

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXX (1993)

Wydano przy pomocy finansowej
Komitetu Badań Naukowych

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXX (1993)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 1996

REDAKCJA *STUDIA WARMIŃSKIE*

Redaktor naczelny — Ks. dr Jan GUZOWSKI

Współpracują z Redakcją — Dr Anna MACKOWICZ
Ks. mgr Jan ROSŁAN

ADRES REDAKCJI

10-900 Olsztyn, ul. St. Kard. Hozjusza 15, tel. 523-89-84
tel./fax 523-86-45

Nihil obstat:

Ks. lic. Jacek ZIELIŃSKI
Censor deputatus

Inprimatur:

Ks. bp dr Jacek JEZIERSKI
WIKARIUSZ GENERALNY WARMIŃSKI

Ks. Andrzej ZIELIŃSKI
Kancelarz Kurii Metropolitalnej

Olsztyn, dnia 4 kwietnia 1996 roku
Nr 301/96

Redakcja techniczna, opracowanie skorowidzów
Władysław A. SACHA

Opracowanie graficzne okładki, reprodukcje
Adam KARZEL — „SQL”

ISSN 0137-6624

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”

Nakład 400 egz. Ark. wyd. 31,5 + il. barwna (wklejka). Ark. druk. 26,75 B1/16. Papier offsetowy B1
70×100 cm, kl. III 70 g

Fotoskład i diapozytywy rozbarwień wraz z przygotowalnią offsetową wykonało Studio Poligrafii
Komputerowej „SQL” w Olsztynie, ul. E. Plater 1, pok. 119-123, tel. 523-59-41. Druk i oprawę wykonał
Zakład Poligraficzny „ALGRAF” w Biskupcu, ul. Słowackiego 12, tel. 715-34-92

IV COLLOQUIA MEDIAEVALIA

IV COLLOQUIA MEDIAEVALIA O ŚW. WOJCIECHU — w OLSZTYNIE

W dniach 26 i 27 kwietnia 1993 r. odbyły się w Olsztynie *IV Colloquia Mediaevalia* i *X Warmińskie Dni Duszpasterskie* poświęcone św. Wojciechowi i jego działalności. Organizował je Warmiński Instytut Teologiczny w Olsztynie, a miejscem obrad było Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej *Hosianum* w Olsztynie-Redykajnach.

Obrady rozpoczęły się Mszą św. w kościele seminaryjnym, którą odprawił i homilię wygłosił J.E. Ks. Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz.

Obrady pierwszego dnia sympozjum wypełniły prelekcje:

Prof. dr Gerard Labuda (Poznań): *Świętość biskupa Wojciecha w wyobrażeniach hagiologicznych i praktykach hagiograficznych wczesnego Średniowiecza.*

S. prof. dr hab. Urszula Borkowska OSU (Lublin): *Duchowość św. Wojciecha i środowiska, które ją kształtowało.*

Prof. dr hab. Paweł Spunar (Praga): *Św. Wojciech a Praga.*

Prof. dr hab. Helena Chłopocka (Poznań): *Żywoty św. Wojciecha w świetle nowszych badań.*

Dr Mieczysław Rokosz (Kraków): *Z ottońskiej propagandy kultu św. Wojciecha.*

Ks. prof. dr hab. Ryszard Knapieński (Lublin-Płock): *Technologia i ikonografia Drzwi Gnieźnieńskich.*

Drugi dzień obrad rozpoczął się Mszą św. za Zmarłych Mediewistów, którą odprawił ks. biskup prof. dr hab. Julian Wojtkowski.

Program drugiego dnia wypełniły prelekcje:

Prof. dr hab. Stanisław Mieleczarski (Gdańsk): *Itinerarium pruskie św. Wojciecha jako problem historiograficzny.*

Doc. dr hab. Łucja i prof. dr hab. Jerzy Okulicz-Kozaryn (Warszawa): *Tło osadnicze wyprawy św. Wojciecha do Prus. Realia archeologiczne i perspektywa badawcza.*

Mgr Marek Jagodziński, Mgr Maria Kasprzycka (Elbląg): *Wczesnośredniowieczna osada handlowa w Janowie Pomorskim nad jeziorem Drużno — poszukiwane Truso?*

Ks. biskup prof. dr hab. Julian Wojtkowski (Olsztyn): *Misja pruska św. Wojciecha w ognisku badań naukowych. Zakończenie obrad.*

Honorowe miejsca przy stole prezydialnym zajęli księża arcybiskupi Edmund Piszcz z Olsztyna i Marian Przykucki ze Szczecina, biskupi Andrzej Śliwiński z Elbląga, Wojciech Ziemba i Edward Samsel z Elku, Czesław Lewandowski z Włocławka i Julian Wojtkowski z Olsztyna.

Uczestnicy *Colloquia* reprezentowali przeważnie środowiska naukowe Krakowa, Poznania, Olsztyna, Elbląga, Elku. Z Kaliningradu przybył Minister Pełnomocny i Konsul Generalny RP Jerzy Bahr oraz ks. mgr Jerzy Steckiewicz.

Wygłoszonym referatom towarzyszyła ożywiona dyskusja najpierw na temat ujęcia świętości w Średniowieczu oraz w czasach współczesnych (E. Piszcz, B. Kürbis, M. Przykucki, A. Śliwiński, A. Szorc).

P. Spunar nawiązał do aspektów metodologicznych stanowiska prof. Labudy. Był zdania, że legenda hagiograficzna jest też rodzajem biografii. Ks. Steckiewicz mówił o zainteresowaniu św. Wojciechem i wątpliwościami u Prawosławnych, a potem o kulecie św. Wojciecha w Tękitach. Zdaniem prof. B. Kürbis na ujęciu Prawosławnych mogły mieć wpływ wątpliwej wartości stwierdzenia Łowmiańskiego odnośnie św. Wojciecha.

Do wykładu prof. P. Spunara z Pragi nawiązał w dyskusji prof. G. Labuda, który zwrócił uwagę na ówczesne prawo zwyczajowe i niewolnictwo. Szereg pytań dotyczyło relikwii św. Wojciecha w Pradze, Rzymie i Gnieźnie (M. Przykucki, J. Wojtkowski, M. Aleksandrowicz, J. Włodarski).

Dalsza dyskusja była ściśle związana z wygłoszonymi referatami. Nawiązywano w niej zarówno do podnoszonej problematyki, jak i do roli św. Wojciecha w dziejach Kościoła w Polsce. Wiele wypowiedzi nawiązywało do Świętego Gaju, jako potwierdzonego historycznie miejsca męczeńskiej śmierci św. Wojciecha.

W godzinach popołudniowych uczestnicy *Colloquia Mediaevalia* wyjechali autokarem do Świętego Gaju, gdzie nawiedzili miejscowy kościół pod wezwaniem św. Wojciecha i udali się do pobliskiego lasu na grodzisko Cholin. Tu odczytano fragment tekstu *Pasji z Tegernsee*, zawierającej opis wejścia św. Wojciecha do grodu Cholin¹. Mówiono o potrzebie badań archeologicznych samego grodziska i drogi do niego wiodącej z Bagartu przez dolinę rzeki Dzierżgów.

Z kolei uczestnicy *Colloquia Mediaevalia* udali się, przez Elbląg, do Janowa Pomorskiego nad jeziorem Drużno, gdzie mgr Marek Jagodziński zapoznał ich z lokalizacją grodu Truso i aktualnym stanem prowadzonych tu pod jego kierownictwem badań archeologicznych.

¹ Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski. Tłumaczyła z języka łacińskiego Janina Pleziowa (opracował i wstępem opatrzył Marian Plezia), Warszawa 1987, s. 34.

DUCHOWOŚĆ ŚW. WOJCIECHA I ŚRODOWISKO, KTÓRE JĄ KSZTAŁTOWAŁO

Pojęcie „duchowość”, ze względu na bogactwo treści, nie poddaje się łatwo definicji¹. Samo słowo ma swoją długą historię, o której interesująco napisał J. Leclercq w artykule pt. *Spiritualitas*². Autorzy licznych rozpraw na temat duchowości rozumieją pod tym pojęciem właściwie wszystko, co dotyczy form i treści duchowego życia człowieka skoncentrowanego na Bogu i rzeczach Bożych. Jest to więc pojęcie obejmujące szerokie dziedziny ascetyki i mistyki, etosu i dogmatu. Historyk tak pojętej duchowości zdany jest na źródła, które zwłaszcza dla czasów odległych, bardzo zawężają pole poznania, poważnie ograniczają możliwości dotarcia do spraw i tak w dużym stopniu wymykających się ciekawości badacza, bo przecież dziejących się między Bogiem a człowiekiem, w sferze objętej tajemnicą.

W przypadku św. Wojciecha, pierwszego męczennika na naszych ziemiach od X wieku nad nimi czuwającego, mediewista zmagający się na ogół z niedostatkiem źródeł, ma do dyspozycji aż dwa uzupełniające się *Żywoty Świętego*, w dodatku niemal mu współczesne, w dużej mierze oparte na świadectwie osób, które znały go osobiście. Dzięki tym tekstom, znakomicie wydany i opracowanym przez Jadwigę Karwasińską³, sprawa poznania przynajmniej pewnych elementów ducho-

¹ Próby zdefiniowania pojęcia zob. w następujących hasłach Encyklopedii Katolickiej, t. 4, Lublin 1973: S. Wittek, Duchowości religijna, teologia, k. 315–316; W. Siomka, Duchowość szkoły, k. 316–317; M. Daniłuk, Duchowość chrześcijańska, k. 317–330; S. Wittek, Duchowość religijna, k. 330–334 oraz R. Cyrklof, Duchowość benedyktyńska, Encyklopedia Katolicka, t. 2, Lublin 1976, k. 242–245.

² J. Leclercq, „*Spiritualitas*”, *Studi medievali* 3 (1962), s. 279–296, artykuł napisany jako odpowiedź na glos G. Vinay, „*Spiritualità*”: invito a una discussione, *Studi medievali* 2 (1961), s. 705–710. Słowo *spiritualitas*, które początkowo było przeciwstawieniem pojęcia *corporalitas*, z czasem zaczęło oznaczać życie wewnętrzne, życie duchowe.

³ S. Adalberti Pragensis Episcopi et Martyris Vita prior, (ed. J. Karwasińska), w: MPH, series nova, tomus IV, fasc. 1, Warszawa 1962 (dalej cytowane Vita I); S. Adalberti Pragensis Episcopi et Martyris Vita altera, auctore Brunone Querfurtensi, (ed. J. Karwasińska), MPH, IV, fasc. 2, Warszawa 1962 (dalej cytowane Vita II). Polskie tłumaczenie przygotowała także J. Karwasińska, Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, tłum. K. Abgarowicz, wyd. J. Karwasińska, Warszawa 1966; Weznień poświęciła Żywotom św. Wojciecha cykl studiów opublikowanych w *Strż* 2 (1958), s. 41–80; 4 (1959), s. 9–32; 9 (1964), s. 15–47; 11 (1966), s. 67–78; 18 (1973), s. 37–44; zob. też *Drzwi gnieźnieńskie a rozwój legendy o św. Wojciechu*, w: *Drzwi gnieźnieńskie*, t. 1 (red. M. Wałicki), Wrocław 1956, s. 20–42 oraz *Wojciech-Adalbert*, w: *Hagiografia polska* (red. R. Gustawa), t. 2, Poznań 1972, s. 572–610, z dodaniem b. obszernej bibliografii.

wości św. Wojciecha, a może bardziej środowisk, które ją kształtowały i w kręgu których owe teksty powstały, nie jest przedsięwzięciem niemożliwym.

