiają się na nienawiść i złorzeczenie” (*Haß und Verwünschung*)<sup>10</sup>. W 1821 r. proboszcz w Sząbruku aż trzy razy publicznie z ambony wymieniał nazwiska rodziców, którzy nie posyłają dzieci do szkoły. Wreszcie przekazał sprawę w ręce policji. Tylko wyjątkowo dzieci chodziły regularnie (np. w 1823 roku w Jonkowie 83%, a w Sętalu nawet 100%)<sup>11</sup>. W 1825 r. stwierdzono dużą niechęć do szkoły ze strony rodziców i ten fakt, obok ciasnoty pomieszczeń szkolnych, uznano za główny powód tak słabej frekwencji dzieci. Pewna część rodziców uważała znajomość pisania za coś grzesznego. Z tego powodu spalono zeszyty w Unieszewie<sup>12</sup>. Dzieci niejednokrotnie chodziły do szkoły tylko raz lub kilka razy w miesiącu. W latach 1829–1831 za żmudę szkolną ściągnięto od rodziców 190 talarów grzywny. „Niektórzy rodzice wolą opłacać kary niż posyłać dzieci do szkoły” — pisał dziekan Andrzej Heck w 1831 r. W 1828 r. i 1831 rejencja królewiecka wydała nowe, bardziej szczegółowe instrukcje w sprawie uczęszczania do szkoły i stosowania kar za absencję<sup>13</sup>.

W Biesowie dzieci nie chodziły do szkoły, bo „były biedne i nagie”. W Gryźlinach w 1837 r. „ledwie połowa dzieci uczy się, przyczyna: nędza i brak dobrej woli ze strony rodziców”<sup>14</sup>. W Redykajnach chodziło w 1839 r. 56% dzieci, w Ruszajnach w 1841 r. 86%. Ordynacja szkolna z 1845 r. zajęła się znowu kwestią żmudy szkolnej, określając wysokość kary na 4 fenigi za 1 dzień, opuszczony bez usprawiedliwienia, przy możliwości podwyższenia kary do 5 groszy srebrnych za jeden dzień. Zagrożono wówczas, że o ile z powodu ubóstwa rodzice nie będą płacić

go por. J. Jasiński: Problem języka niemieckiego w szkolnictwie powiatu olsztyńskiego w 1825 roku, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, (dalej *KMW*), 1979, nr 3, s. 279–296.

<sup>8</sup> J. Brehm, op.cit., s. 371.

<sup>9</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 50, Dziekan Franciszek Macpolowski z 31 I 1817 r.

<sup>10</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 78, Ks. Andrzej Heck z 31 VIII 1831 r.

<sup>11</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 84, Dziekan Jan Steffen z 14 III 1823 i 15 III 1823r.

<sup>12</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 75, Reinhold Bernhard Jachmann z 30 V 1825 r.

<sup>13</sup> T. Grygier: Z dziejów szkolnictwa wiejskiego na Mazurach i Warmii w pierwszej połowie XIX wieku, *KMW* 1961, nr 2, s. 225.

<sup>14</sup> Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej *WAPO*), Rejencja Olsztyńska, I 333, Protokół z wizytacji szkoły w Gryźlinach z 29 IX 1837 r.

grzywny, kara może zostać zamieniona na więzienie, ale w tej sprawie będzie decydował już landrat<sup>15</sup>. Także landrat olsztyński przypominał publicznie o obowiązku regularnego uczęszczania do szkoły<sup>16</sup>. Ogólnie frekwencja dzieci w miarę upływu lat wzrastała. W 1847 r. obliczono, że w rejencji królewieckiej dzieci w 50% regularnie uczęszczają do szkół<sup>17</sup>. Jednakże dużą nową przeszkodę stworzyły separacje. Dzieci mniej zamożnych rodziców musiały latem pilnować bydła, stąd dały się zauważyć spore różnice we frekwencji latem i zimą — na niekorzyść lata. Na separacje, jako główną przyczynę nieregularnego posyłania dzieci do szkół, skarżyły się wszystkie wizytacje szkolne w 1853 r.<sup>18</sup> To spowodowało, iż w 1853 r. rejencja królewiecka złagodziła rygory w sprawie uczęszczania do szkół dla dzieci, które zmuszone były pilnować bydła. Mogły one opuszczać szkołę, ale pod kilkoma warunkami. Musiały mieć skończone 10 lat i umieć przynajmniej czytać i pisać. Poza tym od obowiązku szkolnego nie zwalniano całkowicie, chodzić miały przez całą zimą, a od 1 maja do listopada przynajmniej raz w tygodniu. Inspektor szkolny wydawał orzeczenie indywidualnie każdemu dziecku, czy może być zwolnione od normalnego uczęszczania do szkoły<sup>19</sup>. W Sząbruku na 68 dzieci w wieku szkolnym aż 40 musiało paść bydło ze szkodą dla swojej nauki. Jako *Hütenkind* zapisano m.in. Andrzeja Samulowskiego, późniejszego działacza ruchu polskiego na Warmii<sup>20</sup>. Dla przykładu odnotujemy zapis dotyczący dwu wsi z 1853 r. Mokiny: „Dzieci w wieku szkolnym 57, z tego uczęszcza regularnie latem 28, zimą 50. Nie chodzą do szkoły z powodu separacji, większa część wybudowała się poza wsią, zimą odstrasza niektóre dzieci zła droga, latem przeważnie pilnują bydła”. Sapuny: „Dzieci źle chodzą do szkoły z powodu biedy rodziców, są oni komornikami w majątku. Rodzice pracują w polu, dzieci muszą pilnować domu lub idą na służbę. Każdego roku zmieniają miejsce zamieszkania, zimą nie mają odzieży”<sup>21</sup>.

Jako przeszkody złego uczęszczania dzieci wymieniano najmowanie ich na służbę, choroby, opór i niechęć rodziców (*Abneigung*). Opór rodziców posuwał się niejednokrotnie bardzo daleko. Pomimo kilkuletnich wezwań z ambony, niektóre wioski całkowicie bojkotowały szkołę, jak np. Miodówko, Wymój, Zarośle. Proboszczowie w takiej sytuacji wzbraniali się ściągać kary, podobnie jak przed 30 laty, ponieważ wywoływało to wśród parafian duże rozgoryczenie. Woleli, aby czynności

<sup>15</sup> WAPO, Rejencja Olsztyńska, I 354, ks. Walenty Krzykowski z 23 VII 1848 r.; Schulordnung für Elementar-Schulen der Provinz Preussen von 11. Dezember 1845, Königsberg (1845), s. 4.

<sup>16</sup> Np. *Allensteiner Kreisblatt*, 1851, nr 12 z 22 III, s. 45.

<sup>17</sup> F.M. Dieckmann: Zur übersicht des Volksschulwesens im Regierungsbezirke Königsberg mit näherer Beziehung auf den Zeitraum von 1. Januar 1828 bis eben dahin 1847, *Neue Preussische Provinzial-Blätter*, Bd. 5, 1848, s. 202.

<sup>18</sup> ADWO, Kuria Biskupia, I R. Unter. 3, 1839–1907, Wizytacje szkół z 1853 r.; por. T. Grygier, op.cit., s. 225.

<sup>19</sup> *Amtsblatt der Königlichen Preussischen Regierung zu Königsberg*, 1853, nr 9 z 2 III, s. 37.

<sup>20</sup> ADWO, Kuria Biskupia, I R. Unter. 3, 1839–1907, Protokół z wizytacji w parafii Sząbruk w 1853; J. Jasiński: Andrzej Samulowski 1840–1928. O narodowe oblicze Warmii. Olsztyn 1976, s. 19.

<sup>21</sup> ADWO, Kuria Biskupia, I R. Unter. 3, 1837–1907, Wizytacje w dekanacie olsztyńskim w 1853 r.



te wykonywały władze świeckie<sup>22</sup>. Część dzieci, zwłaszcza te, które najmowały się na służbę, uczęszczała do tzw. szkoły letniej, w której nauka odbywała się 1–2 razy w tygodniu. Prawie w każdym stowarzyszeniu szkolnym było kilkanaścioro dzieci, które musiały pracować u obcych. Podobne stosunki w szkolnictwie elementarnym istniały na Powiślu<sup>23</sup>. Pod koniec lat pięćdziesiątych wskaźnik frekwencji dzieci nieco się poprawił, ale nadal istniały różnice pomiędzy okresem letnim a zimowym. Przeciętna frekwencja w szkołach wiejskich wynosiła 67% latem, 80% zimą.

W 1818 r. istniały na polskiej Warmii 42 szkoły wiejskie, czyli statystycznie przypadało na jedną parafię 1,9 szkoły. Statystykę tę podnosiła szczególnie parafia Biskupiec, gdzie naliczono aż 7 szkół. Dużo niewątpliwie zależało od proboszczów. Również parafia Lamkowo odznaczała się gęstą siecią szkolną, gdyż posiadała ich 5. W wielu jednak parafiach nic się nie zmieniało od dziesięcioleci. Gwałtowny wzrost szkół nastąpił w pierwszej połowie lat dwudziestych. W powiecie olsztyńskim wizytatorzy zarejestrowali w 1825 r. aż 67 szkół wiejskich. W 2 parafiach polskiego powiatu reszelskiego było 12 szkół, razem na południowej Warmii 79 szkół wiejskich. Wśród 67 szkół wiejskich powiatu olsztyńskiego istniało aż 48 prywatnych, to znaczy zorganizowanych przez samych chłopów, przy czym z reguły brakowało tam odrębnych budynków szkolnych<sup>24</sup>. Konkretnie w 1826 r. przypadało na 1 prawdziwą szkołę w powiecie olsztyńskim 297,5 dzieci, a w powiecie reszelskim nawet 345,5. Ponieważ przyjmowano zasadę, że szkoła powinna liczyć około 80 dzieci, stąd postulowano wybudowanie 46 nowych obszernych szkół<sup>25</sup>.

Nauczycieli prywatnych angażowali sami chłopcy na 2–3 lata, przeważnie ustnie, przy cichej zgodzie proboszczów, chociaż rzadko który z tych nauczycieli posiadał odpowiednie kwalifikacje. Stan taki uznały władze rejencyjne za niedopuszczalny i podejmowały energiczne wysiłki w celu formalnego powoływania zarządów szkolnych, a zwłaszcza pilnowały od 1826 r. właściwego poziomu zatrudnionych nauczycieli. Liczba szkół uległa ostatecznie nieznacznej redukcji w 1832 r. wynosiła na polskiej Warmii 72<sup>26</sup>, by w latach czterdziestych znowu dojść do 78. Stan taki utrwalił się na długie lata<sup>27</sup>.

Wspomniano już marginalnie o braku pomieszczeń szkolnych na Warmii. Otóż wizytacje zawsze interesowały się tą sprawą. W zasadzie bezpośrednio po r. 1815 istniały lokale szkolne tylko w szkołach parafialnych, chociaż i tu nie zawsze. Na przykład proboszcz w Butrynach Walenty Kłossowski pisał w 1817 r., że w parafii brakuje lokalu szkolnego, a dzieci uczą się w prywatnym mieszkaniu nauczyciela Wronkowskiego. Była to izba bardzo ciasna, która nie mogła pomieścić nawet dzieci z samych Butryn. Ostatecznie po czterech latach wybudowano nową szkołę wraz z mieszkaniem dla nauczyciela. W tym samym czasie

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> J. Wiśniewski: Szkoły elementarne w parafii Tychnowy-Straszewo na Powiślu w połowie XIX wieku. *KMW*, 1977, nr 1, s. 47–57.

<sup>24</sup> (R.) Schanda u: Das Königliche Schullehrer-Seminar zu Braunsberg. Braunsberg 1888, s. 35.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>26</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, I T 20, Wykaz szkół na Warmii z 1832 r.

<sup>27</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JB 3, Wizytacje szkół na Warmii z 1848 r.

nowe szkoły pobudowano i w innych parafiach, jak w Purdzie, Bartągu, Gryżlinach. W fatalnym stanie znajdowała się szkoła w Sząbruku. Oczywiście znacznie gorsza sytuacja przedstawiała się w szkołach nieparafialnych. O Zerbuniu w parafii biesowskiej czytamy: „Szkoła mieści się w małym domku, izba ciasna i niska, dzieci są stłoczone, jedno małe okienko, bardzo ciemno”<sup>28</sup>. Szkołę w Wilimach powołano w tymże r. 1822, ale nie zatroszczono się o odpowiedni lokal, tylko wynajęto małej pokójki. Nie było osobnych szkół w Warkałach, Pluskach, Rentynach, Wołownie w powiecie olsztyńskim; wszędzie tam nauczyciele uczyli dzieci w swoich mieszkaniach, niejednokrotnie „przy stałym szumie kółka tkackiego i warsztatu rzemieślniczego”. Zdarzało się też, że nauka odbywała się kolejno w różnych chałupach chłopskich (np. w Worytach)<sup>29</sup>. Ironicznie nazywano je szkołami „ambulansowymi” albo wędrownymi. W Pęglitach i Stękinach za izbę szkolną służyły pomieszczenia w karczmach. W sumie w latach dwudziestych sytuacja lokalowa przedstawiała się katastrofalnie<sup>30</sup>.

Zgodnie z przepisami, obowiązkiem budowy szkół obarczono zarządy szkolne, które dochód na ten cel mogły czerpać od stowarzyszenia szkolnego, co jednak niełatwo było zrealizować z powodu ubóstwa mieszkańców. Koszt budowy jednej szkoły na 100 dzieci wynosił około 300 talarów. Jeśli państwo dostarczyło budulec, a chłopcy pomagali w robotach, koszty te obniżały się do 220–150 talarów, jak to było w Sętału i Radostach. Od lat trzydziestych, chociaż z dużymi oporami, sprawa budynków szkolnych stopniowo się poprawiała. Pertraktacje władz ze stowarzyszeniami szkolnymi trwały z reguły przez długie lata. Budowano nierzadko ze względów oszczędnościowych — szkoły szczupłe, jednoklasowe. Tymczasem przymus szkolny, wzrost mieszkańców, a także większe wymagania stawiane oświacie powodowały, że problem lokalowy stawał się znowu palący. Ordynacja z 1845 r. pociągała do świadczeń na rzecz budowy ogół mieszkańców, częściowo proporcjonalnie do ich zamożności, łącznie z wielką własnością. Można jednak powiedzieć, że sprawa budowy szkół i mieszkań dla nauczycieli stanowiła dotkliwą bolączkę całego w. XIX i właściwie nie została ostatecznie rozwiązana. Do lat sześćdziesiątych były to z reguły szkoły jednoklasowe.

Liczba dzieci przypadająca na jednego nauczyciela stopniowo zmniejszyła się. W 1860 r. w szkołach katolickich na wsi warmińskiej przypadało ich 77,5; w szkołach miejskich 72 dzieci. Sytuacja wyglądała gorzej w stosunku do szkół ewangelickich, ale znacznie lepiej niż w stosunku do szkół katolickich w Wielkopolsce i na Pomorzu<sup>31</sup>. Zdarzały się jednak wyjątki. W 1869 r. w Ramsowie na 199 dzieci zatrudniony był tylko jeden nauczyciel, który miał do dyspozycji jedną izbę szkolną<sup>32</sup>.

Również długo i ewolucyjnie rozwiązywano problem uposażenia i kwalifikacji nauczycieli. W wioskach kościelnych nauczycielami byli

<sup>28</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 103, Dziekan Andrzej Graw z 23 IV 1822 r.

<sup>29</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 76, Tabele szkolne dekanatu olsztyńskiego z 1821 r.

<sup>30</sup> T. Grygier, op.cit., s. 231.

<sup>31</sup> Ł. Borodziej: Pruska polityka oświatowa na ziemiach polskich w okresie kulturbau. Warszawa 1972, s. 58.

<sup>32</sup> WAPO, Rejencja Olsztyńska, I 350, Korespondencja inspektora szkolnego w sprawie szkoły w Ramsowie w l. 1866–1869.

z reguły organisi, rzadziej zakrystianie. Na początku XIX w. oficjalnie powoływali nauczycieli proboszczowie wspólnie z parafią, a mieli być zatwierdzeni przez władze państwowe. Wynagrodzenie otrzymywali z kasy parafialnej, głównie za obowiązki pełnione w kościele. Rodzice natomiast nie dopłacali wówczas żadnego czesnego. Gdy władze państwowe zaczęły wywierać większy nacisk na posyłanie dzieci do szkół, wtedy (początek lat dwudziestych) rodzice zaczęli masowo zawierać kontrakty na 2–3 lata z wybranymi przez siebie nauczycielami, często komornikami lub rzemieślnikami, którzy potrafili nieco pisać, czytać i rachować. Sądzić tu trzeba, że zaczęły się jednocześnie budzić ambicje chłopów, którzy chcieli dorównać chłopom z wiosek parafialnych, ale przy najmniejszych wydatkach własnych. I właśnie wtedy to władze zauważyły tak wiele szkół w mieszkaniach nauczycieli, czy szkół „ambulansowych”. W tych ostatnich codziennie inny gospodarz częstował nauczyciela obiadem, poza tym otrzymywali oni rocznie zaledwie 3–4 talary, nieco zboża, a także zwolnienie od opłaty za wspólnoty gminne. W ten sposób rzemieślnik lub komornik traktował swoje obowiązki nauczycielskie jako dodatkowy zarobek, aby mieć kilka groszy na opłacenie czynszu lokalowego<sup>33</sup>. W wioskach królewskich powoływać nauczycieli mogły tylko rejencje, stąd owe kontrakty nie miały podstawy prawnej. Mimo to na zjawisko powyższe przymykano przez pewien czas oczy, ponieważ z jednej strony brakowało nauczycieli kwalifikowanych, a z drugiej strony wioski stawiały opór przeciwko większym świadczeniom dla lepszych nauczycieli. Powoływać nauczycieli mieli także prawo prywatni patroni szkół, konkretnie szlacheccy właściciele majątków<sup>34</sup>. Nauczycieli zatrudniać miała rejencja, ale w latach dwudziestych rzadko kiedy przepis ten egzekwowano od zarządów szkolnych. W parafii Nowe Kawkowo proboszcz był zadowolony, że jego nauczyciele zachowują się przyzwoicie i nie uważał, aby musieli być zatwierdzani przez rejencję. W Szalstrach nauczycielem w 1823 r. był inwalida wojskowy, Franciszek Bluhm; uczył w swoim mieszkaniu<sup>35</sup>. W Zerbuniu funkcję nauczyciela pełnił w 1822 r. Józef Openkowski, kołodziej, cieszący się zaufaniem proboszcza<sup>36</sup>. Jeszcze w 1831 r. powierzono tam szkołę siedemnastoletniemu młodzieńcowi, który umiał tylko czytać i pisać<sup>37</sup>.

W 1825 r. wizytator Reinhold Bernhard Jachmann postulował, aby dochód nauczyciela, zarówno w gotówce, jak i w naturaliach, wynosił około 100 talarów. Koncepcję tę podjął w 1827 r. naczelny prezes prowincji Teodor von Schön<sup>38</sup>, jako że zróżnicowanie wynagrodzenia nauczycieli było bardzo duże (por. tabela 1). Poniżej 20 talarów otrzymało wynagrodzenie 19% nauczycieli; 20–50 talarów 37% nauczycieli; 50–100 talarów 32% nauczycieli; powyżej 100 talarów 12% nauczycieli. A więc 57% nauczycieli nie otrzymało nawet 50% tego, co postulowały władze pruskie, a zaledwie 12% nauczycieli posiadało, jak na owe czasy, względnie wystarczające uposażenie, czyli ponad 100 talarów.

<sup>33</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 78, Dziekan Andrzej Heck z 1 IX 1825 r.

<sup>34</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 45, Rejencja królewiecka z 12 XII 1826 r.

<sup>35</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 87, Dziekan Jan Steffen z 13 III 1823 r.

<sup>36</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 103, Dziekan Andrzej Graw z 23 IV 1831 r.

<sup>37</sup> WAPO, Rejencja Olsztyńska, I 327, Dziekan Jan Steffen z 23 II 1831 r.

<sup>38</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 75, Reinhold Bernhard Jachmann z 30 VI 1825 r.; T. Grygier, op.cit., s. 229.

Ordynacja szkolna w 1845 r. postanowiła, iż stowarzyszenia szkolne będą opłacać nauczycieli w następujący sposób: nauczyciel otrzyma wolne mieszkanie i budynki gospodarcze, opał i drewno na potrzeby własne, 1 morgę ziemi, warzywnik 0,5 — 1 morgi pruskiej i miejsce na założenie sadu, dostęp do wspólnego pastwiska dla 2 sztuk bydła. Ponadto stowarzyszenie szkolne winno dać nauczycielowi 12 półkorcy żyta, 2 fury siana, 2 fury słomy, wreszcie 50 talarów gotówką<sup>39</sup>. Nie było to dużo. W aktach spotykamy wciąż petycje nauczycieli o bezwrotne zapomogi. Zwłaszcza ciężka była sytuacja nauczycieli obarczonych liczną rodziną. Oczywiście uposażenie nadal należało pobierać od rodziców, co nie było rzeczą ani łatwą ani przyjemną.

W 1857 r. w całej rejencji królewieckiej uregulowano sprawę uposażeń, zgodnie z ordynacją z r. 1845 w 91%, przy czym państwo musiało przychodzić z pomocą finansową w wysokości 4000 talarów rocznie<sup>40</sup>. W 1860 r. przeciętne wynagrodzenie katolickiego nauczyciela na ziemiach polskich wynosiło na wsi 150 talarów, miejskiego 166 talarów. Nie wiemy, jak dalece sytuacja ta wyglądała na Warmii.

Wyższa pensja nauczyciela wiązała się częściowo z jego kwalifikacjami. Była już mowa, iż około r. 1820 przyjmowano do szkół osoby nie kwalifikowane, ale też nędznie opłacane. Wizytator Reinhold Bernhard Jachmann tylko 6% nauczycieli uznał w 1825 r. jako kwalifikowanych, ponieważ ukończyli albo kilka klas gimnazjum albo seminarium nauczycielskie. Najlicniejsza grupa, bo aż 48%, miała ukończoną szkołę miejską, najczęściej w Olsztynie, poza tym w Barczewie, Reszlu lub innych miastach. 8% nauczycieli było absolwentami szkoły elementarnej w Barczewku, cieszącej się dobrą sławą, gdzie pracował Mateusz Grunenberg<sup>41</sup>. Samouków oraz tych, którzy uczyli się u różnych księży, było 9%. Wreszcie pozostali, w liczbie 29% posiadali ukończoną zwykłą szkołę wiejską. Byli to rzemieślnicy, komornicy, wysłużeni żołnierze<sup>42</sup>. W tej sytuacji wizytatorzy załamywali ręce nie tylko nad mierzonymi wynikami nauczania dzieci, ale również nad ogólnym poziomem nauczycieli. Np. nauczyciel Antoni Krause z Gutkowa całkowicie nie znał geografii Prus, Jan Thiel w Brąswaldzie nawet nie słyszał słowa „geografia”, oczywiście nie potrafił wytłumaczyć, gdzie leży Egipt. („Egipt jest w Egipcie”), a historię Warmii strasznie poplątał. Jan Gross w Dorotowie „czytał bez wyrazu, zacinając się”. Krawiec z zawodu, Jan Röehrig w Unieszewie uczył dzieci tylko czytać, a nic nie umiał powiedzieć o żelazie, o morzu, o Mojżeszu, o Kainie i Abla. Kazimierzowi Frenczkowskiemu w Gietrzwałdzie także brakowało ogólnych wiadomości, nie potrafił wyjaśnić, co to jest sól, żelazo, przypyły i odpływy morza<sup>43</sup>.

Od 1826 r. nauczyciele musieli mieć ukończone seminarium nauczycielskie lub złożony egzamin przed komisją przy Seminarium Nauczycielskim w Braniewie. Nauczyciela, nawet po ukończonym seminarium zatrudniano tymczasowo, a dopiero po 2–3-letniej praktyce zatwier-

<sup>39</sup> Schul-Ordnung, s. 6–7.

<sup>40</sup> J. Brehm, op.cit., s. 483.

<sup>41</sup> J. Obłak: Grunenberg Mateusz. W: Polski Słownik Biograficzny. T. 9, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1960–1961, s. 51–52.

<sup>42</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 106, Opis szkół w powiecie olsztyńskim z 1825 r.

<sup>43</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 75, Wizytacja w dekanacie olsztyńskim z 1825 r.

TABELA 1

Uposażenie nauczycieli wiejskich na polskiej Warmii w 1824 r.

Miejscowość	Uposażenie w gotówce		Uposażenie w naturaliach po przeliczeniu na gotówkę		Uposażenie łączne	
	talary	grosze srebrne	talary	grosze srebrne	talary	grosze srebrne
1	2	3	4	5	6	7
Barczewko	31	3	36	19	67	22
Bartołty Wielkie			11	4	11	4
Biesowo	31	27	62		93	27
Brąswald	25		32	15	57	15
Bredynki	•	•	•	•	20	
Bukwałd	32	10	13	15	45	25
Butryny	23	10	22	25	46	5
Czerwonka	•	•	•	•	20	
Dywity	4	20	87	2	91	22
Gady	•	•	•	•	14	3
Gutkowo	5		5	6	10	6
Gryżliny	22		44	20	66	20
Jedzbark	•		103	10	103	10
Jonkowo	30		20	20	50	20
Kaborno			16	2	16	2
Kolno	28	25	85		113	25
Lamkowo	52	18	75	11	128	1
Leginy	18		74	15	92	15
Lengajny			55	20	55	20
Łabuchy	•	•	•	•	20	
Mokiny			44		44	
Najdymowo	•	•	•	•	20	
Nowe Kawkowo	•	•	•	•	132	16
Purda	24		87	18	118	18
Ramsowo	4		35		39	
Rasząg	•	•	•	•	20	
Roźnowo			73	12	73	12
Rzeck	•	•	•	•	20	
Skajboty			40	24	40	24
Spręcowo	36	20	21		57	20
Stanclewo	•	•	•	•	20	
Stryjewo	•	•	•	•	20	
Szałstry			7	10	7	10
Sząbruk	25	20	58	28	84	18
Tomaszkowo			30	3	30	3
Trękus			15	6	15	6
Tuławki	12		13	10	25	10
Unieszewo			38	5	38	5
Węgój	•	•	•	•	20	
Wilimy	43	5	50	22	93	27
Wojtowo	•	•	•	•	20	

Źródło: Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, Kuria Biskupia, JS 49a.

• — brak danych

dzano go lub zwalniano. Ale usuwanie z pracy zdarzało się rzadko, częściej nauczycielowi, który nie radził sobie w szkole, dodawano drugą siłę, tzw. adiunkta, musiał jednak dzielić się z nim swoim wynagrodzeniem. W celu podniesienia kwalifikacji nauczycieli, nauczyciel Maciej Bogdański z Barczewa zorganizował w 1831 r. pierwsze stowarzyszenie nauczycieli, zwane Konferencją Dekanalną. Przy Konferencji Dekanalnej istniała biblioteka, prowadzona przez nauczyciela Galbinowskiego z Jedzbarka. Członkowie Konferencji uiszczali corocznie drobne składki<sup>44</sup>. Pod koniec lat pięćdziesiątych, a więc w ciągu 30 lat, kwalifikacje nauczycieli znacznie się podniosły. Prawie wszyscy nauczyciele, podobnie jak w miastach, byli wychowankami Seminarium Nauczycielskiego w Braniewie, kilku legitymowało się świadectwem ukończenia Progimnazjum Reszelskiego lub Gimnazjum Katolickiego w Braniewie, zaledwie 2 nauczycieli powoływało się na prywatną naukę<sup>45</sup>.

Jednakże przy niskiej frekwencji dzieci, ich przemęczeniu z powodu pracy fizycznej, przy często — w okresie wcześniejszym — niekwalifikowanej kadrze nauczycielskiej, ciasnocie izb lekcyjnych — wyniki nauczania były wciąż nikłe. W zasadzie w szkołach wiejskich miano uczyć religii i historii biblijnej, śpiewu kościelnego, czytania, pisania, czterech działań arytmetycznych, ponadto nieco historii Prus i Warmii, geografii, przyrody. Praktycznie jednak — jeszcze w latach trzydziestych — nauczanie ograniczało się do religii, śpiewu i czytania, rzadko kiedy dzieci potrafiły liczyć do stu. Oczywiście, w każdej szkole było zawsze kilkoro zdolniejszych, które czytały w miarę dobrze, rachowały, a nawet pisały, z nimi to głównie rozmawiali wizytatorzy. W latach czterdziestych, gdy dzieci uczęszczały 5–7 lat do szkoły, z reguły czytały, i w większości potrafiły pisać. Natomiast dzieci młodsze po 4 latach nauki umiały tylko czytać. W 1842 r. w parafii biesowskiej wśród dzieci przystępujących do pierwszej Komunii św., czyli 13–14-letnich, 82% umiało czytać, a czytać i pisać już tylko 61%. Wśród dzieci nie umiejących pisać przeważały dzieci zagrodników, komorników, rzemieślników wiejskich, co wskazywałoby, że wynikało to z większej ich pracy w gospodarstwie, a co zatem idzie, z gorszej frekwencji szkolnej<sup>46</sup>. Podobnie kształtowały się wyniki nauczania na Powiślu<sup>47</sup>.

Po ukończeniu szkoły pewien odsetek młodzieży popadał w powtórny, częściowy przynajmniej analfabetyzm. Raczej nie zapomniano czytania, głównie dzięki korzystaniu ze śpiewników kościelnych. Gorzej rzecz wyglądała z pisaniem. W 1865 r. w Skajbotach aż 81% gospodarzy nie potrafiło się podpisać, w 1866 r. odsetek analfabetów w Najdymowie wynosił 70%<sup>48</sup>. W latach sześćdziesiątych kształtował się wśród dorosłych od 60–90%.

Powstaje pytanie, jak odnosiło się społeczeństwo polskiej Warmii do zagadnienia oświaty. Otóż stosunek ten ulegał dużej ewolucji, przy czym zależny był od szeregu czynników. Próby podniesienia szkolni-

<sup>44</sup> WAPO, Rejencja Olsztyńska, I 324, Dziekan Walenty Krzyńkowski z 12 III 1846 r.

<sup>45</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, Wizytacje generalne w latach 1854 i 1858.

<sup>46</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, B 115, Wizytacja parafii Biesowo z 1842 r.

<sup>47</sup> J. Wiśniewski, op.cit., s. 57–58.

<sup>48</sup> WAPO, Rejencja Olsztyńska, I 358, Protokół wsi Skajboty z 1865 r.; I 2361; Protokół wsi Najdymowo z 1866 r.

ctwa za czasów ks. Tomasza Grema napotykały pod koniec XVIII wieku przeszkody, m.in. na obojętność, a nawet niechęć do zmian ze strony rodziców<sup>49</sup>. Również później, o czym niejednokrotnie wspominałem, niełatwo było przekonać ich do spraw oświaty. Działał tu naturalny konserwatyzm, nawet zabobony, wyrażający się choćby w przekonaniu, że pisanie jest grzechem. Jednak zarówno władze kościelne, jak i państwowe wywierały coraz większy nacisk na rozwój szkolnictwa. Wydaje się, że zwłaszcza pod wpływem ambony docierała pomału świadomość o potrzebie kształcenia własnych dzieci, chociaż na razie w ograniczonym zakresie. Szło szczególnie o to, aby można było korzystać ze śpiewnika kościelnego, aby nie dać się oszukać przy sprzedaży produktów rolnych itd. Wydaje się, że sądy wizytatorów o rodzicach były jednak zbyt surowe. Niska frekwencja dzieci wynikała z bardzo wielu czynników, wśród których niechęć do szkoły jako takiej odgrywała tylko niewielką rolę. Dzieci musiały przede wszystkim pomagać w gospodarstwie. W Brąswaldzie stwierdzono to aż nadto wyraźnie: „potrzebujemy dzieci do pracy, abyśmy się mogli żywić”<sup>50</sup>. Pomimo to, na miarę swych bardzo skromnych możliwości, usiłowali dać dzieciom minimum wykształcenia, czego dowodem było zorganizowanie w 1825 r. aż 48 szkół prywatnych w powiecie olsztyńskim<sup>51</sup>. Inicjatywa zakładania tych szkół wychodziła od samych chłopów, którzy próbowali w ten sposób pogodzić ubóstwo z dążeniem do oświaty. Później, gdy powstawały wyżej zorganizowane szkoły i uczyli w nich już kwalifikowani nauczyciele, a rodzice świadczyli odpowiednio więcej na ich utrzymanie, budziło się wśród rodziców większe zainteresowanie tym, co działo się w szkole. Bacznie przyglądali się oni nauczycielom, sprawdzali, czy nie opuszczają szkoły, czy postępują moralnie, oczywiście czy nie maltretują dzieci karami cielesnymi, a nawet czy nie obrzucają ich wyzwiskami. Np. w Stryjewie wieś zrezygnowała sama z małowartościowego nauczyciela<sup>52</sup>. Wiązało się to z podnoszeniem ogólnej świadomości społecznej. Chłopi warmińscy praktycznie od wielu pokoleń nie odczuwali zależności poddańczej, byli już po uwłaszczeniu, reagowali na impulsy swoich proboszczów, nie tylko w sprawach natury religijnej. A więc składali ofiary na rzecz pogorzalców, na powodzian, partycypowali w funduszu dla ubogich, masowo, bo mniej więcej w 80% odzegnawali się od wódki<sup>53</sup>. Niektórzy z nich brali udział w pracach rad parafialnych, w zarządach szkolnych, a wszyscy mieszkańcy żywo interesowali się sprawami ich miejscowości. Ciągłe „łosiery” po całej Warmii wiązały ich z szerszą od parafii społecznością, a wzajemne przenikanie do Królestwa Polskiego z Warmii i na Warmię z Królestwa Polskiego roz-

<sup>49</sup> (F.) Dittrich: Das ermländische Volksschulwesen zu Ende des 18. Jahrhunderts, ZGAE, Bd. 18, 1913, s. 1–93.

<sup>50</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 76, Sprawozdanie szkolne dziekana olsztyńskiego z 1797 r. i odpowiedź rodziców w Brąswaldzie: „Wir brauchen die Kinder zur Arbeit, damit wir uns ernehren können”.

<sup>51</sup> [R.] Schanda u, op.cit., s. 35: „48 Privatschulen, auf dem Lande, in denen die meisten Lehrer auf Kontrakte oder gar nur auf mündliche Verabredung stehen. Einige ziehen herum von einem Wirte zum andern; andere geben ihrer Unterricht in der Krugstube”.

<sup>52</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, JS 75, Protokół z wizytacji rejencji królewieckiej w olsztyńskim powiecie w 1825 r.

<sup>53</sup> J. Jasiński: Ruch trzeźwości na południowej Warmii w połowie XIX wieku. *KMW*, 1977, nr 3–4, s. 357–366.

szerzało ich ogólne horyzonty<sup>54</sup>. Jeśli jednak znajomość pisania pozostawiała wiele do życzenia, sytuacja taka wynikała z braku konkretnej, praktycznej potrzeby. Do urzędów musieli zwracać się raczej po niemiecku, a języka tego nie potrafili opanować w ciągu kilku lat nauki szkolnej. Do pisania listów nie byli przyzwyczajeni, a czasem w razie konieczności zwracali się o pomoc do proboszcza, organisty lub nauczyciela<sup>55</sup>. Stąd dochodziło do powtórnego analfabetyzmu w pisaniu. Niemniej szkoła podnosiła ogólny poziom społeczeństwa warmińskiego. Problem, w jakim stopniu szkoła pruska „była narzędziem germanizacji”<sup>56</sup>, w okresie przed Kulturkampfem jest problemem, jeśli idzie o Warmię, tyle ważnym, co nie przebadanym.

AUS DER VERGANGENHEIT DES DORFSCHULWESENS IN DER ERSTEN HALFTE DES XIX JAHRHUNDERTS IM POLNISCHEN ERMLAND.

ZUSAMMENFASSUNG

Nach den napoleonischen Kriegen, dank des ermländischen Bischofs Josef v. Hohenzollern und des Rates vom Regierungsbezirk Königsberg Gustav Friedrich Dinter, entstand im Ermland ein bedeutender Fortschritt in der Entwicklung des Dorfschulwesens. Die einzelnen Schulen standen unter der Obhut der Schulvorstände, denen der Pfarrer, der Schultheiss und 2–4 Väter angehörten. Ein paar Ortschaften bildeten eine Schulsozietät, deren Pflicht das Bauen und Unterhalten der Schule auf ihrem Gebiet war. Durchschnittlich bestanden 3 Schulen in einer Pfarrgemeinde. 1818 lernten kaum 24% der schulpflichtigen Kinder, in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts schon 50%. Als bedeutender Grund der Absenz der Kinder war die Armut der Eltern (keine Schuhe, keine warme Bekleidung), auch die Trennung des bisherigen gemeinsamen Weidelandes, infolgedessen mussten die Kinder fast in jedem Bauernhof die Kühe hüten, anstatt in die Schule zu gehen. Die Eltern bezahlten dafür Geldstrafe. 1818 bestanden im Ermland 42 Dorfschulen, 1825 schon 79, darunter 48 Privatschulen, die von den Eltern organisiert waren und keine selbständigen Schulgebäude besaßen. Mit der Zeit entstanden allmählich und schrittweise neue Schulen in getrennten Gebäuden, deren Baukosten ungefähr 300 Taler betragen. 1860 entfiel auf einen Lehrer 77,5 Kinder. Der Lohn für die Lehrer war sehr differenziert und betrug von 7–132 Taler. Nach dem Empfinden der Schulverwaltung sollte der Lohn eines Lehrers etwa 100 Taler jährlich betragen. In den zwanziger Jahren gab es sehr wenige Lehrer, die eine entsprechende pädagogische Ausbildung besaßen; nach 30 Jahren änderte sich die Lage radikal. Es waren in der ausgesprochenen Mehrheit Schüler des Lehrerseminars in Braniewo. Aber das Niveau des Unterrichtsprozesses sah immer fatal aus. Die Kinder, die diese Schule beendeten, konnten lesen, etwas rechnen, ziemlich gut Kirchenlieder singen, und die Religion kannten sie ausreichend. Dagegen konnte jemand sehr selten einwandfrei schreiben. Ohne Resultate blieben in der Regel: Naturwissenschaft Geographie, Geschichtsunterricht und die deutsche Sprache.

<sup>54</sup> J. Jasiński: Kontakty Warmii z innymi ziemiami polskimi u schyłku XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku. *KMW*, 1981, nr 2–3, s. 227–232.

<sup>55</sup> Biblioteka Narodowa, Warszawa, rkps IV, 89 10, Franciszek Lieder (Pamiętnik) wspomina o tym, iż jego ojciec Jan Lieder, organista i nauczyciel w Biesowie, w I połowie XIX w. bardzo często pisywał rodzicom listy do ich dzieci, kształcących się w Królestwie Polskim.

<sup>56</sup> S. Kieniewicz: Z problematyki badania świadomości mas ludowych w latach 1864–1918. Referat wygłoszony na sesji naukowej w IH PAN 18 X 1977 r.



## VARIA

## WIKTORIA WIEDEŃSKA I JEJ ECHA NA WARMII\*

Treść: I. Wojny tureckie (w tym i bitwa z 1683 r.) jako konfrontacja islamu ze światem chrześcijańskim. II. Modlitwy na Warmii na intencje Rzeczypospolitej szkołą patriotyzmu. III. Publiczne modły na Warmii z okazji kampanii wiedeńskiej i późniejszych walk Sobieskiego z Turkami. IV. Dodatek źródłowy: teksty trzynastu modlitw antytureckich z lat 1683–1699.

W bieżącym 1983 r. cały świat obchodzi trzechsetną rocznicę wiktorii wiedeńskiej. W pamiętnym dniu 12 IX 1683 w decydującej bitwie pod Wiedniem król polski Jan III Sobieski stojąc na czele wojsk polskich i sprzymierzonych zadał dotkliwą klęskę armii tureckiej, dowodzonej przez wielkiego wezyra Kara Mustafę z albańskiego rodu Köprülüch. Za dopełnienie wiktorii wiedeńskiej uważa się jeszcze wyżej notowane przez historyków zwycięstwo wojsk chrześcijańskich pod Parkanami nad Dunajem koło Ostrzyhomia na Węgrzech 9 X 1683 r., odniesione w wielkim stylu, mimo porażki doznanej w tym samym miejscu dwa dni wcześniej, kiedy to, jak informuje pamiętnikarz<sup>1</sup>, omal nie zginął sam król Jan Sobieski. Do literatury i folkloru przeszło jednak nie to drugie zwycięstwo, tylko pierwsze, wiedeńskie<sup>2</sup>. Dla Polaków nabrało ono znaczenia wprost symbolicznego. Był to bowiem ostatni wielki błysk oręża pierwszej Rzeczypospolitej. Niepowodzenia militarne XVIII w. i noc rozbiorów stanowiły kontrastowe tło dla czynu zbrojnego pod Wiedniem, dzięki czemu w oczach następných pokoleń stał się on podniętą do walki o utraconą niezawisłość. Tym ideałem krzepili się nie tylko Polacy, ale i uciśnione przez Turków narody bałkańskie. Jan Matejko, kierując się podobnymi ideami co Henryk Sienkiewicz, dla podtrzymania na duchu narodu polskiego wśród swoich dzieł przekazał znany obraz „Sobieski pod Wiedniem”, przechowywany obecnie w Muzeum Watykańskim. Zapewne afronty, jakich doznał od cesarza Leopolda I i dowódców wojsk sprzymierzonych Sobieski dosłownie w kilka dni po zwycięstwie byłyby mniej bolesne, gdyby nie znany fakt, że oto Austria, jedyny katolicki kraj wśród zaborców, wzięła udział w największej krzywdzie, jaką znają dzieje Europy, w rozbiorach Pols-

\* Referat wygłoszony we wrześniu 1983 w kościołach: Św. Józefa w Olsztynie, Św. Jakuba w Olsztynie, Św. Jerzego w Kętrzynie, w Młynarach i 23 IX 1983 r. w Warmińskim Seminarium Duchownym w Olsztynie.

<sup>1</sup> Dyariusz wiedeńskiej okazyji Imci Pana Mikołaja na Dyakowcach Dyakowskiego podstolego łatycewskiego. Wyd. J.A. Kosiński, J. Długosz. Warszawa 1982, s. 80.

<sup>2</sup> Por. J. Śliziński: Jan III Sobieski w literaturze narodów Europy. Warszawa 1978; B. Klimaszewski: Jan III Sobieski w literaturze polskiej i zachodnioeuropejskiej XVII i XVIII wieku. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historycznoliterackie*. Z. 48. Kraków 1983.

ki. Niewątpliwie to w znacznym stopniu zaważyło, że dawniejsi historycy austriaccy, a za ich przykładem innych krajów niemieckich, pomniejszali rolę króla Jana i wojsk polskich w wiktorii wiedeńskiej. Natomiast słusznie rozżaleni Polacy wykazywali usposobienie przeciwne i cały sukces przypisywali stronie polskiej. Wielu nawet miało Sobieskiemu za złe, że ratował kraj, który okazał się tak niewdzięczny. Nie bez znaczenia była tu życzliwa postawa Turcji wobec Polski okresu zaborów i powstań narodowych. Również do legendy przeszło znane stwierdzenie, że wolne miejsce wśród dyplomatów zagranicznych w Stambule było zarezerwowane dla posła z Lechistanu, który „jeszcze nie przybył”. Turcja bowiem jako jedyny kraj w Europie nie uznała rozbiorów Polski. W jakim stopniu te zadawnione urazy wpłynęły na obchody rocznicy wiedeńskiej, trudno jeszcze w tej chwili powiedzieć. Jedno jest pewne, że wśród rzetelnych historyków polskich, austriackich, tureckich i innych widzi się tendencję, by sprawy odsieczy wiedeńskiej przedstawić rzetelnie, opierając się na źródłach. Czy jednak uczeni zdołają ukierunkować ludzkie uczucia? Po upływie trzech wieków wiele dawnych animozji, utrudniających dotarcie do prawdy, zatarł czas. Historycy i publicyści (bo i ci odgrywają ważną rolę w formowaniu opinii o wydarzeniach z przeszłości) jednoznacznie pozytywnie oceniają marsz Sobieskiego pod Wiedeń i nie mają mu za złe, że nie był w stanie przewidzieć, co będzie za sto lat. Decyzję Sobieskiego i rolę wojsk polskich trafnie ocenia współczesny historyk, wybitny znawca tematu, Jan Wimmer (w słowie wstępnym do cytowanej pracy Jerzego Ślizińskiego). Oto jego słowa:

„Zasługi ocalenia Wiednia nie można przypisać wyłącznie Polakom: bez współdziałania wojsk cesarskich i niemieckich, które początkowo dźwigały na sobie ciężar walki aż do momentu rozwinięcia wojsk polskich i zajęcia przez nich postawy wyjściowej do natarcia, zwycięstwo nie byłoby możliwe. Jednakże autorem planu operacji wiedeńskiej był właśnie król polski, który swą koncepcję zniszczenia armii tureckiej pod murami Wiednia musiał przeforsować wbrew oporowi ze strony dowódców sojuszniczych, dążących jedynie do wymanewrowania przeciwnika. Wiele też znaczył sam udział wielotysięcznej masy żołnierza polskiego, gdyż decydujące, ostateczne uderzenie wykonała głównie konnica polska po wydarciu Turkom osłaniających pozycję przez polską piechotę. Jak byśmy dziś nie oceniali decyzji pójścia na odsiecz Wiedniowi z punktu widzenia późniejszych dziejów (ostatecznie ocalono istnienie państwa, które później stało się jednym z zaborców Polski), w ówczesnej sytuacji należy ją uznać za słuszną. Klęska Austrii oznaczała rozciągnięcie panowania tureckiego wzdłuż całej już południowej granicy Rzeczypospolitej i zagrożenie nie tylko jej południowo-wschodnich obszarów, lecz również Krakowa. Wymarsz pod Wiedeń Sobieski oceniał też jako korzystny z dwóch innych punktów widzenia: rozbicie potężnego przeciwnika możliwe było tylko przy skupieniu znacznych sił sojuszniczych, walka zaś na obcym terytorium chroniła własny kraj przed zniszczeniami wojennymi”. Historyk miał tu niewątpliwie na myśli znaną wypowiedź króla Jana, że „lepiej w cudzej ziemi, o cudzym chlebie, w asystencji wszystkich sił Imperii, nie tylko samego cesarza wojować aniżeli samemu się bronić o swoim chlebie i kiedy nas jeszcze przy-

jaciele odstąpią, gdy im w takim razie prędkiego nie damy sukursu”<sup>3</sup>.

Polacy ruszając pod Wiedeń mieli za sobą bogate doświadczenie z wojen tureckich i ich bilans trudno by uznać za korzystny dla Polski. Kąśliwość krzywej szabli tej armii poznali w klęsce cecorskiej 1620 r., kiedy to poległ hetman Stanisław Żółkiewski<sup>4</sup>. Te straty tylko częściowo zostały powetowane następnego roku pod Chocimem<sup>5</sup>. Właściwie całe wojskowe życie króla Jana upłynęło na walce z Turkami<sup>6</sup>. Poznał on ich bitność, a także język i obyczaje. Rozumiał, że podupadająca Rzeczpospolita sama ich nie zdoła pokonać, chociaż i Turcja okres swej świetności miała za sobą. W żywej pamięci wszystkich była utrata 25 VIII 1672 Kamieńca Podolskiego, tego, jak to określano, klucza do całego Podola. W pokoju buczackim, 16 X 1672, przyjęte przez Polskę warunki były wręcz upokarzające i z naszego wielkiego kraju omal nie czyniły pasalika tureckiego. Nową otuchę i sławę hetmanowi Sobieskiemu przyniosło zwycięstwo pod Chocimem 11 XI 1673, ale wojska Porty szybko zaleczyły rany i z wiosną znowu wkroczyły na ścieżkę wojenną. Sytuację znacznie pogarszał bunt kozacki pod wodzą Piotra Doroszenki i labilna polityka Tatarów oraz gospodarów Mołdawii i Wołoszczyzny. Ci wszyscy, jak wiemy, pod Wiedniem stanęli ostatecznie po stronie tureckiej. Bezpośrednie korzyści z wyprawy wiedeńskiej nie były wielkie. Nawet łupy zdobyte w opuszczonym przez Turków obozie (miało tam być ok. 100 tys. namiotów) stały się przedmiotem oskarżeń i emulacji między różnymi grupami wojsk. Po entuzjazmie przyszła smutna refleksja z powodu ok. 1300 żołnierzy polskich, którzy polegli. Kamieniec nadal pozostał w rękach nieprzyjaciela. Polska go odzyskała 22 IX 1699 w efekcie pokoju podpisanego w Karłowicach 29 I tr. Obecnie historycy opóźnione odzyskanie Kamieńca łączą jednak z wiktoria wiedeńską i uważają to za jej następstwa. 5 III 1684 na spotkaniu w Linzu została zawarta przeciw Turcji tzw. „Liga Święta”, do której obok Austrii, Wenecji i papieża weszła Polska. Dalsze boje z Portą prowadził Sobieski w ramach tych zobowiązań. W sumie nie były one dla Polski pomyślne. Jak stwierdza Władysław Konopczyński, „cały urok oręża, zdobyty pod Wiedniem, ginął w puszczech bukowińskich i stepach mołdawskich”<sup>7</sup>. Kierując się interesem nie Polski ale owej ligi Sobieski 1 V 1686 zawarł z Moskwą niekorzystny pokój Grzymułtowskiego (nazwa od Krzysztofa Grzymułtowskiego wojewody poznańskiego, który w imieniu króla prowadził w Moskwie pertraktacje pokojowe). Niepowodzenia wojenne króla Jana i kłopoty osobiste (mówi się nawet o tragedii rodzinnej) tylko na pewien czas przyćmiły sukces spod Wiednia. Turcji natomiast odtąd wypadło systematycznie ustępować z ziem zagarniętych w Europie. Najdłużej utrzymała się na Bałkanach, skąd ró-

<sup>3</sup> Słowa z listu Jana III do hetmana polnego koronnego Mikołaja Sieniawskiego, z 28 VII 1683. Zob. J. Woliński: *Z dziejów wojen polsko-tureckich*. Warszawa 1983, s. 183, 197. Cytowana praca to zbiór wcześniej w różnych czasopismach publikowanych artykułów. Wyboru dokonał i wstęp napisał J. Tazbir.

<sup>4</sup> Monografia tej bitwy zob. R. Majewski: *Cecora rok 1620*. Warszawa 1970.

<sup>5</sup> L. Podhorodecki, *Noj Raszba: Wojna chocimska 1621*. Kraków 1979.

<sup>6</sup> Przedstawia je m.in. J. Woliński, *W. Wójcik: Jan III Sobieski*. Warszawa 1983. J. Pajewski: *Buńczuk i koncerz. Z dziejów wojen polsko-tureckich*. Warszawa 1963. Z okazji rocznicy wiedeńskiej w ostatnich latach przybyło wiele cennych opracowań na ten temat.

<sup>7</sup> W. Konopczyński: *Historia Polski nowożytnej*. Warszawa 1936, s. 111.

wniez musiała się wycofać w wyniku przegranej wojny z Rosją w 1877–1878 r.<sup>8</sup> Po pierwszej wojnie światowej Turcja utraciła dalsze okupowane terytoria, musiała nawet jako państwo walczyć o egzystencję. Twórcą nowoczesnego państwa tureckiego jest Mustafa Kemal Pasza, zwany Atatürk, czyli ojcem Turków, pierwszy prezydent republiki. On to 3 III 1924 ogłosił zniesienie kalifatu, tj. władzy duchownej, jaką w islamie dzierżyli sułtani tureccy od 1517 r.

#### I. WOJNY TURECKIE JAKO KONFRONTACJA ISLAMU ZE ŚWIATEM CHRZEŚCIJAŃSKIM

Chrześcijaństwo i islam to dwie wielkie religie, które w doktrynie zawierają nakaz rozszerzania swej wiary. O ile w chrześcijaństwie miało się to odbywać drogą perswazji (*fides ex auditu*), to w islamie jako szósty obowiązek wierzącego przyjęto tzw. *dżihad*, czyli obowiązek zbrojnego propagowania religii<sup>9</sup>. Wprawdzie i chrześcijanie nieraz prowadzili podboje pod pretekstem nawracania (Karol Wielki, Krzyżacy), to jednak w Ewangelii nie jest możliwe znalezienie usprawiedliwienia tego rodzaju agresji. Najogólniej rzecz ujmując, wobec Europy napór islamu odbywał się w dwóch etapach: pierwszy arabski, drugi zaś turecki. Podboje arabskie w Europie największe zdobycze terytorialne osiągnęły w Hiszpanii. W 732 r. Arabowie przedarli się przez Pireneje do Frankonii, ale tu ich poskromił w bitwie pod Poitiers Karol Martel. Na najazdy arabskie narażone było wybrzeże południowe Francji i jeszcze bardziej wysunięte na południe cyple półwyspu włoskiego. Tutaj do dziś są widoczne wpływy łacińskie, bizantyjskie i arabskie. Zagony arabskie w Apulii i Kalabrii zlikwidowali w XI w. Normanowie, którzy utworzyli tu państwo i uznali się za lenników papieża. Poważniej islam zagroził Europie drugi raz, od strony Bałkanów. Autorami agresji byli tzw. Turcy Osmańscy. Dynastia osmańska przetrwała aż do pierwszej wojny światowej. Europa rozbita wewnętrznie przez rywalizację tworzących się na gruncie podupadającego uniwersalizmu średniowiecznego narodowych państw nie potrafiła stworzyć zwartego frontu antytureckiego. Dodatkową okolicznością ułatwiającą podboje osmańskie były konflikty religijne, jak wielka schizma zachodnia i potem reformacja. W trudnych warunkach papieżom humanistom XV w. przypadło mobilizować chrześcijańską Europę do odparcia islamu<sup>10</sup>. Rycerstwo europejskie już dawno zatraciło zapał krucjatowy. Zwycięski pochód Turków w Europie znaczyły klęski państw chrześcijańskich i ich panujących, w tym dwóch z dynastii Jagiellońskiej: Władysława Warneńczyka w 1444 r. i Ludwika Jagiellończyka pod Mohaczem w 1527 r.<sup>11</sup> Po upadku Konstantynopola (1454) to wspaniałe miasto najpierw złupione przez wojsko Mehmeda II Zdobywcy stało się już jako Stambuł (Istambuł) centralą, skąd szły przez wieki zaborcze dyspozycje wobec państw europejskich.

<sup>8</sup> Zob. np.: Wojna rosyjsko-turecka 1877–1878. Warszawa 1982. Praca zbiorowa pod red. I. Rostunowa.

<sup>9</sup> E. Dąbrowski: Religie Wschodu. Poznań 1962, s. 260.

<sup>10</sup> Por. Z. Morawski: Epilog krucjat w XV wieku. Kraków 1924.

<sup>11</sup> Był to okres najsilniejszej ekspansji islamu za sułtana Sulejmana II Wspaniałego (1520–1566), którego żoną była głośna Rusinka Roksolana. W 1529 r. Turcy pierwszy raz oblegali Wiedeń, ale bezskutecznie.

Chrześcijanie chętnie określali wszelkie ligi antytureckie mianem świętych, ale i Turcy utartym zwyczajem szli do walki z gaurami w imię Allacha, którego nie identyfikowali z Bogiem chrześcijańskim. Element grabieżczy, zaborczy wsparty przez motywację religijną w sumie uczynił z Turków zaborców groźnych, czasami wręcz okrutnych. Pod takimi hasłami również Kara Mustafa prowadził swoją stutysięczną armię na Wiedeń. Przekonać się możemy o tym łatwo, choćby czytając opis tej kampanii zanotowany przez kronikarzy tureckich. Wszystko co czynili gaurzy, było przeklęte przez Allacha, natomiast nawet najgorsze postęпки „wiernych” miały jego błogosławieństwo<sup>12</sup>. Na wyprawę wezwr otrzymał w Sofii od sułtana Mehmeda IV nominację na głównego wodza i zieloną chorągiew Proroka, wielką świętość, której broniono z największą determinacją. Pod Wiedniem chorągiew Proroka znalazła się w niebezpieczeństwie, ale uratował ją dowódca sipahów Osman aga<sup>13</sup>. Chorągiew wysłana przez Sobieskiego do Rzymu należała do jakiegoś wybitniejszego dowódcy armii tureckiej, ale — jak się okazało — na pewno nie była to owa magiczna zielona chorągiew.

Również wojska sprzymierzonych ciągnęły pod Wiedeń w 1683 r. pełne zapału religijnego. Król Jan III po drodze odwiedzał klasztory, kościoły. Czuł się i był podejmowany jak prawdziwy krzyżowiec. Szczególnie gorącą owację zgotowała mu polska ludność oddzielonego od Polski Śląska. Wczesnym rankiem 12 IX na Kahlenbergu król służył do Mszy św. odprawianej przez wysłannika papieskiego karmelitę Marka d'Aviano i razem ze świtą przystąpił do Komunii św. Po bitwie zaś, 15 IX skierował do papieża Innocentego XI list pisany po włosku, zaczynający się od słynnych łacińskich słów: „Venimus, vidimus et Deus vicit”<sup>14</sup>. Razem ze zdobytą chorągwią turecką niósł go do Rzymu sekretarz królewski, Włoch Tomasz Talenti. Po drodze był on gorąco witany przez Wenecję, Florencję i inne miasta, gdzie się zatrzymywał. W Rzymie papież zwołał specjalny konsystorz, na którym w obecności kardynałów sławił wojska chrześcijańskie, szczególnie zaś króla polskiego. Chorągiew turecka była obnoszona od klasztoru do klasztoru, po wielu kościołach. 17 X w pięknie udekorowanym kościele polskim pod wezwaniem Św. Stanisława została odprawiona Msza św. i odśpiewane *Te Deum laudamus* w obecności całego kolegium kardynalskiego. Tegoż dnia po niesporach na polecenie papieża odbyło się uroczyste zawieszenie chorągwi w bazylice Św. Piotra, obok innej chorągwi tureckiej,

<sup>12</sup> Kara Mustafa pod Wiedniem. Źródła muzułmańskie do dziejów wyprawy wiedeńskiej 1683 roku. Z tureckiego przełożył i opracował Z. Abrahamowicz. Kraków 1973.

<sup>13</sup> J. Wimmer: Wiedeń 1683. Dzieje kampanii i bitwy. Warszawa 1983, s. 338. L. Podhorodecki: Wiedeń 1683. Warszawa 1983, s. 150.

<sup>14</sup> Oryginalny tekst tego obecnie bardzo sławnego listu jest w Archiwum Watykańskim, rkps Principi 110 k. 80. Faksymile opublikował L. Pukianiec: Sobieski a Stolica Apostolska na tle wojny z Turcją (1683–1684). Wilno 1937. Zdjęcie zamieszczono na końcu rozprawy. Pierwszą stronę listu (zawierającą zasadniczo prawie całą istotną treść listu) w formie faksymile publikuje *Tygodnik Powszechny* 1983 nr 37/1785, s. 7, z 11 IX. Cały ten numer jest poświęcony wiktorii wiedeńskiej. Powyższy list wydał drukiem A. Theiner: *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*. T. 3. Roma 1868, s. 691; K. Waliszewski: [wyd.]: *Archiwum do spraw zagranicznych francuskie do dziejów Jana Trzeciego*. T. 3 (1680–1683). Kraków 1884, s. 385. Tutaj wydawca podał mylną datę listu: 13 IX 1683, powinno być: 15 IX 1683.

którą Sobieski zdobył w bitwie pod Chocimem w 1673 r. i przesłał ówczesnemu papieżowi Klemensowi X<sup>15</sup>. Zwykle wszystkim wojnom prowadzonym przez państwa katolickie z Turcją albo z innowiercami towarzyszyła organizowana na szeroką skalę akcja modlitwenna. M.in. miała ona zainteresować świat i skłonić do ofiarności. Na Warmii tego rodzaju modlitwy miały jeszcze inny wymiar.

## II. MODLITWY NA WARMII NA INTENCJĘ RZECZYPOSPOLITEJ SZKOŁĄ PATRIOTYZMU

Włączona w 1466 r. do Rzeczypospolitej Warmia zachowała swoje wyjątkowe stanowisko, jakie wypracowała w państwie zakonnym, tzn. biskup i kapituła nadal sprawowali władzę świecką w wyznaczonych sobie domenach; biskup w 7 komornictwach (Braniewo, Orneta, Lidzbark, Dobre Miasto, Jeziorany, Barczewo, Reszel) kapituła zaś w swoich 3 komorach (Frombork, Pieniężno, Olsztyn). Królowie polscy zagwarantowali sobie wpływ na rządy dominium warmińskiego w ten sposób, że od 1478 r. częściowo, od 1512 zaś na mocy traktatu piotrkowskiego, prawie całkowicie według własnego uznania obsadzali tron biskupi w Lidzbarku. Początkowo stanowisko to powierzali indygenom, tzn. obywatelom ziem pruskich, natomiast począwszy od Hozjusza (1551) nie krępowali się ciasną, pruską interpretacją zasady indygenatu. Taki stan przetrwał aż do zaboru Warmii przez Prusy w 1772 r. W długim okresie czasu: od Hozjusza do Krasickiego (1551–1766) tylko dwaj biskupi warmińscy rzeczywiście pochodzili z Prus, a byli nimi, dobrzy zresztą Polacy, Piotr Tylicki i Adam Stanisław Grabowski. Pozostali urodzili się poza Prusami. Asymilacja Warmii z Polską systematycznie postępowała naprzód. Najważniejszym jej czynnikiem była polityczna przynależność do państwa polskiego i idąca w ślad za tym kolonizacja polska, która od połowy XVI w. coraz bardziej przybierała na sile, a swoje apogeum osiągnęła w połowie XVII w. W wyniku napływu ludności polskiej południowa część Warmii, tj. komory Olsztyn, Barczewo i Reszel, uległy daleko idącej polonizacji. Element polski pojawiał się i w dalej położonych na północ częściach Warmii, ale był tam stosunkowo nieliczny. Poważnym czynnikiem polonizacji Warmii był lidzbarski dwór biskupi. Początkowo (pierwsza połowa XVI w.) kapituła warmińska, złożona w znacznej części z Gdańszczan, kontrolowała biskupów, aby stanowiska zastrzeżone w tzw. kapitulacjach wyborczych<sup>16</sup> dla indygenów rzeczywiście dostawały się w ich ręce. Często na tym tle dochodziło do konfliktów z biskupami, np. Hozjusz, w początkach swoich rządów, chciał powierzyć urzędy dworu biskupiego ludziom sobie bliskim, i tak ochmistrem zamierzał mianować swego sekretarza, pochodzącego z Mazowsza Walentego Kuczborskiego, ale wskutek sprzeciwu ze strony kapituły musiał ustąpić<sup>17</sup>. Kromer, uznany w Prusach za intruza, niewiele mógł zdziałać na polu polonizacji Warmii, ale już biskupi XVII i XVIII w. wprowadzali zaufanych ludzi

<sup>15</sup> Szerzej opisuje to L. Pukianiec, *juw.*, s. 9–13.

<sup>16</sup> Por. J. Obłąk: Kapitulacje wyborcze biskupów warmińskich. *Studia Warmińskie*. T. 12. Olsztyn 1975, s. 27 — artykuł dziesięć.

<sup>17</sup> Stanisłai Hossi *epistolae*. T. 2. Cracoviae 1886, ed. F. Hipler et W. Zakrzewski.

z Polski na wszystkie świeckie stanowiska w swej domenie. Z biegiem czasu polonizacji uległa sama kapituła. Zgodnie z tzw. konkordatami niemieckimi z 1448 r. obsadzała ona kanonie wakujące w miesiącach parzystych.

Kanonie wakujące w miesiącach nieparzystych obsadzała Stolica Apostolska, która jednak rzadko czyniła to bezpośrednio, a najczęściej poprzez swoich nuncjuszy w Polsce. Zwykle każdy biskup w bulli prekonizacyjnej na Warmię otrzymywał pozwolenie na obsadzenie dwóch lub nawet trzech kanonii, które w najbliższym czasie zawakują w miesiącach papieskich. Biskupi dawali te kanonie ludziom zaufanym, wprowadzonym ze sobą z Polski centralnej, z rodzinnych stron, czy też ze swej poprzedniej diecezji, wcale nie kierując się zasadą indygenatu. Taki stan rzeczy spowodował, że w kapitule zaroilo się od nazwisk włoskich i polskich. Dodatkowym czynnikiem polonizacji Warmii (na co historycy dotąd nie zwrócili uwagi) były tzw. dobra gracialne, czyli kilkułanowe gospodarstwa, a czasami całe wsie (np. Konradowo w komorze dobromiejskiej liczące 60 łanów, czy Bugi w komorze lidzbarskiej liczące 32 łany) stojące do dowolnej dyspozycji każdorazowego biskupa. Na nich biskupi zwykle osadzali ludzi sobie miłych, przeważnie krewnych lub urzędników dworu. Pomniejszych dobrami gracialnymi nadzielali zasłużonych żołnierzy, rzemieślników dworskich, itp. Wprawdzie wymagana była zgoda kapituły na tego rodzaju nadania, ale ta rzadko zgłaszała zastrzeżenie co do kandydata przedstawionego przez biskupa. Najwolniej proces polonizacji postępował w północnej Warmii. Jednakże powstałe w 1565 r. jezuickie kolegium braniewskie ściągnęło młodzież z całej Polski, która mowę polską przeszczepiła do tego miasta; mieszkańcy Braniewa posługiwali się językiem niemieckim.

Cała ludność warmińska stosunkowo niewiele interesowała się sprawami kraju, tj. Polski. Najczęściej echa ojczyzny docierały tu w niezbyt miłym kontekście roszczeń podatkowych, narzucanych Warmii za pośrednictwem sejmiku Prus Królewskich<sup>18</sup>.

Dotychczas historycy w ogóle nie zwrócili uwagi na inny bardzo ważny moment integracji Warmii z Polską po 1466 r., jakim były ogłaszane tu modlitwy na intencje dworu polskiego i wszystkich ważniejszych wydarzeń, którymi żył cały kraj. Tutaj znowu największą zasługę należy przyznać biskupom warmińskim. Od 1569 r. zobowiązani oni byli do udziału w senacie polskim i z biegiem czasu do świadczenia innych obowiązków wobec Ojczyzny, jak rezydencji w Trybunale Koronnym (piotrkowski istniał od r. 1578, skarbowy zaś w Radomiu od 1613). Odjeżdżając np. na sejmy koronne mieli obowiązek (zapisany w kapitulacjach wyborczych) mianowania z grona kapituły i za jej zgodą administratora całej diecezji. Zwykle na to ważne, aczkolwiek przejściowe stanowisko, naznaczali (a kapituła z reguły akceptowała) człowieka sobie bliskiego, kanonika pełniącego funkcję oficjała i wikariusza generalnego. Jadąc na sejm biskupi informowali o tym diecezjan, powiadamiali, kto będzie administratorem diecezji i polecali modlitwom wierznych sprawy, które miały tam być poruszane, albo też konflikty krajowe, z którymi sejm miał się uporać. Akta archiwum biskupiego i kapitulne-

<sup>18</sup> Por. J.A. Lilienthal: Die Kontributionen des Bisthums Ermland an Polen bis zum J. 1772. *Neue Preussische Provincial-Blätter*, 1855 H. 1., s. 337-431.

go, a także parafialne, przechowały do naszych czasów wiele takich zarządzeń. Nazywano je po łacinie mianem *processus*, a sposób promulgacji *via cursoria*. Były to zatem pisma kursoryczne. Przy ówczesnych warunkach technicznych nie istniał chyba bardziej skuteczny nad ambonę środek masowego przekazu. Na Warmii modlitwa za sprawy Ojczyzny, obok normalnych celów, jakie z nią łączą ludzie wierzący, była zarazem bardzo skutecznym, niekonfliktowym środkiem wychowywania ludności warmińskiej w duchu patriotyzmu polskiego. Zaczęło się od zainteresowania losami króla i jego najbliższych. Początkowo przedmiotem modlitw było ogólne powodzenie nowo wybranego króla, jego kłopoty zdrowotne, narodziny dzieci, choroby i zgony członków całej rodziny królewskiej. Nawet hołdujący separatyzmowi obywatele pruscy i warmińscy uznawali zwierzchnictwo króla polskiego, chociaż nie zawsze skłonni byli respektować zależności od jego ministrów (kancelarza, podkanclerzego), czy instytucji polskich, jak np. sejmów oraz trybunałów.

Od inkorporacji Warmii do Polski w Prusach chętnie głoszone zasadę, że tylko poprzez osobę króla łączy się ona z całym organizmem Rzeczypospolitej. Królowie polscy również byli świadomi, że modlitwy za nich na Warmii są ważnym czynnikiem integrującym tę oddaloną część wielonarodowego kraju. Są na to konkretne dowody: król Aleksander Jagiellończyk w 1502 r. upominał się wprost u biskupa Łukasza Wattenrodego, aby księża warmińscy we Mszy św. dodawali kolektę *pro Rege*<sup>19</sup>; król Zygmunt Stary z racji nadania kapitulie miasta Tolkmicka z kilkoma przyległymi wsiami (1519 r.) zobowiązał kanoników — i ci chętnie to czynili — aby z tego tytułu odprawiali określone modły za zmarłych członków rodziny królewskiej<sup>20</sup>. W przekonaniu ludzi średniowiecza panujący stanowili grupę ponadnarodowościową, spełniając swoją misję daną im od samego Boga, zatem modlitwa za nich w mniejszym stopniu budziła poczucie jedności narodowej. Intencje modlitewne z biegiem czasu zostały jednak rozszerzone na inne sprawy polskie, jak kampanie wojenne, konflikty społeczne itp. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że przez te modlitwy odległy, separatystycznie (jak całe Prusy) usobobiony zakątek warmiński bywał coraz żywiej włączany w krwioobieg całego organizmu Rzeczypospolitej. Biskupi lub administratorzy zarządzali modlitwy:

— Tiedemann Giese późniejszy biskup z lat: (1549–1551) 16 IX 1537 o zwycięstwo nad Wołoszą<sup>21</sup>.

— Stanisław Hozjusz (1551–1579) 25 X 1554 o pomyślny przebieg

<sup>19</sup> Akta Aleksandra króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego itd. Wyd. F. Pappe. Kraków 1937 nr 136, s. 215. Tego samego król domagał się od innych biskupów, których diecezje w całości (chełmińska) lub w części (włocławska) znajdowały się w Prusach Królewskich.

<sup>20</sup> Zob. Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: ADWO), Ak, Acta Cap. 1a k. 70–71. W 1569 r. z ramienia kapituły starania o odzyskanie Tolkmicka prowadził kanonik Samson Worein, który w tym celu jeździł na sejm do Lublina i na dwór królewski do Knyszyna. Używał argumentu, że co raz zostało ofiarowane ołtarzowi, nie godzi się tego zabierać i powoływał się na regularnie odprawiane modły z racji posiadania przez kapitulę tych dóbr. Zagadnienie to wymaga osobnego, źródłowego opracowania.

<sup>21</sup> ADWO, AB, A 88 k. 6. *Processus* ten wydał Tiedemann Giese kustosz warmiński, administrator diecezji *sede vacante* po śmierci biskupa Maurycego Ferbera.



synodu prowincji gnieźnieńskiej<sup>22</sup>, 13 VI 15[55] o szczęśliwe małżeństwo króla<sup>23</sup>, o udany przebieg sejmu<sup>24</sup>.

— Marcin Kromer (1569–1579–1589) 14 IV 1572 za zmarłą w Linzu królową polską Katarzynę Habsburżankę<sup>25</sup>, 16 VII 1572 za zmarłego w Knyszynie króla Zygmunta Augusta<sup>26</sup>, 12 II 1573 o szczęśliwy wybór nowego króla<sup>27</sup>, 29 I 1574 dziękczynne z okazji wkroczenia Walezego w granice Polski<sup>28</sup>, 27 V 1574 dziękczynne po wyborze Henryka Walezego<sup>29</sup>, 8 VII również tego roku za szczęśliwe przyjsięcie Walezego z Francji<sup>30</sup>, 12 X 1576 za nowo obranego króla Stefana Batorego<sup>31</sup>, 24 V 1579 o pomyślny przebieg kampanii antymoskiewskiej<sup>32</sup>, 4 III 1580 wezwał całe duchowieństwo warmińskie do udzielenia królowi *subsidium charitativum* na wojnę przeciw Moskwie<sup>33</sup>, 4 I 1587 nakazał egzekwie za zmarłego króla Stefana Batorego<sup>34</sup>, 15 X 1587 zarządził dziękczynne *Te Deum laudamus* z powodu przyjsięcia króla Zygmunta III Wazy<sup>35</sup>.

— Andrzej Batory (1589–1599) 27 VI 1598 o powodzenie ekspedycji morskiej króla Zygmunta III do Szwecji w celu odzyskania dziedzicznego tronu<sup>36</sup>, 28 VII tr. wezwał duchowieństwo warmińskie do złożenia królowi *subsidium charitativum*<sup>37</sup>; administrator diecezji kanonik Henryk Hindinberg 25 IX 1599 zarządził egzekwie za zmarłą królową polską Cecylię<sup>38</sup>.

— Szymon Rudnicki (1605–1621) 18 II 1606 o pomyślny przebieg sejmu<sup>39</sup>, 30 VII 1606 o uśmierzenie buntów i pokój w Rzeczypospolitej<sup>40</sup>; osobnym pismem z tego samego dnia Rudnicki nakazał proboszczom urządzić czterdziestogodzinne nabożeństwo z procesją, ponadto trzy razy w tygodniu, aż do św. Michała, inne nabożeństwa na intencję uspokojenia zamieszek w Polsce<sup>41</sup>, 20 XII 1606 wezwał duchowieństwo, aby dało królowi *subsidium charitativum*<sup>42</sup>, 4 XI 1607 nakazał konty-

<sup>22</sup> A 88 k. 1

<sup>23</sup> A 88 k. 1–4. Data roczna nie dokończona, pisze MD, zapewne chodzi o r. 1553.

<sup>24</sup> A 88 k. 5. Brak daty, zapewne przed 1558 r.

<sup>25</sup> A 88 k. 33–34.

<sup>26</sup> A 88 k. 34. Tekst niekompletny.

<sup>27</sup> A 88 k. 43.

<sup>28</sup> A 88 k. 45–46. Dołączony tekst dwóch modlitw za króla.

<sup>29</sup> A 88 k. 44 — Zamieścił formularz trzech modlitw, które należało dodać we Mszy św.

<sup>30</sup> A 88 k. 53–54.

<sup>31</sup> A 88 k. 69–70.

<sup>32</sup> A 88 k. 83–84. Nagłówek: Ut supplicationes fiant pro felici successu belli adversus Moscos suscepti, utque tributum conferatur ad id ipsum Regi sancitum. Obok (k. 84–85) wpisane jest zarządzanie modlitw z 4 VII 1579, nagłówek: Ut Deus rogetur pro Rege et pro avertenda peste.

<sup>33</sup> A 88 k. 90–91: Edictum de subsidio charitativo Maiestati Regiae ad bellum Moscicum conferendo.

<sup>34</sup> A 88 k. 144–145.

<sup>35</sup> A 88 k. 145–146.

<sup>36</sup> A 88 k. 185–186.

<sup>37</sup> A 88 k. 187.

<sup>38</sup> A 88 k. 193–194.

<sup>39</sup> A 88 k. 215–216.

<sup>40</sup> A 88 k. 218–219.

<sup>41</sup> A 88 k. 219–220.

<sup>42</sup> A 88 k. 223–225: Processus quo abrogantur Warmiensa breviararia et missalia, et introducuntur Romana breviararia, missalia, etc. Item quo subsidium charitativum Sacrae Regiae Maiestati laudatur.

nuowanie modlitw o pokój w Polsce<sup>43</sup>, 27 IX 1609 polecił czterdziestogodzinne nabożeństwo o szczęśliwą wyprawę króla na Moskwę i Inflanty<sup>44</sup>, 17 I 1610 ogłosił w diecezji odpust jubileuszowy dany przez papieża Pawła V dla całej Polski na intencję pomyślnego przebiegu wyprawy na Moskwę<sup>45</sup>, 13 IX 1611 najpierw biskup, 19 X tr. zaś mianowany przez niego administrator diecezji Paweł Górnicki zarządzili różne modlitwy, m.in. czterdziestogodzinne nabożeństwo na intencję pomyślnych obrad sejmu<sup>46</sup>; Rudnicki promulgował pismo papieskie z 1 VI 1612, mocą którego Paweł V wyraził zgodę, aby duchowieństwo dało królowi *subsidiū charitativum* na wojnę z Moskwą<sup>47</sup>, następnie wykonując polecenie papieża 21 VIII 1612 wezwał kler warmiński do Jezioran i nakazał zbierać pieniądze na ten cel<sup>48</sup>.

— Jan Stefan Wydźga (1659–1679) 6 X 1668 zarządził modlitwy za Polskę w czasie bezkrólewia<sup>49</sup>, w 1672 r. ogłosił modlitwy z powodu śmierci we Francji byłego króla Jana Kazimierza<sup>50</sup>.

— Jan Stanisław Zbąski (1689–1698) 24 VI 1696 zarządził egzekwie z powodu zgonu króla Jana III Sobieskiego<sup>51</sup>, 16 XI 1697 modlitwy w związku z wyborem króla Augusta II Sasa ogłosił prepozyt kapituły i administrator *sede vacante*, Franciszek Kazimierz Żórawski<sup>52</sup>.

— Jan Jerzy Kunigk jako administrator diecezji pod nieobecność biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego, 21 I 1702 zarządził modły dziękczynne z okazji pogodzenia na sejmie 16 I 1702 Sapiehów ze szlachtą litewską<sup>53</sup>.

— Teodor Potocki (1712–1723) 20 IX 1718 nakazał modły o szczęśliwy przebieg sejmu<sup>54</sup>.

— Krzysztof Szembek (1724–1740) 28 XII 1726 zarządził modlitwy

<sup>43</sup> A 88 k. 243–244. W pierwszej części tego pisma biskup nakazywał proboszczom, aby głosili kazania katechizmowe. Modlitwy o pokój w kraju należało odprawiać we wtorki, środy i piątki.

<sup>44</sup> A 88 k. 285–286: *Processus quo indicuntur 40-horarum preces propter expeditionem Sacrae Regiae Maiestatis in Moscoviam et Livoniam.*

<sup>45</sup> A 88 k. 305–309. Tekst pisany ręką znanego sekretarza biskupiego Fryderyka Berenta.

<sup>46</sup> A 88 k. 372–373. Są tu dwa dokumenty. Pierwszy zawiera też nominację Rudnickiego dla Pawła Górnickiego na administratora biskupstwa, gdyż biskup wówczas wyjeżdżał „poza granice Prus”, na sejm do Warszawy.

<sup>47</sup> A 88 k. 397–398. Pismo ręki Berenta. *Breve* to dotyczyło całej Polski.

<sup>48</sup> A 88 k. 399–400.

<sup>49</sup> ADWO, AK, Varia 11 k. 83 — oryginalny *processus* przeznaczony dla kościoła katedralnego we Fromborku. Pod tekstem pieczęć opłatkowa Wydźgi. Zamiast biskupa podpisał notariusz apostolski Marcin Stanisław Korzeniowski.

<sup>50</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 8 k. 231.

<sup>51</sup> ADWO, AK, Varia 11 k. 120–121 — oryginalne zarządzenie przeznaczone dla katedry fromborskiej opieczętowane i podpisane przez Zbąskiego. Na odwrocie liczne adnotacje pisane ręką sekretarza kapituły, Kacpra Simonisa. M.in. odnotował, że ten *processus*: *pro aliis ecclesiis fuit typis mandatus.*

<sup>52</sup> Tamże, Varia 11 k. 126. Oryginalny *reces* przeznaczony dla dekanatu Orneta. Na odwrocie adnotacje proboszczów, którzy przyjęli zarządzenie do wiadomości.

<sup>53</sup> Tamże, Varia 11 k. 143. Oryginalny *reces*, przeznaczony dla dekanatu reszelskiego, z adnotacji proboszczów.

<sup>54</sup> Tamże, Varia 11 k. 194. Oryginalne zarządzenie, podpisane i opieczętowane przez biskupa, przeznaczone dla kościoła katedralnego we Fromborku.

o zdrowie króla Augusta II Sasa<sup>55</sup>, 17 VIII 1735 zaś o pomyślny przebieg sejmu<sup>56</sup>.

— Adam Stanisław Grabowski (1740–1766) za jego rządów w katedrze fromborskiej ok. 7 XII 1743 r. została odprawiona Msza św. za zdrowie i pomyślność króla i królowej<sup>57</sup>, 14 IX 1748 zanoszono modlitwy o szczęśliwy przebieg sejmu<sup>58</sup>, 21 X 1750 o szczęśliwe rozwiązanie polskiej księżnej Antoniny<sup>59</sup>, ok. 7 XI 1750 o szczęśliwy poród dla synowej królewskiej<sup>60</sup>, ok. 1 IX 1753 o rozwiązanie dla królowej<sup>61</sup>, ok. 7 XII 1757 po zgonie królowej<sup>62</sup>, 18 VIII 1764 o pomyślny wybór nowego króla<sup>63</sup> i wnet za wybranego Stanisława Augusta Poniatowskiego<sup>64</sup>, 25 X 1764 wezwał wszystkich do zbierania zasług wobec ojczyzny<sup>65</sup>.

Przytoczono tu tylko część intencji modlitewnych. Zapewne po gruntownej kwerendzie powyższy zestaw dałoby się kilkakrotnie powiększyć. Niewątpliwie byłyby to ważki przyczynek do podkreślenia procesu integracji Warmii z innymi ziemiami wielonarodowej Rzeczypospolitej. Warto, aby uczynili to polscy badacze dziejów regionu warmińskiego. Po zaborze Warmii przez Prusy w 1772 r. ten wiekowy dorobek był przez pruskie władze okupacyjne systematycznie niszczone. Modlitwy za Polskę zostały wyeliminowane zupełnie. Na ich miejsce wprowadzono modły za innowiercze państwo pruskie, np. biskup Krasicki był zmuszony ogłaszać różne akty religijne na intencję króla i państwa pruskiego<sup>66</sup>. Na Warmii, podobnie jak w innych diecezjach przed i po zaborze były nakazywane publiczne modły na intencje, nazwijmy to pozanarodowościowe; do takich należy zaliczyć różnego rodzaju odpusty i jubileusze z okazji wyboru lub odejścia papieża czy biskupa, grożącej wojny, zarazy itp.

Wiele miejsca zwykle zajmowało niebezpieczeństwo tureckie. Papież promulgował w kościele modlitwy i odpusty na wojnę antyturecką, oprócz celów czysto religijnych pragnęli zmobilizować odległe kraje do akcji zbrojnej, albo przynajmniej zdopingować do ofiarności na rzecz kosztownej wojny z półksiężycem. Wojny z Turkami, trwające od XIV do XVIII w. pochłonęły wiele ofiar ludzkich i pociągnęły ogromne wydatki. Warmia mimo znacznego oddalenia od areny wojny, dzięki tym właśnie zarządzeniom modlitw przeżywała zwycięstwa i porażki równie żywo, jak regiony narażone na bezpośrednią inwazję zaborczego

<sup>55</sup> ADWO, AB, A 28, s. 337–338.

<sup>56</sup> ADWO, AB, Ea 9 — samodzielny dokument, w szarej kopercie.

<sup>57</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 17, s. 385, zapis z 7 XII 1743.

<sup>58</sup> ADWO, AB, A 40 k. 219–222. Zob. też Acta Cap. 18, s. 31 zapis z 20 IX 1748.

<sup>59</sup> ADWO, AB, Ea 15 (samodzielny dokument, w kopercie).

<sup>60</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 18, s. 159, zapis z 7 XI 1750.

<sup>61</sup> Tamże, Acta Cap. 18, s. 265, zapis z 1 IX 1753.

<sup>62</sup> Tamże, Acta Cap. 18, s. 515, zapis z 7 XII 1757.

<sup>63</sup> ADWO, AK, Ab 38 nr 394, s. 321.

<sup>64</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 19, s. 226.

<sup>65</sup> ADWO, AK, Ab 38 nr 402.

<sup>66</sup> Por. ADWO, AB, A 63 k. 245–246: Krasicki z Lidzbarka 23 VI 1776 wydał: *Promulgatio Regii mandati de oboedientia sibi praestanda et avertendis ex militarum castrorum desertione incommodis*; tamże, k. 321–322: *Formulae orationis a Serenissimo Regimine Mariae Insulae pro felici successu Serenissimi Regis Prussiae per Dioecesim Varmiensem recitanda* — tekst w jęz. niemieckim, brak daty, ale zapewne z roku ok. 1778; tamże, k. 359: *Litera pastoralis ad clerum de pace inter Serenissimum Regem Prussiae et Serenissimam Reginam Bohemiae inita*, Lidzbark 6 VI 1779.

państwa ottomańskiego. Wynikało to z faktu wielkiego przywiązania diecezji warmińskiej do Stolicy Apostolskiej z tej racji, że była ona *a Sede Apostolica dotata et fundata* (często używano tego zwrotu), z tytułu egzempcji tej diecezji (od 1566 r. definitywnie, właściwie od czasów Hozjusza, który już nie uznawał nad sobą zwierzchnictwa arcybiskupa ryskiego i nie podporządkował się metropolii gnieźnieńskiej) i wysokiego poziomu religijnego Warmiaków. Ponadto Warmia, jako integralna część Rzeczypospolitej, ponosiła ciężary wojen polsko-tureckich. Nie znamy przekazów źródłowych świadczących o jakimś bardziej czynnym udziale Warmii w wojnach tureckich, również nie wiadomo o planowym poborze żołnierza, chociaż sporadyczne przypadki zdarzały się, np. akta kapituły z 1680 r. odnotowały, że syn pewnego mieszkańca Braniewa, Michała Barwicka, w ramach wykonywania swoich zadań (*officium suum exercendo*) był w Rzymie i gdzie indziej, obecnie zaś przebywa w niewoli tureckiej. Jego matka prosiła kapitułę o wsparcie i otrzymała 30 zł jałmużny<sup>67</sup>.

Stosunkowo często w przekazach źródłowych można trafić na zarządzenia zawierające nakaz odprawiania modlitw przeciwko Turkom. Oto niektóre z nich z okresu od Lepanto (7 X 1571) do kampanii wiedeńskiej:

Marcin Kromer 22 V 1573 opublikował *breve* Piusa V z 12 III 1572 wzywające do walki z Turkami<sup>68</sup>, 4 II 1573 promulgował jubileusz papieski ogłoszony 11 IX 1572 przez papieża Grzegorza XIII; cel jubileuszu był wieloraki: o pomyślność dla króla francuskiego w wojnie przeciwko innowiercom, o zachowanie Flandrii, o zwycięstwo floty chrześcijańskiej nad turecką, wreszcie o szczęśliwy wybór króla w Polsce<sup>69</sup>; 6 II 1584 ogłosił modły na intencję oddalenia niebezpieczeństwa tureckiego<sup>70</sup>.

Administrator biskupstwa, dziekan kapituły Jan Kreczmer, 27 IX 1589 zarządził modlitwy o pomoc Bożą przeciwko Turkom i Tatarom<sup>71</sup>.

Andrzej Batory 12 V 1594 nakazał modlitwy na intencję zwycięstwa nad Turkami<sup>72</sup>, administrator biskupstwa zaś, kanclerz A. Batorego, Henryk Hindinberg 28 VII 1594 ogłosił modły „przeciwko Tatarom ciągnącym przez Polskę i przez Węgry”<sup>73</sup>.

Kanonik Paweł Górnicki, administrator biskupstwa, pod nieobecność Rudnickiego 16 I 1609 wzywał do modłów za Polskę napastowaną

<sup>67</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 9 k. 193, 196 — zapis z 16 III i 6 V 1680.

<sup>68</sup> ADWO, AB, A 88 k. 37–39: *Concessio gratiarum tam spiritualium quam temporalium alias per Romanum Pontificem proficiscentibus ad subsidium Terrae Sanctae concessorum pro iis, qui vel personis vel facultatibus adiuverint hoc praesens bellum contra Turcas. A 88 k. 37: Edictum de publicando Iubilaeo Pii V pro iis, qui iuverint bellum contra Turcas. Jest to dokument wykonawczy w stosunku do poprzedniego.*

<sup>69</sup> A 88 k. 39–42: *Iubilaeum S. D. N. Gregorii Papae XIII pro felici christianissimi regis belli contra haereticos successu et conservatione Flandriae ac classis christianae adversus Turcas victoria et prospera ad tuendam fidem catholicam novi Poloniae regis electione. Obok breve jest zarządzenie wykonawcze Kromera, z 4 II 1573 (tamże, k. 42–43). Dołączona Oratio pro electione novi Regis Poloniae.*

<sup>70</sup> A 88 k. 126–127: [Processus], ut Deus imminetia Turcarum arma a cervicibus nostris avertat.

<sup>71</sup> A 88 k. 151: Ut auxilium divinum impleretur contra Turcas et Tartaros.

<sup>72</sup> A 88 k. 166–167: Processus, ut pro victoria christianorum a Turcis obtinenda fideliter oretur, Anno 1594.

<sup>73</sup> A 88 k. 170–171.

przez Turków, Tatarów i Moskali oraz za szczęśliwy przebieg rozpoczętych 15 I tego roku obrad sejmowych<sup>74</sup>.

Podobnych modlitw w XVII w. przybywało z tego oczywistego względu, że wtedy na kresach południowo-wschodnich toczyły się ustawiczne wojny z Kozakami, Tatarami i Turcją. Turcja i Polska właściwie unikały siebie nawzajem i nie dążyły do konfrontacji. Mimo to starcie tych dwóch już wtedy podupadających potęg okazało się nieuniknione, ze względu na ich rywalizację o wpływy w Mołdawii i Wołoszczyźnie oraz na fakt, że Doroszenko na należącej do Polski prawobrzeżnej Ukrainie zamierzał zorganizować samodzielne księstwo i uznał się lennikiem Turcji. Polska musiała zdobyć się na duży wysiłek, aby tych kresów nie utracić. Przede wszystkim potrzeba było pieniędzy na aukcję wojska. Płacenie podatków i danin nigdy nie należało do miłych obowiązków, jednak gdy kraj znalazł się w potrzebie, w 1673 r. Warmia dała, podobnie jak cała Polska, dziesięcinę na wojnę z Portą, która wtedy zdobyła Kamieniec<sup>75</sup>, w końcu zaś tego roku odprawiono tu modły dziękczynne za imponujące zwycięstwo odniesione pod Chocimem, gdzie hetman Sobieski rozgromił armię Husseina paszy<sup>76</sup>.

### III. PUBLICZNE MODŁY NA WARMII Z OKAZJI KAMPANII WIEDEŃSKIEJ I PÓŹNIEJSZYCH WALK SOBIESKIEGO Z TURKAMI

Prawdziwy alarm modlitewny przeciw Turkom notujemy w całej Europie, w Polsce, w tym i na Warmii w krytycznym 1683 r. Wynikało to niewątpliwie ze wzrostu zagrożenia, o którym wszyscy dobrze wiedzieli jeszcze przed 10 VII 1683, kiedy to armia turecka okrążyła Wiedeń i w tym śmiertelnym „uścisku” trzymała go przez dwa miesiące. Turcy przypuścili na miasto 18 szturmów. Po oswobodzeniu miasta zauważono podkopy minerskie i wtedy wszyscy zrozumieli, że odsiecz przyszła dosłownie w ostatniej chwili. Za kilka dni komendant obrony miasta hrabia Ernst Rüdiger Starhemberg musiałby skapitulować. W tej dramatycznej wprost scenerii szły z Austrii wołania o pomoc, a w kościołach trwała ustawiczna modlitwa o odsunięcie niebezpieczeństwa. Wszyscy rozumieli śmiertelne zagrożenie nie tylko dla Wiednia, ale też dla tożsamości całej chrześcijańskiej kultury europejskiej. Znany był los chrześcijańskich jeńców sprzedawanych na targach w Stambule, czy zakutych na galeriach. Znane też były dzieje całych prowincji kościelnych, nad którymi półksiężyc rozciągnął swoje panowanie. Poczucie grozy dotarło również na daleką Warmię. W tym czasie jej biskupem był spokrewniony z królem<sup>77</sup> Michał Radziejowski<sup>78</sup>, który wprowadzie

<sup>74</sup> A 88 k. 264.

<sup>75</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 8 k. 234.

<sup>76</sup> Acta Cap. 8 k. 241, zapis z 9 XII 1673.

<sup>77</sup> Babka biskupa, Katarzyna z domu Sobieska, była rodzoną siostrą Jakuba Sobieskiego, ojca króla. Używając zatem terminów kanonicznych biskup z królem był spokrewniony w linii bocznej w stopniu trzecim dotyczącym drugiego. Król Jan miał rodzoną siostrę o imieniu Katarzyna, stąd mniej obeznani w genealogii tych ludzi czasami błędnie uważają biskupa za siostrzeńca królewskiego. Por. W. Dworzaczek. Genealogia. Warszawa 1959, tabl. 14, 148.

<sup>78</sup> Podstawowe wiadomości o nim jako o biskupie warmińskim, zob. A. Eichhorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. ZGAE. T. 1 s. 550–580, jako zaś o pryma-

nie miał powodu do chluby ze swego ojca Hieronima (był on znanym awanturnikiem, zdrajcą i banitą), cieszył się zaufaniem koronowanego kuzyna i jemu zawdzięczał wszystkie swe godności. Awans rozpoczął od parafii Św. Michała w Krakowie, następnie poprzez kanonię gnieźnieńską i biskupstwo warmińskie doszedł do godności prymasa. Będąc biskupem warmińskim 9 IX 1686 został podkanclerzym i kilkanaście dni potem 20 IX kardynałem<sup>79</sup>. Radziejowski jako prymas nie miał większych sukcesów, ale z okresu rządów na Warmii pozostawił po sobie dobrą pamięć i kilka cennych pamiątek we Fromborku, jak np. wieżę-dzwonnicę, dzwony i piękne organy oraz nowy rytuał<sup>80</sup>. Odbył wizytacje dwóch parafii w diaspory, tj. w Elblągu i Królewcu. Nie znał natomiast odrębnych zwyczajów i praw warmińskich, co ujawniło się od początku, gdy biskupstwo warmińskie zamierzał objąć z pominięciem praw (wówczas już fikcyjnych) kapituły do wolnego wyboru biskupa. Zbyt niefrasobliwie dysponował tzw. dobrami gracyjnymi, wskutek czego kapituła, jako wierny stróż dawnych przywilejów warmińskich, zmuszona była zwrócić mu uwagę. Radziejowski często towarzyszył królowi, pod Wiedniem jednak nie był. Zwykle podczas nieobecności biskupa diecezją zarządzał utytułowany kanonik-kustosz, oficjał, wikariusz generalny Zachariasz Jan Szolc, człowiek gorliwy i wykształcony<sup>81</sup>. Miał jednak biskup Michał swoją część w wiktorii wiedeńskiej, a nawet swoich żołnierzy w liczącej 21,5 tys. armii polskiej, która pod wodzą króla i hetmanów stawiła się w samą porę na Kahlenbergu. Radziejowski na własny koszt wystawił 200 rajtarów i pożyczył królowi znaczną sumę pieniędzy. Był to spory wydatek w porównaniu z innymi biskupami: lwowskim, wileńskim, kujawskim, czy chełmińskim, którzy deklarowali wystawienie po 100 piechurów<sup>82</sup>. Nie wiemy, czy zaciąg owych rajtarów z fundacji Radziejowskiego prowadzono na Warmii, czy w innych regionach Polski. W sumie tego rodzaju wojska prywatne w armii Sobieskiego liczyły ok. 4 tys. żołnierzy. Warmia wsparła także wyprawę modlitwami. Turcja była wrogiem nie tylko Polski, ale też całego chrześcijaństwa. Zwykle więc wszystkie modlitwy antyturskie miały charakter ogólnokościelny, międzynarodowy. Tym razem z racji udziału w wyprawie wojska polskiego, w tym oddziale ufundowanego przez biskupa, motywacja modlitw na Warmii nabrała charakteru lokalnego. Publikowane tu modlitwy w pewnym sensie można porównać do turcyk, tj. mów wzywających do wojny z Turcją, w których m.in. celował polski pisarz doby Odrodzenia, Stanisław Orzechowski. Biskup Radziejowski, uczuciowo związany z królem, był

się, zob. J. Korytkowski: *Arceybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie Polski*. T. 4. Poznań 1891, s. 293–371. Radziejowski nie posiada monografii.

<sup>79</sup> A. Eichhorn: *Geschichte*. ZGAE. T. 1, s. 574. Zob. też ADWO, AB, A 16 k. 498, 502, 516.

<sup>80</sup> ADWO, AK, Acta Cap. 9 k. 270 (21 I 1683), 285, 287. Na sejmiku lidzbarskim 13 IX 1683 kapituła przez swoich delegatów Jana Wołowskiego i Stanisława Ujejskiego dziękowała biskupowi za ufundowanie dzwonnicy i organów. Oryginalny reces tego sejmiku ADWO, AK, Varia 11 k. 103–105. M.in. pisze tam, że sejmik ogólnopruski w Malborku 16 VII 1683 uchwalił pewne podatki na wojnę z Turcją. Warmia więc, solidaryzując się ze światem chrześcijańskim, uchwała podatki na ten cel.

<sup>81</sup> Podstawowe wiadomości podaje A. Eichhorn: *Die Prälaten des ermländischen Domkapitels*. ZGAE. T. 3, s. 565–567.

<sup>82</sup> J. Wimmer, op. cit., s. 159.

szczególnie zainteresowany, aby w jego diecezji pamięć o wysiłku zbrojnym monarchy była szczególnie żywa. Również Szolc należał do patriotów polskich. Na Warmię przyszedł razem z biskupem Janem Stefanem Wydźgą (biskup warmiński 1659–1679, prymas 1679–1685) z kresowej diecezji łuckiej. Wrósł w warmińską glebę, tutaj doszedł do najwyższych po biskupie godności, wymienionych w nagłówku wydawanych przez niego zarządzeń. Przy swoim mecenasie, Wydździe, dorobił się całkiem niezłej fortuny (otrzymał m.in. liczącą 32 łany wieś gracjalną Bugi w komorze lidzbarskiej<sup>83</sup>). Pierwszoplanową rolę w rządach diecezją odgrywał nawet po odejściu Wydźgi do Gniezna, co się na ogół najczęściej zdarzało, gdyż przeważnie każdy z biskupów kluczowe stanowiska obsadzał swoimi ludźmi. Radziejowski po prostu ratyfikował wszystkie agendy Szolca, jakie ten zdobył przy szczególnie życzliwym sobie biskupie Wydździe. Wydaje się, że tego rodzaju prałaci godni są nawet osobnej monografii, a było ich więcej, jak np. Jan Jerzy Kunigk, Mikołaj Antoni Szulc czy Tomasz Szczepański. Wymienieni trzej podobnie jak Szolc często także bywali faktycznymi rządcami diecezji przy biskupach warmińskich XVIII w. (za Załuskiego, Grabowskiego, Krasickiego) podczas ich długich nieobecności w diecezji z racji urzędów publicznych.

Poniżej publikujemy 13 tekstów modlitw publicznych na Warmii ogłoszonych przez rządców diecezji w związku z wiktoria wiedeńską i wojnami tureckimi bezpośrednio po niej następującymi. Teksty te pochodzą z lat 1683–1699. Były to ostatnie lata zmagania Polski z Portą Otomańską, zakończone podpisaniem pokoju w Karłowicach. Wyprawy wiedeńskiej dotyczy siedem pierwszych publikowanych tu dokumentów. Trzy z nich (nr 1, 2, 3) zostały ogłoszone przez samego biskupa, cztery zaś pozostałe przez Szolca, jako administratora biskupstwa pod nieobecność Radziejowskiego. Należy pamiętać, że oficjał, wikariusz generalny czy administrator zawsze występowali w imieniu ordynariusza, choćby w oficjalnych dokumentach o tym nie wspominali. Szolc kilkakrotnie informował, że zarządzenie wydał z wyraźnego polecenia biskupa. Treść i konstrukcja zarządzeń bywały zwykle proste. Każdy z owych dokumentów zawierał pięć elementów: 1) intyulację, tj. nazwisko i tytuł wystawcy, 2) adresata, którym z reguły było duchowieństwo i wierni całej diecezji, 3) wyjawienie motywów skłaniających do publikacji modlitw, 4) wyszczególnienie przepisanych modlitw lub innych aktów religijnych (np. postów) i wreszcie 5) polecenie, by zarządzenie odpisać do specjalnej księgi i odesłać do sąsiedniego proboszcza. Tego rodzaju pisma kursoryczne były podawane od parafii do parafii, jak to określano *via cursoria* albo *solita cursoria*, w ramach jednego dekanatu. Ostatni z proboszczów ewentualnie archiprezbyter (czyli dziekan) miał obowiązek odesłać je do kancelarii biskupa lub jego oficjała. Trzy kościoły w diecezji, tj. katedra we Fromborku, kościół Św. Mikołaja w Elblągu i kościół katolicki w dzielnicy Sackheim w Królewcu otrzymywały odrębne egzemplarze. Po odpisaniu i adnotacjach na oryginalnie odsyłały go wprost do kancelarii aktualnego rządcy diecezji. Z powyższego wynika, że przy szczęśliwym zbiegu okoliczności mogło zachować się aż 13 jednobrzmiących oryginałów tego typu dokumen-

<sup>83</sup> ADWO, AK, Acta Cap.9, k. 138, Privil. H, k. 77-78; AB, Ee 100.

tów. W przypadku publikowanych tu modlitw antytureckich, najwięcej, bo aż 10 oryginałów, zachowało się w zarządzeniach nr 6 i 11 oraz 9 przy zarządzeniu nr 1. Są jednak i takie, które posiadamy tylko w jednym egzemplarzu oryginalnym, jak np. opublikowane na końcu zarządzenie Załuskiego. Odpisów tych zarządzeń powinno być wiele i należy ich szukać w archiwach poszczególnych parafii warmińskich, które po drugiej wojnie światowej w zasadniczej masie zostały zdeponowane w centralnym Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (ADWO). Diecezja warmińska w swoim kształcie po 1525 r. była niewielka, liczyła bowiem ok. 76 parafii, zaszerogowanych do ośmiu dekanatów, po 1610 r. zaś do dziesięciu dekanatów<sup>84</sup>. Pisma kursoryczne pozwalają na ustalenie nazwisk przynajmniej księży proboszczów tych parafii, a także zachowują ich autografy, co dla historyka również nie jest bez znaczenia. Każdy proboszcz na owym *processus* własnoręcznie zamieszczał po łacinie adnotację mniej więcej tej treści: „To zarządzenie biskupie otrzymałem dnia ..., przyjąłem je z należytą czcią, odpisałem do swej księgi parafialnej i niezwłocznie odesłałem do najbliższego sąsiada. Zarządzenie wiernie wypełnię”. Często proboszczowie wpisywali tylko inicjały zamiast pełnej nazwy swej parafii. Można jednak parafię ustalić, mając podpisy pozostałych księży dekanatu oraz analogiczne pisma kursoryczne, gdzie innym razem ci sami proboszczowie zamieścili pełną nazwę swej parafii. W każdym razie przebadane zarządzenia modlitw za rządów biskupa Radziejowskiego, również na odwrocie zaopatrzone adnotacjami proboszczów, stanowią cenne źródło do dziejów prezbiterologii warmińskiej. W publikowanych tu dokumentach owe adnotacje świadomie zostały opuszczone, gdyż często przewyższyłyby treść samego zarządzenia. Przyjrzyjmy się kolejno treści zarządzeń z roku wiktorii wiedeńskiej:

Pierwsze zarządzenie zostało wydane przez Radziejowskiego w Lidzbarku 16 II 1683. Biskup wówczas szykował się na ważny sejm do Warszawy i w cztery dni później ruszył w drogę. Administratorem biskupstwa za zgodą kapituły mianował Szolca. Do diecezji powrócił dopiero 18 maja<sup>85</sup>. Na tym sejmie Radziejowski był bardzo aktywny. We wszystkich swoich poczynaniach popierał politykę dworu. Z dezaprobatą odniósł się do Jana Andrzeja Morsztyna, potajemnie spiskującego przeciw królowi z ambasadorem francuskim hrabią de Vitry<sup>86</sup>. Zjedynował zwolenników dla mariażu królewicza Jakuba Sobieskiego z córką cesarza. Po powrocie do diecezji na sejmiku warmińskim doprowadził do uchwalenia podatków na wojnę turecką<sup>87</sup>. We wszystkich zarządzeniach najważniejsza była dla proboszczy część czwarta, zawierająca konkretne dyspozycje. W niniejszej pracy natomiast badana jest trzecia

<sup>84</sup> Synod biskupa Rudnickiego z 1610 r. erygował dwa nowe dekanaty, nazywane też archiprezbyteratami, Olsztyn i Barczewo, przez włączenie części parafii ze zbyt wielkich dekanatów Dobre Miasto i Jeziorany. Pełny wykaz parafii w poszczególnych dekanatach już po tym nowym rozgraniczeniu zob. ADWO, AB, A 88 k. 335–337.

<sup>85</sup> A. Eichhorn: *Geschichte*, ZGAE. T. 1, s. 569. J. Korytkowski, op. cit., s. 304.

<sup>86</sup> Por. A. Przyboś, L. Kukulski: Morsztyn Jan Andrzej (1621–1693). *Polski Słownik Biograficzny (PSB)*. T. 21, s. 809–815.

<sup>87</sup> Chodzi tu głównie o sejm z 13 IX 1683 (oryginalny reces: ADWO, AK, Varia 11 k. 103–105). W tymże 1683 r. były jeszcze dwa sejmyki warmińskie: 17 III odprawiony pod przewodnictwem Z.J. Szolca (oryginalny reces: tamże, Varia 11 k. 106–107).



część każdego *processus*, wskazująca na motywację modlitw. Z tego względu te partie zarządzeń zostaną przytoczone w całości w tłumaczeniu polskim, pozostałe zaś w streszczeniu. Oto istotna treść pierwszego zarządzenia: „Ów smok ze Wschodu, wypasiony na trupach tylu państw, śmiertelnie zagraża sąsiedztwu, owszem i nam. A cóż my posiadamy za siły, za możliwości, aby oprzeć się takiej agresji? Jedyne prawica Pańska, tak mocna i tak potężna, może sprawić, że zostanie zawstydzony i podeptany ów dziki zwierz, aby nie strącił tej winnicy”. Dalej Radziejowski kierując się pasterskim obowiązkiem zarządza w diecezji modły o szczęśliwy przebieg zbliżającego się sejmu. Zobowiązywał, aby proboszczowie polecieli wiernym z ambon sprawy ojczyzny. Nakazał w tym celu konkretne modlitwy: przez cały czas trwania obrad sejmowych we wszystkie niedziele i święta należało we Mszy św. dodać specjalną modlitwę (tzw. kolektę) o Duchu Świętym, po Mszy św. zaś, lub jeśli to będzie stosowniejsze po kazaniu, urządzić wystawienie Najświętszego Sakramentu i odmówić litanie do Najświętszego Imienia Jezus, tzw. modlitwy w ważnej potrzebie (*in gravi necessitate*), oraz kilka innych znanych modlitw, których zostały podane pierwsze słowa, np. *Salvum fac populum tuum Domine, Domine oculi*, itp. Powyższe zarządzenie *via cursoria* miało dotrzeć do wszystkich kościołów diecezji, tzn. nie tylko parafialnych, ale i zakonnych, i po adnotacjach należało je odesłać do kancelarii biskupa.

Drugie zarządzenie również wydał Radziejowski, we Fromborku, 7 VI 1683. Biskup pisał: „W tak ciężkim i niechybnym Królestwa niebezpieczeństwie, gdy od Wschodu zagraża mu okropna nawałnica, którą może odsunąć tylko moc z wysoka”, Nuncjusz Apostolski Opizio Pallavicini ogłasza odpusty. Przytoczył pełny tekst dokumentu nuncjatury. Nuncjusz zapowiadał następujące odpusty: ten kto z rytuału prywatnie odmówi przepisane modlitwy na czas wojny przeciwko niewiernym, uzyska 200 dni odpustu, kto weźmie udział w takim nabożeństwie w kościele, 300 dni odpustu. Kto zaś albo nie umie czytać, albo nie posiada formularza wymienionych modlitw, a odmówi prywatnie cząstkę różańca, ten również uzyska 200 dni odpustu, w kościele zaś — 300 dni. Radziejowski publikując ten dokument nuncjusza, od siebie zarządził dodatkowe modlitwy: we wszystkich kościołach diecezji, również i w zakonnych, należało w niedziele i święta, a także, o ile to możliwe, we środy i piątki odprawić takie modły: przed sumą, wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu odśpiewać *O salutaris Hostia* oraz litanie albo do Najświętszego Imienia Jezus albo Loretańską, z Rytuału zaś odmówić modlitwy przepisane tam na czas wojny przeciw Turkom: *Fiant Domine oculi tui intendentes...*, *Salvum fac populum tuum Domine...* Księża powinni zachęcać wiernych do modlitw i sami raz w tygodniu do Mszy św. dodać kolektę przepisaną na czas wojny, „aby na nasze Królestwo i na sąsiednie prowincje ów smok ze Wschodu nie rozlał swej zarazy”.

Trzeci raz Radziejowski zarządził modlitwy z Lidzbanka 21 VIII 1683. Działo się to w czasie, kiedy Turcy coraz bardziej zaciskali pierścienie wokół Wiednia. Sytuacja była wprost tragiczna, stąd w zarządzeniu biskupa znalazły się słowa oddające groźbę i powagę sytuacji: „Po wchłonięciu całych Węgier, żadnej krwi chrześcijańskiej smok rozdziera swą nienasyconą paszczą nie tylko na Niemcy, lecz i na całe

przedmurze chrześcijaństwa. W tym czasie, gdy liczne wojska chrześcijańskie występują przeciw niemu z pakułami i siarką, my powinniśmy błagać Boga, aby to zarzewie Swego gniewu uśmierzył mocą Swego ramienia. Sam król polski skierował zwycięskie sztandary przeciwko temu okropnemu barbarzyńcy i już nieustraszony rusza z Krakowa". W związku z tym w najbliższą środę obowiązywał w diecezji ścisły post, nawet od mleka, w katedrze fromborskiej i kolegiacie należało odprawić czterdziestogodzinne nabożeństwo, poczynając od drugich nieszpórów w dzień św. Bartłomieja, w innych zaś kościołach urządzić jakieś prostsze nabożeństwo z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, „aby Bóg swoją mocą wsparł przedsięwzięcie naszego Króla, zmierzającego do poskromienia barbarzyńskiego rozboju”.

Czwarty raz modlitwy zarządził z Fromborka 27 IX 1683 Zachariasz Jan Szolc. Już wtedy na Warmię doszły wiadomości o zwycięstwie, stąd ten *processus* stanowi prawdziwą eksplozję radości: „Wyśpiewujmy Panu, bowiem chwalebnie wywyższony konia i jeźdźca strącił w morze. Pan jako mąż bojowy, wszechmocne Imię Jego! Zaiste w tym Imieniu najlaskawszy nasz król i sprzymierzone z nim wojska cesarza oraz książąt Rzeszy 12 b.m. na polach wiedeńskich stoczyły bardzo pomyślnie bitwę z ogromną potęgą turecko-tatarską. Wielka część barbarzyńców została starta w tej sławnej bitwie, oswobodzono wyczerpane długim oblężeniem miasto Wiedeń. Król nasz bez zwłoki ruszył za uchodzącym wrogiem i ze zwycięskimi sztandarami wkroczył do jego ziemi. Bracia najdrożsi, wiadomość o tak wielkim dobrodziejstwie przyjmijmy z najwyższą wdzięcznością, padnijmy przed Panem, złożmy Mu najpokorniejsze dzięki i wyznajmy, że prawica Pańska moc okazała”. Szolc zarządza następnie modlitwy dziękczynne: w najbliższą niedzielę należało w całej diecezji przez pewien czas bić w dzwony, następnie z nowo wydanego rytuału warmińskiego<sup>88</sup> odmówić specjalne modlitwy oraz odprawić dziękczynną Mszę św. o Trójcy Przenajświętszej. Polecał też kontynuować modlitwy przepisane w poprzednim zarządzeniu. Tego uroczystego *processus* o zwycięstwie nie wydał sam biskup, gdyż wtedy przebywał poza granicami diecezji<sup>89</sup>.

Piąte zarządzenie wydał również Szolc z Fromborka 27 IX 1683. Przytoczył ten sam co w poprzednim powód radości, przypomniał o obowiązku odprawienia modłów dziękczynnych; ponieważ jednak wojna nie została zakończona, zachęcał do modlitw błagalnych, „aby dufnych we własną dziką siłę pogan Bóg stał potęgą Swej prawicy”. Polecał kontynuować modły wcześniej zarządzone przez biskupa ordynariusza.

Szóste zarządzenie pochodzi także od Szolca. Ogłosił je z Fromborka 29 IX 1683. Przeplata się w nim radość z powodu zwycięstwa i zarazem smutek po śmierci tyłu chrześcijan: „Radujmy się z tego, co powiedzia-

<sup>88</sup> Radziejowski nowy rytuał, czyli agendę, polecił opracować Szolcowi i ten to uczynił. Druk ukazał się w drugiej połowie 1683 r. Nowy rytuał miał być „oczyszczony” z ceremonii regionalnych i uzgodniony z rzymskim. Zob. ADWO, AB, A 16 k. 285-286; A 17 k. 42-65. A. Eichhorn: Geschichte. ZGAE. T. 1, s. 572. Jeden egzemplarz tego rzadkiego druku znajduje się w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie, sygn. Db 305 AF.

<sup>89</sup> Radziejowski 7 VII 1683 wyjechał do Warszawy. Przez pewien czas bawił w rodzinnych Radziejowicach, był na jesiennym sejmiku pruskim w Grudziądzu.

no i oznajmiono nam, jak to bojownik chrześcijański, ów polski Jozue, nasz najlaskawszy król w sojuszu z cesarzem i książętami [Rzeszy] niewiarygodnym męstwem powalił ogromną ilość Turków i Tatarów będący w niebezpieczeństwie od potężnego i bardzo silnego naporu Wiedeń osłonił i uwolnił". Dalej Szolc z ubolewaniem przypomniał ofiary w ludziach po stronie chrześcijańskiej. Zarządził więc, aby każdy ksiądz odprawił za nich po jednej Mszy św. i liturgiczne nabożeństwo za zmarłych, tzw. *Officium defunctorum*, które w miastach należało odśpiewać według nowego rytuału. Polecał też z ambon wezwać wiernych do stałych modlitw za dusze poległych pod Wiedniem chrześcijan.

Siódme zarządzenie modlitw wydał również Szolc, z Fromborka 8 XI 1683. Właściwie nie dotyczy ono wiktorii wiedeńskiej, lecz zwycięstwa pod Parkanami, 9 X 1683. Jak wiadomo, te dwie klęski sprawiły, że Kara Mustafa 9 XI 1683 otrzymał od sułtana jedwabny sznurek w Belgradzie. Szolc zamieścił w zarządzeniu kilka ciekawych myśli: „Zaiste Pan Zastępów jest z naszym najlaskawszym królem, ramieniem Swoim go ochrania, w cieniu swych skrzydeł chowa. Po uwolnieniu Wiednia od potężnego oblężenia król wkroczył na Węgry, które jęczą pod jarzmem ottomańskim. Pod Ostrzyhomiem bardzo pomyślnie potykał się z licznymi wojskami ottomańskimi; odebrał wrogowi jego obóz, a jak miecz Gedeona był postrachem dla Madianitów, tak Bóg dzielną prawicę naszego najlaskawszego króla wznosił jakoby bicz przeciwko dzikiemu plemieniu Turków”. Szolc zarządził *Te Deum laudamus*, i inne zwykle modły dziękczynne.

Pozostałych sześć zarządzeń dotyczy lat następnych po wiktorii wiedeńskiej, kiedy to Sobieski walczył z Turkami mniej szczęśliwie — w ramach tzw. Ligi Świętej. Modlitwy te przypominają sukcesy chrześcijan. Do nich (nr 11) zaliczono np. pokój Grzymułtowskiego, którego jednak historycy nie uważają za korzystny. Ostatnie zarządzenie informujące o zwrocie Kamieńca zamyka cykl modlitw antytureckich, ponieważ w latach następnych nie dochodziło już do zbrojnych starć Polski z Turcją. Wręcz przeciwnie, wspólne niebezpieczeństwo grożące ze strony zaborczej Rosji zbliżyło do siebie te dwa walczące ongiś kraje.

#### ZAKOŃCZENIE

Z powyższych rozważań mogliśmy stwierdzić, że diecezja warmińska przeżywała radości i smutki całej Rzeczypospolitej. Wiktoria wiedeńska jako sukces zbrojny Polski i reszty chrześcijańskiej Europy stworzyła doskonale warunki do ujawnienia gorliwości katolickiej Warmiaków i solidarności z Ojczyzną. Trzeba pamiętać, że modlitwy za sprawy polskie były zarazem czynnikiem patriotycznego wychowania skłonnych do dzielnicowości mieszkańców ziem włączonych w 1466 r. do Polski. Z tego względu miały one tutaj o wiele donioślejsze znaczenie niż np. w Małopolsce czy Wielkopolsce. Nie tylko modlitwy, ale i pamiątki rzeczowe mające jakiś związek z całym krajem godne są uwagi w obecnych czasach, kiedy świadomie szukamy tych momentów łączących nie tylko administracyjnie Warmię z Polską, ale i w dziedzinie najszerzej pojętej kultury. Warto by było wydobyć i opublikować pozostałe teksty modlitw Warmiaków na intencje królów polskich i w ogóle spraw pols-

kich. Z okazji rocznicy wiktorii wiedeńskiej należałoby pozbierać pamiątki po tym wydarzeniu. Tego powinniśmy oczekiwać od historyków sztuki zajmujących się naszym regionem. Już tylko marginalnie w toku przygotowywania materiałów do niniejszego artykułu trafiono na wzmianki o tego rodzaju pamiątkach. Oto one: 1) Na posiedzeniu *Historischer Verein für Ermland* 4 I 1905 sekretarz biskupi i zarazem archiwariusz archiwum biskupiego we Fromborku, ks. Franciszek Liedtke okazał zebranych dwie czerwone kapy informując zarazem, że jedna z nich pochodzi od biskupa Watzenrodego, druga zaś miała być uszyta z dywanu tureckiego zdobytego pod Wiedniem i przez króla darowana katedrze<sup>90</sup>; 2) Egzekutorzy testamentu kanonika fromborskiego Wojciecha Hattena, z 7 I 1718, wśród rzeczy po zmarłym znaleźli i odnotowali: „Dzban wielki cum numismatibus Ioannis III in memoriam Viennae eliberatae Heilsberskiego srebra, ważyć ma Schott 473”<sup>91</sup>. Niewątpliwie wiele naczyń i szat liturgicznych, jakie mimo strat wojennych dochowały się w naszych kościołach, oczekuje jeszcze na identyfikację i naukowe opracowanie.

#### IV. DODATEK ŹRÓDŁOWY

Biskup Michał Radziejowski zarządza modlitwy w diecezji na intencję pomyślnego przebiegu sejmu, który ma podjąć pewne decyzje w związku z grożącą wojną z Turcją.

*Lidzbark, 16 II 1683*

ADWO, AB, A 17 k. 6–23: dziewięć jednostronnych oryginałów przeznaczonych dla dekanatów lub pojedynczych parafii (idzie tu o Elbląg i Królewiec): Elbląg, Jeziorany, katedra we Fromborku, Frombork dekanat, Barczewo, Reszel, Olsztyn, Braniewo, Pieniężno. Każdy tekst zawiera podpis biskupa i jego pieczęć oplatkową.

Michael Stephanus comes in Radzieiowice et Kryłow Radzieiowski, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus Varmiensis et Sambiensis, S. R. I. Princeps, Terrarum Prussiae Praeses.

Universo tam saeculari quam regulari Dioecesis nostrae Varmiensis clero, salutem in Domino.

Praesens calamitosus totque adversis obnoxius Regni nostri status quantis a Domino egeat auxiliis, in omnium incurrit oculos. Sensus malorum non intelligere nec de illis avertendis consultare intemperantis immo desperati animi indicium. Draco ille Orientis, tot regnorum cadaveribus saginatus, viciniae, immo et nobis, extremum molitur exitium, et quae nostrae vires, quae consilia, ut tantae resistamus hostilitati? Solius Domini dextera tam valida tamque potens, ut faciat virtutem, et ferum hunc singularem, ne vineam hanc depascatur, ponat in opprobrium et conculcationem. Hinc et nos ea exercet cura munerisque pastoralis partes implendo, vobis suprascriptis in virtute sanctae obedientiae mandamus, ut pro felici generalis moderni conventus Regni publicorumque consiliorum successu ferventius Altissimum exoretis,

<sup>90</sup> Chronik des Vereins. ZGAE. T. 15, s. 781.

<sup>91</sup> ADWO, Testamenty, sygn. AK I, T. 7 k. 22.

corda vestra munda in conspectu Domini effundendo, Christi fideles verbo, exemplo admonendo, tam ponderosas Regni necessitates in cationibus eidem recommendetis, quod primario in cathedrali nostra ecclesia fieri ordinamus. Insuper ad eum effectum diebus Dominicis, festivis, etiam ferialibus Missas celebrando, memoriam horum faciatis addendo de Spiritu Sancto collectas. Porro finito summo sacro vel catione, prout cuiquam commodius videbitur, ante expositum in pixide Sanctissimum Sacramentum adhibitis sex cereis accensis litanias de Nomine Jesu decantari facient orationesque in rituali pro necessitate Regni ordinatas Dominicis et festivis diebus dicent orabuntque, et hisce finitis *Salvum fac populum tuum Domine* ac demum cum oratiuncula seu cantico *Fiant Domine oculi*, etc., devotionem terminabunt. Praemissa tam diu facturi, donec Regni modernus conventus durabit, aut aliter a nobis seu nostro officio fuerit ordinatum. Ut autem praesentes ad omnium deveniant notitiam, serio mandamus, ut quilibet archipresbyterorum relictis ad ecclesiam suam copiis et in librum processuum ecclesiae inscriptis, ad viciniorem parochum solita cursoria, qui idem facturus et inscripturus, sub poenis arbitrariis transmittat. Ultimus vero cum executionibus adnotatis ad cancellariam nostram aut Officialis nostri remittet. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas sigillo nostro communiri mandavimus. Dabantur in arece nostra Heilsbergensi, die XVI mensis Februarii Anno Domini MDCLXXXIII.

Michael Stephanus Episcopus Varmiensis

Biskup Michał Radziejowski w obliczu zbliżającej się zbrojnej rozprawy z Turcją publikuje na Warmii odpusty ogłoszone przez nuncjusza Opizio Pallavicini i od siebie zarządza modlitwy.

Frombork, 7 VI 1683

ADWO, AB, A 17 k. 34-37: dwa jednobrzmiące oryginały przeznaczone dla dekanatów Frombork i Braniewo. Pod tekstem podpis i pieczęć Radziejowskiego.

Michael Stephanus comes in Radzieiowice et Kryłow Radzieiowski, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus Varmiensis et Sambiensis, S. R. I. Princeps, Terrarum Prussiae Praeses.

Saeculari ac regulari clero nec non populo universo Dioecesis nostrae Varmiensis, salutem in Domino.

In tam gravi et evidenti Regni discrimine, dum ab Oriente Regno nostro atrox imminet tempestas, quae nonnisi auxiliis ab alto averti potest, pastoralement nostram sollicitudinem dignatus est praevenire Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Nuntius Apostolicus, Sanctae Sedis in hoc Regno et annexis provinciis Vicarius in tamque flagrante necessitate modum supplicationum tempore belli cum adiunctis indulgentiis ad nos expedit, quarum de verbo ab verbum tenor sequitur et est talis:

Opitius Pallavicinus, Dei et Apostolicae Sedis gratia Archiepiscopus Ephesinus, Sanctissimi Domini nostri Domini Innocentii divina providentia Papae undecimi praelatus domesticus et assistens, Eiusdemque et Sanctae Sedis Apostolicae apud Serenissimum Ioannem tertium Poloniae

Regem potentissimum totumque Regnum Poloniae et M. D. L. cum facultatibus legati de latere Nuntius Apostolicus.

Vocem clamantis Ecclesiae *Apprehende armá et scutum et exurge in adiutorium mihi* exaudivit Serenissimus et bellicosissimus Rex Poloniae cum inclyta gente sua. Implorandum propterea est auxilium ex alto, ut gentes, quae in sua feritate confidunt, victricis et gloriosae dexteræ suae potentia conterantur. Nos itaque Apostolica auctoritate, qua fungimur, omnibus et singulis Christi fidelibus utriusque sexus intra legationis nostræ terminos existentibus, qui singulis diebus durante hac necessitate privatim devote recitaverint preces Ecclesiae pro tempore belli contra infideles, quae in Rituali Romano habentur, toties quoties ducentos dies indulgentiae concedimus, iis vero, qui in ecclesiis hora ad id pulsu campanae designata convenerint ibique praedictas preces publice cum devotione recitaverint, trecentos dies indulgentiae in Domino elargimur. Si qui vero vel legere ignorant, vel dictarum copiam non habentes, privatim tertiam partem rosarii pro praesentibus necessitatibus devote recitaverint, vel, dum preces dictae publice fiunt, in dictis ecclesiis pariter Deum, ut supra, cum devotione oraverint, volumus, ut easdem indulgentias respective consequi valeant. Non obstantibus, etc. In quorum fidem, etc. Datum Varsaviae in palatio nostro Apostolico, die vigesima prima mensis Maii Anno MDCLXXXIII.

Archiepiscopus Ephesinus Nuntius Apostolicus. Iacobus Maria ab Unda Auditor. Adalbertus Skwarczynski protocollans. Locus sigilli.

Ut igitur Serenissimi Regis nostri totiusque exercitus Dominus doceat manus ad praelium, dogitos erudiat ad bellum, mandamus, ut primario in cathedrali nostra, in omnibus ecclesiis Episcopatus nostri parochialibus, etiam in religiosorum ecclesiis, circa expositionem Sanctissimi Sacramenti diebus Dominicis et festivis, ac ad sonum campanae feriis quartis et sextis, ubi commodius fieri poterit, ante summum sacrum illi hymni versus *O salutaris Hostia, quae coeli pandis ostium*, etc. *Uni Trinoque Domino sit sempiterna gloria*, tum litaniae de Nomine Iesu, aut de B. V. M. Lauretanae alternatim decantentur, et ea ex Rituali Romano recitentur, quae tempore belli contra Turcas in Agendis Romanis praescripta iuxta ordinationem Illustrissimi Domini Nuntii Apostolici Divinam exorent Maiestatem, quatenus gentes ferae dextera Divinae potentiae conterantur, ne in Regnum nostrum et vicinas provincias draco hic Orientis virus suum effundat, ac praemissa cantilena *Fiant Domine oculi tui intendentes*, etc., tandem per versum *Salvum fac populum tuum Domine*, etc., supplicationes institutas includant. Porro sacerdotibus omnibus, etiam religiosis, iniungimus, ut in contionibus ad hanc devotionem Christi fideles ardentius excitent, commonefaciant, ac ipsimet in suis ecclesiis denuntient et instituunt in Missae sacrificiis collectam ex Missa tempore belli, ubi per rubricam licebit, addant, et ipsam Missam tempore belli semel in septimana commodiori die dicant celebrentque. Praemissa vero in virtute sanctae oboedientiae ut fiant mandamus tamdiu, donec a nobis aliquid aliud non fuerit ordinatum. Et ut ad notitiam omnium et singulorum hae nostrae processus litterae deveniant, volumus ut solita cursoria ab unoquoque ad alterum curatorum deferantur, et ultimo cum executionibus adnotatis ad cancellariam nostram aut Perillustris Domini Officialis nostri transmittan-

tur sub poenis arbitrariis. In quorum fidem, etc. Dabantur Frauenburgi, die septima mansis Iunii Anno MDCLXXXIII.

Michael Stephanus Episcopus Varmiensis

Biskup Michał Radziejowski zarządza modlitwy o pomyślny przebieg wyprawy króla polskiego pod Wiedeń.

*Lidzbark, 21 VIII 1683*

ADWO, AB, A 17 k. 38-41: dwa jednobrzmiące oryginały dla dekanatów Braniewo i Frombork. Pod tekstem podpis biskupa i jego pieczęć opłatkowa.

Michael Stephanus comes in Radzieiowice et Kryłow Radzieiowski, Dei gratia Episcopus Varmiensis et Sambiensis, S. R. I. Princeps, Terrarum Prussiae Praeses.

Universo tam saeculari quam regulari clero Dioecesis nostrae Varmiensis, salutem in Domino. Absorpta iam pene Hungaria sitibundus christiani sanguinis draco ipsi non Germaniae tantum, sed universae christianitatis antemurali accubus inflatam non desistit exerere voraginem. Cui dum numerosus christianorum principum exercitus stuppas et sulphura opponit, nos Divinam Maiestatem humili et contrito corde placare oportet, ut flagellum hoc iracundiae suae suimet brachii potentia dignetur contere. Cum igitur S. R. M-tas Poloniae victricia arma sua contra immanem hanc barbariem heroica resolutione movere constituerit, immo iam ex Regia sua Cracoviensi intrepide moveat, mandamus fraternitatibus vestris, et in virtute sanctae obedientiae praecipimus, ut proxima hebdomada feria quarta ieiunium quam strictissimum absque lacticiniis populo indicatis, ac in cathedrali quidem et collegiata ecclesiis devotionem quadraginta horarum, inchoando a secundis vespers festi s. Bartholomaei Apostoli proxime celebrandi, in aliis vero omnibus et singulis ecclesiis praedicta feria quarta solitas supplicationes et Missarum devotas calebrationes cum expositione Venerabilis Sacramenti instituatis, Divinae supplicando Maiestati, ut vota Serenissimi Regis nostri virtutae roboris sui confirmet et ad domandam barbarici furoris rabiem felicibus secundet successibus. Volumus autem praesentes per solitas archipresbyterorum cursorias quantocius deferri, et ultimo ad cancellariam nostram Heilsbergensem cum notis executionum remitti. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas sigillo communiri mandavimus. Dabantur in arce nostra Heilsbergensi, die 21 Augusti Anno MDCLXXXIII.

Michael Stephanus Episcopus Varmiensis

Zachariasz Jan Szolc zarządza modlitwy dziękczynne za zwycięstwo pod Wiedniem.

*Frombork, 27 IX 1683*

ADWO, AB, A 17 k. 80-83: dwa jednobrzmiące oryginały dla kościołów w Elblągu i w Królewcu. Pod tekstem podpis oficjela i pieczęć opłatkowa administratora biskupstwa.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Vicarius in Spiritualibus, Officialis Generalis ac, in absentia Illustrissimi Principis et Reverendissimi Domini, Episcopatus Varmiensis Administrator. Universo clere ac populo Dioecesis Varmiensis, salutem in Domino.

Cantemus Domino, gloriose enim magnificatus, equum et ascensorem deiecit in mare. Dominus quasi vir pugnator, omnipotens Nomen eius. Sane in hoc Nomine Serenissimus Rex noster et colligatus exercitus Augustissimi Imperatoris et S. R. I. Principum cum numerosis et potentibus Turcarum, Tartarorum copiis duodecima praesentis in campis Viennensibus prosperime dimicavit, magnam partem barbarorum memorabili obtulit clade, Viennam diuturna fatigatam obsidione ab imminente liberavit discrimine, et sine mora fugienti insistendo hosti cum victricibus signis in terram properavit hostilem. Tanti beneficii nuntium, fratres charissimi, omni grati animi excipiamus sensu, procidamus ante Dominum, humillimas agamus gratias et confiteamur, quia dextera Domini fecit virtutem. Igitur omnibus curatis in hac Dioecesi, etiam clero regulari, mandamus, ut proximo die festo vel die Dominico annuntient populo mirabilia Domini, eodemque ad ecclesiam per pulsum campanarum congregato iuxta praescriptum Ritualis Romani noviter introducti, Domino, qui in altis habitat, reddant persolvantque humilem gratiarum actionem: Missam de Sanctissima Trinitate cantatam vel lectam cum oratione gratiarum actionis celebrent, et pro ulteriori armorum progressu in priori processu descriptas continuent supplicationes, quod quidem fieri serio sub poenis arbitrariis mandamus. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas, sigillo officii nostri communiri mandavimus. Dabantur Fraumburgi, die XXVII Septembris Anno Domini MDCLXXXIII.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Officialis Generalis, ac ut supra Episcopatus Varmiensis Administrator, manu propria

Zachariasz Jan Szolc poleca kontynuować modlitwy dziękczynne za zwycięstwo pod Wiedniem.

*Frombork, 27 IX 1683*

ADWO, AB, A 17 k. 66-79: siedem jednobrzmiących oryginałów dla dekanatów: Dobro Miasto, Pieniężno, Frombork, Lidzbark, Olsztyn, Reszel, Braniewo. Pod tekstem podpisy oficjała i pieczęć administratora biskupstwa.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Vicarius in Spiritualibus, Officialis Generalis ac, in absentia Celsissimi Principis Illustrissimi et Reverendissimi Domini, Episcopatus Varmiensis Administrator.

Universo tam saeculari quam regulari clero et populo Dioecesis Varmiensis, salutem in Domino.

Tametsi, ut nobis compertum, ad tam bonum prosperumque nuntium victoriae partae memorabilis, incredibili fortitudine Serenissimi Regis nostri, tum copiarum Augustissimi Imperatoris et S. R. I. Principum glorioso foedere nobiscum sociatarum debellata fusaque numerosa Turcarum Tartarorumque in campis Viennensibus multitudine, ex mandato Celsissimi Principis Domini loci Ordinarii per Dioecesim fere



in omnibus ecclesiis civitatum, villarum, actae sint gratiae, prout dignum est mirabilia Domini omnigenae devotionis venerari cultu, nihilominus, quod ubique moris est, circa ritum gratiarum actionis mandamus hortamurque in Domino tam saeculares presbyteros curam animarum habentes quam regulares, ut in supplementum gratiarum actionis Missam de Sanctissima Trinitate, ubi fieri commode poterit, in civitatibus praesertim cantatam cum collecta gratiarum actionis absolvant celebrentque, alias in pagis lectam; porro idipsum in contione populo intiment denuntientque. Et cum bellum magis ferveat, quam pax sperari possit, mandamus serio sub poenis gravioribus arbitrariis, in priori processu a Sua Celsitudine publicato specificatas supplicationes quo possunt fervore continent et prosequantur orentque Altissimum, ut gentes, quae in sua feritate confidunt, dextera suae potentiae conterat; idque tam diu facturi, donec aliter a Sua Celsitudine fuerit ordinatum. Et ut ad notitiam hae nostri processus literae deveniant, volumus ut solita cursoria ab unoquoque ad alterum curatorum deferantur, et ultimo cum executionibus annotatis ad cancellariam nostram transmittantur. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas, sigillo officii nostri communiri mandavimus. Dabantur Fraumburgi in residentia nostra, die XXVII mensis Septembris Anno Domini MDCLXXXIII.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Officialis  
ac ut supra Episcopatus Varmiensis Administrator manu  
propria

Zachariasz Jan Szolc zarządza modlitwy za chrześcijan poległych pod Wiedniem.

*Frombork, 29 IX 1683*

ADWO, AB, A 17 k. 84–103: dziesięć jednobrzmiących oryginałów dla dekanatów: Braniewo, Dobre Miasto, Pieniężno, Królewiec (1 kościół), dwa bez adresu i adnotacji, Frombork, Olsztyn, Reszel, Elbląg (1 kościół). Pod tekstem podpis i pieczęć administratora biskupstwa.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Vicarius in Spiritualibus, Officialis Generalis ac, in absentia Illustrissimi Principis et Reverendissimi Domini, Episcopatus Varmiensis Administrator.

Admodum Reverendis Dominis Archipresbyteris, Parochis aliisque Presbyteris saecularibus et regularibus in Dioecesi Varmiensi, salutem in Domino.

Laetati sumus in his, quae dicta et annuntiata sunt nobis, quomodo bellator christianus, alter Polonus Iosuae, Serenissimus Rex noster, armorum inita societate cum Augustissimo Imperatore et S. R. I. Principibus elevato gentilitio clypeo suo ingentem Turcarum, Scytharum multitudinem incredibili profligavit fortitudine, Viennam periclitantem a potenti et praevalido barbarum insultu protexit et liberavit. Haec prospera veluti nos magnopere laetificant, ita tristia et dolenda illis permixta, christianam merentur compassionem, dum aliqui populares nostri et ex militia Augustissimi Imperatoris tum S. R. I. Principum in tam pio et sacro bello, pro gloria crucis a barbaris in acie obtruncati, gloriose occubuerunt. Mandamus igitur vobis in virtute sanctae oboe-

dientiae hasce bellatrices animas, quae si adhuc piacularibus purgantur flammis, Altissimo in vestris orationibus recommendetis. Quilibet presbyter, tam saecularis quam regularis existens in nostra Dioecesi, unum sacrum Missae sacrificium alias Missam *Requiem* pro defunctis a prima notitia processus nostri dicat absolvatque, etiam privatim Officium recitet Defunctorum. In civitatibus vero atque oppidis vigiliae seu Officium Defunctorum decantetur cum Missa *Requiem* et conductus iuxta praescriptum in novo Rituali Romano absente corpore defuncti absolvatur, idque sine mora et ulteriori procrastinatione; insuper in contionibus populo ad divina audienda congregato omnes curati et religiosi animas eorum fidelium, quos hostilis absumpsit gladius, orationibus ferventius commendent. Caeterum hunc processum per viam consuetae cursoriae unus ad alterum deferat aut deferri curet, ultimus vero cum executionibus adnotatis ad nostram remittat cancellariam. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas, sigillo officii nostri communituri mandavimus. Dabantur Fraumburgi in residentia nostra, die XXIX Septembris Anno MDCLXXXIII.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Officialis Generalis ac ut supra Episcopatus Varmiensis Administrator manu propria

Zachariasz Jan Szolc zarządza modlitwy dziękczynne z racji zwycięstwa pod Parkanami (9 X 1683).

*Frombork, 8 XI 1683*

ADWO, AB, A 17 k. 104–117: siedem jednobrzmiących oryginałów dla dekanatów: Olsztyn, Barczewo, Orneta, Frombork, Braniewo, Pieniężno, Reszel. Pod tekstem podpis i pieczęć administratora.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos, Canonicus, Vicarius in Spiritualibus, Officialis Generalis ac, in absentia Illustrissimi Principis et Reverendissimi Domini, Episcopatus Varmiensis Administrator.

Universo tam saeculari quam regulari clero Dioecesis Varmiensis, salutem in Domino.

Omnino Dominus exercituum est cum Serenissimo Rege nostro, scapulis suis obumbrat ei, et sub pennis suis sperat. Post Viennam ab obsidione potentissima Turcarum liberatam, in ulteriorem Ungariam, quae sub iugo gemit Ottomanorum, victrices promovens aquilas, prope Strigonium cum Turcarum exercitu praevalido et potenti felicissime dimicavit, hostem castris exiit, et sicut gladius Gedeonis fuit terrori Madianitis, ita Serenissimi Nostri potentem dexteram quasi flagellum suscitavit Dominus contra ferum Turcarum genus. Cumque pro tanto beneficio iam in cathedrali Altissimo actae sint gratiae, mandamus vobis serio, ut populo die festo ad divina audienda congregato, tam in civitatibus quam in pagis, denuntient haec magnalia Dei, et iuxta Rituale Romanum cum expositione Venerabilis et processione, Omnipotenti Domino gratias agant, hymnum *Te Deum laudamus* canendo cum adiunctis psalmis et orationibus ibidem in Agendis pro gratiarum actione contentis. Ne vero aliquis ignorantiam praemissorum audeat praetendere, volumus, ut per solitam cursoriam unus ad alterum deferat aut deferri curet, ultimus vero cum executionibus

adnotatis ad nostram remittat cancellariam. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas, sigillo officii nostri communiri mandavimus. Dabantur Fraumburgi in residentia nostra, die VIII mensis Novembris Anno Domini MDCLXXXIII.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Officialis Generalis ac ut supra Episcopatus Varmiensis Administrator manu propria.

Biskup Michał Radziejowski ogłasza na Warmii odpusty papieskie w związku z toczącą się wojną z Turcją.

*Sątopy Samulewo, 15 V 1684*

ADWO, AB, A 17 k. 118–131: pięć jednobrzmiących oryginałów dla dekanatów: Frombork, Braniewo, dla kościoła w Elblągu oraz dwa bez adresu i adnotacji; pod tekstem pieczęć i podpis biskupa Radziejowskiego. To samo: ADWO, AB, A 16 k. 354–357: kopia współczesna.

Michael Stephanus comes de Radzieiowice et Kryłow Radzieiowski, Dei gratia Episcopus Varmiensis et Sambiensis, Sacri Romani Imperii Princeps, Terrarum Prussiae Praeses.

Saeculari ac regulari clero nec non populo universo Dioecesis nostrae Varmiensis, salutem in Domino.

Fervet ab Oriente contra nomen christianum succensa furoris et bellicae tempestatis olla, Ottomanicum virus anni superioris cladibus irritatum, magis quam profligatum, hoc anno resunit vires et ingens orbi christiano et Regno nostro minatur discrimen. Non ignarus horum Sanctissimus noster, cum universali Ecclesiae militanti praesit cum sollicitudine anxiamque in omnes se vertentem partes intendat curam, ne tam aperta hostilitatis procella vineam Domini Sabbaoth devastet et singularis hic ferus eam exterminet, manus suas ad Altissimum extollit exemplumque dat omnibus, ut Domino misericordiarum et totius consolationis supplicent, ne tradat bestiis animas confitentes sibi, ne veniant gentes in haereditatem Nominis sui in altaria et templa, ne veniant in abominationem desolationis. Eum ad finem etiam ultra Alpes in Regno nostro eique annexis provinciis certas supplicationes triduanas praescribi ordinarique Sua Sanctitas dignata est, easque ad Illustrissimum Dominum Nuntium Apostolicum in Regno et Magno Ducatu Lithuaniae Sanctae Sedis Apostolicae Vicarium transmisit et indulgentias hoc tempore belli sacri a fidelibus Christi lucrandas. Quarum de verbo ad verbum sequitur tenor:

Innocentius Papa XI. Universis Christi fidelibus praesentes litteras inspecturis, salutem et Apostolicam benedictionem. Ad augendam fidelium religionem et animarum salutem coelestibus Ecclesiae thesauris, pia charitate intenti ac eorundem fidelium zelum et pietatem ad implorandam divinam opem contra Turcas aliosque infideles, qui licet tot cladibus pugilum christianorum virtute affecti, reipublicae Christianae ac praesertim nobilissimo Poloniae Regno perniciem moliri non cessant, spiritualium gratiarum, dispensationi Nostrae a Domino creditarum, elargitione incitare et confovere cupientes, omnibus et singulis utriusque sexus Christi fidelibus vere poenitentibus et confessis ac sacra

Communione refectis, qui expositioni Sanctissimae Eucharistiae Sacramenti in quibuscunque ecclesiis dicti Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae caeterarumque provinciarum carissimo in Christo filio Nostro, Ioanni Poloniae Regi Illustri, subiectarum, per ordinarios locorum respective designandis, de eorundem ordinariorum licentia trium dierum continuorum spatio faciendae per aliquod tempus, prout unicuique suggeret pietas, devote interfuerint et ibi pro Turcarum aliorumque infidelium depressione, prosperis armorum christianorum successibus ac pro christianorum principum concordia, haeresum extirpatione ac Sanctae Matris Ecclesiae exaltatione pias ad Deum preces effuderint, plenariam omnium peccatorum suorum indulgentiam et remissionem misericorditer in Domino concedimus praesentibus, pro unica vice quoad singulas ecclesias praedictas tantum valituris.

Praeterea iisdem Christi fidelibus, qui recitationi litaniarum Omnium Sanctorum cum collectis et precibus tempore belli contra paganos recitari solitis, et per praedictos locorum ordinarios respective praescribendis in quibusvis ecclesiis ditorum Regni et Magni Ducatus Lithuaniae caeterarumque provinciarum anno a die publicationis earundem praesentium computando durante duntaxat itidem devote interfuerint ibique, ut supra dictum est, oraverint, quocunque die interea id egerint, septem annos et totidem quadragenas de iniunctis eis sive per eos quomodolibet debitis poenitentiis in forma ecclesiastica consuetam relaxamus. Denique ut omnes et singulae indulgentiae seu peccatorum remissiones ac poenitentiarum relaxationes praedictae animabus Christi fidelium, quae Deo in charitate coniunctae ab hac luce migraverunt, per modum suffragii applicari possint indulgemus, in contrarium facientibus non obstantibus quibuscunque. Volumus autem, ut, si pro impetratione, praesentatione, admissione seu publicatione praesentium aliquid vel minimum detur, ut sponte oblatum recipiatur, praesentes nullae sint, utque earundem praesentium litterarum transumptis seu exemplis, etiam impressis, manu alicuius notarii publici subscriptis et sigillo personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis, eadem prorsus fides habeatur, quae ipsis praesentibus haberetur, si forent exhibitae vel ostensae. Datum Romae apud Sanctum Petrum, sub annulo piscatoris, die 17 Martii Anno 1684, pontificatus Nostri anno octavo. Gratis etiam pro Deo scriptura. J. F. Slusius. Locus sigilli.

Indulgentiae concessae durante hoc sacro bello:

Quicumque hoc sacro bello durante in eo militaverit, aut consilio, auxilio, auctoritate vel quolibet alio modo rem christianitatis promovebit, lucrabitur plenariam indulgentiam omnium peccatorum in articulo mortis, dummodo vere poenitens sincere sua peccata confiteatur sacraque sinaxi reficiatur. Quod si id exequi non poterit, saltem ut actu contritionis elicitio salutare Iesu Nomen sive ore sive corde invocet. Insuper poterit quilibet in agone mortis a quolibet approbato sacerdote, quem elegerit, benedictionem Apostolicam sibi impertiri facere. Qui recitaverit litanias Sanctorum cum precibus et orationibus pro bello contra paganos, si privatim id faciat, lucrabitur indulgentias 200 dierum, si vero publice in ecclesia, 300 dierum. Qui noctis tempore ad pulsum campanarum oraverit pro felici exitu belli, lucrabitur indulgentias trecentorum dierum. Praeter has indulgentias mittuntur modo aliae acquirendae ab iis,

qui in expositione Venerabilis Sacramenti quadraginta horarum oraverint, et pro iis, qui recitaverint litanias ut supra.

Ad inflammanda corda fidelium ad hoc sacrum bellum videretur serio iniungendum contionatoribus et parochis, ut praefatas indulgentias saepius notificent et insuper insinuent opportune fidelium auribus doctrinam Sancti Thomae Aquinatis, secunda secundae, questio 124 articulus 5 ad 3, nempe quod qui in hoc bello moritur, consequi potest meritum martyrii, si illam defensionem et mortem in Deum referat. Et eas quidem supplicationes ut clerus noster dioecesanus tam in cathedrali quam in omnibus civitatibus, villarum, etiam in regularium ecclesiis sine omni dilatione imminente festivitate Pentecostes (in cuius vigilia Serenissimus Rex noster victorem exercitum suum contra hostem christiani nominis educturus auspice Deo prima ponet castra) a processione summum sacrum praecedente incipiendo tribus continuis diebus absolvat effectuque debito (populum prius in contionibus ad hanc devotionem ardentem excitando et commonefaciendo) compleat, serio et in virtute sanctae oboedientiae mandamus, ac ut solita cursoria a dominis archipresbyteris, descriptis in librum processuum, quem nos in proxima Deo dante visitatione a nobis instituenda revidebimus ac revideri faciemus, copiis praesentium ac aliis ad valvas ecclesiarum suarum relictis, per sedes archipresbyteratum suorum, itidem per dominos parochos singulos in libros processuum describendos, ultimoque cum adiunctis notis executionum ad cancellariam nostram aut domini Officialis nostri remittendos sub poenis gravissimis in contravenientes decernendis transmittant et executioni mandent praecipimus ac mandamus. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas sigillo nostro communiri mandavimus. Dabantur in palatio nostro Bischdorffiensi die XV mensis Maii Anno Domini MDCLXXXIV.

Michael Stephanus Episcopus Varmiensis

Biskup Michał Radziejowski ogłasza modlitwy dziękczynne za odniesione zwycięstwo wojsk chrześcijańskich (w tym i polskich) pod Ostrzyhomiem na Węgrzech.

*Grudziądz, 30 VIII 1685*

ADWO, AB, A 17 k. 166, 180–190: sześć jednobrzmiących egzemplarzy z podpisem i pieczęcią biskupa, adresowane do kościołów: Braniewo, Olsztyn, Pieniężno, Frombork, Elbląg, Królewiec. ADWO, AK, Varia 11 k. 108: oryginał przeznaczony dla kościoła katedralnego. ADWO, AB, A 16 k. 439–440: kopia współczesna.

Michael Stephanus comes in Radzieiowice et Kryłow Radzieiowski, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus Varmiensis et Sambiensis, S. R. I. Princeps, Terrarum Prussiae Praeses, Regni Poloniae Procancellarius.

Universo tam saeculari quam regulari clero Dioecesis nostrae Varmiensis et Sambiensis, salutem in Domino.

Ecce respexit Dominus ab alto gemitum servorum suorum, benedixit suspiranti christianitati, dum dextera eius magnificata est in fortitudine. Percussit inimicum in multitudine gloriae suae. Deposuit adversarios nostros. Fregit quippe, refugium et salus nostra Deus, potentiam arcuum, dissipavit gentes, quae bella volunt, postquam recentissime

aestuante Tantalea incessanter christiani sanguinis siti Otthomanum armis christianis in Hungaria ad Strigonium delevit ipsumque Strigonium ab obsidione liberavit, ac insuper Bistonum castra tormentis ampla rebusque opima in manus tradidit christianorum. Quapropter tam optimorum in rem christianam successuum accepta notitia cantemus Domino, gloriose enim magnificatus est. Submersit quasi plumbum in aquis vehementibus hostium nostrorum furorem. Prout vero preces nostras ad Deum pro felici armorum christianorum successu ardentem fudimus, ita nunc eidem, qui intendit aures suas deprecationi nostrae, uberrimam referamus gratiarum actionem, confitemur Domino quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius. Quod ut ubique in Dioecesi nostra praesonet, vobis supranominatis in virtute sanctae obediendae mandamus, quatenus in honorem Omnipotentis tantaque mirabilia facientis Dei primo post obtentam hanc intimationem nostram Dominico die vel festo Missam de Sanctissima Trinitate celebretis ac sollemniter *Te Deum laudamus* decantetis, populum ex ambonis ad referendam Deo ter optimo maximo pro tam faustissimis armorum christianorum prosperitatibus, quibus nos pariter uti colligati exultare tenemur, gratiarum actiones excitetis. Ut autem celerius ad omnium notitiam deveniant praesentes litterae nostrae, volumus et praecipimus, quatenus solita cursoria domini archipresbyteri praesentes litteras nostras in librum processuum descriptas ac alias ad valvas ecclesiarum suarum relictas, parochi vero singuli pariter in quolibet archipresbyteratu faciendo, ac vicinior ad viciniorem dirigendo, ultimo cum adiunctis a tergo executionum notis ad cancellariam nostram seu Perillustris Officialis nostri remittant idque quantocius exequantur sub poenis gravissimis arbitrio nostro decernendis. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas sigillo nostro communiri mandavimus. Dabatur Graudenti, die XXX mensis Augusti Anno Domini MDCLXXXV.

Michael Stephanus Episcopus Varmiensis Procancellarius  
Regni manu propria

Biskup Michał Radziejowski publikuje na Warmii odpusty antytureckie, nadane przez papieża Innocentego XI.

[Lidzbark], 1685

ADWO, AB, A 16 k. 473-476: kopia współczesna brewe papieskiego z 5 XII 1685, ogłoszonego na Warmii 12 I 1686. Poniżej publikuje się tylko same odpusty. Inny tekst tychże znajduje się w wymienionym kodeksie A 16 k. 429-430.

Indulgentiae pro expeditione bellica contra Turcas Anni 1685 publicandae.

Quicumque in hoc bello vel pugnaverit, vel opem aliquam dederit, consilio aut quocumque alio modo iuverit, consequetur indulgentiam plenariam omnium suorum peccatorum in articulo mortis, si confessus fuerit et Sancta Communionem refectus. Quod si confiteri et communicare non potuerit, nec confiteri tantum, si facta contritione Sanctissimum Nomen Jesu invocaverit, eandem lucrabitur indulgentiam. Item conceditur iisdem facultas eligendi sibi confessarium pro mortis articulo, ut

ab ipso accipiat benedictionem Apostolicam. Qui recitaverit litanias Omnium Sanctorum cum versiculis et orationibus institutis pro tempore belli contra infideles, lucrabitur toties quoties, si privatim dicat indulgentiarum 200 dies, si publice, dies 300. Qui ad sonum campanarum, dum ad hunc finem pulsatur, noctis tempore oraverit pro felici successu belli, lucrabitur 300 dies indulgentiarum.

Modlitwy dziękczynne za sojusz polsko-rosyjski przeciw Turcji (tzw. pokój Grzymułtowski z 1 V 1686).

*Frombork, 24 VI 1686*

ADWO, AB, A 17 k. 209–226: dziewięć jednobrzmiących oryginałów dla dekanatów: Elbląg (1 kościół), Pieniężno, Barczewo, Dobre Miasto, Królewiec (1 kościół), Olsztyn, Reszel, Frombork, Braniewo.

Zacharias Joannes Szolc, Custos, Canonicus, Vicarius in Spiritualibus, Officialis Generalis ac, in absentia Celsissimi Principis Illustrissimi et Reverendissimi Domini, Episcopatus Varmiensis Administrator.

Admodum Reverendis Dominis Archipresbyteris, Parochis necnon universo tam saeculari quam regulari clero Dioecesis nostrae Varmiensis, salutem in Domino.

Si quando manifestioribus patuit documentis esse curae Altissimo securitatem et conservationem Regni Poloniae, tanto adversorum turbine laceri et attriti, sane nunc omnes intelligimus, quod Dominus sit confortans in die tribulationis, neque velit relinquere virgam peccatorum super sortem iustorum. Videte et narrate mirabilia Domini. Negotium a tanto tempore tantoque agitatum motu, pacificationis perpetuae, coniunctionis armorum cum Serenissimis Careis Maiestatibus Moschoviae contra Orientem divina aspirante gratia, sollicita cura et incredibili industria Serenissimi Regis nostri Ioannis Tertii, tum prudentia, dexterritate Illustrissimorum, Excellentissimorum cum plena potestate legatorum, en tandem felicissimo conclusum eventu, et contra immanem Christiani nominis hostem unitis animis et armis bellum proclamatum. Speremus igitur et in Domino confidamus ab Omnipotente nobis affuturam victoriam et Deum totius consolationis consolaturum nos in omni tribulatione nostra. Porro ne tanti beneficii videamur ingrati, de mandato Celsissimi Principis Domini loci Ordinarii nostri vobis omnibus in virtute sanctae oboedientiae praecipimus, quatenus populo ad divina audienda congregato haec mirabilia enarretis et in signum grati devotique animi pro tanto beneficio coelitus praestito hymnum *Te Deum laudamus* cum tribus psalmis vobis bene visis, tum et precibus ad finem orationum pro gratiarum actione in Rituali Agendarum descriptis, adiunctis, cum Venerabili Sanctissimae Eucharistiae Sacramento die Dominica tertia post Pentecosten, quae erit vigesima tertia mensis et anni currentium, decantetis, nec supplicationes tempore belli contra paganos institutas continuare et frequentare intermittatis. Hoc vero ut facilius innotescat, hasce litteras processus solita via cursoria Reverendi Domini Archipresbyteri per suos archipresbyteratus transmitti, ac demum ad nostram cancellariam cum executionibus annotatis sub poe-

nis arbitrariis deferri faciant. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas sigillo officii nostri communiri fecimus. Dabamus Fraumburgi, die decima quarta Iunii Anno Domini MDCLXXXVI.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Officialis Generalis Varmiensis manu propria

Zachariasz Jan Szolc zarządza modlitwy dziękczynne za sukcesy militarne tzw. Ligi Świętej w walce z Turkami: za zwycięstwo cesarza pod Mohaczem, Wenecji pod Lepantem oraz w intencji należącego do tej Ligi króla polskiego.

*Frombork, 12 IX 1687*

ADWO, AB, A 17 k. 239-253: dziewięć jednobrzmiących oryginałów dla dekanatów: Braniewo, Pieniężno, Królewiec (I kościół), Dobrze Miasto, Reszel, Lidzbarsk, Olsztyn, Barczewo, Frombork.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus, Vicarius in Spiritualibus et Officialis Generalis ac, in absentia Eminentissimi Principis Cardinalis et Reverendissimi Domini, Episcopatus Varmiensis Administrator.

Universo tam saeculari quam regulari clero Dioecesis Varmiensis, nobis in Christo dilectis, salutem in Domino.

In tanta christiani orbis laetitia totiusque Ecclesiae Sanctae ingenti solatio, nonnisi Domino exercituum, qui manus docet ad prelium, digitos erudit ad bellum, immensas gratias cum omni cordis humilitate agendas referendasque existimamus. Ecce enim Omnipotens et misericors Dominus, qui consolatur nos in omni tribulatione, memoriam fecit mirabilium suorum, dum Augustissimi Imperatoris Serenissimae Republicae Venetae initum armorum societatem contra ferum illum singularem, qui vineam Domini Sabaoth funditus exterminare molitur, tanta replevit benedictione, ut acerrimus ille Christiani nominis hostis eiusque potentes exercitus memorabili clade sint oppressi primum in Hungaria ad Mohatium, loco et quondam Christianis fatali, victi, profligati castrisque exuti barbari, deinde ad Lepantum in Peloponeso a militia Serenissimae Reipublicae Venetae pari contra eosdem barbaros et prospero dimicatum successu. Benedicamus igitur Dominum coeli, laudemus et superexaltemus eum pro tantis beneficiis, quibus Ecclesiam suam sanctam cumulare laetificareque dognatur. Porro ut hoc facilius faciliusque innotescat, mandamus admodum Reverendis Dominis Archipresbyteris, ut diebus festivis in primariis ecclesiis civitatum et, si fieri commode poterit, in villis populorum ad divina audienda congregatum moneant excitentque ad gratiarum actionem, quod dextera Domini fecit virtutem in tantis victoriis de barbaris profligatis obtentis; Serenissimum Regem nostrum, qui ad eandem belli contra barbaros accessit societatem, impensius orationibus Christi fidelium commendent, et cum in campo sub papilionibus maneat, eandemque oppugnet hostilitatem, Dominus salvam faciat Sacram Regiam Maiestatem, mittat ei auxilium de Sancto et de Sion tueatur eam. Porro more Ecclesiae consueto hymnum *Te Deum laudamus* exposito Venerabili Sanctissimae Eucharistiae Sacramento decantabunt agentque gratias pro tam laeto nuntio. Volumus autem, ut hae nostrae processus litterae solita cursoria ad do-



minos parochos et denuo cum annotatis executionibus ad cancellariam nostram sub poenis synodalibus transmittantur. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas sigillo officii iussimus communiri. Dabantur Frauenburgi in residentia nostra, die 12 mensis Septembris Anno 1687.

Zacharias Ioannes Szolc, Custos Canonicus et Officialis  
Generalis Varmiensis manu propria

Biskup Andrzej Chryzostom Załuski ogłasza modlitwy dziękczynne z okazji zwrotu przez Turków 22 IX 1699 Kamieńca Podolskiego.

*Lidzbark, 17 X 1699*

ADWO, AB, Ea 33: samodzielny dokument spisany na papierze o wymiarach 32 × 39 cm; pod tekstem dużych rozmiarów pieczęć biskupa i jego podpis; na odwrocie dwie adnotacje, pierwsza: *Processus gratiarum actionis pro recuperato Cameneco*, druga inną ręką: *Publicatum 25 Octobris 1699*.

Andreas Chrysostomus in Załuskie Załuski, Dei et Sanctae Sedis Apostolicae gratia Episcopus Varmiensis et Sambiensis, S. R. I. Princeps.

Saeculari ac regulari clero nec non populo universo Dioecesis nostrae Varmiensis, salutem in Domino.

Respexit tandem Dominus oculo misericordiae suae populum in afflictione clamantem, et mucro Ottomanicus, viginti et amplius annis quotidie nostris imminens cervicibus e vicino, iam ad vaginam suam reversus est. Dexteram Domini fecit, ut nobis nil magis optantibus et nihil minus sperantibus antemurale christianitatis, Camenecum, sine sanguinis orthodoxi profusione sponte utroque a barbaris, qui in sua feritate plurimum et in nostra discordia confidebant, die vigesima secunda Septembris sit restitutum. Mandamus proinde, ut Dominica sequenti post intimationem praesentium, primario in cathedrali nostra, deinde collegiata ac parochialibus universis et religiosis ecclesiis cum maximo, ut par est, devotione, cum expositione Sanctissimi Sacramenti immortales reddantur Deo optimo maximo gratiae, quod hucusque non sumus consumpti, quodve ad nos praedictum fortalicium ex manibus barbarorum liberatum redierit. Ubi Lunae Turcicae nostra hucusque sacra videbant, iam triumphales Servatoris nostri cruces defixae sunt sub felicissimis Serenissimi Augusti nostri auspiciis. Iam templa foedis barbarorum manibus expurgata, divinis laudibus resonant. Par est, ut nos quoque, qui ad huius gloriae felicitatem pertinemus, laudemus Nomen Domini, qui facit mirabilia magna solus. Congregato igitur ad praedictas ecclesias populo, post contionem ad maioris devotionis stimulum institutam, *Te Deum laudamus* cantabitur recitatis prius Lauretanis litanii in gratiarum actionem pro singulari hoc et plane coelesti munere. Orabunt praeterea pro pace interna et externa obtinenda, a qua praecipue provinciae huius nostrae pendet foelicitas et restitutio caeterorum, quae in alienis haerent hucusque manibus. Nostrae tandem pro vobis sollicitudinis non deponetis memoriam, quia neque nos ad quotidianas aras vestri recordationem pro officio nostro deponimus. Et ut ad noti-

tiam omnium et singulorum hae nostrae processus litterae deveniant, solita cursoria ab unoquoque remittantur. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas sigillo nostro communiri iussimus. Datum in arce nostra Heilsbergensi, die 17 mensis Octobris Anno Domini 1699.

Andreas Episcopus manu propria

## DER WIENER SIEG UND SEIN NACHKLANG IM ERMLAND

### ZUSAMMENFASSUNG

Am 12 IX 1699 vergingen 300 Jahre seit der berühmten Schlacht mit den Türken bei Wien, die diese Stadt von der tödlichen Gefahr befreite, ein Ende der islamischen Expansion machte, und die Identität der christlichen Kultur in Europa bewahrte. In dieser Schlacht spielte das polnische Heer eine grosse Rolle (22 tausend). Es stand unter der Führung des Königs Jan III. Sobieski, dem auch das Kommando über die Gesamtheit der verbündeten Heere, darunter der österreichischen und der deutschen überwiesen wurde. Der polnische König erwies sich nicht nur als guter Führer, sondern auch als Politiker, denn er war überzeugt, dass Polen selbständig die Türkei, die Kamieniec Podolski und einen Teil des südöstlichen Polens okkupierte, nicht besiegen kann. Sobieski zog nach Wien als Kreuzfahrer, unterwegs mit Begeisterung von der Bevölkerung begrüsst, besonders von den polnischen Einwohnern Schlesiens. Der Feldzug trug fast einen religiösen Charakter. Die christlichen Kriege gegen den Islam hatten ihre alte Geschichte, sie wurden in Europa zuerst gegen die Araber, dann seit dem XV. Jahrhundert gegen die Türken geführt. Die ganze christliche Welt unterstützte die Waffenkämpfe mit Gebeten. Die Aufrufe zum Kampf gegen die Türken kamen hauptsächlich aus Rom, das durch die islamische Invasion bedroht war. Die Päpste gaben für die Teilnahme an den antitürkischen Feldzügen verschiedene Ablässe und Sonderrechte. Das im Jahre 1466 an Polen eingegliederte Ermland lernte durch Gebete in der Intenz der polnischen Könige, der Sejme, der Synode, der von Polen geführten Kriegskampagnen, die Probleme des Landes kennen, und lernte den polnischen Patriotismus. Das war ein bedeutender Faktor der Polonisierung des Ermlandes. Anlässlich der Wienerkampagne wurden durch die kirchlichen Ortsbehörden, durch die Nunziaturen, und auch durch den Papst selbst auf dem Ermland Gebete initiiert. Sehr eifrig haben das getan: der ermländische Bischof Michał Radziejowski, ein Verwandter des Königs, und sein Stellvertreter Zachariasz Jan Szolc. Wir publizieren 13 Gebetstexte aus den Jahren 1683–1699, von denen sieben die Schlacht bei Wien betreffen. Sie zeugen davon, wie man im Ermland diese wichtigen Momente erlebte.

## ODSIECZ WIEDENSKA — PROBLEMATYKA WOJSKOWA

„Sławili Sobieskiego współcześni, że był on jedyny z wodzów polskich, a pierwszy przed Eugeniuszem Sabaudzkim wódz chrześcijański «Turkom piorunem». Wielbiły go wszystkie następne pokolenia Polaków za największe [...] w dziejach wojennych naszych wygrane bitwy walne, za to, że jego pracą, a jego mówiąc słowami «Bóg i Pan nasz na wieki błogosławiony dał zwycięstwo i sławę narodowi naszemu, o jakiej wieki przeszłe nigdy nie słyszały». Wśród największych wodzów postawiło go dziejopisarstwo powszechne i teoria wojny”<sup>1</sup>. Słowami generała Mariana Kukiela, wygłoszonymi pięćdziesiąt lat temu z okazji 250 rocznicy zwycięstwa wiedeńskiego, chciałbym rozpocząć mój referat w 300 rocznicę wiktoria wiedeńskiej. Warto zatem ponownie cofnąć się myślami trzy wieki wstecz i prześledzić, jak doszło do ostatniego wielkiego sukcesu oręża Rzeczypospolitej szlacheckiej.

Konflikt polsko-turecki oraz turecko-austriacki był nieunikniony wskutek zaborczej polityki sułtańskiej. Po pokonaniu Polski i Rosji przyszła kolej na Austrię. Z zamiarem zaatakowania Austrii Turcja nosiła się już w 1682 r. Decyzja o napadzie zapadła w Stambule 21 XII 1682 r. Poseł cesarski w Turcji, Caprara, przewidując taki rozwój sytuacji, czynił wielkie starania, aby turecką agresję skierować w stronę Polski. Kiedy jednak oświadczone mu, że pokój Austrii może zapewnić jedynie wydanie kluczowej twierdzy Jawaryn, bez wahania odpowiedział, iż można ją zdobyć tylko za pomocą szabli, a nie przez rokowania. Odmowa oznaczała wojnę. 2 I 1683 r. przed pałacem sułtańskim w Stambule zatknięto buńczuki — znak, że mają się gromadzić wojska na wyprawę wojenną.

Już wcześniej wiosną 1683 r. pod Adrianopolem zebrały się duże siły tureckie: na przewidywaną trasę marszu wielki wezyr Kara Mustafa wysłał wojska inżynieryjne mające naprawić drogi i budować mosty, do Austrii skierowano licznych szpiegów. Gromadząca się armia turecka stanowiła w ówczesnej Europie znaczną siłę militarną i to nieźle wyszkoloną. W dalszym ciągu doskonałą piechotą byli janczarzy, uzbrojeni w janczarki i szable, nie ustępowali piechocie niemieckiej. Wprawdzie od kiedy uzyskali oni prawa do zawierania małżeństw i zajmowania się rzemiosłem, ich wartość bojowa zmalała, niemniej byli oni wciąż pie-

<sup>1</sup> M. Kukiel: Sobieski wódz. W: M. Kukiel: Od Wiednia do Maciejowic. Londyn 1965, s. 21.

chołą doskonałą. W skład piechoty tureckiej wchodził również kadeci, tj. uczniowie szkół janczarskich, artylerzyści, saperzy, przybocznicy sułtana, orkiestra wojskowa itd.

Znacznie liczniejsza od piechoty była konnica turecka, zwana w Polsce sipahami. Głównym sposobem walki sipahów była szarża cwałem na białą broń. Uzbrojeni w kopie lub dzidy, chronieni przez kolczugi z elementami zbroi płytowej posiadali dużą siłę przebojową.

Nieco gorsza w stosunku do zachodnioeuropejskiej (większy ciężar dział), ale stosunkowo liczna była artyleria turecka. W armii sułtańskiej nie brakowało francuskich doradców wojskowych. W sumie wojska cesarskie przewyższały tureckie siłą ognia piechoty, natomiast jazda turecka górowała nad niemiecką.

Po wielkiej paradzie wojennej (22 III) wojska tureckie 30 III wyruszyły spod Adrianopola. Przemarsz przez Bułgarię był niezmiernie uciążliwy. Wskutek nieustannie padającego deszczu, drogi i miejsca postoju zostały zalane wodą. Wezbrane rzeki pochłonęły mnóstwo zwierząt, zwłaszcza że przeprawy nie były przygotowane, pieniądze zaś, wzięte na ten cel, zmarnowane. 8 IV sułtan dotarł do Filipola (Płowdiw), tu wielki wezyr przyjął posłów powstańców węgierskich Emeryka Thökölyego. 17 IV Turcy zatrzymali się pod Sofią. Znowu popsuła się pogoda. Ulewne deszcze utrudniały marsz. 3 V po 34 dniach uciążliwego marszu wojska doszły do Belgradu. Tu zarządzono dłuższy postój czekając nadejścia dalszych oddziałów. 13 V w Belgradzie sułtan wręczył wielkiemu wezyrowi Kara Mustafie zielony sztandar proroka i oddał mu naczelne dowództwo. 24 V Kara Mustafa wyruszył w stronę Węgier. Po drodze dołączyć miały niektóre oddziały z Albanii, Egiptu, Tesalii, Węgrzy Thökölyego, Tatarzy krymscy, wojska włoskie i mołdawskie. 10 VI przyłączyli się Węgrzy, 27 VI chan krymski Murad Gerej na czele swej ordy. W tym samym dniu w trakcie uczty odbyła się narada wojenna.

Pierwotnym zamiarem dowództwa tureckiego było zdobycie twierdzy Jawaryn i opanowanie podległej Habsburgom części Węgier. O Wiedniu nie myślano. Tymczasem Kara Mustafa zmienił plany, oświadczając, że jego dążeniem jest opanowanie Wiednia. Nadzieje na sukces opierał na ogromnych siłach tureckich i osamotnieniu Austrii. Przeciwni planom Kara Mustafy byli tylko dwaj ludzie bejler bej Budy: Ibrahim pasza i chan Murad Gerej. Radzili oni, aby oblegać Jawaryn, wysłać w głąb Austrii Tatarów, którzy by spustoszyli kraj. Marsz na Wiedeń z pozostawieniem na tyłach armii licznych twierdz austriackich, zagrażających liniom komunikacyjnym Turków, uważali za posunięcie niebezpieczne. Przeważało jednak zdanie wielkiego wezyra.

Na Wiedeń wyruszyło 110 tys. żołnierzy, nad granicą austriacką stanęło ich ok. 90 tys. Za armią ciągnęła się ogromna rzesza taborów i ciurów obozowych. Liczbę samych tylko wozów szacowano na 50 tys. Armia austriacka dowodzona przez ks. Karola Lotaryńskiego, dawnego konkurenta Jana Sobieskiego do korony polskiej i szwagra Leopolda I, liczyła co najwyżej 55 tys. żołnierzy rozrzuconych na znacznej przestrzeni austriackiego państwa. 7 V Austriacy odbyli radę wojenną. Postanowili główną armię skoncentrować pod Komaromem i prowadzić działania zaczepne przeciw Turcji, zając twierdze Ujvar i Ostrzykom, zanim nadejdzie Kara Mustafa. Akcja zaczepna przeciw zamkom turec-

kim nie powiodła się. 6 VII Turcy przekroczyli granicę austriacką, pozostawili część wojsk dla blokady Jawarynu, a główne siły skierowali na Wiedeń. Grasujący na przedzie Tatarzy pustoszyli ziemie austriackie, to samo czynili i Turcy. Postępowanie Turków na ziemi cesarskiej, opisane przez samych kronikarzy osmańskich, świadczy o barbarzyństwie najeźdźców, nawet jak na XVII-wieczne metody prowadzenia wojny. Bezmyślne niszczenie wszelkich dóbr materialnych, wyrzynanie w pień mężczyzn, zabieranie w jasyr kobiet i dzieci, ścinanie wszystkich jeńców zabranych do niewoli, palenie wsi i miasteczek, nie bronionych przez nikogo, budzi do dziś grozę.

Na wieść o zbliżaniu się Turków, w Wiedniu wybuchła panika. 7 VII opuścił swą stolicę cesarz Leopold I, uchodząc do Linzu. Za nim podążyła szlachta i bogate mieszczaństwo. Komendantem obrony miasta mianowano hr. Ernsta Rüdigera von Starhemberga. Pod jego dowództwem pozostało 10 tys. żołnierzy, dobra artyleria (262 działa), 700 studentów i 60 tys. mieszkańców, którzy nie chcieli opuścić miasta. 10 VII pojawili się pod Wiedniem Tatarzy, a 14 VII armia turecka otoczyła miasto i rozpoczęła jego oblężenie. Odsiecz Wiedniowi mogła zapewnić tylko potężna armia dowodzona przez świetnego wodza. Pomocy oczekiwano od Polski, liczono na niezwykłego „Lwa Lechistanu” Jana III Sobieskiego. Na polskim dworze uważano, że należy pośpieszyć z odsieczą Wiedniowi. Współczesny poeta polski, sekretarz królewski Stanisław Chrościński piórem oddawał te nastroje:

*Patrzenie, jak dymem austriackie tleją  
Wsi, miasta, osady, zamki i pałace.  
Jak winogrody, pola, jałowięją  
Z obywatelów wygnańce, tułaczę  
Krwawych też szturmem przenikają nieba  
Boże! Polskiego orła tu potrzeba<sup>2</sup>.*

Polska nie zawiodła. Król już w lutym 1683 r. otrzymał wiadomość o tureckich planach ataku na Austrię. Liczył się jednak z możliwością zagrożenia Krakowa bądź przez Turków bądź Węgrów Thökölyego. Skłaniał się ku sojuszowi z Austrią, o który ta ostatnia zabiegała już od 1682 r. Sobieski zdawał sobie sprawę, że opanowanie przez Turków całych Węgier, a może Austrii i Czech stworzy niebezpieczeństwo dla Rzeczypospolitej. „Jeżeli Wiedeń zginie, kto ubezpieczy Warszawę?” powiadał na sejmie w 1683 r. Jan III. Jedynym sojusznikiem w zaistniałej sytuacji mogła być tylko Austria — jednakowo z Polską zagrożona najazdem tureckim. „Lubo Wiedeń zginie lubo się obroni, wszystko to nam nie na rękę będzie. Lepiej w cudzej ziemi, o cudzym chlebie i w asyście wszystkich sił imperii, nie tylko samego cesarza sił, wojować, aniżeli samym się bronić o swym chlebie i kiedy nas jeszcze przyjaciele i sąsiedzi odstąpią, gdy im w takim razie prędkiego nie damy sukursu”<sup>3</sup> — twierdził w liście do hetmana polnego koronnego Mikołaja Sieniawskiego Jan III.

Ażeby doprowadzić do sojuszu z Austrią, należało pokonać opozycję stronnictwa francuskiego. W grudniu 1682 r. większość szlachty opo-

<sup>2</sup> A. Belcikowska: Król Jan Sobieski i odsiecz Wiednia. Warszawa 1933, s. 125.

<sup>3</sup> J. Wimmer: Wiedeń 1683. Dzieje kampanii i bitwy. Warszawa 1983, s. 214.

wiałała się za pokojem, dopiero po pokonaniu opozycji na sejmie styczniowym 1683 r. i w miarę jak nadchodziły wieści o gromadzeniu się armii tureckiej, a potem jej marszu, nastroje zaczęły się zmieniać, wzrastała chęć bicia Turka. 31 III 1683 r. został podpisany sojusz polsko-austriacki.<sup>4</sup> W myśl układu Polska i Austria zobowiązały się do wspólnego prowadzenia wojny z Turcją i do podpisania z nią wspólnego pokoju. Austria miała wystawić na wojnę 60 tys. żołnierzy, Polska 40 tys. Uzgodniono, że armia austriacka będzie działać przeciw Turkom na Węgrzech, polska zaś w Mołdawii i na Podolu. W razie zagrożenia Wiednia lub Krakowa sojusznicy mieli połączyć swe siły pod dowództwem monarchy obecnego na polu bitwy. Dla ułatwienia mobilizacji armii polskiej cesarz miał dostarczyć Rzeczypospolitej 2 mln zł subsydium oraz zrezygnować ze spłaty starych długów z czasów „potopu”.

W kwietniu 1683 r. sejm podjął uchwałę o przygotowaniach do wojny, podnosząc liczebność armii koronnej z 12 tys. do 36 tys. żołnierzy, litewskiej z 6 tys. do 12 tys. Na utrzymanie tak licznej armii uchwalono wysokie podatki, mające przynieść w Koronie 13 mln zł i 5 mln zł na Litwie. Uchwała przewidywała wystawienie w armii koronnej 4 tys. husarzy, 16 tys. jazdy pancernej, 4 tys. jazdy lekkiej, 9 tys. piechoty, 3 tys. dragonii. W armii litewskiej miało być m.in. tysiąc husarii, 3 tys. petyhorców, 1500 jazdy lekkiej, 1500 dragonów, 500 piechoty. Później nieco zmieniono liczebność poszczególnych rodzajów wojsk przez zwiększenie piechoty do 13 tys. kosztem jazdy pancernej; nie zmniejszono husarii. Ostatecznie Polska wystawiła 34 tys. żołnierzy, w tym 6 tys. wojsk prywatnych i ok. 4 tys. Kozaków. Litwa zaś wystawiła 10,5 tys. ludzi. W sumie cała Rzeczypospolita powołała pod broń 44,5 tys. ludzi, a więc znacznie więcej, niż przewidywał układ z Austrią. Na Wiedeń pomaszewowało ok. 27 tys. żołnierzy, kilkuset Kozaków dołączyło pod Bratysławą. Na straży granic pozostawiono ok. 7 tys. żołnierzy pod wodzą kasztelana krakowskiego Andrzeja Potockiego.

Główną siłą armii polskiej stanowiła jazda. Konnica polska potrafiła sprawnie manewrować na boki i tył przeciwnika. Husaria stanowiła znakomitą ciężką jazdę. Posiadała ona zbroję płytową o wadze ok. 15 kg o grubym na 5–7 mm napierśniku kirysu. Kopia miała długość 4,5–5 m. Nie było w zasadzie jazdy, która by w starciu czołowym mogła pobić husarię. Liczebnie przeważali jednak pancerni — typ jazdy średniozbrojnej w misiuarkach i kolczugach o ciężarze zbroi 6–12 kg. Lekka jazda nie posiadała zbroi. I pancerni i lekcy byli zbrojni w dzidy ok. 2 m długości. Armię uzupełniało 250 artylerzystów z 28 działami lżejszych kalibrów. Początkowo na wyprawę planowano zabrać 48 dział.

W Polsce zarządzono mobilizację. Pierwotnie król zamierzał skupić wojsko koło Przemyśla, później zarządził koncentrację pod Krakowem, gdyż znał już kierunek marszu armii tureckiej. Na sygnał pobudki wojennej społeczeństwo polskie jednoczyło się wokół króla w rzetelnym wysiłku patriotycznym. Niejeden zapożyczał się, aby godnie wystąpić, jak ów pan Miciowski, który wystawił rewers na 5 tys. zł „na pilną potrzebę przeciwko nieprzyjacielowi Krzyża Świętego pożyczanym spo-

<sup>4</sup> Akta do dziejów króla Jana III sprawy roku 1683, a osobliwie wyprawy wiedeńskiej wyjaśniające (Acta historica res gestas Poloniae illustrantia, t. VI), wyd. F. Kluczycki, Kraków 1883, s. 63–70; J. Wimmer, op. cit., s. 140–141.

sobem wziętych". Biskup warmiński Michał Radziejowski wystawił dwie chorągwie rajtarii i pożyczył królowi znaczną sumę pieniędzy. Wyruszając na odsiecz Jan III działał zgodnie z pragnieniami swych poddanych. Idea walki z Turkami cieszyła się w Polsce dużą popularnością. Teza głosząca, że Polska jest przedmurzem chrześcijaństwa, spowodowała powszechne przekonanie o konieczności walki z Turkami w obronie całej chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej.

11 i 14 VII przybyli do Jana III kurierzy cesarscy z wiadomościami, że Turcy posuwają się w kierunku Austrii i że Leopold I prosi o posiłki. 17 VII przybył do króla do Wilanowa Hans Zierowski — rezydent cesarski w Warszawie — z wiadomością, że Kara Mustafa ciągnie pod Wiedeń i prosił króla o odsiecz. Jan III już 11 VII wydał rozkaz przyspieszenia koncentracji. 18 VII król wyjechał z Wilanowa. 25 VII przebywał w Częstochowie. Niemal cały dzień spędził na nabożeństwie w klasztorze jasnogórskim. Tu zaczęły się konkretyzować plany odsieczy, król polecił ks. Lotaryńskiemu utrzymanie przepraw przez Dunaj, zwłaszcza w miejscowości Krems, położonej ok. 60 km od Wiednia.

W nocy z 29 na 30 VII Sobieski wjechał do Krakowa. W prastarej stolicy Polski zatrzymał się dłużej oczekując koncentracji wszystkich wojsk. Zewsząd nadciągały one pod Kraków. 2 VIII doszła do obozu królewskiego jazda hetmana polnego koronnego Mikołaja Sieniawskiego. Trasę z rejonu Trembowli i Śniatynia do Krakowa długości blisko 500 km przebyła ona w ciągu dwóch tygodni. W kilka dni później nadciągnęły oddziały pod wodzą hetmana wielkiego koronnego Stanisława Jabłonowskiego, po nich przybywały dalsze. W Krakowie pod kierunkiem znakomitego fachowca generała Marcina Kąskiego przygotowywała się artyleria. Do 8 VIII przybyły pod Kraków wszystkie przeznaczone do wyprawy wojska koronne; oczekiwano tylko Litwinów. Ponieważ armii litewskiej długo nie było, a sytuacja nagliła, przeto król nie czekając na te oddziały 15 VIII ruszył pod Wiedeń. Najpierw pod wpływem prośb ks. Lotaryńskiego o jak najszybszą pomoc 11 VIII wymaszerowała grupa Sieniawskiego (7 tys.) za nią 13 VIII wyszły główne siły pod wodzą Jabłonowskiego. Wojska Sieniawskiego, przerzucone przez Bielsk i Cieszyn w rejon Ołomuńca, miały nie tylko ułatwić marsz siłom głównym, ale też ubezpieczyć je przed niespodziewanym atakiem nieprzyjaciela oraz szybko dojść na teren działań wojennych. 20 VIII król modlił się w Piekarach, 22 VIII wraz z żoną przybył do Tarnowskich Gór. 23 VIII oddziały koronne przekroczyły granicę cesarstwa. Powitanie po stronie austriackiej wypadło nadzwyczaj okazale. Wcześniej, bo nocą z 21 na 22, wyprawiono przodem piechotę na dostarczonych podwodach i artylerię. Armia polska prowadziła ze sobą olbrzymi tabor, złożony z 6–8 tys. wozów; liczba zaś pachołków, woźniców i służby pomocniczej dorównywała liczbie żołnierzy.

Oslaniając marsz głównych sił, kolumna hetmana Sieniawskiego już około 20 VIII dotarła w okolice Ołomuńca, przybliżając się do głównych sił austriackich. Na rozkaz króla, obawiającego się zbyt dużego oddalenia od głównych sił, Sieniawski zatrzymał się dłużej w Mikułowie. Odległość 321 km jego oddziały przebyły w ciągu 12 dni. Jan III troszcząc się o los tych oddziałów zdecydował się opuścić siły główne i ruszył na czele 3 tys. jazdy naprzód. Grupa króla stanowiła wysuniętą i usamodziel-

nioną straż przednią wojsk Jabłonowskiego. W końcu i tę grupę król opuścił, by na czele tylko 120 husarzy 30 VIII dojechać do Mikułowa i 31 VIII dołączyć do sił Sieniawskiego. 31 VIII pod Hollabrunn król spotkał się z naczelnym wodzem cesarskim ks. Karolem Lotaryńskim. Po uroczystym przywitaniu się nastąpiły wstępne rozmowy. W toku dyskusji okazało się, że dowództwo austriackie nie знаło dostatecznie rozmieszczenia wojsk tureckich i zamiarów nieprzyjaciela. Wysłany na zwiady duży podjazd austriacki został wybity do nogi.

Sobieski wysłał przeto dwa polskie oddziały pod komendą rotmistrzów: Romana Ruszczyca i Damiana Szumlańskiego z poleceniem przyprowadzenia za wszelką cenę jeńców. Ruszczyca wrócił nazajutrz bez strat, z 13 jeńcami. Szumlański przyprowadził 7 janczarów, ale sam, ciężko postrzelony w brzuch, zmarł w kilka dni później.

3 IX na zamku Stettelsdorf odbyła się rada wojenna. Uczestniczyli w niej: król, hetmani Jabłonowski, Sieniawski, gen. Kański, ks. K. Lotaryński, margrabia Herman Badeński prezes cesarskiej rady wojennej, Ludwik Badeński, elektor saski Jan Jerzy III — ojciec przyszłego króla Polski, elektor bawarski Maksymilian Emanuel — przyszły zięć Jana III, ks. Waldeck i inni. Margrabia Badeński wręczył Sobieskiemu buławę marszałkowską wojsk cesarskich, co oznaczało symboliczne uznanie go naczelnym wodzem wojsk sprzymierzonych. W toku dyskusji nad planem działania starły się trzy różne koncepcje przeprowadzenia całej operacji. Pierwszą z nich reprezentował ks. Karol Lotaryński proponując natarcie przez Las Wiedeński z północy, by wprowadzić do Wiednia całą armię i tym samym zmusić Turków do odstąpienia spod cesarskiej stolicy. Drugi projekt wysunął Herman Badeński. Planował on przesunięcie wojsk sojuszniczych na południe do miasteczka Wiener Neustadt i z tego kierunku uderzenie na Turków. Plan ten odrzucono od razu ze względu na trudności z przetrzuceniem wojsk przez teren ogromnie zniszczony i długi czas całej operacji. Jeszcze mniej realny był inny projekt austriacki, przewidujący marsz ku Preszburgowi, przeprawienie się tam przez Dunaj i natarcie na nieprzyjaciół od wschodu.

W przeciwieństwie do koncepcji austriackich i niemieckich Jan III zaproponował uderzenie przez górzysty i gęsty Las Wiedeński oraz jedyną dogodną tu drogę wzdłuż Dunaju prosto na główne siły tureckie i rozbicie ich w walnej bitwie na przedpolu Wiednia. Plan króla zgodny był z zasadami staropolskiej sztuki wojennej, mówiącymi, że najpierw należy zniszczyć siły główne wroga w walnej bitwie, a potem ścigać je aż do osiągnięcia zupełnego zwycięstwa. Główne natarcie Sobieski zamierzał przeprowadzić wysuniętym prawym skrzydłem, zagrażając okrażeniem przeciwnika i odrzuceniem go za Wiedeń i Dunaj. Po sformowaniu wzgórz Lasu Wiedeńskiego Jan III proponował wszcząć bitwę najpierw siłami lewego skrzydła, które idąc wygodną drogą miało dotrzeć do równiny, związać w walce siły przeciwnika i odwrócić jego uwagę od manewru wykonywanego przez prawe skrzydło wojsk sprzymierzonych. W tym czasie prawe skrzydło miało wyjść na równinę i wykonać ze zboczy wzgórz decydujące uderzenie na Wiedeń. Znakomity plan zawierał jednak pewne ryzyko polegające na tym, że maszerujące wzdłuż Dunaju wojska lewego skrzydła mogły zostać rozbite, zanim zdążyłyby im pospieszyć z pomocą siły centrum i prawego skrzydła,



forsujące trudny do przebycia Las Wiedeński. Król jednak na podstawie rozeznania słusznie przewidywał, że Kara Mustafa nie odstąpi od oblężenia Wiednia, będąc bliski sukcesu, i przyjmie bitwę na równinie. Przed atakiem Turków ubezpieczał silnie obsadzony przez Austriaków Klosterneuburg. Ryzyko było zatem niewielkie.

Po dyskusji przyjęto plan bitwy Jana III. Rozpoczęły się jednak spory o ustalenie szyku wojsk. Wszyscy chcieli walczyć na najbardziej zaszczytnym — według ówczesnych pojęć — prawym skrzydle. Dopiero autorytet króla przesądził, że na prawym skrzydle będą walczyć Polacy wykonujący najważniejsze zadanie w bitwie. Następnie spierano się o lewe skrzydło i centrum. Ustalono, że lewe skrzydło zajmą wojska ks. Karola Lotaryńskiego, centrum — wojska Rzeszy — zostanie wzmocnione kilkoma chorągwiami husarii. Artyleria miała być rozdzielona na poszczególne zgrupowania. W pierwszej linii miała posuwać się piechota z działami; tuż za nimi jazda.

W nocy z 5 na 6 IX Austriacy ukończyli budowę trzech mostów przez Dunaj. Rano Sobieski przeprowił się przez rzekę, za nim ruszyło wojsko koronne. 7 IX przeprowili się przez Dunaj Austriacy, potem przeszły tabory. 8 IX przybyły pod Tulln wojska Rzeszy spod Krems. 9 IX cała armia stanęła pod Tulln w zaplanowanym wcześniej szyku bojowym. Jan III dysponował wówczas następującymi siłami:

armia koronna	21 000 ludzi	28 dział
armia cesarska	18,5 tys. ludzi	70 dział
korpus saski	9 tys. ludzi	16 dział
korpus bawarski	10,5 tys. ludzi	14 dział
korpus szwabski	9,5 tys. ludzi	12 dział

Cała armia liczyła 37,2 tys. piechoty, 31 tys. jazdy i 152 działa.

Liczba wojsk polskich stanowi temat do licznych polemik i kontrowersji wśród historyków<sup>5</sup>. Obcy uczeni umniejszają polski wysiłek zbrojny w odsieczy wiedeńskiej, a także kwestionują rolę Jana III w walkach r. 1683. Austriak Onno Klopp w 1882 r. ocenił liczebność wojsk polskich, biorących bezpośredni udział w bitwie, na 20 tys. ludzi i był najbliższy prawdy. Niemiec Mausberg zniżył tę liczbę do 18 tys., a Austriak Reinhold Lorenz — znany ze swych prohitlerowskich sympatii — twierdził (w 1933 r.), że wojsko polskie liczyło od 13 tys. do 14 tys. ludzi. Anglik Stoye (1964 r.) podał, że Polaków pod Wiedeń przybyło 16 tys., a Amerykanin Barker (1967 r.), że ok. 18 tys. Polski historyk Konstanty Górski szacował siły polskie (1893 r.) na 26500, a generał Marian Kukiel ustalił liczebność naszych wojsk na 25 tys. Ostatnio znakomity specjalista od zagadnień historii wojskowości Jan Wimmer ustalił, że w bitwie pod Wiedniem uczestniczyło 21 tys. polskich żołnierzy<sup>6</sup>.

Koncentracja i przeprawa wojsk sojuszniczych odbywały się w odległości zaledwie 25 km od głównych sił Kara Mustafy. A mimo to sojuszników Turcy nie zaatakowali, ba nawet nie próbowali przeszkadzać w przeprawie. Czyżby nie wiedzieli o zbliżaniu się odsieczy? Sobieski

<sup>5</sup> J. Wimmer, op. cit., s. 217–218; Z. Wójcik: Jan Sobieski. Warszawa 1983, s. 319.

<sup>6</sup> J. Wimmer, op. cit., s. 236. Dane Wimmera kwestionuje W. Majewski twierdząc, że siły polskie liczyły ok. 23 800 żołnierzy. Zob. W. Majewski: Odsiecz wiedeńska. *Zeszyty Naukowe PAX*, 1983, nr 3, s. 14.

długo łudził się taką nadzieją. W rzeczywistości sprawa wyglądała jednak nieco inaczej. Według kronikarzy tureckich, już w drugiej połowie sierpnia Husejn pasza przestrzegał Karę Mustafę przed odsieczą donosząc, że „w pobliżu [znajduje się] również król polski, przeklętnik nazwiskiem Sobieski, który ciągnie na odsiecz Wiedniowi sam we własnej osobie z wielkim i mniejszym hetmanem podległej Polsce Litwy tudzież z 35 tysiącami pieszych i konnych giaurów polskich”<sup>7</sup>. Turcy więc szybko i dość precyzyjnie określili siły polskie, ale Kara Mustafa nie dowierzał tym doniesieniom. Dopiero 4 IX, gdy schwytany jeniec zeznał, że na pomoc stolicy maszeruje 35 tys. Polaków z królem na czele oraz 85 tys. Niemców pod komendą cesarza i pojmami przez Turków żołnierze austriaccy potwierdzili, wówczas Kara Mustafa uwierzył i podjął przygotowania do odparcia ataku. Rozkaz strzeżenia przepraw otrzymał już na początku oblężenia chan tatarski, ale ten skłócony z Karą Mustafą nie wykonał polecenia i biernie przypatrywał się przeprowie wojsk chrześcijańskich. Tatarom wystarczyło zdobycie wielkich łupów, dlatego wycofali się bez walki i nie usiłowali przeszkodzić Sobieskiemu w przeprowie przez wzgórze Lasu Wiedeńskiego.

8 IX wezry odbywszy naradę wojenną postanowił nie przerywając oblężenia Wiednia wysłać naprzeciw Sobieskiemu część swych sił. Rozdzielenie wojsk w obliczu potężnej odsieczy było fatalnym błędem dowództwa tureckiego, tym bardziej że w okopach pod Wiedniem pozostawiono najlepsze oddziały.

Wieczorem 9 IX armia polsko-austriacka dotarła do podnóży górskich Lasu Wiedeńskiego, „którego szczyty w chmurach ginęły”. Wbrew XVII-wiecznym zwyczajom, kiedy to armia maszerowała jedną drogą jako zwarta całość i rozwijała się dopiero na polu bitwy, Sobieski zdecydował od razu w czasie marszu rozczłonkować armię. Droga naddunajska szła cieśniną długą na 25 km — w razie opanowania gór przez Turków armia sprzymierzonych została by wepchnięta w rzekę i rozbita. W wypadku marszu 70 tys. wojska jedną długą kolumną, na samo rozwinięcie się do bitwy armia potrzebowałaby 2–3 dni i przeciwnik z góry dostrzegłby zamiar obejścia jego pozycji przez prawe skrzydło sprzymierzonych.

10 IX wojska cesarskie pomaszerowały drogą wzdłuż Dunaju. Tego samego dnia Sobieski był przy nich obawiając się, by Austriacy, mający łatwiejszą drogę do pokonania, nie wysunęli się zbyt do przodu. Wieczorem wojska austriackie dotarły do Klosterneuburgu, Niemcy zaś do Kierling.

Najtrudniejszą drogę do przebycia mieli Polacy. Marsz, a właściwie przeprowa przez lesiste wzgórza, trwała przez cały piątek 10 IX i dużą część soboty 11 IX. „Poszliśmy w Imię Pańskie w nieprzebyte jako się rozumowi ludzkiemu zdały dla ciasności dróg, kamieni i gęstych lasów góry” pisał generał Marcin Kątski<sup>8</sup>. Inny świadek tamtych dni dodawał: Polacy maszerowali „przez nieprzebyte przepaści i lasy, zwierzętom tylko wiadome ścieżki, komunikiem”<sup>9</sup>. Okazało się przy tym, że

<sup>7</sup> Z. Abrahamowicz: Kara Mustafa pod Wiedniem. Źródła muzułmańskie do dziejów wyprawy wiedeńskiej. Kraków 1973, s. 147.

<sup>8</sup> L. Podhorodecki: Wiedeń 1683. Warszawa 1983, s. 120.

<sup>9</sup> Tamże, s. 120.

mapy, jakimi dysponowali Polacy, były niedokładne i nie pokazywały wcale rzeczywistych trudności terenowych. Wojsko podzielono więc na małe kolumny, każdej przydzieliliwszy miejscowego leśnika znającego teren. Z trudem forsowano ciasne przejścia prowadząc ze sobą wszystkie armaty. Gdy ustawały ze zmęczenia konie, wtedy zaprzęgali się do dział polscy piechurzy i tak krok za krokiem posuwali się po śliskich i rozmiękłych od deszczu drogach. W bardziej stromych miejscach jazda musiała iść piechotą, prowadząc konie. Drogę torował regiment piechoty Marcina Zamoyskiego. Piechota polskiego lewego skrzydła i jazda idące przodem potrzebowały całego dnia na przebycie odległości 5 km dzielącej Königstetten od wsi Kirchbach. W dodatku przez całą dobę wiał w oczy Polakom gwałtowny wiatr.

Sam Sobieski stale znajdował się w przodzie, komenderując wojskami. „Począwszy tedy od piątku [10 IX] nie jemy nic ani śpimy, ani konie nasze”<sup>10</sup> pisał do Marysieńki. Mimo że w lesie nie było obiecane go przez Austriaków prowiantu dla ludzi i koni, nastrój w wojsku był bardzo dobry. Polskie strażnice przednie idące przez góry i lasy, kilkakrotnie napotykały po drodze drobne grupki Tatarów, które szybko uchodziły przed Polakami. W nocy z 10 na 11 IX Lotaryńczyk wyparł Turków ze wzgórz Leopoldsberg i Kahlenberg, opanowując podstawę wyjściową do ataku na pozycje tureckie na przedgórzu. 11 IX cała armia cesarska z przydzielonymi jej oddziałami polskimi umocniła się na zdobytych wzgórzach. Kahlenberg zajęła chorągiew husarska króla. Wojsku cesarskiemu, które zostawiło po drodze swoje działa, przydzielono kilka polskich armat. Wszyscy czekali na Polaków. Ci tymczasem pokonywali wzgórze Hermanskogel. Piechota lewego polskiego skrzydła podążała tuż za jazdą, natomiast piechurzy prawego skrzydła błędzili po błotach i wertepach. Oddział Kozaków zaporoskich pod dowództwem Mężynskiego w ciągu dnia wypadł niespodziewanie na równinę i starł się z Tatarami zdobywając nieco bydła.

Rano 11 IX król udał się na wzgórze Leopoldsberg, wieczorem był na Kahlenbergu i obejrzał pole bitwy. Okazało się, że wbrew otrzymanym mapom, z pasma Kahlenbergu nie wychodzi się bezpośrednio na równinę wiedeńską, ale oddziela od niej sprzymierzonych kilka pasm wzgórz pokrytych winnicami. Przewidywał więc Jan III, że wypadnie stoczyć tu szereg walk o liczne punkty oporu i dopiero po dwóch dniach armia wyjdzie na równinę. Wówczas też ostatecznie skryształizował się plan bitwy: „rozpocząć natarcie lewym skrzydłem ze wzgórz Kahlenberg i Leopoldsberg, przykuć tu uwagę przeciwnika, związać go walką, a następnie uderzyć prawym polskim skrzydłem”. Obserwując obóz turecki Jan III stwierdził: „Ten wódz, który pomimo zbliżania się wojsk naszych nie skupił swej armii, nie okopał się i obozuje tak jakbyśmy byli o 100 mil od niego, przeznaczony jest na zgubę”<sup>11</sup>.

Kara Mustafa rzeczywiście nie poczynił odpowiednich przygotowań do bitwy; nawet nie obsadził wzgórz Lasu Wiedeńskiego. 10 IX wezrął się na rekonesans, wówczas przyjechał doń wysłannik od Mehmeda paszy z informacją, że wojska chrześcijańskie przybyły już znaną Dunaju i

<sup>10</sup> J. Sobieski: Listy do Marysieńki. Oprac. L. Kukulski. Warszawa 1961, s. 517.

<sup>11</sup> L. Podhorodecki: Jan Sobieski. Warszawa 1964, s. 208.

dotarli do miejsca odległego od obozu tureckiego zaledwie o trzy godziny marszu. Wobec takiej sytuacji Kara Mustafa zarządził alarm; wojska tureckie ustawiły się w szyki bojowe, i tak żołnierze czuwali cały dzień i noc. W obozie osmańskim powszechnie dawało już znać o sobie zmęczenie długotrwałym oblężeniem, zniechęcenie spowodowane głodem, chorobami, licznymi zgonami żołnierzy. Na wieść o odsieczy wielu żołnierzy zamiast myśleć o czekającej ich walce, zaczęło pakować bogate łupy i uchodzić cichaczem z obozu. Wezrą powstrzymywał dezertersów, kazał zapędzać ich do oddziałów oraz ściągał wojska spod Wiednia. 11 IX armia turecka, gotowa do bitwy, liczyła 50 tys. żołnierzy; Wiedeń oblegało ok. 20 tys. Wojska te dysponowały przewagą artylerii nad przeciwnikiem. Prawe skrzydło tureckie zajęły wojska gospodarów mołdawskiego i wołoskiego, w centrum stanął Kara Mustafa, na lewym skrzydle chan tatarski, wsparty sipahami gwardii.

Po południu 11 IX w spalonym klasztorze kamedułów na Kahlenbergu zebrała się rada wojenna. O jej przebiegu Brandenburczyk Schlitz-Götz donosił elektorowi Fryderykowi Wilhelmowi, że poszczególni dowódcy wypowiadali swe poglądy, a potem „król polski wydał wszystkie rozkazy”. Późnym wieczorem Jan III z królewiczem Jakubem położył się w swym namiocie na wzgórzu Kahlenberg, lecz długo nie mógł zasnąć. Tej nocy nie spała większość polskich żołnierzy. Wydane hasło bojowe na jutrzejszą bitwę brzmiało: „W imię Panny Maryi, Panie Boże dopomóż”. 12 IX Sobieski udał się na stanowisko dowodzenia ks. Karola Lotaryńskiego na Kahlenbergu. Pierwsi ruszyli do boju dragoni. Szybko natknęli się na janczarów; rozpoczęła się walka. Niedzielny ranek był mglisty, a dzień zapowiadał się upalny. Po opadnięciu mgły król mógł zlustrować stanowiska tureckie. Kara Mustafa silnie obsadził pasmo wzgórz od Heubergu do Nussbergu nad Dunajem. Przed 6.00 rano Sobieski w porozumieniu z ks. Lotaryńskim wydał rozkaz lewemu skrzydłu do rozpoczęcia natarcia i zajęcia wzgórza Nussberg. Po godzinie walki mimo kontrataków tureckich Ibrahima paszy ok. 8.00 rano opanowano wzgórze i wieś Nussdorf. Natarcie poszło dalej ku miasteczku Heiligenstadt. Jednocześnie Jan III zarządził, by ruszyło centrum sił. Rozpoczął się długi szereg walk. Kara Mustafa podjął przeciwnatarcie na lewe skrzydło, ale po przyścisaniu posiłków odparto je. Ok. 13.00 po zaciętych bojach opanowano Heiligenstadt. Ks. Lotaryński zarządził postój dla uporządkowania wojska i dania mu odpoczynku.

Tymczasem oddziały centrum ok. 9.00 opanowały szczyty wzgórz Kobenzl i Pfaffenberg i zeszyły na pokryte winnicami zbocze, ok. 13.00 opanowały Sievering. Teraz wszyscy czekali na Polaków.

Pod koniec walk oddziałów cesarsko-niemieckich Sobieski odjechał do armii polskiej. Główne zadanie lewego skrzydła zostało wykonane: jego natarcie związało znaczne siły tureckie i przyciągnęło uwagę Kara Mustafy. Wojsko polskie wyruszyło z biwaków ok. 6.00 rano. Lewe skrzydło pod dowództwem hetmana Sieniawskiego zapewne przed 12.00 weszło na grzbiet Dreimarksteinu; piechota lewego skrzydła hetmana Jabłonowskiego ok. 13.00 znalazła się na szczycie Grünberga. Sieniawski skierował swe siły na wieś Pötzleinsdorf i wzgórze Michaëlberg. Doszło do walki z janczarami obsadzającymi winnice na wzgórzu. Brygady piechoty polskiej, wspomagane przez artylerię, wypierały

ich stopniowo z kolejnych pozycji. Ok. 14.00 opanowano Michaëlberg. Ok. 15.00 dwa cesarskie regimenty dragonii rozpoczęły walkę o obsadzoną przez kilka tysięcy janczarów kotlinę Pötzleinsdorf i zostały odrzucone. Wsparły je dwie brygady piechoty polskiej, które zdobyły kotlinę i górujące nad nią wzgórze Schafberg. Piechota polska prawego skrzydła kierowała się na wieś Dornbach. Z Rosskopfu posuwało się prawe boczne ubezpieczenie szyku polskiego (dragoni i do 1000 jazdy Rafała Leszczyńskiego). Dowództwo tureckie próbowało rzucić na jego tyły Tatarów. Tych jednak z łatwością odrzucono. Jabłonowski zajął wzgórze Neuberg i Gallitzinberg.

Już po 12.00 Kara Mustafa dostrzegł zagrożenie dróg odwrotu przez siły polskie i zaczął pośpiesznie przetrzucać posiłki na swe lewe skrzydło, odbierając część sił prawemu skrzydłu.

Teraz z kolei poszło natarcie wojsk ks. Karola Lotaryńskiego, które złamało szyki nieprzyjaciela. Ibrahim pasza rzucił się do ucieczki. Ok. godz. 17.00 sprzymierzeni stanęli na równinie.

Sobieski myślał o stoczeniu decydującej walki dopiero w drugim dniu bitwy, ale zmienił zdanie, gdy zobaczył bardzo korzystnie układającą się sytuację. Turcy wyraźnie upadli na duchu, sprzymierzeńcy zaś rwali się do walki. Król postanowił uderzyć jeszcze tego samego dnia nie tylko siłami polskimi, ale również specjalnie utworzoną grupą jazdy ks. Waldecka. Ks. Karol Lotaryński miał kontynuować natarcie wzdłuż odnogi Dunaju. Dla sprawdzenia terenu zaraz po 16.00 Jan III rozkazał chorągwi husarskiej pod dowództwem por. Zygmunta Zbierchowskiego, by przeprowadziła próbny atak. Stu kilkudziesięciu husarzy ruszyło w kierunku odległego o 400 m nieprzyjaciela. Po pokonaniu rowu zwarli się z Turkami. Towarzyszący chorągwi podskarbi nadworny Andrzej Modrzewski opadnięty przez Turków, zginął w walce. Chorągiew Zbierchowskiego przełamała pierwszą linię wroga. Utknąwszy jednak na następnych, zawróciła z powrotem tracąc 19 towarzyszy i 35 pocztowych. Atak wykazał, że szarża po przebyciu rowu jest możliwa. Podobną szarżę kazał wykonać Sieniawski chorągwi husarskiej, dowodzonej przez Skarbka. Dołączył do niej ochoczo starosta halicki Stanisław Potocki na czele swej chorągwi pancerniej. Obie chorągwie ruszyły w kierunku Turków. „Pierwszy zakuty w żelazo hufiec rzucił się na sajban prześwieczonego serdara jegomości. Przeciwko niemu ruszyli i zwarli się z nim wówczas lewendowie prześwieczonego serdara jegomości tudzież jego agowie pałacowi i nadworni. Giaurzy byli jednakże wszyscy w żelazach, więc szabla na nic się tam nie zdała, ale doświadczeni w bojach bohaterzy wcale się tym nie stropili. Każdy z nich miał młot, maczugę lub topór, więc poczęli grzmocić giaurów po głowach, twarzach, rękach, ci zaś, którzy nie mieli takiego sprzętu, swoimi szablami rozpruwali im konie. W ten sposób z Bożą łaską zmuszono ich do odwrotu, a większość ich położono trupem albo raniono”<sup>12</sup>. Szarżujące chorągwie poniosły znaczne straty, w walce padł Stanisław Potocki. Turcy ruszyli w odpowiedzi do kontrataku, rozpoczęły się utarczki przed decydującą szarżą.

Kara Mustafa zdołał zgromadzić przeciw Polakom prawie trzy

<sup>12</sup> Z. Abrahamowicz, op. cit., s. 226–227.

czwarte swej armii, ogalającą z wojsk prawe skrzydło atakowane przez Austriaków. Bitwa praktycznie już była wygrana przez sojuszników, gdyż żołnierze cesarscy musieli dojść do Wiednia. Sobieski myślał o zniszczeniu wroga. W szykach tureckich dały się zauważyć oznaki paniki, z obozu uchodzili coraz liczniejsi żołnierze.

Zbliżała się 18.00. Nadeszła rozstrzygająca chwila. Piechota i artyleria sojuszników otworzyły do Turków gwałtowny ogień ze wszystkich dział i muszkietów. Lawina pocisków spadła na szyki wroga, wywołując pewien zamęt w jego szeregach. Pod osłoną ognia zaczęła się szykować do natarcia jazda. Jan III dał rozkaz do ataku. Masa ciężkiej jazdy runęła na nieprzyjaciela z potężnym okrzykiem: „Jezus Maryja, ratuj, bij, zabij!” Kierunek natarcia — to środek obozu tureckiego, wielki szkarłatny namiot Kara Mustafy i chorągiew proroka. Król sam wiódł swych husarzy do boju; obok niego powtórnie pędziła chorągiew husarska królewicza Aleksandra pod dowództwem por. Zygmunta Zbierchowskiego. Podprowadziwszy jazdę pod szyki tureckie, Jan III zatrzymał się i wraz ze swym sztabem obserwował natarcie. Ciężka jazda z kłusa przechodziła w cwał i jak huragan pędziła ku szeregom nieprzyjacielskim. Ale Turcy się nie cofnęli. Zagrały armaty tureckie i jazda sułtańska ruszyła naprzód. Zderzenie było tak straszliwe, że z 2500 Polaków walczących w pierwszych szeregach 20 zaledwie zachowało nie skruszone kopie. Czoło jazdy tureckiej zostało złamane, masy żołnierzy muzułmańskich rzuciły się do ucieczki. W centrum trzymały się jeszcze oddziały wielkiego wezyra, a to tylko dlatego, że osłonięte były jarem. Niedługo wytrwali: część pierzchła, część zgromadziła się przy świętej chorągwi. Niebawem i w te szeregi wdarła się jazda sojuszników. Chorągiew proroka znalazła się w niebezpieczeństwie. Uratowali ją Tatarzy Hadży Gereja. Walczył sam wezyr. Widząc jednak przegraną, dał rozkaz cofnięcia się do obozu, by tam między wałami i namiotami zatrzymać przeciwnika. Tymczasem „giaurzy nie burząc porządku swych szyków, pod wtór armat i muszkietów szli do przodu krok za krokiem”. Kara Mustafa postanowił bronić się w swych namiotach. Robił wszystko, by ocalić armię. Niebawem jedna z polskich chorągwi uderzyła na skrzynie skarbcza, ale jej atak odparto, część żołnierzy tureckich rzuciła się do rabunku własnego skarbcza. Sam wezyr szukał śmierci w bitwie, ale siłą został wsadzony na koń przez gwardzistów i uprowadzony z pobojuwiska. Pora ucieczki była już najwyższa, gdyż od północy wdarły się do obozu oddziały austriackie. Armia turecka w panice uchodziła z pola bitwy. Tylko zacięty opór oddziałów Kara Mustafy uratował ją od całkowitej klęski. Zapadała już noc. Toczone jeszcze bój z oddziałami janczarów, oblegającymi Wiedeń. Bitwa była wygrana, wróg pokonany, Wiedeń wolny.

„Przybiegały tedy do mnie książęta, jako to elektor bawarski, ks. Waldeck, ściskając mię za szyję, a całując w gębę, generałowie zaś w ręce i w nogi, cóż dopiero żołnierze”<sup>13</sup> — pisał król do żony. Zwycięstwo było wspaniałe, łupy ogromne. Armia turecka straciła 15 tys. ludzi; straty sojuszników sięgały 3500 zabitych i rannych, w tym 1300 Polaków.

<sup>13</sup> J. Sobieski: Listy do Marysieńki, s. 522.

## DER WIENERFELDZUG — MILITÄRPROBLEMATIK

## ZUSAMMENFASSUNG

Das 300. Jubiläum des Wienerfeldzuges wurde zu einer ausgezeichneten Gelegenheit zur Darstellung der Militärkampagne, die 1683 mit einer Siegeschlacht bei Wien und Parkany endete. Die Geschichtsforscher beurteilten einig, dass der Polen-Türkei Konflikt infolge der Aggressionspolitik der Türkei nicht zu vermeiden war. Als einziger natürlicher Verbündete Polens war Österreich, das genauso wie die Republik Polen vom türkischen Überfall bedroht war. Am 31 III 1683 schlossen beide Staaten ein Bündnis, das gegen die Türkei gerichtet war. Als nach Warschau die Kunde von der Belagerung Wiens durch die türkische Armee kam, war die Mobilisierung der Truppen in Polen schon im Gange. Ihrer Verpflichtung nachkommend stellte die Republik ein Heer von 44,5 tausend Mann auf. Nach Wien marschierten etwa 27 tausend polnischer Soldaten, und an der Schlacht nahmen, nach den neuesten Angaben von Jan Wimmer, 21 tausend teil. Mitte August 1683 zogen die Kronenabteilungen von Krakau los. Gegen Monatsende kamen sie in die Nähe Wiens an. Am 3 IX fand eine Militärberatung auf dem Schloss Stettelsdorf statt. Während dieser Beratung wurde die Führung über das ganze verbündete Heer in die Hände des Jan III. übergeben, und sein Plan der Durchführung der Schlacht angenommen. Drei Tage nach der Beratung überquerten die polnischen Truppen die Donau. Am 10 IX marschierte die Armee der Verbündeten von Tulln in Richtung Wien. Der Übergang durch das Walddickicht des Wiener Waldes war sehr schwierig, insbesondere für die rechte polnische Flanke des verbündeten Heeres. Am Morgen, den 12. IX begann die Schlacht mit dem Angriff des österreichischen Heeres unter dem Kommando des Kronprinzen Karl v. Lothringen. Der Angriff zog auf sich die Achtung des türkischen Kommandos und ermöglichte den Polen nach bissigen Kämpfen das Wiener Flachland zu erreichen. Nach einer Aufklärung durch Kampf erwies es sich, dass sich das Gelände für einen Kavallerieangriff eignet. Jan III. warf zum Angriff über 20 000 Reiterei. Der Angriff war so gewaltig, dass der Widerstand der türkischen Armee gebrochen wurde. Die Schlacht wurde gewonnen, Wien war frei. Die türkische Armee hatte Verluste von 15 000 Mann, die Verluste der Verbündeten betragen 3 500 an Toten und Verwundeten.

SPRAWA SYNODU UNICKO-PRAWOSŁAWNEGO WE LWOWIE  
(1629)

Treść: Wstęp. I. Okoliczności poprzedzające zwołanie synodu. II. Zabiegi Józefa Welamina Rutskiego o wspólny synod z prawosławnymi. III. Synody przygotowawcze w Kijowie i Włodzimierzu. IV. Diariusz wydarzeń na synodzie we Lwowie. Zakończenie. *Summarium*.

## WSTĘP

Życie i rozwój ważniejszych instytucji chrześcijaństwa na Wschodzie są ściśle sprzęgnięte z działalnością synodalną, pozostającą w powiązaniu z czynnikami lub wypadkami politycznymi, społecznymi, kulturowymi i religijnymi otaczającego ją środowiska, nierzadko środowiska łacińskiego.

Już wkrótce po zawarciu Unii Brzeskiej (1596), poczynając od granic Rosji aż po południowe Indie, przechodząc poprzez wschodnią i środkową Europę aż po afroazjatycki Bliski Wschód, wschodnie Kościoły katolickie, łącząc swój los z losami chrześcijaństwa łacińskiego, odbyły sporą liczbę synodów w celu wypracowania własnego prawodawstwa<sup>1</sup>. W taki sposób postąpili np. Maronici w Libanie, Malabarzy w Indiach, Rumuni w Transylwanii czy też Rusini i Ormianie w Polsce. Wszystkie kościoły unickie ułożyły na tych synodach własne prawodawstwo, które nie zawsze w szczęśliwy sposób połączyło dwie tradycje: wschodnią i łacińską. W całej tej akcji synodalnej decydującą rolę odgrywała zazwyczaj Stolica Apostolska, która miała swoich sprzymierzeńców. Pierwszy z nich to czynnik władzy państwowej, najczęściej król, jak np. w Polsce; przychodziła Rzymowi w sukurs także działalność (niekiedy tylko zręczność) misjonarzy łacińskich, szczególnie jezuitów. Niemalą też rolę odegrała działalność legata papieskiego, który powodzenie swej misji uzależniał od największej jej zgodności z wolą swego mocodawcy.

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, czy przejawy tak uwarunkowanej działalności synodalnej dadzą się zweryfikować na przykładzie synodu unicko-prawosławnego zaplanowanego do Lwowa na r. 1629? Na początku kilka zdań uzasadnienia tematu. Jak wiadomo, Unia Brzeska, spowodowana różnymi czynnikami, nie wyłączając czynnika natury politycznej, praktycznie nie została wprowadzona w życie na całym obszarze wschodniej Polski. Diecezje lwowska i przemyska pozostały na razie poza orbitą jej wpływów. Przez cały jednak czas towarzyszyło unii coś, czego była ona wyrazem: ciężenie rozdzielonych części chrześcijaństwa ku sobie, nieustanne i jakby podświadome

<sup>1</sup> Pod koniec XVI w. mieliśmy do czynienia z dużym ruchem synodalnym wschodnich Kościołów unijnych o wymiarach narodowych, patriarszych, prowincjalnych i eparchialnych. Wszystkie te synody wylicza i analizuje je w liczbie 158 wszelkich kategorii Ch. de Clerq: *Conciles des orientaux catholiques*. T. XI. Pars 1-2. Paris 1952. Por. także E. Przekop: *Stolica Apostolska a synody katolickich Kościołów wschodnich*. *Częstochowskie Studia Teologiczne* 6/1978/, s. 341-367.



dążenie do jedności. Na wschodnich kresach Polski, gdzie unicy i dyzownicy rozwijali swą działalność, dawały znać o sobie takie właśnie działania (o zróżnicowanym natężeniu) z myślą o zbliżeniu, jeśli nie o pełnej jedności. W myślach organizatorów synodu lwowskiego, zgromadzenie w 1629 r. miało być przejawem takiego uregulowania kwestii wyznaniowej pomiędzy unitami i prawosławnymi. Czy nadzieje związane z tym synodem zostały zrealizowane? W dotychczasowych źródłach tego synodu i w literaturze przedmiotu<sup>2</sup> zauważa się jeszcze sporo niejasności, zbyt dużo hipotez, a nawet wyraźnych luk. Jak więc było naprawdę? Klucza do rozwiązania należy szukać w Archiwum Watykańskim, w dziale „Fondo Borghese”, I, Vol. 469–474, gdzie znajduje się rękopis sprawozdania z interesującego nas synodu. Relację tę sporządził ówczesny biskup Halicza, Rafał Korsak, koadiutor unickiego metropolity Józefa Welamina Rutskiego. Relacja zaopatrzona jest w datę 1 lutego 1630 r. i obejmuje karty od 79 do 83. Grzbiet rękopisu posiada dwa napisy. W poprzek: „Affari di Propaganda Fide”, wzdłuż: „Relazioni dell'Anno 1631”<sup>3</sup>. To niezwykle dla naszego tematu źródło zachęca więc do ponownego zajęcia się synodem unicko-prawosławnym z 1629 r., choć niczego na nim nie załatwiono i nie podjęto tam żadnych uchwał. Szczegóły, jakie zamieszcza w swej relacji Korsak, pozwalają uzupełnić luki i niejasności ku pożytkowi nie tylko historyków prawa, ale przede wszystkim badaczy dziejów ruchu ekumenicznego na naszym rodzinnym gruncie.

## I. OKOLICZNOŚCI POPRZEDZAJĄCE ZWOŁANIE SYNODU

### TRUDNOŚCI POLITYCZNO-PRAWNE UNITÓW PO UNII BRZESKIEJ

Do zawarcia unii w Brześciu doszło w dziesiątym roku panowania króla Zygmunta III Wazy (1587–1632). Wkrótce potem unicy mogli się przekonać, że podstawą ich egzystencji i działalności jest przede wszystkim władza królewska. Bo kiedy tylko Zygmunt III sam znajdował się w tarapatach, ataki na unię z miejsca przybierały na sile. Trudno jest przesądzać sprawę, jakie losy byłyby udziałem unitów w Polsce, gdyby Zygmunt III nie pozostawał na tronie królewskim przez 45 lat. Czy zagorzały przeciwnik Unii Brzeskiej, wychowany po kalwińsku, książe i wojewoda kijowski Konstantyn Ostrogski nie zadałby jej ostatecznego ciosu. To przecież nie kto inny, jak tylko Ostrogski na sejmie w r. 1603 kategorycznie domagał się pozbawienia biskupów unickich ich urzędów grożąc królowi, że w przeciwnym wypadku nie będzie pertraktował na sejmie w żadnej innej sprawie. Presja i szantaż ze strony Ostrogskiego

<sup>2</sup> Z ważniejszych pozycji dadzą się wymienić: I. K r y p i a k i e w i c z: *Novi materialy do istorii Soboriv 1629*. W: *Zapysky Naukovoho Tovaristva imeny Ševčenko*. T. 116. Lviv 1913, s. 5–39; M. H a r a s i e w i c z: *Annales Ecclesiae Ruthenae*. Leopoli 1862, s. 445–448; S. G o l u b e v: *Materiały dla istorii zapadno-russkoj Cerkvi*. Priloženie k 1-mu tomu sočinenija: *Kievskij mitropolit Petr Mohyla i ego spodvižniki Kiev 1883*; P. Ž u k o v i č: *Materiały dla istorii Kijevskavo i Lvovskovo soborov 1629 goda*. W: *Zapysky Akad. Nauk po ict. fil. otd.* T. 8 nr 15. S. Petersburg 1911; L. Š m u r l o: *S. Siège et l'Orient Orthodoxe Russe 1609–1654*. Cz. I–II. Prague 1928; T. D ł u g o s z: *Niedoszły synod unicko-prawosławny we Lwowie*. *Collectanea Theologica* 19/1938/ nr 4, s. 479–506.

<sup>3</sup> Przedruk relacji Rafała Korsaka po raz pierwszy zamieściły *Monumenta Ucrainae Historica*. Vol. IX–X. Supplementum. Romae 1971, s. 749–759 n. 637.

okazały się jednak daremne i król nie ustąpił. Wtedy to sprawą biskupów unickich, przy wyraźnym poparciu Ostrogskiego, zajmował się trybunał litewski. W rezultacie ogłoszono w r. 1605 wakant unickich diecezji w Polsce<sup>4</sup>. Na nic to się zdało, gdyż i tym razem król Zygmunt wyroku tego nie zaaprobował.

W trzy lata później (13 II 1608 r.) książę Konstantyn Ostrogski zmarł. Żywot uniów stał się spokojniejszy i można było teraz zająć się konsolidacją młodego Kościoła, któremu przewodził metropolita Hipacy Pocij (1591–1613). Tenże upatrywał sobie przyszłego następcę. Był nim archimandryta monasteru Św. Trójcy w Wilnie Józef Welamin Rutski. Uzyskawszy odpowiednie uprawnienia z Rzymu, Pocij wyświęcił Rutskiego w 1611 r. na biskupa i zamianował go swoim koadiutorem z prawem następstwa. W dwa lata potem Pocij osierocił unicką metropolię kijowską i ster rządów przeszedł w ręce Rutskiego (1613–1637). Nowy metropolita nie miał łatwego życia. Czasy jego pasterzowania były dla unii jednym z najtrudniejszych okresów jej istnienia. Za swoje główne zadanie Rutski uznał konsolidację młodego Kościoła unickiego<sup>5</sup>. Podobnie jak jego poprzednik, Rutski postarał się zawczasu u Stolicy Apostolskiej o prawo zamianowania koadiutora *cum iure successionis*. Wybór padł na Rafała Korsaka, tego samego, który napisał relację z synodu lwowskiego w 1629 r. i przekazał ją ówczesnemu nuncjuszowi papieskiemu. Król Zygmunt III nie wyraził jednak na tę nominację zgody, tłumacząc swą odmowę zbyt młodym wiekiem kandydata na tak poważne stanowisko. Sprawę tę rozwiązała dopiero śmierć króla w 1632 r., kiedy to Korsak został biskupem Pińska (1632–1637); przedtem w latach 1628–1632 był biskupem Halicza. Po śmierci Rutskiego w r. 1637 objął metropolię i kierował nią do 1640 r.<sup>6</sup>

#### USTANOWIENIE HIERARCHII PRAWOSŁAWNEJ W R. 1620

W r. 1620 patriarcha Jerozolimy Teofan, powracając z Moskwy, znalazł się w Kijowie. Przybył tutaj bynajmniej nie w celach turystycznych. Korzystając z poparcia miejscowego bractwa i duchowieństwa, bez zezwolenia królewskiego<sup>7</sup> udzielił 15 lipca 1620 r. potajemnie biskupich święceń Hiobowi Boreckiemu — na metropolitę Kijowa, Melecjuszowi Smotrzyckiemu — na arcybiskupa Połocka, Józefowi Kurcewi-

<sup>4</sup> J. Olšr: Storia della metropoli di Kiev in comunione Ecclesiale con la Sede Apostolica Romana (sec. XVI–XVIII). Roma (bez daty), s. 43 (mps w posiadaniu autora artykułu).

<sup>5</sup> E. Kaminskyj: De potestate metropolitaram kiowiensium-haliciensium (s. 1596–1805). Romae 1969, s. 28.

<sup>6</sup> Tenże, s. 29.

<sup>7</sup> W XIV i pierwszej połowie XV w. obsadzanie wakujących stolic biskupich w metropolii kijowskiej, zgodnie z kanonicznym prawem wschodnim, odbywało się następująco: synod biskupów metropolii wybierał na wakującą eparchię trzech kandydatów. Spośród nich metropolita zatwierdzał jednego i udzielał mu konsekracji. W drugiej połowie XV w. zaszły jednak radykalne zmiany, wskutek których mianowanie biskupów w XVI w. należało już wyłącznie do króla. Król, jako patron wszystkich diecezji ruskich, nadawał swemu kandydatowi biskupstwo, tj. należące do niego uposażenie, i prezentował go metropolicie z poleceniem, by ten go wyświęcił i udzielił mu władzy rządzenia w diecezji. Por. P. Lozovei: De metropolitaram Kiowiensium potestate (a. 1596). Romae 1951–1952, s. 52–68. Ta nowa praktyka okazała się nader niekorzystna dla Kościoła ruskiego, gdyż przy doborze kandydatów najczęściej nie kierowano się ich kwalifikacjami moralnymi i intelektualnymi ani względem na dobro Kościoła.

czowi — na biskupa Włodzimierza, Izajaszowi Kopińskiemu — na biskupa w Przemyślu, Izaakowi Czerczijskiemu — na biskupa w Łucku, Pasijowi Puzynie — na biskupa Chełma i Awramijowi Stagońskiemu — na biskupa Pińska<sup>8</sup>. Eparchia we Lwowie, która podobnie jak eparchia przemyska nie przystąpiła do Unii Brzeskiej — była już obsadzona przez Jeremiasza Pisanowskiego<sup>9</sup>. Rodzi się w związku z tym pytanie, na jakiej podstawie działał patriarcha jerozolimski Teofan? Miał on wprawdzie przy sobie list polecający od patriarchy Konstantynopola, od którego metropolia kijowska była zależna. W liście Teofan został upoważniony „do wykonywania wszelkich obowiązków biskupich w granicach naszych diecezji” (czyli na terenie byłych diecezji prawosławnych sprzed 1596 r.), jednakże pismo polecające ani słowem nie wspomina o możliwości restaurowania biskupstw prawosławnych. Niewykluczone jednak, że patriarcha Teofan mógł rozmawiać na ten temat ze swym kolegą na urzędzie w Konstantynopolu jeszcze w r. 1618, kiedy to ów list był redagowany<sup>10</sup>. Niewykluczone również, że patriarcha Teofan, będąc w Moskwie, przeprowadził w tej materii rozmowy z tamtejszym patriarchą i carem, który mógłby być w szczególności sposobem zainteresowany sprawą nowych biskupstw, by tą drogą przysporzyć polskiemu królowi niemałych kłopotów wyznaniowych. Tak czy inaczej, od 1620 r. w metropolii kijowskiej wystąpiło zjawisko tzw. utrakwizmu, to znaczy, że w jednej i tej samej eparchii istniała odąd podwójna hierarchia: unicka i dyzunicka.

Patriarcha Teofan natychmiast odbył z nową hierarchią prawosławną synod, który podjął decyzję o usunięciu z urzędów wszystkich biskupów unickich, zarządził odebranie unitom zajmowanych przez nich cerkwi i monasterów, na końcu wysłano jeszcze zawiadomienie do króla Zygmunta III o tym, co się stało, z jednoczesną prośbą o potwierdzenie nowych władcyków<sup>11</sup>.

Jak już zaznaczono, patriarcha Teofan naruszył prawo króla, do którego — jako patrona wszystkich diecezji ruskich — należało mianowanie biskupów. Zygmunt III nie od razu jednak zareagował na posunięcia jerozolimskiego patriarchy. Być może dlatego, że w tym samym 1620 r. wojska królewskie poniosły dotkliwą klęskę pod Cecorą; Turcy także sposobili się do wojny; od północy wciąż zagrażała Szwecja, do której tronu Zygmunt III Waza rościł pretensje. Król skierował do patriarchy Teofana jedynie list zapraszający go na dwór królewski. Ten jednak zdając sobie sprawę, iż naruszył swym czynem obowiązujące prawo państwowe, opuścił pośpiesznie i potajemnie (pod osłoną kozaków) granice Rzeczypospolitej<sup>12</sup>. Wtedy to Zygmunt III nakazał magistratom ukaranie nielegalnie ustanowionych biskupów, a metropolie Rutskiemu obłożenie ich karami kościelnymi<sup>13</sup>.

Prawosławni łatwo się nie poddali. Na sejmie w listopadzie 1620 r. wystąpili zdecydowanie w obronie swoich władcyków. Udzielił im poparcia hetman kozaków Konaszewicz, który uzależnił udział swoich

<sup>8</sup> Długosz, jw., s. 481; Kaminskyj, jw., s. 28; Olsr, jw., s. 61–63.

<sup>9</sup> Olsr, jw., s. 62.

<sup>10</sup> Tenże.

<sup>11</sup> Tenże.

<sup>12</sup> Tenże.

<sup>13</sup> Tenże.

oddziałów na rzecz króla od potwierdzenia nowej hierarchii prawosławnej. Także deputowani protestantów udzielili prawosławnym swego wsparcia. Zygmunt III, mimo tak obmyślanej akcji na sejmie, nie odstąpił od swej decyzji, oświadczając, że sejm ma debatować nad sprawami politycznymi, nie zaś roztrząsać sprawy kościelne. Kiedy większość obecnych na sesji udzieliła królowi poparcia, petycję prawosławnych odłożono do następnego sejm<sup>14</sup>.

Na początku 1621 r. w czasie debaty sejmowej prawosławni prośbę ponowili. Tym razem byli już obecni przedstawiciele strony unickiej, mianowicie sam metropolita Rutski i arcybiskup połocki Jozafat Kuncewicz. Ci jednakże nie będąc senatorami (jak biskupi łacińscy), a więc nie mając na sejmie prawa zabierania głosu, na próżno szukali kogoś, kto by wziął w obronę ich sprawy. Mimo iż strona prawosławna zasympywała unitów gradem oskarżeń, żaden z biskupów łacińskich nie pospieszył im z pomocą. Dopiero król Zygmunt III udzielił metropolicie Rutskiemu prawa głosu. Jego wypowiedź w auli sejmowej musiała zrobić na obecnych wrażenie, jeżeli i tym razem kwestie unicko-prawosławne odłożono na czas późniejszy<sup>15</sup>.

Jak w przysłowiowym kalejdoskopie sprawa powtórzyła się na sejmie w 1623 r. Sytuacja unitów tym razem nie wyglądała najlepiej. W sukurs delegacji prawosławnych przyszli niektórzy biskupi łacińscy, domagający się całkowitego skasowania unii, by mogła legalnie działać jedynie hierarchia katolicka obrządku łacińskiego oraz hierarchia prawosławna. Tylko na takiej drodze — twierdzili biskupi łacińscy — mogą ustać waśnie i nieporozumienia, częstokroć wrogie względem siebie ataki, nikomu w Rzeczypospolitej niepotrzebne. Zygmunt III, chcąc za wszelką cenę uregulować sprawę wyznaniowe na wschodnich kresach Polski, powołał w tym celu specjalną komisję mieszaną z ówczesnym prymasem Gembickim na czele. Stronę prawosławną reprezentowali metropolita Borecki i arcybiskup Smotrzycki; stronę unicką — tylko metropolita Rutski. I chociaż prymas Gembicki nie był wielkim zwolennikiem unii, zdołano doprowadzić do ugody, co też i sejm uroczystie potwierdził zalecając obu stronom na przyszłość umiar i rozwagę<sup>16</sup>.

Takim to sposobem młody Kościół unicki zdołał uchronić swój dotychczasowy stan posiadania, męczeńska zaś śmierć Jozafata Kuncewicza, poniesiona w Witebsku (1623), nie tylko wstrząsnęła ówczesną opinią publiczną, ale też wytworzyła wokół unii korzystniejszą atmosferę.

## II. ZABIEGI METROPOLITY RUTSKIEGO O WSPÓLNY SYNOD Z PRAWOSŁAWNymi

Zaraz po konsekracji Hioba Boreckiego na prawosławnego metropolitę Kijowa, metropolita Rutski podjął próbę wejścia z nim w ugodę „dla uspokojenia prawosławia i unii”<sup>17</sup>. Na myśl tę Borecki nie przystał; odrzucił ją także w r. 1623, kiedy to na komisji mieszanej Rutski wystąpił z nią po raz drugi.

<sup>14</sup> Tenże.

<sup>15</sup> Tenże, s. 64.

<sup>16</sup> Tenże, s. 64-65.

<sup>17</sup> Długosz, jw., s. 483.

Dotychczasowe niepowodzenia w sprawie wspólnego synodu nie zdeprymowały wcale Rutskiego. Wnet nadarzyła się ku temu nowa sposobność. Tym razem prawosławni mieszczanie wileńscy sami zwrócili się do Rutskiego z propozycją zawarcia unii. Postawili mu jednakże warunek: wyznają wiarę katolicką w to wszystko, czego naucza Kościół, nie mogą jednak zerwać łączności ze swym patriarchą w Konstantynopolu. Byłoby też dobrze, by i unicy, nie zrywając łączności z Rzymem, mogli jednocześnie okazywać posłuszeństwo patriarsze<sup>18</sup>. Z góry można było zakładać, że tego rodzaju propozycja niewiele miała szans na przyjęcie u Stolicy Apostolskiej. Metropolita Rutski potraktował ją jednak poważnie. O tych „unijnych” propozycjach ze strony prawosławnych mieszczan z Wilna doniósł nawet swoim alumnom Greckiego Kolegium w Rzymie. Dzieląc się z nimi tą wiadomością w specjalnym liście (6 V 1624) wzdychał jednocześnie: „si patriarcham Constantinopolitanum a partibus nostris haberemus”. Najprawdopodobniej listem tym zamierzał Rutski nadać sprawie utworzenia patriarchatu w Kijowie duży rozgłos, zwłaszcza w odpowiednich kołach rzymskich. Według Rutskiego, metropolita prawosławny Kijowa sam zwróci się do Rzymu o utworzenie patriarchatu, wyzna wiarę katolicką i posłuszeństwo oraz zapewni papieża, że tak samo uczynią jego następcy. Dla dobra sprawy erekcja patriarchatu znana będzie jedynie biskupom i wyższemu hierarchii duchowieństwu prawosławnemu. Niższe duchowieństwo i prawosławny lud dowiedzą się o tym w późniejszym czasie. Potem i oni także uznają zwierzchnictwo Rzymu, na co potrzeba jednak odpowiedniego przygotowania. Projekt utworzenia nowego patriarchatu w Kijowie poddał Rutski do rozważenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary prosząc o szybką decyzję, która miałaby stanowić podstawę do pertraktowania w tej sprawie z prawosławnymi<sup>19</sup>.