Wcześniejszy ze wspomnianych *Żywotów* to *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, źródło nazywane też od pierwszych słów: *Est locus in partibus Germanie*, powstało w 998–999 w Rzymie, w benedyktyńskim klasztorze świętych Bonifacego i Aleksego na Awentynie⁴. Dość powszechnie za autora tego *Żywota* uważa się Jana Kanapariusza, opata tego klasztoru, człowieka gruntownie wykształconego, pochodzącego z rzymskiej arystokracji. Znał on osobiście Wojciecha z okresu pobytu na Awentynie. Drugi z przekazów: *Vita et Passio Sancti Adalberti: Nascitur purpureus flos*, zachowany w dwóch redakcjach: krótszej i dłuższej, jest dziełem Brunona z Kwerfurtu, wyraźnie zafascynowanego postacią Wojciecha⁵. Brunon niemal przez całe życie szedł jego śladami: od szkoły w Magdeburgu, poprzez awentyńską wspólnotę benedyktynów, pobyt na dworze Ottona III, z którym łączyła go przyjaźń, podobnie jak niegdyś Wojciecha, misyjne wędrowki, m.in. na Węgry i do Polski, aż do śmierci męczeńskiej, poniesionej w r. 1009 w czasie wyprawy misyjnej, zapewne gdzieś na pograniczu rusko-jaćwieskim. Napisany przez Brunona *Żywot* jest nie tylko opowieścią o Wojciechu, którego przedstawia jako człowieka szarpanego wątpliwościami, nękanego lękiem i niepewnością, a jednocześnie konsekwentnie zdążającego do oddania życia Chrystusowi, aż do męczeńskiej śmierci. Jest ten tekst także zwierciadłem duchowości autora, tak bardzo podobnego do opisywanego przezeń Bohatera.

Chociaż Brunon korzystał z *Żywota* pierwszego, jego *Vita* jest do pewnego stopnia reakcją na zbyt schematyczne, zapewne dla celów kanonizacyjnych, ukazanie postaci Wojciecha przez autora *Vita prior*. Tekst, który Brunon pisał przez kilka lat, w dwóch jak powiedzieliśmy, nieco odmiennych redakcjach, uzupełnianych i rozszerzanych w miarę zdobywania wiadomości od świadków życia Wojciecha, odbiega swoim realizmem od dzieł hagiograficznych wczesnego średniowiecza. Z wnikliwych badań utworów pozostawionych przez Brunona wiemy, że był on świadkiem wiarygodnym swoich czasów, badaczem dociekliwym, nie idealizującym opisywanych przez siebie postaci⁶.

Do tych podstawowych źródeł dodać można tekst Homilii o św. Aleksym odnaleziony w rękopisie klasztoru Monte Cassino, a przypisywanej św. Woj-

⁴ J. Karwasińska, Studia krytyczne nad Żywotami św. Wojciecha, biskupa praskiego. *Vita I*, omawia stan badań nad krytyką zewnętrzną, a więc i problemem autorstwa tego dzieła hagiograficznego, *SiZr* 2 (1958), s. 41–50.

⁵ J. Szymański, Bruno z Kwerfurtu, w: *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1971, s. 219–227.

⁶ Pod względem wiarygodności oba przekazy o Wojciechu, zarówno *Vita I* jak i *Żywot* napisany przez Brunona należą do najcenniejszych źródeł hagiograficznych po oficjalnych sprawozdaniach z przesłuchań starożytnych męczenników, ponieważ zostały napisane przez naocznych, wiarygodnych świadków albo dobrze poinformowane osoby współczesne korzystające z relacji naocznych świadków (H. Delahaye, *The legends of the saints*, transl. by D. Attwater, London 1962, s. 89 n.). Wiarygodność Brunona podkreśla zarówno R. Wenskus, *Studien zur historisch-politischen Gedankwelt Brunons von Querfurt, Münster-Köln* 1956 jak i J. Karwasińska m.in. w artykule pt. Świadek czasów Chrobrego — Brunon z Kwerfurtu, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, (red. J. Dowiata), Warszawa 1972, s. 91–105.

ciechowi, ułożony między r. 989 a 996, w czasie jednego z dwóch pobytów na Awentynie⁷.

Ponadto wymienione świadectwa można uzupełnić jeszcze jednym tekstem: *Kroniką* Thietmara z przełomu X i XI wieku. Biskup Merseburga był bliski czasem Wojciecha, a żył współcześnie z Brunonem, z którym był spokrewniony. Dzięki jego dziełu dowiadujemy się wielu interesujących szczegółów dotyczących środowiska magdeburgskiego z czasów Wojciecha. Są w kronice także wiadomości o nim samym nieco odmienne od znanych z *Żywotów*⁸.

Środowisko, które kształtowało dzieciństwo Wojciecha *Vita prior* dobrze określa, ukazując jego jeszcze na wpół pogański charakter: *W części — składało się — z ludzi opanowanych błędem niewiary, z chrześcijan z imienia, żyjących jak poganie i niektórych tylko prawowiernych*⁹. Do tych ostatnich należała zapewne matka Wojciecha, pochodząca ze znakomitego rodu, być może, jak przypuszcza Jadwiga Karwasińska, nawet Przemyślidów¹⁰. Oddana modlitwie, przestrzegająca postów i hojnie udzielająca jałmużn, żyła głębszym życiem wewnętrznym niż jej mąż Sławnik, którzy według słów dobrze poinformowanego Brunona *rzadko się modlił, o czystość nie dbał, ale był sprawiedliwy i szczodry we wspieraniu ubogich*¹¹. Wolno przypuszczać, że oboje rodzice mieli nabożeństwo do Najśw. Maryi Panny bo pod Jej opiekę oddali swego ciężko chorującego syna, przeznaczając go jednocześnie do stanu duchownego. Na książęcym dworze Sławnika przebywali kapelani, którzy byli dla Wojciecha pierwszymi nauczycielami prawd chrześcijańskich, a jednocześnie wprowadzali go w arkana czytania na tekście *Psalterza*. Prace archeologiczne odsłoniły w Libicach pozostałości dużej jednonawowej bazyliki z transeptem i absydą, śladami baldachimu nad wielkim ołtarzem, a obok fundamenty baptysterium. Były to budowle wzniesione w 2 poł. X w. w stylu odrodzenia ottońskiego¹². Świadczą, że Libice były w X w. jednym z silnych ośrodków religijnych tworzącego się państwa czeskiego.

W trosce o pogłębienie religijnej i świeckiej edukacji Wojciecha oddał go ojciec w 972 r. do słynnej szkoły w Magdeburgu¹³.

Miasto to stało się dla Wojciecha miejscem pobytu przez lat dziewięć. Zetknął się tam ze środowiskiem benedyktyńskim, do którego miał jeszcze później powrócić, a które najbardziej wpłynęło na duchowe ukształtowanie młodego księcia. Magdeburg był miastem benedyktynów! Żyli oni tam w kilku klasztorach ufundowanych w ciągu X stulecia. Otto I stworzył w tym mieście ośrodek

⁷ Tekst opublikował i omówił H.G. Voigt, Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im Zehnte Jahrhundert, Berlin 1898, s. 358–365. O homilii tej zob. także A. Gieysztor, Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego, w: Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej, Warszawa 1972, s. 25.

⁸ Thietmar, Kronika (tłum. i oprac. M.Z. Jedlicki), Poznań 1953, s. 180, 182, 200, 206, 548.

⁹ Vita I, s. 25; Por. Vita II, s. 89–91.

¹⁰ J. Karwasińska, Wstęp, w: Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, jw., s. 26, przypis 4; Por. T. Siłnicki, Święty Wojciech — człowiek święty oraz jego działalność na tle epoki, w: Święty Wojciech 997–1947, Gniezno 1947, s. 38.

¹¹ Vita II, s. 3.

¹² Umělecké památky Čech (red. E. Pačhe), t. 2, Praha 1978, s. 245–246.

¹³ Vita I, s. 6.

państwowego kultu św. Maurycego przywożąc w r. 961 relikwie legendarnego rycerza do ufundowanego przez siebie kościoła. Zdumiewał on współczesnych pięknem architektury, błyszczał marmurami, złotem i drogimi kamieniami, przywiezionymi do Magdeburga na polecenie cesarza. Otto I sprowadził z Włoch tyle relikwii świętych, że można je było umieścić w kapitelach każdej marmurowej kolumny kościoła św. Maurycego. Cesarz zbudował ten kościół jako mauzoleum dla siebie, swoich przyjaciół i następców tronu¹⁴. Po usilnych staraniach uzyskał zgodę papieża na utworzenie w Magdeburgu metropolii¹⁵.

Pierwszym arcybiskupem został w r. 968 Adalbert, benedyktyński mnich z Trewiru, z klasztoru św. Maksymina, niegdyś misjonarz wysyłany na Ruś przez Ottona I na prośbę księżnej Olgi, potem kanclerz królestwa. Był uczonym historiografem. Zorganizował swoją prowincję kościelną, nastawiając ją na pracę misyjną wśród Słowian¹⁶.

Już w 937 r. z klasztoru św. Maksymina w Trewirze, powiązanego z ośrodkami reformy w Lotaryngii, gdzie podobnie jak w Cluny, przywracano pierwotną wierność *Regule* św. Benedykta i znaczenie liturgii w życiu klasztorów, przybyła do Magdeburga grupa benedyktynów. Także po roku 968, gdy kościół ich stał się katedrą, tworzyli nadal wspólnotę św. Maurycego wokół swego opata. Adalbert bowiem od tego roku piastował jednocześnie godność arcybiskupa i opata. W mieście był jeszcze jeden klasztor benedyktyński św. Jana Chrzciciela „na górze”, a nadto żeński klasztor benedyktynek pod wezwaniem św. Wawrzyńca¹⁷. Patron ten, podobnie jak św. Maurycy, otoczony był szczególnym kultem przez Ottona I.

W pobliżu katedry — jak przypuszczają archeologowie — stał pałac cesarza, miejsce licznych zjazdów (zwłaszcza na Boże Narodzenie i Wielkanoc), sądów i narad z baronami niemieckimi oraz gośćmi zapraszany z zewnątrz¹⁸. Królowie niemieccy zwykli przybywać do relikwii św. Maurycego przed wyprawami wojennymi, a także by podziękować za zwycięstwo. Magdeburg tętnił życiem politycznym i religijnym. W kościołach, wyposażonych w bogate paramenty liturgiczne i pięknie iluminowane księgi, odprawiano wspaniałe nabożeństwa, w czasie których często arcybiskup Adalbert wygłaszał swoje — jak zapewnia Thietmar — doskonałe kazania¹⁹. W rok po swoim przybyciu do Magdeburga a więc w 973, Wojciech był świadkiem uroczystego pogrzebu Ottona I, twórcy świetności miasta. Thietmar, któremu zawdzięczamy te wiadomości, przekazał także świadectwo o samym arcybiskupie Adalbercie: *Spędził on 13 lat na nauczaniu i umacnianiu w wierze swoich owieczek, sam pełen wiary*²⁰. Uzupełniają je słowa z I *Żywota*

¹⁴ Thietmar, Kronika, jw., s. 66–68.

¹⁵ Tamże, s. 70–72 (w przypisach podana literatura).

¹⁶ Tamże, s. 72 (w przypisach podane opracowania).

¹⁷ Tamże, s. 18, 52, 124, 234, 306, 334, 408, 504, 552, 562. Zob. G. Böttcher, Die topographische Entwicklung von Magdeburg bis zum 12/13. Jahrhundert. Ein Versuch, w: Erzbischof Wichmann (1152–1192) und Magdeburg in hohen Mittelalter. Stadt, Erzbistum, Reich. Ausstellung zum 800 Todestag Erzbischof Wichmanns von 29. October 1992 bis 21. März 1993, Magdeburg 1992, s. 80–97.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Thietmar, Kronika, jw., s. 112.

²⁰ Tamże, s. 122.

św. Wojciecha: *Od tego co słowami głosił, w obyczajach i życiu nigdy nie odstąpił*²¹. Gorliwy zwolennik odnowionej obserwacji benedyktyńskiej i pięknej liturgii, osobiście sprawdzał np. czy mnisi klasztorów św. Maurycego i św. Jana Chrzyciela regularnie uczestniczyli w nocnych modlitwach brewiarzowych²². Musiał mieć niemały wpływ na ukształtowanie Wojciecha, którego przyjął w Magdeburgu bardzo serdecznie, udzielił mu sakramentu bierzmowania nadając mu przy tej okazji własne imię. Adalbert dbał bardzo o szkołę, do której uczęszczał Wojciech. Nauczycielem w niej był benedyktyn Otryk, uważany przez współczesnych za *drugiego Cycerona*²³. Kształcił zastępy młodych zakonników, uczył zakonnic z klasztoru św. Wawrzyńca, dokąd czasem zabierał ze sobą Wojciecha. Do szkoły Otryka oddawano, podobnie jak Wojciecha, chłopców z arystokratycznych rodów, korzystających nie tylko z wiedzy filozoficznej i teologicznej mistrza, ale zapewne także z wielkiego księgozbioru klasztoru benedyktynów²⁴. Musiał w nim szczególnie rozmiłować się św. Wojciech, jeśli wierzyć świadectwu Kosmasa, że do Pragi wrócił *przywożąc z sobą niemałą liczbę ksiąg*²⁵. Z *Kroniki* Thietmara wiemy, że wielu widziało w Otryku następcę Adalberta na stolicy arcybiskupiej. Na skutek bliżej nam nieznanego nieporozumienia między arcybiskupem a Otrykiem ten ostatni opuścił Magdeburg w r. 978 przenosząc się na dwór cesarski. Thietmar napisał, że *nie było po nim człowieka równego mu pod względem uczoności i wymowy*²⁶.

Przez kilka lat umysł i duszę Wojciecha kształtowali więc wybitni ludzie. Młody książę został w Magdeburgu wprowadzony w atmosferę zreformowanego środowiska benedyktyńskiego, w którym dbano o regularność i piękno *opus Dei*, liturgicznej służby Bożej, o wdrażanie do modlitwy i o odpowiednie kształcenie umysłu. Wojciech uczestniczył nie tylko w uroczystych mszach ze śpiewaną Ewangelią²⁷, ale także w psalmodiowaniu brewiarza, przygotowywany był zapewne do uprawiania *lectio divina* tj. medytacyjnego czytania Pisma św. Miał możliwość zapoznania się z tym wszystkim, co stanowiło podstawy duchowości benedyktyńskiej.

W czasie swego pobytu w Magdeburgu — jak podkreślają jego *Żywoty* — Wojciech często odwiedzał relikwie świętych. Było ich wiele, bo obok wspomnianych już relikwii św. Maurycego, patrona całej metropolii i królestwa, Otto zadbał o sprowadzenie innych relikwii m.in. św. Szczepana, św. Gandolfa (męczennika z VIII w.), św. Ambrożego. Kult relikwii był charakterystycznym rysem duchowości czasów Wojciecha²⁸.

²¹ Vita I, s. 6 (Parafraza słów z Gregoriii Magni, Dialog, II, s. XXXVI, PL LXVI [cyt. za przypisem oprac. przez J. Karwasiańską], Piśmiennictwo, jw., s. 29–30).

²² Thietmar, Kronika, jw., s. 124.

²³ Vita I, s. 6.

²⁴ Tamże.

²⁵ Kosmas, Kronika Czechów (tłum. i oprac. M. Wojciechowska), Warszawa 1968, s. 147.

²⁶ Thietmar, Kronika, jw., s. 124, 128.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ Vita I, s. 7; Piśmiennictwo, s. 31, przypis 14; Thietmar, Kronika, jw., s. 52, 55; bogatą literaturę dotyczącą kultu relikwii oraz dziejów tego zjawiska podaje R. Grégoire, Manuale di agiologia. Introduzione alla lettura agiografica, Fabriano 1987, s. 320–352.

Po okresie magdeburgskim wraz z powrotem na dwór ojca a potem do Pragi na dwór biskupa Dytmara nastąpił pewien regres w duchowym życiu Wojciecha. Podkreśla to zwłaszcza *Żywot II*²⁹. Wstrząsem i wstępem do nawrócenia była dlań śmierć Dytmara pełnego wyrzutów sumienia z tego powodu, że nie dosyć dbał o swe duszpasterskie obowiązki. Kiedy więc Wojciech sam objął obowiązki biskupa praskiego w 982 r. powrócił do ideałów, z którymi zetknął się w czasie magdeburgskich studiów.

Dodatkowy wpływ na dalsze życie Wojciecha mogło mieć jego bardzo prawdopodobne zetknięcie się ze św. Majolusem, jedną z najważniejszych postaci związanych z dziełem reformy życia zakonnego w X w. Wojciech udał się w 983 r. do Werony, by tam z rąk cesarza Ottona II przyjąć inwestyturę potrzebną do objęcia biskupstwa w Pradze. Na sejm odbywający się wówczas w Weronie przybył także w maju tegoż roku św. Majolus, zajęty właśnie reformowaniem klasztorów w północnych Włoszech. Przez wiele lat, bo od 954 do 994, był czwartym z kolei opatem Cluny, które promieniowało odnową życia zakonnego na cały ówczesny Kościół. Już Otto I, fundator wielu klasztorów, popierał działalność Majolusa, podobnie jak później dwaj jego następcy na tronie cesarskim — Otto II i Otto III. Św. Majolus zmarł reformując na prośbę Hugona Kapeta benedyktyński klasztor St. Denis pod Paryżem³⁰. Osobowość świętego, który umknął do klasztoru przed godnością biskupa Sauvigny, a jako wielki reformator był czczony przez możnych tego świata, musiała wywrzeć duże wrażenie na Wojciechu. Swoją młodość spędził w Magdeburgu wśród benedyktynów związanych z reformą lotaryńską płynącą z ośrodka w Gorze, a w Weronie miał możliwość zapoznania się poprzez św. Majolusa z jeszcze silniejszym ruchem odnowy płynącym z Cluny. Nie dziwi więc, że swoje życie jako biskup Pragi ułożył według zasad *Reguły* św. Benedykta i *Księgi reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego. Tak przynajmniej przedstawiają ten okres duchowego rozwoju Wojciecha jego obaj żywotopisarze, sami na tych pismach wychowani.

Piszą oni, że biskup Wojciech jak zakonnik zachowywał milczenie od komplety do prymy. Po jej odmówieniu przyjmował ludzi zwracających się doń z różnymi prośbami. Potem aż do mszy św. odmawiał brewiarz, a następnie jak pisze swoim kwiecistym stylem autor *Żywota I*, *na ołtarzu pańskim składał w ofierze chleb anielski nad relikwiami świętych*³¹. Resztę dnia spędzał Wojciech na czytaniu i pracy fizycznej, a więc postępował dokładnie tak jak nakazywała zakonnikom *Reguła* św. Benedykta. Żywotopisarze dodają jeszcze, że *umartwiał się bardziej niż w klasztorze*³². Jednak z zachowywaniem *Reguły* łączył czynne życie biskupa: odwiedzał więźniów i chorych, interesował się losem ludzi wystawionych na sprzedaż na targach niewolników, głosił kazania, a nadto: *upominał duchownych*

²⁹ „Przez cały ten czas cechowała go swawola, jak każdy człowiek lgnął do ziemskich uciech, miał czas na dziecinne figle, łakomiąc się na jedzenie i picie, jak bydlę schylał twarz ku ziemi i nie umiał spojrzeć w niebo”, Piśmiennictwo, s. 95, (Vita II, s. 6) oraz „gonił za pięknem doczesnym i całą duszą tonął w sprawach ziemskich, lub bez przerwy zwykł błąkać się wśród marzeń, Piśmiennictwo, s. 103 (Vita II, s. 10).

³⁰ D. I o g n e - P r a t, Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographique relatives à saint Maieul de Cluny (954-994), Paris 1988.

³¹ Vita I, s. 16.

³² Vita II, s. 12.

i wiernych stosownie do ich wieku, świadomości oraz stopnia i jakości przestępstwa³³. A czynił to z podstawową dla duchowości benedyktyńskiej cnotą *discretio* — rozważli, kierującej każdym postępowaniem³⁴.

Ściśle według *Reguły pasterskiej* dzielił swój dochód na cztery części — jedną przeznaczał na potrzeby i ozdobę kościołów, drugą — dla kleru katedralnego, trzecią rozdawał ubogim, a ostatnią zachowywał dla siebie. Był niezwykle hojny w rozdawaniu jałmużn³⁵.