W ślad za tą propozycją Rutski skierował do Rzymu następną. Wprawdzie wysunęli ją sami prawosławni, ale Rutski udzielił jej swego poparcia i przesłał do Kongregacji. Czego dotyczyła owa propozycja? Gdyby doszło do erekcji patriarchatu w Kijowie, przybyłby wtedy na Ruś osobisty legat patriarchy z Konstantynopola (egzarcha) i osobiście dokonałby proklamacji decyzji papieskiej. W imieniu patriarchy ogłosiłby *coram omnibus*, że odtąd wszyscy Rusini bez wyjątku podlegają nowemu i prawdziwemu patriarsze Kijowa<sup>20</sup>. Nie wydaje się, by propozycja taka spotkała się z życzliwym przyjęciem w Rzymie. Po pierwsze dlatego, że decyzję papieża, jeśliby miał nie zatwierdzić, to przynajmniej ogłosiłby ją przedstawiciel patriarchy; po drugie — było mało prawdopodobne, aby patriarcha Cyryl Lukaris zdecydował się wysłać kogokolwiek z taką misją na Ruś Kijowską.

Niemniej projekt utworzenia patriarchatu kijowskiego był w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary studiowany 20 stycznia 1624 r. Ta nie czując się w tej materii kompetentna, bądź też nie chcąc sama o tym decydować, przekazała tę propozycję Kongregacji Świętego Oficjum<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Śmurlo, jw. II, s. 34: „[...] et volunt, ut inveniamus modum, ut ipsi et uniti sint SRE et obedientiam praestent suo patriarchae”.

<sup>19</sup> Tenże, s. 38; por. Długosz, jw., s. 483.

<sup>20</sup> Śmurlo, jw. II, s. 39; Długosz, jw., s. 484.

<sup>21</sup> Śmurlo, jw. II, s. 43.

Kiedy jednak nuncjusz Lancellotti poinformował Rzym, że pozyskanie prawosławnych dla Kościoła w chwili obecnej jest niemożliwe, a sprawa patriarchatu jeszcze przedwczesna, projekt Rutskiego odłożono, przynajmniej na razie *ad acta*. Nuncjusz papieski powoływał się również na rozmowę, jaką w tej sprawie przeprowadził z królem Zygmuntem III<sup>22</sup>.

Tymczasem chcąc sprawy religijne unitów i prawosławnych doprowadzić do szczęśliwego końca, Zygmunt III (13 marca 1626 r.) skierował do obu stron uniwersały, nakazujące odbycie im wspólnego synodu w celu zawarcia nowej uniwersalnej unii. Uniwersały królewskie jako datę odbycia wspólnego synodu wyznaczały 26 września 1626 r.<sup>23</sup> Powiadomiona o tym Kongregacja zaleciła nuncjuszowi, by nie dopuścić do odprawienia takiego synodu<sup>24</sup>.

Uniwersały królewskie nie zostały jednak wyraźnie zreagowane. Przede wszystkim nie stwierdzały *expressis verbis*, iż ma to być wspólny synod<sup>25</sup>. Korsak ustosunkowując się w swej relacji do tej sprawy podaje, że uniwersały króla zostały *dextere* (zręcznie) zreagowane<sup>26</sup>. Pewna jednak liczba prawosławnych wzięła udział w tym synodzie<sup>27</sup>. Kiedy jednak zorientowała się, iż jest to synod typowo unicki, opuściła salę obrad i wyjechała z Kobrynia<sup>28</sup>.

Rutski w swych wysiłkach nadal nie ustawał. 9 stycznia 1629 r. znowu informował Kongregację Rozkrzewiania Wiary, że wysłał na sejm przedstawicieli, którzy mają prosić króla, by zaproponował prawosławnym po raz drugi odbycie wspólnego synodu<sup>29</sup>. W dwa i pół miesiąca później (25 marca) Rutski mógł już zawiadomić Rzym, że prawosławni zgodzili się na taki synod *quasi motu proprio*<sup>30</sup>. Jak rozumieć owo *quasi motu proprio*? Zajrzyjmy na moment do relacji Korsaka. Na sejm w r. 1628 prawosławni wnieśli własne projekty (Korsak nie mówi jakiego). Król stanowczo im się sprzeciwił i zaproponował wspólny synod z unitami. Ostatecznie delegacja prawosławnych zgodziła się na propozycję króla, poprosiła go o uniwersały i umieściła na nich swe podpisy<sup>31</sup>.

<sup>22</sup> Długosz, jw., s. 485.

<sup>23</sup> M. Bendza w swej bardzo dobrej, źródłowo umotywowanej pracy (Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681). Studium historyczno-kanoniczne. Warszawa 1982, s. 134 (ustala błędną datę odbycia synodu w Kobryniu na r. 1627); por. też M. Stasiak: Prowincjalny synod rusko-unicki w Kobryniu (1626). Lublin 1970 (mps).

<sup>24</sup> Śmurło, jw. II, s. 43.

<sup>25</sup> Długosz, jw., s. 485.

<sup>26</sup> Korsak, k. 79 v: „Schismatici aliqui, putantes illam synodum fuisse etiam indicatam pro suis (dextre enim universalis sive synodi intimationes conscriptae fuere, ita ut schismatici possent putare se quoque vocatos ad synodum), venerunt Cobrinum atque, accepta a Patribus licentia, sessioni primae diei adfuerunt” (por. *Monumenta Ucrainae Historica*, Vol. IX–X, s. 751).

<sup>27</sup> Zaświadcza o tym uczestnik tego synodu Korsak; wspomniany natomiast Bendza, jw., s. 134 pisze, że „nikt ze strony prawosławnej na ten synod nie przybył”.

<sup>28</sup> Według Korsaka prawosławni opuszczając synod tłumaczyli się następująco: „[...] discesserunt [orthodoxi] dicentes quod, si esset additum in litteris debuisse etiam convenire non unitos, libenter plurimi venissent” (k. 79 v; por. *Monumenta Ucrainae Historica*, s. 751).

<sup>29</sup> Śmurło, jw. I, s. 231.

<sup>30</sup> Tenże, II, s. 231; por. Długosz, jw., s. 487.

<sup>31</sup> Korsak, k. 80: „[...] Annunt tandem schismatici, et petunt litteras universales Serenissimi, loci et temporis determinatorias, pacis et incolumitatis utraque testes ex parte, datis quoque supra hoc suo petito litteris sua subscriptis manu, testibus veluti petitionis” (por. *Monumenta Ucrainae Historica*, s. 752).

Widać więc stąd, że prawosławni zostali przyciśnięci niejako do muru, bronili wprawdzie swego stanowiska, ale ostatecznie zgodzili się. Kontekst ten wystarczająco tłumaczy sformułowanie Rutskiego *quasi motu proprio*.

W uniwersale króla Zygmunta III cel odbycia wspólnego synodu wyrażony został bardzo lapidarnie: wspólny synod jest „rzeczą potrzebną do zjednoczenia i przywiedzenia w społeczność z Kościołem rzymskokatolickim ludzi religii greckiej, dotąd niezunijowanych, a tym bardziej, żeśmy przez panów rad naszych obojogo państwa imieniem stron obydwóch o to proszeni byli”. Król polecał także, by decyzje synodalne, jakie „tam uchwałą”, wróciły doń „do potwierdzenia”<sup>32</sup>.

Uniwersały Zygmunta III nie naznaczały natomiast miejsca synodu. Debatowano jednakże nad tą sprawą na sejmie w 1628 r., w wyniku czego wybór padł na Lwów. Rutski miał zastrzeżenie co do Lwowa i forsował w jego miejsce Łuck. Sprawę na korzyść Lwowa przesądził ostatecznie Aleksander Zasławski, wojewoda Kijowa, poseł króla na wspólny synod prawosławnych z unitami. Zdaniem Zasławskiego magistrat lwowski gwarantował większe bezpieczeństwo dla ojców synodu, był silniejszy i sprawniej zorganizowany niż łucki<sup>33</sup>. Ale i sam Korsak miał także własne powody, aby synod odbył się we Lwowie. Był przecież biskupem halickim, a więc i lwowskim. Tymczasem biskupstwo lwowskie, które nie przystąpiło do Unii Brzeskiej, *de facto* pozostawało w rękach prawosławnych. Korsak żywił więc nadzieję, że jeżeli wspólny synod odbędzie się we Lwowie, sytuacja unitów w tym mieście nabierze odpowiedniego rozgłosu. Korsak obiecywał sobie jeszcze więcej, spodziewał się bowiem, że unicy z okazji synodu obejmą przynajmniej niektóre cerkwie lwowskie. „A trudności nie byłoby żadnych — pisze Korsak — bo katolicy we Lwowie [obrzędki łacińskiego] są silni”<sup>34</sup>.

W kwietniu 1629 r. archimandryta żydyczyński Józef Bakowicki, zdając Rutskiemu sprawozdanie z przebiegu przygotowań do synodu informował, że poprzedniego dnia konferował w Łucku z cześnikiem<sup>35</sup>, który „nomine wszystkich przypada na oboje”<sup>36</sup>, czyli na Lwów, jako miejsce wspólnego synodu, i na Zasławskiego, jako posła królewskiego na ten synod. Cześnik łucki dotrzymał słowa. Brał nie tylko udział w synodzie przygotowawczym w Kijowie, ale temu synodowi marszałkował. Stawił się również we Lwowie. Z tego jednak wynika, że i prawosławny Drzewiński z Wołynia miał powody, dla których godził się na synod z unitami, i że w kampanii antysynodalnej, jaka miała miejsce, zachowywał się bardzo oględnie<sup>37</sup>.

Zygmunt III, na prośbę metropolity Rutskiego, 31 maja 1629 r. wydał magistratowi we Lwowie odpowiednie polecenie, w którym podkreślał, że synod odbywa się na życzenie obu stron, i że w związku z tym

<sup>32</sup> Żukovič, jw., s. 19; Długosz, jw., s. 487.

<sup>33</sup> Golubev, jw., s. 366.

<sup>34</sup> Korsak, k. 81 v: „Immo etiam nos, qui Leopoliensium saltim ecclesiarum a schismaticis ademptionem sperabamus. [...] Neque sane ulla in hoc videbatur difficultas, ob potentiam catholicorum et frequentiam pro tunc unitorum” (por. *Monumenta Ucrainae Historica*, s. 755–756).

<sup>35</sup> Był nim Ławrencjusz Drzewiński — cześnik łucki (por. Długosz, jw., s. 488).

<sup>36</sup> Golubev, jw., s. 357.

<sup>37</sup> Długosz, jw., s. 488.

władze miejskie mają zadbać o należyty porządek na czas trwania synodu. Król nakazywał przygotowanie kwater uczestnikom synodu, zwłaszcza „wszystkim ludziom religii ruskiej na ten synod zgromadzonym”. W szczególności też sposób polecał zagwarantowanie wszelkiej pomocy i bezpieczeństwa swemu posłowi Zasławskiemu i metropolicie Rutskiemu<sup>38</sup>.

Na takich drogach, niewolnych od zakrętów i niespodzianek, potrafili unicy do końca 1629 r. uzyskać niemało. Stało się to głównie za przyczyną króla Zygmunta III i metropolity Rutckiego. Przede wszystkim uzyskali w końcu zgodę strony prawosławnej na odbycie wspólnego synodu, odpowiednie na to uniwersały królewskie, wreszcie zapewniono im na czas trwania synodu pomoc ze strony magistratu miasta Lwowa. Niestety, nie udało się unitom otrzymać takiego poparcia Stolicy Apostolskiej, która mając ważne powody, nie wyraziła w ogóle zgody na odbycie takiego synodu. Ale nie tylko Rzym nie chciał dopuścić do odbycia wspólnego synodu. Niezwykłą zrzęczość i operatywność w tym względzie okazali też sami prawosławni.

### III. SYNODY PRZYGOTOWAWCZE W KIJOWIE I WŁODZIMIERZU

W celu należytego przygotowania się do wspólnego synodu we Lwowie, król Zygmunt III polecił obu zainteresowanym stronom odprawienie partykularnych synodów przygotowawczych; prawosławnym — w Kijowie; unitom — we Włodzimierzu. Król polecił unitom i prawosławnym określić na tych synodach własne stanowiska, następnie udać się po takim przygotowaniu 28 października 1629 r. na wspólny synod do Lwowa.

#### PRAWOSŁAWNY SYNOD W KIJOWIE

Prawosławni, jak to nakazywały uniwersały królewskie, zebraли się na synod w Kijowie już w lipcu 1629 r. Przybyli tu jednak nie po to, by uzgodnić własne stanowisko, lecz by rozwinąć akcję przeciwko synodowi we Lwowie. W sukurs przyszli im ludzie z zewnątrz, nie mający nic wspólnego z synodem. Był to protest żołnierzy ruskich, przeważnie kozaków, walczących dla króla w Prusach oraz przeciw samemu Krzysztofa Radziwiłła.

Pułk żołnierzy ruskich spod Malborka, reprezentujący okręgi litewski, halicki, żydyczyński i kamieniecki, skierował do króla Zygmunta III protestację, w której biorą oni „religię grecką” w obronę. „Doszła nas wiadomość — pisali do króla — o mającym «w krajach ruskich» odbyć się synodzie. Wieściom tym nie chcemy dać wiary, aby ze strony króla, Rzeczypospolitej i papieża spotkać ich mogło takie bezprawie. Będąc w służbie króla i Rzeczypospolitej za swe «rycerskie walki» nagród raczej się spodziewają, gdy tymczasem religia ich doznaje krzywdy. Na żadne przeto zmiany nie zezwalają, także i tym, którzy najpierw w Kijowie mają się zebrać. Oni zaś gotowi są tymczasem przelać swą krew «za prawdę i wiarę»”<sup>39</sup>.

Zarówno z treści jak i formy tego protestu wynika, że nie pisała go

<sup>38</sup> Supplementum ad historica Russiae monumenta. Ed. A. Turgenew. Petropoli 1848, s. 485.

<sup>39</sup> Golubev, jw. I, s. 367 n.



brać żołnierska, zajęta potyczkami, lecz czyjaś wprawna ręka. I nietrudno zgadnąć czyja, mimo iż widnieją na proteście autentyczne podpisy żołnierzy ruskich z wyżej wspomnianych czterech okręgów.

Co się tyczy znowu stanowiska wobec synodu lwowskiego samego Krzysztofa Radziwiłła, odczytujemy je z jego poufnej instrukcji (z 20 czerwca 1629 r.), danej niejakiemu Kreneckiemu. Radziwiłł pisał w niej krótko: „o takich synodach ani wiem, ani wiedzieć chcę”. A gdyby poczynili coś w Kijowie na szkodę ruskich cerkwi, których Radziwiłł miał w swych majątkach ponad sto, Krenecki powinien dopilnować, by nikt z duchowieństwa okręgu słuckiego nie pojechał na synod do Lwowa<sup>40</sup>.

Obrona prawosławnych przed udaniem się na synod lwowski została więc tak obmyślana, by osoby zależne od króla, jak: Hiob Borecki, metropolita kijowski, duchowieństwo i bractwo wileńskie nie zostały pociągnięte do ewentualnej odpowiedzialności za zbojkotowanie synodu. Całą więc akcję antysynodalną przyjęli na siebie inni ludzie. Tymczasem na synod kijowski przybyło duchowieństwo na czele z Boreckim. Zabrakło natomiast szlachty. Nie stawili się też kozacy, ale ich stanowisko było wszystkim dobrze znane. Posel na sejm kijowski z ramienia króla, Adam Kisiel, opisując przebieg tegoż synodu, bierze Boreckiego w obronę, przedstawia go jako człowieka, który uległ przemocy, gdyż szlachta cerkwi brackiej w Kijowie rzucała na niego gromy, groziła usunięciem z urzędu, gdyby „chciał synodować”<sup>41</sup>. Kisiel pisze nawet, że „pohukali” Boreckiego za to, że odważył się z nim konferować<sup>42</sup>. W czwartym dniu synodu w Kijowie Borecki zwrócił się do Kisiela na jednej z sesji, na której byli obecni władcy i znaczniejsi świeccy. Borecki pytał Kisiela, „co czynić dalej, jeżeli szlachta nie stawiała się na synodzie i wniosła protest, a kozacy grożą i nad szyją stoją”<sup>43</sup>. Znany już nam cześnik Drzewiński również był za synodem, ale pod warunkiem, że dojedzie jeszcze na synod szlachta<sup>44</sup>. Ta jednak nie przybyła w ogóle, w swym proteście zaś wyjaśniała, iż „nikogo [na sejmie] nie upoważniła do starania się o wspólny synod”, że delegaci przekroczyli w tym względzie swe pełnomocnictwa, że sprawy religii greckiej może unormować jedynie sejm, o co też usilnie prosi<sup>45</sup>. Niewątpliwie, stanowisko szlachty w dużym stopniu zaważyło na dalszych losach synodu kijowskiego. Dała ona argument duchowieństwu prawosławnemu, które tłumaczyło się, iż bez udziału szlachty synod nie ma sensu, a w konsekwencji nie godzi się też wysłać przedstawicieli na synod do Lwowa.

Szlachta wprawdzie zbojkotowała synod, przybyli jednak nań kozacy w jakiś czas po jego rozpoczęciu. Wiwatowali na cześć posła Kisiela, a metropolita Borecki „ich się bał” i nawet „nie nocował u siebie” dla większego bezpieczeństwa. Te sceny odbywały się jednak według z góry przygotowanego scenariusza. Wszystko po to, by widział Kisiel i by o tym wszystkim złożył relację królowi. Kisiel rzeczywiście relacjonował Zygmuntowi III, jak to z trudem udało mu się usunąć kozaków

<sup>40</sup> Tenże, s. 364; por. Długosz, jw., s. 492.

<sup>41</sup> Żukovič, jw., s. 8.

<sup>42</sup> Tenże, s. 8.

<sup>43</sup> Tenże, s. 12.

<sup>44</sup> Tenże, s. 11.

<sup>45</sup> Golubev, jw. I, s. 365 n; A. Petruszewicz: *Svodnaja halicko-russkaja letopis*, s. 1600–1700. Lvov 1874, s. 145.

z sali obrad, że ostatecznie zgodziło się na udział w synodzie tylko dwóch ich przedstawicieli<sup>46</sup>. Ale kiedy w czwartym dniu obrad jeden z kozaków odezwał się do Kisiela ostrzej: „Ne huczy, Lasze”<sup>47</sup>, Borecki mógł otwarcie wtedy zapytać pośta, co czynić dalej, jeżeli kozacy coraz bardziej grożą i nad „szyją stoją”.

Nic więc dziwnego, że w takich warunkach synod kijowski musiał zakończyć się fiaskiem. Jego uczestnicy odstąpili od wypełnienia rozkazu królewskiego i na wspólny synod lwowski nikogo nie wydelegowali.

#### UNICKI SYNOD WE WŁODZIMIERZU

Wynik synodu kijowskiego nie był dla unitów niespodzianką. Kisiel bowiem jeszcze pod koniec czerwca 1629 r. donosił unickiemu biskupowi we Włodzimierzu, iż prawosławni są przeciwni synodowaniu z nimi we Lwowie. Ale nie ta wiadomość była dla unitów najgorsza. Ta, która nadeszła z Rzymu była większego kalibru: zakaz i to stanowczy odbycia wspólnego synodu z prawosławnymi, przekazany unitom przez nuncjusza 18 sierpnia 1629 r.<sup>48</sup> Już 8 maja tego samego roku Kongregacja rozważała sprawę wspólnego synodu<sup>49</sup>. Podjęte na posiedzeniu 4 czerwca decyzje dadzą się ująć następująco: skoro sprawy dogmatyczne rozstrzygnął już Sobór Florencki (1439), warunki zaś unii zostały ustalone w Brześciu, nad czym chcą więc debatować unicy z prawosławnymi we Lwowie. Po drugie — król Zygmunt III przekroczył swe uprawnienia, zwołanie bowiem takiego synodu, jak też zatwierdzenie jego dekretów, należy wyłącznie do władzy kościelnej, nie zaś świeckiej. Gdy chodzi o dalszą taktykę postępowania z prawosławnymi, według Kongregacji najpierw biskupi prawosławni, choćby tylko potajemnie, winni sami przystąpić do unii, następnie zaś na synodzie — zwołanym za pozwoleniem papieża — mogliby proklamować unię całemu duchowieństwu i ludowi<sup>50</sup>.

Oba synody odbyły się jednak. O synodzie kijowskim już wspomniano. Pozostaje więc do omówienia partykularny synod we Włodzimierzu. Według relacji Korsaka przybyli nań wszyscy biskupi unicy na czele ze swym metropolitą<sup>51</sup>. Treść podjętych na tym synodzie uchwał Korsak streszcza w 8 punktach: 1) gdyby nawet prawosławni na synod do Lwowa nie przybyli, unicy wezmą w nim udział; 2) nie dopuszczają delegacji prawosławnej na salę obrad, jeżeli ta przybędzie nie sama;

<sup>46</sup> Żuković, jw., s. 10; por. także Długosz, jw., s. 494.

<sup>47</sup> Żuković, jw., s. 12.

<sup>48</sup> Instrukcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, przekazana nuncjuszowi Santaacucio, nosi datę 6 VII 1629. Zamieszczają ją w całości *Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, n. 612, s. 718–720.

<sup>49</sup> Śmurlo, jw., Cz. I, s. 232.

<sup>50</sup> Por. *Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 718 n.; cytowany wiele razy Śmurlo (jw. Cz. II, s. 58) pisze: „[...] scribendum esse [...] nuntio ut [...] admoneat regem non potuisse eius Maiestatem licentiam convocandi synodos Ruthenis concedere, nec illis praecipere, ut de iis, quae in synodis praedictis decreta fuerunt, ad se referatur, quia huiusmodi actus absolute ad potestatem ecclesiasticam pertinet”.

<sup>51</sup> Synod unicki we Włodzimierzu 9 lipca 1629 r. zrelacjonował Korsak najszczegółowiej. Jego relacja zgodna jest ze sprawozdaniem nuncjusza (z 9 sierpnia), z tą tylko różnicą, iż Korsak podaje, że we Włodzimierzu stawili się wszyscy biskupi unicy, natomiast nuncjusz Santaacucius, że trzej z nich z powodu dużych odległości byli reprezentowani przez pełnomocników: „[...] e tre altri scusati dalla lontananza mandato loro procuratori” (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 730); por. także: Śmurlo, jw. Cz. II, s. 65; Długosz, jw., s. 498.

3–5) dotyczą dysput synodalnych; 6) przed synodem wspólnym należy odbyć synody eparchialne; 7) wziąć na synod lwowski sprzęt i szaty liturgiczne; 8) zorganizować we wszystkich eparchiach specjalne modły na intencję synodu lwowskiego<sup>52</sup>.

Inne wydarzenia, jakie miały miejsce na synodzie włodzimierskim, nic do sprawy nie wnoszą, choć z całą pewnością zastanawiano się wtedy także nad zakazem ze strony Stolicy Apostolskiej. Impas był niemały. Z jednej strony unicy mieli przed sobą na stole wyraźne polecenie Zygmunta III odbycia synodu, o co sami przecież od dziesięciu lat zabiegali. Z drugiej — jeszcze wyraźniejsze  *veto*  przeciwko synodowi z prawosławnymi, jakie nadeszło z Rzymu<sup>53</sup>. Chcąc jakoś wybrnąć z kłopotliwej dla siebie sytuacji, Rutski postanowił odbyć we Lwowie własny tylko synod prowincjalny, jako że od synodu w Kobryniu upływały prawie cztery lata. Tymczasem nuncjusz przekazał Rutskiemu drugi zakaz dotyczący tym razem wyjazdu do Lwowa „ad totaliter — jak pisze Krypiakiewicz — *extinguendum memoriam dictae synodi communis*”<sup>54</sup>. Metropolita unijny próbował jeszcze wcześniej wyperswadować nuncjuszowi, że gdyby nawet doszło do wspólnego synodu, unicy nie będą zawierać z prawosławnymi unii, to bowiem należy wyłącznie do papieża, nie będą też omawiać na tym synodzie żadnych spraw dogmatycznych, chcą tylko z prawosławnymi ugody, pragną co najwyżej „otwierać oczy niewidzącym”, a to łatwiej jest uczynić „zgromadzonym, aniżeli rozproszonym”<sup>55</sup>. Ale na nic się to wszystko zdało. Stolica Apostolska swej decyzji nie cofnęła.

Po pobycie we Lwowie, w swej krótkiej relacji złożonej nuncjuszowi, Rutski wyłuszczał powody, dla których — mimo stanowczego zakazu — odważył się tam pojechać. Jako główny powód zgłosił ten, że zakaz papieski nie dotarł do niego na czas i nie mógł już odwołać wyjazdu do Lwowa, tym bardziej że wszystko do synodu zostało przygotowane. Korsak zaświadcza, że wiadomość od nuncjusza nadeszła dopiero wtedy, gdy już wszyscy znajdowali się w drodze do Lwowa. Według Korsaka było to dokładnie 14 października, a więc na dwa tygodnie przed datą rozpoczęcia synodu z rozkazu króla. W tym to dniu biskupi unicy spotkali w drodze swego metropolitę, który na drugi dzień poinformował ich o stanowczym zakazie wyjazdu na synod<sup>56</sup>. Prawdopodobnie nuncjusz

<sup>52</sup> Korsak, k. 80 v. (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 753).

<sup>53</sup> Rutski tłumaczył się wobec nuncjusza na dwa miesiące przed synodem lwowskim, znając zresztą już stanowisko prawosławnych na synodzie kijowskim, że unicy nie zamierzają odbywać z nimi wspólnego synodu we Lwowie; udadzą się tam jednak celem odbycia jedynie własnego synodu prowincjalnego, który zgodnie z brewem papieskim miał się odbywać co cztery lata. *De facto* unicy nie odbyli we Lwowie ani jednego synodu, ani też drugiego. (por. Harasiewicz, jw., s. 446; *Monumenta Ucrainae Historica* IX–X, s. 733).

<sup>54</sup> Por. Krypiakiewicz, jw., s. 29–31; Długosz, jw., s. 500.

<sup>55</sup> *Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 734: „[...] sed aperiendo non videntibus oculos, monstrando libros Ruthenos, legendo, explicando. Spiritus Sanctus daret lumen ad intelligendum ea, et efficacius ista proponi possunt in unum congregatis, quam hinc inde dispersis”.

<sup>56</sup> Tamże, s. 753: „Octobris 14 venimus in Volhyniam, et [...] Ill. mum metropolitam invenimus, nil scientes omnino de interdicto Ill. mae D.tionis Vestrae, sed ad certandum et respondendum ut dixi, instructissimi. Et quoniam novissime indulgentia plenaria universalis ab Ill.ma D.tione Vestra missa fuerat, Ill. mus D.nus metropolita eadem die intimavit illam”.

ów zakaz wysłał do adresata znacznie wcześniej; Korsak jednak podaje, że z racji najazdu tatarskiego, Rutski musiał się ukrywać i stąd to opóźnienie w doręczeniu listu<sup>57</sup>.

Czy można jednak tłumaczenia Rutskiego uznać za słuszne i wystarczające. Wydaje się to zbyt mało prawdopodobne. Synod eparchialny odbywał się z nakazu synodu włodzimierskiego w Nowogródku<sup>58</sup>, a więc w ważnej dla metropolity stolicy. Nie można zatem wykluczyć hipotezy, że Rutski mógł się ukrywać przed tym zakazem umyślnie. Do tego metropolita obawiał się prawosławnych, którzy nie omieszkaliby złożyć całej winy na unitów, gdyby ci nie stawili się we Lwowie. Wreszcie Rutski nie chciał wchodzić w kolizję z wyraźnym uniwersałem króla Zygmunta III.

#### IV. DIARIUSZ WYDARZEŃ NA SYNODZIE WE LWOWIE

Biskupi unicy zaczęli zjeżdżać do Lwowa już 23 października, 26 października zaś byli tam już wszyscy z wyjątkiem władcy z Łucka, który dotarł na synod 28 rano. Metropolita Rutski przybył do Lwowa 27 października wieczorem. Ingres metropolity wypadł okazale: na jego spotkanie przybyli wszyscy biskupi będący już w mieście, i jak mówi Korsak, „magnificentissime” odprowadzili go do wyznaczony kwatery. Tylko prawosławni głośno protestowali, zapowiadając delegatom unickim wyjazd ze Lwowa „na marach”, lecz „poza słowa nie wyszli, bo magistrat czuwał, mając polecenie królewskie”<sup>59</sup>. Ale i okrzyki nie uszły prawosławnym bezkarnie, bo kiedy 29 października unicy się poskarżyli na nich i na Ormian, „że ich poganami po ulicach nazywali i przeklinali”, kilku z nich zawędrowało do aresztu<sup>60</sup>.

Zgodnie z wcześniej ustalonym programem synodu, metropolita unitów celebrował uroczystą liturgię (obrządku łacińskiego) w katedrze lwowskiej, w asyście swego duchowieństwa. We Mszy św. brał też udział łaciński arcybiskup Lwowa Jan Andrzej Próchnicki (1614–1633). Okolicznościowe kazanie, niemal w całości poświęcone unii, wygłosił kaznodzieja królewski Mateusz Bembus. Nie omieszkał on również podkreślić, iż niniejszy synod odbywa się z woli samego króla i na wyraźne życzenie obu stron<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Korsak, k. 81: „Cur autem Ill. mus metropolita huius interdicti tardius nos reddiderit certiores, id fuit in causa, quod Scythis vicina quaeque loca igne ferroque vastantibus [...] compulsus est Ill. mus metropolita tutiora quaerere loca” (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 754).

<sup>58</sup> Daty odbycia synodu w Nowogródku Korsak nie podaje. Charakteryzuje go jednak następująco: „Synodi itaque dioecesanæ celebrantur maxima frequentia, ita ut ego, absente Ill. mo D. no meo metropolita Novogrodeci (tertia hac est quasi regio dicecesis metropolitanae) 300 sacerdotes in synodo habuerim” (k. 80 v.; por. *Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 753); por. także: Długosz, jw., s. 501.

<sup>59</sup> Korsak, k. 81: „Atque ita in vigilia ss. Simonis et Iudae apostolorum omnes in occursum Ill. mi metropolitae egressi, magnificentissime in civitatem ad ipsamque stationis domum eundem de-duximus. Quibus schismaticorum acclamationibus, cogitet D. tio Vestra Ill. ma, non defuerunt qui funestum nobis exitum promitterent. Nil tamen omnino attentare ausi propter magistratum iam bene praecautum” (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 754).

<sup>60</sup> Por. Harasiewicz, jw., s. 447; Długosz, jw., s. 502.

<sup>61</sup> Korsak (k. 81 v) nie podaje nazwiska kaznodziei, zaświadcza jedynie: „Concionem habuit ante sacrum unus et Patribus Societatis, gravissimus aequae ac doctissimus, ad

Po obiedzie w domu arcybiskupa Próchnickiego strona unicka udała się na zamek lwowski, gdzie w kościele Św. Katarzyny miano obradować. Jeszcze tego samego dnia potępiono stronę prawosławną za nieprzybycie na synod. Poseł królewski Zasławski podjął próbę uratowania synodu zwracając się do miejscowego bractwa, by przysłało na zamek swoich delegatów. W odpowiedzi bractwo donosiło, że sprawa wysłania oficjalnego poselstwa na synod należy do wyższego rangą duchowieństwa. Cóż z tego, jeśli prawosławny biskup lwowski akurat w tym samym czasie wyjechał ze Lwowa. Relacjonując przebieg posiedzenia na zamku Rutski podaje, iż trwało ono bardzo krótko (*brevissime*) zaznaczając jeszcze, że w kościele nie było nawet krzesel, by zebranie nie miało cech synodalnych<sup>62</sup>. Trochę inaczej opisuje tę pierwszą sesję Korsak. Według niego, poseł Zasławski wygłosił długą mowę, w której wychwalał zasługi unitów dla katolicyzmu, piętnował nieposłuszeństwo prawosławnych królowi, uznając je za bunt; odczytał posłanie królewskie do synodu, wreszcie oświadczył, iż rola jego na tym się kończy, ponieważ druga strona (prawosławna) na synodzie się nie stawiła, on zaś został wyznaczony posłem dla obu stron<sup>63</sup>.

Następne dni pobytu unitów we Lwowie upłynęły na celebrach w różnych kościołach. Rutski zaznacza tylko, że zapraszały go z celebrą zakony. Korsak podaje więcej szczegółów, najwięcej jednak danych zawiera relacja lwowska, nieznanego zresztą autora, i tak: poza uroczystą celebrą w katedrze 28 października, Rutski celebrował 1 listopada u bernardynów; 4 listopada — u jezuitów; wcześniej 31 października — u karmelitów bosych. Było to nabożeństwo żałobne za zmarłego ojca wojewody kijowskiego i posta na sejm Zasławskiego. O tym nabożeństwie wzmiankuje jedynie relacja lwowska<sup>64</sup>, inne sprawozdania sprawę tę przemilczają, może dlatego iż ojciec Zasławskiego był prawosławnym. Tego samego 31 października w godzinach popołudniowych metropolita Rutski gościł w cerkwi wołoskiej, dopiero co wzniesionej. Korsak utrzymuje, że w sposób mu nieznany, niewykłuczone — pisze — że za pośrednictwem posła Zasławskiego, bractwo lwowskie zaprosiło metropolitę do zwizytowania ich cerkwi<sup>65</sup>. Inni są zdania, że to sam Rutski — w porozu-

---

sanctam Unionem totaliter directam (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 755). Imię kaznodziei podaje natomiast relacja lwowska (zatytułowana: *Diarium cuiusdam ignoti de congressu episcoporum unitorum Leopoli*. Leopoli, XI, 1629. Jest to wyciąg „*Ex actis societatis stauropygialis Leopoliensis*”). Relację lwowską przedrukowały *Monumenta Ucrainae Historica*. Vol. II (1624–1648). Romae 1965, s. 109–112 n. 61.

<sup>62</sup> Por. Długosz, jw., s. 503.

<sup>63</sup> Korsak, k. 81 v: „Tandem ab Ill.mo bonae memoriae duce Zaslaviensi, palatino Chioviensi, qui legatum ad synodum Ser.mi regis agebat [...] logum instituerat Ill.mus dux sermonem, in quo zelus catholicae fidei in unitis laudatus, inobedientia schismaticorum rebellione notata, litterae Serenissimi ad synodum lectae; sed quoniam pars altera non comparuisset, nulla relatione sive instructione habita [...] Ill. mus palatinus discessit ex ecclesia” (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 755).

<sup>64</sup> *Monumenta Ucrainae Historica*, II, s. 110: „We śróde metropolit na przedmieściu Halickim u Bosaków, na prośbę księżęcia Imości Zasławskiego, za duszę oycy iego parastas odprowałow, któremu, na prośbę księcia Imości, bractwo mieyskie rzyzy, odziewadła z cerkwi pożyczyli”.

<sup>65</sup> Korsak, k. 82 v: „In crastinum dictae solemnitatis (occulta quadam via, mediante autem bonae memoriae palatino Chioviensi) invitati sumus a schismaticis ad visitandam synagogam illorum, quae 40 fere exstruebatur annis, iamque sub id tempus finita fuerat” (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 758).

mieniu z posłem Zasławskim — zwrócił się do bractwa w celu odwiedzenia nowo ukończonej cerkwi, na co też prawosławni wyrazili zgodę<sup>66</sup>. Jak się wydaje, hipoteza ta tłumaczy zagadkową *occultam viam median-tem* Korsaka. Rutski przybył do cerkwi z całą świtą swego duchowieństwa, śpiewakami, ale mieli towarzyszyć mu także jacyś Polacy. Przed opuszczeniem cerkwi unicy odśpiewali gromkim głosem hymn do Matki Bożej: „Daruj sługom swoim radość, Niepokalana”, natomiast towarzyszącym im Polacy głośno skandowali: „Chwała Bogu! Zgoda, zgoda! Unia, unia!”<sup>67</sup>. Korsak traktuje ten śpiew i okrzyki jako dowód na wejście przez unitów w posiadanie cerkwi lwowskiej, wprowadzie skryte, lecz przez wszystkich upragnione<sup>68</sup>. Ale to, co teraz pozostawało jeszcze na razie w sferze życzeń, stało się faktem dokonany w r. 1700, kiedy to cała diecezja lwowska przystąpiła do unii ze Stolicą Apostolską.

Na powitanie metropolity Rutskiego i całej delegacji unickiej przybyli również przedstawiciele bractwa wileńskiego oraz panowie Litwy i Wołynia. W składzie delegacji wileńskiej, która do Lwowa przyjechała wieczorem dnia poprzedniego (czyli 30 października) było: 2 zakonników, 2 mieszczan i 2 szlachciców. Delegacji przewodzący książę Puzyna i wołyński cześnik Ławrencjusz Drzewiński<sup>69</sup>. Obie delegacje podejmował u siebie posiłkiem przełożony protopop Bojarski. W imieniu unitów przemawiał arcybiskup Połocka — Melecjusz Smotrycki. Zwracając się do prawosławnych powiedział, iż „byłoby dobrze, ojcowie, byście wy stali się nami, a my — wami, i abyśmy poszli wspólnie tą samą drogą”. Na to cześnik Wołynia — Drzewiński — z delegacji wileńskiej, odrzekł: „Mamy się trzymać tego, co zostało nam postanowione na siedmiu soborach ekumenicznych [...] Waszmościom trzeba jednak wiedzieć, iż nie taki straszny diabeł, jak go malują”. Wtrącając się do dysputy gospodarz domu Bojarski nie bez ironii dorzucił: „Dobrze mówi Smotrycki, abyście wy my byli, nie my wami”<sup>70</sup>.

Drugiego listopada bractwo wileńskie z Puzyną i Drzewińskim na czele złożyło wizytę unitom w miejscu obrad na zamku. Jako powód nieprzybycia do Lwowa hierarchów prawosławnych, delegacja podała brak pozwolenia ze strony patriarchy Konstantynopola. Argumentowano, że byłoby dobrze, aby król zezwolił patriarsze na odwiedzenie Litwy. Wtedy wszyscy prawosławni przejdą na stronę unii — argumentowano — pod warunkiem jednak, że taka będzie wola ich patriarchy. „Jeżeli wy teraz — odpowiedzieli unicy — nie chcecie unii, niech każdy czyni to, co uważa i trzyma się swego, jak może, my słuchamy papieża, nie zaś

<sup>66</sup> Tak utrzymuje np. Żukovič, jw., s. 25.

<sup>67</sup> Wydarzenia w cerkwi szczegółowo opisuje relacja lwowska (por. *Monumenta Ucrainae Historica*, II, s. 110–111); por. także: Długosz, jw., s. 504.

<sup>68</sup> Korsak, 82 v — 83: „Hanc itaque omnes in comitatu Ill.mi metropolitae episcopi et religiosi atque praesbyteri pomeridiano tempore invisimus, ubi solemniter sumus per primarios oratione, atque in discessu accinimus quandam de B. Virginiae cantionem, quasi primae testem possessionis, tacite quidem, sed a multis aptae” (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 758).

<sup>69</sup> Por. *Monumenta Ucrainae Historica*, II, s. 110; Korsak, k. 82 (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 756); por. także: Krypiakiewicz, jw., s. 22 i 37; Długosz, jw., s. 504.

<sup>70</sup> Relacja lwowska zamieszcza jeszcze więcej szczegółów z tej dysputy (por. *Monumenta Ucrainae Historica*, II, s. 111).

patriarchy”<sup>71</sup>. Wobec negatywnej postawy strony unickiej delegacja wileńska przystąpiła do oskarżeń pod adresem unitów, że synod z rozkazu króla miał trwać dłużej (14 dni), podczas gdy skrócono go do zaledwie jednego dnia<sup>72</sup>. Korsak uskarża się na prawosławnych z Wilna, iż ludzili oni unitów przez kilka dni chęcią przystąpienia do unii, czynili to jednak *non propter Iesum, at propter Lazarum*<sup>73</sup>. Właściwym natomiast powodem przybycia delegacji wileńskiej do Lwowa — zdaniem Korsaka — była chęć otrzymania pisemnego poświadczenia, że prawosławni byli reprezentowani na synodzie przez swoich delegatów<sup>74</sup>, i by tym sposobem bronić się przed zaplaceniem grzywny 250 tys. zł za rozpoczęcie budowy cerkwi w Wilnie wbrew wyraźnemu zakazowi króla<sup>75</sup>. Z opinią Korsaka można się nie zgodzić, zwłaszcza w tym fragmencie relacji, kiedy pisze, że gdyby król chciał rzeczywiście grzywnę wyegzekwować, wtedy do unii by przystąpiło wielu prawosławnych.

Spotkanie unitów z prawosławnymi Wilna na tej jednej sesji się zakończyło. Nie zdołano niczego uzgodnić ani też podjąć jakichkolwiek uchwał. Strona prawosławna właściwie nie była reprezentowana przez nikogo. Najszluszniej powiedzieć, że wspólny synod nie odbył się w ogóle. W pierwszą niedzielę listopada (4 XI) Rutski odprawił liturgię u jezuitów we Lwowie, by już 5 listopada opuścić miasto niedoszłego synodu. Inni uczestnicy synodu odjechali stamtąd poprzedniego dnia w sobotę lub w samą niedzielę. Pozostawiono we Lwowie jedynie biskupa włodzimierskiego do końca terminu synodu naznaczonego uniwersałem króla, by prawosławni przypadkiem nie twierdzili, że to unicy zbojkotowali synod<sup>76</sup>.

Dla całości diariusza wydarzeń we Lwowie nadmienić trzeba, że poseł na wspólny synod lwowski, książę i wojewoda kijowski Zasławski, zmarł 14 listopada 1629 r. Jego ciało pozostawało w katedrze lwowskiej „aż do zimy”, po czym zostało przewiezione do rodzinnego miasta Zasławia i tam pochowane<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> Dane te zamieszcza relacja lwowska (por. *Monumenta Ucrainae Historica*, II, s. 111).

<sup>72</sup> Korsak, k. 82: „Interim schismatici ex confraternitate Vilenſi [...] Leopolim veniunt [...], suo ſuorumque nomine queruntur de ſynodi termino in univerſalibus Sacrae Regiae Maieſtatis praescripto abbreviato, atque ipſa ſynodo ad unam coarctata diem” (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 756).

<sup>73</sup> Tamże: „Hoc accepto reſponſo, aliquot nos luſerunt diebus, humaniſſime ſaepe convenientes atque ſead Unionem propendere praeserferentes. Sed revera non propter Ieſum, at propter Lazarum”.

<sup>74</sup> Tamże: „Volebant enim ab Ill.mo metropolita obtinere attestationem in ſcripto, quod confraternitas ſchismaticorum Vilenſis per ſuos interfuert ſynodo nuntios”.

<sup>75</sup> Korsak, k. 82–82 v (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 756–757). por. Długosz, jw., s. 505.

<sup>76</sup> Korsak, k. 83: „Tandem autem, cum nullo nos fructu diutius manere Leopoli non deceret, licentiati ſunt R.mi epiſcopi, et ſabbatho immediate ſequenti aliqui cum noſtris religioſis diſceſſerunt, aliqui die dominico, Ill.mus vero metropolita feria ſecunda 5 novembris, relicto Leopoli R.mo Vlodimiriensius usque ad diem ſynodi 15-am, propter ſiniſtram ſchismaticorum traductum, ne forte nullum fuiſſe in fine termini iactitent” (*Monumenta Ucrainae Historica*, IX–X, s. 758).

<sup>77</sup> Wzmiankuje o tym relacja lwowska (*Monumenta Ucrainae Historica*, II, s. 112).

## ZAKOŃCZENIE

W rekapitulacji wyników badań należy się czytelnikowi odpowiedź na pytanie, czy cele założone przez organizatorów wobec synodu unicko-prawosławnego we Lwowie w r. 1629 przynajmniej częściowo zostały zrealizowane? Jeżeli mamy być w zgodzie z opisem historycznym, odpowiedź na tak sformułowane pytanie nie może być jednoznaczna ani pozytywna. Przede wszystkim jedna ze stron na synod nie stała się w ogóle. Takiego stwierdzenia nie może podważyć nawet obecność nielicznej reprezentacji bractwa wileńskiego we Lwowie, która chęć przystąpienia do unii jedynie pozorowała. Natomiast właściwym celem pojawienia się delegacji wileńskiej, w dwa dni po rozpoczęciu obrad, była najprawdopodobniej sprawa zapłacenia wysokiej grzywny za budowę nowej cerkwi i nadzieja na umorzenie jej. Zbagatelizowała zaś wspólny synod z unitami hierarchia prawosławna, za którą stała duża część szlachty i kozactwa. Partykularny synod kijowski jest wystarczająco przekonywającym tego dowodem.

Znacznie korzystniej zaprezentowała się we Lwowie strona unicka, choć i ta nie uniknęła pewnych taktycznych przynajmniej potknięć. By nie wejść w kolizję z uniwersałami królewskimi, zdecydowała się nie usłuchać wyraźnego zakazu Stolicy Apostolskiej. Podjęte przez Rutskiego próby usprawiedliwienia się z okazanego papieżowi nieposłuszeństwa, złożone nuncjuszowi, nie były ani szczerze, ani przekonywające. Nie zawsze zbożny cel uświęca stosowane do jego osiągnięcia środki. Także i zajście w cerkwi lwowskiej z okrzykami na cześć unii nie tyle było przejawem szczerzej radości, co raczej wyrazem zaplanowanego działania. Tego rodzaju jednak metody skazane były z góry na niepowodzenie. Wydaje się więc, że tylko takie korzyści wynieśli unicy ze Lwowa. Inaczej mówiąc, synod lwowski nie przyniósł sukcesu metropolicie unickiemu, ale też i prawosławny metropolita nie poniósł bynajmniej porażki; przeciwnie — wyszedł z tej potyczki obronną ręką. Niemniej sprawę niedoszedłego do skutku synodu unicko-prawosławnego we Lwowie z 1629 r. można i trzeba wpisać w historię ruchu ekumenicznego na ziemiach Polski XVII stulecia. Jednocześnie synod ten winien być zarazem i pouczającą lekcją dla tych wszystkich, którzy Chrystusowe zalecenie *ut unum sint* chcieliby uczynić sprawą dnia jutrzejszego.

## DE SYNODO UNITARIA IN LEOPOLI (1629)

## SUMMARIUM

Nova fonte ad synodum unitorum cum orthodoxis Leopoli celebrandam in Archivo Vaticano inventa, nempe relatione R. Korsak, coadiutoris metropolitae Kijoviensis Josephi Rutski, videbatur illam relationem quaestiones synodi Leopoliensis quam uniti habebant, clariores facere. Omnibus fontibus et literatura, quae ad hanc quaestionem pertinent, consideratis, probare studeamus unitos et praecipue metropolitam Rutski auxilio potestatis regiae (Sigismundi III) per communem cum orthodoxis synodum ad unionem generalem omnes orthodoxos compellere velle. Quae consilia unitorum evanuerunt, quia orthodoxi ad synodum non venerunt. Ergo et potestas regia suo influxu orbata est. Praeterea unitis nova difficultas orta est, quia Nuntius Ap. illis communem cum orthodoxis synodum vetuit. Variis ergo modis suam Leopoli commemorationem explicare et excusare student.



## CELE MAŁŻEŃSTWA W PRAWODAWSTWIE KOŚCIOŁA OD PROMULGACJI KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1917 R. DO 1960 R.

T r e ś ć: I. Cele prokreacyjne. II. Cele osobowe. III. Problem hierarchii celów małżeństwa. *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

Poglądy na istotę, zadania i cele małżeństwa od wieków zaprzętają umysły ludzi. Od celów stawianych małżeństwu, od ich realizacji, zależy w dużej mierze los i oblicze społeczności ludzkiej. Problemem małżeństwa i stawianymi mu celami zajmowali się przywódcy religijni i społeczni, filozofowie, prawnicy i teologowie, politycy, prawodawcy i sędziowie.

Koncepcja celów małżeństwa chrześcijańskiego opiera się na prawie naturalnym i objawionym. Już w pierwszych wiekach Kościoła próbowano określać cele małżeństwa<sup>1</sup>. Systematyczne opracowywanie datuje się jednak dopiero od początku XII w. Jego autorami byli przede wszystkim: Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard i Stefan Tornacensis. Autorzy ci cel małżeństwa upatrywali nie tylko w prokreacji, lecz także w zaspokojeniu pożądliwości, zgodnym współżyciu i uporządkowanej miłości<sup>2</sup>. Ich wywody są jednak fragmentaryczne i niezintegrowane. Dopiero w XIII w. pojawiają się próby całościowego przedstawienia problemu celów małżeństwa i wprowadzenia ich hierarchii. Św. Tomasz przeniósł problematykę małżeńską, z przyjętej przez św. Augustyna płaszczyzny wartości, na płaszczyznę celów. Głównym celem małżeństwa jest, według niego, zrodzenie i wychowanie potomstwa. W celu głównym zawiera się cel drugorzędny: uśmierzenie pożądliwości oraz wzajemna pomoc małżonków w sprawach życiowych<sup>3</sup>. Św. Tomasz jako pierwszy wprowadził podział celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne. W XIX w. wskazywano również na miłość jako główne zadanie małżonków<sup>4</sup>. Nauka św. Tomasza była jednak bardziej rozpowszechniona i znalazła uznanie w oficjalnej nauce Kościoła.

<sup>1</sup> S. Augustinus: De bono coniugali. W: Patrologia Cursus Completus. Series Latina, wyd. J. Migne. Parisii 1844-1855 (dalej będę używał skrótu PL). T. 40, s. 375-376; B. Inlender: Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym. *Ateneum Kapałskie* (dalej: *At. Kapt.*) 75/1970/47; W. Skrzydlewski: Problem celów małżeństwa. *Analecta Cracoviensia* 3/1971/357-360.

<sup>2</sup> Hugo a S. Victorio: Summa Sententiarum, tractatus VII. De Sacramento conjugali. PL 176, 153-168; U. Navarrete: Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalitatis. Roma 1969, s. 24-26.

<sup>3</sup> S. Thomas: Summa Theologica. Suppl. Quaest: 41.1c; 49.2.1; 49.2c; 49.3c; 54.3c; 65.1c; Por. J. Fuchs: Die Ehe zwecklehre des hl. Thomas von Aquin. *Theologische Quartalschrift* 128/1948/401.

<sup>4</sup> Leon XIII: Encyklika Arcanum. W: Denzinger-Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum. Freiburg i Br. 1963<sup>32</sup> nr 3143; Por. J. Delert: Małżeństwo według nauki Kościoła świętego katolickiego. Poznań 1860, s. 27.

W uroczystość Zesłania Ducha Świętego 27 maja 1917 r. papież Benedykt XV ogłosił Kodeks Prawa Kanonicznego. Był to pierwszy dokument prawny Kościoła, w którym zawarta została nauka o celach małżeństwa. Do KPK wprowadzono Tomaszową koncepcję celów małżeństwa.

W małżeństwie wyróżnia się cele obiektywne i subiektywne. Obiektywne wyznacza sama natura małżeństwa. Celami subiektywnymi kierują się małżonkowie decydując się na zawarcie małżeństwa. Cele subiektywne mogą pokrywać się z obiektywnymi, ale mogą też być odmienne.

Prawodawca kościelny obiektywne cele małżeństwa po raz pierwszy wylicza w kanonie 1013 § 1 KPK: „Pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, drugorzędnym wzajemna pomoc i zaspokojenie pożądlności”<sup>5</sup>. Charakterystyczny jest tu podział celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne. Wymienione w kan. 1013 § 1 cele małżeństwa prawodawca konkretyzuje, objaśnia i chroni w 35 innych kanonach KPK.

W okresie od promulgacji KPK do zwołania Soboru Watykańskiego II następuje rozwój badań nad tą problematyką celów małżeństwa. Kodeksowe jej ujęcie stało się w tym czasie przedmiotem szczególnego zainteresowania Magisterium Kościoła, kanonistów i teologów. Pius XI wydał dwie encykliki zawierające ważne wskazania przy realizacji celów małżeństwa. W 1929 r. ogłosił encyklikę *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, a w 1930 r. encyklikę *O małżeństwie chrześcijańskim*<sup>6</sup>. W latach następnych nowe spojrzenie na cele małżeństwa i ich hierarchię przedstawili teologowie niemieccy Herbert Doms i B. Kempel<sup>7</sup>. Stolica Apostolska zdecydowanie odrzuciła ich propozycje w słynnym dekrecie o celach małżeństwa z 1944 r.<sup>8</sup> Przykłady praktycznego zastosowania norm odnoszących się do realizacji celów małżeństwa znaleźć można w wyrokach Roty Rzymskiej<sup>9</sup>.

Zamierzeniem niniejszego artykułu jest przedstawienie nauki o celach małżeństwa chrześcijańskiego i sposobach ich realizacji, zawartej w tekstach prawnych i innych dokumentach Kościoła Zachodniego. Ramy czasowe artykułu określają dwa wydarzenia, z których jedno rozpoczyna nowy etap w życiu Kościoła i nowy okres rozwoju nauki prawa kanonicznego, a drugie jest ostatnim znaczniejszym wydarzeniem okresu pokodeksowego, bezpośrednio poprzedzającym odnowę soborową i rewizję KPK. Wydarzeniem otwierającym badania okres była promulgacja KPK, zamykającym — Synod Rzymski, którego uchwały papież Jan XXIII promulgował 28 czerwca 1960 r.<sup>10</sup>

W literaturze prawniczej brak było dotychczas pełnego opracowa-

<sup>5</sup> „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae”.

<sup>6</sup> Encyclica Divini Illius Magistri. Acta Apostolicae Sedis 21/1929/723–762; dalej będę używał skrótu AAS; Encyclica Casti Connubii. AAS 22/1930/539–592.

<sup>7</sup> H. Doms: *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935; B. Kempel: *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der beider Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas*. Einsiedeln-Köln 1941.

<sup>8</sup> AAS 36/1944/103.

<sup>9</sup> Tribunal Apostolicum Sacrae Romanae Rotae: *Decisiones seu Sententiae*. Typis Polyglottis Vaticanis 1912 nn. Przy cytowaniu będę używał skrótu: SRR Dec.

<sup>10</sup> Prima Romana Synodus. Romae 1960.

nia problematyki celów małżeństwa. Nie opublikowano też opracowania tych zagadnień zawartych w prawodawstwie Kościoła i nauczaniu papieży w okresie od ogłoszenia KPK do zwołania Soboru Watykańskiego II<sup>11</sup>. Mimo iż był to najbardziej burzliwy czas rozwoju wiedzy kanonistów i Magisterium Kościoła, dotyczącej celów małżeństwa, w nauce zagadnienia te traktowano na ogół pobieżnie, ograniczając się do krótkich komentarzy przepisów kodeksowych. W ostatnich latach przed Soborem Watykańskim II częściej zajmowano się poszczególnymi aspektami problematyki celów małżeństwa. Niektóre kwestie szczególne były przedmiotem opracowań z dziedziny prawa kanonicznego, teologii moralnej lub pastoralnej. Nie ma jednak opracowania obejmującego całokształt tej problematyki. W literaturze polskiej, i to dopiero po Soborze Watykańskim II, ukazały się tylko dwa artykuły dotyczące celów małżeństwa<sup>12</sup>. Oba mają charakter przeglądowy i teologiczny, a nie prawniczy.

Interesująca zatem powinna być odpowiedź na pytania: Jakie zasadnicze cele stawia małżeństwu Kościół? Jakie normy, zawarte w KPK, dokumentach Magisterium Kościoła i jurysprudencji omawianego okresu regulują i prawnie chronią realizację poszczególnych celów małżeństwa?

Podstawowym źródłem rozważań zawartych w niniejszym artykule jest KPK. Wiele materiału prawnego zawierają także encykliki Piusa XI, przemówienia Piusa XII, orzeczenia kongregacji rzymskich, sentencje Roty Rzymskiej, a niekiedy listy pasterskie biskupów.

Nauka o celach małżeństwa i ich realizacji przedstawiona zostanie nie tylko na podstawie norm zawartych w dokumentach Magisterium Kościoła, lecz także w świetle prywatnej nauki kanonistów i teologów omawianego okresu. Po promulgacji KPK liczni kanoniści podjęli opracowywanie różnych zagadnień z dziedziny prawa małżeńskiego. Kwestie dotyczące celów małżeństwa poruszali oni jednak dość ogólnikowo, akcentując kodeksowy podział tych celów na pierwszorzędne i drugorzędne<sup>13</sup>.

Artykuł niniejszy podzielony jest na trzy rozdziały. W pierwszym zaprezentowane będą normy odnoszące się do celów prokreacyjnych małżeństwa, w drugim regulujące realizację celów osobowych, w rozdziale trzecim przedstawiony zostanie problem hierarchii celów małżeństwa.

## I. CELE PROKREACYJNE

Pierwszorzędny cel małżeństwa według kanonu 1013 § 1 obejmuje dwa zadania związane z prokreacją: zrodzenie i wychowanie potomstwa. Oba te zadania tak ściśle łączą się ze sobą, że prawodawca ujmuje

<sup>11</sup> Moja rozprawa w części zawierającej opracowanie omawianej problematyki nie była dotąd publikowana. Zob. R. Sztymlicer: *Problematyka celów małżeństwa w okresie od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego do zgłoszenia propozycji na Sobór Watykański II*. Lublin 1982, s. 260 (Archiwum KUL i Biblioteka WSD Olsztyn).

<sup>12</sup> B. Inlender, *iw.*, s. 44–54; W. Skrzydlewski, *iw.*, s. 321–361. Niniejszy artykuł złożony został do druku w 1983 r.

<sup>13</sup> M. Conte a Coronata: *Institutiones Iuris Canonici. De Sacramentis*. T. 3. Torino 1946, s. 825; P. Gasparri: *Tractatus canonicus de matrimonio*. Typis Polyglottis Vaticanis 1932. T. 1, s. 29–57; R. Naz: *Marriage en droit occidental*. W: *Dictionnaire de droit canonique*. T. 6. Paris 1957, kol. 751–752.

je jako dwa etapy jednej całości. Z problematyką tego celu, zarysowaną ogólnie w KPK, łączą się w praktyce pewne szczegółowe kwestie, odnoszące się bądź do rodzenia bądź do wychowania dzieci<sup>14</sup>. Z tego względu mówi się o dwu pierwszorzędnym celach małżeństwa. W ich rozważaniu uwzględniona zostanie płaszczyzna moralna i prawna poszczególnych zagadnień.

#### I. ZRODZENIE DZIECI

W ramach problematyki dotyczącej zrodzenia dzieci zostaną omówione następujące zagadnienia: obowiązek rodzenia, wykluczanie potomstwa, liczba dzieci w rodzinie, ograniczanie poczęć, usuwanie ciąży, sztuczne zapładnianie kobiet i adopcja dzieci.

##### 1.1. OBOWIĄZEK RODZENIA DZIECI

Norma, którą prawodawca deklaruje w kan. 1013 § 1, stwierdzająca, że zrodzenie dzieci jest celem małżeństwa, ma uzasadnienie moralne i teologiczne. Szersze jej wyjaśnienie podaje Magisterium Kościoła. Najważniejszym dokumentem Magisterium Kościoła na temat małżeństwa, jaki ukazał się między promulgowaniem KPK a początkiem Soboru Watykańskiego II była encyklika Piusa XI *Casti Connubii*, promulgowana 31 grudnia 1930 r.<sup>15</sup>

W encyklice tej papież najpierw podkreśla, że małżeństwo i jego cele pochodzą od Boga. Następnie stwierdza, że potomstwo jest pierwszorzędnym celem małżeństwa oraz wielkim dobrodziejstwem i błogosławieństwem Bożym<sup>16</sup>. Ostateczną racją, uzasadniającą obowiązek zrodzenia potomstwa, jest wola Boża: „Bóg chce, aby ludzie rozmnażali się nie tylko po to, aby istnieli i zapełniali ziemię, ale przede wszystkim w tym celu, aby stawali się czcicielami Boga, by Go poznawali i miłowali, oraz aby przez całą wieczność cieszyli się Jego posiadaniem w niebie”<sup>17</sup>. Dziecko zawdzięczające swe istnienie Bożej wszechmocy i współdziałaniu małżonków jest wielkim darem dobroci Bożej i doskonałym owocem małżeństwa.

Rodzenie dzieci to poważny obowiązek małżonków, który przyjmują oni na siebie w chwili zawierania sakramentu małżeństwa. Obowiązek

<sup>14</sup> I. Hervada: El matrimonio „in facto esse”. Su estructura iuridica. *Ius Canonicum* 1/1961/156–163; P. Jone: Commentarium in Codicem Iuris Canonici. T. 2. Paderborn 1954, s. 220; A. Vermeersch — J. Creusen: Epitome iuris canonici. T. 2. Mechliniae-Romae-Brugis-Bruxellis 1940, s. 190 i 289–290.

Również w literaturze polskiej pojawiły się liczne opracowania i artykuły na temat małżeństwa i rodziny, w których znajdują się uwagi dotyczące zrodzenia i wychowania potomstwa. Zob. A. P o s z w a: Małżeństwo i rodzina w uchwałach Synodu Plenarnego. *Studia Katolickie*. T. 5. Poznań 1939, s. 118–144; M. S o p o ł k o: Rodzina w prawodawstwie na ziemiach polskich. Studium etyczno-prawne. Wilno 1926, s. 37 n.; W. S z a f r a Ń s k i: Katolickie prawo małżeńskie dla wiernych. Włocławek 1951, s. 11–48.

<sup>15</sup> P i u s X I: Encyclica Casti Connubii. *AAS* 22/1930/539–592; Por. S. B i s k u p s k i: Casti Connubii. *Ał. Kapł.* 27/1931/262–268; S. P o d o l e Ń s k i: Encyklika Piusa XI o małżeństwie chrześcijańskim. *Przegląd Powszechny* 189/1931/384–390; Z. W ą d o ł o w s k i: Encyklika Piusa XI o małżeństwie chrześcijańskim. *Przegląd Katolicki* 69/1931/113–114.

<sup>16</sup> *AAS* 22/1930/543. Teksty encykliki cytowane są w języku polskim wg tłumaczenia S. O k o n i e w s k i e g o: Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim. Kraków 1931.

<sup>17</sup> *AAS*, jw., s. 544; S. B i s k u p s k i: Prawo małżeńskie Kościoła Rzymsko-Katolickiego. T. 1. Warszawa 1956, s. 43.

rodzenia dzieci w małżeństwie jest normą prawa Bożego, naturalnego, która została pozytywnie potwierdzona przez prawo Boże objawione. Mamy tu przykład uszczegółowienia prawa naturalnego przez prawo Boże objawione. Z kolei wyrażenie tej normy w KPK jest pozytywizacją i formalizacją prawa Bożego. Prawo kanoniczne nie nadaje mocy prawnej normom prawa naturalnego, lecz nadaje im odpowiednie formy zewnętrzne i często określa warunki ważnej i godziwej ich realizacji<sup>18</sup>. Warunki godziwej realizacji obowiązku rodzenia dzieci ustala Magisterium Kościoła. U katolików realizacja tego obowiązku powinna dokonywać się tylko w małżeństwie sakramentalnym<sup>19</sup>. W przeciwnym wypadku sprawcy czynu podlegają sankcjom moralnym, a dzieci z niesłubnych związków podlegają w Kościele sankcjom cywilno-prawnym<sup>20</sup>. Z drugiej strony żaden człowiek, żadna władza ludzka, nie mają prawa pozbawiać ludzi lub decydować o pozbawianiu ich naturalnej siły rozrodczej, a tym samym możliwości wypełnienia przez nich pierwszorzędnego celu małżeństwa<sup>21</sup>. Również w wyrokach Roty Rzymskiej mówi się wyraźnie, że z celu pierwszorzędnego małżeństwa wypływa obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa, a treść i zakres tego obowiązku pochodzi z prawa Bożego, ogłoszonego przez prawodawcę kościelnego<sup>22</sup>. W literaturze zauważa się, że dzieci umożliwiają rodzicom osiągnięcie pełnego rozwoju duchowego i uczą ich ofiarnej miłości<sup>23</sup>.

Wszystkie przytoczone tu racje potwierdzają i wyjaśniają stanowisko prawodawcy kodeksowego, który tak wysoką rangę nadaje obowiązkowi rodzenia dzieci w małżeństwie.

## 1.2. PROBLEM WYKLUCZANIA POTOMSTWA

Norma nakładająca na małżonków obowiązek zrodzenia potomstwa jest chroniona przez prawo w postaci sankcji nieważności małżeństwa, zawieranego z intencją wykluczenia potomstwa. Nie każde wszakże wykluczenie potomstwa powoduje nieważność małżeństwa. Przede wszystkim sankcja nieważności przywiązana jest tylko do takiego wykluczenia, które zostało podjęte w chwili zawierania małżeństwa, a nie w okresie późniejszym. W kan. 1086 § 2 prawodawca wyraźnie postanawia, że jeśli jedna lub obie strony zawierające małżeństwo pozytywnym aktem woli wykluczają wszelkie prawo do aktów małżeńskich, zawierają małżeństwo nieważne<sup>24</sup>. Sankcja zawarta w kan. 1086 § 2 często

<sup>18</sup> J. Krukowski: Prawo naturalne jako źródło prawa kanonicznego. *Roczniki Nauk Społecznych* 6/1978/23.

<sup>19</sup> AAS, jw., s. 543–547.

<sup>20</sup> Por. kan. 232 § 2 n. 1; 331 § 1 n. 1; 984 n. 1; 991 § 3; 1363 § 1.

<sup>21</sup> AAS, jw., s. 564–565; Stanowisko Magisterium Kościoła w tej kwestii szczegółowo przedstawił później M. Martinez Caveró: *Regulation de la natalidad, conyuges, iglesia y estado, Sal terrae* 59/1971/854–871.

<sup>22</sup> SRR Dec.: Vol. XXXIV, s. 201–202 (18 III 1942, c. Quattrococo, n. 2–4); vol. XLI, s. 30 (29 I 1949, c. Jullien, n. 2).

<sup>23</sup> A. Jaroszyńska: Rodzicielstwo jako czynnik rozwoju w małżeństwie. *At. Kapł.* 60/1960/213–222.

<sup>24</sup> Kan. 1086 § 2: „At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsam, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialiter aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit”. Por. C. Lefebvre: *De bonorum matrimonii exclusione secundum Card. Gasparri opera. Apollinaris* 33/1960/139–156.

znajduje zastosowanie w praktyce Roty Rzymskiej i komentowana jest przez kanonistów<sup>25</sup>.

W kanonistyce od dawna wyróżnia się dwie postaci wykluczenia potomstwa, a mianowicie:

— wykluczenie prawa do ciała (*ius ad corpus*), czyli prawa do aktów małżeńskich, zdatnych z siebie do zrodzenia potomstwa;

— wykluczenie prawa do potomstwa jako celu pierwszorzędного małżeństwa.

W nowszym orzecznictwie rotalnym i w nauce prawa kanonicznego zarysowały się dwie opinie na temat, jak szeroko należy rozumieć podstawy nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. Zwolennicy opinii tradycyjnej utrzymują, że obydwie postaci wykluczenia potomstwa sprowadzają się do jednego źródła: wykluczenia prawa do aktów. Natomiast zwolennicy drugiej, nowszej opinii, proponują uznać dwa źródła wykluczenia potomstwa, a więc wykluczenie prawa do aktów oraz wykluczenie przyczyny celowej małżeństwa, jaką jest zrodzenie potomstwa<sup>26</sup>.

Zwolennicy pierwszej opinii wszystkie przypadki wykluczenia potomstwa starają się zredukować do jednego źródła, którym według nich może być tylko wykluczenie przedmiotu umowy małżeńskiej. Chociaż czym innym jest cel małżeństwa, a czym innym przedmiot kontraktu małżeńskiego, to jednak stan woli całkowicie przeciwny celowi pierwszorzędnemu jest zazwyczaj znakiem i przyczyną stanu woli przeciwnej także przedmiotowi umowy małżeńskiej, czyli prawu do ciała<sup>27</sup>.

Zwolennicy opinii tradycyjnej, a do niedawna jedynej, wypracowali szczegółowe zasady określające konsekwencje różnych form wykluczenia prawa do ciała. Jurysprudence rotalna od dawna przyjmuje zasadę, która głosi, że wykluczenie samego prawa do ciała (*ipsum ius*) powoduje nieważność zawieranego małżeństwa, natomiast wykluczenie korzystania z tego prawa (*usus iuris*) nie powoduje nieważności małżeństwa<sup>28</sup>.

Wykluczenie prawa do pełnych aktów małżeńskich, a więc wyklu-

<sup>25</sup> SRR Dec.: Vol. XXVIII, s. 61 (30 I 1936, c. Grazioli, n. 3): „filiorum generatio sit primarius eius finis, evidens est matrimonium non contrahi si cum voluntate prolis generationem absolute devitandi celebretur”; vol. XXIX, s. 500 (3 VII 1937, c. Heard, n. 2); vol. XLI, s. 462–465 (5 VIII 1949, c. Staffa, n. 2–10); vol. XLI, s. 537–538 (10 XII 1949, c. Wynen, n. 2–3); Por. H. Flatten: Zur exclusio prolis im kanonischen Eheprozess. Tübingen 1953, s. 79; K. Konieczny: Nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. *At. Kapł.* 56/1958/427–439; W. Góralski: Exclusio boni prolis jako przyczyna nieważności małżeństwa w świetle najnowszej jurysprudence rotalnej. *Prawo Kanoniczne* 18/1975/ nr 3–4, s. 101–122.

<sup>26</sup> J. Krukowski: Wykluczenie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym. *Kościół i Prawo*. T. 3 w druku (Maszynopis s. 2–3).

<sup>27</sup> SRR Dec. Vol. XXXIX, s. 120 (27 II 1947, c. Wynen, n. 2): „Quamvis enim aliud est finis, aliud est obiectum contractus matrimonialis, tamen absoluta voluntas fini primario contraria, communiter est signum et argumentum voluntatis etiam obiecto contractus contrariae, quo consensus matrimonialis essentialiter vitiatur”.

<sup>28</sup> SRR Dec.: Vol. XXXVII, s. 401 (23 VI 1945, c. Heard, n. 2): „Finis primarius matrimonii est prolis procreatio quae si ab utraque vel alterutra parte positivo voluntatis actu excluditur, matrimonium nullum est; quod tamen dicendum de excluso ipso iure ad actus per se aptos ad prolis generationem, non autem de usu iuris. Usus etenim iuris praesupponit contractum iam in suo esse constitutum eiusdemque exclusio non potest esse nisi modus, qui validitatem consensus in matrimonium praestiti inficere nequit”; vol. XXXVIII, s. 103 (2 II 1946, c. Heard, n. 2); vol. XXXVIII, s. 131 (7 III 1946, c. Wynen, n. 3); vol. XLIII, s. 134–136 (23 II 1951, c. Staffa, n. 5); vol. XLVII, s. 861 (17 XII 1955, c. Pinna, n. 2).

czenie potomstwa występuje wtedy, gdy oboje nupturienti lub jedno z nich wykluczają prawo do współżycia małżeńskiego lub prawo do złożenia nasienia w narządach rodnych kobiety. Gdyby ewentualnie nastąpiło zapłodnienie, zamierzają płód usunąć<sup>29</sup>.

W wyrokach przyjmuje się, że wykluczenie potomstwa powodujące nieważność małżeństwa może wystąpić w jednej z trzech głównych form:

- gdy strony przed ślubem umawiają się, że nie dopuszczą do zrodzenia dzieci;
- gdy przynajmniej jedna ze stron niedopuszczenie do zrodzenia dzieci stawia jako warunek *sine qua non* ich przyszłego małżeństwa;
- gdy choćby jedna ze stron absolutnie i na stałe, wewnętrznym, lecz okazanym w pewien sposób na zewnątrz aktem woli, wyklucza zrodzenie potomstwa.

W tych przypadkach domniemywa się, że ma miejsce wykluczenie *ipsius iuris in corpore*<sup>30</sup>.

Gdy natomiast nupturienti zamierzają w pewnych okresach, np. w okresach płodnych, wykluczyć nie samo prawo do aktów, lecz korzystanie z tego prawa (*usus iuris*) lub zamierzają nadużywać tego prawa, nawet w sposób niegodziwy, zawierają małżeństwo ważne<sup>31</sup>.

Często wobec niesprecyzowania u stron lub świadków pojęć trudno jest dociec, czy w konkretnym przypadku nastąpiło wykluczenie samego prawa do aktów i potomstwa, czy wykluczenie korzystania z praw małżeńskich. Z pomocą przychodzą wtedy następne domniemania, wy-

<sup>29</sup> SRR Dec.: Vol. XXXVI, s. 663 (9 XI 1944, c. Wynen, n. 2): „Prava intentio impediendi procreationem filiorum, in celebratione matrimonii actualiter vel saltem virtualiter elicita, diversimode concipi potest; videlicet aut est voluntas excludendi ipsum ius compartis ad actus vere coniugales seu per se aptos ad generandam prolem, aut est merum propositum abutendi matrimonio v.g. per actus onanisticos. Intentio comparti non concedendi ius ad actus coniugales, matrimonium certo reddit nullum; mera intentio abutendi matrimonio, utcumque detestanda, validitati consensus matrimonialis non nocet. Actus autem per se aptus ad generandam prolem habetur ex parte viri, si is vas femineum penetrat ibique naturali modo deponit semen in testiculis elaboratum, neque impedit, sive statim sive serius, quominus proles nascatur et vivat. Indifferens sane in casu est, utrum vir a priori evitet effundere verum semen in vaginam penetratam, an post actum regulariter positum satagat conceptionem forsan secuturam impedire vel conceptionem reapse iam secutam interrompere per abortum provocatum. Nam in utroque casu procreatio prolis impeditur, saltem intentionaliter, itaque frustratur finis primarius matrimonii, cuius exclusio ante nuptias volita secumfert nullitatem matrimonii, dummodo unus contrahens alterum contrahentem privare intendat ipso iure ad descriptum actum per se aptum ad generandam prolem seu ad actum vere coniugalem”; vol. XLV, s. 254 (14 IV 1953, c. Fidecicchi, n. 7).

<sup>30</sup> SRR Dec.: Vol. XXXVI, s. 664 (9 XI 1944, c. Wynen, n. 3): „Videlicet si ambo contrahentes ante nuptias formale pactum de evitanda prole inierunt, vel si alteruter contrahens matrimonium contraxit sub vera conditione sine qua non evitandi prolem, generatim declarari potest agi de exclusione ipsius iuris. [...] Equidem concedi debet aliquem contrahentem etiam per actum mere internum adeo suum consensum matrimoniale m vitare posse, ut comparti denegat ipsum ius ad actus vere coniugales”; vol. XXV, s. 532 (3 VIII 1935, c. Heard, n. 2); vol. XXVIII, s. 342–343 (19 V 1936, c. Wynen, n. 2); vol. XXX, s. 592 (12 XI 1938, c. Heard, n. 2); vol. XXXII, s. 572–573 (31 X 1940, c. Wynen, n. 6); vol. XXXVII, s. 401 (23 VI 1945, c. Heard, n. 2); vol. XLII, s. 81 (9 II 1950, c. Heard, n. 2); vol. XLVII, s. 401 (10 III 1955, c. Pinna, n. 2); Por kan. 1086 § 2 i 1092 n. 2.

<sup>31</sup> SRR Dec.: Vol. XXXVII, s. 511–512 (28 VII 1945, c. Jullien, n. 2): „Valide enim is contrahit, qui verum matrimonium inire volens ius et officium matrimonialia tradit et acceptat cum tamen proposito per abortus, puta, aut onanism vel sterilitatis venena eis abutendi”; vol. XLII, s. 106–107 (28 II 1950, c. Felici, n. 2).

pracowane przez audytorów Roty Rzymskiej. Są to tzw. domniemania sędziowskie. I tak, jeśli kontrahent wyklucza potomstwo na zawsze, domniemywa się, że wyklucza prawo do aktów. Jeśli natomiast wyklucza potomstwo na pewien czas, domniemywa się, że wyklucza tylko korzystanie z prawa do aktów<sup>32</sup>. Jeśli wystąpiło absolutne wykluczenie potomstwa, bez określenia czasu lub liczby dzieci, domniemywa się wykluczenie samego prawa do aktów. Jeśli natomiast wyklucza się dzieci, lecz dodaje się przy tym jakieś ograniczenie, domniemywa się wykluczenie korzystania z prawa do aktów<sup>33</sup>.

Chociaż istnieją zasady prawne i domniemania sędziowskie, to jednak w każdym indywidualnym przypadku, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, sędzia musi rozstrzygać: czy jest to wykluczenie potomstwa powodujące nieważność małżeństwa, czy nie<sup>34</sup>.

Zwolennicy drugiej opinii dotyczącej podstaw nieważności małżeństwa zauważyli, że w KPK nie ma normy wyraźnie określającej nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia pierwszorzędного celu małżeństwa, jako tytułu odrębnego od wykluczenia prawa do aktów małżeńskich. O ile dawniej przyjmowano, że wykluczenie potomstwa, powodujące nieważność małżeństwa, musi zawierać choćby pośrednie wykluczenie prawa do aktów małżeńskich zdalnych do zrodzenia potomstwa, o tyle nowsi autorzy wykazują, że intencja wykluczająca potomstwo i powodująca nieważność małżeństwa może wyrazić się nie tylko w wykluczeniu prawa do aktów małżeńskich, lecz także w bezpośrednim wykluczeniu prawa zrodzenia potomstwa, czyli przyczyny celowej małżeństwa.

Autorzy nowej opinii odrzucają jako bezużyteczne rozróżnienie między prawem do ciała, a korzystaniem z tego prawa w sytuacjach, gdy wprost wykluczono prawo do potomstwa, a nie prawo do aktów małżeńskich<sup>35</sup>. W orzeczeniach rotalnych wskazuje się na ściśle powiązanie przedmiotu umowy małżeńskiej z celem małżeństwa. Natury umowy małżeńskiej, wzajemnego przekazania prawa do aktów małżeńskich, nie można wyjaśnić w oderwaniu od celu, jakiemu służy małżeństwo. Kto zatem zawiera małżeństwo, winien zmierzać nie tylko do osiągnięcia przedmiotu umowy małżeńskiej, prawa do aktów, lecz także do osiągnięcia celu małżeństwa, jakim jest zrodzenie potomstwa<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> SRR Dec.: Vol. XXV, s. 371 (17 VI 1935, c. Heard, n. 3): „Si ostenditur alterutrum partem contraxisse cum firmo proposito prolem in perpetuum evitandi, praesumptio est ipsum ius excludi; si ad tempus, tantummodo usum”; vol. XXXVII, s. 19 (13 I 1945, c. Wynen, n. 2).

<sup>33</sup> SRR Dec.: Vol. XXXIV, s. 259 (26 III 1942, c. Jullien, n. 2): „Si bonum prolis excluditur simpliciter, seu modo absoluto, nullis limitibus adiectis de tempore, vel de filiorum numero, praesumitur pro exclusione iuris ipsius; si excluditur cum limitatione aliqua, praesumitur pro exclusione exercitii iuris”; vol. XXX, s. 599 (19 XI 1938, c. Jullien, n. 2); vol. XXXV, s. 841—842 (24 XI 1943, c. Wynen, n. 4); Por. P. Gasparri, jw., s. 828 i 898.

<sup>34</sup> SRR Dec.: Vol. XXXVII, s. 401 (23 VI 1945, c. Heard, n. 2): „Admodum difficile est discernere utrum agatur de iure vel usu iuris, et unaquaque causa ex propriis circumstantiis iuxta Iudicis prudentiam diiudicanda est”; vol. XXXVI, s. 664 (9 XI 1944, c. Wynen, n. 2); vol. XXV, s. 371—372 (17 VI 1935, c. Heard, n. 3): „Iudicis est in unoquoque casu ex confessione partium, dictis testium, circumstantiis, indicis et coniecturis sibi iudicium efformare de vera partium intentione”.

<sup>35</sup> J. Krukowski, jw., s. 3—7.

<sup>36</sup> SRR Dec.: Vol. XLII, s. 46 (26 I 1950, c. Canestri, n. 3): „Qui init matrimonium, non solum obiectum contractus sacri intendere debet, sed et finem eiusdem. [...] Natura mutuae traditionis et acceptationis non potest praescindere a fine ad quem ordinatur”.



Intencja wykluczenia potomstwa obejmuje więc nie tylko przedmiot konsensu, ale również cel małżeństwa. W niektórych orzeczeniach rotalnych, np. *coram Canestri* z 1941 i 1950 r., zwraca się uwagę, że wykluczenie potomstwa to nie tylko wykluczenie prawa do aktów małżeńskich lub prawa do zapłodnienia, lecz także wykluczenie prawa do dalszego fizycznego rozwoju potomstwa (płod). Zatem podjęte w chwili zawierania małżeństwa stanowcze postanowienie wykluczające fizyczne wychowanie potomstwa powoduje w związku z kan. 1013 § 1 nieważność małżeństwa<sup>37</sup>. Opierając się na normach kan. 1092 n. 2 i kan. 1013 § 1 już przed Soborem Watykańskim II zaczęto wyodrębniać drugie źródło wykluczenia potomstwa. Dobitne wyodrębnienie tego źródła nastąpiło w orzeczeniach rotalnych *coram Bejan* i *coram De Jorio*. *Bejan* powołując się na *List św. Pawła do Tymoteusza* 5, 14 stwierdza, że zrodzenie jest wewnętrznym celem małżeństwa. Podstawą nieważności małżeństwa może więc być wykluczenie jego przyczyny celowej, jaką jest zrodzenie potomstwa. Wykluczenie zrodzenia potomstwa tylko wtedy sprowadza nieważność małżeństwa, gdy zostało podjęte w chwili zawierania małżeństwa, jako absolutnie stanowcze i na zawsze<sup>38</sup>.

Tak więc w omawianym okresie orzecznictwo rotalne doszło do określenia drugiego źródła nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. Jest nim brak konsensu spowodowany wzbudzeniem w chwili zawierania małżeństwa silnej intencji sprzecznej z istotnym celem małżeństwa, czyli pozytywnym wykluczeniem przyczyny celowej umowy małżeńskiej. Audytorzy Roty szeroko uzasadniają swoją opinię. Ich sformułowania usunęły poważną lukę prawną. Orzeczenia rotalne spełniają rolę wykładni prawa i sędziom kościelnym dają podstawę do rozstrzygnięcia o nieważności małżeństwa na podstawie dwóch źródeł wykluczenia potomstwa.

<sup>37</sup> Tamże: „Si quis, per casum perdifficilem, vellet in iure et obligatione concipere, sed reservaret postea facultatem sibi procurandi abortum, aut, partu edito, necandi vel quoque modo deserendi prolem, invalide contraheret. Hoc patet pro educatione physica prolis; disputant Doctores pro morali. Haec prae oculis semper essent habenda, quia saepe saepius Auctores verba «omne ius ad coniugalem actum» commentantes, nulla habita ratione can. 1013 § 1, immorantur tantummodo in disceptando de exclusione prolis in actu coeundi, et negligendo ius et obligationem eam educandi”; SRR Dec.: Vol. XXXIII, s. 603 (8 VII 1941, c. Canestri, n. 6): „Nomine autem, «exclusi boni prolis» in iure tam naturali quam positivo non venit tantum quidquid per imperfectum coitum coniuges moliri intendunt ad impediendam conceptionem. Res latius patet ut complectatur etiam et sobolis educationem. Haec distinguitur in physicam, quae a conceptione, et moralem, quae a vitae intellectualis primordiis initium sumit. Obtinet, ut planum est, etiam in hoc casu differentia inter exclusionem iuris et exclusionem exercitii iuris. [...] certum est nullum esse matrimonium si coniuges in actu contrahendi consentiunt quidem in perfectam copulae consummationem, sed excludunt ius ad viri seminis retentionem in vasis foeminis, vel ad conceptionem, vel ad evolutionem foetus, per abortum eiiciendi, vel ad vitam necnon integritatem membrorum prolis iam editae. Et ratio ex iure naturae patet si consideretur duplex et aequae primarius matrimonii finis, qui nitide in can. 1013 § 1, exprimitur: procreatio atque educatio prolis”.

<sup>38</sup> SRR Dec.: Vol. LIII, s. 497 (9 XI 1961, c. Bejan, n. 4–5): „Nuptias fieri generationis causa, seu generationis esse finem intrinsicum matrimonii, ex verbis S. Pauli ad Thimotheum: «Volo iuniores nubere, filios procreare, matresfamilias esse» (I Thim. 5,14). [...] Ergo qui prolis generationem, praeordinata et firma intentione, excludit in perpetuum, cum constitutiva istius contractus respuat, et contractum ipsum necessario respuat, et ideo invalide contrahit”. Więcej podobnych orzeczeń wydano w okresie po rozpoczęciu Soboru.

Prawna ochrona obowiązku zrodzenia dzieci, a więc zakaz wykluczenia potomstwa, omawiane były w literaturze pokodeksowej dość pobieżnie. Nowsze publikacje uzasadniają potrzebę szerszego ujęcia podstawy nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa<sup>39</sup>.

### 1.3. PROBLEM LICZBY DZIECI W RODZINIE

Kodeks Prawa Kanonicznego nie zajmuje stanowiska na temat liczby dzieci, jaka jest wymagana do tego, aby można było uznać, że małżeństwo wypełniło już swój podstawowy cel. W tradycji chrześcijańskiej głęboko zakorzeniony był pogląd, wywodzący się z prawa Starego Testamentu, według którego głównym celem małżeństwa było rodzenie dzieci; liczne potomstwo świadczyło o błogosławieństwie Bożym, a brak potomstwa symbolizował hańbę i przekleństwo<sup>40</sup>. Przekonanie takie panowało w zasadzie przez długie wieki. W czasach współczesnych zaś jakkolwiek nie stawia się za wzór małżeństwa bezdzietnego, to jednak coraz bardziej upowszechnia się model rodziny z niewielką liczbą dzieci<sup>41</sup>.

W tej sprawie zajmuje stanowisko Magisterium Kościoła. Pius XI i Pius XII często pochwalali i stawiali za wzór te rodziny, które ochotnym sercem przyjmowały liczne potomstwo, gdyż taka postawa rodziców jest zgodna z biologicznymi prawami rozwoju rodzaju ludzkiego, ustanowionymi przez samego Stwórcę<sup>42</sup>. Papież Pius XII w przemówieniu skierowanym w 1951 r. do uczestniczek zjazdu Katolickiego Stowarzyszenia Położnych stwierdza, że w sprawach związanych z przekazywaniem życia Kościół idzie za prawem naturalnym i nikogo nie może od niego dyspensować<sup>43</sup>.

Można przyjąć, że w kwestii liczby dzieci w rodzinie Magisterium Kościoła odwołuje się do prawa naturalnego, którego istotną cechą jest rozumność. Jedną z inklinacji natury ludzkiej jest chęć przekazywania życia dla zachowania gatunku. Biskup Kazimierz Majdański omawiając stanowisko Kościoła stwierdza, że rodzina powinna być liczna, lecz słusznie dodaje, że „idealna ilość dzieci, to ilość rozumna”<sup>44</sup>.

Opierając się na kryteriach prawa naturalnego Magisterium Kościoła wypowiada się również w sprawie regulacji liczby potomstwa. Oma-

<sup>39</sup> P. Huizing: *Bonum prolis ut elementum essentielle obiecti formalis consensus matrimonialis*. *Gregorianum* 43/1962/687-722; A. De la Hera: *Intentio contra bonum prolis*. *Ius Can.* 7/1967/216-232. J. Krukowski, jw., s. 2-17.

<sup>40</sup> F. Kasparek: *Małżeństwo kościoła katolickiego na tle historycznym ze stanowiska filozofii prawa*. *Przegląd Polski* 6/1872/ z. 9, s. 259.

<sup>41</sup> Por. R. Gibellini: *Il matrimonio nella legge naturale*. W: *Enciclopedia del matrimonio*. Brescia 1960, s. 73-94. G. Matta: *Procreazione ed educazione della prole*. W: *Enciclopedia del matrimonio*. Brescia 1960, s. 553-584. Przypomnieć można, że na ograniczanie liczby potomstwa wpłynęła także nauka Malthusa (1766-1834), który w r. 1798 w dziele: *Essay on the principle of population* ogłosił swoją hipotezę o groźącym światu przeludnieniu; A. De Smet, jw., s. 207.

<sup>42</sup> Pius XI: *Encyclica Casti Connubii*. *AAS* 22/1930/ 543-544; Pius XII: *Allocutio de die 29 X 1951*. *AAS* 43/1951/839 n.; Tenże: *Allocutio de die 20 I 1958*. *AAS* 30/1958/90-96.

<sup>43</sup> Pius XII: *Allocutio de die 29 X 1951*. *AAS* 43/1951/844; Por. A. De Smet, jw., s. 66.

<sup>44</sup> K. Majdański: *Problemy moralne współczesnego życia rodzinnego*. *At. Kapł.* 56/1958/13; Podobną opinię wyraża B. Häring: *Wie viele Kinder kann man verantworten?* *Theologie der Gegenwart*. 3/1960/135-143.

wiając wspomniany problem należy uwzględnić zarówno sytuacje, w których małżonkowie starają się przeciwdziałać poczęciu lub urodzeniu nowych dzieci, jak i sytuacje odmienne, w których chcieliby oni adoptować dziecko lub w sztuczny sposób doprowadzić do zapłodnienia i urodzenia dziecka.

#### 1.4. OGRANICZANIE POCZĘĆ

W kanonistyce zagadnienie ograniczania liczby potomstwa omawiano przeważnie ogólnie i bez oddzielania kwestii ograniczania poczęć od kwestii ograniczania urodzeń. W niniejszej rozprawie na podstawie analizy poszczególnych wypowiedzi i ich kontekstu oddzielono treści odnoszące się do ograniczania poczęć od tych, które dotyczyły ograniczania urodzeń. Te ostatnie charakteryzują się częstym używaniem terminu *abortus*.

W poprzednich wiekach panowało przekonanie, że poczęciu potomstwa nie wolno przeciwdziałać, że współżycie małżonków powinno być naturalne i dzieci winno być tyle, ile Bóg da.

Prawodawca kodeksowy nie wypowiada się na temat regulacji poczęć. W 1921 r. biskupi polscy wydali normy odrzucające możliwość ograniczania poczęć<sup>45</sup>. Pius X w encyklice *Casti Connubii* stwierdza, że wbrew naturze działają małżonkowie, którzy umyślnie akty małżeńskie pozbawiają ich mocy i siły rozrodczej<sup>46</sup>. Wypowiedź papieża jest bardzo wyważona, ale i wymowna. Zawiera się w niej oczywiście zakaz czynnego i aktywnego uniemożliwiania poczęcia nowego życia przy współżyciu małżeńskim. Nie ma natomiast potępienia spełniania aktów małżeńskich, co do których wiadomo, że są nieplodne, o ile nie występuje tam umyślnie tamowanie siły rozrodczej. Papież wprowadził nie wskazał na możliwość takiego postępowania, liczył się jednak być może z tym, że później trzeba będzie szukać rozwiązań idących w tym kierunku, gdyż użył w encyklice sformułowania: „będą zapewne czasy lub sytuacje, gdy braknie możliwości odpowiedzenia nowemu życiu”<sup>47</sup>.

Dopiero Pius XII w swoich przemówieniach wyraźnie orzekł, że mogą zaistnieć sytuacje, w których dozwolona będzie regulacja poczęć. Zaznaczył jednak, że nawet w przypadkach, gdy będzie ona dozwolona, nie będzie wolno jej realizować wszelkimi sposobami, lecz tylko sposobami godziwymi. W przemówieniach wygłoszonych 29 października 1951 r. i 12 września 1958 r. pozwolił na stosowanie, w pewnych sytuacjach i ze słusznych powodów, regulacji poczęć metodą Ogino-Knausa<sup>48</sup>.

Pius XII wydał normy zakazujące wszelkich form bezpośredniej sterylizacji, jako przeciwnej prawu naturalnemu<sup>49</sup>. Czasem usprawiedliwiona może być jedynie sterylizacja pośrednia, będąca na przykład skutkiem jakiegoś innego zabiegu lub leczenia.

W literaturze tego przedmiotu stanowiska autorów były podzielone. Jedni nie dopuszczali możliwości ograniczania poczęć, inni jednak ją

<sup>45</sup> List pasterski biskupów polskich o małżeństwie z 20 X 1921 r. W: *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*. Lublin 1928, s. 30–32.

<sup>46</sup> Pius XI, jw., s. 560.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> AAS 43/1951/840; AAS 50/1958/736.

<sup>49</sup> Pius XII: *Allocutio de die 12 IX 1958*. AAS 50/1958/734; *Por. Der Papst über die Ehe*. Innsbruck 1959<sup>2</sup>, s. 166–169.

dopuszczali — ze słuszych motywów: moralnych, socjalnych lub medycznych<sup>50</sup>.

#### 1.5. PRZERYWANIE CIĄŻY

Zupełnie odmiennie niż ograniczanie poczęć traktowane jest ograniczanie urodzeń, czyli przerywanie ciąży.

W tekstach łacińskich na określenie tego działania najczęściej używane są słowa: *limitatio prolis* lub *abortus*. W języku polskim odpowiadają im wyrażenia: ograniczanie urodzeń, spędzanie płodu, zabijanie płodu lub przerywanie ciąży. Termin „przerywanie ciąży” kieruje uwagę raczej na kobietę ciężarną i jej ciążę, a nie na sam płód ludzki. Najdokładniejsze wydaje się określenie „zabijanie płodu”. Kieruje ono uwagę bezpośrednio na płód jako obiekt działania i nie osłabia wymowy tego działania. Ponieważ jednak termin „przerywanie ciąży” przyjął się prawie powszechnie i jest zrozumiały dla wszystkich, będzie stale w niniejszym artykule używany na oznaczenie zabijania płodu ludzkiego.

Niektórzy kanoniści problem przerywania ciąży omawiają przy zagadnieniu wychowania potomstwa, a więc przy analizie kan. 1113. Przemawia za tym fakt, że wychowanie w pewnym sensie trwa od chwili poczęcia dziecka<sup>51</sup>. Ponieważ jednak w KPK nie wyróżnia się jako odrębnych celów: poczęcia i wychowania, lecz zrodzenia i wychowanie, można przyjąć, że kodeksowy termin „zrodzenie” użyty jest w znaczeniu szerszym, obejmującym okres od poczęcia do urodzenia dziecka. Dlatego też słuszne wydaje się omawianie problemu przerywania ciąży (*abortus*) przy zagadnieniu zrodzenia. KPK przerywanie ciąży uznaje za jedno z najpoważniejszych przestępstw. W kan. 2350 § 1, zamieszczonym w części karnej KPK, określone są poważne kary za popełnienie tego przestępstwa. W kanonie tym prawodawca kościelny postanawia: usuwający ciążę, nie wyłączając matki, po nastąpieniu skutku popadają w ekskomunikę wiążącą siłą faktu, zarezerwowaną ordynariuszowi; a jeśli są duchownymi, oprócz tego mają być deponowani<sup>52</sup>.

Ponieważ za przestępstwo usunięcia ciąży przewidziane są poważne sankcje karne, dokładnie należy określić, jakie warunki mają być spełnione, aby zaistniało wymienione przestępstwo. Określić należy, kto jest podmiotem, a kto przedmiotem tego przestępstwa oraz jakie działanie może być uznane za przestępcze.

Najpierw należy zauważyć, iż z brzmienia kan. 2350 § 1 wynika, że sprawców jednego przestępstwa usunięcia ciąży może być wielu. Podmiotem tego przestępstwa jest przede wszystkim matka, i to bez wzglę-

<sup>50</sup> S. Bross: *Miłość, małżeństwo, rodzina*. Katowice 1948<sup>2</sup>, s. 19–23; L. Mońko: *Problemy moralne rodziny w zakresie świadomego rodzicielstwa*. *At. Kapł.* 56 /1958/ 356–377; H. Muckermann: *Rodzina wierna prawom natury*. Poznań 1936, s. 16–76; Por. L. Suenens: *Love and control — the contemporary problem*. Westminster 1962, s. 47–92; J. Férin: *Amour et fécondité; les époux et la régulation des naissances*. *Tournai* 1963, s. 16 n.; Th. Vlaming — L. Bender: *Praelectiones iuris matrimonii*. *Bussum in Hollandia* 1950<sup>4</sup>, s. 456–457; K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne. Kraków 1962, s. 231–238.

<sup>51</sup> Por. P. Cerato: *Matrimonium*. Patavium 1929, s. 192; F. Wernz — P. Vidal: *Ius canonicum*. T. 5. Romae 1946, s. 761.

<sup>52</sup>Kan. 2350 § 1: „Procurantes abortum, matre non excepta, incurrunt, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae Ordinario reservatam; et si sint clerici, praeterea deponantur”.

du na to, czy dziecko zostało poczęte w małżeństwie, czy poza małżeństwem. Oprócz matki podmiotem przestępstwa przerwania ciąży są wszyscy świadomie przyczyniający się do tego. Współdziałal w tym przestępstwie może być fizyczny lub moralny. Udział fizyczny w przerwaniu ciąży biorą ci wszyscy, którzy dokonują zabiegu chirurgicznego, pomagają przy nim lub podają środki chemiczne powodujące uśmiercenie płodu. Współuczestnikiem fizycznym może być lekarz, położna i każda inna osoba, bez względu na to, czy posiada uprawnienia lekarskie czy nie. Udział moralny w przerwaniu ciąży mają ci wszyscy, którzy się do tego przyczynili przez namawianie, podżeganie, nakazywanie lub zastraszanie wywołujące ciężką bojaźń, będącą przyczyną podjęcia decyzji przerwania ciąży<sup>53</sup>. Każda z wyżej wymienionych osób staje się podmiotem przestępstwa przerwania ciąży, gdy poronienie rzeczywiście nastąpiło pod wpływem jej działania lub współdziałania.

Drugą kwestią jest ściśle określenie przedmiotu przestępstwa przerwania ciąży. KPK umieszcza przerwanie ciąży wśród przestępstw przeciwko życiu ludzkiemu. Jest ono bowiem w pierwszym rzędzie zamachem na życie nienarodzonego człowieka. Ponadto jest także zamachem na życie i zdrowie kobiety ciężarnej i to bez względu na to, czy ona sama chce usunięcia ciąży, czy nie. W odróżnieniu od poglądów starożytnych i średniowiecznych, współcześnie nie ulega żadnej wątpliwości, że moment utworzenia zygoty wyznacza początek życia ludzkiego<sup>54</sup>. Ogólnie jest przyjęte, że o człowieku przed narodzeniem mówi się jako o płodzie ludzkim. Jeśli więc życie człowieka istnieje od momentu powstania zygoty, to każde działanie powodujące śmierć płodu jest zamachem na życie ludzkie<sup>55</sup>. Na podstawie kan. 2350 § 1 za przedmiot ochrony prawnej oraz ewentualnego przestępstwa należy uznać każdy żywy płód ludzki — od momentu poczęcia aż do momentu urodzenia. Usunięcie płodu martwego nie jest przestępstwem<sup>56</sup>.

Przerwanie ciąży jest zabójstwem szczególnego rodzaju — zabójstwem człowieka niewinnego i bezbronnego. Wyłączenie tego przestępstwa z kan. 2354 § 1 i poświęcenie mu oddzielnego kanonu również świadczy o tym, że jest to *homicidium sui generis*. Zgodnie z wyrażeniem *effectu secuto*, zawartym w kan. 2350 § 1 oraz opinią przyjętą przez kanonistów, działanie wtedy jest przestępcze, gdy wprost dąży do zabicia płodu i gdy jego skutek, czyli przerwanie ciąży, rzeczywiście nastąpiło. Do zaistnienia przestępstwa potrzebna jest wina umyślna. Gdyby sprawca po wykonaniu czynności zmierzających do przerwania ciąży, a jeszcze przed nastąpieniem skutku, żałował za swój czyn, lecz nie zapobiegał jego skutkowi i płód rzeczywiście zginął, sprawca ten staje się podmiotem przestępstwa i zaciąga kary kościelne<sup>57</sup>.

Za przestępstwo przerwania ciąży KPK przewiduje karę ekskomu-

<sup>53</sup> F. Wernz — P. Vidal, *iw.*, t. 5, s. 548.

<sup>54</sup> T. Makowski: W obronie życia nienarodzonych. *Chrześcijanin w świecie* 5/1977/63.

<sup>55</sup> K. Dziubaczka: Przestępstwa przeciwko rodzinie w prawie karnym kanonicznym i polskim. Lublin 1979 (Maszynopis — Archiwum KUL), s. 103.

<sup>56</sup> S. Czenczek: Spędzenie płodu w świetle prawa karnego kanonicznego i świeckiego. Lublin 1968 (Maszynopis — Archiwum KUL), s. 45.

<sup>57</sup> S. Czenczek, *iw.*, s. 45–46; K. Dziubaczka, *iw.*, s. 109.

niki wiążącej siłą faktu i zastrzeżonej ordynariuszowi<sup>58</sup>. Kara ta odnosi się zarówno do świeckich jak i duchownych. Ponadto dla duchownych, gdyby dopuścili się tego przestępstwa, przewidziana jest również kara depozycji<sup>59</sup>. Dodatkowa poważna sankcja zawarta jest w kan. 985 n.4. Sprawcy przerwania ciąży i ich współnicy, po nastąpieniu skutku, zaciągają nieprawidłowość, czyli nie mogą przyjąć święceń ani już przyjętych wykonywać<sup>60</sup>. Praktyka ograniczania urodzeń tą drogą jest więc w KPK potraktowana bardzo surowo. W dziedzinie prawa małżeńskiego tylko do przestępstwa przerwania ciąży dołączone są tak poważne sankcje karne.

Przed ogłoszeniem KPK dyskutowano i rozstrzygnięto problem, czy wolno usunąć ciążę dla ratowania życia matki. Stolica Apostolska kilkakrotnie stwierdzała, że nie wolno tego czynić wprost (*directe*)<sup>61</sup>. Podobnie Pius XI w encyklice *Casti Connubii* i Pius XII w swoich przemówieniach potępiają każde zabójstwo w łonie matki, choćby jego motywem była chęć ratowania życia matki<sup>62</sup>. Nigdy bowiem nie można ratować czyjeś życie za cenę odebrania życia innej osobie. Nie można porównywać, czyje życie jest ważniejsze lub wartościowsze, gdyż takie wartościowanie mogłoby się okazać błędne, a często prowadziłyby do niebezpiecznych nadużyć. Zawsze należy odróżnić tragiczną śmierć, jaka ewentualnie nastąpiłaby, od zamierzonego morderstwa. Przerwanie ciąży nigdy nie może być usprawiedliwione. Pius XII oświadcza, że praktyka taka przeciwna jest prawu naturalnemu oraz pozytywnemu Bożemu i dlatego jest niegodziwa<sup>63</sup>.

Pius XI w encyklice *Casti Connubii* wzywa władze państwowe do obrony życia nienarodzonych: „Nie powinny rządy i ciała ustawodawcze o tym zapominać, że to ich obowiązek stanąć za pomocą odpowiednich ustaw i kar w obronie życia niewinnych. Obowiązek ten jest tym pilniejszy, im mniejsza możliwość samoobrony u tych, których życie jest zagrożone i zwalczane. Do nich zaliczyć należy przede wszystkim dzieci w łonie matki. Jeśli zatem władze państwowe — owych maleństw — nie tylko nie bronią, lecz ustawodawstwem swoim i zarządzeniami na te zabiegi się godzą i maleństwa owe w ten sposób wydają w ręce lekarzy i innych osób na śmierć pewną, niechaj pamiętają o tym, że Bóg jest sędzią i mścicielem krwi niewinnej, wołającej z ziemi do nieba”<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Kan. 2350 § 1 i 2254.

<sup>59</sup> Kan. 2350 § 1; Por. kan. 2298 n. 10; 2303; 2304 i 1576 § 1 n. 2; Por. G. Michiels: *De delictis et poenis*. Parisiis-Romae 1961. T. 3, s. 417.

<sup>60</sup> Kan. 985 n. 4: „Sunt irregulares ex delicto: Qui voluntarium homicidium perpetrarunt aut fetus humani abortum procuraverunt, effectum secuto, omnesque cooperantes”; o ciężkości tego przestępstwa i kary świadczy fakt, że w motu proprio: *Pastorale Munus* z 30 XI 1963 r. udzielenie dyspensy od tej nieprawidłowości zastrzeżone jest papieżowi. Zob. AAS 56/1964/8-9.

<sup>61</sup> Nie wprost można dopuścić przerwanie ciąży tylko w ważnej i proporcjonalnej przyczynie. Rozstrzygnięcie takie opiera się na zasadach teologii moralnej i na prawnym pojęciu wyższej konieczności. Por. K. Dziubačka, *iw.*, s. 110-111.

<sup>62</sup> Pius XI, *iw.*, s. 562-563; Pius XII: *Allocutio de die 29 X 1951*. AAS 43/1951/838-839: „Salvare la vita della madre é un nobilissimo fine ma l'uccisione diretta del bambino come mezzo a tal fine, non é lecita”. Jest to przemówienie wygłoszone do uczestniczek zjazdu Katolickiego Stowarzyszenia Położnych, będące sumą katolickiej etyki małżeńskiej.

<sup>63</sup> Tamże, s. 838.

<sup>64</sup> AAS 22/1930/564.

Pius XI stoi więc na stanowisku prawno-karnej ochrony każdego poczętego, choć jeszcze nie narodzonego, życia ludzkiego.

Równie zdecydowane stanowisko w sprawie przerywania ciąży zajmują biskupi polscy. Kardynał Stefan Wyszyński od początku swojego prymasowskiego posługiwania apelował do małżonków, aby nie dopuszczali się zbrodni dzieciobójstwa<sup>65</sup>. Episkopat Polski w licznych listach pasterskich przypominał normy nakazujące szacunek dla każdego człowieka, każdego poczętego dziecka. Przerwanie ciąży zawsze i bez niedomówień nazywane jest zabójstwem człowieka<sup>66</sup>. Biskupi polscy na temat omawianej kwestii najdokładniej wypowiedzieli się w 1952 r. w liście pasterskim w obronie życia nienarodzonych: "Już w 1921 roku Episkopat wzywał do opamiętania w swym liście o małżeństwie chrześcijańskim, nazywając praktykę uśmiercania nienarodzonych zbrodnią przeciwko Bogu i zdradą ziemskiej ojczyzny. W 1934 roku biskupi ponownie upominali, a w roku 1936 na pierwszym ogólnopolskim synodzie zaprotestowano przeciwko zniesieniu kary za spędzenie płodu. [...] Karę swą wymierza też posłuszna Bogu, a pogwałcona przez człowieka natura, gdyż mordercy swych dzieci bardzo często pozbawieni są w końcu daru płodności, a organizm ludzki niszczy od chorób, rozstroju psychicznego i nerwowego, dochodząc do całkowitej ruiny"<sup>67</sup>. Wiek XX biskupi nazywają wiekiem zorganizowanego dzieciobójstwa i sprzysiężenia przeciw dziecku. Dlatego też przytaczają liczne racje ekonomiczne, medyczne, eugeniczne i społeczne przemawiające przeciwko przerywaniu ciąży<sup>68</sup>.

Takie stanowisko Kościoła znalazło swój wyraz także w uchwałach Synodu Rzymskiego z 1960 r., w których przestrzega się wiernych przed przerywaniem ciąży, nawet z tak zwanych względów medycznych<sup>69</sup>.

Przedstawione stanowisko Magisterium Kościoła jest wyjaśnieniem normy prawa naturalnego, która nie pozwala na zabicie człowieka, a tym bardziej bezbronnego dziecka w łonie matki, gdzie powinno ono czuć się najbezpieczniej. Dziecko w łonie matki, od chwili swego poczęcia, nie jest częścią jej ciała, lecz odrębnym bytem ludzkim wyposażonym w odpowiednie prawa, które winny być chronione w pozytywnym porządku prawnym. Dotyczy to m.in. ochrony prawa do życia, prawa do nazwiska, prawa do spadku<sup>70</sup>. W literaturze kanonistycznej i teologicznej potępia się praktykę przerywania ciąży jako niezgodną z pra-

<sup>65</sup> S. Wyszzyński: Puczenie pasterskie o sakramencie małżeństwa (z 14 XII 1949 r.). W: Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946–1974. Paris 1975. (Dalej: LPPP), s. 150: „Bogobojni małżonkowie nie dopuszczają się nigdy dzieciobójstwa, wiedząc dobrze, że żadna chwilowa korzyść ani żaden niedostatek nie może usprawiedliwić grzesznego czynu, jakim jest zbrodnicze ograniczenie potomstwa”.

<sup>66</sup> List Pasterski Episkopatu Polski o Rodzinie (z 26 VIII 1956 r.). W: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974. Paris 1975. (Dalej: LPEP), s. 159.

<sup>67</sup> List Pasterski Episkopatu Polski w obronie życia nienarodzonych. W: LPEP, s. 117 i 122.

<sup>68</sup> Tamże, s. 119–122.

<sup>69</sup> Prima Romana Synodus. Romae 1960, s. 191; Por. W. Szafranski: Synod Rzymski o sprawach małżeńskich. *Prawo Kanoniczne* 3/1960/ nr 1–2, s. 414; Stanowisko to podtrzymuje także doktryna posoborowa. Por. Paweł VI: Encyklika Humanae vitae, n. 14. W: Encykliki. Warszawa 1981, s. 149; S. Congregatio pro Doctrina Fidei: Declaratio de abortu procurato. *Communicationes* 6/1974/134–147.

<sup>70</sup> P. Cerato, jw.; Por. Pius XII: Über die Heiligkeit. W: der Papst über die Ehe. Innsbruck 1959, s. 108–110.

wem Bożym i niemoralną<sup>71</sup>. Dlatego rodzice oraz lekarze zobowiązani są strzec każdego poczętego życia przed zniszczeniem i stwarzać jak najlepsze warunki jego rozwoju<sup>72</sup>.

1.6. PROBLEMY IMPOTENCJI, SZTUCZNEGO ZAPŁADNIANIA KOBIEC  
I ADOPCJI DZIECI

Zdarzają się przypadki, że małżonkowie nie mogą spełnić małżeńskiego aktu płciowego, gdyż jedno z nich lub oboje dotknięci są impotencją. Prawodawca kościelny w kanonie 1068 postanawia, że impotencja mężczyzny lub kobiety, o ile zaistniała przed zawarciem małżeństwa i jest trwała — bez względu na to, czy była drugiej stronie znana, czy nie, czy jest ona bezwzględna, czy tylko w odniesieniu do konkretnej osoby — z prawa naturalnego powoduje nieważność zawieranego małżeństwa<sup>73</sup>. Pojęcie impotencji nie zostało zdefiniowane w KPK, lecz wypracowane przez kanonistów. Niniejszy artykuł nie zajmuje się jednak bliżej przeszkodą impotencji, gdyż w przypadku jej istnienia małżeństwo w ogóle nie dochodzi do skutku i nie można wtedy mówić o realizacji celów małżeństwa.

W odróżnieniu od impotencji, niepłodność nie stanowi przeszkody zrywającej<sup>74</sup>. Małżeństwo zawierane z takim obciążeniem jest ważne, lecz nie może zrealizować celu zrodzenia potomstwa. Niektóre małżeństwa z różnych późniejszych przyczyn także nie mogą mieć dzieci. Powstaje pytanie: czy w takich sytuacjach dopuszczalne jest sztuczne zapładnianie kobiet?

KPK nie zawiera norm dotyczących sztucznego zapładniania. Również encyklika *Casti Connubii* nie porusza tego problemu. Papież Pius XII ocenił negatywnie wszelkie formy sztucznego zapładniania. Najpierw uczynił to w przemówieniu wygłoszonym 29 września 1949 r. do uczestników Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich. Odrzucił wówczas wszelkie formy sztucznego zapładniania kobiet, dokonywane poza małżeństwem lub w małżeństwie. W małżeństwie niedopuszczalne jest sztuczne zapładnianie zarówno z udziałem, jak i bez udziału osoby trzeciej. Papież potępił wszelkie formy sztucznego zapładniania *sensu stricto*. Dopuszczał natomiast możliwość wspomagania skuteczności stosunku małżeńskiego środkami lub instrumentami medycznymi tylko w tym celu, aby komórki rozrodcze łatwiej się spotkały i nastąpiło zapłodnienie<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> J. Pilz — A. Scheuermann: Abtreibung. W: *Lexicon für Theologie und Kirche*. Freiburg 1957. T. 1, kol. 96–100; L. Weber: Geburtenregelung. Tamże, t. 4, kol. 566–568; W. Wicher: Walka o kielkujące życie ludzkie. *Przegląd Powszechny* 187/1930/261–277; Por. M. Martinez Caveró: Regulation de la natalidad, conyuges, iglesia y estado. *Sal terrae* 59/1971/854–871.

<sup>72</sup> F. Wernz — P. Vidal, jw.; Por. D. Giesen: Geburtenregelung. *Trierer Theologische Zeitschrift* 70/1961/257–272.

<sup>73</sup> Kan. 1068 § 1.

<sup>74</sup> Kan. 1068 § 3.

<sup>75</sup> Pius XII: „Bien que l'on ne puisse a priori exclure du novellas méthodes, pour le seul motif de leur nouveauté, néanmoins, en ce qui touche la fécondation artificielle, non seulement il y a lieu d'être extrêmement réservé, mais il faut absolument l'écartier. En parlant ainsi, on ne proscrit pas nécessairement l'emploi de certains moyens artificiels destinés uniquement soit à faciliter l'acte naturel, soit à faire atteindre sa fin à l'acte naturel normalement accompli". *AAS* 41/1949/560; Por. S. Sipos — L. Galos: *Enchiridion Iuris Canonici*. Romae 1954, s. 467.



Swoje stanowisko Pius XII powtórzył 19 maja 1956 r. w przemówieniu do uczestników II Światowego Kongresu Płodności i 12 września 1958 r. wobec uczestników VII Międzynarodowego Kongresu Hematologii<sup>76</sup>. Ustami Piusa XII Kościół wyraził więc swoje zdecydowanie negatywne stanowisko wobec praktyki sztucznego zapładniania sensu stricto jako niegodnej, przeciwnej naturze i celowi małżeństwa.

Również kanoniści negatywnie oceniali sztuczne zapładnianie rozumiane ściśle. Ich zdaniem, małżonkowie powinni osobiście i w sposób naturalny, poprzez akty bezpośrednio do tego zmierzające, przekazywać nowe życie i w ten sposób realizować zadanie rodzenia potomstwa<sup>77</sup>.

Jeszcze przed wypowiedziami Piusa XII Matheo Conte a Coronata sugerował, iż pewne formy wspomagania skuteczności stosunku małżeńskiego mogłyby być uznane za moralnie godziwe. Jego zdaniem, potępienie Kongregacji Św. Oficjum z 24 marca 1897 r. najprawdopodobniej nie dotyczyło takich praktyk, które można by określić sztucznym zapłodnieniem w sensie szerszym<sup>78</sup>. Opinia ta jednak w niczym nie podważa zasadniczej oceny omawianego zjawiska, jakiej dokonał Pius XII. Sztuczne zapładnianie, jako sprowadzające osobowy akt małżeński do funkcji czysto mechanicznej, potępił w statucie 493 Synod Rzymski z 1960 r.<sup>79</sup>

Małżonkom, którzy z różnych względów nie mogą mieć własnych dzieci lub nie mogą rodić następnych dzieci, a chcieliby je mieć i wychować, Magisterium Kościoła proponuje, aby zaadoptowali dzieci pozostające bez rodziców. Jest to rozwiązanie alternatywne wobec niedopuszczalnej praktyki sztucznego zapładniania.

KPK wspomina tylko o adopcji od strony negatywnej, jako o przeszkodzie małżeńskiej. W zależności od tego, jak kwalifikują ją władze danego państwa, również Kościół w tym państwie traktuje adopcję za przeszkodę wzbraniającą lub rozrywającą<sup>80</sup>. Pius XII w przemówieniu z 12 września 1958 r. wyłożył naukę Kościoła w odniesieniu do adopcji<sup>81</sup>. Powiedział on, że jeśli małżonkowie z różnych względów, na przykład ze wskazań eugenicznych, nie mogą mieć dzieci, proponuje się im adopcję. Z punktu widzenia moralnego i religijnego jest ona godna polecenia. Jeśli nawet w niektórych krajach przepisy dotyczące adopcji są niezgodne ze zdrową moralnością, to i tak nie przekreślają znaczenia i użyteczności samej adopcji. Należy zawsze dbać, aby dzieci katolickie adoptowane były przez katolickie małżeństwa, gdyż tylko takie mogą wychować je po katolicku.

## 2. WYCHOWANIE DZIECI

O ile zrodzenie dzieci jest w dużej mierze przejawem biologicznej aktywności człowieka, o tyle wychowanie jest przejawem jego świadomej i dobrowolnej aktywności społecznej. Rozwój życia ludzkiego, jaki następuje przez wychowanie, jest o wiele doskonalszy od tego, co może

<sup>76</sup> AAS 48/1956/471-474; AAS 50/1958/733.

<sup>77</sup> Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 548-562; Por. G. Pierre: Fecondazione artificiale e matrimonio. W: L'amore e il matrimonio. Milano 1955, s. 134-147.

<sup>78</sup> M. Conte a Coronata, jw., s. 836-837.

<sup>79</sup> Prima Romana Synodus, jw., s. 191; Por. W. Szafranski, jw., s. 414.

<sup>80</sup> Kan. 1059 i 1080. W nowym kodeksie ma to być zawsze przeszkoda rozrywająca.

<sup>81</sup> AAS 41/1958/737.

działać natura. Rodzice chroniąc i wychowując naturę fizyczną, uczestniczą głębiej w ojcostwie Bożym.

Z brzmienia kan. 1013 § 1 i 1113 wynika, że wychowanie jest jednym z najistotniejszych celów małżeństwa. W kilkunastu innych kanonach prawodawca kodeksowy wspomina o różnych aspektach wychowania dzieci<sup>82</sup>. Kanony te znajdują się w dziale o sakramentach, o nauczaniu chrześcijańskim i w części karnej KPK. Uwzględnienie w tak wielu kanonach zagadnienia wychowania świadczy dobitnie o wadze, jaką Magisterium Kościoła przykłada do tego problemu.

Istotnymi dokumentami, odnoszającymi się do wychowania, były także dwie encykliki Piusa XI: ogłoszona w 1929 r. encyklika *Divini Illius Magistri* o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży i ogłoszona w 1930 r. encyklika *Casti Connubii* o małżeństwie chrześcijańskim<sup>83</sup>.

Po promulgacji KPK, a zwłaszcza po ogłoszeniu wyżej wspomnianych encyklik, problematykę wychowania dzieci w rodzinie rozpatrywali liczni kanoniści i teologowie. Niektórzy z nich zajmowali się specjalnie zagadnieniem wychowania; większość jednak autorów poruszała je w ramach globalnego opracowywania zagadnień małżeńskich<sup>84</sup>.

W dokumentach i opracowaniach omawianego okresu zwraca się uwagę na trzy główne zagadnienia: obowiązek wychowania dzieci w rodzinie, zakres zadań wychowawczych rodziców oraz ochrona uprawnień rodziców i należna im ze strony Kościoła oraz państwa pomoc w dziele chrześcijańskiego wychowania dzieci.

#### 2.1. OBOWIĄZEK WYCHOWANIA DZIECI W RODZINIE

Fundamentem omawianego zagadnienia są w KPK kanony 1013 § 1 i 1113. Stwierdza się tam między innymi, że właśnie na rodzicach ciąży poważny obowiązek wychowania dzieci<sup>85</sup>.

Rodzice katolicy mają niezbywalne uprawnienie i obowiązek wychowania swoich dzieci po katolicku. Norma KPK nakłada karę ekskomunikacji *latae sententiae* na tych katolików, którzy zawierają małżeństwo z postanowieniem wychowania niektórych lub wszystkich dzieci poza Kościołem katolickim<sup>86</sup>. Taką samą karę zaciągają rodzice lub ci, którzy ich zastępują, jeśli wychowują dzieci w religii akatolickiej lub przekazują dzieci na takie wychowanie<sup>87</sup>. Wszyscy oni wskutek takiego

<sup>82</sup> Kanony te będą interpretowane w dalszej części przy omawianiu poszczególnych zagadnień dotyczących wychowania.

<sup>83</sup> AAS 21/1929/723-762; AAS 22/1930/539-592; Por. J. Konieczny: Encykliki o rodzinie i wychowaniu. *Ruch Katolicki* 6/1936/16-24.

<sup>84</sup> F. Bączkowiec: Prawo Kanoniczne. T. 2. Opole 1958, s. 310; F. Cappello: *Tractatus canonicus de sacramentis*. T. 5. Romae 1947, s. 724-727; F. De Ville: *O czym narzeczeni przed ślubem wiedzieć powinni*. Warszawa 1927, s. 3-34; E. Eichmann — K. Mörsdorf: *Lehrbuch des Kirchenrechts*. T. 2. Paderborn 1961, s. 137 i 257-258; P. Galtier: *Le mariage*. Berytti-Aleppo 1950, s. 303-305; P. Jone, jw., s. 220-352; J. Linneborn — J. Wanner: *Grundriss des Eherechts*. Paderborn 1933, s. 394-396; S. Mystkowski: *Zagadnienie wychowania młodzieży i rodziny w koncordatach Piusa XI*. *Przegląd Katolicki* 77/1939/130-131.

<sup>85</sup> kan. 1113: „Parentes gravissima obligatione tenentur proles educationem tum religiosam et moralem, tum physicam et civilem pro viribus curandi, et etiam temporalium bono providendi”.

<sup>86</sup> Kan. 2319 § 1 n. 2.

<sup>87</sup> Kan. 2319 § 1 n. 4.

postępowania są ponadto podejrzani o herezję<sup>88</sup>. Kościół tak dalece stara się zapewnić optymalne warunki religijnego wychowania dzieci, że w normie kodeksowej pozwala jednemu z małżonków oddalić współmałżonka, który odstąpił od wiary katolickiej, nie po katolicku wychowuje dzieci lub prowadzi niemoralne życie<sup>89</sup>. Jeśli następuje separacja, wychowanie dzieci należy do strony niewinnej i żyjącej moralnie (jeśli oboje byli katolikami) lub do strony katolickiej, jeśli współmałżonek nie jest katolikiem<sup>90</sup>.

Wiele uwagi sprawom małżeństwa i wychowania poświęca papież Pius XI. W encyklice *Divini Illius Magistri* pisze, że wychowanie polega na takim urobieniu człowieka, aby umiał on odpowiednio postępować w życiu, a przez to osiągnął przeznaczony dla niego cel<sup>91</sup>. „Rodzina bezpośrednio od Stwórcy ma powierzone sobie zadanie, a stąd także i prawo do wychowania potomstwa. Prawa tego zrzec się nie może, ponieważ jest ono w sposób nierozdzielny związane ze ścisłym obowiązkiem. Przy tym prawo to jest wcześniejsze od prawa społeczeństwa czy państwa, a stąd jest nietykalne ze strony jakiegokolwiek ziemskiej władzy”<sup>92</sup>. „Byłoby sprzeczne z prawem naturalnym, gdyby dziecko, zanim dojdzie do używania rozumu, było wyjęte spod opieki rodzicielskiej, albo też decydowano coś o nim wbrew woli rodziców. A ponieważ obowiązek opieki rodzicielskiej trwa do momentu, kiedy dzieci będą w stanie same dać sobie radę, do tego też czasu trwa nienaruszalne prawo wychowawcze rodziców”<sup>93</sup>. Papież nie tylko podkreśla konieczność wychowania dzieci w rodzinie aż do ich dojrzałości, lecz także zaznacza, że wychowanie to powinno dokonywać się w prawidłowo funkcjonującej i ożywionej duchem chrześcijańskim rodzinie, gdzie skuteczność wychowania będzie wy pływała także z osobistego przykładu rodziców i domowników<sup>94</sup>.

W encyklice *Casti Connubii* Pius XI wyraźnie poucza, że Bóg swoją dobroć i troskę o całą ludzkość okazał także w ten sposób, iż rodzicom udzielił prawa wychowania dzieci. Zadania wychowawcze najlepiej bowiem mogą wypełnić rodzice żyjący w nierozzerwalnym małżeństwie<sup>95</sup>.

Również w wyrokach Roty Rzymskiej stwierdza się, że wychowanie dzieci należy do zakresu *bonum prolis*. Wykluczenie pozytywnym aktem woli wychowania katolickiego swoich dzieci, a szczególnie wyraźne postanowienie, że dzieci wychowa się w herezji, jest przeciwne istotnemu celowi małżeństwa i powoduje jego nieważność<sup>96</sup>. Wielkim rzecznikiem praw rodziców do wychowania dzieci — zgodnie ze swoimi przeko-

<sup>88</sup> Kan. 2319 § 2.

<sup>89</sup> Kan. 1131 § 1; Por. Z. Grabowski: Kościół a małżeństwo. *Głos Kapłański* 6/1932/160–178.

<sup>90</sup> Kan. 1132.

<sup>91</sup> AAS 21/1929/725.

<sup>92</sup> Tamże, s. 733.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Tamże, s. 749.

<sup>95</sup> P i u s X I, jw., s. 544–545: „Compertum autem est, natura Deoque iubentibus, hoc educandae prolis ius et officium illorum in primis esse, qui opus naturae generando coeperunt, inchoatumque, imperfectum relinquentes, certae ruinae exponere omnino ventantur”.

<sup>96</sup> SRR Dec. Vol. XL, s. 355 (16 X 1948, c. Jullien, n. 5). Jest to jednak odosobnione orzeczenie o takiej treści.

nianiami — był Prymas Polski Kardynał Stefan Wyszyński. Przypominał rodzicom, że przed Bogiem odpowiadają za religijne wychowanie swoich dzieci<sup>97</sup>.

Na temat wychowania dzieci wypowiedali się również znani kanoniści. Według Cappella, wychowanie polega na postępującym i harmonijnym rozwijaniu uzdolnień, które w sposób rozważny i uporządkowany przekształcają dzieci w dojrzałych ludzi<sup>98</sup>. Rodzice powinni doprowadzać do wzrostu i doskonalenia ciała i dusz swoich dzieci. One same, zależne w swoim rozwoju od rodziców, własnymi siłami nie mogłyby tego osiągnąć<sup>99</sup>. Autorzy wyraźnie podkreślają konieczność wychowania dzieci przez rodziców<sup>100</sup>. Kanoniści starają się także ukazać podstawy ciężącego na małżonkach obowiązku wychowania dzieci i troski o ich dobro. Obowiązek ten wyprowadzają oni z prawa naturalnego, z natury małżeństwa i jego celu pierwszorzędnego lub z małżeństwa *in facto esse*, czyli z istniejącego węzła małżeńskiego<sup>101</sup>. Opinie te niewiele od siebie się różnią, a wszystkie wskazują na głębokie i nienaruszalne podstawy obowiązku wychowania dzieci.

## 2.2. ZAKRES ZADAŃ WYCHOWAWCZYCH RODZICÓW

Prawodawca kodeksowy w kan. 1113 nakłada na rodziców poważny obowiązek pełnego i wszechstronnego wychowania swoich dzieci. Wychowanie to ma obejmować nie tylko stronę cielesną i troskę o doczesne dobro dzieci, lecz także stronę społeczną, moralną i religijną. Wychowanie jest tak ważnym obowiązkiem, że prawodawca wyszczególnia i zabezpiecza je w innych przepisach prawnych.

Przed wszystkim rodzice powinni dziecko jak najszybciej po urodzeniu ochrzcić, ponieważ chrzest jest konieczny do zbawienia<sup>102</sup>. W sytuacji, gdy są obawy, czy dziecko przyjdzie na świat żywe, należy zadbać o ochrzczenie dziecka w łonie matki. Należy dziecko ochrzcić także wtedy, gdy nastąpiło poronienie czy przedwczesny poród, a ono jeszcze żyje<sup>103</sup>. Prawodawca kodeksowy przywiązuje tak wielką wagę do ochrzczenia każdego dziecka rodziców katolickich, że nakazuje określone zachowania w różnych sytuacjach, gdy są poważne trudności z wydaniem dziecka na świat lub utrzymaniem życia noworodka. Zaznaczyć jednak należy, że nie wolno chrzcić dziecka w łonie matki, gdy jest nadzieja na ochrzczenie go po prawidłowym porodzie. Dziecko chrzczone w łonie matki lub w czasie porodu, po porodzie jeszcze raz powinno być ochrzczone warunkowo. Płód poroniony lub dziecko odłączone od zmarłej matki powinno być ochrzczone bezwarunkowo, jeśli na pewno żyje, a warunkowo, gdy wątpliwe jest, czy jeszcze żyje.

<sup>97</sup> S. Wyszyński: Do rodziców w sprawie katolickiego wychowania młodzieży (z 5 X 1950 r.). W: LPPP, s. 172; Tenże: Do rodziców katolickich w sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży (z 15 VIII 1951 r.). W: LPPP, s. 208.

<sup>98</sup> F. Cappello, *iw.*, s. 724.

<sup>99</sup> A. De Smet, *iw.*, s. 234.

<sup>100</sup> Por. np. P. Cerato, *iw.*, s. 191–193; J. Chelodi — P. Ciprotti: *Ius canonicum de matrimonio*. Vicenza 1947<sup>5</sup>; P. Galtier, *iw.*; V. Heylen, *iw.*, s. 447–450.

<sup>101</sup> F. Cappello, *iw.*, s. 722; A. De Smet, *iw.*; M. Conte a Coronata, *iw.*, s. 839.

<sup>102</sup> Kan. 770: „Infantes quamprimum baptizentur; et parochi ac concionatores frequenter fideles de hac gravi eorum obligatione commoneant”.

<sup>103</sup> Kan. 746 i 747.

Gdy dzieci na tyle podrosną, że zaczną stawiać pytania, rodzice lub opiekunowie mają obowiązek mówić im o Bogu, uczyć modlitwy i najważniejszych przykazań. Rodzice winni także zadbać o nauczanie dzieci katechizmu i zasadniczych elementów nauki chrześcijańskiej<sup>104</sup>. Prawodawca nakłada obowiązek nauczania religii we wszystkich szkołach. Młodzież uczęszczająca do szkół średnich i wyższych winna otrzymać pełniejsze wykształcenie religijne<sup>105</sup>. Rodzice i chrzestni powinni dbać nie tylko o to, aby dzieciom w trakcie nauczania nie przekazywano treści sprzecznych z wiarą i moralnością katolicką, lecz także, aby otrzymały one pozytywne wychowanie religijne i moralne<sup>106</sup>. Dzieci należy zatem chronić przed osobami o błędnych poglądach i złej moralności. Należy chronić je także przed niewierzącymi przyjaciółmi i ujemnym wpływem szkół akatolickich lub świeckich. Katolicyce rodzice powinni zadbać o to, aby ich dzieci uczęszczały do szkół katolickich. Do szkół akatolickich i świeckich mogą uczęszczać tylko wtedy, gdy nie grozi w nich niebezpieczeństwo utraty wiary i tylko za specjalnym pozwoleniem ordynariusza<sup>107</sup>. Rodzice mają obowiązek zadbać, aby ich dzieci po dojrzeniu do odpowiedniego wieku przystąpiły do Sakramentu Pokuty, Eucharystii i Bierzmowania. Powinni zadbać o udostępnienie tych sakramentów dzieciom także wcześniej, gdyby znalazły się w niebezpieczeństwie śmierci<sup>108</sup>. Rodzice wspólnie z kapłanem decydują o wyznaczającym przygotowaniu dziecka do pierwszej Komunii.

Rodzice mogą i powinni pomóc dzieciom w rozpoznaniu ich powołania życiowego. Obserwując swoje dzieci i odczytując znaki powołania mogą inspirować je albo do podjęcia życia w dziewictwie, a więc życia kapłańskiego lub zakonnego, albo radzić zawarcie małżeństwa. Do żadnego stanu nie mogą jednak dzieci zmuszać; nie mogą także zabraniać im pójścia za głosem powołania kapłańskiego, zakonnego lub zawarcia małżeństwa<sup>109</sup>.

Rodzice mają obowiązek wychowywania swoich dzieci aż do osiągnięcia przez nie dojrzałości, a przynajmniej do ich usamodzielnienia się. Uprawnienie dzieci do pełnego wychowania KPK zabezpiecza w kanonie 542 § 2. Prawodawca kodeksowy zabrania godziwego przyjmowania jednego lub obojga małżonków do zakonu, dopóki ich dzieci potrzebują opieki. Również papież Pius XI w encyklice *Divini Illius*

<sup>104</sup> Kan. 1335.

<sup>105</sup> Kan. 1373: „§ 1. In qualibet elementaria schola, pueris pro eorum aetate tradenda est institutio religiosa. § 2. Iuventus, quae medias vel superiores scholas frequentat, pleniore religionis doctrina excolatur, et locorum Ordinarii curent ut id fiat per sacerdotes zelo et doctrina praestantes”.

<sup>106</sup> Kan. 1372: „§ 1. Fideles omnes ita sunt a pueritia instituendi ut non solum nihil eis tradatur quod catholicae religioni morumque honestati adversetur, sed praecipuum institutio religiosa ac moralis locum obtineat. § 2. Non modo parentibus ad normam can. 1113, sed etiam omnibus qui eorum locum tenent, ius et gravissimum officium est curandi christianam liberorum educationem”.

<sup>107</sup> Kan. 1374: „Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quae nempe etiam acatholicis patent, ne frequentent. Solius autem Ordinarii loci est decernere, ad normam instructionum Sedis Apostolicae, in quibus rerum adiunctis et quibus adhibitis cautelis, ut periculum perversionis vitetur, tolerari possit ut eae scholae celebrentur”.

<sup>108</sup> Kan. 854 § 4 i kan. 860; Por. M. Conte a Coronata, jw.; B. Häring: *Erstkommunionvorbereitung durch die Familie. Theologie der Gegenwart* 3/1960/49-56.

<sup>109</sup> Por. kan.: 538, 971 i 1087.

*Magistri* przypomina o obowiązku wychowania dzieci aż do ich samodzielności<sup>110</sup>.

Do problemu wychowania dzieci w rodzinie Pius XI podchodzi z wielką troską. Jej wyrazem jest zwrócenie uwagi na okoliczność, iż „wielu rodziców pochłoniętych doczesną troską o byt, nie ma zbyt dobrego pojęcia o najważniejszym swym zadaniu, jakim jest wychowanie dzieci”<sup>111</sup>. Papież przestrzega także rodziców, aby w dziedzinie wychowania nie ulegali współczesnym błędnym opiniom, szczególnie naturalizmowi<sup>112</sup>. Troszcząc się o harmonijne wychowanie dzieci papież przestrzega też przed nieroztropnym wychowaniem seksualnym, które uwzględniałoby tylko uświadomienie, a nie ćwiczyłoby charakteru i siły woli, oraz przed zbytnim forsowaniem kultury fizycznej<sup>113</sup>. Papież naucza, że przedmiotem wychowania jest cały człowiek i należy go wychowywać harmonijnie we wszystkich dziedzinach, uwzględniając zarówno stronę naturalną jak i nadprzyrodzoną<sup>114</sup>. Najważniejszym w omawianym okresie dokumentem Magisterium Kościoła, odnoszącym się do wychowania, była encyklika Piusa XI *Divini Illius Magistri*.

W rzeczywistości polskiej inne były warunki chrześcijańskiego wychowania dzieci przed II wojną światową, a inne po wojnie. Zapewne z tego powodu w nauce Magisterium Kościoła lokalnego, polskiego, problematyka wychowania zajmowała po II wojnie światowej doniosłe miejsce. Prymas oraz biskupi polscy w licznych listach przypominali rodzicom o ich poważnym obowiązku religijnego wychowania dzieci. Prymas akcentuje centralne i podstawowe prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem — także do wychowania moralnego i religijnego — bez którego wychowanie nie może być pełne ani zdrowe<sup>115</sup>. Wyjaśnia on, na czym ma polegać pełne wychowanie dziecka i jak należy to wychowanie realizować: „Dziecko Boże ma prawo do takiego wychowania, by je uzdolniono do zadań doczesnych i do zjednoczenia w przyjaźni z Ojcem niebieskim. Jest to więc wychowanie wszechstronne: zarówno fizyczne, jak duchowe, rodzinne i narodowe, umysłowe i religijne, osobiste, społeczne, gospodarcze. Prawo to jest tak silne, że nikt nie ma władzy znosić go lub ograniczać. [...] Współcześnie, wskutek zmiennych warunków bytowania, możliwości wychowawcze rodziców kurczą się coraz bardziej. Jest to zjawisko wysoce szkodliwe. Trzeba raczej dążyć do podnoszenia możliwości wychowawczych rodziny. Takie urządzenie życia społecznego i gospodarczego, by rodzina musiała wyrzec się wychowania, jest przeciwne prawu przyrodzonemu i Bożemu, jest groźnym niebezpieczeństwem dla Narodu”<sup>116</sup>.

Rodzice odpowiedzialni są za wychowanie dziecka od pierwszych

<sup>110</sup> AAS 21/1929/733; Zob. wypowiedź Piusa XI cytowaną na str. 27.

<sup>111</sup> AAS 21/1929/749.

<sup>112</sup> Tamże, s. 745.

<sup>113</sup> Tamże, s. 747–748.

<sup>114</sup> Tamże, s. 735 i 744–745.

<sup>115</sup> S. Wyszynski: Do rodziców katolickich w sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży (z 15 VIII 1951 r.). W: LPPP, s. 208–210; T e n z e: Do rodziców w sprawie katolickiego wychowania młodzieży (z 5 X 1950 r.). W: LPPP, s. 175: „Rodzice katolicy mają więc poważny obowiązek sumienia dbać o religijne wychowanie swych dzieci, będące jednym warunkiem zdrowego wychowania w tężyznie fizycznej i duchowej, w przyjaźni z Bogiem i z ludźmi”.

<sup>116</sup> Tamże, s. 173.

dni jego rozwoju. Ponieważ oddawanie dzieci do przedszkoli stało się faktem społecznym, Prymas napomina rodziców, aby posyłali dzieci do przedszkoli, w których wychowanie jest religijne. „Wspomnijcie na najdrobniejszą Waszą dziaćkę, którą oddajecie do przedszkoli bez religii. Macie prawo wybierać takie przedszkola, w których jest wychowanie religijne. Macie obowiązek domagać się dla dzieci katolickich przedszkoli o ducha religijnym. Jeśli natomiast słuszne starania i prośby Wasze o powrót religii do szkoły nie wydadzą należytego wyniku, macie poważny obowiązek sumienia przenieść dzieci Wasze do tych szkół, w których nauka religii jeszcze jest wykładana. A już grzechem wołającym o pomstę do nieba byłoby przeszkadzanie dziaćce i młodzieży w uczęszczaniu na wykłady religii. Żadne korzyści doczesne nie zdołałyby Was usprawiedliwić przed słusznym gniewem najwyższego Ojca Waszych dzieci! Bo «cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swej szkodę poniósł» (MT 16, 26). Nie wydawajcie krwi Waszej za miskę soczewicy! Strzeżcie się przed sprzeniewierzeniem się najświętszym obowiązkom! Nie czyńcie zawodu Ojcu niebieskiemu, który powołał Was do udziału w swoim ojcostwie! Duszy dziecka Twego upominać się będą na sądzie Bożym z rąk Twoich! Tam nic ci nie pomoże uratowany majątek ani zachowane stanowisko. Bo to wszystko na ziemi zostanie. A dusze Waszych dzieci wydanych na łup niewiary staną przed tronem Boga, usilnie oskarżając rodziców sprzedajnych i wychowawców niegodziwych”<sup>117</sup>.

Biskupi polscy pouczają, że rodzice katolicy w chwili zawarcia sakramentalnego małżeństwa otrzymali od Kościoła posłannictwo kanoniczne do nauczania swoich dzieci prawd wiary świętej i zasad życia chrześcijańskiego. Dlatego mają oni decydować o charakterze wychowania swoich dzieci nie tylko w domu, ale i w szkole, do której dzieci posyłają. Wielkim obowiązkiem sumienia rodziców katolickich jest zabieganie o to, by ich dzieci mogły uczyć się religii w szkołach<sup>118</sup>. Prymas Polski, świadom zagrożeń wiary płynących z antyreligijnego charakteru szkoły, wydaje normy zalecające wczesną pierwszą Komunię św. i wydłużone, dwuletnie przygotowanie do niej<sup>119</sup>. Wszystkie te wypowiedzi świadczą o tym, że Episkopat Polski kwestię wychowania dzieci i młodzieży traktował bardzo poważnie.

Liczni i poważni kanoniści również wskazują na obowiązek pełnego i wszechstronnego wychowania dzieci. Cappello, De Smet, Wernz i Vidal dzielą wychowanie na dwa nurty: wychowanie cielesne oraz wychowanie duchowe<sup>120</sup>. Wychowanie dotyczące ciała obejmuje troskę o dziecko, jeszcze przed jego urodzeniem, a więc od chwili poczęcia. Rodzice mają wtedy obowiązek chronić życie dziecka, nie dopuszczać do poronień, zapewniać odpowiednie warunki rozwoju w okresie płodowym, porodu i po porodzie. Przez umożliwienie zdobycia odpowiednie-

<sup>117</sup> Tamże, s. 176.

<sup>118</sup> Tenże: Wezwanie do rodziców katolickich w sprawie nauczania religii w szkołach (z sierpnia 1960 r.). W: LPPP, s. 366–367; List pasterski Episkopatu Polski na Nowy Rok pracy wychowawczej (z 3 IX 1959 r.). W: LPEP, s. 185.

<sup>119</sup> S. Wyszynski: Do rodziców o wczesnej pierwszej Komunii świętej (z 18 IV 1952 r.). W: LPPP, s. 229–231.

<sup>120</sup> F. Cappello, jw., s. 722–727; A. De Smet, jw., s. 234–236 F. Wernz — P. Vidal, jw., s. 761–762.

go wykształcenia powinni zapewnić dzieciom możliwość utrzymania się z własnej pracy. Wychowanie duchowe natomiast obejmuje dziedzinę intelektualną, moralną i religijną<sup>121</sup>. Wychowaniem intelektualnym kanoniści niewiele się zajmują, gdyż stało się ono powszechne, nie jest przez nikogo kwestionowane i w większości przypadków zajęły się nim władze świeckie. Wielu kanonistów i teologów omawia kwestię wychowania moralnego i religijnego. Wychowanie moralne polega nie tylko na przekazywaniu samych zasad moralnych, lecz także na kształtowaniu sumień i obyczajów chrześcijańskich. Rodzice słowem i przykładem powinni od najmłodszych lat wpajać dzieciom zasady zdrowej moralności, bojaźń Bożą, nienawiść grzechu i umiłowanie cnoty<sup>122</sup>. Szczególnie starannie traktować powinni zaniedbywane często właściwe wychowanie seksualne<sup>123</sup>. Ze zrozumiałych względów najszczególniej potraktowali kanoniści wychowanie religijne. Najczęściej komentują oni wymienione w KPK obowiązki, ciążące w tym zakresie na rodzicach chrześcijańskich<sup>124</sup>. Zostały one wyżej omówione przy analizie norm kodeksowych.

### 2.3. PRAWO RODZICÓW DO POMOCY ZE STRONY PAŃSTWA

Kościół dbając o chrześcijańskie wychowanie dzieci jest jednocześnie świadom, że sam nie może zaradzić wszystkim potrzebom w tym względzie. Wskazuje zatem na państwo, będące drugą społecznością doskonałą, jako na instytucję zobowiązaną z natury swojej do wspomagania rodziny.

KPK nie zawiera norm zobowiązujących państwo do udzielania pomocy rodzinie. Jednak Pius XI w swoich encyklikach wiele uwagi poświęca konieczności zapewnienia warunków właściwego chrześcijańskiego wychowania dzieci i jasno mówi o obowiązkach państwa wobec zadań wychowawczych rodziców.

W encyklice *Casti Connubii* papież szczegółowo omawia warunki, jakie państwo powinno zapewnić rodzicom, aby mogli wypełnić swoje zadania. Stosunki społeczne i gospodarcze powinno państwo tak ułożyć, aby wszyscy ojcowie rodzin mogli zapewnić konieczne utrzymanie sobie, żonie i dzieciom. niesprawiedliwością byłoby wyznaczanie płac nie wystarczających w konkretnych warunkach na wyżywienie rodziny<sup>125</sup>. Papież poucza, że troska o należyte warunki życia rodzin przynosi korzyści małżonkom, dzieciom i państwu. „Jeżeli bowiem rodziny, liczną zwłaszcza obdarzone dźwiatwą, nie mają odpowiednich mieszkań; jeżeli mąż pracy i chleba znaleźć nie może; jeżeli środki codziennej potrzeby jedynie za wygórowaną nabyć może cenę; jeżeli nawet matka ku niemałej szkodzie gospodarstwa domowego z konieczności i biedy zarobkować musi; jeżeli w zwyczajnych, a nawet nadzwyczajnych kłopotach macierzyństwa nie ma odpowiedniego pożywienia, lekarstwa, pomocy doświadczanego lekarza i tym podobnych rzeczy: nikt dziwić się

<sup>121</sup> Ch. Fourneret: *Le mariage chretien*. Paris 1925<sup>5</sup>, s. 31.

<sup>122</sup> A. De Smet, jw., s. 235.

<sup>123</sup> M. Conte a Coronata, jw., s. 843-844; A. De Smet, jw.

<sup>124</sup> F. Cappello, jw., s. 727; M. Conte a Coronata, jw.; A. De Smet, jw., s. 236; J. Risk: *Marriage — Contract and Sacrament*. Chicago 1957, s. 132-133; Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 471-472; F. Wernz — P. Vidal, jw., s. 762.

<sup>125</sup> AAS 22/1930/587.



nie może, jeżeli małżonkowie oddają się rozpaczcy, widząc, jak ciężkie jest ich pożycie domowe i jak trudne zachowanie przykazań Bożych; każdy też widzi, jakie szkody stąd wyniknąć mogą dla bezpieczeństwa publicznego, dla dobra i istnienia samego państwa, jeżeli tych ludzi doprowadza się do takiego stanu rozpaczcy, że, nie mając nic do stracenia, w ogólnym przewrocie widzą swoje zbawienie. Dlatego kierownicy państwa i ci, którym dobro ogółu powierzono, koniecznych potrzeb małżonków i rodzin zaniedbywać nie mogą, jeżeli państwu i dobru ogólnemu znacznej szkody wyrządzić nie chcą; dlatego w ustawodawstwie i przy układaniu budżetu pamiętać powinni o ulżeniu doli biednych rodzin, uważając to za jedno z najpilniejszych zadań swej władzy”<sup>126</sup>.

Natomiast w encyklice *Divini Illius Magistri* Pius XI porusza szczegółowo uprawnienia rodziców do pomocy ze strony państwa w dziedzinie chrześcijańskiego wychowania dzieci i młodzieży. „Państwo ma w zakresie wychowania prawo, albo raczej obowiązek ochrania swoimi ustawami wcześniejszego prawa rodziny do chrześcijańskiego wychowania dzieci, a przez to szanowania nadprzyrodzonego prawa Kościoła do takiego właśnie wychowania. Do obowiązków państwa należy również ochrona praw dziecka, a to w tym wypadku, kiedy rodzice na skutek bezczynności, niedoświadczenia czy złej woli nie mogą fizycznie lub moralnie wypełnić swego zadania. [...] W tym więc wypadku, zresztą wyjątkowym, państwo nie zajmuje miejsca rodziny, lecz za pomocą odpowiednich środków uzupełnia jej braki, w zgodzie jednak z naturalnym prawem dziecka i z nadprzyrodzonym — Kościoła. Stosownie więc do nakazów zdrowego rozsądku i wiary, państwo, mówiąc ogólnie, ma prawo i obowiązek ochrony moralnego i religijnego wychowania młodzieży przez usuwanie tych przeszkód publicznych, które by mu się przeciwstawiły”<sup>127</sup>.

Nie może jednak państwo monopolizować wychowania i nauczania, a przez to fizycznie lub moralnie zmuszać rodziców do tego, aby wbrew swojemu sumieniu, wbrew obowiązkowi chrześcijańskiemu i wbrew własnym słusznym życzeniom posyłać dzieci do szkół państwowych<sup>128</sup>. Rodzice nie powinni posyłać dzieci do szkół przenikniętych duchem bezbożności. Winni starać się odeprzeć każdy zamach na swoje przyrodzone prawa i zdecydowanie walczyć o możliwość odpowiedniego wychowania dzieci w duchu chrześcijańskim<sup>129</sup>. Papież potwierdza kanony i dekryty zabraniające dzieciom katolickim uczęszczania do szkół akatolickich czy świeckich. Mogą do nich uczęszczać jedynie za zgodą ordynariusza i przy spełnieniu ściśle określonych warunków<sup>130</sup>. Szkoły publiczne powstały najpierw z inicjatywy Kościoła i rodziny, a dopiero później państwa. „Stąd szkoła, rozpatrywana genetycznie, z natury swej jest instytucją pomocniczą i dopełniającą rodziny i Kościoła. Konsekwentnie, szkoła nie tylko nie powinna przeciwstawiać się rodzinie i Kościołowi, lecz owszem, musi z nimi współpracować. Tak więc szkoła, rodzina i Kościół tworzą jakby jeden ścisły przybytek wy-

<sup>126</sup> Tamże, s. 588.

<sup>127</sup> AAS 21/1929/737-738.

<sup>128</sup> Tamże, s. 739.

<sup>129</sup> Tamże, s. 735.

<sup>130</sup> Tamże, s. 752.

chowania chrześcijańskiego. W przeciwnym razie szkoła mogłaby się ze swym celem rozminąć i przyczynić się do rozkładu i zguby młodzieży<sup>131</sup>. Biskupi poszczególnych krajów aplikują wskazania papieża dotyczące pomocy państwa dla rodziny oraz zasad współpracy między rodziną, państwem a Kościołem w dziele wychowania dzieci i młodzieży. Zagadnienia te zajmują doniosłe miejsce w nauczaniu biskupów polskich.

W okresie międzywojennym prawo rodziców do katolickiego wychowania dzieci, do obowiązkowego nauczania prawd wiary we wszystkich szkołach, zagwarantowane było w konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską a Rządem Rzeczypospolitej Polskiej 10 lutego 1925 r.<sup>132</sup> 12 września 1945 r. rząd PRL wydał deklarację o zerwaniu konkordatu z 1925 r.<sup>133</sup> Choć deklaracja ta była formalnie nieskuteczna, jednak ustalenia zawarte w konkordacie nie były po 1945 r. realizowane. W tej sytuacji Prymas Polski i Episkopat ogłosili listy pasterskie, w których domagali się respektowania przez władze państwowe naturalnego prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz umożliwienia nauczania religii w szkołach, do których uczęszczają dzieci z rodzin katolickich.

Stanowisko Kościoła polskiego w sprawie pomocy należytej rodzinom ze strony szkoły i państwa w dziele wychowania dzieci najdokładniej prezentuje list Prymasa Polski do rodziców z 5 października 1950 r. Oto jego fragmenty: „Rodzice nie są w możności sami dać dzieciom wszechstronnego wychowania. Choć więc korzystają z pomocy szkoły, nie nie tracą ze swoich przyrodzonych i nadprzyrodzonych praw wychowawczych. Prawa swoje muszą uzgadniać z innymi siłami wychowawczymi, nie mogą się jednak ich wyrzekać [...] Szanując prawa wolności sumienia, prawa rodziców, Narodu i państwa, Kościół pragnie dla swych dzieci wolności wyboru szkół, uszanowania ich uczuć i przekonań, zarówno w podręcznikach szkolnych, jak i w całym środowisku szkolnym, a zwłaszcza w pracy stowarzyszeń młodzieżowych. Kościół upomina się o naukę religii we wszystkich szkołach, do których uczęszcza młodzież katolicka. [...] Szkoła zawsze pozostanie tylko pomocnikiem i zastępcą rodziców. I dlatego szkoła nie może wychowywać powierzonych sobie dzieci wbrew woli i z pogwałceniem uczuć i przekonań rodziców. Szkoła nie może niszczyć w duszach dziecięcych tych wartości, które wszczepiła rodzina. Szkoła nie może gwałcić ani praw przyrodzonych ani nadprzyrodzonych dziecka, praw religijnych, praw rodziców. Chociaż zasługi szkoły są niewątpliwe, to jednak życia ona nie daje, a bez poświęceń i ofiar rodziców świeciłaby pustkami. W pracy swej więc szkoła zależna jest od rodziców i z nimi przede wszystkim liczyć się powinna. [...] państwo ma prawo i obowiązek nadzoru i opieki w szkolnictwie. Ma poprzeć rodziców w ich trudzie wychowawczym, ma zapewnić im możliwość zakładania szkół, zgodnie z potrzebami rodziców. W wykonywaniu swych zadań państwo musi uszanować prawa rodziców, Narodu i Kościoła, ma je odpowiednio z nimi uzgadniać. Władza państwowa nie może pozbawiać rodziców prawa do wyboru

<sup>131</sup> Tamże, s. 751.

<sup>132</sup> AAS 17/1925/277-278; Dz. U. 1925, nr 72, p. 501.

<sup>133</sup> Nie została ona podjęta przez Sejm ani też opublikowana w Dz. U., jedynie w prasie; nie podano jej do oficjalnej wiadomości Stolicy Apostolskiej.

szkoły dla swych dzieci, nie może niweczyć szkolnictwa prywatnego, nie może wprowadzać monopolu na wychowanie i nauczanie. Nie może też układać takich programów nauczania, które byłyby przeciwne sumieniu chrześcijańskiemu, które godziłyby w prawdy wiary świętej. Nie może też pozbawiać dzieci prawa do nauki i wychowania religijnego w szkole. Wszystko to byłoby niesprawiedliwością i nie pozwoliłoby na wychowanie pełnego człowieka”<sup>134</sup>.

Episkopat chcąc zapewnić respektowanie uprawnień rodziców katolickich przez władze państwowe, podpisał z przedstawicielami rządu dwa porozumienia. W porozumieniu z 14 kwietnia 1950 r. Rząd zobowiązał się nie ograniczać stanu nauczania religii w szkołach i zapewnił, że w razie tworzenia lub przekształcania szkoły zwykłej w szkołę bez nauki religii, rodzice katolicy będą mieli prawo i możliwość posyłania dzieci do szkół z nauczaniem religii<sup>135</sup>. O wiele szersze gwarancje respektowania uprawnień rodziców uzyskał Episkopat Polski od rządu w przyjętym Komunikacie Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu z 2 grudnia 1956 r. Czytamy tam m.in.: „Zapewnia się pełną swobodę i gwarantuje dobrowolność pobierania nauki religii w szkołach podstawowych i średnich dla dzieci, których rodzice wyrażają takie życzenie. Nauczanie religii będzie prowadzone w szkole jako przedmiot nadobowiązkowy. Władze szkolne obowiązane są umożliwić pobieranie nauki religii przez odpowiedni rozkład zajęć szkolnych”<sup>136</sup>.

W następnych latach biskupi polscy napominali rodziców, aby korzystali z zagwarantowanych praw i sumiennie wypełniali swój obowiązek religijnego kształcenia i wychowania dzieci. Choć nauczanie religii w szkole określano jako nadobowiązkowe, jednak dla katolików jest ono ścisłym obowiązkiem<sup>137</sup>. Kilka lat po przyjęciu omawianego komunikatu władze państwowe zaczęły znowu ograniczać prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci w szkołach. W tej sytuacji Episkopat stanowczo protestował przeciw naruszaniu naturalnych praw rodziców i rozpoczął organizowanie systemu pozaszkolnego nauczania religii<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> S. Wyszyński: Do rodziców w sprawie katolickiego wychowania młodzieży (z 5 X 1950 r.). W: LPPP, s. 173–175.

<sup>135</sup> Zob. M. Fąka: Państwowe prawo wyznaniowe PRL. Wybór tekstów źródłowej. Warszawa 1978, s. 28–29.

<sup>136</sup> Tamże, s. 33.

<sup>137</sup> S. Wyszyński: W sprawie powrotu nauki religii do szkół (z 8 XII 1956 r.). W: LPPP, s. 263; Tén z e: Do rodziców katolickich przed rozpoczęciem roku szkolnego (z sierpnia 1957 r.). W: LPPP, s. 292–293; Orędzie Episkopatu do rodziców katolickich (z czerwca 1958 r.). W: LPEP, s. 179.

<sup>138</sup> List pasterski biskupów polskich o nauczaniu prawd wiary świętej (z 2 IX 1961 r.). W: LPEP, s. 233–234: „Skoro dzieci są z natury ich dziećmi, do rodziców należy decyzja o ich religijnym wychowaniu, a czynnikiem podstawowym tego wychowania jest nauka prawd wiary świętej. [...] Konstytucja naszego państwa gwarantuje wszystkim obywatelom wolność sumienia i wyznania; szczegółowe postanowienia przyznają rodzicom całkowite i wyłączne prawo decyzji o tym, czy ich dzieci mają się uczyć religii, czy nie. [...] I dlatego też, opierając się na tych bezspornych uprawnieniach będziemy prowadzić dalej nauczanie religijne poza szkołą, w ramach normalnej pracy duszpasterskiej i katechetycznej Kościoła. [...] Dziś, gdy szkoły nasze już nie mówią o Bogu, a nauczanie religii poza szkołą jest tak utrudnione, potrzeba, aby każdy dom katolicki był szkołą prawdy Chrystusowej”. Dezaprobata dla poczynań władz wyrażona została już 3 IX 1959 r. w Liście pasterskim Episkopatu Polski na nowy rok pracy wychowawczej. W: LPEP, s. 185–186.

Na temat pomocy należytej rodzinie w dziele wychowania wypowiedzieli się też liczni kanoniści i teologowie. Wszyscy uważali, że wychowanie dzieci jest sprawą istotną dla Kościoła i państwa. Ponieważ jednak fundamentem wychowania jest rodzina, Kościół i państwo mogą tylko pomagać rodzinie, stwarzając warunki należytego wypełnienia jej zadań<sup>139</sup>. Autorzy podkreślają, że władza polityczna nie może bez szkody dla wychowanków zastąpić wychowawczej funkcji rodziny<sup>140</sup>. Podejmowane w niektórych państwach próby przeniesienia zadań wychowawczych z rodziny na państwo i jego instytucje przyniosły bardzo złe wyniki<sup>141</sup>. Mimo to państwa o charakterze totalitarnym chcą niemal całkowicie przejąć w swoje ręce wychowanie dzieci i młodzieży. Różnymi sposobami próbują izolować dzieci od rodziców i wychowywać je według założeń swojej ideologii. Skoro jednak władza nad dziećmi nie została rodzicom przekazana przez państwo, nie może być więc ona przez państwo samowolnie zabrana ani na państwo bez zgody rodziców przeniesiona. Sytuacja taka dopuszczalna jest tylko wyjątkowo w obliczu poważnych zaniedbań rodziców lub nagannego ich postępowania. Państwo może tylko pośrednio ingerować w wychowanie dzieci: poprzez ustalanie minimalnego stopnia wykształcenia, wspomaganie rodziców w dziele wychowania oraz przez upominanie i karanie rodziców zaniedbujących wychowania swoich dzieci<sup>142</sup>. Poza tym rodzina w swoich ideałach i planach wychowawczych powinna być od państwa niezależna.

### 3. WNIOSKI

Normy i stwierdzenia dotyczące rodzenia i wychowywania dzieci znajdują się w KPK, w encyklikach i innych wypowiedziach papieży, w listach pasterskich biskupów oraz w jurysprudencji rotalnej. Często zagadnienia te poruszali także kanoniści i teologowie. Teksty związane z tą problematyką są bardzo bogate i znajdują się w nich liczne normy moralne oraz prawne. Normy prawne niekiedy są opatrzone sankcją karną lub sankcją nieważności.

Obowiązek rodzenia dzieci opiera się na normach prawa naturalnego, powtórzonych i uszczegółowionych w KPK i w encyklice *Casti Connubii*. Stwierdza się tam, że małżonkowie są powołani do rodzenia dzieci. Wagę i znaczenie tego obowiązku podkreślają liczne wyroki rotalne.

<sup>139</sup> E. Czuma: Reformy prawne dla obrony rodziny. W: Studia Katolickie. T. 1. Poznań 1936, s. 137–158; L. Domański: O katolickie prawo małżeńskie. *Ruch Katolicki* 5/1935/487–495; J. Grabowski: Prawo małżeńskie międzynarodowe a kościelne. *Przegląd Katolicki* 68/1930/321–323, 337–339 i 353–355; S. Mystkowski: Prawo małżeńskie w konkordatach. Warszawa 1936, s. 8–47; S. Podoleński: Małżeństwo wobec Kościoła i państwa. *Przegląd Powszechny* 147–148/1920/229–242.

<sup>140</sup> F. Bossowski: Polskie prawo rodzinne. W: Studia Katolickie. T. 1. Poznań 1936, s. 489–495; Tenże: Prawny stosunek nowoczesnego państwa do małżeństwa katolickiego. Tamże, s. 107–118; E. Januszkiewicz: Rodzina a państwo. Poznań 1935, s. 27; C. Martyniak: Państwo i rodzina. W: Studia Katolickie. T. 1. Poznań 1936, s. 461–488; W. Szymański: Polskie prawo małżeńskie. Tamże, s. 119–136; S. Strzednicki: Przepisy prawa państwowego co do małżeństwa. Rozporządzenie Urzędowe Kurii Biskupiej Łomżyńskiej 5/1931/159–186; S. Trzeciak: Talmud, bolszewizm i projekt prawa małżeńskiego w Polsce. *Przegląd Katolicki* 70/1932/470–472, 489–490, 538–539, 548–549 i 570–571.

<sup>141</sup> J. Bank: *Connubia canonica*. Romae 1959, s. 521–522; Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 10.

<sup>142</sup> M. Conte a Coronata, jw., s. 840.

Wszystkie wyroki rozpatrujące wadliwość wyrażonej zgody z powodu wykluczenia dobra potomstwa potwierdzają, że zawsze, gdy wykluczono prawo do aktów zmierzających ku zrodzeniu dzieci, małżeństwo jest nieważnie zawarte. Trudność odtworzenia stanu faktycznego we wspomnianych sprawach przyczyniła się do sformułowania przez jurysprudencję rotalną szeregu domniemań sędziowskich. Pomagają one rozstrzygnąć, czy w konkretnym przypadku nastąpiło wykluczenie samego prawa do aktów zdolnych do zrodzenia potomstwa, czy tylko wykluczenie korzystania z tego prawa, co nie powoduje nieważności małżeństwa. Na częste podejmowanie i przeprowadzanie szczegółowej analizy zagadnienia wykluczenia potomstwa wpłynęła zapewne wielka użyteczność powyższych rozwiązań w praktyce sądów kościelnych. W ostatnich latach przed Soborem Watykańskim II audytorzy Roty Rzymskiej wyodrębnili drugie źródło nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. Wykazali, że wykluczenie przyczyny celowej małżeństwa, a więc potomstwa — niezależnie od przekazania prawa do ciała — powoduje nieważność małżeństwa. W wyrokach tych powoływano się na kan. 1013 § 1, co jest nowością w jurysprudencji kościelnej. Za sprzeciwienie się normie nakazującej rodzenie dzieci w małżeństwie prawodawca kościelny nakłada sankcję w postaci nieważności zawieranego małżeństwa.

Natomiast problem liczby dzieci w rodzinie jest zagadnieniem raczej pastoralnym niż prawniczym i dlatego na ten temat nie wypowiada się ani prawodawca kodeksowy ani kanoniści. Tylko papież w encyklikach i przemówieniach pochwalają rodziny o licznych potomstwie i nakazują kierować się w tej materii zasadami prawa naturalnego. Zachęty papieży mają charakter norm moralnych lub wskazań duszpasterskich.

Gdy idzie o problem ograniczania liczby potomstwa, zadziwia brak precyzji terminologicznej w tej dziedzinie. Zarówno w literaturze laickiej jak i katolickiej prawie zawsze występuje łączne traktowanie zagadnienia ograniczania poczęć i ograniczania urodzeń. Pojęć tych często używano zamiennie, a najczęściej stosowano jeden termin: *limitatio prolis*. Świadczy to o poważnym przeoczeniu, gdyż między terminami „ograniczanie poczęć” i „ograniczanie urodzeń” istnieje różnica merytoryczna. Terminu „prawidłowa regulacja poczęć” używał już Pius XII. Przy regulacji czy ograniczaniu poczęć idzie o to, czy małżonkowie mają dopuścić do zapłodnienia i dać początek nowemu życiu, czy nie. Natomiast przy ograniczaniu urodzeń — czy żyjący już w łonie matki człowiek ma żyć dalej, czy jego niezbywalne prawo do urodzenia i dalszego życia ma być przekreślone, co w nauce katolickiej zawsze jest oceniane jako grzech i przestępstwo. Uzasadniona zatem wydaje się propozycja, aby w literaturze, przynajmniej katolickiej, wyraźniej oddzielać treści zawarte w omawianych wyżej terminach. Oddzielnie należy mówić o regulacji poczęć, a oddzielnie o regulacji urodzeń, czyli o problemie przerywania ciąży ze wszystkimi jego implikacjami.

Pius XI wyjaśniając prawo naturalne zakazał ograniczania poczęć przez umyślne pozbawianie aktów małżeńskich ich siły rozrodczej. Przezornie nie wypowiedział się, czy małżonkowie zawsze muszą dążyć do zrodzenia dzieci, czy mogą ograniczać liczbę poczęć nie ingerując

w skuteczność aktu małżeńskiego. Dopiero Pius XII wyraźnie stwierdził, że regulacja poczęć, stosowana dla słusznych racji i godziwymi metodami, jest dozwolona. Rozstrzygnięcie papieskie można uważać za odważne na owe czasy, gdyż w literaturze nie było zgodnego stanowiska w tej kwestii. Natomiast zdecydowanie odrzucił papież wszelkie formy bezpośredniej sterylizacji. Normy zawarte w nauczaniu papieża, odnoszące się do ograniczania poczęć, mają charakter norm moralnych, opartych na prawie naturalnym.

Jednoznacznie negatywne stanowisko wobec ograniczania urodzeń poprzez przerywanie ciąży zajęte zostało zarówno przez prawodawcę kodeksowego jak i papieża w okresie pokodeksowym. Za przestępstwo przerywania ciąży przewidziane są poważne sankcje karne. Magisterium Kościoła domaga się, aby władze państwowe także karały za tego rodzaju naruszanie porządku prawnego. Również kanoniści uzasadniają słuszność tak zdecydowanego stanowiska.

Z obowiązku rodzenia dzieci, pomimo najlepszych chęci, pewna część małżeństw nie może się wywiązać. Nawet w takich sytuacjach Magisterium Kościoła nie zezwala na sztuczne zapładnianie kobiet. Jest to sankcja moralna i naruszenie jej sprowadza grzech. Chociaż decyzja taka może wydawać się surowa, jednak chroni ona osobowy charakter procesu przekazywania życia, którego nie można sprowadzać do funkcji czysto biologicznej. Małżonkom, którzy nie mogą mieć własnych dzieci, zaleca się adopcję. W sferze zagadnień odnoszących się do rodzenia dzieci najwięcej norm ściśle prawnych dotyczy wykluczania potomstwa i przerywania ciąży.

W nauczaniu Kościoła bardzo szczegółowo potraktowany został problem wychowania dzieci. Zarówno w KPK, jak i w encyklikach Piusa XI można znaleźć wyraźne potwierdzenie nałożonego przez Boga na rodziców obowiązku wychowania swoich dzieci. Jest to ich niezbywalne i nienaruszalne uprawnienie. Gdyby rodzice nie mogli wypełnić obowiązku wychowania, przechodzi on na prawnych opiekunów dzieci. Wychowanie dzieci jest tak ważnym obowiązkiem, że jego wykluczenie powoduje nieważność zawieranego małżeństwa. Orzeczenia potwierdzające tę zasadę spotyka się w wyrokach Roty Rzymskiej. O obowiązku wychowania dzieci często pouczali też biskupi polscy. Również kanoniści wykazują konieczność wychowania dzieci przez rodziców, a ponadto wskazują na prawne podstawy tego obowiązku, którymi są między innymi prawo naturalne i sama istota małżeństwa.

Kodeks Prawa Kanonicznego w kilkunastu kanonach zobowiązuje rodziców katolickich do pełnego i wszechstronnego wychowania swoich dzieci. Mają oni zadbać o ich wychowanie nie tylko cielesne, lecz także duchowe, moralne i religijne. Zobowiązani są wprowadzić dzieci w życie sakramentalne, zadbać o ich uczęszczanie do odpowiednich szkół i nauczanie religii. Wychowanie powinno trwać od chwili poczęcia aż do uzyskania przez dzieci samodzielności. Wyrazem troski o wychowanie dojrzałych członków rodziny, Kościoła i państwa są szczegółowe wskazania Piusa XI. W swojej encyklice *Divini Illius Magistri* daje on rodzicom wiele praktycznych i ważnych wskazań co do zakresu i sposobu wychowania oraz przestrzega ich przed współczesnymi błędami wychowawczymi. W wypełnianiu zadań wychowawczych rodzice mają

kierować się prawem Bożym i poprawnie ukształtowanym sumieniem. O obowiązku religijnego wychowania dzieci i szczegółowych normach odnoszących się do pełnego wychowania często przypominali biskupi polscy. Wychowanie religijne chronione jest więc normami moralnymi i prawnymi. Przeważnie mają one oparcie w prawie naturalnym. Także liczni kanoniści, interpretując normy kodeksowe i zawarte w późniejszych wypowiedziach Magisterium Kościoła, szczegółowo omawiają różne dziedziny i kolejne etapy wychowania. Choć podkreślają, że wychowanie powinno być wszechstronne, jednak najczęściej uwagi poświęcają wychowaniu moralnemu i religijnemu.

Magisterium Kościoła zwraca uwagę, że rodzina nie ma wystarczających środków do samodzielnego wywiązania się z obowiązku pełnego wychowania dzieci. Wyrazem tej świadomości są normy i wskazania dotyczące pomocy, jakiej należy udzielać rodzinie w procesie wychowania. Dotyczą one także ochrony uprawnień rodziny przed zakusami innych społeczności, a szczególnie państwa mającego ambicje totalitarne. Prawodawca kodeksowy zadbał o prawne zabezpieczenie katolickiego wychowania dzieci, gdy np. jedno z rodziców nie spełnia tego obowiązku.

W KPK nic nie mówi się o obowiązkach państwa w dziedzinie chrześcijańskiego wychowania dzieci. Dopiero Pius XI w swoich encyklikach wskazuje na obowiązki państwa w tym zakresie. W encyklice *Casti Connubii* stwierdza, że państwo powinno stworzyć odpowiednie warunki społeczno-ekonomiczne do godnego życia rodziny i stosownego wychowania dzieci. W encyklice *Divini Illius Magistri* papież dokładnie poucza o podstawach i zakresie należnej rodzicom pomocy ze strony państwa w dziele katolickiego wychowania dzieci. Piętnuje też nadużycia państwa w tej dziedzinie, np. gdy monopolizuje ono szkolnictwo i nie daje rodzicom możliwości wyboru szkół. Potwierdza też normy zabraniające posyłania dzieci do szkół akatolickich. Stanowisko wyrażone przez papieża było bardzo na czasie, gdyż w okresie pokodeksowym nasiliły się w niektórych państwach niebezpieczne tendencje naruszające uprawnienia rodziców. Gdy podobna sytuacja zaistniała w Polsce po II wojnie światowej, Episkopat zdecydowanie upominał się o respektowanie przez władze państwowe naturalnych uprawnień rodziców. Chronił prawa rodziców katolickich nie tylko przez wydawanie licznych norm prawnych i pouczeń duszpasterskich w listach pasterskich, lecz także przez ustalanie wspólnych norm kościelno-państwowych. Normy dotyczące wychowania są więc zawarte i chronione w prawie kościelnym i świeckim. Również kanoniści podkreślają pierwotne prawo rodziny do wychowania dzieci i wskazują na pomocniczą funkcję Kościoła i państwa. Ingerencje państwa w tej dziedzinie mogą mieć tylko charakter interwencyjny, a ich zakres powinien być ściśle określony.

Można więc stwierdzić, że Magisterium Kościoła powszechnego i lokalnego oraz liczni kanoniści i teologowie, zajmujący się sprawami małżeństwa, problematykę rodzenia i wychowywania potomstwa traktowali bardzo poważnie. Poszczególne kwestie regulowane są normami prawnymi, często opatrzonymi sankcjami, lub normami moralnymi wprowadzonymi z prawa naturalnego. Świadczy to o wielkim znaczeniu omawianych zagadnień dla całej społeczności chrześcijańskiej.

## II. CELE OSOBOWE

Prawodawca kodeksowy w kan. 1013 § 1, traktującym o celach małżeństwa, wymienia nie tylko zrodzenie i wychowanie potomstwa, lecz także dwa cele drugorzędne: wzajemną pomoc i zaspokojenie pożądlivości małżonków. Jakkolwiek zostały one nazwane drugorzędnymi, to jednak są także istotnymi celami małżeństwa. W związku z czym osoby, które nie mogą mieć dzieci, a pragną realizować inne osobowe cele małżeństwa, mogą ważnie i godziwie zawierać małżeństwo sakramentalne<sup>143</sup>. Także ludziom starszym, co do których nawet pewne jest, że nie mogą mieć dzieci, udziela się na tej podstawie sakramentu małżeństwa.

Przy analizie kan. 1013 § 1 nasuwa się pytanie, czy prawodawca kodeksowy wymienia wszystkie istotne cele małżeństwa, czy tylko przykładowo najważniejsze z nich. Odpowiedź może przynieść analiza celów wymienionych w KPK, przeprowadzona w kontekście nauki kodeksowej.

### I. WZAJEMNA POMOC MAŁŻONKÓW

O obowiązku wzajemnej pomocy małżonków prawodawca kodeksowy mówi tylko w kan. 1013 § 1.

Pius XI w encyklice *Casti Connubii* wyraźnie stwierdza: „Małżeństwo bowiem i używanie go obejmuje jeszcze drugorzędne cele, jak wzajemną pomoc, wzajemną miłość i uśmierzenie pożądlivości”<sup>144</sup>. Papież w encyklice tej nie tylko wspomina o wzajemnej pomocy małżonków, lecz także wyjaśnia, skąd się ona wywodzi i na czym ma polegać. Tak więc wzajemna pomoc małżonków wypływać ma z ich prawdziwej miłości. Ma być czynnym przejawem tej miłości. Powinna się ona objawiać nie tylko w sprawach domowych, lecz także w wewnętrznym doskonaleniu człowieka, a więc w kształtowaniu osobowości, charakterów i cnót<sup>145</sup>. Papież nie tylko szeroko ujmuje zakres obowiązku wzajemnej pomocy w małżeństwie, lecz podnosi ten obowiązek do wyjątkowej rangi. Pisze on, że wzajemne udoskonalanie się małżonków nazwać można najważniejszym czynnikiem i celem małżeństwa, byleby tylko ujmować je w rozumieniu szerszym — jako wspólnotę całego życia. Z tak rozumianą miłością trzeba koniecznie pogodzić wszelkie uprawnienia i obowiązki małżeńskie<sup>146</sup>.

Skoro Pius XI miłość oraz wypływające z niej wewnętrzne kształtowanie się małżonków, a także wzajemną pomoc uważa za najważniejszy czynnik i cel małżeństwa, to całkowicie uzasadniona jest jego troska o zapewnienie warunków realizacji tego celu. Ponieważ w XX w.

<sup>143</sup> Th. Vla ming — L. B e n d e r: *Praelectiones iuris matrimonii*. Bussum in Hollandia 1950<sup>4</sup>, s. 11.

<sup>144</sup> Pius XI: *Encyclica Casti Connubii*. AAS 22/1930/561: „Habentur etiam tam in ipso matrimonio quam in coniugalis iuris usu etiam secundarii fines, ut sunt mutuum adiutorium, mutuusque fovendus amor et conoupiſcentiae ſedatio”.

<sup>145</sup> Tamże, s. 548–549.

<sup>146</sup> Tamże: „Haec mutua coniugum inferior conformatio, hoc assiduum sese invice perſeicendi studium, verriſſima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest. [...] Cum hac eadem caritate reliqua coniugi tam iura quam officia componantur necesse est.”; Por. P. De Loch t: *Conjugal Spirituality Between 1930 and 1960*. Concilium. T. 100. New Jork 1976, s. 22–26; U. N a - v a r r e t e: *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis*. Roma (1969), s. 29.



pojawiły się tendencje do zawierania małżeństwa na próbę lub tylko na pewien czas, papież zdecydowanie podkreśla jedność i nierozzerwalność małżeństwa. Tylko w takich warunkach małżonkowie mogą mieć poczucie bezpieczeństwa, obdarzać się miłością i wzajemnie sobie pomagać<sup>147</sup>.

Podobnie kanoniści omawianego okresu, analizując zagadnienie wzajemnej pomocy małżonków podkreślają, że pojęcie to należy rozumieć szeroko. Wzajemna pomoc to nie tylko uzupełnianie się małżonków pod względem biologicznym<sup>148</sup>, lecz także w innych sprawach codziennego życia, a zwłaszcza w sferze duchowej<sup>149</sup>. Wernz i Vidal cel drugorzędny małżeństwa określają jako wzajemną pomoc, pociechę (*solatium*) i wzajemną przyjaźń<sup>150</sup>. Muckermann idzie jeszcze dalej i przejawy wzajemnej pomocy upatruje nie tylko w przyjaźni, lecz przede wszystkim w miłości małżeńskiej. Małżonkowie wspomagając siebie w atmosferze harmonii i miłości, pomagają wszystkim członkom rodziny rozwijać i udoskonalać ich osobowość<sup>151</sup>.

Kanoniści szeroko rozumiejąc pomoc wzajemną, uzasadniają wielką potrzebę trwałości rodziny. Małżeństwa powinny być zawierane jako nierozzerwalne i dożgonne, a nie jako koleżeńskie lub na próbę<sup>152</sup>. Kościół nie może zgadzać się na rozwody, które burzą szczęście małżeńskie, przekreślają zdrowy rozwój osobowości jednostek oraz prawidłowy rozwój rodzin i narodów<sup>153</sup>. Tylko w stabilnej, trwałej rodzinie może być realizowana spontaniczna i ofiarna pomoc małżonków, przejawiająca się we wszystkich dziedzinach życia rodzinnego. Nie chodzi tu tylko o pomoc w sprawach domowych, lecz także o wspólne przeżywanie radości i wspólne wychowanie dzieci. We wszystkich sprawach małżonkowie powinni wzajemnie siebie wspomagać i uzupełniać<sup>154</sup>.

Należy zaznaczyć, że po wskazaniu przez Piusa XI zależności realizacji wzajemnej pomocy małżonków od ich miłości, a potem zwłaszcza od wystąpienia Herberta Domsa, zaczęto absolutyzować znaczenie miłości małżeńskiej. W wielu publikacjach przedsoborowych podkreślano jej wielką rangę w małżeństwie<sup>155</sup>. Dogłębnie analizowano naturę,

<sup>147</sup> AAS 22/1930/550-554 i 575-576.

<sup>148</sup> O zaspokojeniu pożądliwości będzie mowa w następnej części rozdziału.

<sup>149</sup> J. Bank: *Connubia canonica*. Romae 1959, s. 23-24; C. Colombo: *La spiritualità della vita familiare*. W: *Enciclopedia del matrimonio*. Brescia 1960, s. 585-679.

<sup>150</sup> F. Wernz — P. Vidal: *Ius canonicum*. T. 5. Romae 1946, s. 31.

<sup>151</sup> H. Muckermann: *Der Sinn der Ehe*. Bonn 1938, s. 137.

<sup>152</sup> E. Grzymała: *Ratio sacra in matrimonio canonico et civili*. Romae 1935, s. 103.

<sup>153</sup> L. Domański: *O małżeństwie. Studium społeczno-prawne omawiające kwestie małżeństw religijnych i cywilnych oraz rozwodów*. Warszawa 1932, s. 118-137; S. Podoleński: *Prawo rozwodowe a szczęście małżeńskie. Przegląd Powszechny* 143-144/1919/111-126 i 403-415; A. Szymański: *Společné znenzenie rozvodov*. Lublin 1931, s. 45-71; J. Urban: *Przeciwko projektom rozwodowym. Przegląd Powszechny* 183/1929/42-60.

<sup>154</sup> F. Cappello, jw., s. 8; A. Jemolo: *Il matrimonio nel diritto canonico*. Milano 1941, s. 78-80; A. Knecht: *Handbuch des katholischen Eherechts*. Freiburg 1928, s. 40-41.

<sup>155</sup> M. Anliffe: *Catholic moral teaching on the nature and object of conjugal love*. Washington 1954, s. 73-85; J. Bank, jw., s. 26-27; A. Clemens: *Marriage and the Family. An Integrated Approach for Catholics*. Washington 1957, s. 48-70; H. Doms: *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935, s. 74-101; F. Foerster: *Marriage and the Sex-Problem*. New York 1958, s. 63-73; B. Häring: *Die Liebe und die „Ehezwecke“*. *Theologie der Gegenwart* 5/1962/212-218; A. Perego: *Le nuove teorie sulla gerarchia*

przymioty i konieczność miłości małżeńskiej, a także jej aspekt teologiczny. Zauważono, że miłość łączy małżonków między sobą i ze Stwórcą<sup>156</sup>. Nie rozwiązano jednak problemu znaczenia prawnego miłości małżeńskiej. Choć w *Casti Connubii* Pius XI wymienia miłość wśród celów drugorzędnych, jednak encyklika ta jest jedynym dokumentem Magisterium Kościoła, który miłość wyraźnie zalicza do celów małżeństwa<sup>157</sup>. W związku z brakiem ostatecznego rozstrzygnięcia powyższego problemu, a także opierając się na nielicznych w tej kwestii wypowiedziach kanonistów, można stwierdzić, że KPK nie zawiera wyczerpującego wyliczenia celów małżeństwa, lecz wymienia przykładowo niektóre najważniejsze. W 493 statucie Synodu Rzymskiego z 1960 r. wśród celów małżeństwa uwzględniony jest także rozwój osobowości<sup>158</sup>. Autorzy mówią o jednym obiektywnym celu małżeństwa lub o wielości tych celów<sup>159</sup>. Poza miłością wymieniają jeszcze takie szczegółowe cele małżeństwa, jak wzajemne doskonalenie małżonków oraz ich uświęcenie<sup>160</sup>. Uświęcenie jako cel małżeństwa zostało też uwzględnione w nauczaniu biskupów polskich<sup>161</sup>.

dei fini matrimoniali. *La Civiltà Cattolica* 110/1959/. T. 2, s. 243–245; J. Perrin: *Christian Perfection and Married Life*. London 1958, s. 28–37; J. Snee: *The Canon Law of Marriage*. Detroit 1958, s. 313; K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne. Kraków 1962<sup>2</sup>, s. 61–129.

<sup>156</sup> H. Caffarel: *Love and grace in marriage*. *Fides* (1960), s. 1–28; T. Murphy: *The supernatural perfection of conjugal life according to Pope Pius XII*. Mandelstam 1960, s. 39–53; J. Maduale: *Il mistero dell'amore*. W: *L'amore e il matrimonio*, Milano 1955, s. 17–29.

<sup>157</sup> Problem ten szczegółowo przedstawił później U. Navarrete, *iw.*, s. 29 i 131–132; Kilka lat po Soborze Watykańskim II A. D'Avack prezentuje trzy opinie na temat znaczenia prawnego miłości małżeńskiej. Zwolennicy jednej, np. Häring uważają, że miłość małżeńska ma także znaczenie prawne. Inni, np. Fedele, Navarrete, Rybczyk twierdzą, że miłość ma w małżeństwie tylko znaczenie moralne. Trzecia grupa autorów, np. Fagiolo twierdzi, że choć w świetle KPK miłość małżeńska nie ma znaczenia prawnego, to w nowym prawie należałoby uwzględnić sformułowanie soborowe i przyznać jej walor prawny. Zob. A. D'Avack: *Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale*. W: *La Chiesa dopo il Concilio*. Milano 1972, s. 437–441. Po Soborze pojawiło się wiele artykułów poświęconych problemowi miłości małżeńskiej. Zob. W. Bertrams: *Notae aliquae quoad structuram metaphysicam amoris coniugalis*. W: *De matrimonio coniectanea*. Roma 1970, s. 75–82; V. Fagiolo: *Amore coniugale ed essenza del matrimonio*. W: *L'amore coniugale*. Città del Vaticano 1971, s. 179–185; G. Ferrata: *Brevi note sull'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio dai testi biblici al Codex Iuris Canonici*. Tamże, s. 232–248; E. Graziani: *La definizione dell'amore coniugale*. Tamże, s. 201–202; S. Lener: *L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio*. Tamże, s. 125–177; O. Robleda: *Amore coniugale e atto giuridico*. Tamże, s. 215–221; Z. Grochowski: *De „communione vitae” in novo Schemate „de matrimonio” et de momento iuridico amoris coniugalis*. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 68/1979/n. 3, s. 455–480.

<sup>158</sup> Prima Romana Synodus. Romae 1960, s. 191: „Ceteri fines, etiam personae progressus [...]”.

<sup>159</sup> P. Fedele: „L'ordinatio ad prolem” nel matrimonio in diritto canonico. Milano 1962, s. 65; P. Riquet: *I fini del matrimonio*. Milano 1955, s. 42–50.

<sup>160</sup> S. Giuliani: *La famiglia e l'immagine di Dio*. *Angelicum* 38/1961/166–186; Po Soborze opinię o niepełnym wykazie celów małżeństwa zawartym w KPK wyraził też J. Rybczyk: *Projekt reformy prawa małżeńskiego*. *Prawo Kanoniczne* 20/1977/nr 1–2, s. 202.

<sup>161</sup> Pouczenie pasterskie biskupów polskich o Sakramencie Małżeństwa (z 16 XI 1960 r.). W: *LPEP*, s. 216.

## 2. ZASPOKOJENIE POŻĄDLIWOŚCI

Na wstępie należy zwrócić uwagę na stosowaną w tej dziedzinie terminologię. Przeważnie używa się terminów: uśmierzanie pożądliwości lub zaspokajanie pożądliwości. Choć nigdzie nie pisze się, czy w małżeństwie następuje zaspokojenie, czy tylko uśmierzenie pożądliwości, jednak użyte w KPK łacińskie słowo *remedium* oznacza środek zaradczy, zarządzenie; nie można wykluczyć, że całkowite zarządzenie. Dlatego wydaje się być celem zaspokojenie pożądliwości, lecz cel ten nie zawsze musi być całkowicie zrealizowany i w praktyce często następuje tylko uśmierzenie pożądliwości. Terminów tych można więc używać zamienne. Przy omawianiu problemu zaspokojenia pożądliwości, a zwłaszcza sposobów realizacji tego celu, trzeba zwrócić uwagę na to, czy wykluczają one, czy nie wykluczają realizacji celu pierwszorzędnego.

### 2.1. ZASPOKOJENIE POŻĄDLIWOŚCI JAKO ISTOTNY CEL MAŁŻEŃSTWA

W kanonie 1013 § 1 prawodawca kodeksowy uznał zaspokojenie pożądliwości ciała za jeden z istotnych małżeństwa, jakkolwiek zaliczył je do celów drugorzędnych. Godziwe zaspokajanie pożądliwości ciała jest tak doniosłym celem małżeństwa, że niemożliwość jego wypełnienia lub wykluczenie aktów umożliwiających jego realizację powoduje nieważność małżeństwa. Choć Kościół dopuszcza do małżeństwa ludzi, którzy nie mogą realizować celu rodzenia dzieci, nigdy jednak nie dozwala na zawarcie małżeństwa osobie, która jest niezdolna do współżycia seksualnego. Prawodawca kościelny w kan. 1068 orzekł, że niemoc płciowa (*impotentia*) jest przeszkodą rozrywającą i powoduje nieważność małżeństwa<sup>162</sup>. Również zamiar zawierania małżeństwa z równoczesnym wykluczeniem prawa do aktów małżeńskich uniemożliwia ważne zawarcie sakramentu małżeństwa<sup>163</sup>.

Stanowisko zawarte w KPK dotyczące zaspokojenia pożądliwości w małżeństwie nie jest nowe. Już w *Piśmie Świętym* wskazane jest prawo małżonków do współżycia płciowego. Św. Paweł w *I Liście do Koryntian* poucza: „[...] dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża. Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie też żona mężowi. [...] Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie; potem znów wróćcie do siebie, aby — wskutek niewstrzemięźliwości waszej — nie kusił was szatan”<sup>164</sup>.

Pius XI w encyklice *Casti Connubii* stwierdza, że małżonkowie mają prawo do aktów małżeńskich zawsze, gdy przez nie realizuje się choćby jeden cel małżeństwa, np. uśmierzanie pożądliwości ciała, i gdy przestrzegają oni prawidłowości aktów<sup>165</sup>. Papież zaznacza jednak, że nawet poufale pożycie małżonków powinno nosić znamię skromności<sup>166</sup>.

Kanoniści wyjaśniają źródło, charakter i zakres tego zadania małżon-

<sup>162</sup> Kan. 1068 § 1; Por. A. De Smet: *De Sponsalibus et Matrimonio*. Brugis 1927, s. 66-67; M. Conte a Coronata: *Institutiones Iuris Canonici. De Sacramentis*. T. 3. Torino 1946, s. 6.

<sup>163</sup> Kan. 1081 § 2.

<sup>164</sup> I Kor 7,1-5.

<sup>165</sup> Pius XI: *Encyclica Casti Connubii*. AAS 22/1930/561.

<sup>166</sup> Tamże, s. 547.

ków, jakim jest uśmierzenie pożądliwości ciała. A. De Smet uprawnienie i obowiązek wzajemnego świadczenia powinności małżeńskiej i proszenia o nią widzi w samym węzle małżeńskim<sup>167</sup>. Bóg w swojej mądrości zapewne dlatego złączył z małżeństwem uprawnienie i obowiązek uśmierzenia pożądliwości, aby pewniej zrealizować cel rodzenia dzieci i zachowania rodzaju ludzkiego. Bóg złączył z pożyciem małżeńskim pewne przyjemne przeżycia, aby małżonkowie bardziej pragnęli wzajemnego pożycia, prowadzącego do rodzenia i podejmowania trudu wychowania dzieci. Małżonkowie realizując swoje uprawnienie do uśmierzenia pożądliwości mogą odnosić się do siebie w sposób poufaty poprzez właściwe spojrzenia, pieszczoty i pocałunki, które zastępują lub udoskonalają ich wzajemne pożycie<sup>168</sup>.

Zaspokajanie pożądliwości w małżeństwie jest czymś godziwym i kto małżeństwo zawiera tylko dla realizacji tego celu, nie grzeszy<sup>169</sup>. Powodem takiej łagodności Magisterium Kościoła jest liczenie się z aktualnym, po grzechu pierworodnym, stanem upadłej natury ludzkiej. Przez uznanie możliwości godziwego uśmierzenia pożądliwości ciała w małżeństwie, nie dopuszcza się do licznych wykroczeń i grzechów, a moralność publiczną podnosi się na wyższy poziom<sup>170</sup>. Do prawidłowości stosunków małżeńskich wystarcza, aby same w sobie mogły doprowadzić do zrodzenia. Do ich godziwości zaś wymaga się, aby małżonkowie nie wykluczali pozytywnym aktem woli celu zrodzenia<sup>171</sup>. Mogą oni nawet mieć świadomość, że w danym momencie niemożliwe jest poczęcie dziecka, byle tylko swoim działaniem lub aktem woli, wprost i świadomie, nie wykluczili możliwości zrodzenia. Dopuszczalne jest przeto naturalne współżycie seksualne małżonków starych, niepłodnych, a także w okresie ciąży lub w dniach niepłodnych<sup>172</sup>.

## 2.2. PROBLEM WSTRZEMIEŻLIWOŚCI OKRESOWEJ

Jakkolwiek prawo kanoniczne nie zajmuje się szczegółowo zagadnieniem stosunków małżeńskich, omawiając jednak cel zaspokojenia pożądliwości, należy określić sposoby realizacji tego celu. W miarę potrzeby należy także odwołać się pomocniczo do norm moralnych. Realizacja celu małżeństwa, a jednocześnie uprawnienia małżonków, jakim jest zaspokajanie pożądliwości, nie nastęrcza zazwyczaj większych trudności, gdy małżonkowie pragną dać życie swemu dziecku. W sytuacji zaś odmiennej, gdy ze słusznych racji medycznych, socjalnych czy moralnych, nie planują już całkowicie lub przez pewien czas — przychodzenia na świat następnych dzieci, realizacja tego uprawnienia napotykać może różne trudności.

Od wieków szukano takich sposobów uśmierzenia pożądliwości ciała w małżeństwie, które nie powodują poczęcia nowego życia. Rozwiązania trudności szukano na drodze antykoncepcji, czyli podejmowania

<sup>167</sup> A. De Smet, *iw.*, s. 187; Por. kan. 1111.

<sup>168</sup> F. Cappello, *iw.*, s. 796.

<sup>169</sup> Th. Vlaming — L. Bender, *iw.*, s. 11–13.

<sup>170</sup> F. Wernz — P. Vidal, *iw.*, s. 31.

<sup>171</sup> A. De Smet, *iw.*, s. 178–181.

<sup>172</sup> F. Cappello, *iw.*, s. 792; J. Woroniecki: *Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie*. W: *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*. Lublin 1928, s. 53–58.

współżycia małżeńskiego z jednoczesnym niedopuszczeniem do poczęcia dziecka, lub na drodze wstrzemięźliwości okresowej. Jeśli podejmowane są konkretne działania zmierzające do ubezdzielnienia aktu małżeńskiego, mamy do czynienia z antykoncepcją w ścisłym znaczeniu. Jeśli natomiast spotykamy się z ograniczeniem współżycia cielesnego do dni nieplodnych u kobiet, bez czynnej ingerencji w organizm partnerów lub w sam akt małżeński, mamy do czynienia z okresową wstrzemięźliwością.

Praktyka wstrzemięźliwości okresowej różnie była przez Magisterium Kościoła oceniana. Św. Augustyn zdecydowanie ją potępiał<sup>173</sup>. Taka negatywna interpretacja przetrwała aż do połowy XIX w. Penitencjaria Apostolska w 1853 r. rozstrzygnęła, że stosunki małżonków w okresach nieplodnych u kobiet są dozwolone<sup>174</sup>. Pozytywna ocena tej praktyki stała się możliwa dzięki rozróżnieniu, że jest ona ograniczeniem, a nie deformacją współżycia<sup>175</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie poruszał już zagadnienia wstrzemięźliwości okresowej. Uznanie bowiem celu uśmierzenia pożądliwości nie rozstrzyga automatycznie kwestii, czy małżonkowie mogą świadomie i celowo współżyć w okresach nieplodnych. Autor encykliki *Casti Connubii* również nie wypowiada się wprost na temat wstrzemięźliwości okresowej. Zawarte w niej potępienie umyślnego pozbawiania aktu małżeńskiego jego naturalnej siły rozrodczej wydaje się nie dotyczyć wstrzemięźliwości okresowej<sup>176</sup>. Stosując tę metodę nie dokonuje się bowiem ubezdzielnienia aktu małżeńskiego, lecz spełnia się akt, który z natury swojej jest nieplodny.

Ożywienie dyskusji nad kwestią wstrzemięźliwości okresowej nastąpiło po odkryciu przez Ogino i Knausa, w latach dwudziestych obecnego stulecia, rzeczywistych okresów płodnych i nieplodnych u kobiety<sup>177</sup>.

Pius XII w 1958 r. w przemówieniu do członków VII Międzynarodowego Kongresu Hematologii pozwolił na stosowanie metody Ogino-Knausa. Jednocześnie zastrzegł, że powinny zachodzić ku temu słuszne racje, a więc nie może ona być stosowana w każdej sytuacji<sup>178</sup>.

W publikacjach przedsoborowych spotyka się prawie jednomyślną aprobatę praktyki wstrzemięźliwości okresowej<sup>179</sup>. Kanoniści uznają, że stosowanie wstrzemięźliwości okresowej jest godziwe, gdy wypływa ze słusznego motywu lub celu. Byłoby jednak poważnym wykroczeniem, gdyby stosowano ją bez wzajemnej zgody małżonków, albo gdyby

<sup>173</sup> S. Augustinus: De nuptiis et concupiscentia, 1, 15, 17. W: PL 42, s. 229–230.

<sup>174</sup> Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii. Roma 1944, s. 130. Cytuje za J. Strojnowskim: Antykoncepcja. W: Encyklopedia Katolicka. T. 1. Lublin 1973, kol. 718.

<sup>175</sup> S. D'Este — G. Scalvini — R. Vailati: I giorni fecondi e i giorni sterili nella donna. Bergamo 1947, s. 17.

<sup>176</sup> Pius XI, jw., s. 559–560.

<sup>177</sup> Krótkie przedstawienie wyników ich prac oraz założenia tej metody podaje H. Muckermann: Rodzina wierna prawom natury. Poznań 1936, s. 144.

<sup>178</sup> Pius XII: Allocutio de die 12 IX 1958. AAS 50/1958/732 nn; Por. Der Papst über die Ehe. Innsbruck 1959, s. 170–171.

<sup>179</sup> E. Regatillo: Continencia periodica. *Sal terrae* 46/1958/634–637; A. Sullo way: Birth control and catholic doctrine. Boston 1959, s. 115–155; Odmienne stanowisko zajmuje biskup Cz. Kaczmarek: Rodzina chrześcijańska w myśl nauk Ojca św. Piusa XII. *Notificationes* 96/1958/124.

powodowało to wielkie niebezpieczeństwo poważnej szkody lub grzechu, zwłaszcza współmałżonka<sup>180</sup>. Uprawienie małżonków do zaspokojenia pożądliwości chronione jest więc normami moralnymi, będącymi szczegółową interpretacją prawa naturalnego.

### 2.3. NAPIĘTNOWANIE ANTYKONCEPCJI *SENSU STRICTO*

Antykoncepcja w sensie ścisłym polega na umyślnym niweczeniu potencjalnej płodności jednego lub wielu aktów seksualnych<sup>181</sup>. Występuje ona w przypadku czynnego działania, zmierzającego do ubezpłodnienia stosunku małżeńskiego.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie poruszył bezpośrednio problemu antykoncepcji. Jednak z normy zawartej w kan. 1081, broniącej naturalnego charakteru aktu małżeńskiego, można wywnioskować, że antykoncepcja jest niedopuszczalna. Dopiero Pius XI i Pius XII napiętnowali wyraźnie i zdecydowanie wszelkie ingerencje w akt małżeński, która pozabawia go właściwej siły rozrodczej. Wszelkie działania antykoncepcyjne są niezgodne z prawem naturalnym i z prawem Bożym pozytywnym<sup>182</sup>. Papież piętnuje zarówno onanizm małżeński, jak i zamierzoną sterylizację. Nikt nie powinien poddawać się takim zabiegom i żadna władza nie może tego nakazać<sup>183</sup>. Stanowisko Roty Rzymskiej jest podzielone w sprawie: czy podjęte przed ślubem stanowcze postanowienie nadużywania małżeństwa przez stałe używanie środków antykoncepcyjnych powoduje jego nieważność. Zgodnie z tradycyjnym stanowiskiem, Rota utrzymuje, że zamiar ten jest tylko niegodziwy, a więc nie zrywa umowy małżeńskiej<sup>184</sup>. Natomiast według nowszej opinii, która znalazła zastosowanie w niektórych orzeczeniach Roty Rzymskiej, zamiar ten jest nie tylko niegodziwy, ale będąc aktem przeciwnym przedmiotowi zgody małżeńskiej, powoduje nieważność małżeństwa<sup>185</sup>. Różne rozstrzygnięcia tego samego problemu pozwalają wysnuć wniosek, że audytorzy Roty Rzymskiej interpretują czasem podjęte przed ślubem stanowcze postanowienie nadużywania małżeństwa przez stałe używanie środków antykoncepcyjnych jako intencję niepodjęcia obowiązków małżeńskich, a czasem tylko jako intencję niewypełnienia podjętych zobowiązań.

<sup>180</sup> Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 456–457.

<sup>181</sup> J. Strojnowski, jw., kol. 717.

<sup>182</sup> AAS 22/1930/559–560; Por. J. Strojnowski, jw., kol. 718; Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 449–453.

<sup>183</sup> AAS 22/1930/564–565; Por. późniejsze unormowanie tej kwestii przez Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei: Responsa ad quaesita Conferentiae Episcopalis Americae Septentrionalis circa sterilizationem in noscomis catholicis. AAS 68/1976/738–740.

<sup>184</sup> SRR Dec.: Vol. XXXVII, s. 511–512 (28 VII 1945, c. Jullien, n. 2); vol. XLII, s. 81–82 (9 II 1950, c. Heard, n. 2); vol. L, s. 382 (16 VI 1958, c. Bonet, n. 6).

<sup>185</sup> SRR Dec.: Vol. LIII, s. 496 (9 XI 1961, c. Bejan, n. 2); „Deducat mulierem, quae praeuptiali voluntate generationem proles detrectare intendit per usum pessarii occlusivi, substantialiter vitare suum consensum matrimoniale si hunc una cum descripta prava intentione eliciat. [...] in casu non agitur de mero abusu matrimonii, sed de consensu essentialiter vitato; quod vitium eruitur et probatur ex totali et radicali exclusione primarii finis matrimonii”; Por. także: SRR Dec.: Vol. XXXIII, s. 539 (6 V 1941, c. Wynen, n. 5); vol. XXXIII, s. 603 (8 VII 1941, c. Canestri, n. 6); vol. XXXIX, s. 121–123 (27 II 1947, c. Wynen, n. 3–5).

Kanoniści kwestię antykoncepcji poruszali przeważnie tylko ubocznie. Cappello i De Smet wymieniali wiele postaci antykoncepcji, którą najczęściej nazywali onanizmem małżeńskim. Wymienili różne zabiegi i praktyki antykoncepcyjne, tak ze strony mężczyzn, jak i ze strony kobiet: stosunki przerywane, środki chemiczne, instrumenty fizyczne i płukania<sup>186</sup>.

Od dawna próbowano różnych sposobów, aby oddzielić zaspokajanie pożądań cielesnych i przeżywanie doznań seksualnych od naturalnych skutków tych działań, czyli od poczęcia i rodzenia dziecka<sup>187</sup>. Magisterium Kościoła przestrzegało jednak wiernych przed tego rodzaju praktyką jako nienaturalną i niemoralną<sup>188</sup>. Pomimo tego w teologii powstał nurt usiłujący podnieść znaczenie osobistych celów i wartości małżeństwa i próbujący usprawiedliwiać antykoncepcję<sup>189</sup>. Poglądy takie zostały jednak przez Piusa XII ocenione negatywnie w przemówieniu z 12 września 1958 r., w którym ponownie napiętnował on wszelkie formy antykoncepcji jako nienaturalne, sprzeczne z prawem Bożym, a więc grzeszne i niedozwolone<sup>190</sup>.

Przed samym Soborem pojawiła się jeszcze jedna opinia, usiłująca eksponować znaczenie współżycia małżeńskiego zmierzającego tylko do uśmierzenia pożądliwości, kosztem ukierunkowania tego współżycia na prokreację. Proponowano, aby wymieniony w kan. 1013 § 1 cel *procreatio proles* rozumieć w sensie *l'ordinatio ad prolem*, to znaczy w sensie ogólnego nastawienia całego życia małżeńskiego, a nie poszczególnego aktu na potomstwo<sup>191</sup>. Przed Soborem Magisterium Kościoła nie wypowiedziało się oficjalnie na temat przytoczonej opinii.

### 3. WNIOSKI

Fakt, iż KPK wyraźnie wymienia i uznaje istnienie dwu celów drugorzędnych małżeństwa, nie rozwiązuje jeszcze wszystkich wątpliwości. Nie jest np. oczywiste, czy wyliczenie to ma charakter taksatywny, czy egzemplaryczny. Sformułowanie kan. 1013 § 1 sugeruje, iż jest to pełne wyliczenie taksatywne. Natomiast wypowiedź Piusa XI w encyklice *Casti Connubii*, gdzie oprócz pomocy wzajemnej i uśmierzenia pożądliwości wymieniony jest trzeci drugorzędny cel małżeństwa, a mianowicie wzajemna miłość, skłania do przyjęcia opinii, iż KPK wymienia te cele egzemplarycznie. Trudno bowiem przypuszczać, aby dwa tak poważne dokumenty odmiennie przedstawiały to samo zagadnienie. Kanoniści na ogół nie poruszali problemu pełnego wyliczenia celów małżeństwa, gdyż zapewne nie chcieli podważać ustalenia kodeksowego. Nieliczni

<sup>186</sup> F. Cappello, jw., s. 812; A. De Smet, jw., s. 205-207; D. Kalverkamp: De onanismo coniugali artificiali. *Revista ecclesiastica brasileira* 20/1960/705-706.

<sup>187</sup> P. Cerato: *Mátrimonium*. Patavium 1929, s. 188; P. De Locht, jw., s. 25-26; V. Heylen: *De matrimonio*. Mechliniae 1945, s. 418-425; K. Wojtyła: Propedeutyka sakramentu małżeństwa. *At. Kapł.* 56/1958/30.

<sup>188</sup> Św. Augustyn i inni Ojcowie Kościoła ostro występowali przeciw antykoncepcji. Pogląd Augustyna został przyjęty do Dekretu Gracjana i razem z nim dostał się do *Corpus Iuris Canonici*.

<sup>189</sup> H. Doms, jw.; H. Muckermann, jw., s. 119; Por. F. Bednarski: Czy stosowanie środków antykoncepcyjnych nigdy nie jest dozwolone? Rzym 1962, s. 341-351.

<sup>190</sup> AAS 50/1958/735; Por. Der Papst über die Ehe. Innsbruck 1959, s. 169-170.

<sup>191</sup> P. Fédèle: „L'ordinatio ad prolem” nel matrimonio in diritto canonico. Milano 1962, s. 64 i 215-268.

wypowiadający się pośrednio w tej kwestii, a ostatnio piszący o tym coraz otwarciiej, przyjmują, że KPK nie podaje taksatywnego wykazu celów małżeństwa.

W świetle wypowiedzi papieży i kanonistów tego okresu można przyjąć, że cele drugorzędne małżeństwa prawodawca kodeksowy wymienia bardzo ogólnie. Samo małżeństwo jest rzeczywistością tak bogatą, że trudno byłoby jego cele ostatecznie skatalogować. Można więc przyjąć, że w celach wymienionych w KPK, a szczególnie w *mutuum adiutorium*, mieszczą się inne, bardziej szczegółowe cele małżeństwa. Jako przykład podać można miłość lub wzajemne doskonalenie się małżonków. Cele te, choć nie wszyscy uznają je za cele *sensu stricto*, wyraźnie wymienia Pius XI. Kanoniści wspominają jeszcze rozwój osobowości małżonków i wspólnotę ich całego życia. Ponadto trudno jest dokonać adekwatnego podziału zakresów celów drugorzędnych, wymienionych w KPK. Uśmierzenie pożądliwości jest bowiem także formą wzajemnego służenia sobie, wzajemnej pomocy małżonków. Wzajemna pomoc wchodzi też w pewien sposób w zakres celu wychowania potomstwa, gdyż prawidłowe i pełne wychowanie nie jest możliwe bez wzajemnej pomocy małżonków. Z kolei Pius XI wzajemną pomoc ujmuje jako przejaw czynnej miłości małżeńskiej. Nie prezentuje on więc statycznego podziału precyzyjnie określonych celów, lecz nowe, dynamiczne ujęcie małżeństwa i jego celów. Jest to zapewne wpływ personalizmu, rozwijającego się w okresie międzywojennym.

Papieże i kanoniści wskazują na szeroki zakres obowiązku wzajemnej pomocy w małżeństwie, która obejmuje stronę fizyczną i duchową życia małżeńskiego. Często w kontekście wzajemnej pomocy poruszają problem miłości małżeńskiej. Czasem traktują ją jako odrębny cel małżeństwa, czasem jako przejaw lub niezbędny element wzajemnej pomocy, a czasem jako przyczynę lub wewnętrzne spoiwo małżeństwa; miłość w tym ostatnim znaczeniu zapewnia najlepsze warunki realizacji wszystkich celów małżeństwa. W całej literaturze nie spotyka się zresztą katalogu celów małżeństwa, który można by uznać za wyczerpujący, a jednocześnie dokładny i szczegółowy. Każdy cel ogólny da się bowiem rozbić na cele szczegółowsze.

Wielu kanonistów i teologów kodeksowemu wyrażeniu „wzajemna pomoc” daje interpretację psychologiczną i moralną. Często występują u nich terminy: rozwój osobowości i miłość. W literaturze nie ma zgodności co do wzajemnej relacji i zakresu pojęć: „wzajemna pomoc i miłość małżeńska”. Niektórzy teologowie, np. Muckermann, przedstawiają miłość jako przejaw wzajemnej pomocy małżonków. Natomiast Pius XI w *Casti Connubii* naucza, że miłość realizuje się w małżeństwie między innymi przez wzajemną pomoc małżonków. Wydaje się, że stanowisko zajęte przez Piusa XI dokładniej odpowiada rzeczywistości, gdyż miłość jest zjawiskiem wszechstronniejszym i pierwotniejszym. Podkreślić należy, że encyklika *Casti Connubii* jest dokumentem przyznającym miłości małżeńskiej wyjątkowo wysoką rangę. Jest to jedyny dokument Magisterium Kościoła, nazywający miłość celem małżeństwa. Wydane po jego ogłoszeniu wyjaśnienie Św. Oficjum z 1 kwietnia 1944 r., przestrzegające przed przecenianiem miłości małżeńskiej, nie zahamowało przedsoborowych publikacji podnoszących znaczenie miłości w mał-



żeństwie. Zaznaczyć tu należy, że dopóki termin „miłość” nie ma ściśle określonego zakresu, dopóty jego używanie w dziedzinie prawa nie może być precyzyjne. Wydaje się, że autorzy nie uznający miłości za cel małżeństwa, ujmują ją bardzo wąsko — jako zmienne uczucie. Natomiast inni, gotowi uznać lub uznający walor prawny miłości małżeńskiej, ujmują ją szeroko jako doskonałe fizyczno-duchowe zjednoczenie małżonków, co jest oczywiście celem małżeństwa i zadaniem małżonków na całe życie.

W dokumentach Magisterium Kościoła i w literaturze zwracano też uwagę na trwałość i nierozzerwalność małżeństwa, które warunkują realizację wzajemnej pomocy w małżeństwie.

Uznanie przez prawodawcę kodeksowego uśmierzania pożądliwości za istotny cel małżeństwa jest wyrazem pozytywnizacji prawa naturalnego i powtórzeniem nakazu prawa objawionego. Prawodawca kościelny zawarł w KPK normy zapewniające możliwość realizacji tego celu małżeństwa. Impotencja lub wykluczenie prawa do aktów małżeńskich powodują nieważność małżeństwa. KPK nie zawiera norm dotyczących sposobów realizacji drugorzędnych celów małżeństwa. Dopiero kanoniści dość szczegółowo określają sposoby, warunki i zakres realizacji tych celów, a szczególnie celu uśmierzania pożądliwości.

W literaturze wyróżnia się dwie drogi uśmierzania pożądliwości, w sytuacji gdy małżonkowie aktualnie nie planują poczęcia dziecka: jedną z nich jest zachowanie wstrzemięźliwości okresowej, a drugą stosowanie różnych form antykoncepcji. Ze wskazań papieży oraz opracowań kanonistów i teologów wynika, że dla realizacji omawianego celu małżonkowie mogą podejmować wszelkie naturalne działania seksualne, o ile jednocześnie nie wykluczają możliwości poczęcia dziecka. Pius XII i prawie wszyscy autorzy aprobują stosowanie w ściśle określonych sytuacjach metody wstrzemięźliwości okresowej. Zrozumiałe, że KPK nie zawiera norm odnoszących się do tak szczegółowej kwestii. Pozostaje natomiast problemem, dlaczego w encyklice *Casti Connubii*, poświęconej specjalnie zagadnieniom małżeńskim, papież nie ustosunkował się do kwestii wstrzemięźliwości okresowej. Zdecydowanie negatywnie natomiast oceniono różne formy antykoncepcji. KPK tylko pośrednio nie dopuszcza antykoncepcji. Normy wprost i wyraźnie zakazujące wszelkich form antykoncepcji wydali: Pius XI i Pius XII. Praktyki antykoncepcyjne, jako niezgodne z prawem naturalnym, zawsze były i są przez Magisterium Kościoła odrzucane. Takie samo stanowisko w omawianej kwestii zajmuje Rota Rzymska. Nadużywanie uprawnień małżeńskich, połączone z absolutnym wykluczeniem potomstwa drogą stosowania antykoncepcji, sprowadza sankcję nieważności małżeństwa, o ile to wykluczenie nastąpiło w chwili zawierania małżeństwa. Prawie wszyscy kanoniści i teologowie uzasadniają stanowisko Magisterium Kościoła wobec problemu antykoncepcji. Zauważyć też można, że kwestie związane z celami osobowymi małżeństwa regulowane są częściowo normami moralnymi, wprowadzonymi z prawa naturalnego, a częściowo normami ściśle prawnymi. Szczególnie kwestie związane z realizacją zaspokojenia pożądliwości w małżeństwie ujęto w normy prawne. Niektóre formy naruszania tych norm opatrzone zostały sankcją nieważności określonych działań prawnych, a inne sankcją niegodziwości czynu.

Na zakończenie nasuwa się ogólna refleksja dotycząca celów osobowych małżeństwa w porównaniu z prokreacyjnymi. Otóż ani prawodawca kodeksowy, ani papież omawianego okresu, ani kanoniści nie poświęcają im tyle miejsca i uwagi, ile poświęcali celom prokreacyjnym.

### III. PROBLEM HIERARCHII CELÓW MAŁŻEŃSTWA

Przy opracowywaniu zagadnienia celów małżeństwa przez długie wieki borykano się z dwiema kwestiami natury moralnej i prawnej. Pierwszą z nich było odróżnienie celu obiektywnego małżeństwa, dla którego zostało ono przez Boga ustanowione, od subiektywnych celów małżonków, dla których zawierają oni małżeństwo. Drugą kwestię stanowiło określenie hierarchii celów obiektywnych<sup>192</sup>. Problem ten był najbardziej kontrowersyjny w całym zagadnieniu celów małżeństwa i stał się przedmiotem wielu polemik. Wydaje się przeto rzeczą stosowną, aby przed zasadniczym omówieniem hierarchii celów małżeństwa, w interesującym nas okresie, przedstawić krótki rys historyczny omawianego problemu.

#### I. RYS HISTORYCZNY

Doktryna patrystyczna, wypracowana szczególnie przez św. Augustyna, stawiająca w małżeństwie na pierwszym planie dzieci, nie napotkała większego sprzeciwu aż do średniowiecza<sup>193</sup>. Początek właściwego opracowania problemu hierarchii celów małżeństwa, a jednocześnie powstanie w teologii drugiego nurtu dotyczącego tego zagadnienia, notuje się w w. XII. Autorzy tego okresu (Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard, Piotr Abelard i Stefan Tornacensis) cele małżeństwa widzieli nie tylko w prokreacji, ale także w zaspokajaniu pożądliwości, zgodnym współżyciu i uporządkowanej miłości<sup>194</sup>. Na przykład Hugo od św. Wiktora wyróżnia podwójny cel małżeństwa: wspólnotę życia oraz zrodzenie dzieci i zaspokojenie pożądliwości<sup>195</sup>. Nie miał on jednak zwolenników wśród wielkich mistrzów scholastyki.

Średniowieczne poglądy na istotę małżeństwa wpłynęły tak zdecydowanie na zaakcentowanie znaczenia potomstwa jako celu małżeństwa, że miłość między małżonkami miała znaczenie tylko pomocnicze. Również osobiste doskonalenie małżonków miało znaczenie drugorzędne, jako sprzyjające tylko wychowaniu potomstwa<sup>196</sup>. Św. Tomasz z Akwinu wszystkie aspekty małżeństwa podporządkował zrodzeniu i wychowaniu potomstwa — jako celowi pierwszorzędnemu<sup>197</sup>. Sam Tomasz nie dał żadnej definicji celu pierwszorzędnego ani drugorzędnego. Jednak jego nauka o celach małżeństwa i ich hierarchii została najbardziej rozpowszechniona.

<sup>192</sup> U. Navarrete, *iw.*, s. 24.

<sup>193</sup> S. Augustinus: *De bono coniugali*. *PL* 40, 375–376 i 394; Por. B. Inlender, *iw.*, s. 47.

<sup>194</sup> Por. U. Navarrete, *iw.*, s. 24–26.

<sup>195</sup> Hugo a S. Victorio, *iw.*, s. 153–157.

<sup>196</sup> P. Adnés: *Le mariage*. Paris 1961, s. 82–88; E. Boissard: *Les fins du mariage dans la theologie scolastique*. *Revue Thomiste* I–II/1949/289–310.

<sup>197</sup> S. Thomas: *Summa Theologica*, Suppl. Quaest. 41.1c; 49.2.1; 49.3.1; 54.3c; 65.1c; 67.1.4.

Od w. XVI panowała większa jednolitość poglądów w zakresie oznaczania fundamentalnych celów małżeństwa, ich hierarchii i terminologii (cele pierwszorzędne i drugorzędne)<sup>198</sup>. Dalej rozwijał się również drugi nurt interpretacji celów małżeństwa, nawiązujący do Hugo od św. Wiktora. Przedstawiciele tego nurtu (Ponce de Leon, Sanchez) uważali, że głównym celem małżeństwa jest nie prokreacja, ale naturalna jedność małżonków<sup>199</sup>. Podobnie w XIX w. Rosmini twierdził, że małżeństwo to doskonała jedność mężczyzny i kobiety. Dzieci zaś są skutkiem tej jedności, a nie celem pierwszorzędnym<sup>200</sup>. Wyraźnie też wysuwano na pierwsze miejsce w małżeństwie miłość, którą uznawano za źródło wszystkich innych obowiązków małżeńskich<sup>201</sup>. Ci nieliczni, choć czasem wybitni przedstawiciele myśli katolickiej, nie zdołali szerzej rozpowszechnić swojej nauki i nurt pierwszy — opierający się na św. Tomaszu — zdecydowanie przeważał.

## 2. STANOWISKA WYRAŻONE W KPK I ENCYKLICE *CASTI CONNUBII*

Zwycięstwo Tomaszowej koncepcji hierarchii celów małżeństwa uwidoczniło się wyraźnie na początku XX w. wraz z opracowaniem i promulgowaniem KPK. W kan. 1013 § 1 prawodawca kodeksowy przyjmuje koncepcję Tomaszową jako oficjalną naukę Kościoła<sup>202</sup>. Zrodzenie i wychowanie potomstwa uznane zostało za pierwszorzędny cel małżeństwa, a wzajemna pomoc i zaspokojenie pożądliwości za cele drugorzędne, choć także istotne.

Wprowadzone do KPK rozróżnienie celów pierwszorzędnych i drugorzędnych było w następnych latach przez wielu kanonistów omawiane i uzasadniane<sup>203</sup>. Wśród celów małżeństwa wyróżniano cele istotne i nieistotne<sup>204</sup>. Spośród celów istotnych wydzielało się cele pierwszorzędne, nazywane czasem społecznymi, ze względu na istotne znaczenie dla całego społeczeństwa oraz drugorzędne, mające na względzie raczej dobro indywidualne małżonków i poszczególnych rodzin. Kodeksową hierarchię celów małżeństwa przyjmowała większość autorów<sup>205</sup>.

Pewną rolę w zbliżeniu obydwu nurtów, istniejących od wieków

<sup>198</sup> U. Navarrete, jw., s. 26.

<sup>199</sup> Zob. W. Skrzydlewski, jw., s. 329.

<sup>200</sup> A. Lanza: De fine primario matrimonii. *Apollinaris* 14/1949/18–19; A. Rosmini: *Filosofia del diritto*. Napoli 1856. T. 2 n. 1378–1396 i 1582.

<sup>201</sup> J. Delert: *Małżeństwo według nauki kościoła świętego katolickiego*. Poznań 1860, s. 27: „Pierwszym, a głównym obowiązkiem małżonków jest miłość, a rzec można nawet, że jest poniekąd jedynym, bo wszelkie inne obowiązki wypływają z miłości małżeńskiej”. Por. wypowiedź Leona XIII zawartą w encyklice *Arcanum*. W: Denzinger — Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg i Br. 1963<sup>32</sup> nr 3143.

<sup>202</sup> Koncepcję tę potwierdzają także sformułowania kan. 1081 § 2, 1082 § 1 i 1086 § 2.

<sup>203</sup> J. Bank: *Connubia canonica*. Romae 1959, s. 21–26; A. De Smet, jw., s. 66–67; E. Eichmann — K. Mörsdorf: *Lehrbuch des Kirchenrechts*. T. 2. Paderborn 1961, s. 137; P. Gasparri: *Tractatus Canonice de matrimonio*. Typis Polyglottis Vaticanis 1932. T. 1, s. 18; V. Heylen, jw., s. 139–150; Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 8–11.

<sup>204</sup> F. Trieb: *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht*. Breslau 1925. T. 1, s. 27; J. Woroniecki: *Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie*. W: *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*. Lublin 1928, s. 50–58.

<sup>205</sup> Autorzy kwestionujący kodeksową hierarchię celów omówieni zostaną w następnym punkcie.

w nauce o celach małżeństwa, odegrała encyklika *Casti Connubii*. Zawiera ona także autorytatywne pouczenie o celach małżeństwa. Z jednej strony podtrzymuje naukę o potomstwie jako pierwszorzędnym celu małżeństwa, z drugiej zaś zawiera uznanie i dowartościowanie doskonalenia osobowości małżonków i miłości małżeńskiej jako także celu o pierwszorzędnym znaczeniu. Papież nazywa miłość małżeńską głównym czynnikiem, który przenika wszystkie obowiązki pożycia małżeńskiego i wiezie prym w małżeństwie chrześcijańskim<sup>206</sup>. Wyraźnie jednak wymienia ją wśród drugorzędnych celów małżeństwa<sup>207</sup>.

### 3. OPINIE KWESTIONUJĄCE STANOWISKO KODEKSOWE

Niedługo po ogłoszeniu KPK ujawnili się przeciwnicy stawiania prokreacji na pierwszym miejscu wśród celów małżeństwa i pojawiły się propozycje nowego rozumienia tego problemu<sup>208</sup>. I tak sygnatariusze Apelu z Milano, ogłoszonego 31 października 1922 r., choć przyznali, że prokreacja jest celem pierwszorzędnym, to jednocześnie twierdzili, że jest ona celem przypadłościowym małżeństwa<sup>209</sup>. Tą drogą myślenia poszli niektórzy prawnicy włoscy i teologowie niemieccy<sup>210</sup>. Ci, którzy podważali kodeksową koncepcję hierarchii celów małżeństwa, szczególnie w okresie pontyfikatu Piusa XI, wskazywali na miłość jako element istotny, a przez niektórych nawet uważany za bardziej zasadniczy niż potomstwo. Coraz częściej też postulowano, aby naukę o celach małżeństwa bardziej oprzeć na biblistyce i antropologii.

Tendencje te w pięć lat po ogłoszeniu encykliki *Casti Connubii* zostały rozwinięte i systematycznie opracowane przez Herberta Domsa. W swojej czołowej publikacji *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, nadał on inną interpretację sformułowaniom św. Tomasza i zaatakował podstawy kodeksowego ujęcia hierarchii celów. Za główny cel małżeństwa uznał nie prokreację, lecz zjednoczenie i wzajemne dopełnienie małżonków<sup>211</sup>. Okazał się on kontynuatorem myśli Hugo od św. Wiktora i Rosminiego. Powołując się na odmiennie rozumianego Tomasza z Akwinu i encyklikę *Casti Connubii* stawiał na pierwszym miejscu miłość, która jest źródłem ontologicznego doskonalenia się małżonków. Taka wspólnota życia i miłości byłaby pierwszorzędnym celem małżeństwa, a dzieci mogą występować jako cel drugorzędny i zewnętrzny, będący konsekwencją ścisłej unii małżeńskiej<sup>212</sup>.

<sup>206</sup> Pius XI: Encyclica *Casti Connubii*. AAS 22/1930/547-548: „efflorescet ex altero capite praestantissimo: ex coniugali scilicet amore, qui omnia coniugalis vitae officia pervadit et quemdam tenet in christiano coniugio principatum nobilitatis”; U. Navarra, *reté*, jw., s. 29, twierdzi, że Pius XI obok znanych z KPK celów wymienia także miłość jako jeden z celów drugorzędnych.

<sup>207</sup> Pius XI, jw., s. 561; Por. przypis 144.

<sup>208</sup> A. Borowski: U źródła poglądów liberalnych na małżeństwo. *Przegląd Kato-licki* 70/1932/390-392, 406-408, 422-425.

<sup>209</sup> „La procreatione é fine accidentale, per quanto primario; primario nel senso primaria importanza, non di prevalenza”. Zob. A. Perego: *Le nuove teorie...* jw., s. 241.

<sup>210</sup> Należą do nich m.in.: Micelli, Vigliano, Mund, Schwendinger, von Hildebrand, Muckermann, Laros i Linsenmann. Por. B. Inlender, jw., s. 48; A. Perego, jw., s. 240-244.

<sup>211</sup> H. Doms, jw., s. 74-90; Por. J. Bank, jw., s. 26-27; W. Skrzydlewski, jw., s. 332-334.

<sup>212</sup> H. Doms, jw., s. 81-101; Por. A. Perego, jw., s. 243-245.

Wywody Domsa kontynuował i uzupełnił B. Krempel. Próbował on wyjaśnić stanowisko św. Tomasza i uzasadnić nowe pojmowanie celów małżeństwa<sup>213</sup>. Twierdził, że zrodzenie i wychowanie potomstwa jest celem rodzajowym (*il fine generico*), podobnie jak u zwierząt. Tak pojmował te sprawy Tomasz i jemu współcześni. Zdaniem Krempla, seks współcześnie nie jest uważany wyłącznie za cechę zwierzęcą, ale odznacza się także wartością osobową, odnoszącą się nie tylko do funkcji rozrodczej. To, co tomiści mówili o celu pierwszorzędym, należy, jego zdaniem, odnosić nie do rodzenia i wychowywania potomstwa, lecz do pełnej wspólnoty życia<sup>214</sup>.

Po wystąpieniu Domsa i Krempla nastąpiła ostra konfrontacja poglądów dotyczących nauki Kościoła o celach małżeństwa. Ocenę radykalnych poglądów wspomnianych niemieckich teologów przekazuje A. Perego. Zwraca uwagę, że wyczucie wiernych i doktryna Kościoła zawsze wskazywały na małżeństwo jako instytucję skierowaną w sposób istotny na potomstwo będące pierwszorzędym celem małżeństwa. Teorie, które odrzucają takie pojęcie celowości małżeństwa, a dzieci przesuwają do zakresu celu drugorzędnego są — zdaniem Perego — fałszywe i szkodliwe<sup>215</sup>.

#### 4. DEKLARACJE STOLICY APOSTOLSKIEJ W SPRAWIE PODPORZĄDKOWANIA CELÓW DRUGORZĘDNYCH

Usankcjonowaną w KPK hierarchię celów małżeństwa podważano już w latach dwudziestych i może dlatego stanowisko Magisterium Kościoła, zawarte w encyklice *Casti Connubii*, było dość oględne. Jednak po bezkompromisowych atakach Domsa i Krempla na ustaloną hierarchię celów małżeństwa, co doprowadziło do zamieszania w świecie nauki i w umysłach wiernych, Stolica Apostolska poczuła się zobowiązana do zajęcia stanowiska w tej sprawie.

O ile do czasów Piusa XI Magisterium Kościoła sankcjonowało tylko podział na cele pierwszorzędne i drugorzędne, bez orzekania o ich ewentualnym podporządkowaniu, o tyle w okresie pontyfikatu Piusa XII wyraźnie (*conceptis verbis*) mówi już o zależności i istotnym podporządkowaniu celów drugorzędnych celowi pierwszorzędnemu. Po raz pierwszy stwierdzenie takie zawarte zostało 3 października 1941 r. w przemówieniu Piusa XII do prałatów Św. Roty Rzymskiej<sup>216</sup>. Wkrótce znalazło ono swoje odbicie w niektórych wyrokach Roty Rzymskiej<sup>217</sup>. Kongregacja Św. Oficjum 1 kwietnia 1944 r. wydała specjalny dekret o celach małżeństwa<sup>218</sup>. Dekret ten nie tylko potwierdza, ale wzmacnia kodeksową koncepcję hierarchii celów małżeństwa. Odrzuca się w nim zdecydowanie błęd-

<sup>213</sup> B. Krempel, jw., s. 27–59; Por. A. Perego, jw., s. 245–246.

<sup>214</sup> B. Krempel, jw., s. 49–53; V. Del Giudice: „Error conditionis” e fini del matrimonio. *Ius Can.* 2/1962/133.

<sup>215</sup> A. Perego, jw., s. 235–236; Oryginalne stanowisko w kwestii hierarchii celów zajmuje K. Wojtyła: Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne. Kraków 1962<sup>3</sup>, s. 56–58. Przyjmuje on podział celów małżeństwa na cel pierwszorzędny (*procreatio*), drugorzędny (*mutuum adiutorium*) i trzeciorzędny (*remedium concupiscentiae*).

<sup>216</sup> AAS 33/1941/423; Por. U. Navarrete, jw., s. 29–31.

<sup>217</sup> SRR Dec. Vol. XXXVI, s. 62–66 (22 I 1944, c. Wynen, n. 11–22); Por. P. Fedele, jw., s. 8–11.

<sup>218</sup> AAS 36/1944/103.

ne opinie głoszące, że pierwszorzędnym celem małżeństwa nie jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, że wszystkie cele małżeństwa są równorzędne i od siebie niezależne lub że cele drugorzędne nie są w sposób istotny podporządkowane pierwszorzędnym<sup>219</sup>.

Treść dekretu nie przekonała jednak wszystkich środowisk katolickich, zwłaszcza nie akceptujących kodeksowej hierarchii celów. Przedstawiciele tych środowisk, pozostający zapewne pod wpływem radykalnych teorii lat trzydziestych, pragnęli złagodzenia nauki w kwestii hierarchii celów i swoją koncepcję chcieli przeforsować w oficjalnym dokumencie Magisterium Kościoła. Przejawy takich usiłowań dają się zauważyć w przygotowywanym w 1950 r. tekście, który był projektem jakiegoś dokumentu soborowego lub synodalnego. Jest to tak zwana *Declaratio authentica*, która — choć w owym czasie została zaniechana — później stała się pierwowzorem soborowego Schematu XIII *O Kościele w świecie współczesnym*<sup>220</sup>. W deklaracji stwierdza się, że małżeństwo zostało przez Boga ustanowione w celu rodzenia i wychowywania dzieci oraz że sprzeciwiają się woli Bożej ci, którzy utrudniają realizację głównego celu małżeństwa. Charakterystyczne jest w tym przypadku zastąpienie terminu „cel pierwszorzędny” terminem „główny cel małżeństwa”.

Pius XII kilka razy potwierdzał znane stanowisko Magisterium Kościoła w sprawie hierarchii celów. Między innymi w przemówieniu z 29 października 1951 r. stwierdził, że obowiązuje tradycyjna nauka o celach małżeństwa<sup>221</sup>. Ostatnim przedsoborowym akcentem w oficjalnej nauce Kościoła o celach małżeństwa były sformułowania zawarte w statutach Synodu Rzymskiego z 1960 r. W statucie 493 Synod powtarza za KPK, że zrodzenie i wychowanie potomstwa jest pierwszorzędnym celem małżeństwa. Potwierdza on również treść dekretu Św. Oficjum z 1944 r. głosząc, że pozostałe cele małżeństwa nie są zrównane z celem pierwszorzędnym, lecz są mu w sposób istotny podporządkowane<sup>222</sup>.

Wielokrotne i jednoznaczne pouczenia Magisterium Kościoła o hierarchii celów małżeństwa nie doprowadziły do całkowitej zgodności poglądów na ten temat wśród kanonistów. Do samego soboru większość z nich potwierdzała kodeksową naukę o celu pierwszorzędnym i drugorzędnym<sup>223</sup>. Dalej jednak występowali autorzy, którzy proponowali inną hierarchię celów małżeństwa. Poszczególne cele przedstawiali

<sup>219</sup> Tamże: „Proposito sibi dubio: «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;» respondendum decreverunt: Negative”; Por. M. Conte a Coronata, jw., s. 5–6.

<sup>220</sup> G. Caprile: *Il Concilio Vaticano II*. Roma 1966, vol. I, p. I, s. 31.

<sup>221</sup> AAS 43/1951/849.

<sup>222</sup> Prima Romana Synodus, Romae 1960, s. 191: „Primarius Matrimonii finis est proles procreatio et educatio. Ceteri fines, etiam personae progressus, primario fini essentialiter subiciuntur.”; W. Szafrński: Synod Rzymski o sprawach małżeńskich. *Prawo Kanoniczne* 3/1960/ nr 1–2, s. 412–414.

<sup>223</sup> V. Del Giudice, jw., s. 134–137; G. Ermecke: Zur wissenschaftlichen Diskussion über die kirchliche und theologische Lehre von den „Ehezwecken” und über die „Natur der ehelichen Aktes”. *Theologie und Glaube* 52/1962/356–357; J. Hervada: El matrimonio „in facto esse”. Su estructura jurídica. *Ius Can.* 1/1961/156–159; A. Peregó: La dottrina tradizionale..., jw., s. 378–392.

bądź jako wyraz jakiegoś jednego obiektywnego celu małżeństwa, bądź krytykowali samą koncepcję hierarchicznego uporządkowania celów małżeństwa<sup>224</sup>.

##### 5. WNIOSKI

Problem hierarchii celów małżeństwa był powodem kontrowersji w całej historii swojego rozwoju. Tak działo się zarówno przed promulgacją KPK, jak i po promulgacji. W rozwoju nauki dotyczącej hierarchii celów małżeństwa jeden nurt wysuwał na pierwszy plan prokreację, a drugi wartości osobowe samych małżonków.

Prawodawca kościelny w sposób zwięzły ale zdecydowany usankcjonował koncepcję opierającą się na wywodach św. Tomasza. Sformułowanie kan. 1013 § 1 jest nie tylko tekstem prawnym, ale też pierwszą deklaracją Magisterium Kościoła na temat hierarchii celów małżeństwa. Cele małżeństwa zostały w nim wyliczone i hierarchicznie uporządkowane. Zaznaczyć należy, iż ustalenie w KPK hierarchii celów małżeństwa nie rozstrzyga tym samym kwestii, czy między tymi celami istnieje jakaś zależność czy nie.

Encyklika *Casti Connubii* była pewnym złagodzeniem stanowiska kodeksowego co do sztywnego podziału celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne. Pius XI dowartościował w niej także osobowe cele małżeństwa, a zwłaszcza miłość małżeńską. Papież opierał się na augustyńskiej teorii trzech dóbr małżeństwa. Przy interpretacji tych wypowiedzi należy jednak wziąć pod uwagę fakt, iż język używany w encyklice ma charakter raczej etyczny, a nie prawniczy. Z twierdzeń tam zawartych nie można więc wyciągnąć zbyt daleko idących wniosków w dziedzinie prawa. Niemniej jednak należy uznać, że Pius XI o celach małżeństwa wypowiada się dość zdecydowanie. Choć nie przesądza on ostatecznie kwalifikacji prawnej poszczególnych celów, jednak wypowiedzi jego są znaczące. Trudno byłoby stanowisko zawarte w *Casti Connubii* uznać tylko za potwierdzenie ujęcia kodeksowego.

Trudność w określeniu miejsca i znaczenia wspomnianej w encyklice miłości małżeńskiej wypływać może stąd, że niełatwo jest w ogóle ją określić. Nie należy ona zapewne do istoty małżeństwa, gdyż nie jest jego elementem konstytutywnym. Nie bardzo też daje się określić jako cel małżeństwa, a więc jako coś wobec małżeństwa zewnętrznego. Raczej można ją ujmować jako jeden z elementów strukturalnych małżeństwa. Nadaje ona umowie małżeńskiej szczególny charakter przymierza (*foedus*). Tak rozumiana szeroko pojęta miłość byłaby jednym z elementów zgody małżeńskiej. Może nawet koniecznym elementem zgody, skoro w formule przysięgi małżeńskiej zawarte jest ślubowanie miłości.