Można więc powiedzieć, że jako biskup praski Wojciech usiłował formować na wzór benedyktyński duchowość swego środowiska, zarówno najbliższego otoczenia, do którego należał jego przyrodni brat Radzim, prepozyt katedry Wielich (później mnich klasztoru na Monte Cassino), być może i Radla, piastun i towarzysz w szkole magdeburskiej (później mnich w klasztorze na Awentynie, a następnie arcybiskup Ostrzyhomia), jak i szerzej wśród kleru i wiernych diecezji praskiej. Na tle ideałów jakimi przeniknięty był Wojciech doszło, jak się zdaje do konfliktu. Kler niechętny był ideałowi *vita communis* i zakazom zawierania związków małżeńskich. Świeccy wierni stawiali opór wymogom jednożeństwa, wierności małżeńskiej, zakazowi związków między krewnymi. Wśród tych trudności duszpasterskich nękać zaczęły Wojciecha lęki o własne zbawienie i odezwała się tęsknota za samotnością, w której mógłby bez ograniczeń uprawiać „otia contemplationis”. Papież Jan XV przed którym stanął w Rzymie po sześciu latach zmagania z trudnymi problemami diecezji praskiej, miał mu poradzić: *oddaj się w spokoju kontemplacji i przebywaj wśród tych, którzy pędzą spokojne życie na pełnych słodyczy studiach*³⁶.

Miejscem, w którym Wojciech znalazł poszukiwaną przystań stał się rzymski klasztor świętych Bonifacego i Aleksego na Awentynie. W czasach Wojciecha był to ośrodek, w którym spotykały się tradycje monastycyzmu wschodniego i zachodniego, było to też miejsce skupiające elitę intelektualną i duchową Rzymu. Klasztor ten powiązany — zwłaszcza przez świątobliwego opata Leona, który przyjął Wojciecha — z dworem Ottonów, pozostawał gościnny i otwarty na kontakty z benedyktynami i biskupami całej dążącej do reformy *christianitas*. Z klasztorem związany był m.in. słynny z uczoności biskup Liège, Notker (972–1008), Abbon z Fleury († 1004), teolog i kronikarz, męczennik sprawy reformy klasztorów benedyktyńskich. Z opatem Leonem zaprzyjaźniony był grecki asceta i anachoreta św. Nil z Rossano (910–1004), oddany kopiowaniu kodeksów z pismami Ojców Kościoła i żywotami świętych³⁷.

Wśród zakonników klasztoru, ludzi wykształconych i wybitnych, znajdował się wspomniany Jan Kanapariusz, Jan Mądry, według Stanisława Zakrzewskiego prawdopodobnie pochodzący z arystokratycznego rodu Campaninusów, Jakub z Afryki i Teodor Milczący, rodem być może z Egiptu³⁸.

³³ Vita I, s. 17.

³⁴ Tamże.

³⁵ Vita I, s. 14; Vita II, s. 10.

³⁶ Vita I, s. 19.

³⁷ Vita I (s. 14–17), Vita II (12–14). Zob. nadal aktualne studium S. Zakrzewskiego, *Opactwo benedyktyńskie ss. Bonifacego i Aleksego na Awentynie w latach 977–1085*, Rozprawy AU, Wydz. Hist.-Fil., seria 2, t. 20, Kraków 1903, s. 38–124.

³⁸ Vita II, s. 20; S. Zakrzewski, jw., s. 63 nn.

Zakrzewski, opierając się na tekście uchodzącym za homilię św. Wojciecha o św. Aleksym, a także na przekazie o Brunonie z Kwerfurtu zwrócił uwagę, że dla awentyńskich mnichów kult Bonifacego i Aleksiego, patronów klasztoru i kościoła, nie był czymś formalnym, ale żywym obcowaniem z bliskimi im postaciami. Życie tych patronów stanowiło wzorzec postępowania jak wynika to z homilii ułożonej przez św. Wojciecha³⁹. Znamienne wydaje się, że Wojciech fundując klasztor benedyktynów w Brzewnowie koło Pragi po swoim powrocie z Rzymu obok wezwania Matki Bożej i św. Benedykta nadał mu jako patronów św. Bonifacego i Aleksiego⁴⁰.

Obydwaj święci należeli według legendy do możnych tego świata, opływających w dostatki, których wyrzekli się w momencie nawrócenia. Obaj opuścili Rzym; Bonifacy, by ponieść śmierć męczeńską w Tarsie (ok. 309 r.), Aleksy, by po długich wędrówkach wrócić i żyć we własnym domu nierozpoznany, w ubóstwie i pokorze⁴¹.

Wojciech dwukrotnie w swym życiu (w latach 990–993 i 994–996) przebywał na Awentynie, wśród ludzi żyjących w surowej ascezie i prostocie, oddanych nauce, w środowisku, w którym panował duch tolerancji, symbiozy kultury greckiej i łacińskiej, a prawdopodobnie i misyjnego zaangażowania.

Silentium in Deo awentyńskiego klasztoru wypełnione odmawianiem psalmów, liturgią mszy oraz czytaniem, także czuwaniem, postami i pracą fizyczną prowadziło Wojciecha na drogę kontemplacji, w atmosferze miłości braterskiej, pokory i poddania się opatowi⁴².

Życie zakonne Wojciecha, zgodnie z przyjętymi w hagiografii topoi przedstawione zostało przez żywotopisarzy jako: *certamen, praelium, pugna*. Było pojmowane jako walka *contra adversaria cuncta anime ad Deum progredientes*⁴³. Odnajdujemy w tym ideę często powracającą w listach św. Pawła⁴⁴. Walka prowadzona *sub regulam s. Benedicti* miała na celu upodobnienie się mnicha do Chrystusa. Zwłaszcza cnota pokory, silnie podkreślana w *Regule* i całej hagiografii

³⁹ Tamże, s. 68 nn.; H.G. Voigt, jw., s. 358–365 wydał homilię na podstawie kodeksu Biblioteki Monte Cassino (cod. CIX), gdzie nosi tytuł: „Omilia venerabilis Adalberti Episcopi et Martyris”. Przeznaczona była „In natali sancti Alexii confessoris”. Następujące słowa świadczą, że wygłosił tę homilię mnich klasztoru św. Bonifacego i Aleksiego na Awentynie: „Nos namque licet nec servi appellari digni, filii tamen eius sumus, quia nos in hunc suam domum sub monastica professione pius apud deum intercessor congregavit”. Tekst kilkakrotnie podkreśla synowskie uczucia mnichów wobec świętego patrona i wzywa do naśladowania jego idealów (s. 362). Wydaje się, że również Brunon z Kwerfurtu imię Bonifacy przyjął w klasztorze na Awentynie. Sugeruje to Piotr Damiani Vita s. Romualdi, MPH, t. 1, Lwów 1864, s. 327, wkładając w usta Brunona-Bonifacego następujące słowa: „mox exemplo sui equivoce ad martiri desiderium provocatus ait: Et ego Bonifacius vocor, cum ergo etiam ipse Christi martir essem debeo”. Po przyjęciu imienia patronami jego stawali się dwaj męczennicy: św. Bonifacy z Tarsu (ok. 307) — patron klasztoru awentyńskiego, oraz św. Bonifacy z Wessex (672–754) apostoł Niemiec.

⁴⁰ T. Siłnicki, jw., s. 85.

⁴¹ Te właśnie cechy zaleca do naśladowania wspomniana homilia. Głosi pochwałę ubóstwa, wzgardy świata, pójścia za Chrystusem. Przebija z homilii radość z bycia w klasztorze pod wezwaniem św. Aleksiego. Chwali szczególnie dwie jego cnoty: „constantia” i „patientia” oraz fakt, że „derelictus enim omnibus secutus est Christum” (Łk 14, 26) Homilia s. Adalberti, s. 362 n.

⁴² Tak przede wszystkim przedstawia ten okres Vita II, ale i Vita I.

⁴³ Vita II, s. 16.

⁴⁴ Ef 6, 10–18; Tm 2, 1–2.

benedyktynskiej, uchodziła za fundament doskonałości zakonnej⁴⁵. Św. Wojciech w klasztorze *ćwiczył się we wszystkich stopniach pokory, aby zbliżyć się do wzoru Boga. Zapominał, że był biskupem i stał się małym wśród braci*⁴⁶.

Brunon duchowe osiągnięcia Wojciecha w życiu zakonnym streścił w pięknym literacko obrazie pisząc, że przysły męczennik zbudował *domus animae suae* (dom swej duszy) kładąc pod nim fundament głębokiej pokory. Z czterech cnót: *patientia, iustitia, fortitudo* i *temperantia* na kształt krzyża ułożonych, a więc pogłębionych cierpieniem, utworzył kamienie węgielne, a z nich jak z żywych kamieni wznosił trwale ściany, które wygładził żelazem posłuszeństwa (*obedientia*). Okrywając tę budowlę podwójną trzcina, zwieńczył ów dom gdy nałożył nań złoty dach Bożej miłości⁴⁷.

Taki obraz cnót nabytych przez Wojciecha w życiu zakonnym przypomina treści zawarte w *Collationes patrum* Jana Kasjana, które wraz z *Regulą* Benedykta dawały podstawy duchowości monastycznej. Na uwagę zasługuje pogłębienie obrazu przez Brunona, podkreślającego że budowanie gmachu doskonałości moralnej nie jest celem samym w sobie. Prowadzić miało do zjednoczenia z Bogiem. Wojciech pracując bowiem nad budową wewnętrznego przybytku *templum Domini se fecit, regalem cubile Filio Regis intra se preparavit*⁴⁸.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden charakterystyczny rys duchowości św. Wojciecha, dzielony przezeń z wielu innymi świętymi tamtych czasów. Otóż wewnętrzne i zewnętrzne *odwrócenie się od świata*, oparte na przekonaniu o jego kruchości i nicości leżące u podstaw życia monastycznego, przybierało często formę *peregrinatio*. Pojęcie to funkcjonowało w podwójnym znaczeniu: określało praktykę nawiedzania *loca sacra*, miejsc związanych z kultem lub też specyficzną formę życia ascetycznego⁴⁹. Wojciechowi nieobce było *peregrinatio* w obu znaczeniach tego słowa.

Zarówno *Vita prior* jak i *Żywot* napisany przez Brunona, donoszą o jego niezrealizowanym ostatecznie zamiarze udania się do Jerozolimy dla nawiedzenia Grobu Chrystusa. Przybycie Wojciecha do Rzymu także przedstawione zostało przez Brunona jako *peregrinatio* do *matki męczenników i domu apostołów*⁵⁰. Bruno szerzej niż *Vita* Jana Kanapariusza przedstawił Wojciechowe *peregrinatio ad loca sacra* z 996 r. przed wyruszeniem do Polski. Były to pielgrzymki do Fleury i Glanfeuil (Saint Maur de Fossès), Tours i St. Denis pod Paryżem⁵¹.

⁴⁵ B e n e d y k t z Nursji, *Regula*, Tyniec 1979, rozdział 7: O pokorze wymienia wiele jej stopni. Wspinając się po nich mnich dochodzi do Miłości Bożej, s. 25–30.

⁴⁶ *Vita* II, s. 16.

⁴⁷ *Vita* II, s. 16–17.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ A. W i t k o w s k a, Z zagadnień „Peregrinationis religiosae” w średniowiecznej Europie, *Roczniki Humanistyczne* 22 (1973), z. 2, s. 31–46; H. von C a m p e n h a u s e n, S'expatrier „a cause de la foi”, *La vie spirituelle* 101 (1959), s. 162–181; J. L e c l e r q, Monachisme et pèrègrination du IX^e au XII^e siècle, *Studia Monastica* 3 (1961), s. 33–52; t e n z e, Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter, *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 55 (1960), s. 212–223.