Chociaż już wcześniej pojawiały się odmiennie od kodeksowego ujęcia problemu hierarchii celów małżeństwa, jednak dopiero wystąpienia Domsa i Kreempla wprowadziły wyraźne ożywienie w tej dziedzinie. W swoich pracach próbowali oni całkowicie odmiennie niż w KPK przedstawić problem hierarchii celów małżeństwa. Byli kontynuatorami drugiego nurtu w interpretacji celów małżeństwa, opierającego się między innymi na Hugo od św. Wiktora i Rosminim. Sprytnie powoły-

<sup>224</sup> P. Fedele, *iw.*, s. 13 i 64-65; Hervada Xiberta: *Los fines del matrimonio*. Pamplona 1960, s. 84; B. Inlender, *iw.*, s. 49.

wali się na dzieła św. Tomasza oraz encyklikę *Casti Connubii*, próbując jednak twierdzeniom tam zawartym nadać własną interpretację.

Teorie te doprowadziły do ostrej konfrontacji poglądów na temat hierarchii celów małżeństwa. Stanowisko kodeksowe podtrzymywane było w wyrokach Roty Rzymskiej, a Pius XII naukę Magisterium Kościoła jeszcze bardziej zradykalizował, wprowadzając tezę o istotnym podporządkowaniu celów drugorzędnych celowi pierwszorzędnemu. Kulminacyjną wypowiedzią Magisterium Kościoła w tej materii był dekret Św. Oficjum z 1 kwietnia 1944 r. Zostało w nim zawarte najbardziej zdecydowane potwierdzenie hierarchicznego podporządkowania celów drugorzędnych celowi pierwszorzędnemu. Wydaje się, że okres ostrych polemik w tej kwestii i zamieszanie panujące w świecie nauki wystarczająco tłumaczą zdecydowany i skrajny charakter treści wspomnianego dekretu. Problem hierarchii celów małżeństwa był żywo dyskutowany, a jego rozwiązanie Magisterium Kościoła uznało za sprawę bardzo ważną. Wydało więc w specjalnym dekreście szczegółowe normy prawne o celach małżeństwa, będące najważniejszym w omawianym okresie rozstrzygnięciem problemu hierarchii istotnych celów małżeństwa. Nieuznanie tych norm nie jest związane z żadnymi sankcjami karnymi.

Swego rodzaju *curiosum* stanowi natomiast zredegowana kilka lat po dekreście Św. Oficjum tak zwana *Declaratio authentica*. Można przypuszczać, iż dlatego nie ukazała się, jak było zamierzone, jako oficjalny dokument Kościoła, gdyż terminologia w niej zawarta nie odpowiadała przyjętej wówczas terminologii dotyczącej celów małżeństwa. Użycie terminu „główny cel małżeństwa” było albo pewnym unikiem, albo próbą pogodzenia tak bardzo różniących się od siebie koncepcji w ujmowaniu problemu hierarchii celów małżeństwa.

Wielokrotne, zdecydowane i niezmiennie potwierdzanie przez Piusa XII stanowiska Magisterium Kościoła dotyczącego celów małżeństwa przyczyniło się także do wyciszenia na kilkanaście lat dyskusji na temat hierarchii celów małżeństwa. W tej sytuacji Synod Rzymski powtórzył tylko znane stanowisko Magisterium Kościoła wyrażone w KPK i w dekreście Św. Oficjum. Wśród kanonistów dalej jednak nie było pełnej zgodności poglądów na temat hierarchii celów małżeństwa. Można więc stwierdzić, że problem ten przez Magisterium Kościoła został rozstrzygnięty, lecz w publikacjach naukowych nadal był rozważany.

#### ZAKOŃCZENIE

W badanym okresie, trwającym ponad czterdzieści lat od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1917 r. stwierdza się poważne zainteresowanie problematyką celów małżeństwa tak ze strony najwyższej władzy kościelnej, jak też teologów i kanonistów. Zainteresowanie to przejawia się zarówno w płaszczyźnie doktrynalnej, jak i praktycznej. Jest ono wynikiem pogłębienia świadomości Kościoła, dotyczącej celów małżeństwa. Polega też na ocenie zachowań ludzkich związanych z realizacją poszczególnych celów.

Materiał analizowanych w niniejszym artykule wypowiedzi ma charakter prawny i prawniczy, a także moralno-duszpasterski. Wszystkie



działania ludzkie podlegają bowiem normom moralnym, a tylko część z nich objęta jest regulacją prawną. W artykule uwzględniony został całokształt tych regulacji w odniesieniu do celów małżeństwa i ich realizacji. Prawo naturalne ma bowiem charakter norm moralnych, jak również prawnych.

Artykuł prezentuje naukę Kościoła o celach małżeństwa, a zwłaszcza normy prawne regulujące realizację tych celów, w okresie od promulgacji KPK do Synodu Rzymskiego z 1960 r., który odbył się w czasie rozpoczynania prac przygotowawczych do Soboru Watykańskiego II.

Podjęmując próbę syntezy wyników analiz i wniosków zawartych w niniejszym artykule, należało uwzględnić różnorodność koncepcji celów małżeństwa zawartych w KPK i w nauce pokodeksowej. Niektóre kwestie, jak np. hierarchia celów lub prawne znaczenie miłości małżeńskiej, wzbudzały gwałtowne kontrowersje wśród teologów i kanonistów. Na temat głoszonych przez nich poglądów Magisterium Kościoła wypowiadało się zwłaszcza w latach trzydziestych i czterdziestych obecnego stulecia.

Zasadniczą część artykułu zajęła interpretacja norm prawnych i oficjalnych deklaracji teologicznych, odnoszących się do poszczególnych celów małżeństwa.

W kan. 1013 § 1 KPK zrodzenie i wychowanie potomstwa wyeksponowane zostało jako pierwszorzędny cel małżeństwa. Zrodzenie dzieci jest nie tylko prawem, lecz także obowiązkiem małżonków. Wykluczenie prawa do zrodzenia potomstwa jest opatrzone cywilną sankcją nieważności małżeństwa (kan. 1086 § 2). W praktyce Roty Rzymskiej nastąpiło bliższe wyjaśnienie nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. Wysłunęto nawet propozycję rozszerzenia tego tytułu. Inne problemy związane z realizacją celu rodzenia prawodawca pozostawia w sferze moralności. Zagadnieniom moralnym, związanym z realizacją tego celu, wiele uwagi poświęca Magisterium Kościoła. W kwestii liczby dzieci w rodzinie nie ma żadnych norm prawnych. W wypowiedziach Piusa XI i Piusa XII znajdują się normy moralne i wskazania pastoralne zachęcające do tworzenia rodzin z liczniejszym potomstwem.

W związku z rozwojem nauk pojawiły się nowe problemy, jak na przykład ocena nowych sposobów regulacji poczęć lub sztucznego zapłodnienia. Wyjaśnieniem tych problemów zajęli się papieże, kanoniści i teologowie. Przez długi czas nie precyzowano norm dotyczących godziwości ograniczania poczęć. Dopiero w wypowiedziach Piusa XII zawarte są normy zezwalające na stosowanie ograniczania poczęć, lecz tylko z ważnych powodów i tylko godziwymi metodami.

Zarówno w KPK jak i w nauczaniu papieży znajdują się normy prawne jednoznacznie piętnujące przerywanie ciąży (*abortus*). KPK określa warunki zaistnienia przestępstwa przerwania ciąży i podaje surowe sankcje karne za naruszenie, opartych na prawie naturalnym, norm prawa kościelnego — odnoszących się do tego przestępstwa.

Problem sztucznego zapłodnienia kobiet uwzględniony został w nauczaniu papieży i nauce kanonistów. Tę niegodziwą praktykę zdecydowanie napiętnowali wszyscy wypowiadający się. Małżonkom, którzy nie mogą mieć własnych dzieci, Pius XII zalecił adopcję. Nie jest to norma prawna, lecz wskazanie pastoralne.

Godne jest podkreślenia, że we wszystkich kwestiach związanych z przekazywaniem życia Magisterium Kościoła powołuje się na prawo naturalne, które zawsze musi być respektowane.

Obowiązek wychowania dzieci opiera się na prawie naturalnym, prawie Bożym objawionym i sakramentalnym węzle małżeńskim. W kilkunastu kanonach KPK szczegółowo wymienione zostały niektóre zadania wchodzące w zakres obowiązku wychowania. Tym samym prawodawca kodeksowy nie tylko wskazuje, ale i chroni uprawnienia rodziców w dziedzinie wychowania. Zarówno w KPK jak i w encyklikach Piusa XI podkreśla się uprawnienie rodziców do swobodnego wyboru szkół swoim dzieciom. Papież piętnuje nadużycia władz państwowych, które zamiast udzielać pomocy w wychowaniu, usiłują czasem ograniczać prawa rodziców. Najwięcej różnych wskazań dotyczących wychowania zawarł Pius XI w encyklice *Divini Illius Magistri*.

Co do celów osobowych, niektóre kwestie nie zostały rozwiązane do końca omawianego okresu. I tak nie jest sprawą oczywistą, czy istnieją tylko dwa drugorzędne cele małżeństwa wymienione w KPK, czy jest ich więcej. W KPK mówi się tylko o wzajemnej pomocy i zaspokajaniu pożądliwości, a nie o godziwych sposobach realizacji tych celów. Wzajemna pomoc rozumiana jest przez kanonistów na ogół bardzo szeroko. W pewnym stopniu łączy się ona także z miłością i powinnością małżeńską. Na temat zaspokojenia pożądliwości i zapewnienia realizacji tego celu wypowiedział się zarówno prawodawca kodeksowy, jak też papież Pius XII i kanoniści. Nikt małżonkom nie odmawia tego uprawnienia.

Podobnie jak ograniczanie poczęć, tak i wstrzemięźliwość okresową zaaprobował Pius XII. Natomiast negatywnie ocenione zostało stosowanie jakichkolwiek metod czy środków antykoncepcyjnych. Praktyki takie pośrednio odrzuca prawodawca kodeksowy, a bezpośrednio Pius XI, Pius XII, Rota Rzymska i kanoniści. Zarówno w tej kwestii, jak i we wszystkich innych związanych z realizacją celów małżeństwa zauważa się wielkie poszanowanie prawa naturalnego.

Podczas gdy w KPK małżeństwo było traktowane raczej statycznie, jako instytucja mająca do zrealizowania określone cele, szczególnie w zakresie prokreacji, w *Casti Connubii* jest ono traktowane raczej dynamicznie — jako powołanie i droga do świętości, gdzie miłość stanowi jakby cel pierwotny, siłę napędową realizacji pozostałych celów małżeństwa.

Prawodawca kodeksowy ustawia cele małżeństwa w hierarchicznym porządku: wyraźnie wymienia cele pierwszorzędne i drugorzędne. Pius XI w encyklice *Casti Connubii* złagodził kodeksową hierarchię celów i większą uwagę zwrócił na osobowe cele małżonków. Tendencję tę wykorzystali i do skrajności doprowadzili teologowie niemieccy H. Doms i B. Krempel. Ich teorie zostały jednak zdecydowanie odrzucone przez Św. Oficjum w dekreście o istotnym podporządkowaniu celów drugorzędnych małżeństwa celom pierwszorzędnym. Takie samo stanowisko zawarte jest w uchwałach I Synodu Rzymskiego z 1960 r.

Wiele kwestii dotyczących celów małżeństwa w omawianym okresie regulują szczegółowe normy. Niektóre z nich są opatrzone sankcją nieważności, niektóre innymi sankcjami karnymi. Prawodawca kościelny przewiduje sankcje w celu uchronienia społeczności katolickiej przed

szkodliwością określonych zachowań, godzących w cele małżeństwa. Sankcje karne w omawianej problematyce prawodawca kościelny dołącza tylko do normy zakazującej przerywania ciąży. Sankcja nieważności natomiast związana jest z naruszeniem dwu norm: normy zobowiązującej do rodzenia i wychowywania dzieci — o ile naruszona ona została przez absolutne wykluczenie potomstwa — oraz normy zobowiązującej do pożycia cielesnego w małżeństwie — o ile rzeczywiście nastąpiło kwalifikowane wykluczenie prawa do ciała. Nieprawie pochodzenie związane jest z cywilną sankcją niezdolności do pewnych aktów i działań prawnych (*irregularitas*). Inne normy omówione w niniejszym artykule opatrzone są moralną sankcją niegodziwości czynu lub działania.

Na zakończenie należy wspomnieć, że treść kanonu 1013 § 1, traktującego *expressis verbis* o celach małżeństwa, w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego promulgowanym przez papieża Jana Pawła II dnia 25 stycznia 1983 r., znalazła się w kanonie 1055 § 1. Kanon ten podaje następującą definicję małżeństwa, w której określone są również istotne cele małżeństwa: „§ 1. *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est.* § 2. *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum*”. Małżeństwo jest więc wspólnotą całego życia, która z natury swojej zmierza ku dobru małżonków oraz rodzeniu i wychowaniu potomstwa. Choć nie ma tu podziału celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne, ich treść jednak pozostała zasadniczo ta sama.

Historia rozwoju nauki o celach małżeństwa w okresie od Soboru Watykańskiego II do promulgacji w 1983 r. nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego posiada bogatą dokumentację źródłową i wymaga odrębnego opracowania.

EHEZWECKE IN DER KIRCHLICHEN  
GESETZGEBUNG VON DER PROMULGATION  
DES CODEX IURIS CANONICI 1917 BIS 1960

ZUSAMMENFASSUNG

Der im Jahre 1917 promulierte Codex Iuris Canonici war das erste kirchliche Dokument rechtlichen Charakters, in dem die Lehre von den Ehezwecken enthalten war. Der Gesetzgeber des CIC zählt im Kanon 1013 § 1 wesentliche und objektive Ehezwecke auf. Der erstrangige Ehezweck ist Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, die zweit-rangigen Zwecke sind: der gegenseitige Beistand der Ehegatten und eine würdige Befriedigung des Geschlechtstriebes. Der Gesetzgeber erklärt, veranschaulicht und beschützt die Ehezwecke und Weisen ihrer Verwirklichung in vielen anderen Kanonen. Die Auf-fassung der Problematik der Ehezwecke im CIC wurde zum Gegenstand lebhaften Inte-

resses des kirchlichen Lehramtes, der Kanonisten und Theologen. Pius XI. verkündete zwei Enzykliken, die wichtige Hinweise auf die Verwirklichung der Ehezwecke enthalten: *Divini Illius Magistri* (1929) und *Casti Connubii* (1930). Beispiele für eine praktische Anwendung von Normen, die sich auf die Verwirklichung der Ehezwecke beziehen, sind in den Urteilen der *Sacra Romana Rota* enthalten. Die Beschlüsse der Römischen Synode von 1960, die sich auf die Ehezwecke beziehen, sind die letzten wichtigeren Rechtsnormen der Zeit nach der Promulgation des CIC, die dem Zeitraum der konziliaren Erneuerung und der Revision des CIC direkt vorangehen.

Den Hauptteil des Artikels bildet die Auslegung von Rechtsnormen und offiziellen theologischen Entscheidungen, die sich auf die einzelnen Ehezwecke beziehen.

Im Kanon 1013 § 1 wurde die Zeugung und Erziehung von Kindern als erstrangiger Ehezweck in den Vordergrund gestellt. Seine Verwirklichung ist nicht nur Recht, sondern auch Pflicht der Ehegatten.

Die Ausschliessung des Rechts auf Zeugung von Nachkommenschaft wird mit der Sanktion der Nichtigkeitserklärung der geschlossenen Ehe versehen (c. 1086 § 2). Die *Rota Romana* erkannte auf Ungültigkeit einer Ehe wegen der Ausschliessung von Nachkommenschaft, unabhängig von der Ausschliessung des Rechts auf den ehelichen Akt. Sowohl im CIC, wie auch in der päpstlichen Lehre, gibt es Rechtsnormen, die eindeutig die Abtreibung (*abortus*) verurteilen. Der CIC bezeichnet Bedingungen, unter denen das Vergehen des Aborts vorkommt und gibt strenge Strafmittel für das Begehen dieser Straftat an. In vielen Kanonen, wie auch in den Enzykliken Pius'XI, wurden ausführlich manche, mit der Erziehung von Kindern verbundene, Pflichten und Befugnisse der Eltern erwähnt. Den zweitrangigen Zwecken, also dem gegenseitigen Beistand und der Befriedigung des Geschlechtstriebes, widmet der Gesetzgeber des CIC weniger Aufmerksamkeit, mehr aber Päpste und Kanonisten. In der Enzyklika *Casti Connubi* wurde auch die Liebe als Ehezweck anerkannt.

In allen mit der Verwirklichung der Ehezwecke verbundenen Streitfragen bezieht sich das kirchliche Lehramt auf das Naturrecht, das immer respektiert werden muss. Die lebhafteste Kontroverse, besonders in den dreissiger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts, erweckte das Problem der Rangordnung der Ehezwecke. Für die Verletzung mancher Normen, welche die Verwirklichung der Ehezwecke betreffen, werden Strafmittel oder die Sanktion der Nichtigkeitserklärung der geschlossenen Ehe vorgesehen. Zahlreiche Normen auf diesem Gebiet resultieren aus dem Naturrecht und sind mit der moralischen Sanktion der Unwürdigkeit einer Tat oder Handlung versehen.

Der Inhalt des Kanons 1013 § 1 ging in den Kanon 1055 § 1 des 1983 promulgierten CIC über. Obwohl man auf eine Einteilung der Ehezwecke in erst- und zweitrangige verzichtete, wurde ihr Inhalt grundsätzlich beibehalten.

## NIEADEKWATNE SPOSOBY WYJAŚNIANIA PRYWATNOŚCI \*

Treść: Wstęp. I. Językowa analiza terminu „prywatność”. II. Fenomenologiczna analiza zjawiska prywatności. III. Indywidualistyczna koncepcja prywatności. IV. Kolektywistyczna koncepcja prywatności. *Summary.*

## WSTĘP

W społecznym nauczaniu Kościoła wyraża się prawdę, że człowiek jest z natury istotą społeczną. Sobór Watykański II mówi o tym w słowach: „Bóg nie stworzył człowieka samotnym, gdyż od początku mężczyzną i niewiastą stworzył ich”, a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć ani rozwinąć swych uzdolnień (KDK 25). Życie społeczne człowieka niesie jednak ze sobą wiele spornych problemów powstałych w relacji jednostki do społeczeństwa i społeczeństwa do jednostki. Pluralizm systemów społecznych różnie usiłuje te problemy rozwiązać.

Zadaniem teoretyków życia społecznego jest prawidłowe określenie miejsca człowieka jako jednostki w relacji do całego społeczeństwa. Z jednej strony bowiem stwierdzają anonimowość i zagubienie się jednostki w społeczeństwie, co wyraża się w popularnym powiedzeniu, że człowiek, zwłaszcza współczesny, stał się samotną wyspą. Z drugiej strony zauważają, że razem ze wzrostem socjalizacji zagęściły się relacje interpersonalne, powodujące podporządkowanie jednostki społeczeństwu. Człowiek jest uwikłany w te relacje i zagrożony ze strony coraz bardziej rozbudowanych instytucji społecznych. Zagrożony jest rozwojem instytucji prawa, instytucji sądownictwa, wojska, szkoły, szpitali, różnorodnych systemów ubezpieczeniowych, itp. Także technika, jej gwałtowny rozwój i osiągnięcia stanowią zagrożenie jednostki.

Paradoksem jest, że człowiek przez te swoje wytwory techniki zostaje wyalienowany. Środki techniczne zamiast mu służyć, uzyskały nad nim przewagę, zautonomizowały i zabsolutyzowały się w stosunku do człowieka. Stały się one celami samymi w sobie. Człowiek przestał być celem dla siebie, a stał się środkiem do tego technicznego celu.

W związku z tym jawi się tu zagadnienie etycznie prawidłowego usytuowania człowieka w jego relacji do społeczeństwa i społeczeństwa do jednostki. Wyraża się ono w pytaniu, jakie jest pole wolności człowieka w życiu społecznym? Idzie o zakres tego pola, które gwarantuje jednostce możliwość egzekwowania swoich praw — praw człowieka; o obszar pozwalający podejmować w pełni ludzkie, a więc wolne decyz-

\* Niniejszy artykuł jest fragmentem rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. doc. dr. hab. Helmuta J u r o s a na seminarium etyki społecznej Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w r. 1983.

je oraz realizować swoje prawa i wolne decyzje. Jest to równocześnie obszar życia jednostki, jej uprawnień i obowiązków, pole jej relacji do siebie, do rodziny i do społeczeństwa. Obszar, który winien być respektowany ze strony społeczeństwa, najogólniej można nazwać prywatnością. Prywatność stanowi także przedmiot teoretycznych badań i dociekań. Pytania człowieka, które sobie stawia w tej sferze życia, są tak poznawczo ważne i społecznie doniosłe, że teoretycy życia społecznego nie mogą ich pominąć.

Na temat prywatności wypowiadali się przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych: filozofowie, teologowie, etycy, prawnicy, historycy, psychologowie, socjologowie, etnologowie, politologowie. Ich wypowiedzi są echem licznych dyskusji prowadzonych w wielu krajach i środowiskach społecznych. Publikacje teoretyczne, zajmujące się tym problemem, są liczniejsze na Zachodzie Europy, w Stanach Zjednoczonych Ameryki, aniżeli w tak zwanych krajach socjalistycznych. Podkreśla się w nich ujęcie prywatności bądź w duchu zbyt indywidualistycznym, bądź w duchu zbyt kolektywistyczno-totalitarnym. Nie są to na ogół opracowania stojące na gruncie katolickiej nauki społecznej.

#### I. JĘZYKOWA ANALIZA TERMINU „PRYWATNOŚĆ”

W słownikach języka polskiego nie spotykamy terminu „prywatność”. Termin ten nie należy do literackiego języka polskiego. Występuje jednak już w literaturze naukowej. Natomiast w opracowaniach obcojęzycznych zarówno naukowych, jak i publicystycznych termin ten jest obecnie dość popularny.

Słownik języka polskiego wskazuje na termin, od którego słowo „prywatność” może pochodzić<sup>1</sup>. Tym terminem jest przymiotnik „prywatny”, a więc „dotyczący kogoś osobiście, czyichś spraw osobistych, stanowiący czyjąś osobistą własność; nie związany z żadną instytucją, itp.; osobisty, niepaństwowy, nieurzędowy”<sup>2</sup>.

Słowo „prywatny” jest tu opisane i wyjaśnione poprzez przeciwstawienie go do słowa „publiczny”, analogicznie do pary słów: „indywidualny” — „społeczny”. Rzeczownikowe więc pojęcie „prywatność” jest przeciwstawieniem pojęcia „publiczność”, podobnie jak „indywidualność” — „społeczność”. Słowo „prywatny” zatem ma charakter relacyjny, wyraża relację kogoś do kogoś, czegoś do czegoś.

Wydaje się, że idąc za wycuciem języka potocznego, w terminie „prywatny” wyraża się przede wszystkim stosunek do rzeczy. Nato-

<sup>1</sup> Por. Mały słownik języka polskiego. Red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka. Warszawa 1968, s. 638; Słownik języka polskiego. Red. C. Szkiłgądz, S. Bik, B. Pakosz. T. II. Warszawa 1979, s. 951.

<sup>2</sup> Przymiotnik „prywatny” otrzymuje dalsze dookreślenie znaczeniowe, gdy występuje w takich zwrotach, jak: „Życie prywatne. Własność prywatna. Prywatne przedsiębiorstwo. Prywatny lekarz, nauczyciel. Osoba prywatna — osoba nie reprezentująca [w danej sprawie] żadnej instytucji, urzędu, władzy itp., działająca w swoim własnym imieniu, pot. Inicjatywa prywatna a) przedsiębiorstwo przemysłowe lub handlowe będące własnością osoby prywatnej; b) właściciel lub właściciele prywatnego przedsiębiorstwa. Prawo. Oskarżyciel prywatny, osoba pokrzywdzona lub osoba reprezentująca prawa osoby pokrzywdzonej, której ustawa postępowania karnego przyznaje prawo do wniesienia oskarżenia przed sądem karnym. Prawo prywatne — ogół przepisów normujących prawa osobiste i majątkowe osób fizycznych i prawnych [z łac.]”. Por. tamże.

miast w rzeczownikowym ujęciu terminu „prywatność” wyraża się przede wszystkim relację interpersonalną, czyli relację kogoś do kogoś: „ja” — „my”. Oznacza zatem ten termin osobę ludzką w jej relacji interpersonalnej do innej lub innych osób ludzkich. Geneza słowa „prywatność” i jego pochodna formuła „prywatyzacja”, od słowa „prywatny”, sugerują pozornie zbiór rzeczowy, jakąś własność materialną. Jednakże słowo „prywatność”, „prywatyzacja” nie wyraża rzeczy, przedmiotu czy przedmiotów, lecz człowieka w jego relacjach interpersonalnych.

Analiza leksykalna pozwala na sformułowanie definicji nominalnej, w myśl której prywatność oznacza wolny obszar, który istnieje i pozostaje otwarty zarówno dla jednostki, jak i dla społeczeństwa. O ten wolny obszar toczy się spór między jednostką a społeczeństwem. Przestrzeń ta w wielu krajach jest normowana, porządkowana prawem prywatności<sup>3</sup>. Jednakże w wielu innych brakuje kodyfikacji prawa prywatności. W krajach zaś, gdzie jest takie prawo, żąda się jego rewizji w przekonaniu, że nie chroni ono w sposób właściwy prawa jednostki ludzkiej do prywatności<sup>4</sup>.

Termin „prywatny” oznacza pewną sferę własności osobistej, jako niepaństwowej, nieurzędowej, w której jednostka ludzka jest podmiotem pewnych osobistych spraw, przeżyć czy działań. One są niejako własnością tej jednostki. Jednostka ludzka, będąca suwerenem tego obszaru egzystencji, sama chce decydować o tym, kto może być dopuszczony do wejścia na ten obszar. Państwo czy urząd nie są z samej definicji nominalnej współwłaścicielami tego obszaru, zwanego prywatnością. Człowiek posługujący się terminami „prywatny”, „prywatność”, uważa, że ma prawo do pewnych sfer swojego życia, które określa sferami prywatności. Jest o tym przekonany tak dalece, że kwestionując prawo jednostki ludzkiej do prywatności, kwestionuje się jej człowieczeństwo. I tak człowiek uważa, że ma moralne prawo do własności dóbr materialnych i dóbr niematerialnych (duchowych), do posiadania i korzystania z nich z wyłączeniem innych jednostek ludzkich i całego społeczeństwa.

Objaśnienie leksykalne terminu „prywatny” wspomina też o inicjatywie prywatnej w dziedzinie handlu czy przemysłu. Polega ona na wolności działania w zdobywaniu, wytwarzaniu i korzystaniu z dóbr. Jest własną inicjatywą w dziedzinie ekonomii. Tymczasem prywatność także opiera się na inicjatywie, między innymi w zakładaniu rodziny, wychowaniu potomstwa, wyborze zawodu czy wyborze miejsca zamieszkania. Inicjatywa państwowa, publiczna natomiast uszczupla jednostce prywatność i zastępuje ją dyrygenturą państwową, publiczną. Oczywiście, inicjatywa jednostki ludzkiej w zakresie prywatności może przybrać postać skrajną, w języku potocznym nazywaną „prywatną”. Słowo „prywatna” wyraża opozycję jednostki do drugiej jednostki i do społeczeństwa. „Prywatność” zaś inicjatywę jednostki, jej wolność działania, która jednak jest wolnością ograniczoną dobrem drugiego człowieka czy dobrem wspólnym.

Analiza języka potocznego prowadzi do zetknięcia się z samym

<sup>3</sup> Por. E. van den Haag: On privacy. W: Privacy. Red. J.R. Pennock i J.W. Chapman. New York 1971, s. 156–157.

<sup>4</sup> Por. tamże.

fenomenem prywatności. Pozwala to z kolei na analizę zjawiska prywatności metodą fenomenologiczną, w celu uwypuklenia wszystkich elementów składowych.

## II. FENOMENOLOGICZNA ANALIZA ZJAWISKA PRYWATNOŚCI

### 1. POZYTYWNE DOŚWIADCZENIE PRYWATNOŚCI JAKO POWINNOŚĆ AFIRMOWANIA WARTOŚCI PRYWATNOŚCI

Prywatność, doświadczana przez człowieka, jest zjawiskiem wieloaspektowym. Artykulacja części składających się na istotną treść może być wyrażana w różnym języku: empirycznym, to jest nauk szczegółowych — socjologicznym i psychologicznym lub w języku etycznym — aksjologicznym lub normatywnym. W opisie należy te elementy wyraźnie odróżniać, ale nie wolno ich oddzielać od siebie. Tworzą bowiem różne aspekty tej samej rzeczy. Opis fenomenologiczny prywatności będzie zatem posługiwał się w tej artykulacji takimi terminami, jak: potrzeba, cel, dobro, wartość, uprawnienie, powinność, obowiązek, autonomia, niezależność, dyskrejca.

Analizując zjawisko prywatności dostrzegamy, że najczęściej utożsamiana jest ona z pojęciem potrzeby. W znaczeniu najbardziej spopularyzowanym — zarówno w samej psychologii, jak i poza nią — a także w publicystyce i mowie potocznej potrzeba jest często utożsamiana z dowolnym w zasadzie elementem zbioru pragnień, dążeń, popędów człowieka i określana treścią tych pragnień<sup>5</sup>. Można zatem powiedzieć, że potrzeba jest pojęciem opisującym zmienne pośredniczące i dotyczącym stanu, który charakteryzuje się tendencją do działań pewnego rodzaju, te zaś można określić według typu wytwarzanego najprawdopodobniej efektu, dającego zaspokojenie<sup>6</sup>. Opierając się na różnorodnych definicjach potrzeby można stwierdzić, że potrzeba jest terminem bliskoznacznym takich słów, jak: pragnienie, popęd, pożądanie, motyw.

A.H. Maslow w swoich propozycjach hierarchii potrzeb umieszcza prywatność jako jedną z podstawowych potrzeb jednostki ludzkiej, zaraz po potrzebach fizjologicznych, potrzebie bezpieczeństwa, potrzebach kontaktu z innymi ludźmi i potrzebie miłości interpersonalnej<sup>7</sup>. Potrzeba prywatności znajduje się między innymi przed potrzebą zdobywania wiedzy. Dodaje on też, że w praktyce jednostki ludzkie w różnym porządku tę hierarchię potrzeb ustawiają i realizują<sup>8</sup>.

Obserwacja życia ludzkiego pozwala odnotować fakt, że ludzie pragną, szukają i domagają się określonej sfery prywatności<sup>9</sup>. Stwierdza

<sup>5</sup> Por. T. Kocowski: *Potrzeby człowieka. Koncepcja systemowa*. Wrocław 1978, s. 13-14; T. Zipser i K. Pelc: *Modelowanie procesu zaspokajania potrzeb*. *Prace Naukoznawcze Politechniki Wrocławskiej* 5 (1972), s. 98-103.

<sup>6</sup> Por. H.A. Murray: *Próba analizy sił kierunkowych osobowości*. W: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*. Wybór i opracowanie J. Reykowskiego. Warszawa 1964, s. 170; A.H. Maslow: *Teoria hierarchii potrzeb*. W: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, dz. cyt., s. 29-38.

<sup>7</sup> Por. A.H. Maslow: *Motivation and Personality*. New York and London 1954, s. 80-98.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 98-100.

<sup>9</sup> Por. B. Oppetit: *Éléments pour une sociologie de l'arbitrage*. *L'année sociologique* 27 (1976), s. 179-195; E. Berscheid: *Privacy. A Hidden Variable in Experimental Social Psychology*. *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 85-101; M.A. Weinstein: *The Uses of Privacy in the Good life*. W: *Privacy*, dz. cyt., s. 101-103.



się, że nie kierują się przy tym motywacją egoistyczną, czyli prywatą, lecz odwołują się do tej racji, że widzą w niej coś cennego, wartościowego. Doświadczenie poucza, że właśnie uznanie prywatności za bardzo cenną wartość jest głównym motywem ubiegania się ludzi o prawo do niej<sup>10</sup>.

Zdaniem Sidney Jourarda prywatność jest w pełni świadomą ludzką postawą, która — jak się wyraża — „oświeśla życie człowieka, będącego osobą, a nie rzeczą”, zmienia sposób postępowania względem innych jednostek ludzkich oraz przyczynia się w dużej mierze do umocnienia zamierzonego wzrostu osobowości człowieka<sup>11</sup>. Podkreśla on dalej, że taki rozwój pelen refleksji i doświadczenia może nastąpić tylko przy zagwarantowaniu i zapewnieniu jednostkom prawa do prywatności<sup>12</sup>.

Prywatność jest z kolei uważana jako istotna wartość do uwypuklenia i umocnienia godności osobowej zarówno jednostki, jak i godności różnego rodzaju wspólnot czy społeczności. James Bates twierdzi, że jednostki ludzkie potrzebują prywatności jako ochrony przed wyjawieniem wobec innych ludzi popełnionych przez siebie błędów<sup>13</sup>. Potrzebują tej prywatności do przywrócenia względem samych siebie szacunku po — jak się wyraża — „stłuczeniu społecznych kontaktów” oraz do właściwej oceny dotychczas realizowanych relacji interpersonalnych „ja” do „ty”, a także „ja” do „my”<sup>14</sup>.

Prywatność jest też częścią tego, co oznacza godziwe życie, częścią mającą do czynienia z szacunkiem dla samego siebie i samookreślenia. Przez to samo prywatność stanowi dla jednostki ludzkiej wartość, o którą nie tylko godzi się, ale nawet powinno się zabiegać<sup>15</sup>.

Prywatność jest uznawana przez cywilizowanych ludzi za jedno z najbardziej zrozumiałych i koniecznych praw, a zarazem najbardziej cenione dobro. Jak twierdzi John Bredeis, jednostki ludzkie bardzo sobie cenią i z radością akceptują niezależność i oryginalność; cechy, które z prywatnością są w tak nierozdzielny sposób związane<sup>16</sup>.

Edward Hocking identyfikuje prywatność z przygodą. Według niego uznanie prawa do prywatności pozwala człowiekowi na życie pełniejsze i przez to ciekawsze<sup>17</sup>. Dzięki prywatności można je przeżyć jako wielką przygodę, a to — jak twierdzi — jest czymś, co umacnia godność osobową jednostki ludzkiej. Dodaje też, że prywatność pomaga ukazać człowieka jako kogoś niepowtarzalnego, „innego”, a nie tylko jako przykład gatunku ludzkiego<sup>18</sup>.

Można się spotkać ze stwierdzeniami, że prywatność jest specjalną

<sup>10</sup> Por. E. Lay: *The Intruders — The Invasion of Privacy*. New York 1967, s. 62-64; M.A. Weinstein, art. cyt., s. 100-103; T. Kocowski: *Systemowa koncepcja repertuaru potrzeb człowieka. Prakseologia* 3-4 (1975), s. 45-52; J. Koralewicz-Zębik: *System wartości a struktura społeczna*. Wrocław 1974, s. 77-92.

<sup>11</sup> Por. S. Jourard: *Some Psychological Aspects of Privacy. Law and Contemporary Problems* 31 (1966), s. 312.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 313.

<sup>13</sup> Cyt. za P.A. Freund: *Privacy: One Concept of Many*. W: *Privacy*, dz. cyt., s. 191.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. M.A. Weinstein, art. cyt., s. 104.

<sup>16</sup> Cyt. za P.A. Freund, art. cyt., s. 192.

<sup>17</sup> Por. W. Hocking: *Response to Professor Krikorian's Discussion*. Cyt. za M.A. Weinstein, art. cyt., s. 105.

<sup>18</sup> Por. tamże.

formą tajemnicy. Faktem jest, że tajemnica — dyskrekcja — jest czymś cennym dla jednostki, wspólnoty czy społeczności. Dlatego też prywatność będąca swoistego rodzaju tajemnicą jest istotną wartością w pojęciu i odczuciu jednostek ludzkich. Staje się przez to jednym z ważniejszych elementów umacniających osobowość każdego człowieka<sup>19</sup>.

Człowiek chce być częścią różnych kręgów, wspólnot, narodów, częścią ludzkości. Ma potrzebę bycia przez nią uznawanym, aprobowanym takim, jaki jest. Doświadczenie mówi, że jednostka ludzka potrzebuje od innych potwierdzenia, że jest człowiekiem, że stanowi pewną indywidualność, że jest kimś niepowtarzalnym i w związku z tym ma prawo do prywatności, to jest do swoich radości, smutków czy cierpień, które są jego osobistymi przeżyciami<sup>20</sup>. Jednostka ludzka sama chce decydować, kto może być do tych jej prywatnych przeżyć niejako dopuszczony. Wtargnięcie kogoś innego w pole prywatności uważane jest przez tę jednostkę za utratę czegoś bardzo cennego<sup>21</sup>.

Tymczasem można spotkać się z przeciwnymi stwierdzeniami. Według niektórych autorów pole prywatności jednostki ludzkiej powinno być bardzo małe, gdyż — jak twierdzą — wszystko, co jest tajne i czynione w ukryciu, przestaje być użyteczne i traci swoją wartość<sup>22</sup>.

Inni autorzy zaś są zdania, że jednostki ludzkie domagają się prywatności, ponieważ mają powód, aby się czegoś wstydzić<sup>23</sup>. Założenie jest tu takie, że tylko wstyd jest przyczyną utrzymywania czegoś w tajemnicy przed innymi. Ci, którzy starają się zdobyć o innych ludziach informację, często opierają się na tym założeniu twierdząc, że nie ma powodu, aby się tego wstydzić. Według innych tylko ci ludzie, którzy uczynili lub chcą uczynić coś wstydliwego, domagają się prywatności<sup>24</sup>. Wydaje się jednak, że nie można utożsamiać prywatności ze wstydem. Wprawdzie wstyd mieści się niekiedy w tym pojęciu, ale to co jest tylko cechą towarzyszącą, nie jest jeszcze tożsamością. Przecież, jak wykazuje doświadczenie, jednostki ludzkie prawem do prywatności ochraniają nie tylko sprawy wstydlive, stawiające je w złym świetle, ale również rzeczy pozytywne. Człowiek w wielu sytuacjach musi pozostać jakby do pewnego stopnia „schowany”, powinien ograniczyć wyjawianie swoich spraw przed ludźmi nieodpowiedzialnymi, nieżyczliwymi, a nawet wrogimi. Poczucie godności ludzkiej lub przynajmniej solidne dbanie o swoje interesy to zasadniczy motyw ochrony własnego pola prywatności<sup>25</sup>.

Sprawy czy rzeczy, które człowiek sobie najbardziej ceni, uważane

<sup>19</sup> Por. P.A. Freund, art. cyt., s. 193; T. Kocowski, art. cyt., s. 49-51.

<sup>20</sup> Por. R.S. Laufer i M. Wolfe: Privacy is a Concept and a Social Issues: A Multidimensional Development Theory. *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 22-26. J.V. Derlega, A.L. Charttrin: Privacy and Self-disclosure in Social Relationships. *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 102-115; A. Simmel: Privacy Is Not an Isolated Freedom. W: Privacy, dz. cyt., s. 74-76; Z. Zimny: Geneza i klasyfikacja potrzeb ludzkich. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Psychologiczno-Pedagogiczne* 9 (1966), s. 122-129.

<sup>21</sup> Por. A. Simmel, art. cyt., s. 77; T. Zipser i K. Pelc, art. cyt., s. 102-104.

<sup>22</sup> Por. J. Archea: The Place of Architectural Factors in Behavioral Theories of Privacy. *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 121.

<sup>23</sup> Por. H. Gross: Privacy and Autonomy. W: Privacy, dz. cyt., s. 178-179.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>25</sup> Por. E. Berscheid, art. cyt., s. 89-92; C. N. Cofer i M.H. Appley: Motywacja, teoria i badania. Warszawa 1972, s. 102-104.

są za sprawy i rzeczy, które jednostka ludzka chce mieć pod swoją wyłączną kontrolą. Utratę bowiem swojej prywatności odbiera człowiek nie tylko emocjonalnie, ale również jako przeżycie moralne spowodowane przeświadczeniem o naruszeniu jego prawa osobowego<sup>26</sup>. Krótko mówiąc, niechciana utrata prywatności zawsze uznawana jest przez jednostkę jako coś przykrego. I to nie tylko z tego powodu, że inni ludzie coś o nim wiedzą, lecz ponieważ „oni”, a nie „on” mogą określić, kto to będzie jeszcze znał i do czego to posłuży<sup>27</sup>. Poczucie własnej godności jest bowiem ściśle związane z osobowością jednostki ludzkiej. Brak zaś odpowiedniego pola prywatności zagraża szacunkowi względem samego siebie, jak i względem innych jednostek ludzkich<sup>28</sup>.

Niektórzy autorzy, negujący wartość i cenność prywatności, utożsamiają ją z samotnością i izolacją<sup>29</sup>. Faktem jest, że prywatność — podobnie jak samotność i izolacja — są stanem oddalania się i bycia daleko od innych ludzi. Jednakże oni nie dostrzegają, że przed samotnością człowiek ucieka, boi się jej. Izolację zaś znosi z zasady z rezygnacją i załamaniem psychicznym. Natomiast jak wykazuje doświadczenie, prywatności jednostki ludzkie się domagają, walczą o nią jako o cenną wartość osobową, bez której nie mogą się obejść.

Część autorów, zwolenników wąskiego pola prywatności, twierdzi, że prywatność jest ucieczką od innego człowieka, od społeczności czy społeczeństwa i dlatego żąda ograniczenia tego prawa<sup>30</sup>. Prawdą jest, iż fenomenologicznie określamy prywatność jako stan bycia jednostki w pewnej odległości od innych jednostek ludzkich<sup>31</sup>. Ale jak poucza nas doświadczenie, stan bycia daleko od innych nie wynika z negacji czy opozycji względem drugiego „ja”, względem społeczności czy społeczeństwa. Prywatność jest bowiem dobrowolnym ograniczeniem, komunikowaniem się lub schronieniem przed innymi ludźmi, aby przedsięwziąć poszukiwanie dostrzeżonego dobra<sup>32</sup>. Prywatność nie jest więc ucieczką od drugiego człowieka, od grupy ludzi, ale jest to świadome i refleksyjne schronienie się przed innymi jednostkami w celu osiągnięcia upragnionego dobra. Bez tego schronienia się, czyli stanu prywatności, zamierzonego dobra by się nie osiągnęło<sup>33</sup>.

Można się nawet spotkać ze stwierdzeniami, że najwyższe dobro w stosunkach międzyludzkich może być osiągnięte jedynie wtedy, gdy jednostkom ludzkim zagwarantuje się prawo do prywatności<sup>34</sup>. Wydaje się zatem, że to jest zasadniczy motyw domagania się przez ludzi prawa do prywatności. Jednostka ludzka „odchodzi” od drugiego „ja”, aby ubogacić swoje „ja” oraz ubogacić inne „ja”, wiele „ja”, czyli „my”.

<sup>26</sup> Por. H. Gross, art. cyt., s. 180.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 182-183; J.W. Chapman: *Personality and Privacy*. W: *Privacy*, dz. cyt., s. 251.

<sup>28</sup> Por. J.W. Chapman, art. cyt., s. 252.

<sup>29</sup> Por. A. Westin: *Privacy and Freedom*. New York 1967, s. 102.

<sup>30</sup> Por. M.A. Weinstein, art. cyt., s. 101; R.S. Laufer i M. Wolfe, art. cyt., s. 31-40.

<sup>31</sup> Por. M.A. Weinstein, tamże, s. 102.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 102-103; G.G. Ashdown, art. cyt., s. 759-767.

<sup>33</sup> Por. tamże.

<sup>34</sup> Por. A. West: *Secrets: Why You Need Them*. *Vogue* 15 (1967), s. 127-129; M.A. Weinstein, art. cyt., s. 95-97.

Wołanie człowieka o prawo do prywatności jest wołaniem o prawo do godności osobowej jednostki ludzkiej<sup>35</sup>.

Stwierdza się niekiedy, że ludzie chcą prywatności tylko w celu bezkarnego łamania norm moralnych. Jednocześnie dążą do uprawomocnienia tego stanu rzeczy<sup>36</sup>. Człowiek staje się tym, kim jest nie tylko przez kontakt z innymi ludźmi, nie tylko przez otwarcie się wobec innych jednostek ludzkich, ale również przez ustalenie wokół siebie pola prywatności. Doświadczenie poucza, że prywatność jednostek przynosi wiele dobra samym jednostkom ludzkim, jak też całemu społeczeństwu. Często jednak społeczeństwo tego nie dostrzega lub nie chce dostrzec<sup>37</sup>.

Doświadczenie poucza także, że jednostki ludzkie w dużej mierze, lub nawet całkowicie, wyrzekają się prywatności i zrzekają się swojego prawa do prywatności. Wypływa to z różnych przyczyn: obojętności na tę wartość, niedbalstwa lub względnej chęci, aby stać się innym<sup>38</sup>. Są sytuacje, w których człowiek zrzeka się prywatności podświadomie; na przykład ktoś wie, że po spożyciu dużej dawki alkoholu będzie mówił o swoich najosobistszych sprawach, a jednak nadużywa alkoholu<sup>39</sup>. Część ludzi istotnie wyzbywa się większego pola prywatności. Nie chce bowiem ponosić tych konsekwencji wzrostu zakresu prywatności, które są związane z różnego rodzaju wyrzeczeniem<sup>40</sup>.

Dokładniejsza jednak analiza takich faktów etologicznych wykazuje, że u podstaw rezygnowania z prywatności jako obiektywnej wartości moralnej leży obojętność moralna lub egoistyczna wygoda wobec doświadczonej powinności afirmowania prywatności. Kryjąca się za tym mentalność konsumpcyjna nie jest wszak doświadczona jako alternatywa moralna w stosunku do doświadczenia prywatności.

Szczególnie część współczesnej młodzieży jest obojętna na szereg wartości, w tym i na prywatność. Wydaje się igrzać z życia i śmierci, wykazuje obojętność wobec norm moralnych, zarówno osobowych jak i instytucjonalnych, względem prywatności<sup>41</sup>. Stephen Spender stwierdza, że studenci chcą łączyć intymne, leżące w polu prywatności wartości osobowe życia, z wartościami publicznymi. Jest to jeden z najpoważniejszych aspektów ich działalności<sup>42</sup>.

Tymczasem, zdaniem wielu autorów, jednostki ludzkie będące w takim stanie psychicznym nie widzą sensu prywatności, gdyż brakuje im określonego sensu samych siebie<sup>43</sup>. Nie zdają sobie sprawy, jaką posiadają godność osobową i jakie z tej godności wypływają powinności moralne. Albowiem, zdaniem niektórych, ich stan psychiczny jest stanem patologicznym, jest jakąś nieodpowiedzialnością etyczną<sup>44</sup>. W związku z tym nie widzą też potrzeby prawa do prywatności u innych jednostek ludzkich.

<sup>35</sup> Por. tamże; C.J. Pinto de Oliveira: Prawo do prawdy i komunikacji społecznej. W: Perspektywy i problemy teologii moralnej. Warszawa 1982, s. 279-280.

<sup>36</sup> Por. E. van den Haag, art. cyt., s. 158.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 157.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 163.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 165.

<sup>40</sup> Por. J.W. Chapman, art. cyt., s. 239.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 241.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 240.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 241.

<sup>44</sup> Por. S. Jourard, art. cyt., s. 314.

Według Allana Westina ani prawo, ani moralna presja otoczenia nie powinny nikogo zmuszać do posiadania pola prywatności, pod warunkiem, że jest to człowiek dorosły i zdrowy psychicznie<sup>45</sup>. Ma on prawo zrezygnowania ze swojej prywatności z powodów moralnych, humanitarnych, psychologicznych lub handlowych<sup>46</sup>.

Jednak doświadczenie uczy, że życie, w którym brakuje przyjaźni, wzajemnej miłości i zaufania, nie może być odczuwane jako życie warte życia. Brak bowiem potrzeby prywatności jest wyrazem nie tylko duchowego ubóstwa, lecz również „formą moralnej ślepoty”<sup>47</sup>. Dla przykładu można powiedzieć, że przepisy prawne Stanów Zjednoczonych w pewnych bardzo ważnych zakresach nie pozwalają obywatelom na zrzeczenie się swoich praw, w tym prawa do prywatności<sup>48</sup>. Prawodawca wychodzi tu z założenia, że jednostka ludzka nie zdaje sobie w pełni sprawy z tego, co czyni, jakiej wartości się wyrzeka, często zaś do zrzeczenia się prawa do prywatności jest moralnie lub nawet fizycznie przymuszona<sup>49</sup>.

Ogólnie można powiedzieć, że jednostki ludzkie zdają sobie sprawę z tego, że prawo do prywatności jest jednym z ważniejszych praw człowieka, a naruszenie tego prawa jest poważnym naruszeniem istoty jego wartości osobowej<sup>50</sup>. Ale dostrzeganie tego prawa i w dużej mierze przestrzeganie go jest możliwe przede wszystkim w systemach społecznych, gdzie człowiek zajmuje centralną pozycję w systemie wartości. Inaczej zaś jest w systemach społecznych, gdzie jednostka traktowana jest przedmiotowo<sup>51</sup>.

## 2. NEGATYWNE DOŚWIADCZENIE PRYWATNOŚCI JAKO JEJ ZAGROŻENIE I ZANEGOWANIE

Doświadczenie moralne prywatności bezpośrednio wskazuje i potwierdza oczywistość faktu, że prywatność jest wartością moralną niezwykle cenną. Przeciwno autorytetowi tego doświadczenia nie przemawiają, jakby pozornie się wydawało, fakty natury etologicznej negowania wartości prywatności, zrzeczenia się prawa do prywatności lub niespełnienia jej afirmowania. Są raczej pośrednim potwierdzeniem faktu moralnego, że prywatność powinna być respektowana. Podobnie unaocznieniem prywatności jako faktu moralnego jest tak zwane doświadczenie kontrastowe (negatywne) prywatności, gdy ona jest zagrożona.

Pomimo różnorodnych i ciągle przybywających deklaracji wolnościowych nacisk społeczeństwa na poszczególne jednostki ludzkie jest coraz silniejszy, co prowadzi do systematycznego kurczenia się pola prywatności danych jednostek oraz ich zakresu prywatności. W licznych krajach przez powszechne już zatrudnienie detektywów w pracy, konflikty społeczne i rodzinne, przez psychologiczne testowanie, socjo-

<sup>45</sup> Por. A. Westin, dz. cyt., s. 105.

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> Por. J.W. Chapman, art. cyt., s. 241-242.

<sup>48</sup> Por. E.L. Beardsley: Privacy: Autonomy and Selective Disclosure. W: Privacy, dz. cyt., s. 240-251; D. Beche i R. Fleming: The Legal Aspects of the Right to die: Before and after the Quinlan Decision. *Kentucky Law Journal* 65 (1976/77) nr 4, s. 823-851.

<sup>49</sup> Por. E. Beardsley, art. cyt., s. 240-243.

<sup>50</sup> Por. A. Simmel, art. cyt., s. 78; A.H. Maslow, dz. cyt., s. 95-96.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 72-73.

logiczne ankiety i psychoanalityczne badania instytucje państwowe bardzo dużo wiedzą o poszczególniej jednostce ludzkiej<sup>52</sup>. Odcisk palca, elektroniczna fotografia czy komputeryzacja danych personalnych w wielu instytucjach zaczęły być czymś powszechnie stosowanym<sup>53</sup>.

W państwach, nawet o diametralnie różnych systemach społecznych, powstają różnego typu ośrodki zestawiające wszystko, co jest wiadome o poszczególniej jednostce ludzkiej<sup>54</sup>. Bywają przypadki zwiększania zakresu wiadomości przez umieszczanie danych związanych z historią rodziny czy z aktualnym życiem tej rodziny. Mieszczą się tu też różnorodne donosy do policji czy milicji, opinie pracodawców, wyniki przeprowadzanych z różnych okazji i przez liczne instytucje badań ankietowych<sup>55</sup>.

W wielu instytucjach, urzędach, a nawet szpitalach wymagane jest wypełnianie formularzy zawierających między innymi wiele pytań o charakterze intymnym<sup>56</sup>. Te formularze w dużej mierze obnażają wnętrze poszczególnych jednostek ludzkich. Wydaje się, że w ten sposób chce się człowieka niejako przeświecić, tak jak to się czyni z przedmiotami czy okazami fauny lub flory<sup>57</sup>. Człowiek dostrzega, że jest tu tylko przedmiotem umiejscowionym na płaszczyźnie materialnej. W tym wszystkim jednostka ludzka wyczuwa jakieś dążenie społeczeństwa do zaksięgowania, urzeczowienia jej, przeniesienia z płaszczyzny osobowej na płaszczyznę nieosobową<sup>58</sup>.

Takich banków narodowych jak i formularzy z odpowiednimi pytaniami rodzi się coraz więcej, wzbudzając wiele protestów ze strony człowieka, bez skrupułów obdzieranego ze swojej intymności<sup>59</sup>. Jednostka ludzka czuje się zagrożona tymi ośrodkami danych narodowych, podobnie jak i wypełnionymi formularzami, gdyż zawierają one różnorodne informacje, często nie wiadomo komu i do czego mające służyć. Nierzadko bowiem mogą być to dane nieprawdziwe czy niewłaściwie zinterpretowane. Gdy zaś dostaną się w ręce człowieka nieżyczliwego lub nieodpowiedzialnego, mogą przez to przynieść danej jednostce wiele zła<sup>60</sup>.

W niektórych krajach szczególnie [----] [Ustawa z dn. 31 VII 81 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 5 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983, Dz.U. nr 44, poz. 204)] totalitarnych, praktyką stało się podsłuchiwanie ludzi podejrzanych o brak lojalności względem władzy państwowej czy mających inne poglądy polityczno-społeczne<sup>61</sup>. Podobnie postępuje się również względem przeciętnych obywateli, z zasady o nic „wywrotowego” nie podejrzanych. Przez stosowanie różnych form pod-

<sup>52</sup> Por. P.A. Freund, art. cyt., s. 187; B. Edelman: *Esquisse d'une théorie du sujet: l'homme et son image. Communications* 26 (1977), s. 185-202; P. Juvigny: *Le droit à la vie privée dans le monde moderne. Paris* 1970, s. 32-47.

<sup>53</sup> Por. tamże.

<sup>54</sup> Por. R.J. Terill: *An Overview of the Privacy Issue in Criminal Justice: Trends in the United States and England, Police studies* 1978, s. 42-50; S. J. Benn: *Privacy, Freedom and Respects for Persons. W: Privacy, dz. cyt., s. 9; H. Gross, art. cyt., s. 175-177.*

<sup>55</sup> Por. tamże.

<sup>56</sup> Por. S.J. Benn, art. cyt., s. 12-14.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 3-4; P. Boutang: *Ontologie du secret. Paris* 1973, s. 21-39.

<sup>58</sup> Por. S.J. Benn, art. cyt., s. 6.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 10-11.

<sup>60</sup> Por. tamże; P. Boutang, dz. cyt., s. 40.

<sup>61</sup> Por. K.R. Trembley i D.A. Dillman: *Research Ethios: Emerging Concerns from the Increased Use of Mail and Telephone Survey Methods. Humboldt Journal of Social Relations* 5 (1977) nr 1, s. 64-89; H. Gross, art. cyt., s. 171-173.

słuchu kontroluje się niejako myśli i działania poszczególnych jednostek. Wykorzystuje się potem tak zdobyte wiadomości przeciwko tym ludziom<sup>62</sup>.

Podśluch czy obserwacja z ukrycia, obok informacji różnego typu agentów, stosowane są często przez dziennikarzy lub publicystów — łowców taniej sensacji<sup>63</sup>. Do tych praktyk używa się dziś najnowszych osiągnięć techniki, jak: mikroskopijnej wielkości mikrofony, fotokomórki, kamery filmowe i telewizyjne<sup>64</sup>. Pozwala to na podglądnięcie sposobu bycia poszczególnych jednostek ludzkich<sup>65</sup>.

W wyżej opisanych sytuacjach człowiek boi się odczuwać, zwierzyć się komuś, powiedzieć to, co myśli, przeżywa. Boi się bowiem, aby coś, co jest dla niego czymś bardzo cennym, a zarazem osobistym, nie dotarło na forum publiczne. Doświadczenie poucza bowiem, że człowiek nie chce być prześwietlany, oglądany, podglądany czy przeglądany w taki sposób, jak się to czyni z przedmiotem, okazem zwierzęcym czy roślinnym<sup>66</sup>. Człowiek zdaje sobie sprawę, że metody te można, a nawet trzeba stosować w świecie przyrody, ale nie w świecie jednostek ludzkich. Taką sytuację ocenia człowiek jako niegodną jego — podmiotu osobowego i uważa za próbę poniżenia jednostki ludzkiej przez przeniesienie jej na płaszczyznę rzeczy.

Znany jest Sokratesowy pogląd, że życie, które nie jest zbadane przez innych, nie jest warte życia<sup>67</sup>. Lecz również nie jest wartościowe takie życie, które jest prześwietlane przez innych ludzi, przez policję czy różnego rodzaju agentów mogących się do tego posługiwać najnowocześniejszymi osiągnięciami techniki.

To nagminne łamanie prywatności wdziera się obecnie już w każdą dziedzinę życia ludzkiego. Jeden z byłych senatorów amerykańskich Edward Lay wskazuje na zmerch spontaniczności zebrań, gdzie z powodu nagromadzenia faktów o każdym z członków spotkania trudno jest mówić czy działać bez bojaźni o narażenie się komuś innemu, kto wykorzysta wiedzę o nas przeciwko nam. Przynosi to wiele negatyw-

<sup>62</sup> Por. tamże: M. de Certeau i F. Roustang: *La solitude. Une vérité oubliée de la communication*. Paris 1967, s. 111-112.

<sup>63</sup> Niedawno część amerykańskiej opinii publicznej zbulwersowała działalność jednego z magazynów amerykańskich o nazwie *National Enquirer*. Czasopismo to, którego liczbę czytelników ocenia się na 20 mln, poświęca ponad jedną trzecią swoich artykułów plotkom i towarzyskim skandalom, bez skrupułów łamiąc prywatność wielu ludzi. Pismo fabrykuje sensacje, nie przebiegając w środkach. Jedną z dawnych współpracownic magazynu ujawniła ostatnio, jak zbierane były materiały do artykułów. Otóż reporterzy szperali nawet w śmieciach, wyrzucanych z mieszkań znanych osobistości, w nadziei znalezienia tam kompromitujących materiałów. W ten sposób wzięto np. pod obserwację ministra zdrowia za czasów administracji Cartera. Minister wszczął wówczas wielką kampanię antynikotynową, podając siebie za przykład. Dziennikarze z *National Enquirer* liczyli, że znajdują w jego śmietniku niedopałki. Podobno przygotowano już wielki tytuł: „Minister Zdrowia potajemnym palaczem”, ale niedopałków nie znaleziono. Przeciw temu magazynowi posypała się w r. 1976 lawina protestów. Skargę sądową wytoczono na łączną sumę ok. 65 milionów dolarów. Por. R.S. Laufer i M. Wolfe, art. cyt., s. 24-25.

<sup>64</sup> H. Gross, art. cyt., s. 172-173; na temat prywatności zagrożonej przez techniki inwigilacji por. szczególnie: *Courrier de l'UNESCO* 26 (1973) o *Ménaces sur la vie privée* (z odniesieniem do innych źródeł i do ankiety ONZ opublikowanej w styczniu 1973 r.); *Foi et Vie* 66 (1967) nr 6: *Information et vie privée*, przy współudziale: B. Voyenne, J. Rivéro, J. Bosca, J. Ellul.

<sup>65</sup> Por. tamże; P. Juvigny, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>66</sup> Por. H. Gross, art. cyt., s. 174-175.

<sup>67</sup> Por. J.R. Silber: *Masks and Fig Leaves*. W: *Privacy*, dz. cyt., s. 234-235.

nych skutków zarówno dla samej jednostki jak i społeczeństwa<sup>68</sup>. Człowiek bowiem czuje się zagrożony dziś nie tylko przez władzę państwową, ale jest pod bardzo silną presją swoich przyjaciół, sąsiadów, współpracowników i tych wszystkich ludzi, którzy go otaczają<sup>69</sup>. Jest zatem niejako moralnie przymuszony do odgrywania ról, do jakich go wyznaczają. W związku z tym jednostka ludzka, ograniczona w wolności, nosi w sobie jakby specjalny rodzaj maski, aby nie stracić szacunku otoczenia, dotychczasowych układów życiowych, aby się innym ludziom nie narażać. Przez to w wielu sytuacjach postępuje i mówi wbrew swoim poglądom, wbrew swojemu sumieniu, zafalszowując swoją osobowość, co jest przecież czymś niegodnym człowieka<sup>70</sup>.

W wyniku takiego nacisku moralnego jednostka ludzka szuka sobie miejsca, gdzie mogłaby zrzucić tę maskę, by być w końcu sobą i żyć w świecie wartości, które sama uznaje za wartości<sup>71</sup>. To jednak w poważny sposób zubaża społeczność, gdy człowiek nie może czy nie potrafi już wnieść do niej pełni swojej osobowości. Ta rzeczywistość w odczuciu wielu autorów czyni współczesnego człowieka swoistego rodzaju niewolnikiem. Moralny przymus, moralne niewolnictwo jednostki ludzkiej wydaje się być czymś o wiele gorszym od niehumanitarnego, dawno już potępionego i zniesionego niewolnictwa fizycznego<sup>72</sup>.

W większości współczesnych państw — należących w swoim mniemaniu do tak zwanego wolnego świata — obawa przed tym, iż informacje o wielu sprawach kraju mogą być przekazane agentom krajów z innych bloków politycznych i wojskowych powoduje, że rządy uważające się dotąd za demokratyczne, ciągle zwiększają zespół spraw, które nie są przekazywane ogółowi obywateli<sup>73</sup>. Zagrożenie ze strony obcych mocarstw powoduje wzrost liczby ludzi zatrudnionych w różnego rodzaju pracach wywiadowczych czy kontrwywiadowczych. W związku z tym coraz więcej spraw rządowych jest tajnych, a wtajemniczeni w nie są zobowiązani do ścisłej tajemnicy<sup>74</sup>. Ta niejako wymuszona prywatność rządu powoduje z drugiej strony, że prywatność jednostek ludzkich jest zagrożona. Rząd staje się w tej sytuacji nieufny wobec swoich pracowników, a nawet i przeciętnych obywateli, kontroluje ich przez stosowanie różnego rodzaju podsłuchów, przeglądanie korespondencji czy szpiegowanie<sup>75</sup>. Taka sytuacja wywołuje w państwach demokratycznych niepokój, zwiększa nieufność do rządu, rodzi protest moralny oraz przyczynia się do łamania prywatności na szeroką skalę<sup>76</sup>.

<sup>68</sup> Por. E. Lay, dz. cyt., s. 62.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 63-65.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 66; P. Juvigny, dz. cyt., s. 95-97.

<sup>71</sup> Por. tamże.

<sup>72</sup> Por. J.R. Silber, art. cyt., s. 235.

<sup>73</sup> Por. C.J. Friedrich. *Secrecy versus Privacy: The Democratic Dilemma*. W: *Privacy*, dz. cyt., s. 109-110; S.T. Margulis: *Conceptions of Privacy: Current Status and next steps*. *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 17-18.

<sup>74</sup> Por. tamże.

<sup>75</sup> Por. C.J. Friedrich, art. cyt., s. 111.

<sup>76</sup> Niedawno ujawniono, że 28 tys. osób zostało zaangażowanych do pracy szpiegowskiej w Afryce Południowej na rzecz Stanów Zjednoczonych. Taka duża grupa ludzi w celu zapewnienia informacji swoim zwierzchnikom wdziera się w pole prywatności wielu osób. Ta wiadomość wywołała wielkie oburzenie, szczególnie w krajach afrykańskich i w Stanach Zjednoczonych i wyraziła się w protestach zgłaszanych do Kongresu USA. A ile takich afer szpiegowskich, czynionych przez wywiady wielu państw, w ogóle jest nie



[----] [Ustawa z dn. 31 VII 81 r., O kontroli publikacji i widowisk, art.2, pkt.5 (Dz.U. nr 20, poz.99, zm.: 1983, Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Państwo ograniczając czy łamiąc prawo jednostki do jej prywatności często używa argumentu o użyteczności społecznej takiego postępowania, o dobru wspólnym społeczeństwa<sup>77</sup>. Są sytuacje, kiedy prywatność człowieka jest ograniczana z ważnych przyczyn. Jednostka ludzka w wielu wypadkach sama poświęca coś z prywatności, ażeby zapewnić bezpieczeństwo wszystkim obywateli. Wzrastająca liczba przestępstw, rozpowszechniający się w wielu krajach terroryzm lub rzeczywiste zagrożenie wolności kraju wpływają na pomniejszenie pola i zakresu prywatności danego obywatela<sup>78</sup>. Stosowanie podsłuchu, kontrola korespondencji, wywiad prowadzony przez organa bezpieczeństwa są na ogół jednak nieadekwatne do stopnia zagrożenia bezpieczeństwa. Często też to, co określa się jako dobro wspólne, nie jest w istocie dobrem wspólnym. Jak poucza doświadczenie, w większości wypadków chodzi o dobro rządu, danej partii politycznej, określonej grupy społecznej, które usiłują ograniczenia jednostki w jej prawie do prywatności usprawiedliwić dobrem wspólnym<sup>79</sup>.

Owszem, są sytuacje życiowe, kiedy jednostka w jakiś sposób zezwała na wkroczenie w pewną część swojego pola prywatności<sup>80</sup>. Układy instytucjonalne czy zawodowe mogą dostarczyć powodów do zmniejszenia się zakresu prywatności<sup>81</sup>. Ale przecież to nie oznacza, że człowiek pozbawia się jej całkowicie.

Zapewne zakres i granice prywatności są zależne od konkretnej osoby. Aktor, sportowiec itp. nie mogą chcieć, aby ich działalność była w pełni ukryta, jeśli chętnie angażują się w ten rodzaj działalności, który sam w sobie ogranicza prywatność<sup>82</sup>. W krajach demokratycznych jednostki ludzkie, które posiadają lub czynnie zabiegają o publiczne urzędy, wyrzekają się części swego „sanktuarium”, ofiarowując je społeczeństwu jako ci, którzy zasługują na publiczne zaufanie<sup>83</sup>. Można by więc powiedzieć, że im wyżej postawiony urząd, tym większe kurczenie się pola prywatności. Ale to, jak wydaje się, nie powinno być przyczyną do wchodzenia jeszcze głębiej w pole prywatności tych ludzi. Jeśli ktoś jest prezydentem, aktorem, piosenkarzem, czy znanym sportowcem, to wca-

ujawnionych? Analiza licznych dokumentów państwowych samych Stanów Zjednoczonych pokazuje, jak daleko prywatność jednostki została poświęcona na rzecz ochrony państwa. Strach przed szpiegami z krajów socjalistycznych spowodował rozwój tajnej służby, która w imię dobra narodu zaczęła zbyt agresywnie wkraczać w prywatne pole jednostki ludzkiej. Do tych celów powołano nawet szereg organizacji, w tym oślawione Federalne Biuro Śledcze (FBI). Por. C.J. Friedrich, art. cyt., s. 114-116.

<sup>77</sup> Por. B. Schwartz: *The social Psychology of Privacy*. *American Journal of Sociology* 73 (1968), s. 747; C.J. Friedrich, art. cyt., s. 109-112; B. Edelman, art. cyt., s. 190-197.

<sup>78</sup> Por. B. Edelman, art.cyt., s. 196-197.

<sup>79</sup> Por. B. Schwartz, art. cyt., s. 750.

<sup>80</sup> Por. P.A. Freund, art. cyt., s. 159-161; R. Errera: *The Protection of Private Life in French Law: Recent Developments*. *The Human Rights Review* 2 (1977) nr 2, s. 151-156.

<sup>81</sup> Por. E. Shils: *Privacy: Its Constitution and Vicissitudes*. *Law and Contemporary Problems* 31 (1966), s. 302; P.A. Freund, art. cyt., s. 188-190; C.J. Pinto de Oliveira, art. cyt., s. 279.

<sup>82</sup> Por. E. Shils, art. cyt., s. 303.

<sup>83</sup> Por. tamże, s. 303-304.

le nie znaczy, że można bez ograniczenia penetrować jego pole prywatności, łamać granice tej prywatności<sup>84</sup>. Każdy pragnie mieć swoje „sanktuarium”, do którego inni nie będą mieli wstępu<sup>85</sup>.

Tymczasem państwo często tłumaczy protest jednostek ludzkich z powodu naruszania ich pola prywatności chęcią posiadania przez te jednostki za dużego obszaru, któremu powinna przysługiwać prywatność, za dużego pola wolności<sup>86</sup>. Jak jednak wykazuje doświadczenie, ludzie na ogół zdają sobie sprawę z tego, że życie społeczne wymaga niekiedy zmienności i płynności granic pola prywatności. Odizolowanie od innych ludzi czy ich brak człowiek odbiera przecież jako jedną z najbardziej ostrych kar<sup>87</sup>.

Mówiąc o zagrożeniu prywatności konieczne jest ukazanie specyficznej formy jej zagrożenia, jaką jest niewłaściwe wykorzystywanie osiągnięć współczesnej techniki, związanych z uprzemysłowieniem i urbanizacją cywilizowanego świata<sup>88</sup>. Faktem jest bowiem, że współczesne systemy ekonomiczne wymagają niewielu ludzi w rolnictwie. Stąd duża liczba ludności zamieszkuje miasta. Nieustannie wzrasta liczba ludności świata i w związku z tym miasta stają się coraz ciasniejsze. Zbyt dużo ludzi żyje obok siebie. Coraz mniej jest miejsc, gdzie nie ma hałasu lub wycieków<sup>89</sup>. Ruch uliczny automatycznie ogranicza prywatność. Dom, który chroni od hałasu, jest obecnie luksusem. Prywatność w dużym mieście staje się nie do utrzymania, gdyż przeciętny obywatel nie jest w stanie uciec od tłumy, hałasu ulicznego i dymów<sup>90</sup>. W takiej sytuacji jednostka ludzka staje się niedobrowolną uczestniczką w działalności innych. Wysoka konsumpcja oznacza bowiem więcej tranzystorów, magnetofonów, światła. Człowiek jest tu niejako zmuszony do uczestniczenia w działalności, której nie chce<sup>91</sup>. Audycja radiowa, nagranie magnetofonowe zadowolające jedną osobę narusza prywatność innej, przebywającej w miejscu publicznym. Prywatność staje się przez to przywilejem kosztownym i dostępnym tylko nielicznym<sup>92</sup>.

Jednostka ludzka decydując się na życie w mieście w jakiś sposób akceptuje hałas, dymy, wycieki itp., ale — jak się wydaje — nie w stopniu nieograniczonym. Decydując się na przebywanie w ośrodkach miejskich człowiek nie decyduje się w całości na rezygnację z własnego skrawka pola prywatności<sup>93</sup>.

To dziś już nagminne łamanie prawa do prywatności jednostki ludzkiej, jak poucza doświadczenie, przynosi poważne szkody w rozwoju osobowości poszczególnych ludzi<sup>94</sup>. Często bowiem wobec przemocy

<sup>84</sup> Por. tamże, s. 304.

<sup>85</sup> Por. tamże.

<sup>86</sup> Por. E. Shils, art. cyt., s. 281; S.T. Margulis, art. cyt., s. 5-13; G.G. Ashdown: Media Reporting and Privacy Claims. Decline in Constitutional Protection for the Press. *Kentucky Law Journal* 66 (1977-78) nr 4, s. 759-768.

<sup>87</sup> Por. S.T. Margulis, art. cyt., s. 12-13.

<sup>88</sup> Por. E. van den Haag, art. cyt., s. 167; C. Warren i B. Laslett: Privacy and Secrecy: A conceptual Comparison. *The Journal of Social Issues*, 33 (1977) nr 3, s. 50-51.

<sup>89</sup> Por. E. van den Haag, art. cyt., s. 165.

<sup>90</sup> Por. tamże, s. 164-167.

<sup>91</sup> Por. tamże, s. 165.

<sup>92</sup> Por. C. Warren i B. Laslett, art. cyt., s. 52.

<sup>93</sup> Por. E. van den Haag, art. cyt., s. 167.

<sup>94</sup> Por. S.J. Benn, art. cyt., s. 167.

wywieranej na jednostkę przez społeczeństwo, a realizującej się w depantaniu pola prywatności, ludzie zajmują specyficzną postawę, jak odejście od samego siebie, ucieczka przed odpowiedzialnością, bierne poddanie się społeczeństwu<sup>95</sup>. Człowiek zdaje sobie z tego sprawę, że są to postawy fałszywe i niegodne jego jako człowieka, albowiem sieją spustoszenie w rozwoju jego osobowości, czyniąc z człowieka przedmiot zdalnie sterowany. Urzeczowiają jednostkę ludzką. Co więcej, ograniczają prywatność; dochodzi do sytuacji, że człowiek nie może uwierzyć w pełni w swoją własną egzystencję jako osoby ludzkiej i wydaje mu się, że jest tylko jakąś częścią świata przyrody<sup>96</sup>.

### III. INDYWIDUALISTYCZNA KONCEPCJA PRYWATNOŚCI

Prywatność jako fakt aksjologiczno-normatywny wymaga rozumienia i zinterpretowania. Stanowi to zadanie etyki społecznej. Tworzy ona taką czy inną teorię prywatności jako faktu moralnego w zależności od tego, w świetle jakich założeń ogólnofilozoficznych stara się wyjaśnić prywatność. Mogą to być założenia indywidualizmu społeczno-etycznego.

Aby podać indywidualistyczne ujęcie prywatności, trzeba wpierv ustalić, jakie są główne tezy indywidualizmu społeczno-etycznego: jego twierdzenia ustalające relacje jednostki do innej jednostki i do społeczeństwa, dobra jednostki do dobra wspólnego społeczeństwa w odniesieniu do prywatności.

Otóż indywidualizm społeczno-etyczny głosi centralną tezę, że jednostki ludzkie istnieją niezależnie od siebie; brak im jakichkolwiek wzajemnych powiązań, nie łączy je żaden finalizm<sup>97</sup>.

Według teorii indywidualizmu społeczno-etycznego, czym jest atom w otaczającym jednostkę świecie, tym jest *individuum* w społeczności ludzkiej: niepodzielną, samoistną, samodzielną, a zarazem zamkniętą w sobie rzeczywistością<sup>98</sup>.

Naczelna zasada indywidualizmu społeczno-etycznego w ujęciu pozytywnym brzmi: ludzkie *individuum*, jako element najbardziej podstawowy i jedynie realnie istniejący, ma prawo do utrzymywania, a także rozwoju swojego bytu<sup>99</sup>. Negatywne zaś sformułowanie tej zasady można sprowadzić do nakazu ochrony ludzkiego *individuum* przed zakusami innych jednostek ludzkich<sup>100</sup>.

Podobnie jak atomy, w ujęciu indywidualizmu społeczno-etycznego indywidua ludzkie są sobie bezwzględnie równe. Ponieważ atomy nie są ze sobą związane żadnym odniesieniem wobec wspólnego celu, są więc od siebie niezależne, stykają się jedynie i odpychają. Również ludzkie indywidua są wyizolowane i od siebie niezależne; istnieją wyłącznie dla siebie<sup>101</sup>. Dlatego też społeczeństwo w tym ujęciu nie jest jednością, jedynie zbiorem jednostek ludzkich, których nie łą-

<sup>95</sup> Por. tamże, s. 5-6.

<sup>96</sup> Por. tamże, s. 6-7.

<sup>97</sup> Por. J. Kondziela: *Filozofia społeczna*. Lublin 1972, s. 70.

<sup>98</sup> Por. L. Wirtz: *Wirtschaftphilosophie: Rekonstruktion der Wirtschaftstheorie*. Heidelberg 1965, s. 185.

<sup>99</sup> Por. tamże, s. 186-187.

<sup>100</sup> Por. tamże.

<sup>101</sup> Por. E. Nawroth: *Die Sozial und Wirtschaftphilosophie des Neoliberalismus*. Heidelberg 1962, s. 212-213.

czy żadna więź społeczna i, jak mówi A. F. Utz, jest jakimś agregatem społecznym<sup>102</sup>. Ponieważ w świecie atomów brak jakiegokolwiek wewnętrznej struktury, istnieją tam tylko ściśle zewnętrzne, a zarazem figuralne układy, więc i w indywidualistycznie pojętym społeczeństwie brak jest organicznej struktury wewnątrzspołecznej<sup>103</sup>.

Według twórców teorii indywidualizmu społeczno-etycznego, człowiek-jednostka w samej swojej naturze nie nosi żadnych podstaw przynależności do społeczeństwa<sup>104</sup>. Społeczeństwo i w ogóle życie społeczne jest wyłącznie rezultatem umowy międzyludzkiej, i jak chcą czołowi teoretycy indywidualizmu (Hume, Hobbes czy Rousseau), jednostka ma prawo dyktowania społeczeństwu we wszystkim swej woli<sup>105</sup>. Może ona nieustannie zrywać umowę społeczną i modyfikować ją wedle swojego uznania kierując się tylko swoją indywidualną korzyścią. Skoro jednostka ludzka posiada priorytet pod względem logicznym i aksjologicznym w stosunku do społeczeństwa, to społeczeństwo, które swój byt zawdzięcza jej woli, jest dane wyłącznie dla dobra tej jednostki<sup>106</sup>. Całkowita swoboda działania jednostki ludzkiej musiałaby doprowadzić do swoistego chaosu społecznego. Wobec tego postulują, aby jednostka dobrowolnie oddała tyle ze swej wolności, ile to jest niejako konieczne do utworzenia państwa, czyli instytucji mającej zapewnić pewien porządek społeczny<sup>107</sup>. Zgodnie z tym założeniem, wolność istnieje wyłącznie w poszczególnej jednostce; instytucja państwa zaś ogranicza danego człowieka, jego wolność, jego prawa<sup>108</sup>. Stąd płynie wniosek, że prawdziwe wolne życie jednostki ludzkiej może się odbywać albo poza państwem, albo w opozycji do niego. Indywidualizm społeczno-etyczny wychodzi ze stwierdzenia, że każdy człowiek rodzi się wolny<sup>109</sup>, a więc każda jednostka ludzka cieszy się niezbywalnym stanem wolności, którą posiada niejako z racji swojego człowieczeństwa. Przy czym nie idzie tu tylko o wolność ludzkich decyzji, wolność wyboru, ale przede wszystkim o sposób istnienia człowieka<sup>110</sup>. Istnienie to jest niezależne od innych ludzi; niezależność zaś nie jest przez jednostkę ludzką nabyta, ale wrodzona.

W związku z tym teoretycy indywidualizmu społeczno-etycznego podkreślają, że człowiek nie może nikomu i niczemu podlegać; posłuszny może być jedynie sobie i swoim nakazom<sup>111</sup>. Jednostka nie musi więc podporządkować swojego życia moralności, gdyż jest od niej niezależna

<sup>102</sup> Por. A. F. Utz: *Sozialethik*. T. I: Die Prinzipien der gesellschaftslehre. Heidelberg 1958, s. 29.

<sup>103</sup> Por. J. Kondziela, dz. cyt., s. 71.

<sup>104</sup> Por. J. Majka: *Człowiek w społeczeństwie*. W: *O Bogu i o człowieku*. Wyd. B. Bejze. Warszawa 1968, s. 228.

<sup>105</sup> Por. tamże, s. 229-230.

<sup>106</sup> Por. K. Wojtyła: *Kamień węgielny etyki społecznej*. W: *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Tenże, Kraków 1979, s. 170.

<sup>107</sup> Por. R. Guardini: *Koniec czasów nowożytnych*. Świat i osoba. Wolność, łaska, los. Kraków 1969, s. 235.

<sup>108</sup> Por. tamże, s. 235-236.

<sup>109</sup> Por. A. Peretiatkiewicz: *Filozofia prawa Jana Jakuba Rousseau*. Kraków 1913, cyt. za M. A. Krąpiec: *Ja-człowiek*. Lublin 1974, s. 305.

<sup>110</sup> Por. tamże, s. 305-306.

<sup>111</sup> Por. tamże, s. 306; J. Szacki: *Rousseau. Utrata i odzyskanie wolności*. W: *Antynomie wolności*. Warszawa 1966, s. 247-250.

i nawet stoi ponad nią. Zgodnie z tym poglądem, każda jednostka ludzka sama jest twórcą moralności. Społeczność, a zarazem i dobro wspólne, uchodzą tylko za fikcję słowną<sup>112</sup>. Pojęciom międzyludzkich stosunków nie odpowiada nic współmiernego — żadna rzeczywistość. Nie istnieje zatem pozajednostkowe dobro, które mogłoby ludziom narzucać jakiegokolwiek zobowiązania moralne<sup>113</sup>. Realnie bowiem istnieją tylko pojedynczy ludzie. Ich natura, w gruncie rzeczy indywidualna, nie jest w stanie wytworzyć realnych powiązań społecznych, ponieważ realnie, jak głosi indywidualizm społeczno-etyczny, nie istnieje też powinność współpracy między ludźmi. Dlatego też główną funkcją społeczeństwa jest zagwarantowanie jak największej, indywidualistycznie pojętej, korzyści bez oglądania się na potrzeby innych jednostek ludzkich<sup>114</sup>.

Nietrudno zauważyć, że podane tu tezy indywidualizmu społeczno-etycznego jednostronnie gloryfikują jednostkę ludzką, gdy przesadnie podkreślają, iż liczy się przede wszystkim pojedynczy człowiek i ważne są jedynie jego prawa. W tym kontekście teoretycznym można postawić pytanie, czy prywatność w ujęciu indywidualizmu społeczno-etycznego jest adekwatną teorią prywatności?

Analizując tezy indywidualizmu społeczno-etycznego można stwierdzić, że ten kierunek filozoficzny tworzy w praktyce człowieka bez powiązań i miłości, człowieka-automat, obojętnego wobec potrzeb i praw innych ludzi, bo pochłoniętego wyłącznie sobą i głuchego na wezwania duchowe ze strony innych<sup>115</sup>. Indywidualizm społeczno-etyczny buduje społeczeństwo będące jedynie zbiorem jednostek wzajemnie odizolowanych, niezależnych, nieodpowiedzialnych i zazdrośnie strzegących swoich praw<sup>116</sup>.

Prywatność w tym ujęciu ma być ważnym elementem, pomocą i umocnieniem w realizowaniu tych egoistycznych zamierzeń jednostki i ma służyć w dążeniu do osiągnięcia całkowitej niezależności od innych jednostek. Prywatność jest tu tylko instrumentem opozycji względem zarówno innej jednostki ludzkiej jak i społeczeństwa. Jest ona traktowana jako wartość antyspołeczna, antywspólnotowa, dana tylko dla dobra pojedynczej jednostki. Prywatność jest tu rozumiana jako izolacja, stawiająca pomiędzy poszczególnymi jednostkami, pomiędzy jednostką i społeczeństwem jakby mur czy przepaść obojętności.

Ta izolacja jednostki ludzkiej, pojmowanej tylko indywidualistycznie i skoncentrowanej na sobie, ma charakter wręcz przeciwstawny względem każdej innej jednostki i jej dobra, a zarazem samozachowawczy i defensywny<sup>117</sup>. Życie społeczne jest tu tylko koniecznością, której dany człowiek musi się poddać, ale to w rzeczywistości nie służy żadnemu dobru jednostki. Inni są dla jednostki tylko źródłem ograniczeń, a nawet biegunem wielorakich przeciwieństw i w wielu wypadkach pojmowani są jako wrogowie<sup>118</sup>. Wspólnota, jeżeli już powstaje, to tylko

<sup>112</sup> Por. J. Krucina: *Dobro wspólne — teoria i jej zastosowanie*. Wrocław 1972, s. 35-36.

<sup>113</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>114</sup> Por. tamże, s. 37-38.

<sup>115</sup> Por. J. Ząbłocki: *Personalizm mounierowski a polski „katolicyzm otwarty”*. *Więź* 3 (1963), s. 47.

<sup>116</sup> Por. tamże, s. 48-49.

<sup>117</sup> Por. K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1969, s. 300.

<sup>118</sup> Por. tamże, s. 301.

w celu uchronienia indywidualnego dobra jednostki ludzkiej, żyjącej wśród innych, a nawet obcych<sup>119</sup>.

Pogłos indywidualizmu społeczno-etycznego we współczesnych, rozwiniętych społeczeństwach jest dostrzegalny właśnie w formie jednostronnego prawa jednostki ludzkiej do prywatności, bez równoczesnego uwypuklenia społecznego wymiaru tego prawa. Człowiek współczesny bowiem nierzadko przesadnie domaga się przestrzegania prawa do prywatności, nie szanując z kolei tego prawa u innych<sup>120</sup>. Indywidualizm społeczno-etyczny eksponuje właśnie myśl, że tylko „ja” się licze i „moje” prawo do prywatności; „ja” niejako jestem w centrum wszechświata. Takie zaś rozumienie prywatności jest czymś nieetycznym, sprzecznym z moralnymi wymogami życia społecznego; kłóci się ono z doświadczeniem moralnym prywatności, z prywatnością jako faktem moralnym.

Indywidualistyczna koncepcja człowieka jako bytu doskonałego, a zarazem w pełni wolnego i samowystarczalnego, łączy się ze zbyt statyczną, instytucjonalną — a właściwie pesymistyczną — koncepcją społeczeństwa<sup>121</sup>. Uwzględnia ona społeczeństwo jedynie jako czynnik ograniczający jednostkę ludzką, a nie jako środek mający się przyczynić do pełnego rozwoju człowieka<sup>122</sup>. Przyznaje ona jednostce ludzkiej jak największy zakres prywatności, ale nie w imię tego, iż uważa ją za cenną wartość w związku z prawidłowym rozwojem swojej osobowości, lecz jako jeszcze jedno prawo broniące jednostkę przed społeczeństwem. Społeczeństwo jest tu uważane za zło konieczne, od którego dzięki prawu do prywatności można uciec, uwolnić się, a nawet trzeba to nieustannie czynić<sup>123</sup>.

Według teorii indywidualizmu społeczno-etycznego społeczeństwo ogranicza i zubaża jednostkę. Dlatego też jedynym wyjściem w tej sytuacji jest ucieczka od drugiego człowieka, od społeczeństwa; ucieczka do prywatności, która jest tu przede wszystkim zacisznym portem. Jednostka świadomie tu się wyobcowuje ze społeczeństwa, uważając prywatność za cenną pomoc służącą do tego wyobcowania się. Takie rozumienie prywatności odzwierciedla angielskie powiedzenie: *My house is my castle* — mój dom jest moją twierdzą.

Skoro jednak, zgodnie z nurtem indywidualizmu społeczno-etycznego, społeczeństwo ma zagwarantować jednostce jak najszerszy zakres i pole prywatności<sup>124</sup>, aby stała się prawem będącym wyłącznie na usługach dobra indywidualnego i mającym służyć do ochrony indywidualnych korzyści poszczególnej jednostki ludzkiej<sup>125</sup>, to trzeba krytycznie zauważyć, że prawo do prywatności będzie chronić egoizm

<sup>119</sup> Por. tamże, s. 301-302.

<sup>120</sup> Swoistego rodzaju paradoksem jest fakt, że dziennikarze, którzy z jednej strony walczą o prawo do prywatności dla samych siebie, często naruszają prywatność innych jednostek ludzkich. Agent rządowy czy detektyw prywatny, naruszający bez skrępowań prywatność poszczególnych ludzi, oburza się na fakt, iż sam jest kontrolowany i łamana jest jego prywatność.

<sup>121</sup> Por. J. M a j k a: Człowiek w społeczeństwie, art. cyt., s. 228.

<sup>122</sup> Por. tamże.

<sup>123</sup> Por. tamże, s. 229-230.

<sup>124</sup> Por. J. K r u c i n a: Dobro wspólne, dz. cyt., s. 38.

<sup>125</sup> Por. J. B e n t h a n: Wprowadzenie do zasad moralnych i prawodawstwa. Warszawa 1959, s. 470-472.

danego człowieka, co w praktyce spowoduje coraz większą liczbę jednostek-karykatur o spaczony osobowości. Musi do tego dochodzić, jeśli takie pojęcie prywatności jeszcze bardziej ugruntowuje opozycję jednostki względem społeczeństwa, jej inność w sensie obcości wobec innych jednostek ludzkich<sup>126</sup>.

Prywatność w ujęciu indywidualistycznym, jawiąca się jako prawo pojedynczej jednostki ludzkiej, przeciwne prawu innych jednostek, jest w końcu prawem egocentrycznym i egoistycznym i jako takie nie może się stać prawem powszechnym, prawem wszystkich jednostek ludzkich. Tak rozumiana prywatność może być tylko jakimś luksusem, dostępnym dla niedużej grupy ludzi — elity<sup>127</sup>. Nie sposób nazwać ją prawem, lecz tylko przywilejem nielicznych, wybranych jednostek ludzkich<sup>128</sup>.

Jest swoistego rodzaju paradoksem, ale także ideologiczną konsekwencją, że teorie indywidualizmu społeczno-etycznego, które przecież tak podkreślają wolność poszczególnych jednostek ludzkich, w tym przede wszystkim wolność od odpowiedzialności za społeczeństwo, stały się w wielu wypadkach podatną tkanką dla powstania dyktatury i systemów totalitarnych, które z kolei do minimum ograniczyły prywatność jednostek<sup>129</sup>. Najlepszym przykładem mogą tu być Niemcy z okresu międzywojennego, gdzie na gruncie indywidualizmu filozoficznego wyrósł faszyzm, a więc system totalitarno-kolektywistyczny. W faszyzmie zaś niewiele miejsca pozostawiono na prywatność<sup>130</sup>.

Jedną z tez indywidualizmu społeczno-etycznego podkreśla niezależność jednostki ludzkiej od moralności, a nawet wyższość człowieka nad nią<sup>131</sup>. Z tej tezy wynika ważny dla rozumienia prywatności wniosek, że sfera, pole i granica prywatności mogą być dowolnie i oddzielnie ustalone przez każdą jednostkę ludzką. Jednostka jawi się tu jako *homo creator*, który jest stwórcą swojej prywatności. Prywatność jest zależna wyłącznie od poszczególnych jednostek. One decydują, jakie są sfery, jakie jest ich pole prywatności, co jest jego naruszeniem. Prowadzi to z kolei do wniosku, że człowiek nie odkrywa w swojej naturze i nie musi odkrywać i odczytywać racji powinności zachowania i strzeżenia prywatności; jej zakresu nie musi ustalać z inną jednostką, ze społeczeństwem, lecz ustanawia go w sposób dowolny<sup>132</sup>. Nietrudno zauważyć, że takie pojmowanie prywatności jest czymś niebezpiecznym dla życia społecznego; gdyż może nastąpić — i w rzeczywistości następuje — zderzenie się ze sobą sprzecznych norm prywatności. Będzie bowiem tyle sfer, zakresów prywatności, ile jest w danej społeczności jednostek.

<sup>126</sup> Por. J. Messner: *Das Naturrecht Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*. Wyd. 4. Innsbruck 1960, s. 132-133.

<sup>127</sup> Por. K. Wojtyła: *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 300.

<sup>128</sup> Por. E. Mounier: *Co to jest personalizm?* Kraków 1960, s. 214.

<sup>129</sup> Por. C. Warren i B. Laslett, art. cyt., s. 47-51.

<sup>130</sup> W hitlerowskich Niemczech dzieci musiały na lekcjach w szkole opowiadać, co ich rodzice mówią w domu, kto ich rodziców odwiedza. Często było to powodem osadzenia tych rodziców w więzieniach czy obozach koncentracyjnych. W wielu innych wypadkach stosowano podsłuch telefoniczny, przeglądano korespondencje. Paradoksem było, że nie miały do siebie zaufania poszczególne formacje wojskowe, wzajemnie siebie kontrolując. Por. J. Benn, art. cyt., s. 24-26.

<sup>131</sup> Por. K. Wojtyła: *Personalizm tomistyczny*. W: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, art. cyt., s. 439.

<sup>132</sup> Por. tamże, s. 439-440.

W myśl teorii indywidualizmu społeczno-etycznego, opartego u samych podstaw na poglądach negujących istnienie osobowego Boga, człowiek występuje jako jednostka będąca z natury absolutnym władcą, kierująca się w sferze prywatności arbitralnie według swego kaprysu<sup>133</sup>. Albowiem zgodnie z tym poglądem, jednostka ludzka stawia siebie w miejsce Absolutu, nie przyjmując Jego nakazów i nie podporządkowując się Jego woli<sup>134</sup>. Ta samowola człowieka, prawodawcy prywatności, przekracza powszechnie ważne normy etyczne i w imię prywatności idzie drogą nieetyczną, a więc jest jakimś zagrożeniem dla innych jednostek ludzkich<sup>135</sup>. Prywatność pojęta w duchu indywidualizmu społeczno-etycznego demonstruje w ten sposób niezależność jednostki ludzkiej nie tylko od Absolutu, lecz także od innych jednostek.

Tak rozumiana etyczna wolność i niezależność od Stwórcy, zdaniem angielskiego historyka filozofii Fredericka Coplestona, prowadzi do jednostronnej, materialistyczno-biologicznej interpretacji człowieka<sup>136</sup>, która pomija jego element duchowo-osobowy, wypacza właściwie sens jednostki ludzkiej, redukując ją do płaszczyzny wyłącznie materialnej<sup>137</sup>. W końcu zaś powoduje łamanie prywatności u innych jednostek, nieliczenie się z ich prawem do prywatności, traktowanie ich tylko przedmiotowo<sup>138</sup>. W imię tak ujętej prywatności dochodzi do różnego rodzaju skrzywień społecznych, konfliktów i do nieobliczalnych w skutkach konsekwencji. Z jednej strony prywatność powoduje zubożenie osobowości poszczególnych jednostek ludzkich, z drugiej zaś stwarza okoliczności grożące nie tylko wypaczeniem rozwoju osobowości danego człowieka, ale również takich społeczności ludzkich.

W myśl indywidualizmu, społeczeństwo jest zbiorem składającym się z jednostek ludzkich, które gromadzą się dobrowolnie<sup>139</sup>. Każdy człowiek jest w nim suwerenem i prawodawcą prywatności innych ludzi. Władza, będąca przecież elementem formalnym społeczności ludzkiej<sup>140</sup>, nie wnosi tu istotnych ograniczeń i dookreśla prywatności.

Na gruncie takiej teorii jednostka ludzka w bardzo niewielkim stopniu może zezwolić społeczeństwu na wkroczenie w pole prywatności, zawsze uważając to za naruszenie swojego prawa do prywatności. Ojciec znęcający się nad dziećmi i małżonek nad żoną mogą swój opór wobec prób ingerencji państwa usprawiedliwiać prawem do prywatności życia rodzinnego i małżeńskiego<sup>141</sup>. Podobnie kryminalista przesłuchiwany w związku z dokonaniem przez siebie napadem czy kradzieżą może powołać się na prawo do prywatności w postaci prawa do niewyjawiania okoliczności swego postępowania. Z kolei biolog zajmujący się badaniami nad powstawaniem życia ludzkiego przez sztuczne zapłodnienie lub zapłodnienie *in vitro* może zastrzekać się prawem do wolności

<sup>133</sup> Por. E. Mounier, dz. cyt., s. 214-215.

<sup>134</sup> Por. tamże.

<sup>135</sup> Por. B. Oppetit, art. cyt., s. 186-195; C.J. Friedrich, art. cyt., s. 117-120.

<sup>136</sup> Por. F. Copleston: *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*. *Znak* 1 (1963), s. 1290-1291.

<sup>137</sup> Por. tamże, s. 1291.

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 1292.

<sup>139</sup> Por. M.A. Krąpiec: *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin, 1975, s. 187.

<sup>140</sup> Por. tamże, s. 188-189.

<sup>141</sup> Por. S. Feshbach i N.D. Feshbach, art. cyt., s. 170-178; S.J. Benn, art. cyt., s. 21-23.



badania naukowych<sup>142</sup>. Prywatność traktowana jest tu więc jako zabezpieczenie się przed inną jednostką i społeczeństwem, w których upatruje się zasadniczo wrogów swojego jestestwa<sup>143</sup>. W imię doświadczenia moralnego trzeba powiedzieć, że to jest przecież bardzo ubożone, a zarazem zafałszowane pojęcie prywatności jako prawa człowieka żyjącego w społeczeństwie. Indywidualizm społeczno-etyczny, zarówno w sferze teoretycznej jak i praktycznej, nie uwzględnia pojęcia dobra wspólnego, które byłoby zarazem dobrem jednostki jak i całego społeczeństwa i którego realizacja nie prowadziłaby do sprzeczności między jednostką a społeczeństwem<sup>144</sup>. Stąd indywidualistyczna teoria prywatności propaguje zanik poczucia odpowiedzialności za społeczeństwo, zachwianie równowagi w dziedzinie praw i powinności etycznych jej obywateli. Człowiek-obywatel wychodzi tu z podstawowego założenia, że przysługują mu tylko same prawa, a nawet przywileje, natomiast nie ma obowiązków względem innej jednostki i społeczeństwa<sup>145</sup>. Zatem zgodnie z teorią prywatności, ujmowaną w duchu indywidualistycznym, twierdzi się, że jednostka powinna być chroniona, bez równoczesnej powinności ochrony prywatności innych jednostek. Uprawnienie człowieka do prywatności przybiera tu postać nadużycia prawa rozumianego właściwie *ad bonum commune*. Doświadczenie moralne występuje przeciw takiemu pojmowaniu prywatności jako prawa czysto indywidualnego, danego wyłącznie w celu osobistych korzyści poszczególnych jednostek, według którego dobro wspólne społeczności w ogóle się nie liczy. Takie bowiem indywidualistycznie zinterpretowane prawo do prywatności w praktyce paraliżuje wszystkie, nawet godziwe poczynania państwa, odmawiając mu prawa ingerowania w sprawy obywateli chroniących się za barierą prywatności<sup>146</sup>, jak w wypadku bojkotowania służby wojskowej, okresowych szczepień, badań lekarskich czy nawet innych słusznych powinności społecznych<sup>147</sup>. Prywatność zmienia się wtedy właściwie w prywatę, co może przecież przynieść nieobliczalne skutki, aż do utraty i unicestwienia struktur państwowości. Historia na przykładzie niektórych narodów jasno ukazała, do czego prowadzi takie rozumienie i praktykowanie prywatności.

Negacja dobra wspólnego w interpretowaniu przez indywidualizm społeczno-etyczny zjawiska prywatności może doprowadzić do tego, że stosunki międzyludzkie zaczną przypominać stan walki o byt, gdzie tylko jednostki biologicznie silniejsze, ale moralnie bez skrupułów, za-

<sup>142</sup> Por. tamże.

<sup>143</sup> Por. D. Beche i R. Fleming, art. cyt., s. 835-836.

<sup>144</sup> Por. E. Mounier, dz. cyt., s. 250-251.

<sup>145</sup> Por. J. Messner, dz. cyt., s. 134.

<sup>146</sup> Do okresowego prześwietlenia klatki piersiowej ustawodawstwo polskie zobowiązuje każdego obywatela. Przychodnie rentgenologiczne, chcąc zapobiegać gruźlicy, wzywają co roku do badań. Służba zdrowia stosuje tu pewien — jak się wydaje słuszny — przymus, ażeby profilaktycznie przeciwdziałać niebezpieczeństwu choroby społecznej. Tymczasem ta sama sprawa walki z gruźlicą stała się przed kilku laty w Szwajcarii przedmiotem burzliwej kontrowersji publicznej. Ewentualną powinność okresowego prześwietlenia płuc poddano głosowaniu. W referendum publicznym projekt obowiązkowego prześwietlenia klatki piersiowej przepadł. Uznano to bowiem za ingerencję w sferę prywatną obywatela. Por. A.F. U t z: *Zuständigkeit und Grenzen der Sozialethik in Fragen der Mitbestimmung*. Wyd. A. Rauscher, Köln 1968, s. 255.

<sup>147</sup> Por. J.J. Edney i M.A. Buda, art. cyt., s. 40-43.

pewniłyby sobie egzystencję w granicach wywalczonego pola prywatności<sup>148</sup>. Takiej zaś formy życia społecznego nie można zaaprobować. Dlatego też nie sposób uznać indywidualistycznej koncepcji prywatności za etycznie poprawną, skoro do tego wprost prowadzi.

Indywidualistyczne rozumienie prywatności jest nie tylko wadliwe teoretycznie, lecz także w praktyce, współcześnie, jest odrzucane przez „zbuntowanych” młodych ludzi wielu krajów. Powstaje i szybko się rozwija specjalny ruch młodzieżowy, mający popierać i realizować zbyt dużą otwartość życia z niewielkim polem prywatności<sup>149</sup>. Wszystko to zaś ma być *antidotum* na domaganie się i praktykowanie prywatności w duchu indywidualizmu społeczno-etycznego. Stanowi to moralny protest przeciwko takiej wizji prywatności, która przyczynia się do wzrostu obojętności i wrogości między ludźmi oraz między jednostką a społeczeństwem.

Istnieją podstawy do przypuszczenia, że indywidualizm społeczno-etyczny, stawiający w centrum uwagi dobro jednostki ludzkiej, będzie adekwatną teorią prywatności. Wszak prywatność stanowi dobro lub też prawo jednostki. Tymczasem okazuje się, że jednostronne ujęcie przez indywidualizm jednostki ludzkiej w skrajnej opozycji wobec społeczeństwa spowodowało w konsekwencji także wypaczenie istoty prywatności, jaka jest nam bezpośrednio dana jako fakt moralny. Przeciw indywidualistycznemu ujęciu prywatności przemawiają zarzuty, na jakie narażony jest indywidualizm społeczno-etyczny w ogóle. Indywidualizm społeczno-etyczny nie jest właściwym wyjaśnieniem faktu moralnego prywatności. Kłóci się ono z doświadczeniem moralności w ogóle, a z doświadczeniem moralnym prywatności w szczególności. Intuicja moralna upomina się o konieczność uwzględnienia momentu człowieka jako istoty społecznej i dobra wspólnego społeczeństwa w wyjaśnianiu moralności, a więc także faktu moralnego prywatności.

Podstawowy brak uwzględnienia społecznego aspektu moralności przez indywidualizm usiłuje nadrobić kolektywizm społeczno-etyczny. Ten kierunek etyki społecznej wyrósł właśnie na gruncie krytyki indywidualizmu społeczno-etycznego.

#### IV. KOLEKTYWISTYCZNA KONCEPCJA PRYWATNOŚCI

Wśród różnorodnych koncepcji jednostki i jej relacji wobec drugiej jednostki i społeczeństwa znane są poglądy filozoficzno-etyczne upatrujące podstawową rolę społeczeństwa-kolektywu w życiu poszczególnych grup społecznych czy państw. Pomimo wielu różnic natury teoretycznej stwierdza się w nich, że jednostkę ludzką trzeba podporządkować społeczeństwu czy danej grupie społecznej<sup>150</sup>.

Najnowsze czasy ukazują dwa zasadnicze typy kolektywizmów społeczno-etycznych. Pierwszy oparty jest dość wyraźnie na marksistowsko-leninowskiej koncepcji człowieka, a więc koncepcji społeczeństwa-kolektywu. Drugi typ kolektywizmu etycznego nie jest oparty,

<sup>148</sup> Por. B. Häring: *Moralność jest dla ludzi*. Warszawa 1978, s. 61-64; S. Kowalczyk: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Warszawa 1980, s. 80-90.

<sup>149</sup> Por. J.J. Edney i M.A. Buda, art. cyt., s. 45-47.

<sup>150</sup> Por. J. Majka: *Filozofia społeczna*. Warszawa 1982, s. 66-80.

przynajmniej od strony teoretycznej, na zbyt wyraźnej koncepcji jednostki i społeczeństwa. W każdym razie także temu kolektywizmowi idzie o podporządkowanie jednostki społeczeństwu<sup>151</sup>.

Kolektywizm społeczno-etyczny, podobnie jak to występuje w indywidualizmie społeczno-etycznym, usiłuje stworzyć swoją koncepcję prywatności. Oceniając kwestię słuszności wyjaśnień prywatności przez kolektywizm społeczno-etyczny należy uwzględnić ogólnofilozoficzne uwarunkowania tego stanowiska teoretycznego.

Kolektywizm społeczno-etyczny z zasady uważa się za przeciwstawny indywidualizmowi społeczno-etycznemu<sup>152</sup>. Z tego faktu można by wnioskować, iż kolektywizm kwestionuje opartą na założeniach atomizmu filozoficznego indywidualistyczną koncepcję życia społecznego. Tymczasem jednak mimo zasadniczych różnic tych kolektywizmów w sferze praktyki, nie różnią się one w rozumieniu ontycznych podstaw tego życia<sup>153</sup>. Kolektywistyczna koncepcja życia społecznego opiera się także na atomizmie kosmologicznym. Poszczególne jednostki, pomimo iż mają wszystkie atrybuty zindywidualizowanych, zatomizowanych, nie związanych ze sobą indywidualuów, nie korzystają jednak z tej nieograniczonej swobody — wolności, jaką przyznaje im indywidualizm. Zgodnie z myślą kolektywizmu społeczno-etycznego, jednostki ludzkie podporządkowane są kolektywowi<sup>154</sup>. Jednak proces tego podporządkowania nie wyrasta organicznie; jednostki ludzkie są tu przeciwieństwem zatomizowanymi indywidualuami. Ponieważ życie społeczne nie dochodzi do skutku przez siły odśrodkowe, jedność całego kolektywu osiągnąć można tylko za pomocą czynnika zewnętrznego, jakim — według tej teorii — jest centralny ośrodek dyspozycji, czyli władza społeczna<sup>155</sup>.

Teoria kolektywizmu społeczno-etycznego, szczególnie w ujęciu marksistowskim, wychodzi z założeń teorii ewolucjonizmu darwinowskiego i uważa, że człowiek jest tylko doskonalszym gatunkiem ssaków. Klasycy marksizmu wprost nazywają jednostkę ludzką „materią, która myśli”<sup>156</sup>. W myśl tej teorii człowiek wyłania się niejako ze świata przyrody, świata zwierzęcego drogą autokreacji<sup>157</sup>. Z kolei ta autokreacja jest zdeterminowana bodźcami pochodzącymi od grupy społecznej i dlatego jednostka ludzka jest tworem lub funkcją społeczeństwa i klasy<sup>158</sup>.

<sup>151</sup> Por. tamże, s. 70-78.

<sup>152</sup> Por. J. Kondziela, dz. cyt., s. 73.

<sup>153</sup> Por. tamże.

<sup>154</sup> Por. A. Schaff: Marksizm a jednostka ludzka, dz. cyt., s. 100-118; J. Szewczyk: Marksowska koncepcja człowieka. W: Współczesna filozofia człowieka. Red. J. Majka. Wrocław 1973, s. 58-64.

<sup>155</sup> Por. A. Schaff: Filozofia człowieka. Marksizm a egzystencjalizm. Warszawa 1962, s. 105-113.

<sup>156</sup> Cyt. za S. Jarocki: Katolicka nauka społeczna. Paris 1964, s. 115; A. Schaff: Marksizm a jednostka ludzka, dz. cyt., s. 27-30.

<sup>157</sup> Por. A. Schaff: tamże, s. 138, 201-202.

<sup>158</sup> Por. tamże, s. 202. W wywodach niektórych współczesnych marksistów, między innymi T.M. Jaroszewskiego czy M. Fritzhanda, klasyczny tekst Marksa mówiący, że człowiek w istocie swojej jest „całokształtem stosunków społecznych” jest nieco odmiennie interpretowany. Nie pochodność jednostki od społecznej całości wysuwa się tu na czoło, ale dialektyczna więź tej jednostki z innymi ludźmi, wspólnotowość ich rozwoju. W wyniku tego złagodzeniu ulega stosunek nadrzędności pomiędzy kolektywem a jednostką na rzecz ich względnej współzależności, czyli pełnej równowagi. Jest to jakiś krok

Teoretycy kolektywizmu marksistowskiego twierdzą, że człowiek stanowi tylko monolit materialny, który w swym dalszym rozwoju życiowym urabiany jest pracą, środowiskiem społecznym i światem własnych twórców<sup>159</sup>. Pomimo pewnych różnic w interpretacji, kolektywizm społeczno-etyczny sprowadza jednostkę ludzką wyłącznie do tworu przyrody. Ukazując człowieka jako twór przyrody, a zarazem jako twór lub funkcję społeczeństwa i klasy twierdzi, że wyłania się on z serii regularnie powtarzających się podobnych reakcji<sup>160</sup>. Reakcje zaś i zachowania są możliwe wyłącznie w warunkach dialektycznej jedności ze społeczeństwem<sup>161</sup>. Jednostka ludzka jest zatem w jakiś sposób zdeterminowana w swojej treści przez społeczeństwo; jest jego pochodną, tworem, a zarazem funkcją. Stąd już płynie wniosek, że osoba genetycznie pochodzi od społeczeństwa<sup>162</sup>.

Kolektywistyczna filozofia człowieka podkreśla, że bytowe bogactwo człowieka, jako istoty rozumnej i wolnej, jest efektem powstania życia społecznego. Zespołowa praca i życie w gromadzie doprowadzić miały do ucłowieczenia. Człowiek jednostkowy jest więc produktem społeczeństwa, a zarazem w pewnym sensie odbiciem jego stosunków<sup>163</sup>. Co więcej, nie może istnieć jako człowiek poza społeczeństwem, gdyż jednostka ludzka kształtuje się dopiero pod wpływem „całokształtu stosunków społecznych”<sup>164</sup>.

Można zatem powiedzieć, że teoretycy kolektywizmu społeczno-etycznego głoszą prymat pierwiastka społecznego; jednostka istnieje dla zbiorowości i żyje dzięki i poprzez zbiorowość. Jednostka ludzka jako produkt i funkcja społeczności jest pełnym człowiekiem dopiero w ramach społeczeństwa, w nim zyskuje swą wartość i godność<sup>165</sup>. Konsekwencją tego przemyślenia jest przesunięcie akcentów z praw jednostkowych człowieka na prawa społeczeństwa, kolektywu. Prawo jednostki ludzkiej ma tu mniejszą wartość niż prawo kolektywu-społeczeństwa.

---

rehabilitacji jednostki, na gruncie marksizmu, co powinno — jak się wydaje — pociągnąć za sobą odpowiednie stosowanie kolektywistycznych akcentów w jego społecznej teorii. Por. tu szczególnie artykuł M. Fritzhanda: Indywidualizm czy kolektywizm. *Człowiek i światopogląd* 2 (1970), s. 5-28, który znajduje się na linii rozwojowej marksizmu, inspirowanej tendencją do wzniesienia się ponad kolektywizm i do zniwelowania, ile się da, różnicy znaczenia pomiędzy kolektywem a jednostką ludzką. Por. również T.M. Jaroszewski: Osobowość i wspólnota. Warszawa 1970, s. 135-154.

<sup>159</sup> Por. H. Wistuba: Człowiek twórca. *Ateneum Kaptańskie* 74 (1970) nr 2, s. 176; T.M. Jaroszewski: Osobowość i wspólnota, dz. cyt., s. 28-32.

<sup>160</sup> Por. A. Schaff: Marksizm a jednostka ludzka, dz. cyt., s. 99.

<sup>161</sup> Por. tamże, s. 99-100; T.M. Jaroszewski, dz. cyt., s. 32-35.

<sup>162</sup> Por. T. Ślipko: Marksizm a osoba ludzka. W: *Aby poznać Boga i człowieka, cz. II. O człowieku dziś*. Red. B. Bejze, s. 185-191.

<sup>163</sup> Por. tamże, s. 193-194; J. Kuczyński: *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*. Warszawa 1976, s. 268-281.

<sup>164</sup> Por. S. Kowalczyk: *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*. Warszawa 1977, s. 61-62; M. Fritzhand: Człowiek, humanizm, moralność. Warszawa 1961, s. 72-89; A. Schaff: Marksizm a jednostka ludzka, dz. cyt., s. 106-112.

<sup>165</sup> Niektórzy współcześni autorzy marksistowscy rozpatrują wprawdzie człowieka jako byt od społeczeństwa odrębny, jednak nie ma on w sobie nic takiego, co byłoby jego wyłączną własnością ontyczną. Pomimo odmiennej optyki ich antropologicznych rozważań oraz używanej przez nich personalistycznej terminologii, tkwią w tych wywodach ukryte elementy socjoprioryzmu wraz ze wszystkimi tego stanowiska konsekwencjami. Por. T. Ślipko: *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*. *Zeszyty Naukowe KUL* 10 (1967) nr 2, s. 3-16.

Zgodnie z teorią kolektywizmu społeczno-etycznego, jednostki ludzkie osiągają jedność między sobą za pomocą władzy społecznej, będącej centralnym ośrodkiem dyspozycyjnym<sup>166</sup>. Ta władza, utożsamiająca się z państwem, nie musi się liczyć z żadnym prawem, gdyż sama jest najwyższym prawem. Interes państwa posiada zawsze bezwzględne pierwszeństwo przed dobrem poszczególnych jednostek-obywateli, gdy tego wymaga tak zwana racja stanu: dobro narodu, danej partii politycznej czy rasy<sup>167</sup>. W myśl tego założenia polityka państwa niekoniecznie musi się liczyć z dobrem poszczególnych jednostek ludzkich — obywateli danego państwa. W realizacji swego interesu państwo może, powołując się na wyższe dobro, posłużyć się wszelkimi środkami, nawet sprzecznymi z zasadami moralności<sup>168</sup>.

[---] [Ustawa z dn. 31 VII 81 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 5 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983, Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Na gruncie przeprowadzonych analiz można dojść do wniosku, że dwie teorie społeczno-etyczne, indywidualizm i kolektywizm, są nieadekwatnym wyjaśnieniem prywatności jako faktu moralnego. Nie tłumaczą w sposób zadowalający tego, co mówi nam doświadczenie moralne prywatności. Nie usprawiedliwiają teoretycznie, dlaczego człowiek ma prawo do prywatności i dlaczego to prawo jest jednak ograniczone dobrem wspólnym społeczeństwa.

#### SUMMARY

In the recent years the problem of privacy became burning question. On the one hand it is stated that the modern people consider privacy to be precious value and in this connexion they need the proper field of privacy. On the other hand the contemporary man afflict too great reduction of his own privacy by the other people, by different social institutions or the state. It gives occasion to controversy on the line individual to individual and individual to society. This reduction of privacy arises in the people the moral protest which is expressed in the non-co-operation with social institutions or even with those of state. The theoreticians of social life take up this question and try to dissolve it from the theoretics. They do it basing their research on their own philosophical anthropology. Among other things they base it on the social and ethical individualism and collectivism. However, on the ground of executed analyses we arrive at the conclusion that those two theories are inadequate explanation of privacy as a moral fact. They don't interpret in the satisfactory way what the experience of moral privacy says to us. They don't theoretically justify why the man has the right to privacy and why this right is however limited by the common weal of the society in front of which the duties of its creation and protection determine the bound of privacy.

<sup>166</sup> Por. J. Kondziela, dz. cyt., s. 73.

<sup>167</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>168</sup> Zgodnie z teorią Machiavellego, cel uświęca środki. Państwo według zwolenników absolutnej racji stanu może nie zważać na żadne prawo, gdyż samo jest najwyższym prawem. Wobec tego nie musi się liczyć z prawem do prywatności poszczególnych jednostek ludzkich — swoich obywateli.

MIKOŁAJ Z MOŚCISK PISARZ ASCETYCZNY,  
Z PIERWSZEJ POŁOWY XVII w.

Treść: Wstęp. I. Życie i działalność. II. Sylwetka duchowa. III. Pisma ascetyczno-mistyczne. IV. Uwagi końcowe. *Résumé*.

## WSTĘP

„Łączcie pięknym węzłem rzeczy dawne z nowymi” zachęcał papież Pius XII, pamiętając, że przyszłość można oprzeć bezpiecznie tylko na teraźniejszości, teraźniejszość zaś i przyszłość budować należy na tym, co dobrego zostawiła przeszłość<sup>1</sup>.

Także niezbędnym czynnikiem warunkującym właściwe uprawianie nauki jest znajomość — choć ogólna — jej przeszłości. Bez tego nie można ani w pełni zrozumieć wiążących się z nią aktualnych problemów, ani też trafnie planować jej dalszego rozwoju<sup>2</sup>.

W naszym społeczeństwie o ponad tysiącletniej kulturze i przeszłości obserwuje się głęboką potrzebę zajmowania się własną historią i tymi, którzy ją tworzyli. Zainteresowania historyczne wynikają nie tylko z czysto teoretycznych zainteresowań przeszłością, lecz bardziej z odczucia współczesności. Spojrzenie w przeszłość ułatwia zachowanie narodowej tożsamości przez świadomość łączności z etapami i ludźmi, którzy przeszli<sup>3</sup>. Pytanie o wczoraj dotyczy bezpośrednio odpowiedzi na dziś i jutro dziejów kultury i danej nauki.

Spojrzenie w przeszłość teologii jest szczególnie istotnym elementem całości jej rozwoju i życia Kościoła. Teologia ascetyczno-mistyczna także ma swoje miejsce historyczne i ono winno być coraz pełniej poznawane. W tym względzie można zaobserwować pewien postęp. Jest on jednak ciągle zbyt mały wobec rangi tego działu teologii, a zarazem i życia chrześcijańskiego.

Zawężając jeszcze bardziej tę dyscyplinę w sensie czasowym zauważa się, iż w XVII wydał szczególnie wielu znaczących autorów ascetycznych: jezuitów Mikołaja Łęczyckiego (+1653) i Kaspra Druźbickiego (+1662), karmelitę Hieronima od św. Jacka (Andrzeja Cyrusa +1647), profesora Akademii Krakowskiej Adama z Opatowa (+1647) i reformatę Chryzostoma Dobrosielskiego (+1676). Obok nich należy wymienić dominikanina krakowskiego Mikołaja z Mościsk (+1632).

<sup>1</sup> Pius XII, *Annus sacer. Allocutio Delegatis Conventui generali ex universis religiosis Ordinibus, Congregationibus ac Societatibus Institutisque saecularibus, Romae*, d. 8 XII 1950. AAS 43 (1951), s. 33.

<sup>2</sup> Por. J. Wichrowicz: *Z historii teologii moralnej w Polsce*. CT 47 (1977) f. 3, s. 86.

<sup>3</sup> Por. K. Wojtyła: *Od Przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski (Przedmowa)*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Red. M. Rechowicz. T. 1. Lublin 1975, s. XI, XIII.