⁵⁰ *Vita* II, s. 13–14.

⁵¹ *Vita* II, s. 24–25.

Już sam wybór tych miejsc rzuca światło na duchowość Wojciecha. Najpierw udał się do św. Marcina, wzoru doskonałego biskupa łączącego cechy troskliwego pasterza z umiłowaniem *sancta solitudo*, której szukał m.in. w stworzonej przez siebie wspólnocie w Marmoutier koło Tours. Oczywiście był cel pielgrzymki do opactwa Fleury gdzie od w. VII przechowywano ciało św. Benedykta: *nauczyciela tych co umierają światu i tęsknią całym sercem do nieba* jak brzmi komentarz Brunona. W tym zresztą klasztorze przebywał wspomniany św. Abbon, reformator związany z ruchem Cluny. W pobliżu znajdowało się opactwo Glanefuil (Saint-Maur), gdzie spoczywało ciało najbliższego ucznia św. Benedykta — św. Maura. Świeżo zreformowane przez św. Majolusa opactwo benedyktyńskie w St. Denis wyrosło wokół kultu św. Dionizego, męczennika i pierwszego biskupa Paryża. Do grobu tego świętego zaprowadzić mogło Wojciecha jego pragnienie męczeństwa dla Chrystusa. W tych wymienionych przez Brunona miejscach, Wojciech jakby powierzał świętym patronom swoje potrójne powołanie: biskupa, mnicha i męczennika. Przybywając do tych miejsc przed zamierzoną wyprawą misyjną *adiutores ad sua prelia vocat*, wzywał pomocy świętych do walki, którą miał podjąć⁵².

Nie było zapewne dziełem przypadku, że szlak francuskiej pielgrzymki św. Wojciecha prowadził przez klasztory, które niedawno reformował św. Majolus. Zarówno opactwo w Marmoutier koło Tours jak i St. Maur des Fossés i wreszcie, jak wspomniano, St. Denis, należały do opactw włączonych przez wielkiego odnowiciela obserwacji zakonnej do potężnej kongregacji Cluny⁵³.

Pielgrzymkę traktował Wojciech jako specyficzną formę wyrzeczenia i umartwienia. Przed zamierzonym udaniem się do Jerozolimy rozdał biednym wszystkie pieniądze jakie na ten cel otrzymał od cesarzowej Teofano, oddał przybyłych z nim z Pragi służących, zamienił biskupie szaty na pielgrzymie. Wszystkie *loca sacra* na terenie Francji — jak podkreślił Brunon — odwiedzał pieszo⁵⁴.

Wydaje się, że idea pielgrzymki jako formy uprawiania ascezy była szczególnie ważna w niespokojnym życiu Wojciecha. U źródeł leżało pragnienie porzucenia wszystkiego dla Chrystusa. Idea ta zakorzeniona była w Starym Testamencie, ukazującym wzór wszystkich pielgrzymów: Abrahama wezwanego do opuszczenia kraju, by na rozkaz Boga wyruszyć w drogę. Znaczenie słowa *peregrinus* — *obcy* jest kluczem do zrozumienia tej formy ascezy. *Żywot I*, Wojciecha podkreśla, że znekany duszpasterskimi niepowodzeniami w Pradze Wojciech *postanawia opuścić ziemię rodzinną i bardziej znane ludy. Chce dla Boga udać się na obczyznę i jakby pod innym słońcem w ubóstwie spędzić wiek sędziwy. Wszystko co twarde i przykre ze względu na umiłowanie Jezusa wydało mu się słodkie, dla bogatego Chrystusa znieść dotkliwie ubóstwo to był nie tyle trud, jak raczej dowód ogromnej miłości*⁵⁵.

Opracowania na temat roli pielgrzymowania w ascezie monastycznej podkreślają, że pragnienie pełniejszego naśladowania Chrystusa objawiało się właśnie w tym, że opuszczano dla Niego nie tylko rodzinę i dobra materialne, ale także ojczyznę (*Patriae solum, divitias parentesque relinquere, et nudos nudum Christi*

⁵² Tamże oraz *Vita I*, s. 63–64. Wąge pielgrzymek w życiu świętych z podaniem bogatej literatury omawia R. Grégoire, jw., s. 353 nn.

⁵³ D. Iogna-Prat, jw., s. 222 z podaniem opracowań dotyczących wspomnianych opactw.

⁵⁴ *Vita II*, s. 13, 24.

⁵⁵ *Vita I*, s. 19.

sequi). Celem pielgrzymowania było życie samotne w obecności Boga (*sibi solique Deo*). Pragnienie pójścia na wygnanie leżało u podstaw wędrówek mnichów iroszkockich, potem anglosaskich i galijskich. Były one dla nich wypełnieniem nakazu Boga jaki usłyszał Abraham: *exi de terra tua*, a Chrystus powtórzył swoim *Pójdź za mną*⁵⁶.

Przytoczony wyżej tekst *Vita I* nie pozostawia wątpliwości, że taki też cel przyświecał Wojciechowi: pójść na wygnanie z miłości do Chrystusa. Problem ten stanął przed nim ponownie gdy nie mogąc już wrócić do Czech po tragedii w Libicach, podjął decyzję pójścia *ad exterarum et incultas gentes qui nesciunt nomen Domini predicare* po to, by albo *znaleźć wśród nich śmierć męczeńską dla siebie, albo aby ochrzcić tych, do których miał się udać na wygnanie*⁵⁷.

Dla duchowości Wojciecha, dla jego ideału prowadzenia wśród pogan misji, bardzo ważny i znamieny wydaje się tekst z *Żywota* pióra Brunona. Nie ma tego fragmentu w *Żywocie I*, chociaż obaj autorzy korzystali z naoczego świadectwa tych, którzy byli z Wojciechem do jego męczeńskiej śmierci⁵⁸. Jest to fragment rozmowy prowadzonej przez nich po pierwszym niepowodzeniu w Prusach. Wojciech, pełen wątpliwości co do sensu dalszej tam pracy, uświadamia sobie, że przeszkodą w głoszeniu Ewangelii jest obcy wygląd misjonarzy. Wyraża więc przypuszczenie, że może skuteczniej prowadziliby ewangelizację, gdyby upodobnili się zewnątrznie do mieszkańców pogańskich terenów, zapuszczając jak oni włosy i brody, przywdziewając ich szaty, żyjąc wśród nich z pracy rąk⁵⁹. Taka idea dostosowania się do ewangelizowanego środowiska jest nie tylko echem misyjnej myśli św. Pawła Apostoła, ale była ponadto, jak należy przypuszczać, charakterystyczna dla środowiska Ottona III, a także kręgu ludzi otaczających św. Romualda z Camaldoli. Konsekwencją pomysłu i doświadczenia św. Wojciecha wydaje się być to, co Brunon z Kwerfurtu napisał o przygotowaniach dwóch eremitów wybierających się z Pereum do Polski: Benedykta i Jana: *zapuszcili włosy i brody, by upodobnić się do pogan podjęli także naukę języka ludu, do którego mieli pójść z Dobrą Nowiną*⁶⁰.

W przypadku Wojciecha obok pragnienia *peregrinatio pro Christo* oraz niesienia Ewangelii poganom wyrażany jest także motyw pozornie sprzeczny z pragnieniem działalności misyjnej a mianowicie: motyw pragnienia męczeństwa. Należy oczywiście postawić pytanie, na ile Wojciech podzielał żarliwość tego pragnienia przebijającą zwłaszcza z *Żywota* napisanego przez Brunona. Ten bowiem z entuzjazmem nazywa męczeństwo: *pulchrum, pulcherrium, bellum sacrum, felix et incomparabilis, felix triumphus, donum Dei*⁶¹. Nie ma dlań nic piękniejszego jak za *najslodszego Chrystusa oddać swoje życie*⁶². Męczeństwo, jak

⁵⁶ H. von Campenhausen, *iw.*, s. 164 n. i 168 nn.; J. Leclercq, *Monachisme et pérégrination*, *iw.*, s. 42 n.

⁵⁷ *Vita II*, s. 23.

⁵⁸ „*aiunt qui in illo agone fuerunt*” (*Vita I*, s. 37), „*Testimonio illorum qui secum fuere*” (*Vita II*, s. 63, p. 215).

⁵⁹ *Vita II*, s. 32–33.

⁶⁰ Tamże, s. 54, 59 (*Piśmiennictwo*, s. 199 i 208).

⁶¹ *Vita II*, s. 24, 29, 35, 37.

⁶² Tamże, s. 67.

pisze, najpełniej upodabnia człowieka do Chrystusa, bo włącza w śmierć poniesioną przez Zbawiciela dla odkupienia ludzkich grzechów. Dlatego — zapewnia Brunon — pragnienie męczeństwa nie jest przejawem pychy, ale najpełniejszą gwarancją zbawienia przez upodobnienie się do Chrystusa⁶³.

O ile *Żywot I*, powstały w środowisku benedyktyńskim na Awentynie podkreśla w duchowej sylwetce św. Wojciecha przede wszystkim jego doskonałość zakonną, o tyle Brunon, sam przejęty pragnieniem męczeństwa, ukazuje w postaci swego bohatera głównie wzorzec męczennika. Całe życie Wojciecha zostało opisane jako splot wypadków zmierzających do najważniejszego momentu — do męczeńskiej śmierci. Nawet proporcja opisu życia i męczeństwa jest w dziele Brunona znamienita. Podczas kiedy w *Vita I*, rozdziały I–XXVII mówią o młodości, biskupstwie, życiu zakonnym i podróży misyjnej Wojciecha, to *Vita II* aż w 10 rozdziałach na 34 przedstawia wypadki związane z jego męczeńską śmiercią. Ponadto opis wcześniejszych zdarzeń z życia Wojciecha przepleciony został przez Brunona wątkami wskazującymi na to, że pragnienie męczeństwa niejako towarzyszyło św. Wojciechowi od dawna: liczył na nie podczas konfrontacji z Wrszowcami w Pradze⁶⁴, jako mnich przebywający na Awentynie miał sen zapowiadający męczeństwo⁶⁵, a podobna wizja powtórzyła się, gdy przebywał na dworze cesarza Ottona III w Moguncji⁶⁶. Kiedy Czesi odrzucili Wojciecha ostatecznie, Brunon napisał, że *wolny od więzów biskup objął niejako ramionami drogi przedmiot swoich tęsknot, chlubne męczeństwo, którego zawsze gorąco pragnął*⁶⁷. Było to w momencie, gdy zdecydował się pójść głosić Ewangelię poganom w Prusach. Tak więc oba rysy duchowości Wojciecha: jego pragnienie działalności misyjnej dla Chrystusa i pragnienie poniesienia śmierci za tych, do których się udawał, bo chciał ich zbawienia⁶⁸, łączą się w harmonijną jedność podobnie jak w życiu Chrystusa.