Pierwszym, który w sposób bardziej kompleksowy zwrócił uwagę na tę postać, a także na spuściznę ascetyczną był Władysław Wicher (+1969). W artykule zatytułowanym „Mikołaj z Mościsk — teolog moralista i pisarz ascetyczny z początków XVII w.” wiele miejsca poświęca dziełom ascetycznym<sup>4</sup>.

Od dość dawna z dużą konsekwencją zwraca uwagę na postać dominikańskiego teologa znany badacz duchowości polskiej Karol Górski. W licznych opracowaniach książkowych i artykułach podaje wiele cennych uwag i spostrzeżeń<sup>5</sup>. Jednak najbardziej wyczerpujący obraz przedstawił Jan Kowalski, zwłaszcza w swej rozprawie doktorskiej, dotyczącej nie drukowanej, pisanej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, poświęconej problematyce modlitwy wewnętrznej<sup>6</sup>. Warto dodać, że opublikował on kilka fragmentów wspomnianej rozprawy w postaci artykułów uzupełnionych i przerobionych<sup>7</sup>.

W niniejszym opracowaniu zostanie zwrócona uwaga najpierw na życie i działalność Mikołaja z Mościsk ze szczególnym uwypukleniem jego działalności na polu duchowości. Następnie ukazana zostanie jego sylwetka duchowa. A w kolejnym rozdziale spuścizna ascetyczno-mistyczna pojęta w sensie szerszym.

## I. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ

Aktualny stan badań pozwala ustalić datę urodzenia Mikołaja z Mościsk na 5 sierpnia 1559 r. Miejscem urodzenia są Mościska, miasteczko położone w diecezji przemyskiej, województwie ruskim. Przekazy źródłowe nie podają imion rodziców Mikołaja, którzy byli zapewne tamtejszymi mieszczanami. Nie znane są także lata dzieciństwa i młodości. Pierwsze nauki pobierał albo w domu pod kierunkiem płatnego bakałarza lub też w tamtejszej szkole klasztornej. Kiedy wstąpił do zakonu kaznodziejskiego, trudno ustalić. Dokumenty podają datę *professionem tacitam* 30 lipca 1575 r., a uroczystą 6 sierpnia tegoż roku<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> PT 9 (1928), s. 209-225.

<sup>5</sup> Por. np. K. Górski: *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej w XVI w.* Kraków 1949. Tenże: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Część pierwsza 966-1795.* Lublin 1962. Tenże: *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce. W: Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce.* T. I. Lublin 1969, s. 321-391. Tenże: *Dzieje życia wewnętrznego dominikanów polskich w XVI-XVIII wieku (Problematyka i źródła).* STNKUL 19 (1970), s. 76-84. Tenże: *Życie wewnętrzne i religijność społeczeństwa (1506-1572).* W: *Historia Kościoła w Polsce.* Red. B. Kumor, Z. Obertyński. T. I, cz. 2. Poznań 1974, s. 115-117. Tenże: *Teologia ascetyczno-mistyczna (wiek XVI-XVIII).* W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce.* Red. M. Recho-wicz. T. 2, cz. I. Lublin 1975, s. 429-471. Tenże: *Wstęp i komentarz.* W: *Mikołaj z Mościsk, Akademia pobożności (fragmenty).* W *drodze* 1977 nr 9, s. 103-109. Tenże: *Duchowość chrześcijańska.* Wrocław 1978.

<sup>6</sup> *Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej.* Kraków 1966 (mps, własność autora).

<sup>7</sup> Por. *Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej.* RTK 16 (1969) z. 3, s. 85-93. Tenże: *Pismo Św. w twórczości ascetycznej Mikołaja z Mościsk.* RBL 20 (1967), s. 85-93. Tenże: *Życie, działalność i spuścizna pisarska dominikanina Mikołaja z Mościsk (1559-1632).* CzST 4 (1976), s. 147-164.

<sup>8</sup> *Catalogus fratrum profitentium in Conventu SS-mae Trinitatis ab Anno Domini 1509,* s. 10 — ArDomKr rps Kr 9. Niczym nie uzasadniona jest data wstąpienia i złożenia profesji (ok. 1588), podawana przez Bibliografię literatury polskiej *Nowy Korbut.* T. 2. Piśmiennictwo staropolskie. Warszawa 1963, s. 544 i powtarzana przez J. Bajdę: *Teo-*

Trudno ustalić, od kiedy Mikołaj rozpoczął edukację w krakowskim studium generalnym oraz jakie czynił tam postępy. Można jednak sądzić, że dał się poznać jako nieprzeciętnie zdolny, skoro jeszcze jako kleryk został skierowany na studia zagraniczne do Bolonii 20 maja 1582 r. Mimo odwołania w następnym roku, nie powrócił do kraju, lecz studiował nadal w Bolonii, a następnie w Padwie. Tam też uzyskał stopień lektora. Ostatecznie studia zagraniczne trwały w latach 1582-1584<sup>9</sup>. Warto jeszcze dodać, iż nie jest znana data jego święceń kapłańskich.

Po powrocie do kraju i nostryfikacji lektoratu Mikołaj objął zajęcia z filozofii w krakowskim studium. Najprawdopodobniej wykładał logikę i dialektykę. Zajęcia te stanowiły pośrednie zręby jego przyszłych dzieł filozoficznych — logiki<sup>10</sup>. Przebywając w Krakowie od r. 1585 Mikołaj wpisał się do Bractwa Różańcowego przy tamtejszym kościele klasztornym. Współpracował z Bartłojem z Przemyśla, który na mocy dekretu generała zakonu S. Cavalli, udzielonego Melchiorowi z Mościsk, założył w Krakowie w tymże roku wspomniane bractwo. Tu zaczyna się jego bardziej bezpośrednie oddziaływanie w płaszczyźnie życia duchowego. Od r. 1587 pełnił już sam funkcję promotora tegoż bractwa, a na mocy późniejszych nominacji generała zakonu był z nim w szczególny sposób związany. Działalność w ramach tego zrzeszenia katolików świeckich, które posiadało własną kaplicę w kościele dominikanów, obejmowała między innymi także pracę z młodzieżą akademicką oraz z elitą świeckich katolików, do których należeli m.in. profesorowie Akademii Krakowskiej. Była to zatem szczególna płaszczyzna oddziaływania duchowego.

Co najmniej od września 1589 r., bo wtedy po raz pierwszy pojawiło się w dokumentach lwowskich jego imię, pełnił funkcję kaznodziei rzeczywistego przy klasztorze Bożego Ciała we Lwowie. Biorąc pod uwagę wykształcenie i sławę Mikołaja, w r. 1598 powierzono mu równocześnie tytuł kaznodziei generalnego, który w tym czasie spełnia także charakter stopnia naukowego<sup>11</sup>. Ta płaszczyzna oddziaływania w słowie głoszonym, pozwalała Mikołajowi przekazywać wiele elementów duchowości dominikańskiej, tak żywej w tym okresie.

Kolejny stopień w karierze naukowej, tj. *bakalaureat*, Mikołaj uzyskał w krakowskim studium generalnym w r. 1592 (27 maja) po zaaprobowaniu go przez kapitułę generalną, odbytą w Wenecji. Natomiast magisterium teologii (doktorat) uzyskał 6 lutego 1594 r. w tymże samym studium.

W r. 1594 Mikołaj rozpoczął prowadzenie publicznych wykładów kazusów sumienia w kapitularni klasztornej. Wykłady te cieszyły się ogromnym powodzeniem, gromadząc liczne grono słuchaczy, także

logia moralna (kazuistyczna) w XVII-XVIII wieku. W: Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Red. M. Recho wicz. T. 2, cz. 1. Lublin 1975, s. 281.

<sup>9</sup> Niczym nie uzasadnione jest twierdzenie R. Ś w i ę t o c h o w s k i e g o, że Mikołaj z Mościsk pobierał nauki uzupełniające z zakresu teologii w Padwie w latach 1592-1593 (Szkołnictwo teologiczne dominikanów. W: Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Red. M. Recho wicz. T. 2, cz. 2. Lublin 1975, s. 271).

<sup>10</sup> Na temat pism filozoficznych por. np. A. F. D z i u b a: Pisma filozoficzne Mikołaja z Mościsk OP (1559-1632). *SPhCH* 15 (1979) nr 2, s. 183-188.

<sup>11</sup> Por. Ś w i ę t o c h o w s k i, art. cyt., s. 217.



z Akademii Krakowskiej. Obok zajęć naukowo-dydaktycznych Mikołaj spełniał także funkcję regensa (rektora) wspomnianego studium. Funkcję tę z przerwami pełnił w latach 1593-1603. Powierzenie tak odpowiedzialnego stanowiska świadczy o dostrzeżeniu wielu walorów wychowawczych i administracyjnych. Zwłaszcza te pierwsze stanowiły o osobowości Mikołaja z Mościsk, ukazanej już w jego pracy w ramach Bractwa Różańcowego oraz w innych kontaktach ze świeckimi, a także z młodzieżą akademicką.

W czasie sporów klasztorów wschodnich ze Lwowem na czele z prowincją polską Mikołaj z Mościsk staje jako zwolennik integralności terytorialnej. Mimo propozycji poważnego stanowiska administracyjnego (wikariusz kontraty ruskiej oraz przeor lwowski) Mikołaj przedkłada dobro wspólne nad sławę i stanowiska. Nawet sam zwraca się w tej sprawie bezpośrednio do generała zakonu<sup>12</sup>.

Działalność administracyjna Mikołaja z Mościsk szczególnie nasila się od r. 1600. Wtedy to zostaje na dwa *triennia* przeorem klasztoru w Bochni, gdzie specjalną troską otacza tamtejsze sanktuarium maryjne. Prawdopodobnie w tymże samym roku obejmuje, jako przeor, klasztor Św. Jakuba w Sandomierzu. Zakończywszy służbę przeora w Bochni i Sandomierzu, przechodzi do kontraty mazowieckiej. Zostaje jej przeorem oraz przeorem klasztoru Św. Dominika w Płocku.

W czasie rządów konwentem płockim i kontratą mazowiecką Mikołaj brał czynny udział w zakładaniu sochaczewskiego klasztoru sióstr dominikanek trzeciego habitu<sup>13</sup>, którego przyjęcie klauzury najprawdopodobniej nastąpiło 8 maja 1612 r. W tym czasie dokonywała się także słynna reforma benedyktynek chełmińskich, przeprowadzana przez Magdalenę Mortęską (+1631). Kroniki zakonne wspominają kilkakrotnie o grupie zwalczającej tendencje reformistyczne i usiłującej wprowadzić pełną klauzurę papieską, jaka istniała w zakonach kontemplacyjnych. Grupa ta opierała się na przeorze Mikołaju, co więcej, wydaje się, że był on prawdopodobnie przywódcą zwolenników papieskiej klauzury.

Kronika dominikanek Na Gródku w Krakowie podaje interesujące uwagi związane z tym zagadnieniem: „Było to poniekąd nie na rękę niektórym, a zwłaszcza co pod swym rządem mają inne klasztory panieńskie i ścierali się nieraz z Ojcem Mikołajem o to, że wnosi klauzurę ścisłą, tu w Polsce (wyjąwszy tereski) niezwyčajną, allegując zwyczajem wolniejszej klauzury tu w Polsce z dawna zawziętej. Pokonał ich prawy kościelnymi, które obostrzały bardzo klauzurę klasztorów panieńskich [...] i otrzymał w tym plac wygrany. Jakoż dotąd po innych klasztorach poczęła być ścisłejsza”<sup>14</sup>. Mikołaj występuje tu zatem jako zwolennik obostrzonej klauzury papieskiej i domaga się jej bezwzględnie przestrzegania przez klasztory żeńskie.

Końcowe lata przeorstwa płockiego i zarządów kontratą mazowiecką charakteryzowały się burzliwymi wypadkami. Sam przeor został os-

<sup>12</sup> Por. *Epistulae Summorum Pontificum*: dokument nr 150 — ArDomKr rps Pp 52.

<sup>13</sup> Por. *Reguła S. Augustyna Biskupa Hiponeńskiego i Konstytucje abo Prawa Sióstr Zakonnych S. Katarzyna Seneńskiej*, nazwanych trzeciego habitu abo stanu pokutnego S. Dominika. Kraków 1616 k. 1, 3.

<sup>14</sup> Kronika abo opisanie postępków y zachodów okolo fundowania Panien dominikanek na Gródku w Krakowie, k. 126 — Biblioteka SS. Dominikanek w Krakowie rps. 14.

karżony o stroniczość przez Jacka Mleckiego i Wincentego Blocha. Mikołaj broni się jednak i ostatecznie zostaje uznany niewinnym, a nawet wchodzi do komisji porozumiewawczej jako przedstawiciel konwentu krakowskiego.

Po ukończeniu kadencji przeora plockiego i wikariusza kontraty mazowieckiej, Mikołaj wraca do Krakowa. Tutaj, jak informuje kronika, położył wielkie zasługi przy założeniu klasztoru sióstr dominikanek Na Gródku<sup>15</sup>. Klasztor ten założony został na prawie papieskiej klauzury o obostrzonym życiu zakonnym. W założonym konwencie pełnił funkcję spowiednika i kierownika duchowego. Głoszone konferencje stały się podstawą opublikowanych później dzieł ascetyczno-mistycznych.

W tym okresie Mikołaj prowadzi ponownie wykłady kazusów sumienia oraz teologii moralnej w studium krakowskim. Zajęcia te stanowiły najbardziej bezpośrednie przygotowanie do pracy kaznodziejskiej i spowiedniczej. Jak świadczy współczesny jemu Szymon Starowolski, na wykłady te uczęszczali studenci Akademii, a może i jej profesowie<sup>16</sup>.

Obok innych biografów również P. Pruszcz odnotowuje, że „(...) do niego wielu ludzi znacznych, uczonych i w Piśmie świętym Doktorów przychodziło na poradę i zrozumienie Pisma świętego, od którego zawsze zdrową i zbawienną naukę odnosili”<sup>17</sup>. O głębokiej znajomości *Pisma Św.* świadczyć może właśnie spuścizna ascetyczna Mikołaja z Mościsk, zwłaszcza forma wykorzystania materiałów biblijnych w prezentacji duchowości oraz w jej przeżywaniu.

Należy uznać za fakt pewny, że bp krakowski Marcin Szyszkowski zasięgał u Mikołaja rady w sprawach państwowych jako senator, a jako rządca diecezji i kapłan w sprawach duchowych i teologicznych, a być może i administracyjnych. Nie dziwiłby fakt propozycji przyjęcia sufraganii krakowskiej. Mikołaj odmówił jednak, pragnąc nadal prowadzić życie zakonne w pełni zgodne ze złożonymi ślubami.

W czasie pobytu w Krakowie od r. 1611 Mikołaj z Mościsk pełnił także obowiązki spowiednika i kierownika duchowego w klasztorze sióstr norbertanek na Zwierzyńcu. Następnie na polecenie władz zakonnych dokonał przekładu i podał komentarz do *Reguły św. Augustyna*, na której opierało się wiele ówczesnych klasztorów.

Wśród spełnianych obowiązków i funkcji duchowych udzielał się także jako spowiednik. A. Bzowski wymienia go pomiędzy dominikanami prowincji polskiej, posiadającymi papieskie prawo absolucji inno-

<sup>15</sup> Por. Kronika, dz. cyt., k. 16, 42, 68, 126.

<sup>16</sup> „Denique quas nobis casuum conscientiae lectiones in Conventu SS. Trinit. Crac. magna auditorum frequenta publice praelegebat, brevi praelo excussas expectamus”, *Scriptorum Polonicorum Hecatontis, Venetiis 1625*, s. 101. Podobną uwagę podaje także L. T e l e ż y Ń s k i: „Sub eius Episcoporum legit casus conscientiae ad quos de Universitate Cracoviensi centeni conventiae”, *De rebus Provinciae S. Hyacinthi Ord. Praed.* (od r. 1216 do 1791), k. 221 — BKór rps 93 I F.

<sup>17</sup> Forteca Monachorów i całego Królestwa Polskiego. Wyd. 2. Kraków 1737, s. 264. Por. np. S. B a r ą c z: *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*. T. 2 Lwów 1861, s. 207-208. S. D u Ń c z e w s k i: *Kalendarz świętych i błogostawionych y świątobliwie żyjących Polaków w x. Litewskiego y prowincyi innych na rok 1746, Zamość (b.r.w. — 1746?)*, pod datą 3 XI. J. Q u e t i f - J. E c h a r d: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. T. 2. Parisii 1721, s. 546.

wierców<sup>18</sup>. Jako spowiednik cieszył się ogromną popularnością. Poczytywano sobie za zaszczyt spowiedź przed Mikołajem<sup>19</sup>.

Mikołaj z Mościsk zmarł w Krakowie 6 czerwca 1632 r. w wieku 73 lat, w 58 roku profesji zakonnej<sup>20</sup>. Umarł, jak podaje wielu biografów, tknięty apopleksją po odprawieniu Mszy św. w Uroczystość Trójcy Przenajświętszej, do której żywił szczególne nabożeństwo<sup>21</sup>. Został pochowany w klasztornej kościele Św. Trójcy w Krakowie.

## II. SYLWETKA DUCHOWA

Do naszych czasów dochował się jedyny wizerunek Mikołaja z Mościsk, przedstawiający postać o znamienitych rysach. Na twarzy znać ślady surowej ascezy oraz głębokiego zamyślenia. Odzwierciedla ona ducha modlitwy oraz głębokiej wiedzy teologicznej<sup>22</sup>.

Mikołaj z Mościsk musiał odznaczać się systematycznym charakterem w działaniu, skoro był w stanie spełniać tak wiele funkcji. Musiał z powierzonych mu zadań wywiązywać się dobrze, jeśli tak mu ufano (*regens studium*, kurator bractwa). Przez osobisty kontakt kształtował nie tylko umysły młodych, lecz także urabiał ich postawy ludzkie i chrześcijańskie. O jego sylwetce duchowej świadczy całokształt działalności jako spowiednika i kierownika duchowego. Spełniając tak odpowiedzialne zadania, musiał on sam do nich dorastać. Jako kierownik duchowy dominikanek oraz norbertanek zwierzynieckich był odpowiedzialny za przybliżenie im postaci św. Augustyna i jego ascetycznej doktryny. Zewnętrznym przejawem tego są przekłady wspomnianych reguł i konstytucji. Nie zachowało się dużo danych o pracy Mikołaja w środowisku zakonnym. Wiele przemawia za tym, że włączył on swoje życie religijne w życie kierowanych zakonów.

Dowodem szczególnej troski i odpowiedzialności za duchowy rozwój zakonnicy są głoszone konferencje, które stanowiły genezę twórczości ascetyczno-mistycznej<sup>23</sup>. Dzieła te ukazują Mikołaja jako doskonałego znawcę życia zakonnego i wnikliwego obserwatora człowieka. Świadczą one jednocześnie o dużym rozeznaniu w dziedzinie ascezy, a także przede wszystkim o dużej odpowiedzialności za poziom życia religijnego i moralnego kierowanych siostr.

Praca teologa krakowskiego nabiera większego jeszcze znaczenia, gdy weźmie się pod uwagę fakt, iż w omawianym okresie ogólny poziom

<sup>18</sup> Por. Propag D. Hyacinthi Thaumaturgi Poloni. Venetiis 1606, s. 87.

<sup>19</sup> Por. L. Chodynicki: Dykcyjonarz uczonych Polaków. T. 2. Lwów 1833, s. 130. F.M. Sobieszczański: Mościcki (Mikołaj), Encorg. T. 18, s. 912.

<sup>20</sup> „6 junij 1632. In festo SS. Trinitatis circa meridiem, obiit R.P. Fr. Nicolaus Mosticensis S.Th. Doctor, habens annos 73, et in religione 58. Vir doctissimus et regularis vitae observantissimus” (Necrographia seu obitus [...] Ordinis nostri anno Domini 1615 (...), k. 17 — ArDomKr rps Pp 78). Prawidłową datę śmierci Mikołaja podaje tylko Tełczyński, dz. cyt., k. 221 oraz Kowalski: Życie, art. cyt., s. 156 i inne. U innych autorów data waha się między r. 1632 a 1646.

<sup>21</sup> Por. np. Barącz, dz. cyt., t. 2, s. 208. Tełczyński, dz. cyt., k. 221; J. Quetif- J. Echar d, dz. cyt., t. 2, s. 546.

<sup>22</sup> Portret ten znajduje się w klasztorze Św. Trójcy w Krakowie i pochodzi z czasów bezpośrednio po śmierci Mikołaja z Mościsk.

<sup>23</sup> Por. np. Kronika, dz. cyt., k. 118-124. K. Jucewicz: Okruszyny biograficzne o niektórych ojcach zakonu kaznodziejskiego prowincji polskiej od r. 1609 do 1864. Kraków 1864, s. 141 — ArDomKr rps Kr 907.

życia religijnego w zakonach daleki był od doskonałości. Powierzenie zatem Mikołajowi tak odpowiedzialnego stanowiska jest wyrazem dostrzeżenia jego urobienia wewnętrznego i właściwego życia kapłańskiego. Pisma ascetyczno-mistyczne, przesiąknięte także własnym dążeniem do doskonałości, były bardzo chętnie czytane i rozważane w innych zakonach<sup>24</sup>. Warto tu jeszcze raz dodać, co charakteryzuje także jego sylwetkę osobową, iż był on zwolennikiem obostrzonej klauzury papieskiej dla żeńskich klasztorów, którą zresztą sam starał się wprowadzić w zakładanych przez siebie domach.

Cechowała go postawa bezwzględnej wierności Stolicy Apostolskiej, co wyraźnie ukazał w czasie konfliktu o podział prowincji polskiej. Podobnie zatroskany był o jedność Kościoła (dysputy z arianami oraz prace nad unią Kościoła katolickiego z Kościołami wschodnimi).

Należy także podkreślić ogromną pracowitość. Przejawiała się ona, jak to wskazano w danych biograficznych, zarówno w działalności naukowo-dydaktycznej, jak i administracyjnej oraz na płaszczyźnie kierownictwa duchowego, a także w spełnianiu innych posług (spowiednik, kaznodzieja).

Oprócz jednak tych swoiście pojętych zewnętrznych przejawów jego sylwetki duchowej należy jeszcze zwrócić bliższą uwagę na sferę relacji wobec Boga i siebie samego.

W ascetycznej spuściźnie polskiego dominikanina można znaleźć tekst świadczący, jak się wydaje, o obdarowaniu go przez Boga łaską bezpośredniego powołania, bliskiego kontemplacji<sup>25</sup>. Sam przyznaje jednak, że nie otrzymał jej w całej pełni, czyli nie doszedł być może do momentu, który wielu mistycy hiszpańscy nazwą duchowym małżeństwem<sup>26</sup>. Ten domniemany fakt nie znajduje wprawdzie wyraźnego odbicia w nauce o kontemplacji, gdyż nie nosi ona na sobie piętna osobistego przeżycia, jak to widać na przykład w doktrynie św. Jana od Krzyża czy św. Teresy z Ávila. Niemniej jednak wyraźne opowiedzenie się autora za indywidualnym powołaniem do kontemplacji włanej należy uznać za jego osobiste osiągnięcie, płynące nie tylko z osobistych przemyśleń, lecz zapewne także i z przeżywanej łaski kontemplacji. K. Górski sądzi, że opis kontemplacji, zawarty w *Akademii pobożności* w piątej *klassis*, wypływa z osobistych przeżyć Mikołaja<sup>27</sup>.

Wielu biografów, podkreślając świętość Mikołaja, szczególnie akcentuje jego nabożeństwo do Trójcy Św.<sup>28</sup> Natomiast pobożność maryjna dominikanina, zapoczątkowana wyraźnie przez włączenie się

<sup>24</sup> Por. F. Jaroszewicz: *Matka świętych Polska*. Kraków 1767, s. 375. K. Górski: *Od religijności*, dz. cyt., s. 146. Tenże: *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce*, art. cyt., s. 338. W tym ostatnim opracowaniu autor podaje błędnie Melchiora z Mościsk, choć treściowo chodzi o spuściźnie ascetyczno-mistyczną Mikołaja z Mościsk.

<sup>25</sup> Por. tenże: *Teologia*, art. cyt., s. 440. Kowalski, *Nauka*, dz. cyt., s. 271.

<sup>26</sup> „Naliczyło się w *Elementarzyku* piętnaście stopni (kontemplacji — AFD): nie wszystkie rozumiałe, bo nie wszystkie skoszowane ani doznane, czego potrzeba do tej umiejętności. Jednak ja zaliczę te klejnoty na trzy rzeczy, a położę znaczniejsze, pospolitsze y zrozumialsze” (Mikołaj z Mościsk: *Akademia pobożności*. Kraków 1628, s. 94 [właściwie 95]).

<sup>27</sup> Por. Wstęp i komentarz, art. cyt., s. 105-106, 109, 112. Tenże, *Duchowość*, dz. cyt., s. 163-164.

<sup>28</sup> Por. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 375. J. Quetif - J. Echard, dz. cyt., t. 2, s. 546. M. Sieykowski: *Świątnica Pańska*. Wyd. 2. Kraków 1743, s. 311.

w działalność Bractwa Różańcowego, zawsze miała wydzźwięk chrystocentryczny i ukierunkowanie ku tak pojętej ascezie<sup>29</sup>. Centrum całej pobożności Mikołaja stanowiła jednak codzienna Eucharystia sprawowana „z wielkim nabożeństwem”<sup>30</sup> i „łez wylaniem”<sup>31</sup>.

Omawiając życie zakonne biografowie podkreślają, iż „ustawy zakonne z wielką ścisłością wypełniał, przez co stał się wzorem doskonałości zakonnej”<sup>32</sup>. Zajmowane stanowiska, a szczególnie funkcja regensa wymagały od niego przykładu dobrego zakonnika i przełożonego. Sam zresztą podkreśla taką potrzebę pisząc, że należy „być przykładem dobrym wszystkim”<sup>33</sup>. Oczywiście, umiejętność „postępowania zawsze z cnoty w cnotę”<sup>34</sup> nabył Mikołaj dzięki usilnej pracy nad osobistym urobieniem, doskonałością moralną i świętością. P.H. Pruszczyk napisze o nim: „żył w Zakonie świętym przez lat 58, a przez ten wszystek czas żadnemu się Bratu nie uprzykrzył”<sup>35</sup>. Na drodze realizacji osobistej świętości Mikołaj, zgodnie z tym co sam zalecał,<sup>36</sup> „ciało swoje ostrzeżem dyscyplinami, postem i niespaniem podbijał pod panowanie ducha”<sup>37</sup>.

Wszystkie notatki biograficzne jednomyślnie akcentują u Mikołaja cnotę prawdziwej pokory, połączoną z bojaźnią Bożą. Wyrażała się ona szczególnie w tym, że mając stopień doktora „wyrzekł się go, najmniejszego i ostatniego miejsca między braćmi obierając sobie prosił, żeby go żaden doktorem nie nazywał”<sup>38</sup>. Odmówienie przyjęcia sufraganii krakowskiej można także, zdaniem biografów, uznać jako wyraz pokory motywowanej pragnieniem wierności życiu klasztornemu aż do śmierci<sup>39</sup>.

Jako spowiednik musiał Mikołaj posiadać wszelkie cechy predysponujące go do spełniania tego trudnego zadania, skoro „lud najwięcej do niego się cisnął, i każdy chciał się z tem pochwalić, że się przed księdzem Mikołajem spowiadał”<sup>40</sup>. Cechy te zapewne to wynik wieloletniej wytrwałej pracy nad sobą.

Mikołaj z Mościsk musiał żyć świadomością przemijalności życia ziemskiego. Już w *Akademii pobożności*, wydanej w 1628 r., planując napisanie medytacji o rzeczach ostatecznych, miał przekonanie, że dokona tego, „jeśli Pan Bóg dopuści, bo już lata bliskie są kresu”<sup>41</sup>. Sadok Barącz napisze, że Mikołaj był „zawsze gotowy na śmierć”<sup>42</sup>.

Dominikańskiego pisarza ascetycznego, jako zakonnika, charakte-

<sup>29</sup> Por. Jucewicz, dz. cyt., s. 135. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 375.

<sup>30</sup> Barącz, dz. cyt., t. 2, s. 208.

<sup>31</sup> Pruszczyk, dz. cyt., s. 265. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 375.

<sup>32</sup> Barącz, dz. cyt., t. 2, s. 207.

<sup>33</sup> Mikołaj z Mościsk, Akademia, dz. cyt., s. 27.

<sup>34</sup> Barącz, dz. cyt., t. 2, s. 207.

<sup>35</sup> Dz. cyt., s. 264.

<sup>36</sup> Por. Mikołaj z Mościsk, Akademia, dz. cyt., s. 25, 35, 175, 236, 238, 270, 432, 509 etc.

<sup>37</sup> Barącz, dz. cyt., t. 2, s. 207; por. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 375; Pruszczyk, dz. cyt., s. 264.

<sup>38</sup> Barącz, dz. cyt., t. 2, s. 207. A. Jocher: *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauki w Polsce od zaprowadzenia w niej druku po rok 1830 włącznie*. T. 2. Wilno 1845, s. 621. Duńczewski, dz. cyt., pod datą 3 XI. Pruszczyk, dz. cyt., s. 264.

<sup>39</sup> Por. Sobieszczański, art. cyt., s. 912. Barącz, dz. cyt., t. 2, s. 208. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 375.

<sup>40</sup> Chodynicki, dz. cyt., t. 2, s. 130. Sobieszczański, art. cyt., s. 912.

<sup>41</sup> Dz. cyt., s. 508.

<sup>42</sup> Dz. cyt., t. 2, s. 208. Bzowski, dz. cyt., s. 95.

ryzuje w sposób najbardziej sumaryczny jego życiorys oparty na aktach kapituły generalnej walenckiej, odbytej w r. 1647. Oczywiście, tekst ten należy rozumieć w ówczesnym kontekście czasowym: „P.P. Nicolaus Moscicensis. S. Theol. Doctor, vir Religiosissimus, [...] nullis umquam mali nominis, aut turpis famae macula laboravit. Constitutionum Ordinis, praecipue silentii, regidissimus observator, ambitionis et praeminentiarum capitalis hostis, multis ante abitum suum annis omnibus Religionis officii, et grabidus valeodixit. In absolvendo divino officio et Sacrosancto Missae Sacrificio, scrupulissimus; caeremonias Ordinis exactissime ab omnibus observari faciens, grundaevum senectutem in pausa et litterali Constitutionem nostrarum observantia finiri satagebat”<sup>43</sup>.

### III. PISMA ASCETYCZNO-MISTYCZNE

Mikołaj z Mościsk pozostawił w swoim dorobku pisarskim obok dzieł filozoficznych, teologiczno-moralnych także prace o tematyce ascetyczno-mistycznej<sup>44</sup>. Podstawowe dzieła z tej ostatniej grupy powstały w czasie sprawowania funkcji w klasztorach żeńskich, choć wydane zostały dopiero w latach 1624-1628. Były one kilkakrotnie wznawiane za życia, a także doczekały się wydań pośmiertnych.

W całym dorobku z tego zakresu można dostrzec wyraźny rozwój i pogłębienie zarówno samej tematyki, jak i teologicznej analizy. Wyrazem zaś twórczości są dzieła samodzielne oraz traktaty wydane łącznie z innymi opracowaniami. Do tej grupy zaliczyć także należy wydania przekładów reguł i konstytucji zakonnych.

1. *De studio meditationis*, zamieszczone po raz pierwszy w pierwszym wydaniu *Elementa* w r. 1603 w części X na s. 190-207. W następnych wydaniach stanowiło już zawsze część XII wspomnianego dzieła teologiczno-moralnego. W sumie traktat ten ukazał się osiem razy. W tym raz opublikowany został w kompilacji z autorów dominikańskich, wydanej przez F. Ohm-Januszowskiego *Speculum parvum religiosorum*. Cracoviae 1689 (s. 231-256).

Traktat ten jest studium na temat medytacji. Warto zauważyć, iż różniła on osiem jej elementów: przygotowanie dalsze (pośrednie i bezpośrednie) i bliższe, rozrządanie i wzbudzanie uczuć (istota medytacji), postanowienie, prośba, ofiarowanie i dziękczynienie (zakończenie).

*De studio meditationis* daje jasny i przejrzysty układ metody medytacji. Z tej przyczyny, jak stwierdza J. Kowalski, ta metoda rozważania modlitewnego znajduje zapewne prawo obywatelstwa w szerokich kręgach duchowieństwa diecezjalnego Małopolski<sup>45</sup>.

2. *Pro accedentibus ad S. Communionem* stanowi XI część *Elementa* i ukazuje się od jego drugiego wydania. Traktat ten publikowano zatem łącznie siedem razy. Mikołaj daje tu bardzo krótkie wskazania, jak należy zachowywać się przed, w czasie i po przyjęciu Komunii św. Wskazania

<sup>43</sup> Vita Servi Dei Nicolai Moscicensis ex actis Capituli Generalis, Valentiae, 1647. celebrati, de verbo ad verbum desumpta. W: Mikołaj z Mościsk: Theologia moralis. Cz. 4. Cracoviae 1683, s. 94-95.

<sup>44</sup> Na temat całości spuścizny pisarskiej Mikołaja z Mościsk por. np. A.F. Dziuba: Życie i twórczość Mikołaja z Mościsk (1559-1632). STV 19 (1981) f. 1, s. 43-64. Kowalski, Życie, art. cyt., s. 157-162.

<sup>45</sup> Nauka, dz. cyt., s. 115.

te dotyczą zarówno zachowania uzewnętrznionego jak i wewnętrznego.

3. *Infirmaria chrześcijańska...* Kraków 1624. Dzieło to dedykowane jest Dorocie Kątskiej — ksieni zwierzynieckiej. W wydaniu tym zamieszczono także opracowanie *Walna wojna duchowna* (s. 65-92). Kolejne wydanie ukazało się już w 1626 r. z dedykacją dla Anny z Rusca Lubomirskiej. Do wydania tego dodano jeszcze inne opracowania (*Jakby alkierzyk o ostrożnym życiu*) oraz poszerzono o rozdział ósmy: „O przygotowaniu się na dobrą śmierć”.

Trzecią część *Infirmarii* opublikowano także oddzielnie pt. *Ars bene vivendi...* Kraków 1627. Ponownie zaś wydano całe opracowanie na Jasnej Górze w r. 1722, gdzie ukazało się w *Elementarzyku* (s. 447-694).

Natchnieniem do napisania omawianego dzieła, a przynajmniej jego pierwszej części, była choroba jednej z pierwszych sióstr w klasztorze Na Gródku<sup>46</sup>. Stąd charakter popularnonaukowy prezentowanego dzieła dostosowany do poziomu intelektualnego sióstr. Mikołaj porusza tu zagadnienie choroby i niebezpieczeństwa dla duszy, jakie płyną z niej oraz środki, jakimi należy się jej przeciwstawić. Dominikański teolog jawi się tutaj jako znakomity obserwator człowieka i jego zachowań w konkretnych sytuacjach życiowych. Również warto odnotować dokładność oznaczania źródeł. W ostatniej części *Infirmarii* Mikołaj zajmuje się jeszcze problemem przestrzegania drobnych obowiązków i unikania grzechów lekkich.

4. *Elementarzyk ćwiczenia duchownego...* Kraków 1626. Dzieło to podobnie jak poprzednie w swej pierwszej edycji dedykowane jest Dorocie Kątskiej. Część tego dzieła ukazała się w ramach wspomnianej wyżej kompilacji F. Ohm-Januszowskiego w r. 1675, pod tytułem *Medytacje abo rozmyślania o śmierci, sądzie Bożym, czyśćcu, piekle i mękach jego* (s. 233-264).

Drugie wydanie całości ukazało się na Jasnej Górze w r. 1722. Oprócz *Elementarzyka* zamieszczono jeszcze kilka innych mniejszych opracowań (*Nauka o świętych reliquiach i o odpustach; Sposób dobrego życia; Reguły do dobrej śmierci należące; Nauka co żona może w dobrych męża swego; Proste i jasne objaśnienie pacierza*) oraz *Infirmarię*. Wspomniany traktacik *Sposób dobrego życia* był wydany także oddzielnie jako *Przydatek do Akademii*<sup>47</sup>.

Dominikańskie czasopismo ascetyczne *Szkoła Chrystusowa* przedrukowało w r. 1933 fragmenty z *Elementarzyka*<sup>48</sup> uznając, że urywek ten jest „ciekawym także z tego względu, że rzuca światło na postać samego Mikołaja, godną, aby o niej więcej pamiętano”<sup>49</sup>.

Dzieło to ma swoją genezę w konferencjach głoszonych przez Mikołaja w klasztorach dominikanek i norbertanek. Wewnętrzna budowa potwierdza takie przypuszczenie, co poświadczają także znane dokumenty<sup>50</sup>. Każda część prezentowanej pracy mogłaby stanowić oddziel-

<sup>46</sup> „[...] gdy jedna z nich [dominikanka — AFD] rozchorowała się, dało mu to asumpt do wydania *Infirmarii*, w której wyłuszczył sposób zachowania się w chorobie” (Ju c e w i c z, dz. cyt., s. 141).

<sup>47</sup> Jedyny znany egzemplarz tego wydania posiada Biblioteka Jagiellońska, sygn. 36586 L.

<sup>48</sup> Z *Elementarzyka*, *SzCh* 6 (1933), s. 233-237.

<sup>49</sup> Tamże, wstęp, s. 233.

<sup>50</sup> Por. Kronika, dz. cyt., s. 118-124. Ju c e w i c z, dz. cyt., s. 141.

ny traktacik, brak bowiem wewnętrznego powiązania poszczególnych części. Zdaniem K. Górskiego, dzieło to było także przeznaczone dla świeckich chrześcijan<sup>51</sup>.

Naczelnym problemem poruszonym w analizowanym dziele jest zagadnienie modlitwy wewnętrznej, które Mikołaj omówił już wcześniej w *De studio meditationis* później zaś podjął jeszcze w *Akademii pobożności*. Ostatecznie *Elementarzyk* jest swoistym podręcznikiem teorii i praktyki wspomnianej modlitwy ze szczególnym uwypukleniem medytacji. Część druga zawiera nawet szkice medytacji odpowiednie do trzech dróg życia wewnętrznego, gdyż każda z nich ma szczególną tematykę ćwiczenia duchownego<sup>52</sup>. Warto dodać, że Mikołaj bardzo mocno akcentuje chrystocentryczne ukierunkowanie całej ascezy chrześcijańskiej.

Oczywiście, w ujęciu problemu modlitwy wewnętrznej nie dostrzega się nowych koncepcji. Niemniej jednak napotyka się wiele myśli oryginalnych. Duże znaczenie odgrywa sprecyzowanie samej definicji modlitwy w ogólności, w której mieści się także pojęcie modlitwy wewnętrznej<sup>53</sup>.

Dzieło to było bardzo popularne w tamtych czasach jako pomoc do medytacji, zwłaszcza w klasztorach żeńskich. K. Górski stwierdza nawet, iż obecnie rzadkie występowanie tej książki w bibliotekach usprawiedliwia się tym, że „widocznie egzemplarze zostały zacytane”<sup>54</sup>.

5. *Akademia pobożności...* Kraków 1628. Ta edycja dedykowana jest Annie z Rusca Lubomirskiej. W tym samym roku ukazują się kolejne wydania lub tylko dodruki. Jedno z nich różni się tylko błędem w paginacji<sup>55</sup>. Pozostałe natomiast posiadają jeszcze inne elementy formalno-edytorskie. Wydanie, które najprawdopodobniej jest pierwsze, zostało dedykowane Dorocie Kątskiej, herbu Brochwicz<sup>56</sup>. Następne dwie edycje z tego roku zawierają w tytule dodatkowe stwierdzenie: „jak się to wyraziło w pierwszej edycyey”. Jedno wydanie dedykowane zostało Mikołajowi Ligęzie z Borku, kasztelanowi sandomierskiemu<sup>57</sup>. Następne zaś nie posiada dedykacji<sup>58</sup>.

Szóste wydanie *Akademii* ukazało się prawie w sto lat później na Jasnej Górze w r. 1722<sup>59</sup>. Warto jeszcze dodać, że dominikański miesięcznik *W drodze* przedrukował fragmenty *Akademii* opatrzone wstępem i komentarzem K. Górskiego<sup>60</sup>. Tenże badacz podaje, iż miała ona także wydania zagraniczne<sup>61</sup>. Ostatecznie zatem prezentowane dzieło opublikowano sześć razy i to pierwsze pięć aż w jednym roku.

<sup>51</sup> Por. Wstęp i komentarz, art. cyt., s. 103. K o w a l s k i, Nauka, dz. cyt., s. 275.

<sup>52</sup> Por. *Elementarzyk*, Kraków 1628, s. 41-201.

<sup>53</sup> Por. Tamże, s. 1-3.

<sup>54</sup> Wstęp i komentarz, art. cyt., s. 103-104. Biblioteka Uniwersytecka KUL sygn. P XVII 270 posiada egzemplarz „*Elementarzyka*” z ex libris: „*Ex Bibliotheca Capituli Ritus graeco-catholici Premislensis*”.

<sup>55</sup> Por. Biblioteka Narodowa, sygn. XVII 3. 4609.

<sup>56</sup> Por. Biblioteka SS. Norbertanek w Krakowie, sygn. 258.

<sup>57</sup> Por. Biblioteka Uniwersytecka KUL, sygn. XVII 796.

<sup>58</sup> Por. Tamże, sygn. XVII 3792.

<sup>59</sup> Egzemplarz z tego roku posiadany przez Wojewódzką i Miejską Bibliotekę Publiczną im. H. Łopacińskiego w Lublinie, sygn. P-18-q-572 zawiera pieczęć i wklejkę: „Biblioteka Hołmskiej duchownej akademii”.

<sup>60</sup> Por. art. cyt., s. 103-107.

<sup>61</sup> Por. Teologia, art. cyt., s. 438. Informację *Gazety Kościelnej* o dwóch tomach „*Akademii*” należy uznać za fakt oddzielnego potraktowania piątej *klassis* (Słówko o literaturze ascetycznej w dawnej Polsce, *GK* 1 (1893), s. 393.



Dzieło to, podobnie jak i poprzednie, ma swoje źródło w konferencjach głoszonych w klasztorach dominikanek i norbertanek krakowskich. Odnotowuje to kronika klasztoru wspomnianych dominikanek<sup>62</sup> oraz nieco później Jucewicz<sup>63</sup>, opierając się z pewnością na tej kronice. Takie pochodzenie dzieła tłumaczy także jego budowa wewnętrzna, mało powiązana, ukierunkowana na poziom odbiorców raczej niezbyt wysoki.

Pracę tę można nazwać poważnym podręcznikiem chrześcijańskiej ascetyki i mistyki. Jest to pierwszy podręcznik z tej teologicznej dyscypliny, napisany przez polskiego teologa, zawierający w sobie niemal wszystkie zagadnienia życia wewnętrznego. Oczywiście, najcenniejsza jest *klassis* piąta dzieła, poświęcona zagadnieniom ściśle teologicznym. *Klassis* ta stanowi najobszerniejszy staropolski traktat o mystyce i modlitwie wewnętrznej. W zakresie twórczości ascetyczno-mistycznej dzieło to można nazwać *opus vitae* polskiego dominikanina.

*Akademia* przeznaczona była szczególnie dla osób zakonnych, choć, jak twierdzi Górski, należy powiedzieć raczej bardziej ogólnie, iż przeznaczona była „dla postępujących na drodze pracy nad sobą”<sup>64</sup>. Sam Mikołaj dedykował nawet dwie edycje osobom świeckim: Annie z Rusca Lubomirskiej i Mikołajowi Ligęzie z Borku.

Dzieło to, najbardziej popularne spośród publikacji ascetyczno-mistycznych Mikołaja, występuje stosunkowo często w katalogach ówczesnych bibliotek — tak zakonnych jak i duchowieństwa diecezjalnego.

W bibliografiach publikacji Mikołaja z Mościsk występuje jeszcze kilka innych tytułów. Ogólna analiza pozwala jednak stwierdzić, iż albo są to błędne warianty tytułów albo błędne informacje. Dla pełni obrazu można wymienić ich tytuły: *Conclave. Księga polska na Rekolekcje, Skarb nieprzebrany, klejnot nieoszacowany Bogarodzica P. Marya, Rudimenta christianae perfectionis, Elementa exercitationis spiritualis, Akademia pietatis Polono idiomate, Informacyja chrześcijańska*.

Oprócz przedstawionych wyżej zasadniczych dzieł z zakresu twórczości ascetyczno-mistycznej wydaje się, iż warto podać jeszcze ogólne dane o tłumaczeniach i komentarzach reguł i konstytucji zakonnych.

1. *Reguła S. Augustina Biskupa Hiponeńskiego i Konstytucje abo Prawa Sióstr Zakonnych S. Katarzyny Sieneńskiej, nazwanych trzeciego habitu abo stanu pokutnego S. Dominika*. Kraków 1616<sup>65</sup>. Przedmowa ukazuje biblijną wiedzę Mikołaja, obdarzając go tytułem doktora *Pisma Św.*<sup>66</sup>

2. *Reguła S. Augustina Hiponeńskiego Biskupa i Doktora kościelnego i Konstytucje Paniien Zakonu Premonstratensów*, b.r.m.w.<sup>67</sup> Ponieważ znany egzemplarz jest współoprawny ze *Zwierciadłem na Regułę S. Augustina* Lairvela, wydanym w Krakowie w 1619 r. należy sądzić, że *Regułę* opublikowano w tym okresie<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Por. dz. cyt., k. 118-124.

<sup>63</sup> Por. dz. cyt., s. 141.

<sup>64</sup> Wstęp i komentarz, art. cyt., s. 104.

<sup>65</sup> Por. Biblioteka SS. Dominikanek w Krakowie, sygn. 96.

<sup>66</sup> „[...] brat Mikołaj z Mościsk w Piśmie S. Doktor podał supplicyę na Kapitułę Generalską imieniem Sjóstr tego Zakonu w Sochaczewie mieszkających [...], by te prawa były potwierdzone”. Tamże, k. 1v.

<sup>67</sup> Por. Biblioteka SS. Norbertanek w Krakowie, sygn. 504.

<sup>68</sup> L. F i n k e l w Bibliografii Historii Polskiej podaje jako pewne miejsce wydania Kraków, natomiast r. wyd. ok. 1619 (por. Lwów 1891-1906, t. 1-4 [numeracja ciągła], s. 681).

3. *Regula S. Augustina Hiponeńskiego Biskupa, Doktora kościelnego i Constitucye Sióstr wtórego Habitu Zakonu Kaznodziejskiego*, b.m.r.w.<sup>69</sup> Wydaje się, że edycja ta wyszła po r. 1626, ponieważ dopiero wówczas kapituła prowincjalna lubelska poleciła Mikołajowi tłumaczenie<sup>70</sup>.

Komentarze, jakimi Mikołaj z Mościsk opatrzył poszczególne tłumaczenia *Reguł*, ukazują go jako zwolennika obostrzonej realizacji stawianych wymogów co do klauzury papieskiej. Praktycznie wymagania te zalecił zakonnikom w założonym przez siebie klasztorze dominikańskim Na Gródku.

#### IV. UWAGI KOŃCOWE

Obraz życia i działalności Mikołaja z Mościsk — generalnie ujmując — ukazuje go jako człowieka bardzo aktywnego, zwłaszcza na płaszczyźnie funkcjonowania swego zakonu. Aktywizm ten przejawia się w formie bardziej szczegółowej także we wszelkich działaniach odnoszących się do sfery życia duchowego: czy to bezpośrednio czy też pośrednio. Ten pierwszy to na przykład funkcja spowiednika i kierownika duchowego u dominikanek Na Gródku oraz u norbertanek Na Zwierzyńcu. Pośrednie zaś oddziaływanie — to zajęcia dydaktyczne z młodzieżą, praca w Bractwie Różańcowym czy kaznodziejstwo. Mikołaj z Mościsk wykorzystuje wszystkie te okazje jako możliwości ugruntowywania ducha chrześcijańskiego oraz jego praktycznego wcielenia w codzienne życie.

Biorąc pod uwagę materiały źródłowe, biografie jemu współczesnych oraz późniejszych autorów trzeba stwierdzić, że Mikołaj z Mościsk prezentuje się jako osobowość wszechstronnie pozytywna. Jest to zapewne efekt długiej i wytrwałej pracy nad własnym charakterem, prowadzonej zgodnie z duchem wymagań zakonnych oraz ogólnych tendencji religijno-moralnych ówczesnego chrześcijaństwa. Treści głoszone z katedry profesorskiej oraz realizowane życiem w strukturach administracyjnych wobec innych, sam najpierw wcielał we własne życie. Wymagający od siebie, miał prawo wymagać także od innych. Wszystkie jednak przedsięwzięcia poparte były głębokim zawierzeniem Bogu i modlitwą. Tak ukształtowana sylwetka duchowa Mikołaja z Mościsk stanowi pewien kompleks osobowościowy, zwłaszcza w płaszczyźnie życia duchowego i relacji z Bogiem.

Literacka spuścizna Mikołaja z Mościsk, oprócz wyraźnego ukierunkowania teologiczno-moralnego, posiada także jakby paralelnie charakter ascetyczno-mistyczny. Dzieła z tego zakresu są na bardzo wysokim poziomie. Należy zatem uważać Mikołaja za najwybitniejszego teologa, jakiego wydał zakon dominikański w tym okresie, zajmującego się problematyką ascetyczno-mistyczną. Stosuje on — jak jemu

<sup>69</sup> Por. Biblioteka Jagiellońska, sygn. 38125 I. Zobacz informacje w: Finkiel, dz. cyt., s. 688.

<sup>70</sup> „Comittimus R.P.F. Nicolao mgro ut Constitutiones sororum Nostri Ordinis de observantia cum declarationibus idioma polonico typis mandet” (Acta Capitulum Provincie Poloniae Ordinis Praedicatorum. Zebrał R.F. Madura. T. 2 (1603-1700), s. 395 — ArDomKr mps Pp 372 I-III)

współcześni — metodę scholastyczną, choć jej ujęcie ma oprócz teoretycznego także aspekt praktyczny.

Takie właśnie potraktowanie treści dzieł ascetyczno-mistycznych wynika przede wszystkim z samej genezy ich powstania. Jak wskazano wyżej, powstały one z konferencji głoszonych dla sióstr zakonnych w klasztorach dominikanek i norbertanek krakowskich. Wpłynęło to na popularne potraktowanie problematyki, aby tym samym spowodować jej większą przyswajalność i zrozumiałość. Inną przyczyną, która narzuca mu taki właśnie charakter twórczości ascetyczno-mistycznej, jest jej przeznaczenie: jako ascetyczne wskazania i pomoc przede wszystkim dla zakonnic i dla osób świeckich. Stąd właśnie w pracach tych rozważania teoretyczne połączone są bardzo ściśle z praktycznymi wskazaniem.

Mikołaj z Mościsk w procesie dziejowym, polegającym na rozwoju badań teoretycznych, pod wpływem impulsu ruchu reno-flamandzkiego, a przede wszystkim hiszpańskiego, jest prekursorem późniejszych osiągnięć Dobrosielskiego i Drużbickiego. Warto jeszcze zauważyć, iż w wykładzie kontemplacji jest na pewno luizystą, a nie kanistą (stronikiem M. Cano)<sup>71</sup>.

Trzy podstawowe dzieła ascetyczno-mistyczne Mikołaja z Mościsk wydane zostały w języku polskim; cała pozostała spuścizna ukazała się w języku łacińskim. Oczywiście, taki stan rzeczy automatycznie zamknął możliwości wpływów doktryny polskiego dominikanina na myśl naukową poza granicami kraju. Podobnie też nie oddziaływał on na życie wewnętrzne ówczesnej Europy.

Na szczególną uwagę zasługuje czystość i przejrzystość języka polskiego, występującego w dziełach ascetyczno-mistycznych, przypominającego złoty okres w naszej literaturze, pozbawionego tak charakterystycznych dla baroku makaronizmów<sup>72</sup>. Dzięki tym walorom języka, dzieła jego odznaczają się „jasnym wykładem ascetycznych zawiloci”<sup>73</sup>. Mikołaj z Mościsk dostrzega w wielu przypadkach brak polskiej terminologii ascetyczno-mistycznej i dlatego używa wyrazów łacińskich, nadając im formy gramatyki polskiej i w ten sposób wprowadza je do polskiego słownika teologicznego. Sam uskarża się często, że „na polskie te słowa trudno przełożyć”<sup>74</sup>.

Dzieła ascetyczno-mistyczne Mikołaja z Mościsk stanowią doskonały materiał do studiów filologiczno-historycznych nad językiem polskim epoki pierwszej połowy XVII w. Zwłaszcza godne podjęcia są studia nad jego terminologią teologiczną, szczególnie z zakresu ascetyki i mistyki.

Analiza dzieł ascetyczno-mistycznych dowodzi licznych odwołań się do *Pisma Św.*, tradycji patrystycznej, autorów średniowiecznych oraz współczesnych lub prawie mu współczesnych, nieco mniej zaś do orzeczeń Kościoła i filozofów pogańskich. Różni go od innych pisarzy siedemnastowiecznych brak dosłownego cytowania przytaczanych tekstów (z wyjątkiem biblijnych).

<sup>71</sup> Por. K. Górski: Dzieje życia wewnętrznego dominikanów, art. cyt., s. 82.

<sup>72</sup> Por. Słwko, art. cyt., s. 393; Jocher, dz. cyt., t. 3, s. 289.

<sup>73</sup> M. Wiśniewski: Historia literatury polskiej. T. 9. Kraków 1854, s. 233. Słwko, art. cyt., s. 393.

<sup>74</sup> Elementarzyk, dz. cyt., s. 237.

Wyjątkowe uprzywilejowanie *Pisma Św.* jest posunięte tak daleko, że ma się wrażenie, jakby niektóre strony były misternie utkane z tekstów biblijnych. Na prawie 1200 stronach druku J. Kowalski naliczył ponad 800 cytatów lub odwołań do Biblii<sup>75</sup>. Świadczy to niewątpliwie o wielkim uznaniu dla autorytetu *Pisma Św.* jako argumentu dowodowego i przykładu określonych prawd teologicznych. Interpretacje zaś poszczególnych tekstów biblijnych przekonują o dobrej znajomości komentarzy do *Pisma Św.* Wielu badaczy podkreśla także, iż Mikołaj sam tłumaczy sporo tekstów biblijnych, idąc w ten sposób za dość powszechną tendencją tego okresu<sup>76</sup>.

Już próba ustalenia sensów, jakie dominikański teolog stosuje przy interpretacji tekstów biblijnych, wskazuje na szerokie rozeznanie w tradycji patrystycznej oraz spuściźnie średniowiecza i nowożytności. Wspomniany J. Kowalski naliczył około 620 odwołań się do dzieł 24 Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej i około 50 do teologów średniowiecznych, jak i jemu współczesnych<sup>77</sup>. Z tych pierwszych aż 72 razy powołuje się na św. Grzegorza Wielkiego, natomiast z teologów najczęściej cytuje lub powołuje się na św. Bernarda z Clairvaux (101). Mikołaj z Mościsk, poza Piotrem Skargą, nie powołuje się na polskich autorów.

Pisarze, na których poglądach opiera się Mikołaj z Mościsk, przynależą do różnych szkół teologicznych, związanych z zakonami, z określonymi środowiskami naukowymi. Teologowie ci reprezentują szkołę dominikańską (św. Tomasz z Akwinu), franciszkańską (św. Bonawentura), cysterską (św. Bernard), niemiecką nadreńską (Tauler i Suzo), niderlandzką (Ruysbreck), *devotio moderna* (Tomasz à Kempis, Jan Gerson) oraz szkołę mistyki hiszpańskiej (Ludwik z Grenady i Jakub Alvarez de Paz). Wydaje się, że największy wpływ na poglądy krakowskiego dominikanina wywarła ta ostatnia, choć nie ujawnia się to w częstotliwości odwołań do poglądów jej reprezentantów.

Oprócz wspomnianej bezpośredniej roli dzieł ascetyczno-mistycznych Mikołaja z Mościsk, jako podręczników kształtujących życie wewnętrzne tak duchowieństwa diecezjalnego jak i zakonnego, a szczególnie zakonów żeńskich, można dostrzec także pewne pośrednie oddziaływanie. Na Mikołaja z Mościsk powołują się bezpośrednio Samuel z Lublina i Ferdynand Ohm-Januszowski, szczególnie ten ostatni, będący zresztą wydawcą zbioru dzieł teologiczno-moralnych pt. *Theologia moralis*<sup>78</sup>. Pośredni wpływ wywarł także na Szymona S. Makowskiego. U innych autorów, jak na przykład Mikołaja Łęczyckiego, Hieronima od św. Jacka czy Kaspra Drużbickiego lub Adama z Opatowa, można dostrzec pewne elementy ukazujące co najmniej podobieństwo ujęć, jeśli nie bardziej bezpośrednie odwołanie się do jego doktryny<sup>79</sup>.

Nauka z zakresu ascetyki i mistyki prezentowana w pismach Miko-

<sup>75</sup> Por. Nauka, dz. cyt., s. 234-235.

<sup>76</sup> Por. Świętochowski, art. cyt., s. 220. W. Smereka: Biblijstka polska (wiek XVI-XVIII). W: Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Red. M. Rechowicz. T. 2, cz. 1. Lublin 1975, s. 254.

<sup>77</sup> Por. Nauka, art. cyt., s. 28.

<sup>78</sup> Mikołaj z Mościsk: *Theologia moralis*. Cracovia 1683, s. 200 + 332 + 204 + 95.

<sup>79</sup> Por. np. Otto od Aniołów: *Duchowość zakonna według nauki o Hieronima od św. Jacka* (Andrzeja Cyrusa). Kraków 1965, s. 125. M. Sopotko: Mikołaj Łęczycki

łaja z Mościsk jest całkowicie zgodna z ówczesnie obowiązującą nauką Kościoła zarówno w kwestiach dogmatycznych jak i moralnych<sup>80</sup>. Zależa ta stanowi cenny element formalno-treściowy, zwłaszcza w kontekście czasów Reformacji oraz tzw. Katolickiej Reformy i Kontrreformacji. Niemniej nie zauważa się elementów polemicznych czy kontrowersyj. Jest to po prostu zwyczajny pozytywny wykład prawd życia wewnętrznego i życia chrześcijańskiego.

Pisma Mikołaja z Mościsk z zakresu problematyki ascetyczno-mistycznej określa się językiem staropolskim jako nieoszacowane<sup>81</sup>. Stanowią one nie zbadaną dotąd wartość, na którą wskazuje bardzo wielu biografów Mikołaja<sup>82</sup>. Całość spuścizny z tego zakresu należy uznać za najwartościowszą w kontekście pism filozoficznych czy teologiczno-moralnych. Choć należy je rozumieć, zgodnie z myślą autora, jako rozwinięcie bardziej praktyczne i kontynuację treści z zakresu kazusów sumienia i teologii moralnej.

Mając na uwadze pokrótce przedstawioną postać Mikołaja z Mościsk ze szczególnym zwróceniem uwagi na jego działalność w płaszczyźnie dotyczącej życia wewnętrznego i formacji duchowej oraz samą jego sylwetkę duchową, należy zgłosić postulat potrzeby dalszych badań nad tym pisarzem ascetyczno-mistycznym z pierwszej połowy XVII w. Szczególnym argumentem za aktualnością takiej potrzeby jest jednak całość jego spuścizny ascetyczno-mistycznej, a zwłaszcza *Akademia pobożności*. Należy zatem oczekiwać kolejnych opracowań bardziej szczegółowych i wnikliwych, przybliżających jedną z wybitniejszych postaci polskiej twórczości ascetyczno-mistycznej.

#### NICOLAS DE MOŚCISKA, UN ÉCRIVAIN ASCÉTIQUE DE LA PREMIÈRE MORTIÉ DU XVII SIÈCLE.

##### RÉSUMÉ

Nicolas de Mościska fut l' un des plus remarquables représentants du courant ascétique et mystique iessu de l'ordre dominicain au début de XVII s.

Il naquit le 5 août 1559 á Mościska, dans le diocèse de Przemyśl. Fit sa profession privée (Professionem tacitam) le 30 juillet 1575au couvent dominicain de Cracovie. Etudie

o wychowaniu duchownym. Wilno 1935, s. 18-19. M. Bednarz: Charakterystyczne cechy mistyki u Kaspra Drużbickiego SJ. AK 66 (1963), s. 123, nota 44. W. Wicher: O Marcina Śmigleckiego TJ traktat o lichwie i procentarz w świetle współczesnej i późniejszej nauki teologów. CT 17 (1936), s. 308.

<sup>80</sup> Por. Kowalski, Życie, art. cyt., s. 163. Wicher, Mikołaj z Mościsk, art. cyt., s. 219-221.

<sup>81</sup> Por. Jaroszewicz, art. cyt., s. 375. Górski, Dzieje życia wewnętrznego dominikanów, art. cyt., s. 82.

<sup>82</sup> Por. np. Pruszczyk, dz. cyt., s. 265. Jaroszewicz, art. cyt., s. 375. Górski: Teologia, art. cyt., s. 438, 440. Wicher, Mikołaj z Mościsk, art. cyt., s. 225. Barącz, dz. cyt., t. 2, s. 208.

ensuite au „studium” général de cette ville, puis à Bologne et à Padou. Obtint le grade de docteur en théologie à Cracovie. Exerça plusieurs fonctions administratives: vicaire de contrate de Masovie, prieur à Bochnia, Sandomierz, Płock, recteur du „studium” à Cracovie, prédicateur à Léopolis (Lwów). Il enseigna la philosophie, la théologie morale et les „cas de conscience” (casus conscientiae). Mourut à Cracovie le 6 juin 1632.

Sa silhouette spirituelle de moine et de prêtre fait ressortir des traits positifs. Il déploya ses activités en tant que confesseur et directeur spirituel des soeurs dominicaines „Na Gródku”, des soeurs Premostratenses dites Norbertanki de Zwierzyniec, professeur, prédicateur, animateur d'une association pieuse. Il cherche un chemin de la perfection pour lui-même, ce qui trouve son expression dans ses écrits.

Outre les écrits philosophiques, théologiques (théologie morale), les traductions, il laissa une quantité d'écrits ascétiques et mystiques rédigés le plus souvent en polonais.

On lui doit nombreux termes nouveaux dans cette discipline. Ses ouvrages principaux dans ce domaine: „Infirmaria chrześcijańska” (un recueil de préceptes chrétiens à suivre lorsqu'on est malade), „Elementarzyk ćwiczenia duchownego” (Un petit abécédaire des exercices spirituels), et „Akademia pobożności” (l'Académie de la piété). Ce dernier ouvrage constitue un excellent manuel d'ascétique et de mystique, pour son temps.

Nicolas de Mościska s'appuie surtout sur l'Écriture Sainte, la tradition et les théologiens, beaucoup moins sur l'enseignement de l'Église.

Il mérite une étude plus approfondie, surtout ses écrits ascétiques et mystiques, qui, au vue de l'ensemble de ses oeuvres, représentent le plus haut niveau.

## MATERIAŁY I RECENZJE

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ IZRAELA.  
NIEWOLNICTWO W CZASACH PRZEDKRÓLEWSKICH  
W ŚWIETLE KODEKSU PRZYMIERZA (WJ 20, 22-23, 13)

(MATERIAŁY)

Okres przedkrólewski Izraela obejmuje około siedmiu wieków, jakie dzielą czasy Abrahama (w. XVIII) do wstąpienia na tron pierwszego króla izraelskiego Saula (w. XI — 1040). Jest to czas, w którym dokonywał się powolny proces przechodzenia pokolenia Abrahama od wędrownego do osiadłego sposobu życia. To przekształcanie się następowało nie tylko w przestrzeni czasowej, ale również w przestrzeni geograficznej: wyjście z mezopotamskiego Ur, przebywanie w ziemi Kanaan, pobyt w egipskiej ziemi Goszen, wędrówka przez Synaj do Ziemi Obiecanej. Mamy więc do czynienia z rozlicznymi kontaktami potomków Abrahama z różnymi narodami, które z reguły stały na wyższym poziomie cywilizacyjnym. Te kontakty nie mogły pozostać bez wpływu na organizację społeczno-religijną pokoleń izraelskich. Aby więc poznać życie społeczne Izraela, należy wykorzystać obok tekstów biblijnych także bogatą dokumentację pozabiblijną. Szczególną wartość posiadają kodeksy praw Hetytów, Asyrii, kodeksy z Alalat czy Ugarit, a przede wszystkim Kodeks Hammurabiego. Oczywiście, w naszym wypadku istotną rolę będą odgrywać teksty biblijne. W obręb zainteresowania wchodzi: Pięcioksiąg, Księga Jozuego, Sędziów, Rut i ewentualnie 1 Samuela, z tym wszakże zastrzeżeniem, że wspomniane księgi treściowo odnosząc się do czasów przedkrólewskich, w rzeczywistości zostały zredagowane o wiele później. Z tej racji należy poddać odpowiedniej analizie jedynie te teksty, które należą do najstarszych warstw tradycji lub też pochodząc z czasów późniejszych, wiernie oddają stan wcześniejszy.

Problematykę społeczną odzwierciedlają przede wszystkim teksty prawne Starego Testamentu. Na czoło wysuwa się tzw. Kodeks Przymierza, a więc rozdz. 20,22-23,13 Księgi Wyjścia. Kodeks Przymierza łączy różne przepisy, które dzielą się według 24,3 na *debārîm*—słowa i na *mišpātîm* — rozporządzenia. Słowa znów dzielą się na prawa moralne, religijne i rytualne, zawarte w 20, 22-26; 22, 21-23, 19, a rozporządzenia obejmują prawo rodzinne (21, 1-11), prawo karne (21, 12-32), prawo rzeczowe (21, 33;22, 16) i znów prawo karne (22, 17-29)<sup>1</sup>. Ostatecznej redakcji Księgi Wyjścia, jak i całego Pięcioksięgu dokonano pod koniec niewoli babilońskiej. Gdy idzie jednak o Kodeks Przymierza,

<sup>1</sup> S. Ł a c h: Księga Wyjścia. Poznań 1964, s. 204.

pochodzi on z czasów o wiele wcześniejszych. Współcześni egzegeci są zdania, że Kodeks Przymierza został sformułowany pod koniec izraelskiej wędrówki do Ziemi Obiecanej i to w środowisku Zajordańskim<sup>2</sup>.

Kodeks Przymierza odzwierciedla więc sytuację prawną Izraela w okresie nomadystycznym, a także stanowi zasadniczą normę prawną regulującą życie Izraela już w okresie osiadłym.

#### I. NIEWOLNICTWO W ŚWIETLE KODEKSU PRZYMIERZA

Wydaje się, że autor Kodeksu Przymierza zajmuje się wyłącznie niewolnikami-Hebrajczykami. Nic natomiast nie mówi o niewolnikach pochodzących z narodów obcych. Poza tym, że Kodeks Przymierza osobno zajmuje się niewolnikami płci męskiej (Wj 21, 1-6), a osobno niewolnikami płci żeńskiej (21, 7-11), to treść przepisów prawnych odnosi się do: sposobu nabywania niewolników, trwania niewoli, statusu prawnego niewolników.

##### SPOSOBY NABYWANIA NIEWOLNIKÓW

Na pierwszym miejscu Kodeks Przymierza wymienia kupno: „Jeśli kupisz niewolnika — Hebrajczyka” (Wj 21, 2). Wyrażenie: „Hebrajczyk” ma szerszy zakres niż wyrażenie „Izraelita”, gdyż obejmuje oprócz członków dwunastu pokoleń izraelskich także członków innych pozaizraelskich pokoleń spokrewnionych z Izraelitami<sup>3</sup>. W starożytności istniał handel niewolnikami. Chociaż centra tego handlu znajdowały się raczej poza Palestyną, niemniej i tu istniała możliwość kupna czy sprzedania niewolnika. Przyczyną popadania w niewolę była głównie sytuacja ekonomiczna, a więc niewola za długi.

Podobna sytuacja istniała prawdopodobnie na całym starożytnym Wschodzie, np. z okresu III dynastii Ur (około r. 2100 przed Chr.) znane są wypadki, kiedy wolni obywatele popadali w niewolę bądź dlatego, że sami się w nią zaprzękali wskutek zadłużenia lub głodu, bądź, że zostali pojmani przez wierzycieli, bądź wreszcie, że zostali sprzedani w dzieciństwie przez ubogich rodziców. Praktyki takie upowszechniały się szeroko w okresie Larsa (około r. 1900 przed Chr.), przypuszczalnie w rezultacie trudności gospodarczych, wynikłych z trwającej wówczas inwazji Amorytów<sup>4</sup>. Podobną sytuację rejestruje Kodeks Hammurabiego: brak środków materialnych zmuszał męża do sprzedania żony w niewolę; to samo czynili rodzice ze swymi dziećmi<sup>5</sup>.

W Izraelu tego rodzaju niewola z biegiem czasu zajmowała coraz to poważniejsze miejsce, szczególnie w miarę rozwoju gospodarczego, a co za tym idzie, coraz większego rozwarstwienia społecznego ludności. Wyrazem tego może być 1Sm 22,2: „Zgromadzili się też wokół niego [Dawida] wszelkiego rodzaju uciśnieni i ci, którzy ściągani byli przez wierzycieli, i ci, którym było ciężko na duszy, a on stał się dla nich przywódcą”<sup>6</sup>. Do przyczyn natury ekonomicznej należy także zaliczyć

<sup>2</sup> Jw., s. 41; por. także co do czasu powstania Kodeksu Przymierza, s. 34-43.

<sup>3</sup> Jw., s. 207.

<sup>4</sup> H.W.F. Sagg s: *Wielkość i upadek Babilonii*. Warszawa 1973, s. 155.

<sup>5</sup> J. Klima: *Prawa Hammurabiego*. Warszawa 1957, s. 154.

<sup>6</sup> W. Thiel: *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*. Berlin 1980, s. 156.



sprzedawanie w niewolę dzieci, co w pierwszej linii dotyczyło córek. Lokalne prawa szły jednak w tym kierunku, aby chronić przed niewolnictwem, z przyczyn ekonomicznych, pozostałych członków rodziny<sup>7</sup>.

Kodeks Przymierza wspomina także o pozbawieniu wolności za przewinienia. W Wj 22,1-2 czytamy: „Gdyby pochwycił ktoś złodzieja w czasie włamywania się [w nocy] i pobił go tak, iżby umarł, nie będzie winien krwi. Ale gdyby to uczynił po wschodzie słońca, będzie winien krwi. Złodziej poniesie karę. Jeśli nic nie ma, czym by zapłacił, to należy go sprzedać za taką samą sumę, jaką skradł”. Powyższy przepis ze względu na swoją kazuistyczną formę uważany jest za pochodzący z prawodawstwa kananejskiego<sup>8</sup>. W tym miejscu warto przytoczyć jeszcze inny wypadek karnego pozbawienia wolności. Jest on zanotowany w dokumencie, który należy do tzw. tekstów szkolnych, nazwany od pierwszych jego słów *ana ittiszu*. Na razie co prawda znany jest tylko z odpisów z pierwszego tysiąclecia, lecz z treści jego wynika, że musi on pochodzić z okresu Isinu (około r. 1950 przed Chr.). Zawiera on zbiór sumeryjskich słów, zwrotów, zaczerpniętych z różnych umów. Ostatnia tabliczka z tej serii podaje tekst, jak się wydaje, dwunastu praw, regulujących stosunki rodzinne. Jedno z nich głosi: „Jeśli syn powie ojcu: «Nie jesteś moim ojcem» [ojciec] może mu zgolić głowę, napiętnować znakiem niewolnika i sprzedać”. „Jeśli syn powie matce: «Nie jesteś moją matką» — zgolą mu włosy, oprowadzą po mieście i wyrzucą z domu”<sup>9</sup>. Nawiasem mówiąc, wyrzucenie z domu równało się w skutkach zaprzeczeniu się w niewolę, aby uzyskać jakikolwiek status społeczny.

Niewolę jako konsekwencję karną zna również Kodeks Hammurabiego. Chodziło tu o bezpośrednie zaliczenie winowajcy do rzędu niewolników, jak o tym świadczy np. postanowienie §141, zgodnie z którym mąż swą źle gospodarującą i wprowadzającą nieład małżonkę mógł bądź wypędzić, bądź zatrzymać jako niewolnicę. Niewola była też pośrednim skutkiem niektórych zarządzeń karnych, co następowało np. wtedy, gdy ojciec wypędził swego syna, przez co ten został pozbawiony możliwości egzystencji, jaką mu dawała przynależność do rodziny, a tym samym udział w gospodarstwie wspólnoty gminnej (§§ 168, 169). Podobny los mógł spotkać w innych okolicznościach również takiego pełnoprawnego obywatela, który z tchórzostwa opuścił swą gminę, gdzie pozostawił małżonkę. W przypadku jeśli uciekinierowi udałoby się wrócić, nie wolno mu było wznowić pożycia małżeńskiego ze swą żoną, jeśli ta zawarła nowe małżeństwo. Bez opieki i pomocy swej gminy trudno mu było znaleźć środki utrzymania, tak iż nie pozostawało mu nic innego, jak samemu sprzedać się w niewolę (§136). Podobny przepis znany był już w prawach Bilalamy (§30). Hammurabi podaje również przypadek, kiedy położenie niewolnika mogło ulec pogorszeniu; jeśli kapłanka zakonna (*naditum*), której nie wolno było mieć dzieci, wystarała się dla swego męża o niewolnicę w tym celu, aby ta rodziła mu dzieci, a niewolnica po wykonaniu tego zadania zaczęła uważać się za równą swej pani, prawodawca nakazywał, aby takie za-

<sup>7</sup> Jw., s. 156.

<sup>8</sup> Tamże, s. 156.

<sup>9</sup> H.W.F. Sagg's, jw., s. 183.

chowanie niewolnicy zostało ukarane zaliczeniem jej do ostatniej czeladzi i napiętnowaniem znakiem niewolniczym. Jeśli niewolnica zachowywała się w taki sposób, a nie urodziła dzieci, mogła być przez swoją panią sprzedana (§§ 146, 147).

Rzecz ciekawa, że Kodeks Przymierza nie wspomina o najbardziej pierwotnym sposobie zdobywania niewolników, jakim była wojna<sup>10</sup>. Przyczyną było najprawdopodobniej wspomniane wyżej ograniczenie się do niewolników pochodzenia hebrajskiego.

Księga Wyjścia (21,16) wspomina o mniej istotnym, ale zdarzającym się sposobie utraty wolności: porwaniu. „Kto by porwał człowieka i sprzedał go, albo znalazł go jeszcze w jego ręku, winien być ukarany śmiercią”. Chodziło tutaj o odsprzedanie niewolnika poza granice kraju. (Przypomina się *casus* Józefa Egipskiego.)

W związku z kupnem czy sprzedażą niewolnika pojawia się problem zapłaty. Kodeks Przymierza nie mówi wyraźnie o cenie niewolnika. Istnieje jednak tekst, który pozwala sądzić, że za niewolnika płacono 30 srebrnych syklów, a mianowicie: „Gdyby zaś wół zabódł niewolnika lub niewolnicę, jego właściciel winien wypłacić ich panu trzydzieści syklów srebrnych, wół zaś będzie ukamienowany” (Wj 21,32). Cena 30 sykli, czyli około 350 g srebra, była dostatecznie wysoka, aby stanowić poważną inwestycję w rodzinie izraelskiej. Przypuszcza się, że z tego względu przeciętna rodzina mogła sobie pozwolić najwyżej na jednego lub dwóch niewolników<sup>11</sup>.

#### CZAS TRWANIA NIEWOLI

Kodeks Przymierza na samym początku stanowi: „Jeśli kupisz niewolnika-Hebrajczyka, będzie ci służył sześć lat, w siódmym roku zwolnisz go bez wykupu” (Wj 21,2). Ten przepis odnosił się wyłącznie do niewolników izraelskich. Dla niewolników pochodzenia nieizraelskiego prawo nie przewidywało podobnego uwolnienia — mogło ono jednakże nastąpić na skutek wolnej decyzji właściciela<sup>12</sup>. W wypadku Księgi Przymierza, niewolnik określony jako *'ibri* oznacza właśnie niewolnika, który został pozbawiony wolności ze względów ekonomicznych. Taka niewola mogła trwać tylko ściśle określony czas<sup>13</sup>. Kodeks Hammurabiego również zawiera przepis co do czasowego trwania niewoli za długi: „Jeśli kogoś przytłaczał dług, a on sprzedał swą małżonkę, swego syna albo swą córkę, lub dał w zastaw [za dług], trzy lata będą pracować w domu swego nabywcy lub wierzyciela, [a ten] w czwartym roku obdarzy ich wolnością” (§ 117). Wydaje się, że powyższy przepis należy uważać za reformę Hammurabiego. Takiego ograniczenia czasu niewoli za długi nie spotykamy we wcześniejszych dokumentach. Reforma ta

<sup>10</sup> R. de Vaux: *Les institutions de l'Ancien Testament*. T. 1. Paris 1961, s. 126; J.A.G. - Larraya: *Schiavo*. W: *Enciclopedia della Bibbia*. T. 6. Torino 1971, s. 262 n; W. Thiel, *iw.*, s. 156.

<sup>11</sup> W. Thiel, *iw.*, s. 159.

<sup>12</sup> Tamże, s. 157.

<sup>13</sup> Por. N.P. Lemche: *The Hebrew Slave*, VT 25 (1975), s. 129-144; tenże: *The Manumission of Slaves — the Fallow Year — the Sabbatical Year — the Jubel Year*. VT 26 (1976), s. 38-59; E. Lipiński, *L'esclave hébreu*, tamże, s. 120-124; A. Alt: *Hebräer*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart II*, s. 1668 n; por. tenże: *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. Kleine Schriften I, s. 278-332.

w niczym jednak nie polepszała położenia niewolnika, którego pan oddał swemu wierzycielowi jako zastaw za dług; wierzyciel mógł niewolnika sprzedać, aby z uzyskanej zeń kwoty zaspokoić swoje pretensje: „jeśli dał niewolnika albo niewolnicę w zastaw [za dług], kupiec da upłynąć terminowi [płatności] [i] sprzeda [niewolnika lub niewolnicę]; nie można domagać się zwrotu [niewolnika lub niewolnicy] (§118)<sup>14</sup>. W niektórych wypadkach niewolnik mógł uzyskać wolność przez wykup dokonany z własnych oszczędności. Podejście bowiem poszczególnych praw antycznych do zdolności majątkowej niewolników nie było jednakowe. Prawo staroorientalne i greckie prawo przedklasyczne tolerowały w pewnym zakresie udział niewolnika w obrocie prawnym. Własny majątek mógł niewolnik posiadać w prawie staroegipskim, wczesnosyryjskim, hetyckim, starogreckim i hellenistycznym. W tych wszystkich prawach niewolnik traktowany był jako przedmiot prawa w stosunkach osobistych ze swym właścicielem, natomiast w stosunkach majątkowych uznawano jego podmiotowość prawną do tego stopnia, iż mógł procesować się nawet ze swym własnym panem<sup>15</sup>.

Kodeks Przymierza przewidując uwolnienie zaprzędanego w niewolę za długi po sześciu latach, nic nie wspomina o ewentualnym przekazaniu niewolników w zastaw za dług i o ich losie. Kodeks Hammurabiego ze swymi trzema latami służby za długi wydaje się być bardziej korzystny aniżeli prawodawstwo izraelskie. Siódmy rok wyzwania niewolników nie może być identyfikowany z rokiem szabatowym (Wj 23, 10-11; Kpł 25, 40) czy jubileuszowym, gdyż wówczas prawo to byłoby zachętą do różnych kradzieży i innych nadużyć przed rozpoczęciem roku szabatowego<sup>16</sup>. Chodzi tutaj o przepracowanie pełnych sześciu lat. Dalsze wiersze Kodeksu Przymierza wyjaśniają, że uwolniony ma prawo zabrać ze sobą wszystko to, co posiadał w czasie rozpoczęcia niewoli, a więc swój majątek, a także rodzinę: żonę i dzieci. Jednakże w razie poślubienia w niewoli kobiety będącej niewolnicą, po upływie sześciu lat ani żona ani ewentualne dzieci nie miały prawa do wolności. Ta sytuacja prawdopodobnie dyktowała możliwość rezygnacji z wolności: „A jeśliby niewolnik oświadczył wyraźnie: «Miłuję mojego pana, moją żonę i moje dzieci i nie chcę odejść wolny», wówczas zaprowadzi go pan przed Boga i zawiedzie do drzwi albo do bramy, i przekłuje mu pan jego ucho sztyłem i będzie niewolnikiem jego na zawsze” (Wj 21,5-6). Różnie interpretuje się ową ceremonię. Jedni widzą tutaj orzeczenie Bożego trybunału, czyli sędziów, inni dostrzegają w wyrażeniu „zaprowadzi go pan przed Boga” ślady politeizmu; chodziłoby o bóstwa domowe. Trudno też zgodzić się z opinią, że przekłuwanie ucha symbolizowało posłuszeństwo<sup>17</sup>. Cytowany na potwierdzenie ostatniej opinii § 282 Kodeksu Hammurabiego zawiera zupełnie inną myśl: „Jeśli niewolnik powie swemu panu: „Nie jesteś moim panem”, zaś [pan] dowiedzie [mu], że jest jego niewolnikiem, jego pan utnie mu ucho”. Wydaje się, że mało widoczny znak przekłucia ucha sztyłem symbolizował

<sup>14</sup> J. Klima: Prawa Hammurabiego, jw., s. 154.

<sup>15</sup> B. Lesiński - W. Rozwadowski: Historia prawa. Poznań 1978, s. 30.

<sup>16</sup> S. Łach: Księga Wyjścia, jw., s. 207.

<sup>17</sup> Tamże, s. 208.

wprowadzenie niewolnika w skład rodziny<sup>18</sup>. Wskazuje zresztą na to motywacja niewolnika, podkreślająca z jednej strony przywiązanie do swego pana, z drugiej strony chęć zachowania założonej w niewoli rodziny.

Warto przypomnieć, że w czasach redagowania Kodeksu Przymierza żywe jeszcze były w Izraelu tradycje patriarchalne. Podstawową jednostką społeczną była tzw. wielka rodzina; głowie rodu podlegali w sposób bezwzględny wszyscy. Również obowiązki rozłożone były na wszystkich członków klanu, tak wolnych jak i niewolników. Np. czytamy w Księdze Rodzaju (32,17), że Jakub miał niewolników, którzy troszczyli się o jego stada. W tej samej Księdze w rozdz. 37 autor podaje, że i synowie Jakuba trudnili się podobnym zajęciem. Również i wcześniejsza historia Abrahama potwierdza odpowiedzialną rolę, jaką pełnili niewolnicy w ramach wielkiej rodziny. Mogli oni dziedziczyć (Rdz 15,2), spełniali rolę osobistych wysłańców (Rdz 24). W ramach wielkiej rodziny, a więc grupy opartej na pokrewieństwie, odpowiedzialnym za całokształt życia gospodarczego, prawnego i kultowego był naczelnik rodu — patriarcha. Ten jego niekwestionowany autorytet sprawił, że różnice między wolnymi członkami rodu a niewolnikami były poważnie zniwelowane<sup>19</sup>.

Okazją do wyzwolenia było okaleczenie: „Jeśliby ktoś uderzył niewolnika lub niewolnicę w oko i spowodował jego utratę, winien za oko obdarzyć ich wolnością. Również gdyby wybił ząb niewolnikowi swemu lub niewolnicy, winien za ząb uczynić ich wolnymi” (Wj 21,26-27). Analogiczne prawo istniało w Kodeksie Hammurabiego: „Jeśli [pełnoprawny obywatel] wyrwał oko poddanego albo złamał kość poddanego, zapłaci jedną minę srebra [ok. 500 g]; jeśli wyrwał oko niewolnika [innej] osoby albo złamał kość niewolnikowi [innej] osoby, zapłaci połowę jego ceny kupna” (KH §§ 198, 199). Połowa ceny kupna, to 15 sykli srebra, tj. 171 g. Nie ma tu więc mowy o uwolnieniu niewolnika za skaleczenie. Wymienia się jedynie pewne odszkodowanie i to należne prawdopodobnie właścicielowi z tytułu zmniejszonej wydajności niewolnika poszkodowanego.

#### STATUS PRAWNY NIEWOLNIKÓW

Niewolnik należał do swego właściciela w sensie ścisłym. Zaliczano go do rzędu rzeczy. Można go było sprzedawać za pieniądze, darować komuś lub dziedziczyć. Z tej racji w prawach starożytnego Wschodu spotykamy wzmianki na temat oznaczania niewolników, z tym wprowadzie zastrzeżeniem, że np. w okresie wczesnosumeryjskim niewolnicy nie nosili jeszcze żadnego wyróżniającego ich znamienia. Być może łączy się to z bardziej familiarnym traktowaniem niewolników, przez co istniało mniejsze niebezpieczeństwo ich ucieczki. Poczynając od czasów starobabilońskich, niewolnicy byli specjalnie strzyżeni lub nosili coś w rodzaju łańcucha. Często znaczone ich również jakimś tatuażem albo piętnem wypalonym na twarzy lub na wierzchu dłoni. Znamiona takie stosowano raczej u niewolników znanych ze swej skłonności do zbiegostwa; takiego niewolnika można było zakuć w kajdany lub wypalić mu

<sup>18</sup> R. de Vaux: *Les institutions, jw.*, s. 137; W. Thiel, *jw.*, s. 157; J.A.G. - Laraya: *Schiavo, jw.*, s. 267.

<sup>19</sup> W. Thiel, *jw.*, s. 45 i 157.

na czole słowa: „Zbieg, zatrzymać go!”. Wspomina się również o niewolniku, który na wierzchu dłoni miał wypisane w dwóch językach imię swego właściciela. Najczęściej jednak piętnowano pewną kategorię ludzi, którzy w pierwszym tysiącleciu osiągnęli duże znaczenie w Babilonii. Były to osoby przypisane do świątyni, a wśród nich nie tylko należący do państwa jeńcy wojenni i niewolnicy podarowani lub zapisani testamentem świątyniom, ale i ludzie urodzeni jako wolni, np. odratowane podrzutki i dzieci w czasie głodu — dla ocalenia ich życia oddane przez ubogich rodziców świątyniom<sup>20</sup>. W dziele Hammurabiego jest mowa o kilku rodzajach niewolników; wśród nich są niewolnicy należący do pełnoprawnych obywateli (awelów), nazywani *warad* albo *amat awilim* i są również niewolnicy panującego, oznaczani jako niewolnicy królewskiego pałacu (*warad ekallim*); do tych ostatnich można by było dołączyć także bardzo liczną rzeszę niewolników należących do świątyń, jednakże w prawach Hammurabiego nic się o nich nie mówi, chociaż regulują one ochronę majątku świątyń, do którego należeli niewolnicy jako część składowa inwentarza. Hammurabi wymienia jeszcze inną kategorię niewolników: niewolników należących do muszkenów. Ich pozycja w czasach Hammurabiego była już niewątpliwie całkiem ustalona, tak że kategorię tę uważa się za zjawisko pospolite, np. w § 16 KH czytamy: „Jeśli ktoś ukradł, [ukrywszy] w swym domu albo niewolnika albo niewolnicę zbiegłych z pałacu albo od poddanego [muszkena], a na wezwanie herolda ich nie wyda, ten właściciel domu poniesie karę śmierci” (Por. §§ 15, 175, 219). Warto tutaj przytoczyć analogiczny przepis dotyczący niewolników — zbiegów z Pwt 23,16-17: „Nie wydasz panu niewolnika, który się schroni u ciebie przed swoim właścicielem. Z tobą będzie przebywał, w twym kraju, w miejscu, które sobie wybierze, w jednym z twoich miast, gdzie będzie się czuł dobrze; nie będziesz go dręczył”. Chodzi tutaj prawdopodobnie o niewolników zbiegłych z obcych krajów. Według myśli Deuteronomisty, Palestyna, jako ziemia Jahwe, miała stanowić dla obcokrajowców miejsce azylu<sup>21</sup>. Prawo to nie pochodzi wprawdzie z Kodeksu Przymierza, świadczy jednak wyraźnie o kierunku społecznej myśli Izraela, tak odmiennej od ludów ościennych. Prawa Hammurabiego rozróżniają jeszcze niewolników-tubylców i niewolników obcego pochodzenia. Poza tym w starobabilońskich umowach często rozróżniano niewolników urodzonych w domach umawiających się stron oraz niewolników, których nabyto w drodze kupna. Wreszcie jako niewolnik jest określony także sam pełnoprawny obywatel, gdy chodziło o przedstawienie jego zupełnie podległego stanowiska w stosunku do władcy; Hammurabi mówiąc o darowaniu życia cudzołożnej żonie przez jej męża (§ 129), przy czym mąż jest nazwany panem żony (*bēl aššatim*), podaje, że w przypadku takiego darowania, władca może także darować życie współwinowajcy, którego określa się tu jako niewolnika władcy; z punktu widzenia orientального despoty, wszyscy jego poddani to niewolnicy. Sytuacja więc prawna niewolników nie była jednolita, stąd można mówić o istnieniu pewnych klas niewolników. To zróżnicowanie w ocenie prawnej konfliktów zachodzących między różnymi kategoriami niewolników

<sup>20</sup> H.W.F. Saggs, jw., s. 156; por. R. de Vaux, jw., s. 136 n.

<sup>21</sup> J.A.G. - Larraya, jw., s. 267.

przejawiało się wyraźniej w stosunku do innych grup społecznych. Jeśli np. w stosunkach między pełnoprawnymi obywatelami w przypadku ciężkiego uszkodzenia ciała obowiązywała zasada odwetu (*talio*) — oko za oko (§ 196), ząb za ząb (§ 200) — to skoro tego rodzaju przestępstwo zostało popełnione w stosunku do poddanego, pełnoprawny obywatel, jako sprawca, obowiązany był dać mu odszkodowanie pieniężne: za wyrwanie oka jedną minę srebra (§ 198), za wybite zęba 1/3 miny srebra (§ 201); odszkodowanie za złamanie kości nie jest w tym wypadku wymieniane. Jeszcze wyraźniejsze rozróżnienie występuje w przypadkach, gdy przestępstwo zostało popełnione w stosunku do niewolnika; jemu samemu nie przysługuje w ogóle prawo domagania się odszkodowania za wyrządzoną krzywdę; odszkodowanie to przyznane jest panu, i to tylko w niektórych wypadkach<sup>22</sup>.

Stanowisko prawne niewolnika w prawach antycznych określało więc nie prawo osobowe, ale prawo rzeczowe. Pan mógł ze swym niewolnikiem zrobić to, co może zrobić każdy właściciel ze swoją rzeczą, jako że niewolnik był częścią składową jego majątku. Przede wszystkim miał właściciel prawo pełnego korzystania z możliwości fizycznych i intelektualnych swego niewolnika. Wytwory jego pracy fizycznej i umysłowej stawały się z mocy prawa własnością pana. Mógł również dowolnie rozporządzać niewolnikiem: oddać go w najem, darować, a także sprzedać. To ostatnie uprawnienie ograniczały prawa babilońskie, syryjskie, izraelskie i grecko-egipskie w tym sensie, że zabraniały sprzedawania rodzimego niewolnika do obcego kraju. Właściciel wymuszał posłuszeństwo na niewolniku przez chłostę, a za zabicie nie odpowiadał karnie.

Niektóre kodeksy przewidywały prawo azylu dla niewolnika, który schronił się przed swym właścicielem w świątyni<sup>23</sup>. Wydaje się, że istniała również w pewnych wypadkach możliwość odwołania się niewolnika do wyższego przełożonego. Istnieje zachowany papirus egipski Westcar, zawierający tzw. „Opowiadania o cudownych zdarzeniach”. Były to opowiadania skomponowane dla rozrywki faraona z IV dynastii o imieniu Chufew, zwanego z grecka Cheopsem (ok. 2600-2500 r. przed Chr.). W jednym z tych opowiadań bohaterka Red-dzdet posprzeczała się ze swoją służącą, czyli niewolnicą i uderzyła ją za karę. Wówczas służąca mówi wobec domowników: „Jak ona mogła mi coś takiego zrobić, ona, która urodziła trzech królów. Pójdę i doniosę o tym Jego Królewskiej Mości królowi Górnego Egiptu i królowi Dolnego Egiptu, Chufew”. Groźba ta musiała mieć szansę powodzenia, bo jak zauważył autor opowiadania: „Red-dzdet siedziała z głową na kolanach, a serce jej było smutne bardziej niż kiedykolwiek”<sup>24</sup>.

Kodeks Przymierza wydaje się być w ogólnych zarysach zgodny z prowadzaniem ludów ościennych co do sytuacji niewolników. Właściciel decydował o losie swych niewolników. Nawet jeżeli istnieje możliwość ewentualnego zakończenia niewoli po sześciu latach służby, nie zmienia to jego sytuacji. Nie można jednak nie zauważyć, w jakim kon-

<sup>22</sup> J. Klima: Prawa Hammurabiego, jw., s. 151 n.

<sup>23</sup> B. Lesiński-W. Rozwadowski. Historia prawa, jw., s. 30.

<sup>24</sup> Opowiadania egipskie. Z języka egipskiego przełożył i opracował T. Andrzejewski. Warszawa 1958, s. 124.

tekście rozpatrywane są wypadki pobicia niewolnika i ich skutki prawne. Wiersze od 12 do 32 z 21 rozdziału Księgi Wyjścia w formie kazuistycznej podają sankcje karne za morderstwo, porwanie, znieważenie rodziców itp. W ramach tych samych sankcji wymienia prawodawca także i niewolników. Oczywiście, kary za podobne przestępstwa są zróżnicowane w zależności od tego, czy chodzi o osobę wolną, czy o niewolnika. Np. za umyślne zabójstwo człowieka wolnego groziła śmierć (Wj 21, 12).

Natomiast za zabójstwo niewolnika sprawca „winien być surowo ukarany” (Wj 21,20). Prawodawca nie wspomina o wysokości tej kary. Właściciel nie może w sposób dowolny wymierzać kary cielesnej. W wypadku okaleczenia niewolnika, nie mówi się tylko o odszkodowaniu dla właściciela, ale niekiedy prawo żąda dania satysfakcji poszkodowanemu ze strony właściciela, jak np. obdarzenie wolnością za utracone oko (21, 26-27). Wynika z tego, że niewolnik w myśl postanowień Księgi Przymierza w znacznym stopniu zachowywał swoją podmiotowość prawną. Oczywiście, nie należy zapominać o tym, że Kodeks Przymierza zdaje się mówić wyłącznie o niewolnikach-Hebrajczykach, członkach tego samego narodu, których niewola była tylko czasowa. Pewne światło na tę wyjątkową sytuację niewolników hebrajskich w Izraelu okresu przedkrólewskiego rzucić mogą dokumenty z Ugarit oraz z Alalah. Ugarit, ważne centrum cywilizacyjne, leżało w północnej części wybrzeża syryjskiego. Początki sięgają szóstego tysiąclecia przed Chrystusem, zostało zburzone przez tzw. Ludy Morza ok. 1200 r. przed Chr. Najbardziej interesujące dla Biblii teksty pochodzą z okresu pomiędzy XVI a XIV w. przed Chr. Natomiast Alalah znajduje się na terenie tureckiej prowincji Hatay, dawniej prowincji Antiochia. Alalah odgrywało ważną rolę w drugim tysiącleciu przed Chr. jako miasto niepodległego królestwa Yamchad (w. XVIII lub XVII przed Chr.) lub jako stolica na wpół autonomicznego królestwa Mukiš (w. XV). Od 301 r. przed Chr. Alalah nosiło nazwę Seleucja<sup>25</sup>.

W obydwu wypadkach ogromna liczba zapisanych tabliczek daje pełniejszy obraz życia społecznego tej części starożytnego Wschodu. Według dokumentów z Ugarit, najbardziej rozpowszechnioną formą niewolnictwa było tzw. poręczenie za dług. Wierzycielem zwykle był król, właściciel największych obszarów w państwie. Zaciągający kredyt musiał przekazać wierzycielowi, jako gwarancję, kogoś z członków swej rodziny do dyspozycji króla. Stanowili oni niezwykle tanią siłę roboczą, należąc do coraz to liczniejszej warstwy półwolnych sług kredytowych. Wprawdzie nie byli to właściwi niewolnicy (zwykle zdobywani w czasie wypraw wojennych), nie mogli być odsprzedawani, niemniej ich sytuacja do czasu spłacenia kredytu niewiele różniła się od sytuacji niewolnika<sup>26</sup>. Nawiasem mówiąc, w starożytnym Ugarit nie było zbyt wielu niewolników. Jedynym ich poważniejszym właścicielem był król. Interesujące, że niekiedy byli uważani za członków rodziny królewskiej, a nawet zajmowali bardzo wysokie stanowiska i urzędy<sup>27</sup>. Wyzwolenie niewolnika poświadczane jest w dokumencie prywatnym

<sup>25</sup> S. Croatto: Alalah. W: Enciclopedia della Bibbia. T. 1, kol. 265.

<sup>26</sup> W. Thiel, *iw.*, s. 54.

<sup>27</sup> Tamże, s. 58.

(RS 8.208)<sup>28</sup>, a więc nie pochodzącym z archiwum królewskiego. Chodzi o wyzwolenie niewolnicy, którą poślubił wysoki urzędnik królewski, płacąc poprzedniemu właścicielowi 20 sykli srebra. Co do ceny niewolników, w świetle dokumentów z Alalah były one zwykle niższe w porównaniu z Ugarit. Zdobycz wojenna stanowiła mniej ważne źródło uzyskiwania niewolników wobec znanego już z Ugarit niewolnictwa jako zastawu za dług. W wypadku niezapłacenia długu, niewolnik czasowy stawał się niewolnikiem stałym. Dokumenty nic nie wspominają o ewentualnym uwolnieniu niewolnika<sup>29</sup>.

W świetle powyższych tekstów wydaje się, że Kodeks Przymierza odzwierciedlał raczej prawodawstwo palestyńskie, które było pod wpływem cywilizacji z Ugarit. Przy obecnym stanie badań trudno jeszcze stwierdzić z całą pewnością, jakie istnieją relacje pomiędzy prawodawstwem babilońskim, hetyckim czy ugaryckim. Być może, pochodzenie Kodeksu Przymierza jest uzależnione od rozwiązania także innej kwestii: jaka istnieje relacja pomiędzy 'ibri — Hebrajczyk a ludem znanym z tabliczek z Ugarit oraz Alalah, określanym jako *chabiru*.

<sup>28</sup> F. Thureau-Dangin: Trois contrats de Ras-Shamra. *Syria* 18 (1937), s. 245–255; por. A. Alt: Eine neue Provinz des Keilschriftrechts. *Kleine Schriften* III, s. 141–157.

<sup>29</sup> W. Thiel, *iw.*, s. 59.



## UWAGI I REFLEKSJE NAD NOWYM PRAWEM MAŁŻEŃSKIM

Treść: I. Kościelno-prawny pogląd na małżeństwo w nowym kodeksie. II. Przeszkody małżeńskie i zakazy błogosławienia ślubu. III. Zgoda małżeńska. IV. Kanoniczna forma zawarcia małżeństwa. V. Prawne skutki małżeństwa.

Powołana do życia przez Jana XXIII w 1963 r. Komisja ds. Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>1</sup>, której zakres działania został dokładnie sprecyzowany przez Pawła VI w 1965 r., przedłożyła na początku 1975 r. pierwszy schemat dotyczący prawa małżeńskiego<sup>2</sup>. Szkic ten, obejmujący 120 kanonów, został poddany pod ocenę Konferencji Biskupów i Katolickich Uniwersytetów. W 1980 r. wymieniona Papieaska Komisja opublikowała ogólny schemat nowego kodeksu<sup>3</sup>, którego część dotycząca prawa małżeńskiego zawierała 111 kanonów. Również i ten szkic był szczegółowo badany w terenie, w wyniku czego w r. 1981 Komisja sporządziła obszernie sprawozdanie (*Relatio*), ustosunkowując się przy tym do otrzymanych opinii i propozycji dotyczących różnych zmian w nowym kodeksie<sup>4</sup>.

Wreszcie w uroczystość Nawrócenia Św. Pawła Ojciec Święty Jan Paweł II, trzeci następca inicjatora kodyfikacji, podpisał konstytucję apostolską *Sacrae disciplinae leges*<sup>5</sup>, promulgującą nowy kodeks prawa kanonicznego, wchodzący w życie z pierwszą niedzielą adwentu 1983 r. Tutaj od razu znacząca uwaga, a mianowicie: zgodnie z kan. 1 nowego prawa oraz wyraźnym stwierdzeniem konstytucji *Sacrae disciplinae leges* nowy kodeks dotyczy wyłącznie Kościoła obrządku łacińskiego. Nie obowiązuje on zatem katolików Kościołów wschodnich. Prace Komisji ds. Reformy Kodeksu Wschodniego Prawa Kanonicznego są jeszcze w toku<sup>6</sup>. Prawo małżeńskie w nowym kodeksie zawiera ją kano-

<sup>1</sup> AAS 55/1963, s. 363 n.; *Communicationes* 1/1969, s. 35; por. H. Schmitz: Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Codex Iuris Canonici 1963-1978. Trier 1979, s. 9.

<sup>2</sup> Był to projekt prawa dotyczący wszystkich sakramentów, przy czym prawo małżeńskie obejmowało kan. 242-361 (Schema canonum quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur. Typis Polyglottis Vaticanis. 1975).

<sup>3</sup> Schema Codicis Iuris Canonici. Typis Polyglottis Vaticanis. 1980 (prawu małżeńskiemu poświęcono kanony 1008-1119).

<sup>4</sup> *Relatio completens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*. Typis Polyglottis Vaticanis. 1981.

<sup>5</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*. Libreria Editrice Vaticana. 1983; łącznie z konstytucją *Sacrae disciplinae leges* (tamże, s. VII-XIV).

<sup>6</sup> Dla dokonania reformy prawa wschodniego papież Paweł VI powołał ją 10 VI 1972 r. (*Nuntia*, 1975 nr 1, s. 11; AAS 65/1973, s. 512-521); oficjalne otwarcie prac komisji nastąpiło w Kaplicy Sykstyńskiej 18 III 1974 (AAS 66/1974, s. 243 n.; *Nuntia* 1, 1975, s. 4 n.); por. P. Pałka: Prace nad Kodeksem Prawa Kanonicznego dla Katolickich Kościołów

ny 1055-1165. Liczba kanonów w dziale prawa małżeńskiego zmalała więc ze 132 do 111. Oceniając ogólnie nowe prawo małżeńskie należy stwierdzić, że komisja przeprowadziła gruntowną przebudowę istniejących dotąd norm prawa małżeńskiego w duchu nauki Soboru Watykańskiego II, wykorzystując przy tym wszystkie osiągnięcia nauki prawa i jursprudencki oraz odpowiedzi Papieskiej Komisji Interpretacyjnej.

#### I. KOŚCIELNO-PRAWNY POGLĄD NA MAŁŻEŃSTWO W NOWYM KODEKSIE

Zanim przedstawione zostaną najważniejsze szczegóły i rozwiązania nowego prawa małżeńskiego, interesujące wydaje się spojrzenie na ogólną i duchową koncepcję tegoż prawa. Stary kodeks włączył prawo małżeńskie do prawa rzeczowego traktując zresztą wszystkie sakramenty jako rzeczy święte (*res sacra*). Na pierwszym planie spraw chronionych przez stary kodeks znajdowało się więc małżeństwo jako instytucja, natomiast sprawy osób żyjących w tym małżeństwie ustępowały niekiedy na dalszy plan. Co więcej, dawny kodeks, w tym co dotyczy kryteriów podziału na poszczególne księgi, wzorował się na prawie rzymskim według klasycznego schematu: *personae, res, actiones*. Nowo promulgowany kodeks (25 I 83) kieruje się zupełnie innymi kryteriami podziału, skutkiem czego prawo małżeńskie znalazło się w części zatytułowanej „Uświęcające zadanie Kościoła” (*De Ecclesiae munere sanctificandi*)<sup>7</sup>. Choćby już z tego jednego faktu sądząc, widać wyraźnie, iż przy wszelkim uzasadnionym zachowaniu prawnej ochrony instytucji małżeństwa, osobowe związki ludzi żyjących w małżeństwie w silniejszym stopniu zwróciły na siebie uwagę ustawodawcy.

W nowym kodeksie wypowiedzi na temat prawa małżeńskiego rozpoczynają się od podania w kan. 1055 § 1 definicji małżeństwa. I tak po raz pierwszy w prawie kanonicznym jawi się oficjalna definicja małżeństwa. Nie ma jej bowiem w poprzednim kodeksie, który w kan. 1081 podawał jedynie definicję zgody małżeńskiej oraz określenie przyczyny sprawczej małżeństwa. Była to więc poważna luka. Jest to tym bardziej dziwne, że już w prawie rzymskim, na którym w dużej mierze wzrosło prawo kanoniczne, istniało kilka definicji małżeństwa, a najbardziej znana jest definicja podana przez Modestyna. Zestawiając ją z definicją wprowadzoną do nowego kodeksu można stwierdzić, że występuje w nich duża zbieżność istotnych elementów. Wynika to stąd, że małżeństwo jest najpierw instytucją prawa naturalnego. *Consortium totius vitae* kobiety i mężczyzny jest tym głównym czynnikiem, który utożsamia obie definicje. Istnieje jednak różnica pomiędzy małżeństwem naturalnym a małżeństwem chrześcijańskim, które — oprócz wartości naturalnych — posiada jeszcze wartości nadprzyrodzone z racji sakramentu. W definicji kładzie się również mocny nacisk na personalny aspekt zawierania małżeństwa. Wyakcentowano tu wreszcie biblijny

Wschodnich. *Częstochowskie Studia Teologiczne* 4/1976, s. 303-311; E. Przekop: Kanoniczne aspekty dekretu *Ecclesiarum Orientalium*, a bieżąca reforma kanonicznego prawa wschodniego. *Prawo Kanoniczne* 20/1977, nr 1-2, s. 295-306.

<sup>7</sup> Jest to oficjalna nazwa czwartej księgi nowego kodeksu, na którą składają się kantonny prawa sakramentalnego i kultu Bożego oraz miejsca i czasy święte (kan. 834-1253).

termin „przymierze” (*foedus*)<sup>8</sup> jako odbicie przymierza Boga z ludem wybranym.

W istocie rzeczy termin *foedus* będący przyczyną sprawczą każdego małżeństwa tak naturalnego, jak i sakramentalnego, oznacza nieodwołalną zgodę osobistą (*irrevocabilis consensus matrimonialis*). Poprzednie poglądy i terminologia niezupełnie jednak zanikły; określenie *contractus matrimonialis* (umowa małżeńska) jest użyte, obok *foedus*, w kan. 1055 § 2, ale jedynie dlatego, by podkreślić, iż pomiędzy umową małżeńską a sakramentem małżeństwa u ochrzczonych nie ma żadnej różnicy<sup>9</sup>.

Podczas gdy kodeks z 1917 r. wypowiada się o celach małżeństwa stwierdzając, iż pierwszorzędym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa<sup>10</sup>, nowe prawo formułuje tylko, iż małżeństwo, zgodnie ze swoją naturą (*indole sua naturali*), nastawione jest (*ordinatum*) na dobro małżonków oraz na zrodzenie i wychowanie potomstwa<sup>11</sup>. Niewątpliwie zostały tu wprowadzone nowe akcenty, podkreślone zresztą w wypowiedziach prawa kanonicznego na temat samej zgody małżeńskiej. Gdy stary kodeks określał konsens małżeński jako wzajemne przekazywanie oraz przyjmowanie trwałego i wyłącznego prawa do aktów *de se aptos ad prolis generationem* (kan. 1081 § 2)<sup>12</sup>, to w nowym ujęciu traktuje się zgodę małżeńską jako akt woli, poprzez który mężczyzna i niewiasta przekazują sobie nawzajem w nierozdzielalnym przymierzu<sup>13</sup>. Nie akcentuje się już więcej *ius in corpus*, choć jest ono w definicji *implicite* nadal utrzymane, ponieważ w równej mierze do istotnych elementów zgody małżeńskiej zalicza się prawo do wspólnoty życia małżeńskiego i wszystkie inne cele małżeństwa. Podkreślić należy jeszcze raz słowa: „we wspólnym i nieodwołalnym przymierzu”. Znaczy to, że konsens małżeński — na wzór przymierza — raz jeden wyrażony, nigdy nie może być odwołany. Innymi słowy mówiąc, węzeł mał-

<sup>8</sup> Pełna definicja małżeństwa z kan. 1055 §1 brzmi następująco: „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est”; por. B. P r i m e t s h o f e r, Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Iuris Canonici, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 130/1982, nr 4, s. 341 n.

<sup>9</sup> „Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum”.

<sup>10</sup> Por. kan. 1013 §1, który dzieli cele małżeńskie na cel pierwszorzędny (zrodzenie i wychowanie potomstwa) i na cele drugorzędne (wzajemna pomoc małżonków i godziwe zaspokojenie pożądliwości ciała).

<sup>11</sup> Komisja po długich dyskusjach postanowiła zarzucić w nowym kodeksie dotychczasowy podział istotnych celów na pierwszorzędny i drugorzędne (zresztą imienne wyliczenie tych celów w starym kodeksie i tak nie było ani pełne, ani wyczerpujące), a w to miejsce wstawiła definicję małżeństwa. Została ona jednak sformułowana w ten sposób, że wszystkie istotne cele małżeństwa są w niej zawarte *implicite*, bez wyrażania każdego z osobna.

<sup>12</sup> Silnie akcentowane *ius in corpus*, w sensie wyłącznym, było powodem zarzutów wobec prawa kanonicznego jakoby uważało ono małżeństwo za „towarzystwo kopolacyjny”; por. w tej materii: P. A. B o n n e t: L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale. Il momento costitutivo del matrimonio. Padova 1976, s. 195; P. A. d' A v a c k: Per una riforma giuridica del matrimonio, *Il diritto ecclesiastico* 85/1974, nr 1, s. 6; B. P r i m e t s h o f e r, art. cyt., s. 341.

<sup>13</sup> Stanowi o tym kan. 1057 §2: „Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium”.

żeński nie przestaje istnieć nawet wtedy, gdy wola małżonków trwania we wspólnocie życia przestaje istnieć.

Godny uwagi w duchowości nowego ustawodawstwa małżeńskiego jest z kolei rozdział mówiący o należyтым przygotowaniu nupturientów do małżeństwa sakramentalnego. Podczas gdy kodeks z 1917 r. w rozdziale *De iis quae ad matrimonii celebrationi praemitti debent et praesertim de publicationibus matrimonialibus* (kan. 1019-1034) rozpoczynał od stwierdzenia, że zanim małżeństwo zostanie zawarte, należy się upewnić, czy nic nie stoi na przeszkodzie do godziwego i ważnego ślubu, nowe prawo tymczasem mówi o duszpasterskiej trosce i o tym, co powinno poprzedzać zawarcie chrześcijańskiego małżeństwa (*De cura pastoralis et de iis quae matrimonii celebrationi praemitti debent*)<sup>14</sup>. Początek tego rozdziału to stwierdzenie prawa, że duszpasterze są zobowiązani zatroszczyć się o to, by społeczność kościelna użyczyła wiernym takiej pomocy, która pozwoli im zachować w małżeństwie ducha chrześcijańskiego i posłuży ku ich udoskonaleniu. Troska ta jest następnie dokładnie skonkretyzowana. Obok kazań i katechezy oraz wszelkich innych środków społecznego przekazu, mówi się jeszcze o indywidualnym przygotowaniu do małżeństwa oraz należyтым przygotowaniu samej ceremonii ślubnej.

Na zupełnie inne drogi wszedł nowy kodeks, gdy idzie o adresatów nowego prawa małżeńskiego. O ile bowiem dotychczasowe prawo wychodziło z założenia, że katolickie prawo kanoniczne wiąże zasadniczo wszystkich ochrzczonych, chyba że ochrzczeni akatolicy zostali wyraźnie spod jego postanowień wyjęci (kan. 12), to nowe prawo głosi, że prawo Kościoła katolickiego obowiązuje tylko tych, którzy zostali w nim ochrzczeni lub do niego nawróceni<sup>15</sup>. Z tych ogólnych zasad ustawodawca małżeński wyciągnął odpowiednie konsekwencje. Z kan. 1059 wynika bowiem wyraźnie, że tylko małżeństwa samych katolików podlegają obecnie przepisom prawa kanonicznego<sup>16</sup>. Oznacza to, że małżeństwa chrześcijan należących do Kościoła lub społeczności akatolickiej należy oceniać według prawa tejże społeczności kościelnej<sup>17</sup>. Chociaż ten ekumeniczny gest prawodawcy należy powitać z pełnym uznaniem, niemniej stosowanie prawa w praktyce napotka nieraz na

<sup>14</sup> Rozdział ten obejmuje kanony 1063-1072.

<sup>15</sup> W kan. 11 nowego kodeksu czytamy: „Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti [...]”.

<sup>16</sup> „Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars sit baptizata, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus”.

<sup>17</sup> Taka regulacja prawna w odniesieniu do wschodnich wspólnot akatolickich (prawosławnych) nie jest bynajmniej czymś nowym. Już soborowy dekret *De oecumenismo* (n.16) uznał je nie tylko za prawdziwe części Kościoła powszechnego, ale także wprost stwierdził, że mają one kierować się własną dyscypliną i własnymi zwyczajami. Stąd w wyroku rotalnym *coram J. Pallazzini* z 24 X 1967 (*Ephemerides iuris canonici* 23/1967, s. 332) w części *in iure* czytamy: „Verumtamen acatholici tenentur legibus propriae Ecclesiae et valor matrimonii eorum sive ratione formae sive ratione impedimentorum pendet a competentia eorumdem legislatione, rite pendenda in singulis casibus”; por. interesujący artykuł w tej kwestii audytora Roty Rzymskiej I.A. A b b y: *De impedimento mixtae religionis canone 72 Trullanae Synodi sancito atque de forma a Graecis servanda in matrimonio ineundo. Periodica de re morali, canonica, liturgica* 58/1969, s. 595-612; także E. P r z e k o p: *Prawosławie wobec władzy stanowienia własnego prawa małżeńskiego. Ateneum Kapłańskie* 70/1977. T. 89, z. 3, s. 337-347.

niełatwe problemy. Wobec braku bowiem własnego prawa małżeńskiego w niektórych społecznościach niekatolickich lub też nieprecyzyjnego sformułowania, niełatwo będzie rozstrzygnąć, jakie prawo w konkretnym wypadku należy zastosować<sup>18</sup>.

W ramach dotychczasowego Kodeksu Prawa Kanonicznego znany jest przepis kan. 1014 głoszący zasadę, że małżeństwo cieszy się względami prawa *favor iuris*, zwany dość często *favor matrimonii*. Sformułowanie nowego kan. 1060 jest identyczne. Dlatego w wypadku wątpliwości należy zawsze z domniemania prawa uważać małżeństwo za ważne zawarte, dopóki nie stwierdzi się z całą pewnością jego nieważności<sup>19</sup>. Podstawą działania domniemania prawa jest tutaj sam fakt zawarcia małżeństwa. I chociaż zasada ta jest od dawna powszechnie znana i stosowana w prawie kanonicznym, otwarte pozostaje pytanie, czy w obliczu coraz trudniejszej sytuacji małżeństwa, przy pojawiającej się również w chrześcijańskich kołach sekularyzacji pojęcia małżeństwa, nieco uproszczona wypowiedź o przywilejach prawnych każdego małżeństwa odpowiada dostatecznie rzeczywistej sytuacji. Pożądana byłaby bardziej elastyczna norma, wnikająca w każdorazowo różną od strony psychologicznej sytuację oraz w wolitywne nastawienie nupturientów.

W dotychczasowym kan. 1015, który ustala pojęcia i nazwy dla różnych kategorii ważnych i nieważnych związków małżeńskich, dokonano pewnych zmian. Postanowiono najpierw w ogóle skreślić w nowym prawie nazwę i pojęcie *matrimonium legitimum*, którym określano dotąd małżeństwa niewiernych. Następnie wprowadzono do pojęcia *matrimonium consummatum* słowa *humano modo* dla podkreślenia, że akt konsumacji małżeństwa (*actus coniugalis*) wyraża się nie tylko przez akt fizycznego pożycia, ale z konieczności suponuje pełne zaangażowanie umysłu i woli, a więc z wykluczeniem przymusu, gwałtu, nieświadomości itd. Ma to być *actus humanus*, poprzez który małżonkowie stają się *una caro*<sup>20</sup>. Trudność zaś sądowego stwierdzenia braku odpowiedniej świadomości czy wolności nie jest kwestią prawa, lecz tylko sprawą faktu. Będzie zatem rzeczą jurysprudencki i nauki prawa wypracować odpowiednie środki dowodowe dla przewyciężenia nasuwających się tutaj wątpliwości<sup>21</sup>.

Kolejna zmiana w nowym kodeksie dotyczy prawnego zaszeregowania małżeństwa cywilnego. Dotąd kontrowersyjna była sprawa, czy

<sup>18</sup> Por. B. Primetshofer, art. cyt., s. 343.

<sup>19</sup> „*Matrimonium gaudet favore iuris; quare in dubio standum est pro valore matrimonii, donec contrarium probetur*”. Wysuwano wprawdzie na komisji zarzut, że domniemanie prawne z reguły powinno służyć człowiekowi w sensie ochrony jego uprawnień, nie zaś instytucjom. Ostatecznie utrzymano tę zasadę także w nowym kodeksie bez zmian, gdyż spełnia ona dwie ważne funkcje: przecina stany niepewności w wypadku wątpliwości, czy małżeństwo było ważne zawarte oraz zmierza wprost do ochrony prawa Bożego w zakresie istotnych cech małżeństwa, jakimi są jedność i nierozzerwalność.

<sup>20</sup> Mówi o tym nowy kan. 1061 §1: „[...] ratum et consummatum, si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad proles generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro”; por. B. Primetshofer, art. cyt., s. 334, przyp. 17.