Sam opis męczeńskiej śmierci św. Wojciecha został tak przez Brunona wystylizowany, żeby właśnie upodobnienie się apostoła idącego do Chrystusa jak najsilniej podkreślić. Wojciech jak Chrystus umiera w piątek, po odprawieniu dnia poprzedniego ofiary mszy św., co stanowi w opisie wyraźne nawiązanie do Wieczernika. Podobnie też jak Chrystus Wojciech lękał się i drżał przed spełnieniem najwyższej ofiary życia, podobnie jak Chrystus przeżywał uczucie ludzkiej słabości⁶⁹.

Pokazaliśmy tylko niektóre komponenty duchowości św. Wojciecha, a towarzyszyła temu świadomość, jak bardzo poznanie nasze jest ograniczone. Tajemnicy życia św. Wojciecha dotykamy bowiem poprzez zostawione o nim świadectwa tych, którzy pisali przekonani o świętości i heroicznosci jego życia. Autorzy *Żywotów* formowani byli w tych samych kręgach, które ukształtowały duchowość św. Wojciecha. Była to odnowiona reformą X w. duchowość benedyktyńska z którą

⁶³ Tamże, s. 36. Na temat teologii męczeństwa zob. M. Starowieyski, *Męczeństwo*, w: *Ojcowie żywi*, t. 9. Męczennicy, Kraków 1991, s. 20–141 oraz M. Rozdorff, A. Solignac, *Martyr*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 10, Paris 1980, s. 717–732.

⁶⁴ *Vita II*, s. 19; podobnie *Vita I*, s. 30.

⁶⁵ *Vita I*, s. 31.

⁶⁶ *Vita II*, s. 25–26.

⁶⁷ *Vita II*, s. 29.

⁶⁸ Taki motyw zawiera kazanie Wojciecha do Prusów, *Vita II*, s. 32.

⁶⁹ *Vita II*, s. 35–36.

zetknął się w czasie swego pobytu w Magdeburgu, rozmów ze św. Malojusem, duchowość która w samym Wojciechu dojrzewała na Awentynie, a potem wzbogacił ją młode chrześcijaństwo czeskie, fundując klasztor benedyktynów koło Pragi w Brzewnowie. Ta sama duchowość przenikała w silnym stopniu krąg dworu Ottona III, z którym św. Wojciech wiódł długie przyjacielskie rozmowy⁷⁰, a który w r. 1000 przybył do grobu swego przyjaciela, by złożyć mu hold i swoją obecnością uświetnić moment powstania wyrosłej z męczeńskiej krwi św. Wojciecha pierwszej polskiej metropolii w Gnieźnie.

DIE GESTIGKEIT DES HL. ADALBERTS UND DAS MILIEU, DAS SIE GESTALTETE

ZUSAMMENFASSUNG

Ein Geschichtswissenschaftler, der die Geistigkeit des hl. Adalberts untersucht, kann sich auf einige Quellenüberweisungen stützen, deren Wert vor allem darauf beruht, daß sie fast dem Heiligen gegenwärtig sind und sich auf das Zeugnis von Personen berufen, die ihn kannten. Dazu gehören: zwei Adalbert-Hagiographien, Thietmars Chronik sowie der Text einer *Pedigt über den hl. Alexius*, der dem hl. Adalbert zugeschrieben wird. Sie erlauben, das Milieu kennenzulernen, das der Reihe nach Adalberts Geistigkeit gestaltete, angefangen bei der noch halb heidnischen, aber auch wegen dem unlängst angenommenen Glauben in Glaubensfragen eifrigen Familie Slawnikowie in Libice, weiter über das von der frühen Benediktinerreform beeinflusste Milieu in Magdeburg, wo Adalbert seine Schuljahre verbrachte, bis zum, sich durch das hohe intellektuelle und geistige Niveau auszeichnenden Milieu der Benediktiner aus dem Kloster der heiligen Alexius und Bonifatius auf dem Aventin, mit denen sich Adalbert nach dem Verlassen von Prag verbunden hat. Werden dazu auch noch Adalberts Kontakte mit dem hervorragenden Reformator der Benediktinerkloster, dem hl. Majolus, und Adalberts Peregrination durch so stark von der Benediktinerreform betroffenen Orte wie Tours, die Abteien in Glanfeuil (Saint-Maur) und St. Denis bei Paris berücksichtigt, so ist ersichtlich, daß sich Adalberts geistige Gestaltung vor allem in Kreise der von der Reform des X. Jhs betroffenen Benediktiner vollzog, auf die er während seines Aufenthalts in Magdeburg, in den Gesprächen mit dem hl. Majolus und auch bei seinem Aufenthalt in französischen und italienischen, stufenweise reformierten Abteien gestoßen war. Seine Geistigkeit reifte besonders während seines jahrelangen Aufenthalts in Rom. Damit bereicherte Adalbert das junge tschechische Christentum, indem er in Brzewnów bei Prag ein Benediktinerkloster stiftete. Dieselbe Geistigkeit durchdrang in hohem Grade das Milieu des Hofstaates von Otto III., mit dem der hl. Adalbert in tiefer Freundschaft verbunden war.

Diese Geistigkeit, gestützt durch die Liebe zur Liturgie, den Reliquienkultus, die Askese und die Weltentfremdung, spiegelte vor allem Ideale wider, die in der Regel des hl. Benedikt enthalten sind. Die gesamte schon zitierte Benediktinerreform im X. Jh. bezweckte eine Rückkehr zu ihrer Befolgung im Einklang zur Idee des großen Ordengründers. Beim hl. Adalbert ist — auf der Grundlage seiner Hagiographien — auch der Einfluß eines guten Hirten-Bischofs festzustellen, so wie ihn der hl. Gregor der Große in seinem Werk „*Liber regulae pastoralis*“ gezeichnet hatte, und seine innere und äußere Weltentfremdung nahm in seinem Leben oft die Form einer „*peregrinatio pro Christo*“ an, indem er das ihm Vertraute verließ, um in der Fremde einsam mit Gott zu leben. Das Endziel seiner „*peregrinatio*“ war die Übermittlung des evangelischen Lichts an die Heiden. Damit ist der wesentliche Zug der Geistigkeit des hl. Adalberts — sein Verlangen nach einem Martyrium für Christus — verbunden, das sozusagen zur Krönung seiner Mission unter den Heiden wird, und zugleich erlaubt, Christus möglichst ähnlich zu werden.

⁷⁰ Vita II, s. 25.

ŚWIĘTOŚĆ BISKUPA WOJCIECHA w WYOBRAŻENIACH HAGIOLOGICZNYCH i PRAKTYKACH HAGIOGRAFICZNYCH WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA

Przed udzieleniem odpowiedzi na pytanie wyrażone w tytule, proszę mi pozwolić na nawiązanie do moich wcześniejszych wypowiedzi w Gnieźnie i w Pelplinie o kulturotwórczym fenomenie świętości Wojciecha, jako biskupie misyjnym i kapłanie, który, nie mogąc swego zadania ze znanych powodów realizować w swej praskiej diecezji, podjął wezwanie Chrystusa do nauczania innych narodów w drodze do zbawienia¹. Z tej misji wynikała jego śmierć męczeńska, która *eo ipso* sprawiła, że został ogłoszony świętym.

Fakt świętości Wojciecha stawia nas przed trzema pytaniami: *a* — czym jest pojęcie świętości w nauce Kościoła; *b* — jakie pojęcie o świętości mieli ludzie mówiący o niej w odniesieniu do konkretnej osoby już to jako świadkowie jej życia, już to jako przekaziele tradycji o niej; *c* — jakie mamy pojęcie o świętości jako ludzie mówiący lub piszący o niej, ściślej mówiąc, jako hagiografowie².

Wyznaję, że szukając odpowiedzi na te pytania, znalazłem się w stanie daleko posuniętej konfuzji. To co mam do powiedzenia na ten temat, jest raczej szukaniem, a nie udzielaniem odpowiedzi.

¹ Zob. G. Labuda, Święty Wojciech w działaniu, w tradycji i w legendzie, w: Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej, pr. zb. pod red. ks. K. Śmigła, Gniezno 1992, s. 57–97; na konferencji świętowojciechowej w Pelplinie (1992), na marginesie referatu poświęconego osobie św. Wojciecha w tradycji pomorskiej zadałem pytanie, jak należy podchodzić do fenomenu świętości jako zjawiska kulturowego; wychodząc z założenia, że skoro na kulturę składają się akty twórcze, jednorazowe i niepowtarzalne, które drogą naśladownictwa podlegają procesowi upowszechnienia i przyswojenia, to również świętego należy traktować jako osobowość w enklawie swojej działalności jednorazową i niepowtarzalną, która w odbiorze społecznym jest nie tylko przedmiotem czci i adoracji, lecz także wzorem do naśladowania i akceptacji, głównie w wymiarze aksjologicznym; zob. szerzej G. Labuda, Historia kultury jako historia twórczych innowacji, *Nauka Polska* 5–6 (1991), s. 13–37. W swej podróży misyjnej św. Wojciech odpowiadał na wezwanie Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19).

² Z nadzwyczaj rozległej literatury o fenomenie świętości w religiach zob. dzieło, które z czasem stało się klasyczne: R. Otto, *Das Heilige—Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917; przekład polski R. Kurpis, *Świętość — Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław 1993; zob. dalej: H. Delahaye, *Sanctus*, Bruxelles 1927; J. Hässel, *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh 1931; W. Baethke, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957; J. Douillet, *Qu'est-ce qu'un saint?*, Paris 1957; R. Cailliois, *L'homme et le sacré*, Paris 1958; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia* (tłum. A. Tatariewicz), Warszawa 1970; tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I (przeł. S. Tokarski), Warszawa 1988; B. Malinowski, *Mit magia religia* (przeł. B. Leś i D. Praszalowiec), Warszawa 1990.

Zacznijmy od pola semantycznego. Polski rzeczownik i przymiotnik 'święty' ma swoje odpowiedniki we wszystkich językach słowiańskich oraz bałtyjskich (pruski, litewski i łotewski), a także, co może mieć duże znaczenie, w awestyjskim: *spenta*, *spentan*³.

We wszystkich w tym samym znaczeniu: święty. Droga etymologicznych wywodów dochodzi się do wniosku, że punktem wyjścia mógł być rdzeń: *pan-*, *spen-* odnoszący się w sanskrycie do słowa: podziwiać, głosić chwałę, uroczyste mówić, a nawet składać ofiarę⁴. W języku greckim mamy dwa równorzędne słowa na świętość: *hagios* i *hieros* i to w znaczeniu biernym jako 'święty', jak i czynnym: jako 'poświęcony bogu'⁵.

W języku łacińskim również dwa równorzędne wyrazy: *sanctus* i *sacer*, z reduplikacją *sacrosanctus*, również w znaczeniu: święty i poświęcony⁶. Wreszcie w językach germańskich niemieckie *heilig* i szwedzkie *helg*, a także gockie *wehs*, *wiha*, niem. *weißen* itp., w tym samym znaczeniu: święty, święcić⁷.

Z powyższej analizy semantycznej wynikają dwa ważne wnioski: *a* — mimo różnorodności wyrazów wszystkie one zgodnie wyrażają ideę określenia stosunku między człowiekiem i bóstwem tym samym znaczeniem słownym, oraz *b* — odnośne wyrazy sięgają do najstarszych pokładów wspólnoty indoeuropejskiej, w której doszło z jednej strony do odłączenia się od siebie Hellenów, Latynów i Germanów, z drugiej strony jeszcze w okresie utrzymywania się tej wspólnoty między Słowianami, Baltami, Indo-Irańczykami, a więc w okresie neolitu, to jest przed rokiem 1200 przed nar. Chrystusa⁸. Każdy z tych wielkich ludów znalazłszy się w nie swej ojczyźnie dalej pielęgnował i rozwijał wątki sakralne własnych religii⁹.

³ Sięgamy do podstawowych słowników etymologicznych: A. Walde, J. Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch d. indogermanische Sprachen, t. 1, Berlin-Leipzig 1927, s. 471; J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, t. 1, Bern-München 1959, s. 630; M. Vasmer, Russisches etymologisches Wörterbuch (tłum. rosyjskie), t. 3, Moskwa 1971, s. 585; E. Fraenkel, Litauisches etymolog. Wörterbuch, t. 2, Heidelberg-Göttingen 1965, s. 1041-1942.

⁴ M. Mayrhofer, Kurzgefasstes etymolog. Wörterbuch d. Altindischen, t. 2, Heidelberg 1963, s. 208-209, s.v.: *panac*.

⁵ H. Frisk, Griechisches etymolog. Wörterbuch, t. 1, Heidelberg 1973, s. 10, 13 i 712-714, s.v. *agios*.

⁶ A. Walde, J.B. Hoffmann, Lateinisches etymolog. Wörterbuch, t. 2, Heidelberg 1972, s. 459-460, s.v.: *sacer*.

⁷ F. Kluge, A. Götz, Etymolog. Wörterbuch d. deutschen Sprache, wyd. 11, Berlin-Leipzig 1934, s. 241, 680; S. Feist, Etymolog. Wörterbuch d. gotischen Sprache, Halle 1923, s. 424-425.

⁸ Mircea Eliade, omawiając dziedzictwo religijne ludów indoeuropejskich, zwraca uwagę, że „proces dyferencjacji i innowacji, który swe odbicie znajduje w słownictwie, początkiem sięga prawdopodobnie czasów prahistorycznych. Przykładem najbardziej znaczącym jest brak w ogólnindoeuropejskim wyrazu na określenie *sacrum*. Z drugiej strony: irański, łacina, greka dysponują dwoma terminami: awestyjskie *spenta/yoazdāta*, zob. również got.: *hails/weih*, łacińskie: *sacer/sanctus*, greckie: *hieros/hagios*” (Historia wierzeń, s. 135). Powołując się w tym miejscu na badania E. Benveniste przytacza jego wniosek: „Analiza każdej z par ... pozwala założyć istnienie w epoce prahistorycznej pojęcia o dwóch znaczeniach — pozytywnym; tego, co się charakteryzuje boską obecnością i negatywnym; tego, z czym ludziami nie wolno się stykać” (E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes, t. II, s. 179); por. też: G. Dumézil, La religion archaïque, Paris 1974, s. 131-146.

⁹ Zob. T. Milewski, Zarys językoznawstwa ogólnego, t. I-II, Lublin-Kraków 1947-1948; H. Łowmiański, Początki Polski — Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e., Warszawa 1963. Podstawowe znaczenie ma dzieło H. Łowmiańskiego, Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII), Warszawa 1979, jakkolwiek nie wszystkie jego interpretacje wytrzymują krytykę; por. A. Gieysztor, Mitologia Słowian 1982.

Nie ciągnąc już dalej tego tematu skupimy się teraz wyłącznie na rozwoju pojęcia świętości przekazanego przez Stary i Nowy Testament.

Zagadnienie świętości w Starym i Nowym Testamencie doczekało się wielu opracowań i różnorodnych ujęć. Opanowanie tych subtelności i różnic przerasta moje możliwości¹⁰. Sięgając w rezultacie do kompetentnego ujęcia encyklopedycznego, posługuję się dla potrzeb mojego wykładu następującym sformułowaniem:

To co jest święte pokrywa się z tym, co jest transcendentne i co jest boskie, oraz określa kategorie wartości właściwe boskości. Świętym w ścisłym tego słowa znaczeniu jest tylko Bóg¹¹.

Wyloniły się w praktyce dwa ujęcia świętości: *a* — ściśle teologiczne, które wyżej cytowałem, oraz *b* — pragmatyczne, odnoszące się do ludzi, wytworzone w procedurze kanonizacyjnej.

Jedynym źródłem świętości jest więc sam Bóg, który łaską świętości obdarza ludzi. Są też miejsca i przedmioty uświęcone. Ludzie przez swoją aktywną działalność, rozwijanie cnót, zdobywanie dóbr duchowych i wartości, zbliżają się do świętości, nie osiagając — co jest oczywiste doskonałości właściwej Bogu. Święci są jako *mediatores Dei* tylko pośrednikami w dialogu między Bogiem i ludźmi¹².

Wszystkie istotne składniki pojęcia świętości powstałe w kręgu judaistyczno-chrześcijańskim odnajdujemy już w załączku w Starym Testamencie. W Nowym Testamencie stosunek człowieka do Boga jest najładniej wyrażony słowami Modlitwy Pańskiej: *Święć się imię Twoje*. Istotą świętości Nowego Testamentu jest jego treść chrystologiczna, rozwijana i wciąż wzbogacana przez naukę Kościoła.

Przechodząc z perspektywy transcendentalnej i eschatologicznej na płaszczyznę procesów historycznych, stajemy przed pytaniem, jak ludzie zdążali do świętości i jakimi drogami ją osiągnęli.

¹⁰ Najwięcej zagadnienia te omówili: H. Michaud, *La sanctification dans Ancien Testament*, Positions Luthériennes, 3 (Paris 1955), s. 122–137; R. Wolff, *La sanctification d'après Nouveau Testament*, *ibid.*, s. 138–143; por. też: U. Bunnell, *Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament*, Breslau 1914; E. Isseel, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*, Leiden 1887; R. Assing, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930.

¹¹ A. Lang, *Heilig, das Heilige*, w: *LThK*, t. 5, Freiburg 1960, s. 87. Trzeba tu dodać dalsze zdania: „Das Heilige liegt im Bereich des Transzendenten, des Göttlichen und bezeichnet die dem Göttlichen eigentümliche Wertkategorie. Beide Momente sind gleich wesentlich. Das Heilige liegt im Schnittpunkt der transzendenten und der axiologischen Koordinate: es bezeichnet das Göttliche unter dem axiologischen Gesichtspunkt des Wertes”. Autor ten zastrzega się równocześnie: „Das Heilige darf aber nicht mit dem Göttlichen schlechthin gleichgesetzt werden”, a mianowicie „Das Heilige ist gewiss mit dem Göttlichen realidentisch, aber in formalem Bezug meint es einen bestimmten Aspekt des Göttlichen, nämlich den spezifischen Wertcharakter der göttlichen Absoluteit und Andersartigkeit”. Dotarcie do sedna świętości jest bowiem ograniczone ze względu na nasz transcendentny charakter poznania fenomenu boskości — leży ono poza zasięgiem doświadczenia i bezpośredniego rozpoznania ludzkiego, a więc w dużym stopniu jest ono także transcendentne dla tego umysłu.

¹² Dzieje kultu świętych wykazują wiele anomalii, polegających najczęściej na zamianie kultu Boga na kult świętego; szczególnie często występuje to zjawisko w obyczajowości wiejskiej; zob. H. Schaeferle, *Die volkstümliche Heiligenverehrung*, Münster 1948; por. też G. Schreiber, *Nationale und internationale Volkskunde*, Düsseldorf 1930; odnośny materiał w zakresie polskich źródeł hagiograficznych zebrala i omówiła s. A. Witkowska, *Miracula średniowieczne — Forma przekazu i możliwości badawcze*, *StŻ* 22 (1977), s. 183 i n.

Jak wiemy, do pierwszego kanonu świętych weszli ci wszyscy, którzy jako świadkowie życia Chrystusa obcowali z nim i mogli tym samym dać świadectwo o nim, a więc apostołowie, uczniowie i piastunowie bezpośredniej tradycji. Byli to *martyres* (świadkowie) w ścisłym tego słowa znaczeniu¹³. Później mianem tym zaczęto obejmować tych wszystkich, którzy oddali swoje życie za Chrystusa, dając tym samym również świadectwo o prawdziwości wiary Chrystusowej jako męczennicy¹⁴. Gdy w IV wieku za czasów cesarza Konstantina ustały prześladowania, miano *martyres* w znaczeniu nowym, rozszerzono na wszystkich tych, którzy ponieśli śmierć jako głosiciele słowa Bożego, lub najogólniej mówiąc, za wiarę. Męczennicy, dający świadectwo wiary, byli przez wszystkie wspólnoty kościelne otoczeni szczególną czcią. Ich imionami wyznaczono dni chrześcijańskiego kalendarza. Byli oni podawani jako wzór do naśladowania. Wpłynęło to w sposób zasadniczy na sformowanie się kultur świętych w późniejszych wiekach, zarówno w Kościele Wschodnim Bizantyńskim, jak i Zachodnim, Rzymskim¹⁵.

Z rozwoju tego kultu zarysowała się niebawem między obu Kościołami zasadnicza różnica. Gdy Kościół Wschodni na ogół nie wychodził w tym kulcie poza kanon martyrologiczny w pierwotnym znaczeniu, to w Kościele Zachodnim kreacja świętych stała się powszechną praktyką. Została ona oparta na nowych doświadczeniach i zasadach¹⁶. Świadectwem wiary stał się odtąd sposób życia realizujący intensywniej, bardziej twórczo załeczenia Ewangelii. Przewodził na tej drodze ruch monastyczny.

Ruch monastyczny w różnych swoich przejawach już to wspólnotowych, już to eremickich lub rekluzowych, stworzył nowe formy zbliżenia do Boga. Jego istotę stanowiła kontemplacja Boga, głoszenie chwały Bożej, a także modlitwa, dobroczynność, samoograniczenie potrzeb bytowych, ubóstwo dobrowolne, najogólniej *imitatio Christi*¹⁷. W tych wspólnotach religijnych, zakonnych i świeckich znalazły się niebawem jednostki, wyróżniające się swoją działalnością, jako wzory do naśladowania, a zatem i czci. Krąg takich osób, stosownie do zajmowanego stanowiska, miał zasięg już to regionalny, już to bardziej uniwersalny. W miarę rozwijania się i umacniania gmin chrześcijańskich ujawniała się dążność do posiadania, oprócz ogólnie uznanych, kalendarzowych, swoich „własnych świętych”.