<sup>21</sup> W tej kwestii por. J.T. Finnegan: When is a Marriage Indissoluble? Reflections on a Contemporary Understanding of a Ratified and Consummated Marriage. *The Jurist* 28/1968, s. 309 nn.; J. Bernhardt: Reinterpretation (existentielle et dans la fois) de la législation concernant l'indissolubilité du mariage chrétien. *Revue de droit canonique* 21/1971, s. 269.

małżeństwo cywilne (*matrimonium civile*) osób podlegających kanonicznej formie zawarcia małżeństwa należy uważać za małżeństwo nieważne *ex defectu formae* (*matrimonium invalidum*), czy za małżeństwo w ogóle niebyłe<sup>22</sup>. Kontrowersyjność tej sprawy w nauce prawa<sup>23</sup> nie została wprawdzie w nowym kodeksie definitywnie rozwiązana, jednakże nie może to mieć żadnego wpływu na kościelną praktykę sądową, według której zarówno małżeństwo cywilne, jak też małżeństwo nieważne (z innych powodów) może być uzdrawiane od podstaw.

## II. PRZESZKODY MAŁŻEŃSKIE I ZAKAZY BŁOGOSŁAWIENIA ŚLUBU

### PRZESZKODY MAŁŻEŃSKIE W OGÓLNOŚCI

Wydaje się, że najważniejsza różnica w stosunku do dotychczasowego prawa polega na tym, że w nowym prawie zniknęło całkowicie rozróżnienie przeszkód wzbraniających i rozrywających. Stało się tak dlatego, że komisja reformująca kodeks opowiedziała się za wykreśleniem z kodeksu przeszkód wzbraniających, pozostawiając jedynie zakaz zawierania małżeństwa w określonych okolicznościach i po spełnieniu określonych warunków. Tym samym termin przeszkoda małżeńska w nowym prawie oznacza jedynie taką okoliczność, której istnienie sprowadza nieważność małżeństwa. Dotychczasowe przeszkody wzbraniające po części zniknęły zupełnie, jak na przykład przeszkoda ślubu zwykłego (publicznego), istniejąca tylko w zakonie, podczas gdy już sam fakt należenia do zakonu sprzeciwia się zawieraniu małżeństwa, czyli że przeszkoda sama z siebie nie dawała tu nic nowego. *Cognatio legalis*, która jako *lex canonizata* była uzależniona od prawa świeckiego (por. kan. 1059 i 1080), znalazła się w nowym prawie w dziale przeszkód zrywających<sup>24</sup>. Najważniejsza z dotychczasowych przeszkód wzbraniających, mianowicie odmienne wyznanie (*mixta religio*), przestała już być przeszkodą małżeńską. W nowym kodeksie zamieszczono odrębny rozdział *De matrimoniis mixtis*, w którym stwierdza się, iż w dalszym ciągu zabrania się zawierania małżeństw wyznaniowo mieszanych, nie mówi się natomiast ani słowem o przeszkodzie jako takiej.

Gdy chodzi o kompetencję ustalania przeszkód małżeńskich, które są tylko zrywające, w dalszym ciągu należy ona do Stolicy Apostolskiej<sup>25</sup>. Schemat prawa małżeńskiego z 1975 r. przewidywał taką władzę

<sup>22</sup> Pojęcie „małżeństwo nieistniejące” jest samo w sobie obce prawu kanonicznemu. Na przykład w austriackim prawie świeckim rozumie się pod tym pojęciem (*Nichtehe*) związek mężczyzny i kobiety, który z braku wszelkiej obowiązującej formy (zgodnie z paragrafem 15 ustawy o małżeństwie) nie posiada żadnego pozoru małżeństwa. Por. na ten temat H. Koziol — R. Welser: *Grundriss des bürgerlichen Rechts*. T. II. Wien 1979<sup>5</sup>, s. 157; *Primetshofer*, art. cyt., s. 345, przyp. 20.

<sup>23</sup> Por. H. Heimerl: *Um eine neue Wertung der nicht katholisch geschlossenen Ehen von Katholiken*. W: *Verheiratet und doch nicht verheiratet?* Wien 1970, s. 157 n.; E. Lalaguna: *El matrimonio civil ante derecho canonico*. *Ius Canonicum* 2/1962, s. 273 n.; B. *Primetshofer*: *Die Eheschliessung*. W: *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*. Regensburg 1980, s. 582.

<sup>24</sup> Kan. 1094: „*Matrimonium inter se valide contrahere nequeunt qui cognatione legali ex adoptione orta, in linea recta aut in secundo gradu lineae collateralis, coniuncti sunt*”.

<sup>25</sup> Kan. 1075 §2 nowego kodeksu postanawia: „*Uni quoque supremae auctoritati ius est alia impedimenta pro baptizatis constituere*”.

Konferencji Biskupów w swym kan. 262 § 3 dla obu rodzajów przeszkód. Ponieważ — jak się wydaje — sami biskupi byli niezbyt uradowani tego rodzaju poszerzeniem kompetencji na gruncie prawa partykularnego<sup>26</sup>, projekt nowego kodeksu z 1980 r. odszedł od takiej możliwości. Milczy o niej także nowe prawo małżeńskie.

Władza dyspensowania od przeszkód małżeńskich z dotychczasowego kan. 1040 została gruntownie przepracowana, zgodnie z ustaleniami zawartymi w motu proprio *De Episcoporum muneribus* (5 VI 1966)<sup>27</sup>. Nowy kan. 1078 § 1 stawia zasadę, że ordynariusz miejsca może dyspensować własnych poddanych, gdziekolwiek się znajdują, jak również wszystkich, którzy przebywają na jego terenie. Zakres dyspensowania obejmuje wszystkie przeszkody z prawa kościelnego, z wyjątkiem tych, które zarezerwowała sobie Stolica Apostolska<sup>28</sup>.

Znaczne zmiany nastąpiły we władzy dyspensowania w zagrażającym niebezpieczeństwie śmierci oraz w wypadku nagłym. Nowe prawo utrzymuje obie sytuacje konfliktowe, choć w treści normatywnej kanonów są odnotowane ważkie zmiany. W wypadku grożącego niebezpieczeństwa śmierci (*urgente mortis periculo*) nowe prawo pomija dotychczasowe przyczyny kanoniczne, które uzasadniały korzystanie z władzy dyspensowania (schemat z 1975 r. jeszcze je utrzymywał). Były nimi mianowicie: zabezpieczenie spokoju sumienia oraz — jeśli zachodziła potrzeba — legitymacja potomstwa pozamałżeńskiego (kan. 1043). Co się tyczy natomiast dokładnego ustalenia przedmiotu dyspensy, zaistniały poważne wątpliwości, czy należy nadal utrzymywać w mocy oba rezerwy papieskie: przeszkodę wynikającą ze święceń kapłańskich oraz przeszkodę powinowactwa w linii prostej z dopełnionego małżeństwa. W sprawie tej ostatniej nauka prawa już od dawna nie umiała znaleźć wyczerpującego uzasadnienia dla rezerwy papieskiej. Toteż bez żadnych oporów zdecydowano się wykreślić go z nowego prawa. Co do przeszkody wynikającej ze święceń kapłańskich, sprawy były o wiele trudniejsze, ponieważ dyspensacja od tej przeszkody wyraźnie podważa prawo celibatu, zwłaszcza gdy w niebezpieczeństwie śmierci znajduje się niewiasta. Ostatecznie komisja nie rozstrzygnęła sama tej kwestii, lecz przekazała ją papieżowi, dołączając poglądy konsultorów z pełną argumentacją. W schemacie z 1975 r. oraz w projekcie kodeksu z 1980 r. nie przewidywano żadnych rezerwatów papieskich. Argumentowano tym, że w zagrażającym niebezpieczeństwie śmierci, kiedy w grę wchodzi bezpośrednio sprawa zabezpieczenia zbawienia (*salus animarum*), norma prawna — bez względu na jej wewnętrzną powagę — musi ustąpić. Ostatecznie papież podjął odmienną decyzję, skoro w nowo ogłoszonym kodeksie utrzymano dotychczasowy rezerwat wobec przeszkody wynikającej ze święceń prezbiteratu<sup>29</sup>.

Pewne istotne zmiany przewiduje nowy kodeks w określeniu osób,

<sup>26</sup> Por. *Communications*, 9/1977, s. 135 i 10/1978, s. 126.

<sup>27</sup> AAS 58/1966, s. 467-472; por. E. Sztáfrowski: *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*. T. I, Warszawa 1976, s. 158-161.

<sup>28</sup> Rezerwacją według kan. 1078 §2 są objęte: przeszkoda, która wynika ze święceń (diakoniat, prezbiterat) lub z publicznego ślubu dożgonnej czystości, złożonego w zakonie na prawie papieskim oraz przeszkoda występku wynikająca z małżonkobójstwa.

<sup>29</sup> Kan. 1079 §1: „*Urgente mortis periculo, loci Ordinarius potest [...] super omnibus et singulis impedimentis iuris ecclesiastici [...] dispensare [...], excepto impedimento orto ex sacro ordine presbyteratus*”.

które — poza ordynariuszem miejsca — korzystają z szerokich uprawnień przy udzielaniu dyspens w grożącym niebezpieczeństwie śmierci. Stare prawo wyliczało następujące osoby: proboszcz, kapłan asystujący przy zawieraniu małżeństwa według formy nadzwyczajnej, spowiednik w zakresie wewnętrznym w trakcie spowiedzi sakramentalnej. Nowe prawo włącza do grona wymienionych osób jeszcze kapłana i diakona, którzy asystują przy małżeństwie na podstawie władzy delegowanej<sup>30</sup>, władzę spowiednika zaś rozciągnięto nadto na forum wewnętrzne pozasakramentalne<sup>31</sup>. Korzystanie z tej władzy — przez wyżej wyliczone osoby — jest dopuszczalne tylko wtedy, kiedy nie można odnieść się do ordynariusza miejsca, przy czym zastosowanie w tym celu telefonu lub telegrafu zostało potraktowane przez nowe prawo jako środek nadzwyczajny, do użycia którego nikt nie jest prawnie zobowiązany<sup>32</sup>.

Wypadek naglący ma miejsce wówczas, kiedy przeszkoda wychodzi na jaw lub dociera do wiadomości ordynariusza albo proboszcza, gdy już wszystko jest przygotowane do ślubu i bez prawdopodobnego niebezpieczeństwa większej szkody nie można odłożyć ślubu do czasu, zanim nadejdzie dyspensa od kompetentnej władzy. Władza dyspensowania w wypadku *cum omnia parata ad nuptias* rozciąga się na wszystkie przeszkody z prawa kościelnego, z wyjątkiem przeszkody płynącej ze święceń kapłańskich albo ze ślubu publicznego dożgonnej czystości, złożonego w instytucie zakonnym na prawie papieskim. Z władzy tej korzystać mogą wszystkie te same osoby, co *urgente mortis periculo*, z tym iż władza tych osób jest zawężona — jak w prawie dotychczasowym — do wypadków tajnych<sup>33</sup> (klauzula ta nie dotyczy tylko ordynariusza miejsca), przy czym wypadek tajny jest ujęty nieco szerzej aniżeli tajna przeszkoda, gdyż obejmuje również wypadki możliwe do udowodnienia, ale dotąd jeszcze nie rozgłoszone.

Udzielenie dyspensy obejmuje również wypadki, w których idzie nie o zawarcie małżeństwa, lecz o konwalidację nieważnie zawartego małżeństwa<sup>34</sup>. Po udzieleniu dyspensy należy natychmiast powiadomić (*statim*) o tym ordynariusza miejscowego i wnieść stosowną adnotację do księgi zawartych małżeństw<sup>35</sup>. Nie ulega wątpliwości, że nałożony obowiązek powiadomienia ordynariusza o fakcie udzielenia dyspensy ma na celu roztoczenie kontroli nad sposobem udzielania dyspensy w takiej nadzwyczajnej sytuacji i stwierdzenie, czy zostały dokładnie zachowane wszystkie istotne klauzule kanonów, które warunkują ważność udzielonej dyspensy.

#### PRZESZKODY MAŁŻEŃSKIE W SZCZEGÓLNOŚCI

Jeżeli chodzi o szczegóły dotyczące zrywających przeszkód małżeńskich, nowe prawo — ogólnie rzecz ujmując — stoi na gruncie dawnego kodeksu, chociaż dokładniej obejmuje poszczególne fakty, a cechy tych

<sup>30</sup> Kan. 1079 §2: „[...] eadem dispensandi potestate pollet tum parochus, tum minister sacer rite delegatus, tum sacerdos vel diaconus qui matrimonio, ad normam can. 1116 §2, assistit”.

<sup>31</sup> Kan. 1079 §3: „In periculo mortis confessarius gaudet potestate dispensandi ab impedimentis occultis pro foro interno sive intra sive extra actum sacramentalis confessionis”.

<sup>32</sup> Por. kan. 1079 §4.

<sup>33</sup> Por. kan. 1080 §1.

<sup>34</sup> Por. kan. 1080 §2.

<sup>35</sup> Por. kan. 1081.



faktów precyzyjniej dookreśla. W kilku przypadkach dają się też zauważyć znaczne zmiany w stosunku do starego prawa.

Przeszkoda wieku pozostała w nowym prawie w całości i bez zmian: szesnaście lat dla mężczyzny, czternaście lat dla niewiasty. Nowe prawo upoważnia jednak konferencje biskupów do podniesienia granicy wymaganego prawem powszechnym wieku, zapewne stosownie do potrzeb własnego regionu, ale tylko do godziwości<sup>36</sup>.

Dokonano pewnych zmian w kanonie traktującym o impotencji, wykorzystując osiągnięcia nauki prawa i orzecznictwa sądowego. Nowy kodeks podaje dokładną definicję impotencji, która stanowi przeszkodę rozrywającą. Jest nią *impotentia coeundi* (niemoc płciowa), a nie *impotentia generandi* (niepłodność)<sup>37</sup>. I chociaż niepłodność sama w sobie nie stanowi przeszkody małżeńskiej, dodano w nowym prawie ważne stwierdzenie, że jeżeli w sprawie niepłodności zaistnieje wypadek podstępnego wprowadzenia w błąd drugiej osoby, można wówczas wystąpić o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd<sup>38</sup>. Prawo podtrzymuje zasadę, że w wypadku niemocy płciowej wątpliwej nie można zabronić zawarcia małżeństwa. Nowy kodeks ponadto dodaje, że nie można później z tego tytułu wnosić sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa (z racji impotencji wątpliwej)<sup>39</sup>. Na komisji zaistniała wątpliwość, czy użyć w nowym kanonie sformułowania, że w wypadku niemocy płciowej małżeństwo jest nieważne z prawa naturalnego, czy raczej skorzystać ze sformułowania, że nieważność pochodzi z samej natury małżeństwa. Ponieważ impotent w akcie zgody małżeńskiej nie jest zdolny przekazać swemu partnerowi tego, co stanowi przedmiot zgody (nie może dać drugiej osobie tego, czego sam nie posiada), uwzględniono postulat większości i w przeszkodzie niemocy płciowej użyto sformułowania *ex ipsa natura matrimonii*, a nie *ipso iure naturae*.

Przeszkoda istniejącego węzła małżeńskiego została w nowym kodeksie utrzymana bez zmian<sup>40</sup>.

Podobnie utrzymano w nowym prawie przeszkodę różnicy religii (*disparitas cultus*), kiedy to katolik zawiera małżeństwo z osobą nieochrzczoneą. Zgodnie z wcześniej przyjętą zasadą, iż normy prawa kanonicznego wiążą tylko członków Kościoła łacińskiego, przeszkoda ta w odniesieniu do swych adresatów doznała ograniczenia. Od wejścia w życie nowego kodeksu przeszkoda *disparitatis cultus* wiązać będzie osobę ochrzczoneą w Kościele katolickim lub doń przyjętą z innych Kościołów chrześcijańskich tak długo, jak długo będą one pozostawać w Kościele katolickim; przestanie je wiązać z chwilą, gdy aktem formalnym wystąpią z Kościoła (*nec actu formali ab ea defecerit*)<sup>41</sup>. Przy dys-

<sup>36</sup> Kan. 1083 §2: „Integrum est Episcoporum conferentiae aetatem superiorem ad licitum matrimonii celebrationem statuere”.

<sup>37</sup> Kan. 1084 §1: „Impotentia coeundi [...] matrimonium ex ipsa eius natura dirimit”.

<sup>38</sup> Tamże, §3: „Sterilitas matrimonium nec prohibet nec dirimit, firmo praescripto can. 1098”.

<sup>39</sup> Por. kan. 1084 §2.

<sup>40</sup> Kan. 1085 §1: „Invalidè matrimonium attentat qui vinculo tēnetur prioris matrimonii, quamquam non consummati”.

<sup>41</sup> Por. nowy kan. 1086 §1.

pensowaniu od tej przeszkody obowiązują rękojmię i w ogóle całą procedurą przewidzianą dla małżeństw wyznaniowo mieszanych<sup>42</sup>.

W dotychczasowym kan. 1072, mówiącym o przeszkodzie wyższych święceń, wprowadzono zmianę dotyczącą samej nazwy święceń. Ponieważ wyłączono już subdiakoniat z wyższych święceń, niższe zaś święcenia w ogóle zniesiono (utrzymując niektóre z nich w charakterze posług), w pojęciu święceń — bez określenia terminem „wyższe” — utrzymano tylko diakonat i prezbiterat. Stąd nieważnie zawiera małżeństwo ten, kto posiada święcenia<sup>43</sup>.

Nowy kan. 1088, ustalający zrywającą przeszkodę, dla której podstawą były dawniej uroczyste śluby zakonne, został dostosowany do przyjętego podziału ślubów publicznych na czasowe i wieczyste. Obecnie więc przeszkoda ta przyjmuje brzmienie: nieważnie usiłuje zawrzeć małżeństwo osoba, która złożyła publiczny i wieczysty ślub czystości w zakonie<sup>44</sup>.

Pomimo różnych krytycznych uwag utrzymano dalej w mocy przeszkodę porwania niewiasty, aczkolwiek w ujęciu dotychczasowego prawa kanonicznego przeszkoda ta niezbyt odpowiada współczesnym warunkom życia. Na decyzję pozostawienia jej w nowym kodeksie wpłynęła okoliczność, że również i w czasach obecnych nie należą do rzadkości wypadki, w których młode niewiasty, uprowadzone wbrew swej woli, wyrażają zgodę na małżeństwo pozostając w stanie zależności od porywacza. W krótszej i inaczej zredagowanej formie nowy kodeks utrzymuje wszystkie dotychczasowe istotne elementy tej przeszkody<sup>45</sup>.

Daleko posuniętej reformie uległa przeszkoda występku z kan. 1075. W starym prawie przeszkoda ta posiada trzy postacie: 1) cudzołóstwo z przyrzeczeniem lub usiłowaniem zawarcia małżeństwa, choćby tylko przez kontrakt cywilny; 2) cudzołóstwo połączone z małżonkobójstwem, dokonany przez jedną ze stron; 3) samo małżonkobójstwo przez współdziałanie dwojga osób z zamiarem zawarcia między sobą małżeństwa. W nowym prawie wyłączono z pojęcia tej przeszkody następujące istotne elementy: cudzołóstwo, przyrzeczenie małżeństwa, usiłowanie zawarcia małżeństwa. Pozostaje natomiast jako element istotny jedynie małżonkobójstwo. Wobec tego sformułowanie nowego kanonu jest następujące: nieważnie zawiera małżeństwo, kto z intencją zawarcia małżeństwa z określoną osobą zadaje śmierć własnemu lub jej współmałżonkowi<sup>46</sup>. Tak samo nieważnie zawierają małżeństwo ci, którzy zadają śmierć współmałżonkowi współdziałając razem fizycznie bądź moralnie (*mutua opera physica vel morali mortem coniugi intulerunt*)<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Tamże, §2: „Ab hoc impedimento ne dispensetur, nisi impletis condicionibus de quibus in cann. 1125 et 1126”; szczegółowiej na temat małżeństw mieszanych por. mój artykuł: *Matrimonia mixta* w schematach nowego prawa małżeńskiego. *Ateneum Kapłańskie* 75/1983. T. 100, z. 2 (444), s. 236-249.

<sup>43</sup> Kan. 1078: „Invalide matrimonium attentant qui in sacris ordinibus sunt constituti”.

<sup>44</sup> Kan. 1088: „Invalide matrimonium attentant qui voto publico perpetuo castitatis in instituto religioso adstricti sunt”; por. B. P r i m e t s h o f e r, art. cyt., s. 349.

<sup>45</sup> Kan. 1089: „Inter virum et mulierem abductam vel saltem retentam intuitu matrimonii cum ea contrahendi, nullum matrimonium consistere potest, nisi postea mulier a raptore separata et in loco tuto ac libero constituta, matrimonium sponte eligat”.

<sup>46</sup> Por. kan. 1090 §1.

<sup>47</sup> Tamże, §2; por. B. P r i m e t s h o f e r, art. cyt., s. 349.

W przeszkodzie pokrewieństwa z kan. 1076 pozostały bez zmiany pierwszy i trzeci paragraf. W paragrafie drugim treściowo również nic się nie zmieniło, z wyjątkiem wprowadzenia rzymskiej komputacji obliczania stopni pokrewieństwa w linii bocznej. Jak wiadomo, od XI stulecia do tej pory stosowano w prawie kanonicznym komputację germańską, choć komputacją rzymską posługiwały się przez cały czas Kościoły wschodnie<sup>48</sup> oraz prawie powszechnie kodeksy świeckie. Tak więc według komputacji rzymskiej, przy równoczesnym ograniczeniu zasięgu przeszkody o jeden stopień w linii bocznej, przeszkoda pokrewieństwa sięga obecnie w linii bocznej do czwartego stopnia<sup>49</sup>, co w dotychczasowej komputacji germańskiej oznaczało drugi stopień (równy) w tej samej linii. Brat i siostra są więc teraz krewnymi w drugim stopniu linii bocznej; wuj i siostrzenica w trzecim stopniu itd. Nie trzeba natomiast podkreślać, że w linii prostej nie nastąpiła w stosunku do starego kodeksu żadna zmiana<sup>50</sup>. Wprowadzono nowy paragraf, który, w przeciwieństwie do dotychczasowego prawa, znosi uwielokrotnienie przeszkody pokrewieństwa<sup>51</sup>.

Przeszkoda powinowactwa z kan. 1077 pozostaje już tylko w linii prostej i obejmuje — podobnie jak pokrewieństwo — wszystkie stopnie<sup>52</sup>. W schemacie z 1975 r. była jeszcze propozycja, by utrzymać powinowactwo również w linii bocznej, ale tylko do drugiego stopnia, co dla komputacji germańskiej oznaczałoby stopień pierwszy. Przeszkodę *affinitatis in linea collateralis* zniesiono dlatego, że najczęściej małżeństwo w takiej sytuacji bywa najlepszym wyjściem ze względu na pozostałe potomstwo.

Przeszkoda przyzwoitości publicznej, o czym jest mowa w dotychczasowym kan. 1078, jeśli idzie o jej źródło pochodzenia, została utrzymana bez zmian. W nowym prawie również wywodzi się ona z nieważnego małżeństwa bądź z publicznego konkubinatu. Zaznacza się jednak w nowym kanonie, czego nie było dotąd, że przeszkoda ta w pierwszym wypadku powstaje dopiero w momencie podjęcia wspólnoty życia małżeńskiego (*post instauratam vitam communem*). Zasięg przeszkody ograniczono o jeden stopień, będzie więc ona obejmować tylko pierwszy stopień linii prostej (pomiędzy mężem a krewnymi żony i *vice versa*)<sup>53</sup>.

Całkowitemu zniesieniu uległa przeszkoda pokrewieństwa duchowego z dotychczasowego kan. 1079, zgodnie zresztą z powziętą zasadą, że ulegają zniesieniu wszystkie przeszkody zrywające niższego rzędu.

Pozostała natomiast przeszkoda pokrewieństwa ustawowego (*cognatio legalis*), choć przyjęto dla niej nowe sformułowanie<sup>54</sup>. Obecnie nie bierze się pod uwagę tego, czy prawo świeckie ustanawia tę przeszkodę. Sam fakt adopcji powoduje, że w prawie kanonicznym uchodzi ona za zrywającą przeszkodę małżeńską. Jej zasięg rozciąga się na wszystkie stopnie linii prostej i na drugi stopień w linii bocznej (według rzymskiego liczenia).

<sup>48</sup> Por. Przekop: Sakramenty w prawie Kościołów wschodnich, s. 107.

<sup>49</sup> Kan. 1091 §2: „In linea collateralis irritum est usque ad quartum gradum inclusive”.

<sup>50</sup> Tamże, §1.

<sup>51</sup> Tamże, §3: „Impedimentum consanguinitatis non multiplicatur”.

<sup>52</sup> Kan. 1092: „Affinitas in linea recta dirimit matrimonium in quolibet gradu”.

<sup>53</sup> Por. kan. 1093.

<sup>54</sup> Kan. 1094: „Matrimonium inter se valide contrahere nequeunt qui cognatione legali ex adoptione orta, in linea recta sut in secundo gradu lineae collateralis, coniuncti sunt”.

## ZAKAZY MAŁŻEŃSTWA

Zakazy te skierowane są do duchownych asystujących przy ślubie zawierającym według formy kanonicznej. Po części wywodzą się one z tych samych co dotychczas okoliczności; po części doszły nowe. Zdecydowano się zebrać w jednym kanonie<sup>55</sup> wszystkie wypadki, w których prawo domaga się zezwolenia ordynariusza miejscowego (*licentia Ordinarii loci*) na asystowanie przy zawieraniu małżeństwa. Są nimi: 1) małżeństwo włoścogów; 2) małżeństwo, które nie może być zawarte lub uznane przez prawo świeckie; 3) małżeństwo, w którym ktoś ma naturalne zobowiązania materialne wobec strony i dzieci z poprzedniego związku; 4) małżeństwo osoby, która notorycznie porzuciła wiarę katolicką; 5) małżeństwo osób, które są w cenzurach kościelnych; 6) małżeństwo małoletnich, którzy je zawierają *in scius aut rationally invitatis parentibus*; 7) małżeństwo zawierane przez prokuratora.

W wypadku pod numerem trzecim prawodawca ma przede wszystkim na uwadze małżeństwa cywilne (po rozwodzie) lub też zobowiązania powstałe z tzw. związków wolnych, z pominięciem nawet cywilnej formy zawarcia związku. Dotychczasowe prawo nie poświęcało uwagi tym okolicznościom, prawdopodobnie ze względu na ich niewielką aktualność. Z uwagi na systematycznie postępujący wzrost rozwodów, prawodawca kościelny zmuszony był również zwrócić na ten fakt uwagę. Nie trzeba też zbyt podkreślać, że ordynariusz miejscowy, wydając pozwolenie na zawarcie małżeństwa z osobą notorycznie odpadłą od wiary, *congrua congruis referendo*, zażąda zagwarantowania dla strony katolickiej wolności w spełnianiu praktyk religijnych, a zwłaszcza tego, by potomstwo było ochrzczone i wychowane w religii katolickiej.

## III. ZGODA MAŁŻEŃSKA

W rozdziale *de consensu matrimoniali* napotykamy chyba najbardziej radykalne zmiany. Z jednej strony wiążą się one z tym, co można nazwać duchem nowego ustawodawstwa małżeńskiego, z drugiej — odnoszą się do materialnej treści poszczególnych kanonów.

Zmiany w kwestii zgody małżeńskiej dotyczą zarówno samego przedmiotu zgody, jak i wadliwości tejże zgody z racji wykluczenia istotnych elementów przedmiotu konsensu. Pojęcie zgody małżeńskiej jako właściwej przyczyny sprawczej małżeństwa, przeniesione obecnie z rozdziału *de consensu matrimoniali* do kanonów wstępnych, brzmi następująco: zgoda małżeńska jest aktem woli, przez który mężczyzna i niewiasta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie przekazują siebie w celu utworzenia małżeństwa<sup>56</sup>. W prawie dotychczasowym w definicji zgody (kan. 1081 § 2) było wyłącznie akceptowane *ius in corpus in ordine ad actus de se aptos ad prolis generationem*. W nowym ujęciu

<sup>55</sup> Chodzi tu o kan. 1071, zaczynający się od słów: „Excepto casu necessitatis, sine licentia Ordinarii loci ne quis assistat”, po czym następuje wyliczenie siedmiu wypadków wyżej wymienionych.

<sup>56</sup> Dostowna definicja zgody małżeńskiej z kan. 1057 §2: „Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium”; B. P r i m e t s h o f e r, art. cyt., s. 351.

element biologiczny nie został tak dobitnie uwypuklony, gdyż w równej mierze do istotnych elementów konsensu zalicza się prawo do wspólnoty życia małżeńskiego i wszystkie inne cele małżeństwa, a nie tylko *ius in corpus*.

W dotychczasowym prawie kodeksowym zasady niezdolności osób do powzięcia ważnej i wystarczającej zgody małżeńskiej były w wielu wypadkach ujęte raczej *implicite*, to znaczy wypływały one z ogólnej zasady, że nie może powziąć takiej zgody osoba, która nie ma używania rozumu co do istotnych cech małżeństwa. Nowy prawodawca postanowił więc wyrazić te niezdolności w osobnym kanonie, ustalając trzy typy braków konsensu małżeńskiego. Nie są zdolne do wyrażenia właściwej zgody małżeńskiej: 1) osoby pozbawione wystarczającego używania rozumu; 2) osoby cierpiące na poważny brak właściwego rozeznania praw i obowiązków małżeńskich, które mają być sobie nawzajem przekazane; 3) osoby niezdolne do powzięcia zobowiązań małżeńskich z racji przyczyn natury psychicznej<sup>57</sup>.

W ocenie trzech podstawowych tytułów nieważności należy podkreślić, że dwa pierwsze tytuły wskazują na sytuację, w której akt woli jest wadliwy sam w sobie, ponieważ strona albo pozbawiona jest używania rozumu, albo nie posiada wystarczającego rozeznania rzeczy istotnych w małżeństwie. Natomiast trzeci tytuł dotyczy sytuacji, w której nupturient od strony umysłu ujmuje wszystko poprawnie, ale nie jest zdolny do podjęcia prawdziwego zobowiązania w kwestii praw i obowiązków małżeńskich. Dobrze się też stało, że prawodawca nie sprecyzował bliżej, z jakiego źródła pochodzi tego rodzaju niezdolność. W schemacie z 1975 r. było wyraźnie zaznaczone, że niezdolność osoby do powzięcia zobowiązań małżeńskich miała pochodzić z poważnej anomalii psychoseksualnej; projekt kodeksu z 1980 r. mówił już tylko o poważnej anomalii psychicznej (*ob gravem anomaliam psychicam*)<sup>58</sup>. Nowa norma jest zatem szerzej ujęta i w pełni uzasadniona, gdyż obejmuje teraz wszystkie możliwe w życiu ludzkim źródła powstania zaburzeń psychicznych. Niektórzy kanoniści chcą nazywać ten całkiem nowy tytuł nieważności przeszkodą impotencji psychicznej (*psychica seu moralis*), o którą od dłuższego czasu walczyła nauka prawa kanonicznego<sup>59</sup>. Nowe prawo daje tym samym instrumenty do ręki istotnie ulepszone, które pozwolą objąć bardziej kompleksowo rzeczywistość współczesnego małżeństwa, zwłaszcza w orzecznictwie sądowym.

W kan. 1096 §1 nowe prawo ustala minimum koniecznej wiedzy o małżeństwie u kontrahenta, aby mógł on wyrazić wystarczającą zgo-

<sup>57</sup> Stanowi o tym kan. 1095; por. szerzej J. Rybczyk: Alternatywne propozycje rozwiązań w projekcie nowego prawa małżeńskiego. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 24/1977, z. 5, s. 29-31.

<sup>58</sup> Por. Schema Codicis Iuris Canonici, can. 1049: „Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anomaliam psychicam obligationes matrimonii essentielles assumere nequeunt”; por. Rybczyk, art. cyt., s. 30.

<sup>59</sup> Por. na ten temat: A. Dordett: Eheschliessung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota. Wien-Freiburg-Basel 1977; K. Lüdicke: Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Frankfurt/M. — Bern-Las Vegas 1978; P. Wirth: Die bisherige Rechtsprechung der Römischen Rota zur Frage der psychischen Eheunfähigkeit. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 147/1978, s. 71-98; M. Weg a n: L'incapacité d'assumer les obligations du mariage dans la jurisprudence récente du tribunal de la Rote. *Revue de droit canonique* 28/1978, s. 134-157.

dę małżeńską. Nowy kan. 1096 §1 nie odbiega zasadniczo od ustaleń dotychczasowych (por. kan. 1082), formułuje natomiast bardziej precyzyjnie wyliczone tam elementy. Wymaga się więc, by nupturienti wiedzieli przynajmniej tyle, że małżeństwo jest trwałą wspólnotą życia (*consortium permanens*) mężczyzny i kobiety, ukierunkowaną na potomstwo. Muszą też następnie wiedzieć, że do zrodzenia potomstwa dochodzi poprzez współdziałanie seksualne<sup>60</sup>.

Poważnej reformie uległ dotychczasowy kan. 1083 mówiący o wpływie błędu na niewystarczalność zgody małżeńskiej. Pozostawiając bez zmian błąd co do tożsamości osoby (*circa personam*) oraz co do przymiotu, który indywidualizuje osobę (*redundans in errorem personae*)<sup>61</sup>, wykreślono z nowego kodeksu małżeńskiego błąd co do niewolniczego stanu współmałżonka. Przepis ten ma bowiem znaczenie tylko historyczne i wszedł do prawa kanonicznego z prawa rzymskiego i germańskiego jako wytwór ówczesnych stosunków społeczno-ekonomicznych w okresie niewolnictwa<sup>62</sup>.

Najradykałniejszą natomiast zmianę w materii błędu przynosi kan. 1098, wprowadzający do kanonistyki nowy tytuł nieważności małżeństwa z powodu podstępного wprowadzenia w błąd (*consensus ex dolosa deceptione*). Podstępne działanie, czyli podstępne wprowadzenie w błąd, musi jednak odpowiadać pewnym uwarunkowaniom określonym przez nowe prawo: podstęp ma być zastosowany w celu wyludzenia od drugiej osoby zgody na małżeństwo; powinien on dotyczyć osoby drugiego kontrahenta i to takiej jego cechy, która poważnie utrudnia wspólnotę życia małżeńskiego<sup>63</sup>. Podstęp może być dokonany zarówno przez zainteresowanego kontrahenta, jak też przez osobę trzecią. Dalej, podstępne działanie może być negatywne, gdy strona milczy i ukrywa cechę, do której nie chce się przyznać lub może być pozytywne, gdy strona wyraźnie zaprzecza, że takiej cechy nie posiada. Wreszcie będzie rzeczą nauki prawa i jursprudencji wypracowanie kryteriów oceny poważnych cech, które — jako wyływające z podstępnego wprowadzenia w błąd — będą traktowane w prawie za uzasadniony tytuł nieważności małżeństwa. W jednym wypadku — jak już wzmiankowano — sam prawodawca wskazał, że istnieje taki wystarczający tytuł. Wystąpiło to przy omawianiu niemocy piciowej i niepłodności. Sam prawodawca stwierdził, że chociaż niepłodność sama w sobie nie powoduje nieważności małżeństwa, to jednak gdy strona zostanie podstępnie wprowadzona przez drugą stronę w błąd co do tej właśnie cechy, istnieje wówczas podstawa do orzeczenia nieważności małżeństwa *ex dolosa deceptione*<sup>64</sup>. Tym samym długoletnie starania H. Flatteny w kierunku

<sup>60</sup> Wyrażenie „cooperatione aliqué sexuali” po raz pierwszy znalazło się w relacji z 1981 r.; w schemacie z 1975 r. i w projekcie kodeksu z 1980 r. była jeszcze mowa „de cooperatione aliqua corporali”.

<sup>61</sup> Wypowiada się na ten temat kan. 1097 §§ 1-2.

<sup>62</sup> Por. E. Przekop: Geneza małżeńskiej przeszkody z błędu co do niewolniczego stanu współmałżonka w prawie rzymskim i germańskim. *Prawo Kanoniczne*, 15/1972, nr 1-2, s. 37-70.

<sup>63</sup> W kan. 1098 czytamy: „Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius patris qualitate, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest, invalide contrahit”; por. B. Primetshofer, art. cyt., s. 352 n.

<sup>64</sup> Por. s. 10 tego artykułu.

wyposażenia w nowym prawie *error dolose causatus* w walor zrywający małżeństwo zostały wreszcie uwieńczone powodzeniem<sup>65</sup>.

Ostatnim zagadnieniem z dziedziny zgody małżeńskiej, w której nastąpiły zmiany, jest małżeństwo zawierane pod warunkiem. Dotychczasowy kan. 1092 uznaje trzy rodzaje warunków: 1) dotyczący przyszłości (*de futuro*); 2) dotyczący teraźniejszości (*de praesenti*); 3) dotyczący przeszłości (*de praeterito*). Jedyne warunki dotyczące przyszłości jest warunkiem w ścisłym znaczeniu. Istotną jego cechą jest to, że zgoda sama w sobie wprawdzie istnieje, ale pozostaje prawnie nieskuteczna, to znaczy zawieszona w działaniu<sup>66</sup>, czyli nie wywołuje swoich naturalnych skutków. Staje się skuteczna dopiero od momentu, gdy założony warunek urzeczywistnia się. Inna jest natomiast sytuacja przy warunkach odnoszących się do teraźniejszości i przeszłości. Tutaj nie ma zawieszenia skuteczności zgody małżeńskiej. W chwili zawierania małżeństwa założony warunek już się realizuje lub nie i dlatego małżeństwo od razu jest ważne lub nieważne. W odniesieniu do warunku *de futuro* tylko w jednym wypadku nie następuje zawieszenie zgody, małżeństwo zaś z miejsca jest nieważne, mianowicie, gdy treść założonego warunku jest sprzeczna z istotą małżeństwa<sup>67</sup>. Biorąc to wszystko pod uwagę, a zwłaszcza różne niedogodności i komplikacje, jakie niewątpliwie stwarza zawieranie małżeństw warunkowych, nowy prawodawca wprowadza stwierdzenie: nie można zawrzeć ważnie małżeństwa z warunkiem dotyczącym przyszłości<sup>68</sup>. Ponieważ prawodawca nie czyni żadnych rozróżnień, klauzula nieważności dotyczy więc wszystkich warunków *de futuro*, nie tylko tych, których treść przeciwstawia się istocie małżeństwa, ale nawet warunków godziwych. Zatem w nowym prawie każdy warunek *de futuro* sprowadza nieważność małżeństwa. Natomiast warunki co do teraźniejszości i przeszłości są nadal w kodeksie utrzymane<sup>69</sup>, z tym że przy ich zakładaniu należy uzyskać zezwolenie ordynariusza miejscowego i to na piśmie (*nisi cum licentia Ordinarii loci scripto data*)<sup>70</sup>. Wymóg ten obowiązuje jednak tylko do godziwości aktu.

#### IV. KANONICZNA FORMA ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA

Istotą kanonicznej formy małżeństwa jest ujawnienie zgody małżeńskiej *in foro externo*, co odbywa się z reguły wobec urzędowego świadka oraz dwóch świadków zwykłych. W roli świadka urzędowego występuje proboszcz lub miejscowy ordynariusz bądź osoba przez jednego

<sup>65</sup> Irrtum und Täuschung bei der Eheschliessung nach kanonischem Recht, Paderborn 1957; tenże: Quomodo matrimonium contrahentes contra dolum tutandi sint. Köln 1961.

<sup>66</sup> Por. M. Al. Żurowski: Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego. Katowice 1976, s. 286-297.

<sup>67</sup> Żurowski, dz. cyt., s. 295.

<sup>68</sup> Kan. 1102 §1: „Matrimonium sub condicione de futuro valide contrahi nequit”.

<sup>69</sup> Tamże, §2: „Matrimonium sub condicione de praeterito vel de praesenti initum est validum vel non, prout id quod condicioni subest, existit vel non”. Np. zawieram z tobą małżeństwo pod warunkiem, że jesteś dziewicą. Warunek od razu się realizuje, gdyż dziewictwo albo istnieje, albo nie.

<sup>70</sup> Por. kan. 1102 §3.

z nich delegowana (uprawniona), z tym że w nowym prawie można władzę asystowania przekazać nie tylko kapłanowi, ale również diakonowi<sup>71</sup>. Ponieważ *Stolica Apostolska* w ostatnich czasach zwykła coraz częściej zezwalać — z uwagi na brak osób duchownych — na występowanie w charakterze świadka urzędowego osobom świeckim, wprowadzono do nowego kodeksu specjalny kanon w tej sprawie: *Ubi desunt sacerdotes et diaconi, potest Episcopus dioecesanus, praevis voto favorabili Episcoporum conferentiae et obtenta licentia Sanctae Sedis, delegare laicos, qui matrimonii assistant*<sup>72</sup>. Z brzmienia kanonu wynika, że zanim biskup diecezjalny skorzysta z przysługującego mu uprawnienia, winna pozytywnie wypowiedzieć się w tej materii konferencja biskupów; wymaga się nadto zezwolenia na taką delegację ze strony *Stolicy Świętej*. Warte jest też podkreślenia, iż nowe prawo nie mówi, aby *facultas assistendi* mogła być przekazywana tylko świeckim mężczyznom. Paragraf drugi kan. 1112 wymaga jedynie wyboru takiej osoby świeckiej, która będzie w stanie udzielić nupturientom stosownych pouczeń oraz potrafi dokonać ceremonii ślubnej zgodnie z przepisami<sup>73</sup>. Nowe prawo określa też, że akt asystencji przy małżeństwie polega na tym, że świadek urzędowy zapytuje strony o konsens i odbiera go w imieniu Kościoła<sup>74</sup>.

Ważną asystencję proboszcza bądź ordynariusza miejscowego uzależnia nowe prawo od tego, czy — przynajmniej jeden z kontrahentów — należy do obrządku łacińskiego<sup>75</sup>. Pojawił się też w nowym kodeksie kanon w odniesieniu do proboszcza i ordynariusza personalnego, którzy tylko wtedy ważnie asystują (*vi officii*) przy małżeństwach, jeśli choć jedna ze stron jest ich poddanym i jeśli asystują w ramach *suae ditionis* (swojej parafii lub diecezji personalnej)<sup>76</sup>.

Zmienia się dotychczasową zasadę kodeksową, która wymagała, by delegacja do błogosławienia małżeństw była szczegółowa, czyli *ad determinatum matrimonium*, z wyjątkiem wikariusza współpracownika dla parafii, w której był zatrudniony. Nowe prawo stawia teraz zasadę, że delegacja może być zawsze ogólna, ale jak każda delegacja musi być dana wyraźnie (*expresse*) i określonej osobie (*determinatis personis*) oraz na piśmie (*scripto est concedenda*)<sup>77</sup>. Są to warunki wymagane *ad validitatem delegationis generalis*. Delegacja szczegółowa może być dana nawet ustnie, byleby dotyczyła konkretnego małżeństwa (*determinatum matrimonium*). Nie trzeba też zbyt przypominać, że dele-

<sup>71</sup> Por. kan. 1108 §1; schemat prawa małżeńskiego dla katolickich Kościołów wschodnich nie przewiduje możliwości przekazania uprawnienia do błogosławienia małżeństw diakonowi (por. *Denua recognitio dello schema dei canoni sul culto divino e sacramenti, Nuntia 15/1982*, s. 81, kan. 163).

<sup>72</sup> Stanowi to treść nowego kan. 1112, §1.

<sup>73</sup> Tamże, §2.

<sup>74</sup> Kan. 1108 §2: „Assistens matrimonio intellegitur tantum qui praesens exquirat manifestationem contrahentium consensus eamque nomine Ecclesiae recipit”.

<sup>75</sup> Mówi o tym kan. 1109: „[...] dummodo eorum alteruter sit ritus latini”; por. E. Przekop: *Forma prawna zawarcia małżeństwa ze względu na obrządek. Częstochowskie Studia Teologiczne*, 5/1977, s. 249-269.

<sup>76</sup> Por. kan. 1110.

<sup>77</sup> Warunki te podaje kan. 1111 §2: „Ut valida sit delegatio facultatis assistendi matrimonii, determinatis personis expresse dari debet; si agitur de delegatione speciali, ad determinatum matrimonium danda est; si vero agitur de delegatione generali, scripto est concedenda”.



gacji szczegółowej powinno się udzielać dopiero po stwierdzeniu wolnego stanu nupturientów<sup>78</sup>.

Po wprowadzeniu zasady o możliwości udzielenia delegacji generalnej<sup>79</sup> niewątpliwie zmniejszy się liczba nieważnych małżeństw *ex capite defectus formae*. Niemniej jednak ilość nieważnych małżeństw będzie jeszcze spora. Szukając środków zaradczych, konsultorzy nowelizujący prawo małżeńskie mieli do wyboru dwie możliwości. Pierwsza propozycja zaradcza zmierzała do stwierdzenia, by nieważne z tytułu wadliwej asystencji małżeństwo podlegało od razu (*ipso iure*) uzdrowieniu w związku (*sanatio in radice*). Drugi środek zaradczy: w takim wypadku następuje uzupełnienie władzy kapłana z samego prawa (*Ecclesia supplet*), jeśli zaistniał błąd powszechny lub pozytywna wątpliwość. Komisja — po długich dyskusjach — jako że oba środki zaradcze mają za sobą poważne racje, wybrała drugi środek: *Ecclesia supplet facultatem assistendi in errore communi et in dubio positivo et probabili, sive iuris sive facti*. Zaproponowana norma była jeszcze umieszczona w schemacie kodeksu z 1980 r.<sup>80</sup> W nowym kodeksie zabrakło tej normy w rozdziale *De forma celebrationis matrimonii*, co nie znaczy bynajmniej, że prawodawca zrezygnował z niej zupełnie. W normach ogólnych nowego kodeksu zamieszczony jest bowiem kanon o władzy uzupełnionej przez Kościół<sup>81</sup>, którego przepis — z wyraźnej woli prawodawcy powszechnego — ma być stosowany również do asystencji przy zawieraniu małżeństw<sup>82</sup>. Uzupełnienie władzy błogosławienia małżeństw przez Kościół z samego prawa ma tę dodatnią stronę, że zdąża do ograniczenia liczby nieważnych małżeństw. Ujemna strona polega na tym, że asystujący przy ślubie, będąc świadomi tego, że Kościół zaradzi z góry ich uchybieniem, mogą podchodzić do sprawy starania się o władzę asystowania mniej sumiennie. Istota jednak zagadnienia zawiera się w tym, że prawodawcy chodzi o rzecz pierwszorzędnej wagi — zapobieganie za wszelką cenę nieważnie zawierany małżeństwom, nupturientom zaś — będącym z reguły w dobrej wierze — zapewnienie udziału w łasce sakramentalnej.

W nowym prawie utrzymuje się dotychczasową zasadę, że małżeństwo zawiera się w parafii, w której nupturienti mają stałe zamieszkanie lub tymczasowe albo przynajmniej miesięczny pobyt; jeśli chcą oni zawrzeć małżeństwo gdzie indziej (w innej parafii), *ad liceitatem* wymaga się uzyskania zezwolenia tegoż proboszcza lub ordynariusza miejsca: przy małżeństwie włoścogów władza asystowania należy do proboszcza ich aktualnego miejsca pobytu<sup>83</sup>. Znosi się natomiast dotychczasowy przepis, że proboszcz narzeczonej ma pierwszeństwo do asystowania przy ślubie. Wybór proboszcza (narzeczonej lub narzeczonego) należy więc obecnie do samych nupturientów; chodzi jedynie o to, by wszystkie sprawy związane z zawarciem małżeństwa były załatwione wobec pro-

<sup>78</sup> Przypomina o tym kan. 1113.

<sup>79</sup> Można jej obecnie udzielić, o czym już wspomniano, nie tylko kapłanom, ale również diakonom (por. kan. 1111 §1).

<sup>80</sup> Por. kan. 1068.

<sup>81</sup> Chodzi tu o kan. 144 §1: „In errore communi de facto aut de iure, itemque in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, supplet Ecclesia, pro foro tam externo quam interno, potestatem regiminis exsecutivam”.

<sup>82</sup> Stanowi o tym wyraźnie paragraf drugi tegoż kanonu: „Eadem norma applicatur facultatibus de quibus in cann. 883, 966 et 1111 §1”.

<sup>83</sup> Por. kan. 1115.

boszcza, na którego terenie nupturient ma zamieszkanie stałe, tymczasowe lub miesięczny pobyt.

Co do miejsca zawarcia małżeństwa, nowy kodeks podaje następujące ustalenia: miejscem tym dla katolików lub gdy zawierają oni małżeństwo mieszane z akatolikami — jest z reguły kościół parafialny; w innym kościele lub oratorium (kaplicy) małżeństwo może być zawarte za zgodą ordynariusza miejscowego bądź proboszcza. Zawarcie małżeństwa w domu prywatnym lub w jakimś innym miejscu przyzwoitym wymaga zawsze zezwolenia ordynariusza miejscowego. Wreszcie małżeństwo między katolikiem i akatolikiem w ogóle nie ochrzczonym można celebrować albo w kościele, albo w innym przyzwoitym miejscu, bez jakiegokolwiek zezwolenia ordynariusza<sup>84</sup>. Ekumeniczny akcent w stosunku do dotychczasowego prawa jest tutaj bezsporny.

W kwestii dokumentacji dotyczącej zawartego małżeństwa nie zaistniały zmiany godne większej uwagi. Z uwagi jednak na praktyczny wydźwięk tego zagadnienia, pożyteczne będzie je tylko przypomnieć, tym bardziej że wysuwano tutaj różne wątpliwości na komisji konsultorów. W prawie dotychczasowym fungowała zasada: *ubi actus, ibi factus*. To znaczy, że adnotacja następuje w miejscu zawierania małżeństwa. Konsultorzy rozważali propozycję, by adnotacji dokonywano w różnych miejscach wobec wielkiej fluktuacji ludności w dzisiejszych czasach. Ostatecznie postanowiono utrzymać w mocy dotychczasową zasadę. A więc adnotacji, czyli zapisu, dokonuje proboszcz miejsca zawarcia małżeństwa — z zachowaniem wskazówek podanych w tej materii przez konferencję episkopatu bądź biskupa diecezjalnego<sup>85</sup>. Przy zawieraniu małżeństwa w formie nadzwyczajnej kapłan przygodny lub diakon, jeśli był obecny, a inaczej świadkowie wraz z kontrahentami mają obowiązek niezwłocznego powiadomienia właściwego proboszcza lub ordynariusza miejsca o zawartym małżeństwie<sup>86</sup>. Przy małżeństwie zawierającym z dyspensą od formy kanonicznej, odnośny kan. 1121 §3 postanawia następująco: ordynariusz miejsca, który udzielił dyspensy od formy kanonicznej, zatroszczy się, by dyspensy i celebrycja były odnotowane w księdze małżeństw tak w kurii, jak i w parafii strony katolickiej przez proboszcza, który prowadził badanie stanu wolnego. Strona katolicka ma obowiązek niezwłocznego powiadomienia tegoż proboszcza i ordynariusza o miejscu i formie zawartego małżeństwa.

Wzmiankę, czyli adnotację o zawartym małżeństwie, należy również wnieść do księgi ochrzczonych. Stąd proboszcz po spisaniu aktu zawarcia małżeństwa ma obowiązek powiadomić urzędowo proboszcza, u którego jest księga chrztów, by wniósł na marginesie aktu chrztu nupturienta adnotację o zawartym małżeństwie<sup>87</sup>. Podobnie należy wnieść adnotację do księgi zawartych małżeństw i księgi chrztów o każdej zmianie, na przykład o fakcie konwalidacji nieważnego małżeństwa, o wyroku stwierdzającym nieważność małżeństwa, o dyspensie od małżeństwa ważnego i niedopełnionego<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Por. kan. 1118 §§1-3.

<sup>85</sup> Por. kan. 1121 §1.

<sup>86</sup> Tamże, §2.

<sup>87</sup> Kan. 1122 §§1-2.

<sup>88</sup> Kan. 1123.

Zawarcie małżeństwa tajnego, czyli sekretnego (*matrimonium conscientiae*), wywołało wśród konsultorów dyskusję. Powstało pytanie, czy w ogóle utrzymywać tę instytucję. Istnieją bowiem dziś racje przemawiające za jej likwidacją. Inaczej było w przeszłości, gdy istniały ogromne przedziały między stanami. Najczęściej uciekano się do tej formy zawarcia małżeństwa, by ominąć z różnych powodów małżeństwo cywilne. Racją przemawiającą także za zniesieniem tej formy celebracji jest to, że małżeństwo stanowi fakt publiczny i społeczny. Zasada ta jest akcentowana zwłaszcza w prawie świeckim. Wielokrotnie też prawo państwowe ustanawiało karę na kapłana, który sekretnie celebrował małżeństwo religijne. Na forum kanonicznym najczęściej celebruje się takie małżeństwo *ad consulendum conscientiae*. Prawo kanoniczne musi zatem uwzględniać ten moment w swoich normach dalej, ponieważ sprawa ta zahacza o *bonum animarum*. Dla tych właśnie racji utrzymano możliwość zawierania małżeństwa sekretnego. Zamiast jednak dotychczasowego określenia *matrimonium conscientiae* wprowadzono nową nazwę *matrimonium secreto celebrandum*<sup>89</sup>. Małżeństwo zawarte tajnie wiąże przecież człowieka *in utroque foro*, a nie tylko *in foro interno*, ponieważ jedynie sam fakt zawarcia małżeństwa jest utrzymywany w tajemnicy. Zatem jest to małżeństwo publiczne, nie zaś tajne, różniące się od innych małżeństw tylko tym, że jest sekretnie zawierane.

Według dotychczasowego prawa (kan. 1104) do zawarcia małżeństwa sekretnego (bez głoszenia zapowiedzi) wymagano bardzo ważnego i naglącego powodu, którego istnienie oceniał, a tym samym i zezwalał na potajemne jego zawarcie, miejscowy ordynariusz, z wykluczeniem wikariusza generalnego, jeżeli nie miał na to specjalnego mandatu. Zgodnie z nowym prawem, na takie małżeństwo może obecnie zezwolić również wikariusz generalny<sup>90</sup>. Pozostałe postanowienia dotyczące tego, rzadko spotykanego, sposobu zawierania małżeństwa nie różnią się istotnie od przepisów dotychczasowego kodeksu. Przypomnieć należy, że aby małżeństwo pozostało sekretnie zawarte, zapisuje się je nie w zwykłych księgach małżeństw i chrztów, lecz w osobnej księdze tajnego archiwum biskupiego<sup>91</sup>.

Co do formy nadzwyczajnej, o której mowa w starym prawie w kan. 1098, postanowiono utrzymać w mocy dotychczasowy przepis, to znaczy, że w przewidzianych prawem wypadkach konieczności zezwala się na ważne i godziwe zawarcie małżeństwa wobec samych tylko zwykłych świadków, a więc bez udziału świadka urzędowego. Nowy kanon wprowadza jednak poważną zmianę. Zmiana ta nie dotyczy okoliczności i sytuacji zawierania takiego małżeństwa. Cały kanon pod tym względem pozostaje bez zmian (niebezpieczeństwo śmierci i poza nim, jeżeli przewiduje się, iż niemożliwość dotarcia do świadka urzędowego będzie trwała co najmniej miesiąc). Nowum zaś polega na tym, że przepis prawa nie będzie działał w tych dwóch okolicznościach automatycznie,

<sup>89</sup> Por. kan. 1130-1133.

<sup>90</sup> Wniosek taki wyprowadza się z treści kan. 1130, gdzie mówi się ogólnie o ordynariuszu miejscowym i pomija się dawną klauzulę: „*ecluso vicario generali sine speciali mandato*” (por. kan. 1104).

<sup>91</sup> Mówi o tym wyraźnie nowy kan. 1133.

lecz tylko wtedy, gdy kontrahenci mają zamiar zawierać prawdziwe małżeństwo w formie nadzwyczajnej. Wskazują na to wyraźnie słowa kan. 1116 §1: *qui intendunt verum matrimonium inire*. Jest to więc dana przez prawo możliwość do wykorzystania (*in periculo mortis et extra mortis periculum*), natomiast fakt, czy małżeństwo jest w danym wypadku zawarte na podstawie formy nadzwyczajnej, zależy od tego, czy nupturienti chcą z takiej możliwości skorzystać. Jest to bardzo ważne zastrzeżenie, gdyż na przykład zawarcie małżeństwa cywilnego w wypadku braku świadka urzędowego (*si haberi vel adiri nequeat*) niekoniecznie stwarza samo przez się sytuację, w której wyniku realizuje się forma nadzwyczajna. Do tej pory tak bywało, co stwarzało szereg trudnych problemów, a nawet niezrozumiałych, gdyż wbrew woli kontrahentów „chwyciła” ich w określonych sytuacjach forma nadzwyczajna i trzeba było dowodzić nieważności małżeństwa dopiero na drodze sądowej z tytułu braku odpowiedniej zgody; formę bowiem w takich warunkach uważano za wystarczającą; nadto zachodziła presumpcja ważności z dotychczasowego kan. 1014.

Gdy chodzi wreszcie o krąg osób podlegających kanonicznej formie zawierania małżeństwa, został on znacznie węższy w stosunku do dotychczasowego prawa (kan. 1099). Utrzymuje się wprawdzie nadal zasadę, że do zachowania katolickiej formy są zobowiązani ci, którzy zostali ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci z innych wspólnot chrześcijańskich, jednakże z chwilą, gdy katolik opuszcza Kościół katolicki aktem formalnym (*actu formali ab ea defecerit*), nie jest już obowiązany do zachowania formy katolickiej przy zawieraniu małżeństwa<sup>92</sup>. Idzie bowiem o to, by nie mnożyć nieważnych małżeństw z tytułu pominięcia przepisanej formy, skoro i tak każdy człowiek ma prawo do zawarcia małżeństwa. Gwoli uzupełnienia należy przypomnieć, że jeżeli katolik pragnie zawrzeć małżeństwo z akatolikiem, ordynariusz ma obecnie prawo udzielenia dyspensy od kanonicznej formy; oczywiście wtedy, gdy zaistnieją ku temu poważne przyczyny i pod warunkiem, że przy zawieraniu tego małżeństwa (poza Kościołem) jest zachowana publiczna forma (nawet cywilna). Konferencja biskupów zobligowana jest do ustalenia dla swego regionu szczegółowych przepisów dotyczących udzielania takiej dyspensy<sup>93</sup>. Przypomnijmy też, że kiedy katolik obrządku łacińskiego zawiera małżeństwo z akatolikiem wschodnim (prawosławnym), katolicka forma obowiązuje ich w takim wypadku tylko *ad liceitatem*. Do ważności małżeństwa wystarczą obecność świętego ministra, nie wyłączając zatem duchownego prawosławnego<sup>94</sup>. Tak wygląda sprawa zawierania małżeństw mieszanych od strony przepisów Kościoła łacińskiego. Tymczasem w myśl zasad przy-

<sup>92</sup> W kan. 1117 czytamy: „Statuta superius forma servanda est, si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem recepta sit neque actu formali ab ea defecerit, salvis praescriptis can. 1127 §2”, gdzie się mówi, że ordynariusz miejscowy może od kanonicznej formy małżeństwa dyspensować in singulis casibus, jednak przy zachowaniu jakiegokolwiek innej formy publicznej, jeśli małżeństwo będzie zawierane poza Kościołem katolickim.

<sup>93</sup> Kan. 1127 §2: „[...] Episcoporum conferentiae est normas statuere, quibus praedicta dispensatio concordati ratione concedatur”.

<sup>94</sup> Tamże, §1: „[...] si tamen pars catholica matrimonium contrahit cum parte non catholica ritus orientalis, forma canonica celebrationis servanda est ad liceitatem tantum [...]”.

jętych w Kościele prawosławnym małżeństwa mieszane mają być zawierane z reguły wobec kapłana prawosławnego<sup>95</sup>, zawarte wobec innego kapłana, w tym także wobec kapłana katolickiego, uchodzą za nieważne<sup>96</sup>. Dopiero w ostatnich czasach niektóre Kościoły prawosławne zaczęły łagodzić w tym względzie swoje stanowisko. Jest to wynikiem apelu Stolicy Apostolskiej, skierowanego w r. 1967 do lokalnych Kościołów prawosławnych<sup>97</sup>, aby małżeństwa mieszane katolików z prawosławnymi były wzajemnie uznawane za ważne, bez względu na to, czy będą zawierane wobec kapłana katolickiego, czy w obecności kapłana prawosławnego. W związku z listem przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, jaki został skierowany w tej sprawie do prawosławnego metropolity warszawskiego Stefana<sup>98</sup> autokefaliczny Kościół prawosławny w Polsce 13 maja 1967 r. wydał oświadczenie następującej treści: „1. Święty Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, pełniący swą misję w kraju, gdzie wyznawcy Kościoła Rzymskokatolickiego stanowią większość w stosunku do Kościoła Prawosławnego z zadowoleniem przyjął wiadomość o dążeniu Stolicy Apostolskiej do likwidacji nieporozumień, mających miejsce przy udzielaniu sakramentu małżeństwa osobom wyznania prawosławnego i rzymsko-katolickiego. Mamy nadzieję, że nieporozumienia te między katolikami i prawosławnymi nie będą miały miejsca w przyszłości. 2. Święty Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny uznaje za legalny sakrament małżeństwa zawartego między prawosławnymi i rzymsko-katolikami, którego udzielił kapłan rzymsko-katolicki tylko w tych wypadkach, kiedy ten sakrament odbył się za pozwoleniem i zgodą biskupa prawosławnego”. Z tego wynika, że Kościół prawosławny w Polsce pozostaje w kwestii małżeństw obrządkowo mieszanych na pozycji bardziej rygorystycznej niż Kościół łaciński. Można tylko żywić nadzieję, że właściwie rozumiany duch ekumenizmu w Kościele Chrystusowym doprowadzi do uregulowania i tej sprawy na zasadzie równopartnerstwa i wzajemności.

#### V. PRAWNE SKUTKI MAŁŻEŃSTWA

Sporo zmian wprowadza nowe prawo w dziedzinę skutków małżeństwa, zwłaszcza w odniesieniu do legitymacji potomstwa. Dawny kan. 1110 jest obecnie tak sformułowany, że z jednej strony podkreśla się wyraźnie, że z każdego ważnego małżeństwa powstaje pomiędzy małżonkami trwały związek małżeński, który z natury swej jest wyłączny i trwały, a z drugiej — opierając się na konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym<sup>99</sup> — że ważne małżeństwo między

<sup>95</sup> Por. na ten temat artykuł E. Przekopa: Zawieranie małżeństw przez prawosławnych poza cerkwią jako problem duszpasterski dla katolików. *Colloquium salutis (Wrocławskie Studia Teologiczne)* 8/1976, s. 265-284.

<sup>96</sup> Por. P. Pałka: Zasadnicze różnice między prawem małżeńskim Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego a prawem Kościoła prawosławnego. *Kościół i Prawo* 1/1981, s. 168.

<sup>97</sup> Do prawosławnego Kościoła w Polsce pismo takie skierował na ręce metropolity Stefana w dn. 22 II 1967 r. przewodniczący Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, kard. A. Białas. Tekst pisma zamieszcza *Cerkiewny Wiestnik* (Organ Polskiego Kościoła Prawosławnego) 13/1967, nr 6, s. 1 n.

<sup>98</sup> Tamże, s. 2.

<sup>99</sup> Sob. Wat. II. Konst. *Gaudium et spes*, nr 48.

ochrzczonymi rodzi łaskę sakramentalną, która umacnia i jakby konsekruje małżonków do obowiązków i godności ich stanu<sup>100</sup>. W przeciwieństwie do dotychczasowego kan. 1111, według którego przysługiwało każdemu z małżonków równe prawo i ten sam obowiązek w odniesieniu *ad actus proprios coniugalis vitae*, w nowym kan. 1135 stwierdza się, że każdy małżonek ma równe prawa i obowiązki w odniesieniu *ad consortium vitae coniugalis*. Utrzymuje się w mocy stwierdzenie dotychczasowego kan. 1113, że na rodzicach spoczywa obowiązek wychowania religijnego, moralnego i obywatelskiego ich potomstwa<sup>101</sup>. Wprawdzie nie jest to właściwie skutek małżeństwa, lecz obowiązek ten wynika z faktu zrodzenia potomstwa (rodzice bowiem spoza małżeństwa również mają ten sam obowiązek), gdyż *legitima procreatio* występuje tylko w małżeństwie i dlatego prawodawca zasadę tę podtrzymuje.

Sprawa legitymacji potomstwa wywołała wśród konsultorów długotrwałą dyskusję. Do tej pory prawo kanoniczne dzieliło potomstwo na dzieci prawego łoża (*proles legitima*) i dzieci nieprawego łoża (*proles illegitima*). Dzieci nieprawego łoża (nieprawego pochodzenia zwane dziećmi pozamażeńskimi) były z reguły pozbawione przez dotychczasowe prawo kanoniczne niektórych skutków prawnych: nie mogły na przykład otrzymywać określonych prawem urzędów i godności kościelnych, prawo odsuwało je od święceń. Dla nadania tym dzieciom w większym lub mniejszym stopniu utraconych uprawnień, utworzono prawny środek zaradczy, zwany legitymacją potomstwa. Główne zręby tej instytucji sięgają jeszcze prawa rzymskiego. Fakt legitymacji nie zmienia jednak faktu nieprawego pochodzenia, lecz nadaje dzieciom utracone skutki kanoniczne w różnym zakresie, w zależności od rodzaju legitymacji. Prawo dotychczasowe znało cztery postacie legitymacji, a ich hierarchiczny układ jest następujący: 1) legitymacja wynikająca *ipso iure* z faktu uzdrowienia w związku (*sanatio in radice*); 2) legitymacja przez następne małżeństwo rodziców; 3) legitymacja mocą udzielonej dyspensy od przeszkody małżeńskiej, uzyskanej przez rodziców w celu zawarcia małżeństwa; 4) wreszcie legitymacja z reskryptu papieskiego, o której dotychczasowy kodeks wprawdzie nie wspominał ani słowem, ale która rzeczywiście mieści się w uprawnieniach papieża i z której papież istotnie korzysta.

Wobec konsultorów stanęły do rozstrzygnięcia dwa zagadnienia: 1) czy utrzymać w ogóle w nowym prawie rozróżnienie na dzieci prawego i nieprawego łoża; 2) czy utrzymać w nowym prawie w obecnej postaci różne ograniczenia skutków kanonicznych w stosunku do dzieci nieprawego łoża. Co do pierwszego zagadnienia, komisja stanęła na stanowisku, że nie powinno się znosić samego rozróżnienia między dziećmi prawego i nieprawego łoża, gdyż jest to fakt niewątpliwy i nieodwracalny, którego zmienić nie można. W drugiej kwestii wyrażono zdanie, że jeżeli ograniczenie skutków kanonicznych ma być w ogóle w prawie utrzymane, to jedynie w pomniejszonym zakresie. Ważne natomiast wydają się być ustalenia redaktorów nowego kodeksu dotyczą-

<sup>100</sup> Kan. 1134: „[...] in matrimonio praeterea christiano coniuges ad sui status officia et dignitatem peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur”.

<sup>101</sup> Kan. 1136.

ce samego pojęcia potomstwa prawego łoża oraz pojęcia legitymacji nieprawego potomstwa.

Pamiętamy, że według dotychczasowego prawa (kan. 1114) do potomstwa prawego pochodzenia zaliczały się dzieci poczęte lub urodzone w małżeństwie ważnym lub mniemanym (inaczej nieważnym, w którym przynajmniej jedna ze stron jest w dobrej wierze, że zawarła ważne małżeństwo), chyba że w czasie poczęcia rodzicom z racji uroczystej profesji zakonnej bądź wyższych święceń było zabronione używanie małżeństwa przedtem zawartego. W nowym kan. 1137 opuszczono uwarunkowania dotyczące profesji zakonnej i wyższych święceń. To znaczy, że w nowym prawie za potomstwo prawego łoża należy uważać dzieci poczęte lub urodzone z ważnego lub mniemanego małżeństwa<sup>102</sup>. Co do stwierdzenia ojcostwa, utrzymuje się dotychczasowy przepis prawa, że ojcem dziecka jest ten, na kogo wskazuje prawnie zawarty związek małżeński, chyba że oczywiste racje wskazują na kogoś innego<sup>103</sup>. Z zagadnieniem prawego pochodzenia potomstwa wiąże prawodawca zagadnienie ojcostwa dlatego, iż dziecko, jakkolwiek zostało poczęte lub urodzone w czasie trwania małżeństwa i w oczach prawa powinno uchodzić za dziecko prawego łoża, w rzeczywistości nim nie jest, gdyż zostało poczęte nie przez męża matki dziecka, lecz przez innego mężczyznę. Stąd ustalenie ojcostwa ważne jest również dla stwierdzenia prawego pochodzenia potomstwa. W tej delikatnej materii prawo kanoniczne ustanawia domniemanie prawne co do ojcostwa postanawiając, że za ojcostwem przemawia fakt, że dziecko rodzi się przed upływem 6 miesięcy od momentu zawarcia małżeństwa i nie po upływie 10 miesięcy od rozwiązania małżeństwa (kan. 1115 §2). Jest to zwykłe domniemanie prawa, które dopuszcza dowody przeciwne. Nowy kodeks utrzymuje to domniemanie zmieniając tylko miesiące na dni (a więc 180 i 300 dni)<sup>104</sup>. Przykładowo: jeżeli dziecko rodzi się wkrótce po zawarciu małżeństwa, a więc przed upływem 180 dni, ojciec zaś nie kwestionuje swego ojcostwa, dziecko jest na pewno dzieckiem prawego łoża.

Co do legitymowania nieprawego potomstwa, nowe prawo małżeńskie odnotowuje daleko posuniętą reformę. Przede wszystkim wychodzi z założenia że głównym środkiem legitymacji potomstwa jest fakt zawarcia małżeństwa przez rodziców. Stąd zniesiono legitymację przez fakt uzyskania dyspensy od przeszkody małżeńskiej (dotychczasowy kan. 1051), gdyż właściwie nie sam fakt uzyskania dyspensy powinien dawać legitymację, lecz dopiero zawarcie małżeństwa przez rodziców po uzyskaniu dyspensy od przeszkody. Co do legitymacji na podstawie następnego małżeństwa rodziców (*per subsequens matrimonium parentum*), skasowano dotychczasowe zastrzeżenia, że spod legitymacji wyklucza się potomstwo cudzołożne i świętokradzkie. Drugim sposobem legitymowania w nowym prawie jest reskrypt papieski. Dzieci nieslubne, które nie mają szansy uzyskania legitymacji przez małżeństwo swoich rodziców, gdyż rodzice na przykład nie chcą lub nie mogą zawrzeć ze sobą małżeństwa, mogą uzyskać legitymację z reskryptu papieskie-

<sup>102</sup> Kan. 1137: „Legitimi sunt filii concepti aut nati ex matrimonio valido vel putativo”.

<sup>103</sup> Por. kan. 1138 §1.

<sup>104</sup> Tamże, §2.

go. Taka forma legitymacji była stosowana w Kościele od dawna, choć prawo kodeksowe o niej milczało. Do nowego prawa kanonicznego weszła jako zwyczajny środek legitymowania potomstwa. Nie ma ona żadnych uwarunkowań, toteż jedynie od woli papieża zależy, jakie nieślubne potomstwo zostanie tą legitymacją objęte oraz jakie skutki kanoniczne będą mu przyznane.

Reasumując powyższe można stwierdzić, że w nowym prawie będą tylko dwa środki legitymacji potomstwa: następne małżeństwo rodziców i reskrypt papieski<sup>105</sup>. Jest to więc znaczne uproszczenie i ułatwienie legitymacji, co jest też sporym osiągnięciem nowego prawodawcy małżeńskiego.

Pozostaje jeszcze do omówienia ostatnia sprawa z tej dziedziny, a mianowicie: do tej pory prawo kanoniczne znało trzy kategorie dzieci: ślubne, nieślubne i legitymowane. Już w samej nazwie „potomstwo legitymowane” zawierało się wyraźne stwierdzenie, że jest to dziecko nieślubne, które osobnym aktem prawnym uzyskało legitymację. Przyjęto więc w nowym prawie zasadę, że dziecko nieślubne przez akt legitymacji staje się dzieckiem prawego łoża (*fit legitima*). Nowe prawo uznaje więc tylko dwie kategorie dzieci: dzieci prawego łoża i nieprawego łoża. Konsekwentnie doszło do pełnego zrównania co do skutków prawnych dzieci legitymowanych z dziećmi prawego łoża, chyba że jakiś przepis prawa postanawiać będzie w tej materii coś innego<sup>106</sup>. Okazuje się jednak, że nowe prawo osobowe (w księdze *De populo Dei*) takich ograniczeń już nie przewiduje, i na przykład z grona kandydatów do biskupstwa nie wyklucza osób legitymowanych<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Kan. 1139: „Fili illegitimi legitimantur per subsequens matrimonium parentum sive validum sive putativum, vel per rescriptum Sanctae Sedis”.

<sup>106</sup> Kan. 1140: „Fili legitimi, ad effectus canonicos quod attinet, in omnibus aequiparantur legitimis, nisi aliud expresse iure cautum fuerit”; por. B. Primetshofer, art. cyt., s. 356.

<sup>107</sup> Por. kan. 378 §1.



## ODPOCZYNEK ŚWIĄTECZNY I UCZESTNICTWO W EUCHARYSTII

Rec: Reinhold Bärenz: Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes. Kösel-Verlag München. 1982, s. 256.

W 1982 r. ukazała się książka Reinholda Bärenza o przykazaniu święcenia niedzieli. Autor jej jest socjologiem i pastoralistą w Katolickim Uniwersytecie w Eichstätt (Bawaria). Jakkolwiek dotyczy ona Niemieckiej Republiki Federalnej ze względu na to, że opiera się na badaniach zrealizowanych w tym kraju, to jednak ma ona charakter ogólny, ponieważ we wszystkich krajach obserwuje się spadek uczestnictwa we Mszy św., a także zmianę postaw wierzących wobec odpoczynku świątecznego. Biorąc pod uwagę te dwa elementy przykazania święcenia niedzieli, książka R. Bärenza koncentruje się głównie na jednym z nich, tj. na uczestnictwie w niedzielnej Eucharystii. Ze względu na jej wartość dla Kościoła, warto bliżej się przyjrzeć problematyce i wynikom badań.

Autor zastanawia się nad pytaniem, czy przykazanie niedzielne ma sens w sytuacji, gdy z jednej strony część duchowieństwa — zwłaszcza tzw. duchowni liberalni — praktycznie zrezygnowała z tego przykazania i wcale o nim nie mówi, z drugiej zaś znaczna część katolików nie stosuje się do niego w swoim życiu religijnym. Książka ukierunkowana jest na zweryfikowanie następującej hipotezy.

Przykazanie święcenia niedzieli poza tym, że jest przykazaniem Kościoła, znajduje uzasadnienie teologiczne: Kościół urzeczywistnia się we wspólnocie, a właśnie Eucharystia ma wymiar wspólnotowy. Wierni biorący udział w Eucharystii jednoczą się i przeżywają tajemnicę Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. W pierwszych wiekach dominowało w Kościele to właśnie kolegialne spojrzenie na Eucharystię. Później gdy rozpowszechniło się zaniedbywanie udziału w Eucharystii, Kościół ustanowił przykazanie święcenia niedzieli. Od tego czasu dominował raz jeden, raz drugi moment. W czasach współczesnych należy poszukiwać głębszego uzasadnienia udziału w Eucharystii.

W książce swej stosuje autor metodę teologii praktycznej. Można ją nazwać metodą analizy teologiczno-socjologicznej lub teologiczno-antropologicznej z uwagi na konieczność wykorzystania w badaniach pastoralnych osiągnięć różnych nauk, nie tylko socjologii. Książka Bärenza składa się z czterech rozdziałów.

Rozdział pierwszy — o charakterze historycznym i teologicznym — ukazuje, jak kształtowało się przykazanie święcenia niedzieli w ciągu wieków. Szczególnie charakterystyczne jest to, że w ostatnich dziesiątkach lat zwraca się uwagę nie tylko na zewnętrzny stosunek do przyka-

zania, ale także na jego teologiczną podbudowę, która powinna wpłynąć na wewnętrzne zobowiązanie chrześcijan do zewnętrznego wypełnienia przykazania święcenia niedzieli.

W drugim rozdziale Bärenz wykazuje, opierając się na literaturze socjologicznej z lat 1953-1979, jak w rzeczywistości kształtowała się w Republice Federalnej Niemiec realizacja tego przykazania. Okazało się, że w tym okresie nastąpił ogólny spadek uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. i to we wszystkich kategoriach demograficzno-społecznych (wiek, płeć, wykształcenie, wielkość parafii). Na szczególnie podkreślenie w tym rozdziale zasługuje porównanie uczestnictwa we Mszy św. katolików i protestantów, którzy nie mając obowiązującego ich przykazania *sub gravi*, praktykę uczestnictwa we Mszy św. o wiele bardziej zaniedbali niż katolicy. Fakt ten wskazuje na potrzebę podtrzymania przykazania święcenia niedzieli, by w Kościele katolickim nie wystąpiła podobna sytuacja.

W rozdziale trzecim autor referuje własne badania przeprowadzone w kilku parafiach. Staje on na stanowisku, że realizacja przykazania ma głębszy sens. To nie jest tylko wyraz konieczności, a więc podporządkowania się nakazom Kościoła, ale także wyraz religijności, wewnętrznej potrzeby, przeżyć, motywacji. Autor wykazał to między innymi w sporządzonych przez siebie typologiach ze względu na stosunek respondentów do przykazania święcenia niedzieli. Wyróżnia się pięć typów: tradycyjnych, pogłębionych, doktrynalnych, zaadaptowanych i kontemplacyjnych. Wymienione typy przyjmują odmienną postawę nie tylko wobec wspomnianego przykazania, ale także względem duszpasterskich oddziaływań Kościoła na wiernych. Interesujący jest fakt, że w każdym z tych typów dostrzega się katolików, którzy domagają się głębszych, teologicznych uzasadnień przykazania święcenia niedzieli.

W rozdziale czwartym autor wyciąga praktyczne wnioski. Spośród nich na podkreślenie zasługują:

1. Wierni oczekują od uczestnictwa w Eucharystii osobistego dowartościowania, rozwiązania egzystencjalnych problemów tworzenia wspólnoty i poprawy życia.

2. Wierni życzą sobie, by u przewodniczących liturgii (biskupa i kapłana) wystąpiła zgodność postawy i czynu.

3. Badania motywów wykazały, że zachodzi potrzeba wychowania wiernych do bardziej świadomego uczestnictwa w Eucharystii. Motywy tradycyjne i środowiskowe nie są wystarczające.

4. Konieczne jest kształcenie orientacji na wartości religijne i powiązania Mszy św. ze Śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa. Moment ten autor uważa za najważniejszy.

Rozprawa Bärenza ma charakter pastoralny. Wydaje się jednak, że aspekt socjologiczny jest w niej dominujący i znalazł on odbicie także w części praktycznej. Niemniej z całej pracy, jak i z wypowiedzi badanych, wynika jasno, że przykazanie święcenia niedzieli wymaga wspólnie, może bardziej niż w przeszłości, teologicznej podbudowy.

## Z PROBLEMATYKI CHRYSOLOGICZNEJ

Rec: Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre, III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Edición publicada bajo la dirección de Lucas F. Mateo-Seco, Domingo Ramos-Lissón, Luis Alonso, Marcelo Merino, José Manuel Zumaquero. Ediciones Universidad de Navarra. S.A. Pamplona 1982, s. 1024 (Colección Teológica, 31).

W r. 1981 zbiegły się rocznice dwóch wielkich soborów ekumenicznych: efeskiego oraz I konstantynopolitańskiego. Wartość i aktualność głoszonych przez nie nauk wielokrotnie przypominał papież Jan Paweł II. Szczególnym jednak wyrazem był list papieski ogłoszony z tej okazji, a skierowany do episkopatów całego świata<sup>1</sup>.

Dla uczczenia wspomnianych soborów Wydział Teologiczny Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie zorganizował III Sympozjum Międzynarodowe, które odbyło się w dniach 22-24 kwietnia 1981 r. Tematem tego spotkania była prawda: „Chrystus — Syn Boży i Odkupiciel człowieka”. W niniejszej recenzji idzie o bliższe ukazanie akt Sympozjum, które wydał wspomniany uniwersytet. Warto jeszcze dodać, iż ukazały się także akta dwóch poprzednich sympozjów<sup>2</sup>.

To obszerne opracowanie otwiera wykaz autorów referatów i komunikatów (s. 7-9) oraz spis treści (s. 11-14). Następnie zamieszczono wprowadzenie czy raczej swoście pojętą prezentację, napisaną przez przewodniczącego komitetu organizacyjnego, L.F. Mateo-Seco (s. 17-32). Stanowi ona próbę syntezy osiągnięć Sympozjum.

Akta otwarcia to kolejny blok treściowy. Składają się na nie wystąpienia J.L. Illanesa, dziekana Wydziału Teologicznego (s. 37-40), J.M. Cirarda, arcybiskupa Pampeluny (s. 41-43) i A. Nieta, rektora uniwersytetu (s. 45-48). Wszyscy trzej zwracają uwagę na rocznicę wspomnianych soborów jako podstawę tematyczną i organizacyjną Sympozjum. W wystąpieniach dwóch pierwszych można dostrzec elementy wskazujące na potrzebę ponownego spojrzenia na prawdy chrystologiczne.

Pierwszy, zasadniczy blok tematyczny zatytułowany jest: Chrystologia — egzegeza i prądy teologiczne dziś.

Chrystologia: aktualne perspektywy, prezentuje A.L. Trujillo, arcybiskup Medellín (Kolumbia), przewodniczący Konferencji Episkopatu

<sup>1</sup> List Ojca Świętego Jana Pawła II do Episkopatu Kościoła Powszechnego na 1600 rocznicę I Soboru konstantynopolitańskiego i na 1550 rocznicę Soboru efeskiego. Vaticano 1981. Por. np. komentarz bezpośrednio po opublikowaniu wspomnianego listu: El Papa reafirma la divinidad del Espíritu Santo y que María es madre de Dios, YA z dnia 1 IV 1981; Mercedes Gordon, El Papa invita a Roma a representantes de las conferencias episcopales, tamże.

<sup>2</sup> *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología. Obra colectiva dirigida por. J.L. Illanes, P.G. Alves de Sousa, T. Lopez, A. Sarmiento, Colección Teológica, 25, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1980, s. 664; *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. II Simposio Internacional de Teología. Obra colectiva dirigida por. A. Sarmiento, E. Tejero, T. Lopez, J.M. Zumaquero, Colección Teológica, 27, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona 1980, s. 976.

Latynoamerykańskiego (s. 55-77). Warto zauważyć, iż wystąpienie to spotkało się z bardzo żywą reakcją prasy hiszpańskiej<sup>3</sup>. Uzupełnieniem zaś jego był wywiad<sup>4</sup>.

Autor artykułu zastrzega się, iż prezentuje tylko analizę najnowszych tendencji chrystologicznych z punktu widzenia Ameryki Łacińskiej, przy jednoczesnym położeniu akcentów bardziej na aspekty pastoralne niż dogmatyczne. L. Trujillo zwraca uwagę, iż tendencje chrystologiczne, pochodzące zwłaszcza z Europy centralnej, mają zabarwienie protestanckie (RFN). Szczególnie opierają się one na tzw. hermeneutyce początków, np. Moltmana czy innych. W takim rozumieniu chrystologia akcentuje figurę historycznego Jezusa oraz Jego działalność socjalną czy czysto historyczną. Ukazuje się On jako reformator życia społecznego i ważna osoba historyczna.

W chrystologii południowoamerykańskiej, szczególnie w ostatnich latach, doszła do głosu tzw. teologia Chrystusa-rewolucjonisty, czy też tzw. jezusologia. Trujillo podkreśla bardzo wyraźnie, iż tendencje te opierają się na marksistowskiej analizie przeniesionej do teologii, i to w formie jednostronnej. Imiennie zwraca on uwagę na teologię J. Sobrina i L. Boffa, przy czym nie zajmuje się ich bardziej pogłębioną oceną i analizą. Zauważa tylko, że opierają się oni na literaturze niemieckiej, i to często protestanckiej.

Autor podkreśla, iż najnowsze tendencje chrystologiczne spotkały się z negatywną oceną ludu. Teologowie zaś je głoszący są nieliczni, choć bardzo krzykliwi i płodni, gdy idzie o literaturę (artykuły i książki). Ich możliwości publikatorskie nie tyle wynikają jednak z wartości prezentowanych opracowań, co z tendencji politycznych czy społecznych. Tzw. Kościół popularny, skupiający się w swej działalności przede wszystkim na akcjach skierowanych ku zmianie struktur czasowych, znajduje w tej teologii swe teoretyczne podstawy i oparcie.

W końcowej części artykułu A.L. Trujillo zwraca uwagę na fundamentalne znaczenie konferencji w Puebla. Dla chrystologii istotne są zwłaszcza numery 178 i 179. Ich aktualność realizowana jest w Ameryce Łacińskiej na dwóch płaszczyznach: pastoralnej i teologicznej. Pełna zaś ich wartość oceniana musi być w płaszczyźnie wiary ludu Bożego. *Cristologia desde la Fe*, zdaniem autora, jest jedyną i właściwą drogą rozumienia i rozwoju chrystologii.

Profesor nauk biblijnych Uniwersytetu w Pampelunie, J.M. Casciara, analizuje temat: Zbliżenie do Jezusa poprzez egzegezę (s. 79-110). Występujące w Ewangeliach określenia: Mesjasz, Syn Boży czy Pan są przede wszystkim świadectwami wiary. Jednak wiara ta osadzona jest na określonej podstawie historycznej, co więcej — istnieje wewnętrzna współzależność wiary i historii. Ją zaś w pełni odczytać można tylko w Osobie Jezusa z Nazaretu. Zdaniem Casciary, teologia i historia sta-

<sup>3</sup> Por. np. El presidente del CELAM inaugura en Navarra el III Simposio de Teología. ABC z dnia 23 IV 1981; Universidad de Navarra, Existe una estrecha relación entre la cristología y la eclesiología, Diario de Navarra z dnia 23 IV 1981; Monseñor López Trujillo: La teología latinoamericana del Cristo revolucionario fue fugaz y transitoria. Inaugurado el Simposio Internacional de Teología en la Universidad de Navarra, YA z dnia 23 IV 1981.

<sup>4</sup> Por. Mons. López Trujillo, presidente del CELAM, „Estamos viviendo una primavera religiosa en el mundo de la juventud”, Diario de Navarra z dnia 23 IV 1981.

nowią dwie podstawowe rzeczywistości chrystologii — jako kontekst Chrystusa, Boga i Człowieka.

Po tych uwagach autor prezentuje badania egzegetyczne ostatniego trzydziestolecia, odnoszące się zwłaszcza do Ewangelii. Zwraca uwagę na metodę historii form (*Formgeschichte*) oraz naukę *Dei Verbum*. Ten ostatni dokument jest wiążący w kwestiach egzegezy Ewangelii, a więc i spojrzenia na zawarty tam obraz Chrystusa.

Druga natomiast część w sposób skrótowy prezentuje i ocenia niektóre chrystologie od r. 1970. Przede wszystkim interesuje go w nich temat relacji: wiara i historia. Oczywiście, spostrzeżenia te odnoszą się tylko do Ewangelii.

W kontekście tych uwag ogólnych autor podaje pewne wnioski końcowe:

1. Ostatnie badania wyraźnie podkreślają wartość historyczną Ewangelii, przy czym autorzy niekatolicki zwracają uwagę wyłącznie na te elementy (brak zainteresowania wiarą).

2. Doktryna chrześcijańska, wyrażona zwłaszcza w *Vaticanum II*, podkreśla wyraźnie fakt Boskiej inspiracji w redakcji Ewangelii kanonicznych. Prześiąknięte są one działaniem Ducha Św. Interpretacja tej nauki jest jednak bardzo różna.

3. Tylko same nauki historyczne nie posiadają możliwości pełnego i pogłębionego poznania Jezusa Chrystusa. Historyczność Jego bowiem nie wyczerpuje w pełni ponadnaturalnych elementów, które zresztą są nieuchwytnie dla nauk historycznych.

4. W wielu koncepcjach chrystologicznych zauważa się wyraźny redukcjonizm. Opierają się one tylko na naukach eksperymentalnych, a w efekcie Osoba Chrystusa ukazywana jest jako odarta z wielu elementów, które zgodnie z objawieniem posiada. Koncepcja taka, pisze Casciara, jest fałszywa.

5. Do wszelkich wyników krytycznych, osiągniętych za pomocą metod historyczno-literackich, konieczne jest włączenie faktu wiary. Dopiero bowiem w jej kontekście i kontekście historii Chrystus, także i chrystologia, jawi się w całej swej kompletności i pełni.

Prezentowane następnie akta przytaczają przebieg dyskusji (s. 113-126). W formie ograniczają się one do pytań pod adresem autorów artykułów lub stanowią próbę pewnych dopowiedzeń.

Zamieszczone następnie komunikaty podzielone zostały na dwie grupy odpowiadające artykułom. W związku z wystąpieniem Trujilla opublikowano komunikaty — L. Scheffczyk: *Transcendencia Boga jako założenie dla chrystologii* (s. 129-142); J.L. Illanes Maestre: *Chrystologia desde arriba i chrystologia desde abajo*. Refleksje nad metodologią chrystologii (s. 143-156); G. Rovira — Tarazona: *Przesłanki chrystologii wobec teizmu antropocentrycznego* (s. 157-175); R. Garcia de Haro: *Chrystus i mądrość moralna* (s. 177-212); R. Alvira: *Nad zrozumieniem wiary* (s. 213-217); A. Sarmiento: *Misterium Chrystusa i znaczenie ludzkiej aktywności* (s. 219-237).

Natomiast do artykułu J.M. Casciary odnoszą się następujące komunikaty — A. Diez Macho: *Chrystologia Syna Człowieczego i życie trzeciej osoby*, zamiast pierwszej (s. 239-251); A.del Agua Perez: *Chrystologiczne derás* (s. 253-267); A. Garcia-Moreno: *Jezus Chrystus, Baranek*

Boży (s. 269-297); M.A. Tabet: *Chrystologia i historyczność Ewangelii w Konstytucji Dei Verbum* (s. 299-324); A. Blanco: *Chrystologia w Konstytucji Dei Verbum* (s. 325-340); G. Aranda: *Historia Jezusa na ziemi według Flp 2,6-11* (s. 341-358); C. Basevi: *Teksty Pisma Św. o meście Chrystusa w egzegezie ariańskiej i augustyńskiej* (s. 359-385).

Druga grupa zagadnień zatytułowana jest *Misterium Syna Bożego*. Otwiera ją referat N. López Martíneza, przewodniczącego Wydziału Teologicznego Hiszpanii Północnej, z siedzibą w Burgos, pt. *Magisterium chrystologiczne soborów w Konstantynopolu* (s. 393-409).

Autor na wstępie zwraca uwagę, iż oba sobory różnią się zasadniczo w przedstawionej nauce, stąd zostały omówione oddzielnie. Pierwsza część zatem prezentuje Sobór I — konstantynopolitański. Autor wskazuje, iż zawarta w nim nauka chrystologiczna stanowi potwierdzenie Nicei (325). López Martínez bardziej szczegółowo ustosunkował się do pewnych błędów, które stanowiły zasadniczą podstawę zwołania Soboru oraz omówił niektóre dokumenty uchwalone podczas obrad. Idzie tu zwłaszcza o błędy macedonizmu oraz pneumatologiczne.

Druga część stanowi jednocześnie zasadniczą treść opracowania. Mimo nauki Soboru chalcedońskiego, pojawiły się w Kościele dalsze błędy chrystologiczne, wynikłe zwłaszcza z niepełności doktryny. Na podstawie tej nauki autor ukazał nowe błędy chrystologiczne, a zwłaszcza monofizytyzm, który mówiąc ogólnie interpretował błędnie jedność ontyczną Chrystusa.

Problem aktywności teandrycznej stanowił jeden z głównych elementów błędu monotelizmu, który także znalazł swoją ocenę w prezentowanym Soborze. López Martínez zwraca także uwagę na Synod rzymski z r. 680, zwołany przez papieża Agatona, będący przygotowaniem do soboru w Konstantynopolu.

Sobór ten dla wyrażenia, w miarę precyzyjnego, swej nauki używa bardzo wielu przymiotników i przysłówków, co stanowi — zdaniem autora — element interpretacyjny ówczesnej chrystologii. Użyte określenia, podkreśla Martínez, należy zawsze rozumieć w kontekście historyczno-lingwistycznym. Idzie tu szczególnie o określenia: natura, a także wola i działanie. Mimo rozróżnień Sobór wyraźnie akcentuje jedność ontyczną Chrystusa. Autor podkreśla, iż pełne poznanie misterium Chrystusa nastęrcza trudności, które wynikają z relacji wiary i boskości. W końcu referatu Martínez wskazał, iż sobory w Konstantynopolu stanowią kontynuację złotej tradycji teologicznej Kościoła. Istotnym czynnikiem poszczególnych orzeczeń jest wiara, i to wiara pojęta biblijnie, oparta na tradycji patrystycznej. Istotne jest — zdaniem referenta — podkreślenie pełnego wykorzystania danych rozumowych, które muszą iść jednak zawsze z wiarą.

Kontynuacją referatu López Martíneza jest artykuł J.H. Nicolása, profesora dogmatyki z Fryburga szwajcarskiego, pt. *Jezus Chrystus, Syn Boży* (s. 411-426). Autor podkreśla na wstępie fundamentalne znaczenie prawdy o Synostwie Bożym Chrystusa, który stał się człowiekiem. Prawda ta trwa niezmiennie w Kościele, mimo błędów i różnorodnych interpretacji, poczynawszy od Soboru w Efezie. Dla jasności prezentacji referatu Nicolása można dostrzec w nim trzy zasadnicze tematy, wokół których zgrupował swe analizy.

Pierwszym z nich jest jedność w Chrystusie człowieczeństwa i bóstwa. Dokonała się ona w Osobie Słowa, z wyłączeniem całkowitego zmieszania się tych natur. W człowieku Jezusie człowieczeństwo jest zjednoczone ontologicznie z bóstwem. Następnie autor podkreśla problem przywłaszczenia przez Słowo natury ludzkiej. Wyjaśnienie tej kwestii jest zdaniem Nicolása bardzo trudne. Celem przybliżenia, teologowie posługują się dwoma analogiami, które należy rozpatrywać jako uzupełniające się wzajemnie. Idzie tu o analogie ze strony substancjalnej oraz przypadłościowej.

Kolejnym zagadnieniem jest kwestia unii substancjalnej, czy raczej unii według substancji. Porusza także temat działania boskiego i ludzkiego w Chrystusie. Ostatecznie bowiem w działaniu jest On zawsze Osobą Słowa. Całość tej grupy kończy problematyka unii hipostatycznej. Wypracowane przez teologię tomistyczną określenie zostało przez Nicolása ukazane bardziej w formie współczesnej, a tym samym zrozumialszej dla współczesnego człowieka.

Druga grupa zagadnień ześrodkowana jest wokół tematu: Osoba Jezusa Chrystusa i Słowo Wcielone. Ta sama Osoba, która istnieje wiecznie w naturze Boskiej, istnieje także w czasie w naturze ludzkiej — indywidualnej. Ten fakt nie narusza jednak w niczym ciągłego bycia Bogiem. Kolejnym zagadnieniem jest kwestia osobowości ludzkiej Chrystusa. Mimo iż misterium Wcielenia wyłącza całkowicie człowieczeństwo osobowości, które było własne, to jednak, jak pisze Nicolás: „le Verbe est devenu ce qu'il n'était pas sans cesser d'être ce qu'il était”. Osoba Słowa jest kompozycją dwóch osobowości, ludzkiej i boskiej.

Kenoza Słowa w Jezusie Chrystusie, to trzecia grupa zagadnień poruszonych w prezentowanym artykule. Nicolás dotyka tu szczególnie dwu kwestii: upokorzenia Słowa we Wcieleniu oraz niezmienności Słowa we Wcieleniu. Dzięki właśnie Wcieleniu, Bóg wszedł w historię, stał się historyczny — jak się wyraża szwajcarski teolog. Istotne jest, iż ten fakt nie narusza w niczym niezmienności Słowa, lecz bardziej jest jego pełniejszym objawieniem oraz realizmem zbawczym w historii.

Podobnie jak w poprzednim bloku i tu zamieszczono materiały z dyskusji specjalistów (s. 429-437), a następnie komunikaty. Wśród odnoszących się do referatu Lópeza Martíneza opublikowano następujące opracowania: D. Ramos-Lisson: Wokół reakcji Ambrożego z Mediolanu na apolinaryzm w *De incarnationis dominicae sacramento* (s. 441-450); P. Tineo: Chrystologia Soboru XI w Toledo (s. 451-476); M. Merino: Artykuł chrystologiczny Symbolu konstantynopolitańskiego w wyznaniach wiary wschodnich IV wieku (s. 477-497); L.M. Herran: Miejsce, jakie refleksja teologiczna pierwszych wieków przyznawała Maryi w dziele zbawczym Chrystusa (s. 499-517); J.M. Odero: Namaszczenie i chrzest Chrystusa według św. Cyryla Aleksandryjskiego (s. 519-540); J.M. Yanguas: Arianizm chrystologiczny i pneumatologiczny w IV wieku: odpowiedź św. Bazylego z Cezarei (s. 541-549); R. Bäumer: O chrystologii katolickich teologów kontrowersyjnych XVI wieku (s. 551-566); W. Paschen: Syn Maryi (Mk 6,3). Zasięg i granice interpretacji (s. 567-571); M.J. Carrasco Terriza: Aspekty chrystologiczne w ikonografii *Theotokos* (s. 573-586); M. Vecilla: Pochodzenie wyobrażeń ikonograficznych Pana Naszego Jezusa Chrystusa (s. 587-596).

Natomiast do referatu J.H. Nicolása odnoszą się następujące komunikaty zamieszczone w prezentowanych aktach: A. Miralles: Precyzje terminologiczne wokół misterium Chrystusa zaproponowane przez lekturę Soborów I i III w Konstantynopolu (s. 597-606); A. Ziegenaus: Preegzystencja Chrystusa (s. 607-625); E. Reinhardt: Słowo-Obraz i wyniesienie naturalności ludzkiej stworzonej *ad imaginem Dei* w doktrynie św. Tomasza z Akwinu (s. 627-635); A. Aranda: Chrystologia i pneumatologia (s. 649-669); J.I. Sarayana: Doktryna o *esse* Chrystusa u teologów drugiej połowy XIII wieku (s. 637-647); G. Girones: Chrystus Pan (s. 671-675); J. Belda: Dominik Sotti. Odczytanie manuskryptu *de merito Christi* (s. 677-683); C. Izquierdo: Jezus Chrystus, Verbo z serca i Słowo wcielone (s. 685-691).

Trzecia grupa tematyczna prezentowanych akt opatrzona została tytułem generalnym: Odkupiciel człowieka i Pan historii. Otwiera ją artykuł L.F. Mateo-Seco pt. Śmierć Chrystusa i teologia krzyża (s. 699-747), rozpoczynając słowami z pierwszego Listu do Koryntian: „Chrystus umarł [...] za nasze grzechy [...] i zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem” (15,3-4). Tekst ten wyraża najpełniej trwającą w Kościele wiarę w śmierć Pana jako realność historyczną i jako radosną prawdę soteriologiczną.

Autor stwierdza, iż istotne jest zwrócenie uwagi najpierw na krzyż jako fakt historyczny z pełnym walorem cierpienia i dramatu zbawienia. Opisy Ewangelii oddają najpełniej wolność aktu krzyża. Ich analizy, przeprowadzone przez patrystykę, stanowią najpełniejszy obraz misterium krzyża. Mateo-Seco zwraca uwagę na tekst, J 10,18 analizowany przez Augustyna, Grzegorza z Nyssy oraz św. Tomasza z Akwinu, którzy jednomyślnie wyakcentowują wolność tego aktu, przy czym jest ona o wiele pełniejsza niż wolność męczenników. Jest to wolność przyczynowa. Śmierć Chrystusa jako fakt historyczny nie zabiera mu pełnej władzy nad życiem ziemskim, cielesnym; Jego godzina jest godziną suwerenności w pełni wolnej wolności Pana historii — twierdzi autor artykułu.

W śmierci Chrystusa oprócz przyczyn pośrednich, jak np.: Piłat, Judasz i inni można dostrzec przede wszystkim przyczynę bardziej istotną; przyczynę historyczną i zbawczą, kierowaną przez Boga. Krzyż stał się realnym wyrazem tej przyczyny śmierci, zasługującej w dziele zbawczym. Tu spełnia się w szczególny sposób Wcielenie jako ekonomia historyczna; Słowo stało się ciałem-człowiekiem, aby móc w sposób pełny umrzeć dla ludzi — głosi prof. Mateo-Seco.

Następnie autor zauważa, że w rzeczywistości śmierci krzyżowej spełnia się w szczególny sposób posłuszeństwo Chrystusa wobec Ojca, Boga wiernego i miłosiernego, który pragnie zbawienia ludzi, co więcej — pragnienie to realizuje. Tę doskonałość szczególnie jasno podkreśla List do Hebrajczyków, zwracając uwagę na perfekcyjne znaczenie i spełnienie śmierci Chrystusa. On jako Odkupiciel, jako Najwyższy Kapłan jest wynagrodzeniem za grzechy. *Pismo Św.* określa Boga jako miłość (por. 1 J 4,8), której szczególnym wyrazem jest Jezus Chrystus. Jan Paweł II powołując się na tę prawdę zwraca uwagę, iż śmierć Chrystusa przesiąknięta jest miłością, i tylko dzięki niej stanowi czyn zasługujący w tak doskonałej formie w sensie czasowym i ponadczasowym (por. *Redemptor hominis*, 19).



Następnie L.F. Mateo-Seco zwraca uwagę na relację krzyża do teologii. Jego zdaniem, szczególnie teologia musi być oparta na krzyżu jako fakcie historycznym i fakcie miłości. Teologia musi być przesiąknięta dialektyką krzyża.

Drugi referat w tej grupie prezentuje F. Ocariz Braña, profesor Papieskiego Uniwersytetu *Urbanianum*, omawiając zagadnienie: Zmartwychwstanie Chrystusa (s. 749-773).

W uwagach wstępnych autor przypomina podstawowe prawdy ważne dla właściwego zrozumienia zmartwychwstania. Jego zdaniem, godne podkreślenia jest dostrzeżenie jednej osoby Chrystusa, jednego Ja żyjącego i działającego w dwóch naturach: boskiej i ludzkiej. Natura ludzka Chrystusa — doskonały człowiek — jest złożona z materii i ducha, ciała i duszy w jedności substancjalnej.

Pierwsza grupa zagadnień prezentowanego opracowania dotyczy faktu zmartwychwstania. Śmierć Chrystusa nie stanowi tylko śmierci człowieka, w tym momencie umiera bowiem Syn Boży w swej naturze ludzkiej. Można, idąc za określeniami Ocariza powiedzieć, iż umiera Bóg w Chrystusie. Osoba Boska pozostaje jednak zjednoczona z ciałem zmarłym Chrystusa. Dzięki właśnie tej jedności, śmierć Chrystusa przybiera szczególną wartość ofiarniczą. Wydaje się, iż właśnie wówczas rozpoczyna się chwala człowieczeństwa Chrystusa.

Rozważając fakt zmartwychwstania, szczególnie istotne jest podkreślenie jego realności i historyczności. Taki obraz przetrwał bowiem w tradycji Kościoła, opartej na wierze. Ewangelia głoszona przez Apostołów podawała prawdę historycznego zmartwychwstania. Autor dotknął tu także problemu chwały Chrystusa zmartwychwstałego, podkreślając jednocześnie, iż prawdę tę jest trudno w pełni zrozumieć i ukazać teologicznie.

Druga grupa zagadnień, podjęta przez Ocariza Braña, może być określona jako uwagi na temat wymiaru soteriologicznego zmartwychwstania Chrystusa. Podkreśla on wyraźnie konieczność jedności misterium Odkupienia zarówno w jego etapach ziemskich jak i w wymiarze ponadczasowym w aplikacji do człowieka i stworzenia. Ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, iż zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego zmartwychwstania.

Chrystus w chwale — tak można określić kolejną grupę tematyczną, zaprezentowaną w omawianym artykule. Zmartwychwstanie nie jest zakończeniem odkupienia świata oraz samej chwały Pana. Należy w tym kontekście zwracać także uwagę na Wniebowstąpienie oraz aktualne życie Chrystusa w chwale. Prof. Ocariz zajmuje się następnie analizą określenia: „siedzi po prawicy Ojca”. W kontekście tego określenia, właściwego znaczenia nabiera inne: „Kyrios” — Pan stworzenia.

Zdaniem autora, misterium zmartwychwstania osiąga swój szczyt w Zesłaniu Ducha Św., które kontynuuje swe istnienie w życiu Kościoła, wspólnocie Ducha. Zatem misterium Chrystusa przedłuża się w misterium Kościoła, które jest Jego pełnią. W tej płaszczyźnie Chrystus ukazuje się jako Głowa jedności członków Kościoła. Referat kończą uwagi na temat identyfikacji z Chrystusem. Nasze bowiem bycie w Synu jest byciem w Chrystusie.

Z kolei w prezentowanym zbiorze akt zamieszczono przebieg dysku-

sji i istotniejsze wypowiedzi (s. 777-789). Gdy idzie zaś o komunikaty, opublikowano następujące, odnoszące się do artykułu L.F. Mateo-Seco: E. Sauras: Sakramenty i misterium krzyża (s. 793-804); J. Stöhr: Refleksja teologiczna wokół wolności Chrystusa w męce i śmierci (s. 805-849); A. Bandera: Śmierć Jezusa Chrystusa w chrystologii Leonarda Boffa (s. 851-873); A.C. Chacon: Zasłużona wolność Chrystusa i nasza wolność (s. 875-892); J.A. Riestra: Historyczność i świętość w Chrystusie według św. Tomasza (s. 893-907).

Do drugiego artykułu w tej grupie tematycznej odnoszą się następujące komunikaty: L. Elders: *Resurrexit tertia die secundum Scripturas* (s. 909-916); W. Świerżawski: Dynamika pamiętki Pana (s. 917-927); M. Garrido Bonaño: Panowanie Chrystusa w cyklu liturgicznym Adwentu i Objawienia (s. 929-942); J. Sancho: Godność królewska Chrystusa (s. 943-956); A. Garcia-Ibañez: Misterium Chrystusa i realizm sakramentalny (s. 957-968); F. Ocáriz: Studium nad zmartwychwstaniem Chrystusa jako przyczyną zmartwychwstania ludzi, według św. Tomasa z Akwinu (s. 969-984).

Obrady podsumował A. Vilaplana, biskup z Plasencia i przewodniczący Komisji Episkopatu Hiszpańskiego dla Doktryny Wiary oraz członek Kongregacji Rzymskiej, mówiąc na temat: Wyznanie wiary w Chrystusa w łonie Kościoła (s. 989-1006).

Artykuł ten składa się z trzech części. W pierwszej omówione zostało wyznanie wiary, przez które autor rozumie głoszenie wiary, wyrażające pewność intelektualną i życiową, osiągniętą przez łaskę i zaakceptowaną z absolutną decyzją. Mając na uwadze to sformułowanie, Vilaplana poddał następnie szczegółowszej analizie wiarę niektórych Apostołów: Piotra, Tomasza i Pawła. Innym wyrazem wiary są w opinii autora orzeczenia doktrynalne, zwłaszcza chrystologiczne. Stanowią one przejaw chrystocentryzmu oraz rozwoju wielu dogmatów. Część tę kończy uwaga oparta na Deklaracji *Mysterium Filii Dei*.

Część druga artykułu poświęcona jest fundamentom antropologicznym wyznania wiary. Autor zwraca uwagę na aktywność intelektu ludzkiego w procesie obiektywnego poznawania prawdy. W procesie tym nie można jednak pomijać zaangażowania wiary, pojętej także w sensie osobowym.

W ostatniej części artykułu omówione zostały eklezjologiczne podstawy wyznania wiary. Kościół spełnia swą funkcję także jako świadek wiary, co więcej — prawda jest w nim obecna z woli samego Chrystusa, dzięki szczególnej asystencji Ducha Św.

Następnie autor opierając się na Deklaracji *Mysterium Ecclesiae* przedstawił w formie syntetycznej jej zasadnicze myśli odnoszące się do nieomyślności. 1. Tylko sam Bóg jest absolutnie nieomyślny; 2. Kościół posiada z woli Boga nieomyślność uczestnictwa; 3. Ta nieomyślność Kościoła wyraża się w bardzo zróżnicowanych stopniach; przede wszystkim w sensus *fidei fidelium*, w nauczaniu i głoszeniu pasterzy oraz specjalnie w sukcesji Piotra; 4. Nie można redukować nieomyślności tylko do daru fundamentalnego trwania w prawdzie.

Artykuł bpa Vilaplana kończą krótkie uwagi na temat relacji między nieomyślnością Kościoła i pracą teologów, którą należy rozumieć nie tyle jako ograniczenie, ile bardziej jako dar.

Prezentowane akta zamyka indeks nazwisk (s. 1009-1020).

W tak obszernej publikacji daje się zauważyć bardzo różny charakter poszczególnych opracowań. Są one jednak prawie wszystkie utrzymane w orientacji tradycyjnej. Zasadniczo przeważa doktryna św. Tomasza, wyrażana bezpośrednio lub też pośrednio. Stanowi ona główny kościec formalny i treściowy wielu opracowań. Tylko w niektórych wypadkach podjęto próby jej pewnego dostosowania do współczesności. Konsekwentnie zatem negatywnie ocenia się prawie wszystkie najnowsze koncepcje chrystologiczne, a także niektóre eklezjologiczne. Szczególnym przykładem może tu być referat Trujilla. Opinie te jednak dość często nie opierają się na bezpośredniej analizie krytycznej poglądów nowatorów. Wypada dodać, iż próbę taką, jako wyjątek, przeprowadził A. Bandera w stosunku do L. Boffa. Zresztą w komunikatach niekiedy nowsze próby pośrednio dochodzą do głosu.

Dodatnim zjawiskiem wielu opracowań jest fakt, że opierają się na materiale biblijnym. Bardzo minimalnie doszedł do głosu personalizm czy metoda fenomenologiczna. Podobnie i wypowiedzi papieży, zwłaszcza ostatnich, pojawiają się dość rzadko. Wydaje się, iż nie wystarcza przytaczanie samych tekstów czy cytatów. Istotne jest przede wszystkim ich twórcze wyzyskanie, zarówno koncepcyjne jak i treściowe.

Ważnym elementem prezentowanych akt jest uświadomienie Kościołowi elementów chrystologicznych, które dziś napotykają wiele trudności zarówno interpretacyjnych jak i metodologicznych. Przemyślenia te z pewnością służyć będą w dalszych próbach i analizach, do których wyraźnie zachęca papież, jak i rocznice obu soborów. Pozytywne odczucie opinii teologów, zgromadzonych z różnych krajów, w stosunku do chrystologii przesiąkniętej wiarą, budzi nadzieję przełamania aktualnego kryzysu. Wydaje się jednak, iż konieczne jest mimo wszystko pójście naprzód i pozostawienie cennych, słusznych i pewnych sformułowań na korzyść podstawowego zadania — ewangelizacji, która wymaga także wysiłku teologicznego.

Dość zastanawiający jest fakt, iż referenci artykułów i komunikatów prezentowanych akt pochodzą z pewnego kręgu tendencji teologicznych. Daje się bowiem zaobserwować brak reprezentantów orientacji bardziej awangardowych, choćby dla przeciwwagi czy też autentycznego zetknięcia się z krytykowanymi tendencjami chrystologicznymi. Jest to bez wątpienia pewne ubóstwo, a może i zabieg.

Prezentowane akta wydane zostały w formie bardzo starannej. Można jednak dostrzec pewne braki czy błędy. Np. na s. 996 w jednym przypisie występuje aż kilka błędów. Także i w innych miejscach jawią się błędy czy niekonsekwencje w opisach bibliograficznych (por. np. s. 83, 150, 154, 808-815, 827). Niedociągnięcia te są jednak bardzo minimalne.

Zbiór akt III Symposium Międzynarodowego stanowi cenny wkład historycznego utrwalenia tego wydarzenia w życiu teologicznym Kościoła. Materiały tam zawarte są godne wykorzystania i przemyśleń. Mają one także wydźwięk praktyczno-pastoralny. Dziękując wydawnictwu Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie należy oczekiwać, iż będzie ono konsekwentnie udostępniać materiały z innych, organizowanych tam, sympozjów.

## JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ W KOŚCIELE

Rec.: Ks. S. Olejnik: Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego. Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 236.

Kościół, jako żywa wspólnota z natury swej cechuje się m.in. wielorakością jego członków, wielorakością form wyrazu jego samego czy wreszcie wielorakością dynamiki zbawczej wewnętrznych relacji na etapie pielgrzymowania ku chwale wiecznej. Ta różnorodność stanowi o bogactwie Kościoła, o bogactwie życia wiary poszczególnego chrześcijanina czy wspólnoty. Jest to wreszcie także i dar pozwalający na głębsze i doskonalsze spełnianie misji zbawienia, zadanej przez Jezusa Chrystusa. Obok tych elementów szeroko pojętego pluralizmu istnieje z woli Chrystusa określona jedność tak wewnętrzna jak i zewnętrzna wspólnoty ludu Bożego Nowego Przymierza.

Znany w Polsce teolog moralista, ks. Stanisław Olejnik podjął się w swej ostatniej pracy próby ukazania relacji między pluralizmem życia chrześcijańskiego a jednością Kościoła. Do zadania tego jest w szczególności predysponowany, m.in. z tytułu prac w Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie, która w tym okresie szczególnie zajmowała się sygnalizowaną problematyką.

Studium ks. Olejnika otwiera słowo wstępne kard. Franciszka Macharskiego (s. 5-6) oraz słowo od autora (s. 7-8). Na wstępie zamieszczono także wykaz skrótów biblijnych, dokumentów Vaticanum II oraz tytułów czasopism, występujących w prezentowanej pracy (s. 9-10).

Jako zagadnienie podstawowe autor analizuje najpierw tajemnicę Kościoła Chrystusowego (s. 17-39). Sobór Watykański II dokonał dowartościowania samej tajemnicy, co znacznie ułatwia rozumienie Kościoła jako sakramentu zbawienia. Śledząc naukę biblijną oraz teologiczną zarysowują się obrazy Kościoła jako mesjanicznego ludu Bożego oraz jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Ks. Olejnik przybliżając to określenie, w przypadku ludu Bożego wskazuje na Izrael jako lud wybrany Starego Przymierza oraz na Kościół Chrystusowy jako lud Boży Nowego Testamentu. Gdy idzie zaś o Mistyczne Ciało, wskazuje na rzeczywistość Chrystusa żyjącego w swym Kościele oraz na jego świętość i grzeszność. Wśród podstaw pluralistycznej jedności Kościoła podkreśla autor ich wewnętrzną relację oraz wartość zbawczą.

Rozdział drugi zatytułowany został: Pluralistyczna jedność widzialnego kierownictwa w Kościele (s. 40-64). Wskazując na struktury najwyższej władzy w Kościele powszechnym, autor omawia kolejno kwestie Biskupa Rzymu — następcy Piotra, kolegium biskupów — kon-

tytuacja kolegium apostołskiego oraz problem innych instytucji w strukturze władzy o skali ogólnokościelnej. Idzie mu zwłaszcza o powstały w odnowionej formie nowy wyraz władzy — synod biskupów oraz o konferencje episkopatów. W kwestii struktury władzy w Kościołach lokalnych na pierwszym miejscu stawia biskupa i jego centralną pozycję w Kościele diecezjalnym. Obok biskupa podaje historyczny przegląd udziału prezbiterium w kierownictwie Kościołów lokalnych. Zwraca także uwagę na Radę kapłańską oraz inne duszpasterskie organa doradcze.

Kolejny rozdział kreśli perspektywy przemian w wykonywaniu władzy (s. 65-88). Zdaniem autora, istotną sprawą jest poszerzenie pluralizmu z zachowaniem podstawowej jedności władzy. Zwraca on uwagę na wspólnotę charyzmatów oraz kapłaństwo jako służbę i jego relację do laikatu, jak również na stosowanie zasady pomocniczości. Obok tego idzie także o wymagania natury moralnej.

Liturgia jako wyraz i urzeczywistnianie się jedności pluralistycznej Kościoła, to tematyka rozdziału czwartego (s. 89-111). Liturgia ma swoje miejsce w kontynuacji Chrystusowego dzieła zbawczego. W niej także urzeczywistnia i wyraża się Kościół. Jest ona współczynnikiem jedności samego Kościoła. Należy jednak zauważyć, iż na pewnym etapie historii utrwalił się monolityzm w liturgii rzymskiej, choć jednocześnie coraz bardziej dochodziła do głosu potrzeba zmian i narastało dzieło reformy, które swój punkt centralny znalazło w soborowej odnowie liturgicznej. Nastąpiło m.in. dowartościowanie liturgii wschodnich obrządków oraz otwarcie się na potrzeby Kościołów lokalnych. W całym tym procesie jednak, jak wskazuje autor, nie można zapomnieć i o zagrożeniach, jak również o pewnych postulatach moralnych.

Bardzo ważnym zagadnieniem jest jedność wiary w różnorodności wierzących, czemu poświęcony jest następny rozdział (s. 112-123). Po uwagach o naturze wiary nadprzyrodzonej, ks. Olejnik ukazując różnorodność wiary analizuje odmienną psychologiczno-socjologiczną profilu wiary oraz rozwój jego zróżnicowania. Wśród czynników jedności wyróżnia wewnętrzny: proste przyjęcie prawdy Bożej oraz zewnętrzny: przynależność do Kościoła.

Mówiąc o pluralistycznej jedności prawdy objawionej, ks. Olejnik wskazuje najpierw wymiar historyczny Objawienia oraz tzw. dwu-jednię Testamentów (s. 124-142). Obok przekazu biblijnego istnieje także określona refleksja teologiczna Ojców Kościoła nad Słowem Bożym. W tym procesie można dostrzec narastanie samego zjawiska jak i wyodrębnianie się kierunków tejże refleksji. Szczególnie istotna jest tu prawda objawiona, zawarta w Credo Kościoła. Na nią, według autora, składają się: wiara Kościoła, orzeczenia doktrynalne oraz hierarchia prawd wiary.

Kolejny rozdział poświęcony został zagadnieniu pluralistycznej jedności przekazu Słowa Bożego (s. 143-171). Kościół jest ze swej natury misyjny i jako taki ma również potrzeby w zakresie akomodacji. Gdy idzie o organy przekazu prawdy objawionej, to ks. Olejnik analizuje bliżej: Nauczycielski Urząd Kościoła, teologię oraz ich relacje. W zjawisku jedności, cechującym Kościół, można jednak dostrzec jej zagrożenia. Idzie tu zwłaszcza o różnice stanowisk teologicznych oraz o sta-

nowiska radykalne. Gdy chodzi o wysuwane przez autora postulaty moralne, to — jego zdaniem — najistotniejsza jest postawa moralna teologów oraz konieczność dialogu.

Przedostatni rozdział zatytułowany został: Pluralizm myśli etycznej a jedność moralności Kościoła (s. 172-198). Źródłami wspomnianej jedności są wątki biblijne oraz kościelne dzieło misyjne. Następnie ks. Olejnik podaje zarys historyczny narastania refleksji pluralistycznej oraz najważniejsze źródła pluralizmu w refleksji moralnej. Wskazując zaś na zagrożenia w tej płaszczyźnie, na pierwszym miejscu wymienia skrajny relatywizm. Oczywiście, w takim kontekście wyrastają także określone zadania moralne.

Działanie Kościoła na rzecz jedności w pluralistycznym świecie współczesnym to tematyka ostatniego rozdziału prezentowanego studium (s. 199-221). W procesie otwarcia się Kościoła ku współczesnemu światu na pierwszy plan wysuwa się potrzeba dialogu; a z nim łączą się jednak określone wymagania. Tu wreszcie jawi się także zjawisko zmian dyscypliny kościelnej. Inna płaszczyzna to działalność kulturowa. Autor ukazuje pojęcie kultury wraz z rysującym się w niej pluralizmem. Dostrzega jednak potrzebę konieczności ograniczeń. Wreszcie wskazuje także na wkład Kościoła w rozwój kultury. Ostatnia grupa zagadnień tego rozdziału to działalność społeczno-polityczna. Idzie tu o wolność w prawdzie i miłości oraz o zachowanie koniecznej jedności.

Całość opracowania ks. Olejnika zamyka skorowidz imienny (s. 222-225) oraz skorowidz rzeczowy (s. 226-228). Zamieszczono również spis treści w języku francuskim (s. 229-232) oraz polskim (s. 233-236).

Wydaje się, iż nawet tak schematyczny przegląd zawartości treściowej rozprawy ks. Olejnika ukazuje bogactwo zawartych problemów, nie tylko teologicznych. Autor łączy bowiem w sobie zagadnienia z pogranicza, a więc i z nauk społecznych, psychologii, historii czy szerzej pojętych nauk humanistycznych. Dzięki takiemu zabiegowi obraz staje się bardziej pełny i czytelny. Zjawiska jawią się zarówno w kompleksie ich złożoności oraz ich oddziaływań, jak i powiązań genetycznych oraz relacyjnych.

Należy zaznaczyć, iż jest to pierwsza tego typu publikacja na gruncie polskim.

Śledząc obraz pluralizmu, a zwłaszcza jego relację do jedności Kościoła i *vice versa* czytelnik odczuwa jednak pewien niedosyt. Całe zjawisko zarysowuje się bowiem zbyt mało czytelnie, gdy idzie o jego rozumienie w sensie pozytywnym. Kwestia niebezpieczeństw jest oczywiście faktem, i to istotnym, ale w kontekście rozumienia teologii jako nauki osadzonej w objawieniu należałoby na sam pluralizm patrzeć w sposób bardziej wyważony. Ewolucyjny charakter pozwala na dopracowanie, uniknięcie niedoskonałości, oczywiście tylko w kontekście właściwej świadomości teologii i jej poprawnego rozumienia. Przesadne dbanie o ortodoksję zubaża sam proces, ostatecznie zdrowy i pochodzący z ducha Kościoła. Teoretyzacja wreszcie powoduje, iż pluralizm, a także i jedność jawią się jako zjawiska zbyt statyczne, a takimi przecież nie są ze swej natury. Życie Kościoła, jako wspólnoty na etapie ziemskiego pielgrzymowania pozwala jej na procesy i szanse nadziei, która jednak nie może być wyobcowana ze środowiska wiary oraz miłości. Zwróce-

nie uwagi na teologię oraz wiarę, a więc jedność i pluralizm, pozwala na przeniesienie świadomości zbawczej w różnorodność form i wyrazów, bez niebezpieczeństwa zaprzepaszczenia zbawienia zadanego poszczególnemu chrześcijaninowi oraz wspólnocie Kościoła.

Ks. Stanisław Olejnik dość wszechstronnie wykorzystuje literaturę przedmiotu oraz źródła. Wydaje się także, iż korzysta z pewnych myśli Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie, które nie zostały wyrażone w formie drukowanej. Zauważa się jednak minimalne sięgnięcie do pozytywnych myśli ze środowiska Ameryki Łacińskiej, której nie należy z natury oceniać negatywnie i traktować tylko jako źródła rodzących się niebezpieczeństw czy zagrożeń dla ortodoksji.

W pracy zauważa się dużą liczbę błędów i niedokładności edytorskich. Dla przykładu zostaną podane tylko niektóre. Brak konsekwencji w zakresie podawania tłumaczy książkowych dzieł cytowanych w pracy (por. np. s. 21, 174, 176, 182, 187), brak miejsca wydania (por. np. s. 54, 135, 195). Pytania budzą stosowane skróty (por. np. s. 140, 182, 185), opisy bibliograficzne (por. np. s. 78-157, 79-98). Pisownia nazwisk z błędami (por. np. s. 177, 207). Wykaz nazwisk w skorowidzu jest niepełny (np. Spicq, Macharski, Albert Wielki). Poprzestając na tych uwagach należy jednak dodać, iż dotyczą one odnośników, co oczywiście nie wpływa w sposób zasadniczy na wartość prezentowanej pracy. Wydaje się jednak, iż należałoby zadbać na przyszłość o staranniejsze przeprowadzanie korekty, a przynajmniej załączenie erraty.

Prezentowane opracowanie ks. Olejnika należy przyjąć z dużym uznaniem dla samego autora. Książka napisana jest językiem komunikatywnym. Wykorzystanie materiału biblijnego, a zwłaszcza nauki Kościoła, nadaje jej jeszcze większy autentyzm kościelny.

## APOSTOŁ SŁOWA BOŻEGO

Rec.: P. Nitecki: Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski. Apostoł *Pisma Świętego*, 1901-1970. Przedmowa ks. prof. J. Stępnia, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych. Warszawa 1982, s. 211.

Zainteresowanie *Pismem Św.*, spotęgowane zwłaszcza po ogłoszeniu Konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II stanowi szczególnie symptom chrześcijaństwa naszych czasów. Zaistnienie tego zjawiska poprzedzone jednak było gruntownymi badaniami biblistów, ich przybliżaniem *Biblii* do współczesnego człowieka. W procesie tym, stanowiącym obecnie już element przeszłości historycznej, nie można pominąć także i konkretnych ludzi, ich postaw, działań czy osiągniętych wyników badawczych.

Daje się zaobserwować, iż w Polsce jednym z biblistów, który bez wątpienia wywarł określony wpływ na kształt akomodacji *Pisma Św.* w duszpasterstwie, w życiu wiernych oraz w realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła był ks. Eugeniusz Dąbrowski. Jemu to poświęca swe studium dr Piotr Nitecki, nazywając go Apostołem *Pisma Świętego*. Prezentowana praca stanowi rozprawę doktorską, przedstawioną na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a pisaną pod kierunkiem jej ówczesnego rektora, ks. prof. dr. hab. Jana Stępnia.

Warto zacytować pewien fragment ze wstępu, pióra profesora Stępnia: „Praca niniejsza stanowi [...] pierwszą próbę całościowego ujęcia dzieła ks. Dąbrowskiego. Jest ona jednocześnie jeszcze jednym przyczynkiem do pełnego poznania najnowszych dziejów biblistyki polskiej, ze szczególnym uwzględnieniem tego jej nurtu, który dąży do połączenia nauki z praktycznym życiem wiary. [...] Praca ta usiłuje dać odpowiedź na pytanie: jaki był wpływ działalności popularyzatorskiej ks. Dąbrowskiego na zainteresowanie *Pismem Świętym* i problematyką biblijną w pracy duszpasterskiej Kościoła na progu wielkiego przełomu odnowy Kościoła, którego wyrazem był Sobór Watykański II.

Chcąc należycie rozwiązać to zagadnienie, konieczne było ukazanie działalności uczonego w kontekście ogólnej sytuacji biblistyki współczesnej ze szczególnym uwzględnieniem biblistyki polskiej. Ta część pracy, referująca syntetycznie dotychczasowe osiągnięcia odnowy biblijnej, zakończona została teoretyczną wizją ruchu biblijnego w Polsce, opracowaną przez ks. Dąbrowskiego. Plan pracy w tej dziedzinie obejmował trzy równoległe nurty działalności: popularyzację przekładu *Pisma Świętego*, przede wszystkim Nowego Testamentu; dostarczenie duchowieństwu i świeckiej inteligencji katolickiej naukowych pomocy



biblijnych oraz zainteresowanie szerokich kręgów społecznych problematyką biblijną za pośrednictwem literatury pięknej i publicystyki. Te trzy nurty ruchu biblijnego stanowią przedmiot analizy trzech kolejnych rozdziałów pracy, tworząc razem możliwie pełny obraz działalności ks. Dąbrowskiego w tej dziedzinie" (s. 14-16).

W rozdziale pierwszym autor kreśli obraz ruchu biblijnego w Polsce (s. 19-53). Analizuje odnowę biblijną w świetle najnowszych dokumentów Kościoła. Następnie bliżej zajmuje się początkami ruchu biblijnego w Polsce.

Nitecki podaje ogólne uwagi na temat koncepcji ruchu biblijnego, proponowanej i realizowanej przez ks. Dąbrowskiego.

Druga grupa zagadnień zatytułowana została „Przekłady Nowego Testamentu” (s. 55-100). Autor podaje uwagi do dziejów polskich przekładów biblijnych. Na tym tle analizuje oba przekłady Nowego Testamentu, dokonane przez ks. E. Dąbrowskiego. Idzie tu o przekład z łacińskiej „Wulgaty” oraz z języka greckiego. Przy czym temu pierwszemu, ze zrozumiałych względów, poświęca o wiele więcej uwagi. Mając na względzie całość zagadnień i dziejów przekładu z „Wulgaty”, Nitecki stara się ukazać wykorzystanie tego przekładu w duszpasterstwie.

Studia biblijne to tematyka kolejnego bloku treściowego prezentowanej pracy (s. 101-143). W ramach szeroko pojętych studiów autor opracowania prezentuje kolejno: encyklikę biblijną (idzie tu o przekład *Divino afflante Spiritu* Piusa XII), introdukcję biblijną, Komentarz do Nowego Testamentu, Encyklopedię biblijną, historię religii oraz inne pomoce biblijne. Wydaje się, iż już samo wyliczenie odzwierciedla rozpiętość studiów biblijnych, jakim oddawał się ks. Dąbrowski, a także ich przydatność dla całości studiów nad *Pismem Świętym*.

Ostatni rozdział, o stosunkowo małej objętości, poświęcony został popularyzacji *Pisma Świętego* (s. 145-168). Idzie tu najpierw o popularną literaturę biblijną, a więc zagadnienia introdukcyjne, historię zbawienia oraz życie Matki Bożej. Nitecki krótko wskazuje także na biblijną literaturę piękną, która prezentuje się bardzo skromnie. Szerzej natomiast omawia publicystykę biblijną ks. Dąbrowskiego.

Książka Piotra Niteckiego, zresztą jak sam zaznacza, stanowi pierwsze syntetyczne opracowanie, poświęcone ks. Dąbrowskiemu. Oczywiście, autor skoncentrował się na jego zaangażowaniu jako bibliisty. Inne płaszczyzny działania potraktowane zostały marginalnie. Wydaje się, abstrahując od innych sfer jego życia, iż zasłużył na określenie: *Apostoł Pisma Świętego*. Zaangażowanie, wyrażające się zwłaszcza w publikacjach, wyraźnie ukierunkowane było na biblistkę, podobnie jak i wcześniej odbyte studia.

Należy już tu zaznaczyć, iż praca Niteckiego stanowi owoc wcześniejszych zainteresowań autora. Sam zresztą był w szczególny sposób związany z ks. Dąbrowskim (por. s. 17). Prezentowane studium poprzedziło kilka artykułów poświęconych tej samej tematyce. Autor zatem był w pełni predysponowany do tego typu opracowania.

Przewijająca się w pracy postać ks. Dąbrowskiego nie jawi się jednak w całej ostrości jej specyfiki osobowej jako naukowca, kapłana, działacza, a przede wszystkim człowieka — chrześcijanina. Można dostrzec złożoność samej osobowości. Złożoność, skomplikowanie, a cza-

sem i skrajność zachowań czy odniesień pozwalają zrozumieć bardziej ks. Dąbrowskiego jako bibliistę, jako naukowca. Trudno natomiast zrozumieć go jako kapłana, który w spełnianiu misji zbawczej Kościoła włączony jest w struktury prawno-kanoniczne, a także i charyzmatyczne ludu Bożego. Realizm zbawczy powołania Kościoła zakłada służebno-hierarchiczny charakter realizacji misji kapłańskiej, kapłaństwa sakramentalnego.

Sledząc bogaty materiał źródłowy, godne podkreślenia jest wykorzystanie wszelkiej korespondencji dostępnej autorowi. Wyraźnie jednak zauważyć można brak wykorzystania materiałów Archiwum Kurii Metropolitalnej w Warszawie oraz, w mniejszym stopniu, Archiwum Papieskiego Instytutu Biblijnego. Zwłaszcza to pierwsze, jak się wydaje, mogłoby odstąpić pewne elementy osobowości prezentowanego bibliisty.

Z dużym uznaniem należy odnotować bardzo bogate przypisy, stanowiące często doskonały przegląd literatury. Zamieszczona bibliografia publikacji ks. Dąbrowskiego stanowi cenne uzupełnienie oraz może służyć w ewentualnych dalszych bardziej szczegółowych studiach.

Przyglądając się bliżej stronie formalnej pracy, zauważa się dość dużą liczbę błędów — może drukarskich — nieścisłości, niekonsekwencji czy wręcz braków. Przykładowo: pisownia *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* występuje z myślnikiem lub bez (por. np. s. 15, 35, 39, 73, 95, 111, 193). Dzielą się one nie na numery, lecz na zeszyty. W jednym przypadku pominięto zupełnie określenie zeszytu (s. 35). Encyklika *Providentissimus Deus* Leona XIII ukazała się nie w AAS lecz w ASS (por. s. 23). Wątpliwości budzi stosowanie skrótów: dz. cyt. i art. cyt. (por. np. s. 21, 25). Nieczytelny jest opis bibliograficzny *Concilium* (por. s. 93). Można także wskazać na przypuszczalne błędy drukarskie (por. np. s. 149, 153, 193). Wreszcie przy niektórych przypisach należało jednak podać strony (por. np. s. 93, 95). Można jeszcze dodać, iż w wykazie czasopism w bibliografii przedstawiono porządek alfabetyczny (por. s. 193).

Mając na względzie wspomniane wyżej usterki techniczno-formalne, należy jednak zaznaczyć, iż stanowią one znikomy brak zważywszy ogromną liczbę odnośników i cytowanych pozycji. Trzeba jeszcze dodać, iż książka ta świadczy o wyraźnej poprawie Wydawnictwa Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, gdy idzie o elementy edytorskie. Należy zatem wyrazić tu wdzięczność redaktorowi książki, Elżbiecie Stróżyck.

W sumie do rąk czytelników trafiła interesująca praca, tak jak zaznaczył autor we wstępie: z zakresu bibliistyki, teologii pastoralnej i najnowszej historii Kościoła katolickiego w Polsce (por. s. 16). Wyrażając wdzięczność P. Niteckiemu, należy mieć nadzieję, iż udostępni on dalsze swe badania nad spuścizną ks. Eugeniusza Dąbrowskiego.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI  
WARMIŃSKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO „HOSIANUM”  
W OLSZTYNIE ZA ROK AKADEMICKI 1984/1985

W działalności Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie w okresie sprawozdawczym obowiązywał program kształcenia kapłańskiego ustalony przez Konferencję Episkopatu Polski, z uwzględnieniem norm wydanych przez najwyższą władzę kościelną i zatwierdzony przez Stolicę Świętą.

I. SKŁAD OSOBOWY SEMINARIUM DUCHOWNEGO

W roku sprawozdawczym obowiązki przełożonych seminarium pełnili:

- rektor: ks. bp dr Wojciech Ziemba
- wicerektorzy: ks. lic. Edward Wiszowaty, ks. lic. Andrzej Lesiński
- prefekt studiów: ks. lic. Andrzej Lesiński
- prefekci: ks. lic. Stanisław Zinkiewicz, ks. lic. Stanisław Pietkiewicz, ks. mgr Stefan Ewertowski
- ojcowie duchowni: ks. dr Zygmunt Klimczuk, ks. lic. Jacek Jezierski, ks. lic. Marian Salamon
- dyrektor biblioteki: ks. dr hab. Marian Borzyszkowski
- prokuratorzy: ks. mgr Maksymilian Falk, ks. Antoni Faliński

Wykłady, seminaria naukowe, zajęcia zleczone i lektoraty prowadzi-  
li: ks. dr hab. Marian Borzyszkowski, ks. dr Jan Górny, ks. mgr Mirosław Hulecki, ks. mgr Piotr Ilwicky, ks. lic. Jacek Jezierski, s. dr Ambrozja Kalinowska, ks. dr Zygmunt Klimczuk, ks. dr Stanisław Kozakiewicz, ks. lic. Andrzej Lesiński, ks. dr Mikołaj Lohr, ks. mgr Henryk Madej, ks. lic. Stanisław Magolewski, ks. dr Edward Michoń, ks. dr Ludwik Nadolski, ks. Kazimierz Narodzonek, ks. dr Władysław Nowak, ks. prof. dr hab. Tadeusz Pawluk, ks. lic. Stanisław Pietkiewicz, ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski, ks. dr Jerzy Podolecki, ks. prof. dr hab. Piotr Poręba, ks. doc. dr hab. Seweryn Rosik, ks. mgr Emil Rzeszutek, ks. lic. Marian Salamon, ks. dr Alojzy Szorc, ks. dr Józef Turek, ks. dr Władysław Turek, ks. dr Romuald Waszkinel, ks. dr Wiesław Więcek, ks. dr Jerzy Wirszyłło, ks. lic. Edward Wiszowaty, ks. bp dr hab. Julian Wojtkowski, ks. bp dr Wojciech Ziemba, ks. lic. Stanisław Zinkiewicz, pan mgr Eustachy Magolewski, pan mgr Zbigniew Pniewski, pan mgr Franciszek Jeziółowicz, pan mgr Witold Kurowski.

W działach administracyjnych i pomocniczych zatrudnionych było w roku sprawozdawczym 16 siostr ze Zgromadzenia Sióstr Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza, 6 siostr ze Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny oraz 19 pracowniczek i pracowników świeckich.

Rok akademicki 1984/1985 rozpoczęło 190 alumnów na wszystkich latach. Praca wychowawcza i formacyjna odbywała się w dalszym ciągu w trzech budynkach seminaryjnych: dwóch w Olsztynie i jednym w Dobrym Mieście, co stwarzało trudności, zwłaszcza gdy chodzi o organizację wykładów. W całorocznej pracy seminaryjnej przyświecało hasło roku: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj”. Dramatycznym potwierdzeniem tego hasła u progu ubiegłego roku akade-

mickiego była śmierć ks. Jerzego Popiełuszki, będąca współczesnym świadectwem, że zło można zwyciężyć tylko dobrem. Tym wydarzeniem, które poruszyło cały naród, żyli także alumni w okresie sprawozdawczym. Często powtarzane i przypominane zobowiązanie do ofiarnej pracy w świetle tej śmierci nabrało charakteru szczególnej powinności alumna. W pracy wychowawczej starano się wykorzystać wszelkie środki umożliwiające rozpoznanie motywacji powołania u alumnów, a także umożliwiające rozpoznanie ich charakterów. W niektórych przypadkach należało przeprowadzić indywidualne rozmowy, upomnienia, z poleceniem absolutnego lub czasowego opuszczenia seminarium włącznie. W kilku przypadkach sami alumni decydowali się na opuszczenie seminarium lub prosili o udzielenie urlopu dziekańskiego. Ogółem seminarium opuściło 10 alumnów: z roku I — czterech, z roku II — czterech, oraz z roku III i IV po jednym. W kończącym się roku akademickim 2 alumnów przebywało na urlopie dziekańskim, trwającym 1 rok. W roku sprawozdawczym do święceń kapłańskich zostało dopuszczonych 29 diakonów VI roku, a absolutoria ukończenia studiów filozoficzno-teologicznych otrzymało 30 absolwentów „Hosianum”.

## II. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Aktywność naukowa seminarium przejawiała się w różnorodnych formach. Podstawowym przejawem tej działalności są publikacje naukowe pracowników, którzy w okresie sprawozdawczym opublikowali kilkadziesiąt artykułów oraz przygotowali i oddali do druku dwa tomy *Studiów Warmińskich*: t. XX za r. 1983 i t. XXI za r. 1984.

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Pawluk przygotował i oddał do druku w Warmińskim Wydawnictwie Diecezjalnym kolejny tom podręcznika Prawa Kanonicznego, będący komentarzem do kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II.

W celu ustawicznego doskonalenia formacji naukowej profesorów seminarium oraz upowszechniania poszczególnych gałęzi wiedzy filozoficznej i teologicznej w roku sprawozdawczym, zgodnie z wieloletnim zwyczajem profesorowie „Hosianum” spotykali się co miesiąc na posiedzeniach o charakterze naukowym. Odbyło się 7 sesji zwyczajnych i 1 uroczysta z racji 250 rocznicy urodzin poety i biskupa warmińskiego księcia Ignacego Krasickiego. Posiedzeniom przewodniczył ks. dr Jerzy Podolecki, wybrany 26 X 1984 r. prezesem na okres lat trzech.

Stopień doktora teologii uzyskał na KUL-u ks. lic. Wiesław Więcek na podstawie rozprawy „Świadomość i realizacja odnowy katechetycznej Soboru Watykańskiego II w Diecezji Warmińskiej”.

Ks. bp warmiński dr Jan Władysław Obłak obdarzył profesurą kościelną długoletnich wykładowców „Hosianum”:

- teologii dogmatycznej: ks. bpa dra hab. Juliana Wojtkowskiego
- *Pisma Świętego*: ks. bpa dra Wojciecha Zięmbę, ks. dra teol. bibl. lic. nauk bibl. Edwarda Michonia
- prawa kanon.: ks. dra Jerzego Podoleckiego
- teol. i medycyny pastoralnej: ks. dra Władysława Turka
- historii sztuki i konserwacji zabytków: ks. mgra Henryka Madeja
- liturgiki: ks. dra Władysława Nowaka
- katechetyki: ks. dra Wiesława Więcka.

Ważnym przejawem aktywności naukowej „Hosianum” jest obecność w życiu naukowym krajowym i zagranicznym. Profesorowie nasi brali udział w pracach badawczych i edytorskich, w zjazdach, sympozjach, konferencjach i kongresach ogólnopolskich i międzynarodowych. Ks. dr Józef Turek korzystał z półrocznego stypendium naukowego, pracując w Bibliotece Obserwatorium Watykańskiego w Castel Gandolfo. Ks. dr Władysław Nowak oraz ks. mgr Konrad Sarwa CM zostali członkami korespondentami Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej. Ks. bp dr hab. Julian Wojtkowski oraz ks. dr Władysław Nowak brali czynny udział w Międzynarodowym Kongresie Józefologicznym w Kaliszu we wrześniu 1985 r.

Poza seminarium terenem aktywności dydaktycznej grona profesorów były systematyczne wykłady w trzyletnim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej imienia Jana Pawła II; pięcioletnim Instytucie Historyczno-Pastoralnym; Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie oraz Studium Pastoralnym w Olsztynie dla Księży wyświęconych w ostatnich trzech latach.

### III. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY KLERYCKIEJ

Życie wspólnoty seminaryjnej w roku sprawozdawczym nie ograniczało się tylko do tradycyjnych form przewidzianych w *ratio studiorum*. Wychodząc naprzeciw wskazaniom dekretu o formacji kapłańskiej, który zaleca, by „alumni znając dobrze sytuację obecnych czasów, byli należycie przygotowani do prowadzenia dialogu ze współczesnymi sobie ludźmi” — starano się o spotkania z wybitnymi osobami; już na początku roku sprawozdawczego w czasie wielkich rekolekcji seminarzyści mieli szczególną możliwość spotkania się ze znanym benedyktynem o. prof. Pawłem Szczanieckim. W październiku 1984 r. alumni wzięli udział w szeregu spotkań z ludźmi biorącymi czynny udział w życiu kulturalnym i społecznym współczesnej Polski, zorganizowanych w ramach VI Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej. 18 listopada społeczność „Hosianum” miała zaszczyt gościć ks. kard. Józefa Glempa Prymasa Polski. Spotkanie odbyło się w zaskakującej scenerii: wieczorem na placu ciągle jeszcze niepewnej budowy gmachu seminaryjnego. Prymas Polski nawiązał do gorzkiej powojennej historii naszego seminarium. „Gdy po wojnie zorganizowano jako tako seminarium przy ul. Mariańskiej, w 1962 roku po prostu wyrzucono seminarium do czynszowego domu przy rondzie, jak gdyby w założeniu, że Kościół skazany jest tutaj na powolne wymieranie. Zakładano, że gdy ograniczy się działanie Kościoła i jego rozwój, będzie on obumierał”. Ks. Prymas wyraził wobec alumnów nadzieję, że tajemne, nieprzyjemne siły uniemożliwiające rozpoczęcie budowy muszą kiedyś pod naporem wytrwałych starań i ufnej modlitwy ustąpić. W grudniu alumni wysłuchali świadectwa duszpasterza nowego, ale coraz powszechniejszego ruchu charyzmatycznego — odnowy modlitewnej w Duchu Świętym — ks. prof. Bronisława Dembowskiego z Warszawy. 28 stycznia 1985 r. w doroczną uroczystość św. Tomasza z Akwinu — Patrona studiów teologicznych — społeczność seminaryjna miała niewątpliwą przyjemność spotkania się z wiedzą i niezwykłą osobowością, najwybitniejszego współczesnego

tomisty polskiego o. prof. Mieczysława Krąpca z Lublina, który był głównym prelegentem na uroczystej akademii ku czci św. Tomasza. 9 lutego alumni uczestniczyli we Mszy św., odprawianej przez ks. bpa dra Władysława Bobowskiego — sufragana tarnowskiego, przewodniczącego Komisji Episkopatu do spraw Młodzieży. Pod koniec maja 1985 r. doszła do skutku od dawna zapowiadana wizyta przedstawicieli bratniego seminarium z Augsburga. Przyjechało 9 uczniów pod opieką ks. wicerektora Franza Götza. Spotkanie to, poza nawiązaniem osobistych więzi, dało alumnom możliwość odczucia powszechności Kościoła podczas wspólnych łaćnińsko-niemiecko-polskojęzycznych Mszy św. i nabożeństw. Na koniec roku akademickiego radosne i podnoszące na duchu spotkanie społeczności „Hosianum” z ks. kard. Henrykiem Gulbinowiczem podczas jego ingresu do katedry olsztyńskiej. Jako były długoletni profesor, wychowawca i rektor „Hosianum” ks. kard. w homilii wyraził swoją głęboką troskę o przyszłość warmińskiego seminarium.

Alumni zaznaczyli swą obecność w życiu Kościoła lokalnego. Zespół muzyczny wielokrotnie dał znać o sobie i o życiu seminarium w niektórych parafiach naszej diecezji: w Wielkim Poście przedstawiając opracowaną muzycznie Drogę Krzyżową, w maju: słowno-muzyczny program powołaniowy. Spontaniczną reakcją seminarzystów na tragiczną śmierć ks. Jerzego Popiełuszki było przygotowanie i zaprezentowanie wobec całej społeczności refleksyjno-poetyckiego programu w intencji zamordowanego kapłana i w intencji Ojczyzny.

Alumni wyrazili również swą troskę o potrzeby całego Kościoła. W Tygodniu Misyjnym zebrali w kaplicy seminaryjnej tacę na cele misyjne, a ofiary z tradycyjnej kolędy przeznaczyli na głodujących w Etiopii.

Inną godną podkreślenia inicjatywą charytatywną uczniów w roku sprawozdawczym było przygotowanie paczek mikołajowych wychowankom domów dziecka w Gryźlinach i w Olsztynku.

#### IV. FORMACJA DUCHOWA, INTELEKTUALNA I PASTORALNA

Formacji duchowej kleryków służyły rekolekcje jesienne, wielkopostne, przed święczeniami, miesięczne dni skupienia, tygodniowe konferencje ascetyczne oraz kierownictwo duchowe pozasakramentalne.

Po wakacjach tzw. duże rekolekcje prowadzili w dniach 29 IX — 5 X 1984 r. benedyktyni tynieccy: o. dr Paweł Szczaniecki, o. Wawrzyniec Ratajczyk, o. lic. Ludwik Mycielski. Rekolekcje przed diakonatem głosił ks. dr Zygmunt Klimczuk w Gietrzwałdzie. Przed święczeniami kapłańskimi rekolekcje w Dobrym Mieście przeprowadził ks. Jacek Jezierski.

Ogromne znaczenie dla formacji duchowej posiada Sakrament Pokuty, którego sprawowanie łączy się z kierownictwem duchowym sakramentalnym. Swoją posługą cierpliwą i regularną służyli alumnom „Hosianum” następujący spowiednicy: ks. S. Bogucki, ks. J. Brzeszczyński, ks. R. Chudzik, ks. P. Ilwicky, ks. A. Majnusz, ks. F. Martuszewski, ks. J. Misiak, ks. B. Przeracki, ks. K. Sawostianik, ks. W. Szymański, ks. W. Świdziński, ks. M. Wachowicz, ks. S. Wańczyk, ks. S. Tabaka, ks. R. Zapadka.

Istotnym elementem formacji intelektualnej była troska o należyte

wykształcenie filozoficzno-teologiczne alumnów, by opierając się na wiedzy zdobytej w seminarium, karmili nią swoją własną wiarę, a w przyszłości mogli głosić naukę Ewangelii współczesnym sobie ludziom w sposób odpowiedni i przystosowany do ich mentalności. Księża profesorowie w wykładzie swoich przedmiotów stosowali się do wskazań zawartych w *Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia* zarówno co do treści wykładanych przedmiotów, jak i co do liczby godzin. W programie kształcenia kapłańskiego prowadzone były także lektory: języka łacińskiego, greckiego, hebrajskiego, niemieckiego, włoskiego, francuskiego i angielskiego. Podsumowaniem pracy dydaktycznej księży profesorów oraz wysiłku intelektualnego alumnów były egzaminy sesji zimowej i letniej. W sesji letniej do egzaminów przystąpiło 186 alumnów i złożyło w sumie 2660 egzaminów; w tym z wynikiem b. dobrym — 820; dobrym — 987; dostatecznym — 806 i niedostatecznym — 38. Dało to ogólną średnią sesji z wynikiem 4,01 (jest ona o 0,02 niższa od średniej poprzedniego roku). Najlepsze wyniki w studiach filozoficzno-teologicznych osiągnęli następujący alumni: dn Wojciech Kułak, Zdzisław Żywica, Antoni Wojtowicz, Bolesław Bieniek, Krzysztof Sarzała, Mariusz Szram i Marek Karczewski. Pogłębieniu formacji intelektualnej służyły także seminaria naukowe, w których uczestniczyli alumni roku III, IV, V i VI. Alumni ci byli zobowiązani do podejmowania tematów, mających być przedmiotem pracy magisterskiej pisanej na [----] [Ustawa z dn. 31 VII 81 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 6 (Dz.U. nr 20, poz.99, zm.: 1983, Dz.U. nr 44, poz. 204)] Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W roku sprawozdawczym 12 absolwentów naszego seminarium obroniło prace magisterskie. [----] [Ustawa z dn. 31 VII 81 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 6 (Dz.U. nr 20, poz.99, zm.: 1983, Dz.U. nr 44, poz. 204)] w Olsztynie prace magisterskie obronili następujący diakoni: Stanisław Gorgol, Witold Janowski, Andrzej Krużycki, Jacek Neumann, Jan Sindrewicz i Jerzy Zochowski. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim prace magisterskie obronili diakoni: Jerzy Balcer, Andrzej Bawirsz, Marian Florek, Wiktor Kraujutowicz, Wojciech Kułak i Marek Mocarski.

Formacja duszpasterska alumnów, podkreślona przez Sobór Watykański II znalazła swoje odbicie w studiach seminaryjnych. Alumni w ciągu studiów przygotowują się do przyszłego posłannictwa, zdobywając praktykę szczególnie w dziedzinie katechetycznej i homiletycznej. Zdobywaniu odpowiedniej formacji pastoralnej służyły wykłady z przedmiotów należących do teologii pastoralnej, jak i praktyki duszpasterskie. W ciągu roku obejmowały one:

1. Praktykę katechetyczną polegającą na hospitacji i samodzielnym prowadzeniu katechezy przez alumnów IV, V i VI roku.

2. Praktykę homiletyczną, w czasie której alumni roku IV, V i VI opracowywali i wygłaszali homilie.

3. Praktykę liturgiczną, polegającą na przygotowaniu liturgii codziennej w seminarium i niedzielnej w katedrze, na przygotowaniu niektórych nabożeństw wieczornych oraz spełnianiu funkcji związanych z otrzymanymi posługami i święczeniami.

4. Praktykę charytatywną, w ramach której brali udział w parafialnym duszpasterstwie charytatywnym. Polegała ona na niesieniu mate-

rialnej, a przede wszystkim duchowej pomocy ludziom potrzebującym.

5. Uczestniczyli też w innych akcjach duszpasterskich, np. budzeniu powołań w czasie Tygodnia Modlitw o Powołania w różnych parafiach diecezji. Brali udział w Tygodniu Ekumenicznym, Tygodniu Kultury Chrześcijańskiej.

Oprócz wymienionej praktyki duszpasterskiej, alumni po ukończeniu roku akademickiego odbywali stacjonarną praktykę wakacyjną w swoich rodzinnych parafiach. Diakoni zaś w parafiach wyznaczonych przez rektorat seminarium. Praktyki te obejmowały pracę w różnych pionach duszpasterstwa parafialnego. Ponadto młodzież duchowna miała możliwość pogłębiania swoich zainteresowań w różnych sekcjach Bratniaka, chórze seminaryjnym oraz w małych formach scenicznych, których efektem było przygotowanie akademii z okazji rocznicy wyboru papieża Jana Pawła II, wieczoru św. Mikołaja, opłatkowego spotkania, eutrapelii i wielu innych.

Alumni włączyli się także w ogólnodiecezjalne akcje o charakterze religijnym. Ponad 50 alumnów wzięło udział w II Pieszej Warmińskiej Pielgrzymce na Jasną Górę, a także w innych pieszych pielgrzymkach do Częstochowy i Gietrzwałdu.

Poza tymi wydarzeniami seminarium prowadziło zwyczajną cichą pracę, której rezultatem było zbliżenie się wielu alumnów do kapłaństwa przez otrzymaną promocję na wyższy rok, obłóczyny, przyjęcie posługi lektora, akolity, święceń diakonatu, a zwłaszcza święceń kapłańskich.

W roku sprawozdawczym Pan Bóg odwołał do wieczności pracownika seminarium mgra Witolda Kurowskiego — lektora języka angielskiego. Bogu Miłosiernemu polecamy jego duszę: Wieczny odpoczynek racz mu dać Panie.

Opracował ks. *Andrzej Lesiński*



## INDEKS OSÓB

- Abby J.A. 372  
Abel, postać bibl. 196  
Abganowicz K. 163  
Abraham, postać bibl. 359, 364  
Abrahamowicz Z. 205, 242, 245  
Achac, zob. Trenk A.  
Adam z Opatowa 342, 356  
Adnés P. 306  
Agapit, św. 41  
Agaton, pap. 398  
Agnieszka, św. 41, 49  
Agua-Perez A. del 398  
Albert Wielki, św. 408  
Albrecht von Kalnein 63  
Albrecht Pruski 19, 26–28, 30, 43, 45, 77, 79  
Aleksander Jagiellończyk 13, 16, 208, 246  
Alonso L. 395  
Alost R. de 178  
Alt A. 362, 368  
Altenstein von, minister pruski 134, 136  
Alvarez de Paz J. 356  
Alves de Sousa P.G. 395  
Alvira R. 397  
Ambroży, św. 399  
Amoryci 360  
Andrzejewski T. 366  
Anhut B. 145  
Anliffe M. 297  
Anna 82  
Anna, św. postać bibl. 118, 121, 127, 129, 145, 146, 150, 152, 155  
Antoni Padewski, św. 127, 131, 146, 149, 152–155  
Antonina, księżna 211  
Appley M.H. 322  
Arabowie 204  
Aranda A. 400  
Aranda G. 398  
Archea J. 322  
Artus 67  
Arystoteles 168  
Ashdown G.G. 323, 330  
Asmussen A. 99  
Asmussen H. 98  
Aubin G. 11, 20, 29, 47, 69  
Auderska H. 318  
August II Sas, król 210  
Augustyn z Hippony, św. 46, 96, 98, 161, 162, 164, 165, 167, 173, 181, 183, 265, 301, 303, 306, 345–347, 353, 354, 400  
Austriacy 137, 236, 241–243, 246  
d'Avack P.A. 298, 371  
d'Aviano M. 205  
Awicenna 174  
Babicka M. 101  
Bagiński J. 66  
Bagiński M. 82  
Bagiński S. 82  
Bajda J. 343  
Bakowicki J. 255  
Balcer J. 416  
Balzer O. 9  
Bandera A. 402, 403  
Bank J. 292, 297, 307, 308  
Barącz S. 346, 347, 349, 357  
Barbara z Wystruci 82  
Bardach J. 9, 22  
Barker 241  
Barszczyń, kobieta z Lidzbarka 129  
Bartłomiej, św. ap. 45, 47, 218, 223  
Bartłomiej z Przemysła 344  
Bartsch J. 31, 33, 69  
Barwick M. 212  
Basevi C. 398  
Batory A., kard. 32, 60, 209, 212  
Batory S., król 209  
Bawirsz A. 416  
Bazyli, św. 399

- Bärenz R. 393, 394  
 Bäumer R. 399  
 Bączkiewicz F. 282  
 Bea A., kard. 389  
 Beardsley E.L. 325  
 Becanus M. 163  
 Beche D. 325, 337  
 Bednarski F. 303  
 Bednarz M. 357  
 Beier S. 28  
 Bejze B., bp 332, 340  
 Belda J. 400  
 Belcikowska A. 237  
 Bembus M. 260  
 Bender G. 57  
 Bender L. 276, 281, 288, 292, 296, 300, 302, 307  
 Benn S.J. 326, 330, 335, 336  
 Benedykt XIII, pap. 153  
 Benedykt XIV, pap. 153  
 Benedykt XV, pap. 151, 266  
 Bendza M. 254  
 Benthán J. 334  
 Berent F. 60, 210  
 Bergmann W. 190  
 Bernard z Clairvaux, św. 108, 161, 174, 176, 179, 181, 356  
 Bernhard J. 173, 373  
 Berscheid E. 320, 322  
 Bertrams W. 298  
 Białkowski L. 57  
 Bieniarzówna J. 101, 109, 110  
 Bieniek B. 416  
 Biernacki C. 79  
 Bik S. 318  
 Bilalama 361  
 Birch-Hirschfeld A. 80, 81  
 Bischoff A. 19, 29  
 Biskup M. 18, 19, 28  
 Biskupski S. 268  
 Blanco A. 398  
 Bloch W. 346  
 Bludau A., bp 142, 143, 151  
 Bluhm F. 195  
 Bobowski W., bp 415  
 Boenigk A. 101, 103, 109, 115, 125-127, 132-140, 142, 143, 148-151, 153, 155, 157  
 Boenigk J. 140  
 Boetticher A. 125, 136, 140  
 Boff L. 396, 402, 403  
 Bogdański M. 198  
 Bogucki S. 110, 415  
 Boissard E. 306  
 Bojarski 262  
 Bonawentura, św. 173, 178, 181, 356  
 Bonk H. 19, 60, 66  
 Bonnet P.A. 371  
 Borecki H., bp 251, 252, 257, 258  
 Borghese 249  
 Borneck, prob. 148  
 Borodziej Ł. 194  
 Borowski A. 308  
 Borzyszkowski M. 170, 171, 412  
 Bosakowie 261  
 Bosca J. 327  
 Bossowski F. 292  
 Boutang P. 326  
 Böhner Ph. 179  
 Bösenradt H. von 28  
 Bötticher A. 127, 129  
 Brachvogel E. 73, 125, 127, 133, 134  
 Braniewianie 37  
 Brehm J. 190, 191, 196  
 Brémond A. 98, 99  
 Brendeis J. 321  
 Brenz 162, 165, 168, 169  
 Bross S. 276  
 Brzeszczyński J. 415  
 Buchholz E. 61  
 Buchholz F. 8, 61, 63, 66, 67  
 Buchholz W. 33  
 Bucholz J. 115  
 Bucholz P. 7  
 Buda M.A. 337, 338  
 Buddenbrock von, starosta 138  
 Burchert A. 44  
 Bydłowski P. 140  
 Bzowski A. 346, 349  
 Caffarel H. 298  
 Cano M. 355  
 Cappello F. 282, 284, 287, 288, 297, 300, 303  
 Caprara, poseł ces. 235  
 Caprile G. 310  
 Carrasco Terriza M.J. 399, 400  
 Carter J. 327  
 Casciaro J.M. 396-398  
 Catebringk H. 121, 129  
 Cavalla S. 344  
 Cecylia, królowa 209  
 Celbhaar K. 82  
 Celbhaar M. 82  
 Celichowski Z. 27  
 Cerato P. 276, 279, 284, 303  
 Certeau M. de 326  
 Chacon A.C. 402  
 Chapman J.W. 319, 323-325  
 Chartrrin A.L. 322  
 Chelodi J. 284  
 Chłosta J. 72  
 Chodynicki I. 347, 349

- Chojnacki W. 83, 87, 90  
 Chorostian B. 66  
 Chrościński S. 237  
 Chudy M. 82  
 Chudzik R. 415  
 Chufew (Cheops), postać starożytna 366  
 Ciecierska G. 121  
 Ciprotti P. 284  
 Cirardo J.M. 395  
 Clagius T. 79–81, 83  
 Claritius M.F. 80  
 Clemens A. 297  
 Clercq Ch. de 248  
 Cofer C.N. 322  
 Colombo C. 297  
 Conradi von, landrat 134–136  
 Conte a Coronata M. 267, 281, 284, 285, 288, 292, 299, 310  
 Copleston F. 336  
 Creusen J. 268  
 Croatto S. 367  
 Cyrus A. (Hieronim od św. Jacka) 342, 356  
 Cyryl Aleksandryjski, św. 399  
 Czapska M. 78  
 Czenczek S. 277  
 Czerczijski L., bp 251  
 Czerny E. 162  
 Czuma Ł. 292
- Dallmann M. 175  
 Dambrowski S. 83–85, 87, 97, 99  
 Dangut S. 105  
 Dantyszek J., bp 26, 71  
 Dawid, postać bibl. 360  
 Dąbrowski E. 204, 409–411  
 Dela Hera A. 274  
 Delert J. 265, 307  
 Dembowski B. 414  
 Demuth W.L. 71, 72  
 Denifle H.S. 173  
 Denzinger H. 265, 307  
 Deresiewicz J. 9  
 Derlega J.V. 322  
 Deusterswald P. 15, 16, 67  
 Dezyderiusz, św. 117  
 Dieckmann F.M. 192  
 Diez Macho A. 398  
 Dillman D.A. 326  
 Dinter G.F. 189, 190  
 Dittrich F. 77, 101, 141, 199  
 Długosz J. 201  
 Długosz T. 249, 251–255, 257–263  
 Dobeneck J. von 79  
 Dobrosielski Ch. 342, 355  
 Domański L. 292, 297  
 Dominik, św. 345, 353
- Doms H. 266, 297, 303, 308, 309, 311, 314  
 Dordett A. 381  
 Doroszenko P. 203, 213  
 Dorota 82  
 Dorota z Mątowów, bł. 170–187  
 Drewnowski J. 28  
 Drommler E. 144  
 Drozdowski M. 145  
 Druzbicki K. 342, 355–357  
 Drzewicki M., bp 56  
 Drzewiński Ł. 255, 257, 262  
 Dülfel H. 85, 86  
 Duńczewski S. 346, 349  
 Dworzaczek W. 213  
 Działyński M., bp 33, 105, 110  
 Dziuba A.F. 344, 350  
 Dziubaczka K. 277, 278
- Ebeling H. 178, 179  
 Eberhard z Nysy 103  
 Eckiel, bernardyn 129  
 Echard J. 346–348  
 Eckhart 175, 178, 179–181  
 Edelman B. 325, 329  
 Edney J.J. 337, 338  
 Eichhorn A. 25, 34, 41, 48, 49, 73, 102, 136, 189, 213, 214, 216, 218  
 Eichhorn K. 134  
 Eichmann E. 282, 307  
 Eilenburg B. von 28  
 Elders L. 402  
 Elizen S. von 120  
 Ellul J. 327  
 Elżbieta, św., postać bibl. 85, 125, 126  
 Engelbrecht E. 69  
 Englick J. 115  
 Ermecke G. 310  
 Errera R. 329  
 d'Este S. 301  
 Estka W. 155  
 Eugeniusz Sabaudzki 235  
 Eulenburg G. von 35  
 Ewa, córka Odonka 82  
 Ewa, luteranka 82  
 Ewertowski S. 412
- Fabian, św. 149  
 Fagiolo V. 298  
 Faliński A. 412  
 Falk M. 412  
 Faustyn, św. 121  
 Fałka M. 291  
 Fedele P. 298, 303, 309, 311  
 Ferber J. 19, 29  
 Ferber M., bp 10, 11, 18, 19, 25–32, 34, 38, 48, 50, 56, 58, 59, 64, 69, 76, 208

- Ferberowie 18  
 Fèrin J. 276  
 Fernandez D. 87  
 Ferrata G. 298  
 Feshbach N.D. 336  
 Feshbach S. 336  
 Filip, św. ap. 47  
 Filipianie 398  
 Finkel L. 353, 354  
 Finnegan J.T. 373  
 Flatten H. 270, 382  
 Fleming R. 325, 337  
 Florek M. 416  
 Florian, św. 121  
 Florian, podoficer żandarmerii 135, 136, 138  
 Foerster F. 297  
 Folkman A. 82  
 Folkman G. 82  
 Fourneret Ch. 288  
 Fox T. 145  
 Franciszek z Asyżu, św. 110, 117, 120, 123,  
 127, 129, 146, 150, 152, 153, 155, 179  
 Frenczkowski K. 196  
 Frenzel A. 139  
 Freund P.A. 321, 322, 325, 329  
 Friedrich C.J. 328, 329, 336  
 Fritzhand M. 339, 340  
 Fryderyk, król pruski 132  
 Fryderyk, mistrz krzyżacki 15  
 Fryderyk Saski 14  
 Fryderyk Wilhelm, elektor pruski 63, 111,  
 244  
 Fryderyk Wilhelm II, król pruski 133, 136,  
 139, 159  
 Fuchs J. 265  
 Furlack J. 82
- Gabelentz N. 14  
 Galbinowski, nauczyciel 198  
 Galos L. 280  
 Galtier P. 282, 284  
 Garrido Borneño M. 402  
 Garcia de Haro R. 397  
 Garcia-Moreno A. 398  
 Garcia-Ibañez A. 402  
 Gasparri P. 267, 269, 272, 307  
 Gdańszczanie 206  
 Gedeon, postać bibl. 219, 226  
 Gembicki, prymas 252  
 Gerick F. 52  
 Geritz J., bp 139, 140  
 Geritz K. 52  
 Gerko, syn Gerharda von der Muel 103  
 Gerson J. 356  
 Gertruda, córka bł. Doroty z Mątów  
 170, 176
- Gibellini R. 274  
 Giese T., bp 19, 28, 29, 208  
 Giesen D. 280  
 Gilson E. 173, 174, 179  
 Ginettus, kard. 111  
 Girones G. 400  
 Giseler 175  
 Del Giudice V. 309, 310  
 Giuliani S. 298  
 Glaznocki A. 41  
 Glemma T. 18  
 Glemp J., kard. 414  
 Gloger Z. 5, 6  
 Gogacz M. 178  
 Goliński Z. 49  
 Golubev S. 248, 255-257  
 Gordon M. 395  
 Gorgol S. 416  
 Gotfryd 102  
 Götz F. 415  
 Góralski W. 270  
 Górnicki P. 210, 212  
 Górny J. 412  
 Górski K. 9, 10, 14, 69, 241, 343, 348, 352,  
 353, 355, 357  
 Grabowski A.S., bp 10, 25, 28, 44, 47-49,  
 52-55, 62, 64, 65, 67, 76, 122, 123, 125,  
 206, 210, 215  
 Grabowski J. 292  
 Grabowski Z. 283  
 Gracjan 303  
 Graziani E. 298  
 Grem T. 199  
 Graw A. 194, 195  
 Grocholewski Z. 298  
 Grochowolski K. 52  
 Groll U. 69, 70  
 Gross H. 322, 323, 326, 327  
 Gross J. 196  
 Grunenberg M. 196  
 Grzegorz, luteranin 82  
 Grzegorz XIII, pap. 212  
 Grzegorz Wielki, św. pap. 356  
 Grzegorz z Nazjanzu, św. 169  
 Grzegorz z Nyssy, św. 400  
 Grzymała E. 52, 297  
 Grzymułtowski K. 203, 219, 230  
 Grygier T. 55, 191, 192, 194, 195  
 Guardini R. 332  
 Gulbinowicz H., kard. 415  
 Guldon Z. 68  
 Guski B. 60  
 Günther O. 57
- Haag E. van den 319, 324, 330  
 Habsburgowie 236

- Habsburżanka Katarzyna, królowa 209  
 Hadża G. 246  
 Hammurabi 359–366  
 Hannow K. 66  
 Harasiewicz M. 248, 259, 260  
 Hartknoch M. Ch. 80  
 Hasselberg 140  
 Hatten A.S., bp 133, 138, 139  
 Hatten J. 31, 35  
 Hatten W. 220  
 Hattyński G. 52  
 Haubitz N. von 28  
 Hauenstein W. 133  
 Haushalter R. 133–135  
 Häring B. 274, 285, 297, 298, 338  
 Hebrajczycy (Żydzi) 103, 360, 362, 367, 368, 400  
 Heck A. 191, 195  
 Heide G.A. 105, 110, 111, 145, 147  
 Heide J.W. 59  
 Heimere H. 374  
 Hein M. 82  
 Helena, córka Zbożny 82  
 Hennenberger 79  
 Henryk, luteranin 82  
 Henryk Walezy, król 209  
 Herholz A. 139  
 Herman Badeński, margrabia 246  
 Herman z Pragi, bp 102, 103  
 Herman z Rajs, 136  
 Herod, postać bibl. 88, 89  
 Herrada J. 268, 310  
 Herran L.M. 399  
 Hertz Sz. 144  
 Hetyci 359  
 Heylen V. 284, 303, 307  
 Hielas M. 82  
 Hieronim, św. 162  
 Hieronim od św. Jacka, zob. Cyrus Andrzej  
 Hildebrand von 308  
 Hindinberg H. 209, 212  
 Hipler F. 8, 32, 49, 65, 67, 101, 107, 132, 134, 171, 172, 189, 206  
 Hobbes 132  
 Hocking W. 321  
 Hoffman 42  
 Hoffmann B. 82  
 Hoffmann M. 82  
 Hohenzollern A. von 17  
 Hohenzollern J., bp 133–138, 157, 159, 189  
 Hohman J. 61  
 Hondorff K. von 35  
 Hoppe R. 140  
 Horn 20  
 Hosman A. 140  
 Hozjusz S., kard. 30, 43, 65, 160–169, 206, 208, 211  
 Hubatsch W. 96  
 Hubner D. 82  
 Hubner J. 82  
 Hugo od św. Wiktora 174, 181, 265, 306–308, 311  
 Huhman A. 115  
 Huizing P. 274  
 Hulecki M. 412  
 Hume 332  
 Husejn, pasza 213, 242  
 Ibrahim, pasza 236, 244, 245  
 Idzik W. 105  
 Illianes J.L. 395, 397  
 Ilwicky P. 412, 415  
 Inlender B. 265, 267, 306, 308, 311  
 Innocenty X, pap. 125  
 Innocenty XI, pap. 152, 153, 205, 227, 230  
 Innocenty XII, pap. 153  
 Izquierdo C. 400  
 Izraelici 360  
 Jabłonowski S. 239, 240, 244, 245  
 Jacek, św. 342, 356  
 Jachmann R.B. 190, 191, 195, 196  
 Jadwiga, św. 143  
 Jagiellonowie 163  
 Jakub, postać bibl. 364  
 Jakub, św. ap. 47, 150, 201, 345  
 Jakub Maria ab Unda 222  
 Jan, św. ap. 41, 93  
 Jan Chrzyciel, św. ap. 149  
 Jan Chryzostom, św. 161  
 Jan Jerzy III, elektor saski 240  
 Jan Kazimierz, król 210  
 Jan od Krzyża, św. 348  
 Jan Olbracht Waza, bp 33, 105  
 Jan Paweł II, pap. 100, 315, 369, 395, 401, 413, 414, 417  
 Jan z Kwidzyna 170–175, 177–181, 185, 187  
 Jan Zygmunt, książę pruski 80  
 Jan III Sobieski, król 201–203, 205, 210, 213, 219, 220, 234–247  
 Jan XXIII, pap. 266, 369  
 Jankowska M. 144  
 Janowski W. 416  
 Janssens L. 162  
 Januskiewicz E. 292  
 Jarocki S. 339  
 Jaroszewicz F. 348, 349, 357  
 Jaroszewski T.M. 339, 340  
 Jaroszyńska A. 269  
 Jasiński J. 68, 191, 192, 199, 200  
 Jastrzębski K. 82

- Jastrzębski S. 82  
 Jernolo A. 297  
 Jerzy 82  
 Jerzy, św. 67, 201  
 Jesionek A. 82  
 Jesionek M. 82  
 Jester, architekt 137  
 Jeziński J. 412, 415  
 Jeziółowicz F. 412  
 Joachim, św., postać bibl. 129  
 Joachim Fryderyk (pruski) 80  
 Jocher A. 349, 355  
 Jone P. 268, 282  
 Jourard S. 321, 324  
 Jozue, postać bibl. 218, 225, 359  
 Józef Egipski, postać bibl. 362  
 Józef, św., postać bibl. 85, 89, 125, 129, 139, 150, 152, 201  
 Jucewicz K. 347, 349, 351, 353  
 Judasz, ap. 400  
 Juhnke L. 66  
 Jungingen K. von 9  
 Juros H. 318  
 Justyn, filozof 179  
 Juvigny P. 325, 327, 328  
  
 Kaczmarek Cz. 301  
 Kain, postać bibl. 196  
 Kajetan, św. 146, 153  
 Kalinowska A. 412  
 Kalverkamp D. 303  
 Kalwin J. 163  
 Kamieński J. 119  
 Kaminskyj E. 250, 251  
 Kamler M. 71  
 Kanclerz F. 175  
 Kara Mustafa 205, 219, 235–237, 239, 241–246  
 Karbasz J. 109  
 Karczewski M. 416  
 Karol Lotaryński, książę 236, 240, 241, 244, 245, 247  
 Karol Wielki, 204  
 Karp H.J. 189  
 Karwowski J. 82  
 Kasperek F. 274  
 Kastus, św. 121  
 Katarzyna z Wystruci 82  
 Katarzyna, św. 261  
 Katarzyna Sieneńska, św. 345, 353  
 Katarzyna, siostra bpa Radziejowskiego 213  
 Katarzyna z d. Sobieska 213  
 Kattenbringk J. 34, 35, 42, 50, 54  
 Kazimierz Jagiellończyk, św. 13, 125, 153  
 Kawecka-Gryczowa A. 78  
 Kątska D. 351, 352  
 Kątski M. 239, 240, 242  
 Kieniewicz S. 200  
 Kisiel A. 257, 258  
 Klage T. 106  
 Klemens VI, pap. 104  
 Klemens X, pap. 113, 152, 205  
 Klemens XI, pap. 153  
 Klima J. 360, 363, 366  
 Klimaszewski B. 201  
 Klimczuk Z. 412, 415  
 Klinger J. 61  
 Klopp O. 241  
 Kluczycki F. 238  
 Klug A. 110  
 Kłossowski W. 193  
 Knaus 275, 301  
 Knecht A. 297  
 Knobelsdorf E. 58  
 Knobelsdorf J. 35  
 Knobelsdorf K. 33  
 Kochanowski A. 78  
 Kochanowski J. 78  
 Kochanowski P. 78  
 Kocowski T. 320–322  
 Kolberg A. 40, 79–81  
 Kolberg J. 77  
 Kolbuszewski K. 78, 83  
 Konaszewicz, hetman kozacki 252  
 Kondziela J. 331, 332, 339, 341  
 Konieczny J. 282  
 Konieczny K. 270  
 Konkordiusz, św. 117  
 Konopczyński W. 203  
 Końska, hrabina 127  
 Kopernik M. 19, 28, 29, 56, 71  
 Kopiński I., bp 251  
 Koralewicz-Zębik J. 321  
 Kordek K. 48  
 Korolko M. 161  
 Korsak R., bp 249, 250, 254, 255, 258–264  
 Koryntianie 299, 400  
 Korytkowski J. 213, 216  
 Korzeniowski M.S. 210  
 Kosiński J.A. 201  
 Kotowski R. 170  
 Kowalczyk S. 338, 340  
 Kowalska B. 145  
 Kowalski J. 343, 347, 348, 350, 352, 356, 357  
 Kozacy 212, 238, 243, 258  
 Kozakiewicz S. 412  
 Koziello-Poklewski B. 66  
 Koziol H. 374  
 Kozur M. 82  
 Königk Sz. 35

- Köprülüch, ród 201  
 Krakau K. 127  
 Krämer R. 133  
 Krasicki I., bp 49, 54, 123, 131, 138, 206,  
 211, 215, 413  
 Krattner A. 123  
 Kraujutowicz W. 416  
 Kraus M. 115  
 Kraus P. 127  
 Krause A. 196  
 Krause, prob. z Kiwit 136, 138, 139  
 Krause, sołtys 136  
 Krąpiec M.A. 332, 336, 415  
 Kreczmer J. 212  
 Kremenz F., bp 141  
 Krempel B. 266, 309, 311, 314  
 Krenecki 257  
 Kreutzen M. von 28  
 Krollmann Ch. 15, 49  
 Kromer M., bp 31, 32, 47, 60, 62, 68, 206,  
 209, 212  
 Krucina J. 333, 334  
 Krukowski J. 269, 270, 272, 274  
 Krypiakiewicz L. 248, 259, 262  
 Kuckhoff J. 179  
 Kuczborski W. 67, 206  
 Kuczyński J. 340  
 Kuczyński S.K. 48  
 Kuhschalz F., bp 11–13, 17, 69  
 Kujawska-Komender T. 170  
 Kujot S. 68  
 Kukiel M. 235, 241  
 Kukulski L. 216, 243  
 Kułak W. 416  
 Kuncewicz J., św. 252  
 Kumor B. 343  
 Kunheim D. 14  
 Kunigk J. 18, 19, 25, 30, 32, 210, 215  
 Kurcewicz J., bp 251  
 Kurowski W., 412, 417  
 Kūchmeister M. 9  
 Krzycki A., bp 163  
 Krzymkowski W. 192, 198  
 Krużycki A. 416  
 Kutrzeba S. 68, 70–72  
 Kuzańczyk M. 179  
 Kuźmak K. 66  
 Kwiatkowski A. 190  
  
 Lackmann M. 98, 99  
 Lalaguna E. 374  
 Lampret M. 148  
 Lamgkau H. 132  
 Lamshoeff M. 144  
 Lamshoeff P. 144  
 Lancellotti, nuncjusz 254  
  
 Lanckorońska K. 19  
 Langkau A.H. 66  
 Langkau A.S. 71  
 Langkiewicz A. 131  
 Laros 308  
 Larraya J.A.G. 362, 364, 365  
 Laslett B. 330, 335  
 Laufer R.S. 322, 323, 327  
 Lauterwaldt A. 31, 61  
 Lauza A. 307  
 Lay E. 321, 327  
 Ledebur von, bp 136  
 Lefebvre C. 269  
 Lehndorff F. 28  
 Lemański J. 88  
 Lemche N.P. 362  
 Lener S. 298  
 Leon XIII, pap. 265, 307, 411  
 Leopold I, ces. 201, 236, 237, 239  
 Lepner, żona lekarza 129  
 Lesiński A. 412, 417  
 Lesiński B. 363, 366  
 Lessgewang J. 28  
 Leszczyński R. 245  
 Leszczyński W., bp 81, 111, 125  
 Librowski S. 48  
 Lichota J. 82  
 Lieder F. 200  
 Lieder J. 200  
 Liedtke F. 220  
 Ligęza M. 352, 353  
 Lilienthal J. 65, 207  
 Linek J. 58  
 Linneborn J. 282  
 Linsenmann 308  
 Lipiński E. 362  
 Litwini 103, 239  
 De Loch P. 296, 303  
 Lodorso J. 153  
 Lodron L. 52  
 Lohr M. 412  
 Lokau M. 131  
 Lombard P. 265, 306  
 Lopez Martinez N. 398, 399  
 Lopez T. 395  
 Lorenz R. 241  
 Lozovei P. 250  
 Lubomirska z Rusca A. 351–353  
 Lucas, radca 190  
 Ludwik Badeński 240  
 Ludwik Jagiellończyk 204  
 Ludwik z Grenady 356  
 Lukaris C. 253  
 Lunau F. 141  
 Luter M. 18, 20, 26, 78, 85, 86, 90, 92, 96,  
 162, 163

- Luzjański F., bp 18  
 Lüdicke K. 381  
 Lühr G. 80  
  
 Łach S. 359, 363  
 Łączyński J. 190  
 Łempicka Z. 318  
 Łęczycki M. 342, 356  
 Łopaciński H. 352  
 Łukasiewicz J. 71  
 Łukasz, św. ewang. 85, 86, 94, 108  
 Łukaszewicz W. 54  
  
 Macharski F., kard. 405, 408  
 Machiavelli 341  
 Macpolowski F. 190, 191  
 Madej H. 412, 413  
 Madianici 219, 226  
 Maduale J. 298  
 Madura R.F. 354  
 Magolewski E. 412  
 Magolewski S. 412  
 Maisel W. 5  
 Majdański K., bp 274  
 Majewski R. 203  
 Majewski W. 241  
 Majka J. 332, 334, 338, 339  
 Majnusz A. 415  
 Makowski Sz. 356  
 Makowski T. 277  
 Maksymilian Emanuel, elektor bawarski 240  
 Malabarzy 248  
 Malecki J. 77  
 Malthus 274  
 Małgorzata z Kiersztanowa 82  
 Małgorzata, żona chłopca 82  
 Małek K. 88  
 Manteuffel T. 165  
 Mankowski H. 70  
 Mańkowski A. 68, 71, 72  
 Marcelli, blacharz 131  
 Marcin, chłop 82  
 Marcin, św. 20  
 Marcinkowski L. 60  
 Margulis S.T. 328, 330  
 Maria, postać bibl. 86  
 Marks K. 339  
 Maronici 248  
 Marquardt A. 35  
 Marquardt J. 37, 71, 73, 151  
 Marta, postać bibl. 86  
 Martel K. 204  
 Martinez Cavero M. 269, 280  
 Martuszewski E. 88  
 Martuszewski F. 415  
  
 Martyniak C. 292  
 Marysienka Sobieska, królowa 243, 246  
 Maslov A.H. 320, 325  
 Matejko J. 201  
 Mateo-Seco L.F. 395, 400–402  
 Matern J. 60, 65, 66, 67, 70, 73, 76, 189  
 Mateusz, św. ap. 86  
 Mattai G. 274  
 Mausberg 241  
 Mazurzy 77, 78, 87–91, 94, 97  
 Mączak A. 6  
 Mehmed, pasza 243  
 Mehmed II Zdobywca 204  
 Mehmed IV, sułtan 205  
 Melanchton F. 163, 168  
 Melchior z Mościsk 344, 348  
 Merino M. 395, 399  
 Messner J. 335, 337  
 Meżyński 243  
 Micelli 308  
 Michalak J. 88  
 Michał, chłop 82  
 Michał, św. postać bibl. 21, 74, 209, 213  
 Michiels G. 278  
 Michoń E. 412, 413  
 Miciowski 238  
 Mielarczyk G. 70  
 Migge, karczmarz 136  
 Migne J. 265  
 Mikołaj, św. 142, 215, 417  
 Mikołaj z Mościsk 342–358  
 Minerolles K. 153  
 Miralles A. 400  
 Misiak J. 415  
 Mitzka H. 82  
 Mlecki J. 346  
 Mocarski M. 416  
 Modestyn 370  
 Modrzewski A.F. 163, 245  
 Mojzych-Rudowska S. 66  
 Mojżesz, postać bibl. 196  
 Moltman 396  
 Montau M.A. 110  
 Mońko L. 276  
 Morawski Z. 204  
 Morsztyn J.A. 216  
 Mortęska M. 345  
 Mortęski L. 56  
 Morus T., św. 163  
 Moskale 212  
 Mounier E. 335–337  
 Mörsdorf K. 282, 307  
 Muckermann H. 276, 297, 301, 303, 304, 308  
 Muel G. von der 103  
 Mund 308



- Munk J. 82  
 Murad G. 236  
 Murphy T. 298  
 Murray H.A. 320  
 Mustafa Kara 201  
 Mustafa Kemal Pasza 204  
 Müller-Blattau J. 87  
 Münzer T. 165  
 Mycielski L. 415  
 Myconius 163  
 Mystkowski S. 282, 292
- Nadolski L. 164, 412  
 Napiórkowski S.C. 92, 178  
 Narodzonek K. 412  
 Navarrete U. 265, 296, 298, 306–309  
 Nawroth E. 331  
 Naz R. 267  
 Nestoriusz 78  
 Neuman J. 416  
 Nickel F. 64  
 Nicolás J.H. 398–400  
 Niczmann A. 61  
 Niedrowski W. 127, 157  
 Niemcy 241, 242  
 Nieto A. 395  
 Nietzsche K. 58  
 Nir R. 163  
 Nitecki P. 409–411  
 Nitschmann A. 144  
 Normanowie 204  
 Nowak W. 80, 412–414  
 Nowowiejski A. 40  
 Nycz W.J. 25, 41, 52, 131  
 Nyczman J. 109, 124  
 Nyczman P. 131, 155
- Obertyński Z. 343  
 Obłąk J., bp 48, 73, 79, 83, 101, 102, 106, 111, 112, 117, 119, 122, 123, 133, 138, 139, 141, 142, 189, 196, 206, 413  
 Ocáriz Braña F. 401, 402  
 Odero J.M. 399  
 Odonek P. 82  
 Ogino 275, 301  
 Ogrodziński W. 54  
 Ohm-Januszowski F. 350, 351, 356  
 Okoniewski S. 268  
 Olbracht Jagiellończyk 13  
 Olbrisch A. 174, 178  
 Olejnik S. 405–408  
 Oloff 83  
 Olśr J. 250, 251  
 Openkowski J. 195  
 Oppetit B. 320, 336  
 Oracki T. 15, 49, 73
- Ormianie 163, 248, 260  
 Orzechowski S. 214  
 Osman aga 205  
 Ostrogski K. 249, 250  
 Otello R. 77  
 Otto od Aniołów 356  
 Östreich F. 52
- Pajewski J. 203  
 Pakosz B. 318  
 Pallavicini O. 217, 221  
 Pallazini J. 372  
 Pałka P. 369, 389  
 Papeé F. 16, 208  
 Paschen W. 399, 400  
 Paszulewicz J. 79  
 Paternóster M. 127, 156  
 Paweł, św. ap. 74, 81, 149, 273, 299, 369, 402  
 Paweł II, pap. 86  
 Paweł V, pap. 210  
 Paweł VI, pap. 100, 170, 279, 369  
 Pawluk T. 161, 163, 165, 412, 413  
 Pelc K. 320, 322  
 Pennock J.R. 319  
 Penquit G. 105  
 Perego A. 297, 308–310  
 Peretiatkowicz A. 332  
 Perrin J. 298  
 Perwanger K. 123  
 Peter A. 55  
 Petruszewicz A. 257  
 Petzelt J. 33  
 Pfaff S. 31  
 Piedboeuf L. 143  
 Pierre G. 281  
 Pietkiewicz S. 412  
 Pilz J. 280  
 Piłat, postać bibl. 400  
 Pinto de Oliveira C.J. 323, 329  
 Piotr, św. ap. 74, 81, 121, 149, 165, 166, 205, 402, 403, 405  
 Piotr Wielki, car 118  
 Pisanowski J., bp 251  
 Pius V, pap. 212  
 Pius X, św., pap. 275  
 Pius XI, pap. 266–268, 274, 278, 279, 282, 283, 286, 288, 289, 293–299, 301–305, 308, 309, 311, 313–316  
 Pius XII, pap. 267, 274, 275, 278–281, 293, 294, 298, 301–303, 305, 309, 310, 312–314, 342, 410  
 Piwowski W. 412  
 Platon 168  
 Plattner K. 28  
 Plehn H. 29

- Plis, prowincjał bernardynów 155  
 Plaza S. 68  
 Płocki K.J. 52  
 Pniewski Z. 412  
 Pocięj H., abp 250  
 Podhorodecki L. 203, 205, 242  
 Podolecki J. 412, 413  
 Podoleński S. 268, 292, 297  
 Pohlmann A. 142, 156  
 Polacy 54, 73, 132, 134, 138, 141, 201–203,  
 206, 235, 241–246, 262, 346, 347  
 Polentz J. von 79  
 Ponce de Leon 307  
 Poniatowski S.A., król 211  
 Popieluszko J. 412, 415  
 Popihn J. 115  
 Poręba P. 412  
 Poschmann A. 25, 60, 62, 65, 66, 83  
 Poszwa A. 268  
 Potocka, księżna 119  
 Potoccy 119  
 Potocki A. 238  
 Potocki S. 119, 120, 245  
 Potocki T., bp 42, 47, 65, 113, 117, 120, 127,  
 129, 153, 210  
 Poturny M. 82  
 Poyda 115  
 Pölenburgh K. von 126  
 Prengel, ławnik lidzbarski 127  
 Preger W. 172, 173, 175, 179, 180  
 Preuck J. 69, 70  
 Preuck M. 32  
 Preuk K. 144  
 Preuk P. 144  
 Preuk W. 144  
 Preuss D. 82  
 Preuss J. 82  
 Primetshofer B. 371, 373, 374, 378, 380,  
 382, 392  
 Próchnicki J.A., abp 260, 261  
 Prusacy 132, 138, 189  
 Prusowie 13, 102, 103  
 Pruszcz P.H. 346, 349, 357  
 Przekop E. 248, 370, 372, 379, 382, 384, 389  
 Przeracki B. 415  
 Przeracki J. 66  
 Przyboś A. 216  
 Pukianiec L. 205, 206  
 Puzyna, książę 262  
 Puzyna P., bp 251  
  
 Quetif J. 346–348  
 Quoss 52  
  
 Radko J. 82  
 Radziejowski H. 213  
 Radziejowski M., bp 109, 146, 213–223,  
 226, 227, 229, 230, 234, 239  
 Radziwiłł K. 256, 257  
 Ramos-Lisson D. 395, 399  
 Raszba N. 203  
 Ratajczyk W. 415  
 Rauscher A. 337  
 Rautenberg A. 52  
 Rauter Z. 28  
 Rechowicz M., bp 342–344, 356  
 Red-dźdet, postać starożytna 366  
 Regatillo E. 301  
 Rehaag 136  
 Rehaan 136  
 Reich F. 28  
 Reinhardt E. 400  
 Reykowski J. 320  
 Reyman J. 171  
 Rhini F.M. 113  
 Riestra J.A. 402  
 Riquet P. 298  
 Risk J. 288  
 Rivero J. 327  
 Robleda O. 298  
 Roch P. 134  
 Roder J. 69  
 Rodriguez J., św. 153, 154  
 Rogal G.F. 90  
 Rogalski A. 77, 79, 101, 104, 133–135, 138  
 Roksolana, żona Sulejmana II 204  
 Romahn 136  
 Rosina 82  
 Rosmini A. 307, 308, 311  
 Rosik S. 412  
 Rostunow J. 203  
 Rousseau J.J. 332  
 Roustang F. 326  
 Rovira-Tarazona G. 397  
 Rozwadowski W. 363, 366  
 Röehrig J. 196  
 Röhrich W. 8, 36, 44, 54, 55, 62, 71, 101–  
 103  
 Różycki J. 162  
 Różycka K. 145  
 Rudnicki A. 72, 73  
 Rudnicki Sz., bp 32, 33, 57, 60, 61, 64, 68,  
 70, 73, 76, 80, 209, 212, 216  
 Rudnicki W. 33  
 Runesius J. 40  
 Rumuni 248  
 Rusini 248, 253  
 Ruski T. 115  
 Russdorf P. 11  
 Russocki S. 20  
 Ruszczyc R. 240  
 Rut, postać bibl. 359

- Rutski J.W. 248–256, 259–264  
 Ruysbroeck 179, 181, 356  
 Rybczyk J. 298, 381  
 Rychau J. 82  
 Ryszard od św. Wiktora 181  
 Rzeszutek E. 412
- Sachs 52  
 Sadorski S. 80  
 Saggs H.W.F. 360, 361, 365  
 Salamon M. 412  
 Salfeldt L. 33  
 Samuel, postać bibl. 86, 359  
 Samuel A. 77  
 Samuel z Lublina 356  
 Samulowski A. 192  
 Sanchez 307  
 Sancho J. 402  
 Santacruscius 258  
 Saphun E. 144  
 Saphun F. 127  
 Saphun Sz. 144  
 Sapiehowie 210  
 Saranyana J.I. 400  
 Sarmiento A. 395, 397  
 Sarwa K. 414  
 Sarzała K. 416  
 Saul, postać bibl. 359  
 Sauras E. 402  
 Sawostianik K. 415  
 Scavini G. 301  
 Schaff A. 339, 340  
 Schaff W. 82  
 Schandau R. 193, 199  
 Scharffenorth B. 132, 136  
 Scheffczyk L. 397  
 Schenk W. 96  
 Scheuermann A. 280  
 Schill Ch. 101, 109, 110, 113–115, 124, 143, 144, 153, 154  
 Schimmelpfennig R. 78, 86, 93  
 Schlitz-Götz 244  
 Schlossareck, złotnik 127  
 Schlubutt K. von 35  
 Schmauch H. 8, 28, 29, 35, 64, 66, 70  
 Schmauch J. 8, 104, 115, 149  
 Schmedding, radca stanu 135, 137  
 Schmidt L. 140, 141  
 Schmidt M. 33  
 Schmitt J. 125  
 Schmitz H. 369  
 Schön T. von 134–138, 195  
 Schönenberg J. von 15  
 Schönmetzer A. 265, 307  
 Schröter J. 61  
 Schwark 136
- Schwartz A. 145  
 Schwartz B. 329  
 Schwendinger 308  
 Sculteti J. 19  
 Szaniecki P. 414, 415  
 Sebastian, św. 149  
 Seeberg R. 179, 181  
 Seidler M. 38  
 Seklucjan J. 77, 78  
 Semrau A. 57  
 Seryge F. 82  
 Seryge J. 82  
 Seth Ch. 146, 157  
 Sethowie 146  
 Shils E. 329, 330  
 Sieniawski M. 202, 237, 239, 240, 244, 245  
 Sienkiewicz H. 201  
 Sieykowski M. 348  
 Sikorski J. 10, 28  
 Silber J.R. 327, 328  
 Silberbach A. 136, 138  
 Simmel A. 322, 325  
 Simonis K. 210  
 Simson P. 5, 6, 8, 55  
 Sindrewwicz J. 416  
 Sipos S. 280  
 Skarbek 245  
 Skarga P. 161, 163, 356  
 Skirde J. 142  
 Skorupka S. 318  
 Skrobkowicz J.L. 109  
 Skrzydlewski W. 265, 267, 307, 308  
 Skwarczyński W. 222  
 Slusius J.F. 228  
 Smereka W. 356  
 De Smet A. 274, 284, 287, 288, 299, 300, 303, 307  
 Smotrzycki M., bp 251, 252, 262  
 Snee J. 298  
 Snopek P. 28  
 Sobieski J. 215, 216  
 Sobieszczański F.M. 347, 349  
 Sobrino J. 396  
 Sommerfeld A. 7  
 Sopoćko M. 268, 356  
 Sotti D. 400  
 Spender S. 324  
 Spicq 408  
 Stach A. 144  
 Stachnik R. 170, 171  
 Stagoński A., bp 251  
 Stange L. 115  
 Stanisław, św. bp 149, 205  
 Stanisław Kostka, św. 131  
 Stanisławski 144  
 Stankewitz P. 142

- Stapleton T. 163  
 Starhemberg E.R. von 213, 237  
 Starowolski Sz. 346  
 Stasiak M. 254  
 Stefan, metropolita 389  
 Stefan Tornacensis 265, 306  
 Steffen A. 66, 72  
 Steffen J. 190, 191, 195  
 Stępień J. 409  
 Stöhr J. 402  
 Stössel G. von 105, 147, 152  
 Stössel Z. 35, 39–41  
 Stoye 241  
 Strehl A. 142  
 Strojnowski J. 301, 302  
 Strover K. 141  
 Strózczyk E. 411  
 Strubitz, jezuita 144  
 Strumiński J. 123  
 Stryprock J. 102  
 Strzednicki S. 292  
 Strzeszewski Cz. 66  
 Suenens L. 276  
 Sukertowa-Biedrawina E. 88  
 Sulejman II Wspaniały 204  
 Sulloway A. 301  
 Suzo H. 356  
 Szacki J. 332  
 Szafranski W. 268, 279, 281, 310  
 Szczepański T. 49, 52, 215  
 Szczerbicz P. 5  
 Szembek K.J., bp 6, 42–48, 65, 121, 122, 153, 210  
 Szemborowski P. 37  
 Szewczyk J. 339  
 Szkiładź C. 318  
 Szolc Z.J. 7, 41, 55, 214–216, 218, 219, 223–226, 230, 232, 234  
 Szorc A. 5, 25, 35, 43, 54, 412  
 Szram M. 416  
 Szaafrowski E. 375  
 Sztychmiller R. 267  
 Szulc M.A. 215  
 Szumlański D. 240  
 Swedzi 105, 106, 144, 145, 147, 154  
 Szyfer A. 87  
 Szymański A. 297  
 Szymański W. 292, 415  
 Szyszkowski M., bp 34, 36–38, 41, 42, 44, 54, 106–111, 113, 144, 156, 346  
 Szyszkowski M. 110, 111  
  
 Ślipko T. 340  
 Śliziński J. 201, 202  
 Śmiglecki M. 357  
 Świerzawski W. 402  
  
 Świętochowski 344, 356  
 Świdziński W. 415  
 Śmurlo L. 248, 253, 254, 258  
  
 Tabaka S. 415  
 Tabet M.A. 398  
 Tahurian M. 98  
 Talenti T. 205  
 Tatarzy 203, 212, 218, 224, 236, 237, 242, 243, 245, 246  
 Tauler J. 177, 181, 356  
 Tazbir J. 161, 163, 165, 202  
 Teichert R. 61, 62, 66  
 Tejero E. 395  
 Teleżyński L. 346, 347  
 Teofan, patriarcha 250, 251  
 Teresa z Avila, św. 348  
 Terill R.J. 326  
 Tertulian 162  
 Teschner C. 151, 158  
 Theiner A. 205  
 Thell K. 52  
 Thiel A., bp 8, 9, 12, 14, 15, 26, 65, 136, 139, 142  
 Thiel J. 196  
 Thiel W. 360, 362, 364, 367, 368  
 Thimm W. 28  
 Thinel A. 136  
 Thököly E. 236, 237  
 Thureau-Dangin F. 368  
 Thurian M. 99  
 Tieffen J. von 14  
 Tineo P. 399  
 Tiszper M. 82  
 Toeppen M. 12, 13, 15, 87, 171  
 Tolchsdorff B. 7  
 Tomasz, św. ap. 121, 150, 402  
 Tomasz à Kempis 181, 356  
 Tomasz z Akwinu, św. 162, 164, 173, 228, 265, 306–309, 311, 312, 356, 400, 402, 403, 414, 415  
 Toporzyko B. 82  
 Toporzyko J. 82  
 Torwirt L. 109  
 Trembley K.R. 326  
 Trenk A. (Achac) 70, 71, 73, 74  
 Treter T. 107, 108, 110, 111, 113, 146  
 Triebs F. 307  
 Triller A. 170, 171  
 Troschke J. 28  
 Troszka A. 144  
 Trujillo A.L. 395, 396, 397, 403  
 Trzeciak S. 292  
 Tuławski J. 70, 71  
 Tungen M., bp 69  
 Turcy 201–205, 211–213, 217–219, 224,

- 226, 227, 230–233, 235–243, 245, 246, 251  
 Turek J. 412, 414  
 Turek W. 412, 413  
 Turgenew A. 256  
 Tylicki P., bp 206  
 Tymoteusz, św., postać bibl. 273
- Ujejski S. 214  
 Ulbrich A. 96, 123, 127  
 Urban J. 297  
 Urban VI, pap. 85  
 Utz A.F. 331, 337  
 Uzdorski P. 110
- Vailati R. 301  
 Vaux R. de 362, 364, 365  
 Vecilla M. 400  
 Vermeersch A. 268  
 Vidal P. 276, 277, 280, 287, 288, 297, 300  
 Vigliano 308  
 Vilaplana A. 402, 403  
 Ville F. de 282  
 Vitra de, hrabia 216  
 Vlaming Th. 276, 281, 288, 292, 296, 300, 302, 307  
 Voyenne B. 327
- Wachowicz M. 415  
 Wagner A. 141  
 Wagner J. 61  
 Wagner, kupiec 137  
 Wakar A. 66, 88  
 Waldeck, książę 240, 245, 246  
 Walenty, św. 146, 152  
 Waliszewski K. 205  
 Wańczyk 415  
 Warmiacy 26, 48, 54, 87, 134, 135, 144, 153, 156, 211, 219  
 Warmiński J. 77  
 Warren C. 330, 335  
 Warszawski F. 113  
 Wasiański J. 90  
 Waszkinel R. 412  
 Watson Ch. 113, 117, 119, 124, 125, 129  
 Watt P. 14, 16  
 Watzenrode Ł., bp 9, 13, 18, 32, 67, 208, 220  
 Wawrzyniec, św. 150  
 Wądołowski Z. 268  
 Weber L. 280  
 Wegan M. 381  
 Weidner J. 147  
 Weinstein M.A. 320, 321, 323  
 Weiss B. 106, 115  
 Weiss W. 113, 123
- Weitzenmiller A. 8, 27  
 Welm J. 145  
 Welser R. 374  
 Wenner J. 282  
 Wermter E.M. 66  
 Wernz F. 276, 277, 280, 287, 288, 297, 300  
 Wesentau E. von 69  
 West A. 323  
 Westin A. 323–325  
 Westpfahl H. 171, 174  
 Węgrzy 236, 237  
 Węzewski S. 110  
 Wichher W. 280, 343, 357  
 Wichert J. 138  
 Wichrowicz J. 342  
 Wiechert E. 102  
 Wierzbńska 82  
 Wierzbowski S., bp 118, 129  
 Więcek W. 412, 413  
 Wiktor, św. 174, 181, 265, 306–308, 311  
 Wilhelm 82  
 Wilkaniec 52  
 Wimmer J. 202, 205, 214, 237, 238, 241, 247  
 Wincenty à Paulo, św. 140, 141, 155  
 Winderlich F. 121, 124, 125, 145  
 Wirszyłło J. 412  
 Wirth P. 381  
 Wirtz L. 331  
 Wistuba H. 340  
 Wiszowaty E. 412  
 Wiśniewska K. 66  
 Wiśniewski J. 193, 198, 355  
 Witkowski, dyrektor 137  
 Witt A. 139, 140, 153, 157  
 Władysław IV, król 106, 108  
 Władysław Warneńczyk 204  
 Włodarski B. 56  
 Włodarski J. 66  
 Wojtkowski J., bp 412–414  
 Wojtowicz A. 416  
 Wojtyła K. 276, 298, 303, 309, 332, 333, 335, 342  
 Wolfe M. 322, 323, 327  
 Woliński J. 202, 203  
 Wołowski J. 214  
 Worein S. 60, 67, 208  
 Woroniecki J. 300  
 Wójcik Z. 203, 241  
 Wronkowski, nauczyciel 193  
 Wydźga J.S., bp 40–42, 61, 62, 111, 113, 152, 210, 214, 215  
 Wyszyński S., kard. 279, 284, 286, 287, 291
- Xilberta H. 311
- Yanguas J.M. 399

- Zabłocki J. 333  
 Zachariasz, postać bibl. 126  
 Zagermann A. 142  
 Zajączkowski A. 153  
 Zakrzewski W. 206  
 Załuski A.Ch., bp 25, 42, 117, 129, 153,  
 210, 215, 232, 233  
 Zamoyski M. 243  
 Zapadka R. 415  
 Zasławski A. 255, 256, 261, 263  
 Zawadzki 82  
 Zbąski J.S., bp 210  
 Zbierzchowski Z. 245, 246  
 Zbożny A. 82  
 Zdrójkowski Z. 18, 22  
 Zegermann A. 156  
 Zehmen K. von 54  
 Zeller 189  
 Zellner K. 9  
 Zett H. 142  
 Ziegenaus A. 400  
 Ziemia W., bp 412, 413  
 Ziemele A. 82  
 Ziemele J. 82
- Zientara B. 6  
 Zierowsky H. 239  
 Zilicher S. 133  
 Zimmermann J. 82  
 Zimny Z. 322  
 Zinkiewicz S. 412  
 Zins H. 18, 19, 56, 71  
 Zipser T. 320, 322  
 Zollner M. 22  
 Zornhausen E. von 35  
 Zumaquero J.M. 395  
 Zygmunt August, król 78, 162, 163, 209  
 Zygmunt Stary, król 13, 27, 30, 45, 56, 208  
 Zygmunt III Waza, król 9, 80, 209, 249–  
 252, 254–260, 264
- Żochowski J. 416  
 Żółkiewski S. 203  
 Żórawski F.K. 42, 210  
 Żurowski M.A. 383  
 Żywczyński M. 165  
 Żywica Z. 416
- Žukovič P. 248, 255, 257, 258, 262

## INDEKS GEOGRAFICZNY

- Adrianopol 235, 239  
 Afryka Południowa 328  
 Akwin 162, 164, 173, 306, 308, 356, 400,  
 402, 414  
 Akwizgran 143  
 Albania 236  
 Alalah (Seleucja) 367, 368  
 Alalat 359  
 Aleppo 282  
 Allenstein, zob. Olsztyn  
 Altkamp 150  
 Ameryka Łacińska 396  
 Amter 12  
 Antiochia 367  
 Apulia 204  
 Arnsdorff 7  
 Asyria 359  
 Asyż 120, 179  
 Augsburg 415  
 Austria 201–203, 213, 235–239  
 Avila 348  
 Awinion 102
- Babilonia 360, 365  
 Bałga 11, 12, 69
- Balkany 203, 204  
 Bałtyk 105  
 Barciany 12  
 Barcikowo 8, 69, 70  
 Barcja 81  
 Barczewko 196, 197  
 Barczewo 55, 56, 81, 101, 109–111, 113,  
 134, 144, 153, 156, 196, 198, 206, 216,  
 220, 226, 230, 231  
 Barkweda 52  
 Bartąg 194  
 Bartoły Wielkie 197  
 Bartoszyce 28, 29, 43, 81, 82, 96  
 Basel 381  
 Bawaria 393  
 Bebernigk 150  
 Belgrad 219, 236  
 Bergamo 301  
 Berlin 101, 102, 123, 126, 136, 137, 141,  
 157, 175, 360  
 Bern 381  
 Berytti 282  
 Betania 86  
 Beżławki 82  
 Biała 190

- Biedkowo 70  
Bielsk 239  
Biesowo 191, 197, 198, 200  
Biskupiec Warm. 55, 56, 61, 66, 193  
Bisztynek 55, 56, 63, 66, 145, 148, 150, 153  
Blanki 150  
Bochnia 345, 358  
Bohemia 211  
Bolonia 344, 358  
Bonn 297  
Borek 352, 353  
Boston 301  
Braniewo (Braunsberg, Brunsberga) 6, 7, 9,  
18, 19, 28, 31-34, 37-39, 42, 45, 52-57,  
63-67, 69, 80, 81, 83, 101, 102, 108, 125,  
133, 134, 137, 139, 145, 149, 151, 189,  
193, 196, 198, 206, 207, 212, 220, 221,  
223-226, 229-231  
Braunschweig 78  
Braswald 196, 197, 199  
Bredynki 197  
Brescia 274, 297  
Brugis 268, 299  
Bruksela 268  
Brześć 249, 258  
Buda 236  
Bugi 207, 215  
Bukwałd 197  
Bulowice 131  
Bułgaria 236  
Burgos 153, 398  
Butryny 193, 197  
Bydgoszcz 125  
Bytom 131  
  
Castel Gandolfo 414  
Cecora 203, 251  
Cezarea 399  
Chełm 251  
Chełmno 170  
Chicago 288  
Chocim 203, 205, 213  
Cieszyn 239  
Clairvaux 174, 176, 179, 181, 356  
Czarny Kierz 150  
Czechy 237  
Czerwotka 197  
Częstochowa 79, 239, 417  
  
Dąbrowa 150  
Dąbrówno 12  
Detroit 298  
Długoleka 150  
Dobre Miasto (Guttstadt) 8, 15, 51, 55, 56,  
63, 67, 69, 81, 106, 117, 129, 137, 206,  
216, 224, 225, 230, 231, 412, 415  
Domnowo 82  
Dornbach 245  
Dorotowo 196  
Dreimarkstein 244  
Droszewo 52  
Dunaj 201, 239-245, 247  
Dywity 197  
  
Dźwina 105  
  
Efez 78, 399  
Egipt 196, 236, 366  
Eichstätt 393  
Einsiedeln 266  
Elbląg 12, 15, 27, 28, 56, 80, 81, 142, 214,  
215, 220, 223, 225, 227, 229, 230  
Ełk 81, 82  
Etiopia 415  
Europa 85, 88, 201-204, 213, 219, 233-235,  
248, 318, 355, 396  
  
Falkenau 82  
Filopol (Płowdiw) 236  
Fischhausen 27  
Flandria 212  
Florencja 205  
Francja 141, 204, 209, 210  
Frankfurt n. Menem 80, 381  
Frankowo 122, 150  
Frankonia 204  
Freiburg 173, 265, 280, 297, 307, 381  
Frombork 12, 31, 41, 49, 52, 55, 56, 63, 66,  
67, 81, 109, 122, 123, 132, 137-139, 141,  
145, 206, 210, 214, 215, 217-226, 229-232  
Fryburg 398  
Frydląd 82  
Fulda 136  
  
Gady 197  
Gallitzinberg 245  
Gdańsk (Danzig) 5, 18, 27, 56, 57, 67, 80,  
81, 101, 106, 125, 181  
Gietrzwałd 70, 100, 141, 196, 414, 415, 417  
Giżycko 81, 82  
Głotowo 119  
Gniezno 111, 119, 123, 215  
Gołdap 81  
Goszen 359  
Görlitz 190  
Göttingen 85, 96  
Górny Śląsk 115  
Grabowo 49  
Gratki 52  
Grayeren 82  
Graz 171, 179  
Grenada 356

- Grudziądz 218, 229  
 Grünberg 244  
 Gryżliny 191, 194, 197, 415  
 Grzęda 149  
 Gurra 82  
 Gurren 82  
 Gutkowo 196, 197  
 Gütersloh 79
- Halicz 249, 250  
 Halle 87  
 Hamburg 78  
 Hatay 367  
 Heidelberg 331  
 Heiligenstadt 244  
 Hermannskogel 243  
 Heuberg 244  
 Hippona 161  
 Hiszpania 153, 204, 398  
 Holandia 276, 296  
 Hollabrunn 240
- Ignalin 148, 150  
 Ćawka Pruska 11, 12, 35, 36, 55, 82  
 Indie 248  
 Inflanty 105, 209  
 Innsbruck 275, 279, 301, 303, 335  
 Italia 88, 154  
 Izrael 359, 360, 364, 365, 367, 405
- Jagoty 150  
 Jawaryn 235–237  
 Jedzbark 197, 198  
 Jeesau 82  
 Jerozolima 250  
 Jeziorany 25, 34–36, 55, 56, 62, 66, 69, 81,  
 102, 121, 134, 139, 190, 206, 210, 216, 220  
 Jonkowo 190, 191, 197
- Kaborno 197  
 Kahlenberg 205, 214, 243, 244  
 Kalabria 204  
 Kalinowo 96  
 Kalisz 123, 136, 414  
 Kalwaria Zebrzydowska 127  
 Kamieniec Podolski 203, 213, 219, 232, 234  
 Kamionki 82  
 Kanaan 359  
 Kanigowo 96  
 Karłowice 203, 215  
 Kartuzy 11  
 Katowice 276, 383  
 Kazimierz n. Wisłą 113  
 Kętrzyn 12, 14, 28, 80–82, 96  
 Kierling 242
- Kiersnowo 103, 136, 140, 149  
 Kiersztanowo 82  
 Kierwiny 102, 103, 115, 119, 136, 150  
 Kijów 248, 250–253, 255–257  
 Kirchbach 243  
 Kiwity 102–105, 108, 113, 115, 125, 127,  
 135, 136, 138–141, 147, 150, 152, 154, 156  
 Klejdyty 103, 105, 115, 136, 140, 149–151  
 Klosterneuburg 241, 242  
 Klutajny 149  
 Kłajty 136  
 Kłębowo 149, 150  
 Kłopotowo 52  
 Knipy 148, 150  
 Knyszyn 208, 209  
 Kobenzl 244  
 Kobiela 150  
 Kobryń 254, 259  
 Kochanówka 148, 150  
 Kockenhausen 105  
 Kokoszewo 150  
 Kolno Reszelskie 70, 197  
 Kolonia (Köln) 79, 80, 141, 160, 171, 189,  
 266, 337  
 Kolumbia 396  
 Komarom 236  
 Koniewo 148, 150  
 Konity 136, 150  
 Konradowo 207  
 Konstantynopol (Stambuł, Istambuł) 202,  
 204, 213, 235, 251, 253, 262, 398, 400  
 Kórnik 27  
 Königstetten 243  
 Kösel 393  
 Kraków 5, 9, 16, 27, 43, 56, 57, 68, 78, 100,  
 101, 107, 109, 162, 181, 196, 201–206,  
 208, 213, 217, 237–239, 242, 247, 268,  
 276, 298, 309, 332, 333, 335, 343–348,  
 350–353, 355, 356, 358  
 Kraskowo 82  
 Kraszewo 145, 150  
 Krekole 149, 150  
 Krems 239, 241  
 Krokowo 150  
 Krosno 100, 101, 107, 119, 144  
 Królestwo Pruskie 131  
 Królewiec (Königsberg) 11, 14, 15, 27, 41,  
 78, 80, 90, 96, 106, 123, 127, 133, 134,  
 136, 137, 140, 192, 214, 215, 220, 223,  
 225, 229–231  
 Kwidzyn 170, 171, 173, 175, 177–181, 185,  
 187
- Lamkowo 193, 197  
 Las Vegas 381  
 Lauda 150



- Leginy 197  
 Lengajny 197  
 Leopoldsberg 243  
 Lepanto 212, 231, 232  
 Lernity 52  
 Liban 248  
 Lidzbark Warm. (Heilsberg) 12, 14-16, 18, 19, 25, 27, 31, 32, 34, 37, 38, 41, 42, 49, 52, 54-56, 58-61, 76, 81, 102, 103, 105, 109, 110, 112, 115, 118, 119, 121, 122, 127, 129, 131, 133, 136, 139, 144-148, 150, 153-155, 158, 159, 206, 211, 216, 217, 220, 221, 223, 224, 230-233  
 Linz 203, 209, 237  
 Lipsk (Leipzig) 9, 11, 15, 29, 69, 80, 83, 171, 172  
 Litwa 9, 77, 79, 80, 83, 227, 228, 238, 242, 262  
 Londyn (London) 235, 298, 320  
 Lubawa 68  
 Lubeka 56  
 Lublin 18, 19, 25, 56, 57, 66, 79, 88, 96, 170, 189, 208, 254, 267, 275, 277, 297, 300, 301, 307, 331, 332, 336, 342-344, 352, 356, 415  
 Lubomino 7  
 Lutry 149, 150  
 Lwów 248, 249, 251, 255-264, 344-347, 353, 358  
 Lwówek Śląski 57  
  
 Łabuchy 197  
 Łaniewo 150  
 Łomża 80  
 Luck 251, 255, 260  
  
 Maciejowice 235  
 Mainz 77  
 Malbork 10, 30, 132, 133, 214, 256  
 Małopolska 219, 350  
 Mały Rożental 82  
 Mandelein 298  
 Markajmy 150  
 Marsylia 141  
 Maruny 144  
 Mazowsze 77, 87, 206, 358  
 Mazury 77, 78-81, 83, 87-89, 95-98, 101, 123, 191  
 Mątwy 170-172, 174, 178, 181, 182, 186  
 Mechlinia 268, 303  
 Medellin 396  
 Mediolan (Milano) 281, 297, 298, 303, 399  
 Michaëlberg 244, 245  
 Międzyzlesie 149  
 Mikułów 239, 240  
 Miodówko 192  
  
 Młynary 141, 201  
 Modliny 150  
 Mohacz 204, 231, 232  
 Mokiny 192, 197  
 Moldzie 82  
 Mołdawia 203, 213, 238  
 Monachium (München) 69, 173, 179, 393  
 Monastyr 165  
 Moskwa 203, 209, 210, 231, 250, 251  
 Mościska 342, 343, 345-347, 349, 350, 353-358  
 Mrągowo 81, 82  
 Mukiś 367  
 Muławki 82  
 Münster 136  
  
 Nadrenia 141  
 Najdymowo 197, 198  
 Napratki 149, 150  
 Natangia 12  
 Navarra 395, 396, 404  
 Nazaret 397  
 Nazjanz 169  
 Neapol 307  
 Neuberg 245  
 Neustadt 140  
 New York 296, 297, 319-321, 323  
 Nicea 398  
 Nidzica 12, 88, 96  
 Niedbalki 149  
 Niemcy (Germania) 181, 223, 335  
 Niepokalanów 178  
 Niewiady 82  
 Nikielkowo 25  
 Nowa Wieś 149  
 Nowe Juchy 96  
 Nowe Kawkowo 190, 195, 197  
 Nowe Kępnowo 68  
 Nowogródek 260  
 Nowosady 150  
 Nussberg 244  
 Nussdorf 244  
 Nysa 103  
 Nyssa 400  
  
 Olecko 81, 82  
 Oliwa 133, 137, 189  
 Olszewnik 150  
 Olszewy 82  
 Olsztyn 6, 10, 14, 19, 25, 28, 41, 47, 55, 56, 60, 66, 72, 79, 81, 87, 88, 101, 145, 190, 191, 192, 196, 197, 201, 206, 208, 216, 218, 220, 224-226, 229-231, 267, 412, 414, 416  
 Olsztynek 415  
 Ołomuniec 239

- Opatów 342, 356  
 Opole 282  
 Orneta 7, 50, 52, 55-58, 61, 65, 66, 81, 104,  
 144, 145, 206, 210  
 Osnabrück 170  
 Ostróda 12  
 Ostrzyhom 201, 219, 229, 236  
  
 Paderborn 78, 136, 268, 282, 307, 383  
 Padwa 344, 358, 371  
 Palestyna 360, 365  
 Paluzy 131, 150  
 Pamplona (Pampeluna) 311, 395, 396, 404  
 Parkany 201, 219, 226  
 Parkity 149  
 Parys 82  
 Paryż (Paris) 248, 265, 267, 278, 279, 288,  
 306, 325, 326, 339, 346, 362  
 Pasłek 144  
 Pasłęka 70  
 Patavium 276  
 Peloponez 232  
 Petersburg 248  
 Pęglity 194  
 Pfaffenberg 244  
 Piaski 82  
 Piekary 239  
 Pieniężno (Mehlsak) 33, 41, 51, 52, 55, 56,  
 62, 64, 66, 70, 72-74, 145, 206, 220, 224-  
 226, 229-231  
 Pierwagi 150  
 Piława 106  
 Pińsk 250, 251  
 Pireneje 204  
 Pisa 102  
 Pisz 81, 82  
 Piszewo 150  
 Plasencia 402  
 Pluski 194  
 Płock 88, 345, 358  
 Podole 203, 238  
 Poitiers 204  
 Pojezierze Mazurskie 87  
 Pokarmin 11  
 Polska 5, 6, 9, 10, 13, 19, 20, 22, 26, 54, 68,  
 77-80, 87, 88, 100, 101, 105, 109, 111,  
 116, 119, 123, 131, 132, 163, 165, 201-  
 203, 205-215, 219, 231, 234-240, 242,  
 247-250, 252, 264, 279, 287, 290-292,  
 295, 340, 342-346, 348-349, 352, 354,  
 356, 389, 405, 409-412, 414, 416  
 Połapin 103, 136, 150  
 Połock 251, 262  
 Pomorze 194  
 Porta Otomańska 215  
 Posłusze 82  
  
 Potryty 144  
 Powiśle 15, 133, 187, 193, 198  
 Poznań 9, 77, 96, 122, 136, 140, 163, 204,  
 213, 265, 268, 276, 292, 301, 307, 343,  
 359, 363  
 Pötzlainsdorf 244, 245  
 Praga 249  
 Prajłowo 52  
 Preszбург 240  
 Prosiły 150  
 Prusy 8-10, 14, 19, 23, 26-28, 33, 34, 40, 42,  
 43, 47-49, 53, 64, 78, 80, 104, 123, 132,  
 189, 190, 196, 198, 206, 208, 210, 211, 256  
 Prusy Królewskie 9, 10, 13, 14, 27-30, 35,  
 68, 69, 106, 207, 208  
 Prusy Książęce (Krzyżackie, Zakonne) 10-12,  
 14, 26-28, 30, 33-35, 38, 42, 43, 77, 80,  
 106, 146  
 Przemysł 238, 251, 344  
 Przezmark 12  
 Puck 106  
 Puebla 396  
 Purda 194, 197  
  
 Radom 207  
 Radostowo 148-150  
 Radosty 194  
 Radziejowice 218, 220, 221, 223, 227, 229  
 Rajsy 136, 149  
 Ramsowo 52, 194, 197  
 Ras-Shamra 368  
 Rasząg 197  
 Redy 149  
 Redykajny 191  
 Regensburg 374  
 Rentyny 194  
 Republika Federalna Niemiec 393, 394,  
 396  
 Reszel (Rössel) 7, 55, 56, 60, 61, 66, 73, 79-  
 81, 83, 102, 106, 137, 145, 196, 206, 220,  
 224-226, 230, 231  
 Rogóż 127, 149, 150  
 Rosja 203, 219, 235, 248  
 Rosskopf 245  
 Rożnowo 197  
 Ruszajny 191  
 Ruś Kijowska 253  
 Rychnowo 96  
 Ryga 105  
 Ryn 82  
 Rzeck 197  
 Rzym (Roma) 19, 104, 108, 111, 121, 125,  
 126, 131, 133, 156, 165-167, 174, 205,  
 212, 248-250, 253, 254, 256, 258, 259,  
 266, 268, 276, 278, 280, 282, 292, 297,  
 298, 301, 303, 307, 310, 342, 405, 408

- Sackheim 215  
Saduki 68  
Sambia 12, 106, 123  
Sandomierz 345, 358  
Sapuny 192  
Sarnowo 145, 148, 150  
Sątopy 148, 150  
Sątopy-Samulewo 226  
Schaffberg 245  
Schönlinde 82  
Schwarzstein 82  
Seeburg 25, 62  
Sepopol 96  
Sełal 150, 191, 194  
Sievering 244  
Skajboty 197, 198  
Smolajny 81, 122, 135  
Sofia 205, 236  
Sorkwity 82  
Spręcowo 197  
Srokowo 82  
Stanclowo 197  
Stany Zjednoczone Ameryki 318, 325, 328  
Stare Kiejkuty 82  
Stary Targ 106  
Stettelsdorf 240  
Stęki 194  
Stoczek (Warmiński) 100–105, 107, 109, 110, 112, 113, 115–117, 119–121, 123–127, 129, 131–142, 144–150, 152–159  
Straduny 96  
Straszewo 193  
Stryjowo 197, 199  
Stuttgart 178  
Sułowo 127, 150  
Synaj 359  
Syria 368  
Szaki 12  
Szalstry 195, 197  
Sząbruk 191, 192, 194, 197  
Szczytno 82, 83  
Szestno 82, 96  
Sztokholm 69  
Sztum 64  
Sztumska Wieś 34, 106  
Szwajcaria 337  
Szwecja 105, 209, 251  
Szyleny 125
- Śląsk 82, 143, 205  
Śniatyn 239  
Święta Lipka 77, 79–81, 83, 96–98, 100, 104, 123, 129, 144, 145, 149
- Talki 82  
Tarnowskie Góry 239
- Tauk 82  
Tczew 57  
Tesalia 236  
Tłokowo 150  
Toledo 399  
Tolkiny 82  
Tolknicko 19, 81, 123, 208  
Tolniki 149  
Tomaszkowo 197  
Toruń 10, 18, 27, 54, 68, 69, 81, 83, 109  
Tournai 276  
Transylwania 248  
Trembowla 239  
Trękus 197  
Trier 369  
Trimester 28  
Troszkowo 150  
Tujsk 125  
Tulln 241  
Tuławki 197  
Turcja 202, 203, 205, 212–214, 219–221, 226, 230, 234–236, 238, 247  
Turyn (Torino) 267, 299, 362  
Turyngia 86, 165  
Tübingen 270  
Tychnowy 193  
Tyrol 123
- Ugarit 359, 367, 368  
Ujvar 236  
Ukraina 80, 213  
Unieszewo 191, 196, 197  
Uppsala 28, 31  
Ur 359, 360
- Vicenza 284
- Walencja 350  
Warkały 194  
Warmia 5, 6, 8–19, 22–26, 28–30, 32–36, 38, 40–51, 53–58, 63–68, 72, 75, 77, 79–81, 98, 100–102, 104–106, 109, 111, 117–120, 123, 125, 131–133, 135, 142, 144, 145, 150–158, 161, 166, 167, 187, 189, 191–193, 196–201, 206–208, 211–215, 218, 221, 226, 230, 234  
Warszawa 5, 6, 13, 15, 22, 28, 33, 48, 49, 54, 56, 77–80, 83, 87, 96, 104, 105, 119, 132–134, 161–163, 165, 173, 178, 179, 194, 196, 200–203, 205, 210, 213, 216, 218, 222, 237, 239, 241–243, 247, 254, 268, 279, 282, 291, 292, 297, 318, 320, 322, 332, 334, 338–340, 343, 360, 366, 375, 405, 409, 411, 414  
Washington 297  
Welawa 82, 96  
Wenecja 203, 205, 231, 232, 344, 347

- Westminster 276  
 Węgorzewo 81, 82  
 Węgój 197  
 Węgry 201, 212, 217, 219, 223, 229, 232, 236-238  
 Widryny 82, 149  
 Wiedeń (Wien) 171, 189, 201-205, 213, 214, 217-220, 223, 224, 233-242, 244, 246, 247, 374, 381  
 Wielbark 82  
 Wielkopolska 194, 219  
 Wielochowo 150  
 Wiener Neustadt 240  
 Wilanów 239  
 Wilimy 194, 197  
 Wilkiewy 150  
 Wilno 83, 205, 250, 253, 263, 268, 349, 357  
 Wisła 105, 113  
 Witebsk 252  
 Włocławek 268  
 Włodzimierz 248, 251, 256, 258  
 Wojtowo 197  
 Wołosza 208  
 Wołoszczyzna 203, 213  
 Wołowno 194  
 Wołyń 80, 255, 262  
 Woryty 194  
 Wozławki 149, 150  
 Wöterkeim 82  
 Wrocław 5, 9, 19, 28, 57, 127, 157, 165, 196, 266, 297, 320, 321, 333, 339, 343  
 Wymój 192  
 Wystruć 82, 96  
 Yamchad 367  
 Zalesie 119  
 Zamość 346  
 Zandersdorf 82  
 Zarośle 192  
 Zaslaw 263  
 Zerbuń 194, 195  
 Żardeniki 150  
 Żegoty 131, 149, 150  
 Żmudź 83

## INDEKS RZECZOWY

- aktywność teandryczna 398  
 asceza chrześcijańska 352  
 arystotelizm 175  
 bernardyni 101, 109-111, 113, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 131, 132, 134-136, 141, 143, 146, 149, 152-157, 261  
 biskupi unicy 249, 250, 258-260  
 biskupstwo chełmińskie 68  
 biskupstwo warmińskie 48, 55  
 bractwa warmińskie 67  
 chłopci warmińscy 199  
 diecezje ruskie 251  
 dobra gracyjne 207  
 dogmatyka luterańska 92  
 domena biskupia 33, 65, 68-70  
 domena kapitulna 33, 65, 68, 70  
 dominium warmińskie 47, 206  
 duchowieństwo warmińskie 141, 209  
 dynastia jagiellońska 204  
 ewangelicy polscy 97  
 gimnazjum katolickie 198  
 indygenat 206  
 katolicy świeccy 344  
 kolegium braniewskie 207  
 komora dobromiejska 69  
 komora fromborska 40  
 komora olsztyńska 37, 51, 60, 68, 70, 72, 73  
 komora ornecka 7  
 komornictwo kapitulne 72  
 komornictwo olsztyńskie 8, 51, 71  
 komory kapitulne 41, 69  
 kontrreformacja 161  
 kościoły ewangelickie 96, 97  
 kościoły unickie 248  
 księża warmińscy 208  
 kult Maryjny 79  
 landrat olsztyński 192  
 ludność mazurska 77  
 ludność warmińska 207, 208  
 luteranie mazurscy 93  
 małżeństwo cywilne 374, 380, 388  
 małżeństwo religijne 387  
 mariologia ewangelicka 95  
 mariologia katolicka 95

- miasta pruskie 41  
miasta warmińskie 42, 43, 53, 55–57, 60, 63, 64, 66, 80  
mistyka flamandzka 177  
mistyka niemiecka 173, 175, 176, 178, 181, 186  
mistyka romańska 181  
modlitwa wewnętrzna 343, 352, 353
- narody bałkańskie 201  
niewola babilońska 359
- obywatele pruscy 208  
obywatele warmińscy 208  
odpusty papieskie 226
- państwa katolickie 205  
pielgrzymki warmińskie 139  
pieśni ewangeliczne 95  
posłannictwo kanoniczne 287  
postawa ekumeniczna 167  
prawdy chrystologiczne 395  
prawo (prawodawstwo) babilońskie 366, 368  
prawo chełmińskie 5, 18, 34, 35, 55, 56, 58, 102  
prawo grecko-egipskie 366  
prawo izraelskie 366  
prawo kościelne 295  
prawo lubeckie 63  
prawo magdeburgskie 34  
prawo naturalne 265, 269, 274, 278, 286, 292–294, 302, 305, 314, 336, 377  
prawo niemieckie 6  
prawo objawione (Boże) 265, 269, 302, 314  
prawo osobowe 323  
prawo rzeczowe 370  
prawo syryjskie 366  
prawo świeckie 295  
prawo warmińskie 25  
prawodawstwo hetyckie 368  
prawodawstwo kananejskie 361  
prawodawstwo palestyńskie 368  
prezbiterologia warmińska 216  
przywileje warmińskie 9, 214
- rada braniewska 38  
reformacja potrydencka 68  
region warmiński 211  
rejencja królowiecka 189, 191, 192, 195, 196, 199  
rejencja olsztyńska 191, 192, 194, 195, 198  
ruch ekumeniczny 162  
rytuał warmiński 218  
rządcy warmińscy 40
- sanktuarium (maryjne) 100, 109, 110, 117–121, 123, 125, 127, 131–133, 135, 137, 141–143, 146, 151, 153, 154, 156, 158, 345  
sejmik elbląski 27  
sejmik lidzbarski 16, 18, 19, 30–33, 36, 42, 43, 47  
sejmik reszelski 32  
sejmiki pruskie 27, 30, 218  
sejmiki warmińskie 6, 10, 26, 31, 37, 42, 43, 216  
sejmy koronne 207  
społeczeństwo warmińskie 200  
stany pruskie 9, 14, 28  
stany warmińskie 9, 19, 23, 31, 34, 36, 37, 50  
statut litewski 9  
statut mazowiecki 9  
statuty pruskie 9  
synody eparchialne 259, 260  
synody katolickie 248  
systemy społeczne 317  
szkolnictwo warmińskie 189  
szkoły parafialne 77  
szlachta warmińska 32, 43
- świątynie warmińskie 106, 109
- taksy pruskie 33  
teologia ascetyczno-mistyczna 342, 343  
tolerancja (wyznaniowa, religijna) 160, 161, 163–165, 168  
tradycje warmińskie 25  
traktat piotrkowski 206
- uniwersały królewskie 254–256, 264  
ustawa bartoszycka 29, 30, 32  
ustawa pruska 27, 41, 42  
ustawodawcy warmińscy 32  
ustawodawstwo małżeńskie 372, 380  
ustawodawstwo warmińskie 49  
ustawy warmińskie 10, 29, 42, 68  
ustawy warmińsko-pruskie 49  
ustawy wiejskie 69–71
- wilkierz (wilkierze) 6–12, 26, 29, 35, 36, 40, 55–57, 59–67, 69–73, 75, 76  
wilkierz braniewski 56  
wilkierz budnicki 66  
wilkierz lidzbarski 57–59, 61  
wilkierz olsztyński 59–60, 72, 74  
wilkierz reszelski 60–61  
wilkierze centralne 8, 51  
wilkierze gdańskie 5, 57  
wilkierze kapitulne 74  
wilkierze krajowe 8, 68  
wilkierze krzyżackie 9

- wilkierze miast chełmińskich 57  
wilkierze miast pruskich 57  
wilkierze miejskie 6, 8, 9, 25, 55, 57, 58, 64, 75  
wilkierze polskie 8  
wilkierze poznańskie 5  
wilkierze rzemieślnicze 6-7, 9, 51, 57, 63,  
64, 66  
wilkierze warmińskie 5, 8, 11, 17, 57, 61,  
65, 66  
wilkierze wiejskie 8, 57, 68, 69, 72, 75  
wiktoria (odsiecz) wiedeńska 201-203, 205,  
214-216, 219, 235, 241  
własność osobista 319  
województwo pruskie 27  
województwo ruskie 343  
wojna chocimska 203  
wolność intelektualna 161  
wolność religijna 160, 162  
wyprawa wiedeńska 205, 215  
wyznanie ewangelickie (luterańskie) 77,  
81, 82  
zjawiska mistyczne 184  
życie społeczne 317, 318

*Indeksy do t. XXI opracował  
ks. Stanisław Kozakiewicz*

## SPIS TREŚCI

### WARMIENSIA

KS. A. SZORC:	Wilkierze warmińskie . . . . .	5
KS. W. NOWAK:	Kult Matki Boskiej na ewangelickich Mazurach w XVII i XVIII w. . . . .	77
<b>KS. K. SARWA:</b>	Kult Najświętszej Maryi Panny Matki Pokoju w Stoczku Warmińskim do 1920 r. . . . .	100
KS. J. JEZIEŃSKI:	Zagadnienie tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza . . . . .	160
KS. R. KOTOWSKI:	Poznanie i natura Boga w wypowiedziach błogosławionej Doroty z Mątów . . . . .	170
J. JASIŃSKI:	Z przeszłości szkolnictwa wiejskiego w pierwszej połowie XIX w. na polskiej Warmii . . . . .	189

### VARIA

KS. A. SZORC:	Wiktoria wiedeńska i jej echa na Warmii . . . . .	201
S. ACHREMCZYK:	Odsiecz wiedeńska — problematyka wojskowa . . . . .	235
KS. E. PRZEKOP:	Sprawa synodu unicko-prawosławnego we Lwowie (1629) . . . . .	248
KS. R. SZTYCHMILER:	Cele małżeństwa w prawodawstwie Kościoła od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. do 1960 r. . . . .	265
<b>KS. Z. PNIEWSKI:</b>	Nieadekwatne sposoby wyjaśniania prywatności . . . . .	317
KS. A. F. DZIUBA:	Mikołaj z Mościsk, pisarz ascetyczny z pierwszej połowy XVII w. . . . .	342

### MATERIAŁY I RECENZJE

BP W. ZIEMBA:	Z problematyki społecznej Izraela. Niewolnictwo w czasach przedkrólewskich w świetle Kodeksu Przymerza (Wj 20,22-23,13) . . . . .	359
KS. E. PRZEKOP:	Uwagi i refleksje nad nowym prawem małżeńskim . . . . .	369
KS. W. TUREK:	Odpozynek świąteczny i uczestnictwo w Eucharystii . . . . .	393
KS. A. F. DZIUBA:	Z problematyki chrystologicznej . . . . .	395
KS. F. WIECZYŃSKI:	Jedność i wielość w Kościele . . . . .	404
KS. F. WIECZYŃSKI:	Apostoł Słowa Bożego . . . . .	408
	Sprawozdanie z działalności Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosiannum” w Olsztynie za rok akademicki 1984/1985. . . . .	411
	Indeksy . . . . .	417

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne  
ul. Rakowa 11, 10-185 Olsztyn

Nakład 1000 egz. Ark. wyd. 36. Ark. druk. 27,5. Papier offsetowy kl. III/70 g, format 70 x 100.  
Skład wykonały Prasowe Zakłady Graficzne w Ciechanowie.

Montaż i druk Drukarnia Diecezjalna w Katowicach, ul. Wita Stwosza 11.  
Zam. BI-35/89 C-2.