¹³ Z obfitej literatury na uwagę zasługują: H. De la Haye, *Martyr et confesseur, Acta Bollandiana* 39 (1921), s. 20–49; H. v. Campenhause, *Die Idee des Martyriums, in der alten Kirche*, Göttingen 1936; Th. Klauser, *Christlicher Martyrerkult, heidnischer Heroenkult u. spätjüdische Heiligenverehrung*, Köln-Opladen 1960. Przegląd zagadnień: M. Starowieyski, *Męczennictwo*, w: *Ojcowie Żywi*, t. 9, *Męczennicy*, Kraków 1991, s. 120–142; zob. też LThK, t. 7, Freiburg 1962, k. 127–140 (tutaj bardziej szczegółowa literatura).

¹⁴ Zob. LThK, t. 5, kol. 131–132.

¹⁵ Zob. Ch. Papadopoulos, *Die Heiligsprechung in d. orthodoxen Kirche*, Athen 1934.

¹⁶ Por. St. Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne d. 13 Jahrhunderts*, Freiburg/Br. 1890; O. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, w: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. II, Tübingen 1928, s. 68–102; F. Graus, *Volk Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger-Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965 (dzieło podstawowe).

¹⁷ Dzieło podstawowe: Fr. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich-Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel d. monastischen Entwicklung* (4. bis 8. Jahrhundert).

Z tym nowym procesem zaliczania w poczet świętych łączył się równocześnie powstający kult relikwii, zwłaszcza tych świętych, pod których wezwaniem lub tytułem wznoszono świątynie, ołtarze i inne miejsca sakralne. Miejsca, w których działy się cuda, w postaci uzdrowień lub doznanych łask, stawały się widomym znakiem świętości patronów. Miejsca takie stawały się celem pielgrzymek¹⁸.

Okres największego mnożenia świętych przypada na wczesne średniowiecze, w wiekach VI–X. Temu żywiołowemu narastaniu listy świętych, nieraz mało świętych, położyła kres Stolica Apostolska, zarządzając u schyłku X wieku regularny proces kanonizowania, i rezerwując dla siebie ostateczne orzeczenie o ich kulcie¹⁹.

Na tym podłożu wytworzył się dość wcześnie nowy rodzaj piśmiennictwa pod nazwą *Żywotów świętych*. Większość z nich powstawała wiele dziesiątków, a nawet wieków po śmierci osób uznanych za święte. Do miana tego zaliczano przede wszystkim, co jest zrozumiałe, opatów, biskupów, a także fundatorów kościołów i klasztorów. Jest też zrozumiałe, że po długim upływie czasu, gdy zabrakło świadectwa osób współczesnych, głównym kryterium świętości dla promotorów kultu i autorów żywota stały się cuda zdziałane według tradycji za życia, a zwłaszcza po śmierci.

Obok *Żywotów* w ścisłym tego słowa znaczeniu pojawił się drugi rodzaj piśmiennictwa pod nazwą *Miracula*. Ten rodzaj twórczości służył głównie celom dydaktycznym, łączył się ściśle z działalnością misyjną zakonów kaznodziejskich. W dziedzinę literatury pięknej weszły wyrosłe na tym tle utwory apokryficzne. W tej literaturze zbożny cel uświęcał środki²⁰.

Jeden przykład ówczesnej mentalności, szlachetny w zamyśle, ale nieraz sprzeczny z duchem Ewangelii: W trzynastowiecznych *Cudach św. Wojciecha* czytamy, że ten spiesząc do Gniezna wszedł z zapytaniem o drogę do jakiejś wsi, której mieszkańcy, słysząc jego obcą mowę i widząc go odzianego w szaty zakonne, wybuchnęli śmiechem i nie raczyli mu wskazać drogi. Na to św. Wojciech miał powiedzieć: *Ponieważ nie chcecie mówić dla czci Bożej, przeto na chwałę Jego imienia w Jego imieniu rozkazuję, abyście zaniemówili*. Tak samo postąpił w drugiej wsi, dopiero w trzeciej dopytał się właściwej drogi. Przybywszy do Gniezna, głosił kazania i czynił rozmaite cuda. Przybiegli do niego wówczas mieszkańcy obu ukaranych niemową wsi, błagając go o przebaczenie, a wtedy on znowu powołując się na Jezusa Chrystusa przywrócił im mowę. Trudno cały ten epizod zmyślony od początku do końca uznać za zgodny z duchem Jezusa Chrystusa, przywracającego ludziom mowę. Nie jest to zgodne z nauczaniem

¹⁸ Najogólniej: R. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-Münster 1950.

¹⁹ Dzieło podstawowe: P. Hinschius, *System d. katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, t. 4, Berlin 1888, s. 239 i n.; zob. też L. Mikolitzky, *Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter*, *MIÖG* 57 (1949), s. 83–122; R. Klausner, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung* 40 (1954), s. 85–101.

²⁰ Dzieło podstawowe: R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses methodes, son histoire*, Paris 1953; zob. też s. A. Witkowska, *Miracula średniowieczne (jak w przyp. 12), oraz te j z e, Miracula średniowieczne — Funkcja przekazu ustnego i zapisu literackiego*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce średniowiecznej* (pod red. B. Gerekka), Wrocław 1978, s. 181, 188.

Jezusa Chrystusa, utrwalonym w ewangelii według św. Mateusza 10,12: *Gdyby was gdzie nie chciano przyjąć, i nie chciano słuchać słów waszych, wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych*²¹.

Sporo pseudocudów znajdujemy w tym samym czasie w *Miracula* św. Stanisława²². Nasze pisma czerpały natchnienie z współcześnie krążących po Europie *Florilegiów* dominikańskich i franciszkańskich²³.

Wielu innymi przykładami i legendami karmiono ówczesny lud, aby w nim wzbudzić z jednej strony bojaźń, a z drugiej znów podziwiać wszechmoc Bożą i jego świętych. Za wszelką cenę chciano przybrać świętych w szatę cudotwórców.

Nie powinno nas dziwić, że przeciw takiej hagiografii wystąpiło wielu światłych przedstawicieli reformacji w XVI i XVIII w. Dyskusje i polemiki w tej sprawie trwają po dziś dzień, ale w coraz bardziej racjonalnej atmosferze. Honor nauki i honor Kościoła od przeszło trzystu lat ratują Bollandyści, odsiewając w żmudnej krytyce tamtych średniowiecznych pisarzy zdrowe ziarno od przysłowiowych plew²⁴.

Pogląd na rolę i miejsce świętych w Kościele kształtuje się najpierw w pismach Ojców Kościoła, a następnie w pismach filozofów, aż po dzień dzisiejszy. Na ich podstawie tworzy się swoista „hagiologia” czyli nauka, a raczej wyobrażenia o tym, co konstytuuje świętość człowieka. Hagiologia, będąc w swoich zasadniczych założeniach i zasadach zależna od nauki o Bogu samym, czyli od teologii, wywierała z kolei bezpośredni wpływ na całe piśmiennictwo o świętych, czyli na „hagiografię”. Tworzy się w ten sposób układ dedukcyjny: od teologii przez hagiologię do historiografii²⁵. W jakim stopniu układ ten okazuje się operatywny, zależy od celów poznawczych, które każda z tych dyscyplin stawia sobie niezależnie. Historyk zdobywa swoją wiedzę o ludziach i rzeczach metodą indukcyjną.

²¹ Cuda św. Wojciecha, rozdz. 4, według przekładu J. Pleziowej, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski* (opr. M. Plezi), Warszawa 1987, s. 83–84.

²² Cuda św. Stanisława, według przekładu J. Pleziowej, w: *Średniowieczne żywoty, jw.*, s. 169 n. W jednych i drugich „cudach” nie brak również zjawisk i wzorów mających na celu wskazanie przykładów godnych naśladowania; por. *Legends dominikańskie* (przełożył i opracował J. Sali OP), Poznań 1985.

²³ Zbiorem takich legend była m.in. *Jakuba de Voragine, Złota legenda* (dostępne w wyborze i przekładzie J. Pleziowej i M. Plezi), Warszawa 1955. Z dzieła tego przytoczymy wymowny przykład dotyczący sprowadzenia do Polski relikwii św. Floriana. Dowiadujemy się, że przybył do relikwie jakiegoś bądź znakomitego świętego do Rzymu poselstwem z Polski, papież miał się udać do kościoła św. Wawrzyńca, ale gdy po otwarciu grobu męczennika dotknął swoim pastorałem jego ciała, ten „odwrócił od nich swą twarz”. Tak samo postąpił św. Szczepan. Na to papież miał powiedzieć: „Mamy tu dwu znamienitych męczenników i chcieliśmy wam dać jednego z nich, ale żaden nie okazał ochoty. Jest pod nimi jeszcze trzeci, św. Florian, ale tego nie chcemy ruszać z obawy przed Rzymianami, bo on działa tu więcej cudów, niż każdy z tamtych dwu”. Gdy jednak, jak opowiada legenda, Polacy smutnie spoglądali, „św. Florian wyciągnął rękę przez tamtych dwu męczenników, a w tej ręce była karta ze złotym napisem: „Ja chcę do Polski”. Papież miał więc dać Polakom potajemnie relikwie św. Floriana, a ci potajemnie wywieźli go z Rzymu do Krakowa na wozie przykrytym liśćmi i gałęziami, jak plastycznie opowiada legenda (*Złota Legenda*, s. 257).

²⁴ Omawia to zagadnienie szeroko R. Aigrain w swym dziele o hagiografii (zob. przyp. 20).

²⁵ Proponuję oddzielenie całej twórczości badawczej poświęconej zagadnieniu świętości, jako takiej (nazwanej przeze mnie: hagiologią zakotwiczoną w teologii) — od twórczości historiograficznej, kierującej się metodami obowiązującymi w nauce historii. Wprowadzi to jasną linię podziału i kompetencji w stosunku do wspólnego przedmiotu badań.

Historyk pragnący więc zajmować się działaniami świętych, musi w swoich badaniach kierować się zarówno metodami poznawczymi i zaleceniami badawczymi teologii, hagiologii i hagiografii, jak i też własnymi hagiograficznymi.

Żywoty poszczególnych świętych są wytworem swoich czasów i wyobrażeń teologicznych ich autorów. Musimy więc do nich podchodzić ze zrozumieniem ducha czasów, w których powstawały.

Po tym obszernym wstępie natury metodologicznej, łatwiej mi teraz będzie odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule referatu: Jak się rysuje świętość biskupa Wojciecha w świetle wyobrażeń hagiologicznych i twórczości hagiograficznej tamtej epoki? Żywoty św. Wojciecha autorstwa Jana Kanaparza i św. Bruna z Kwerfurtu zostaną poddane dokładniejszej analizie w dwu referatach: siostry Urszuli Borkowskiej i pani Heleny Chłopockiej. Zgadzać się całkowicie z utartą już opinią, że oba te utwory należą do rzędu najwyższej klasy zabytków piśmienniczych, pod każdym względem wiarygodnych i opartych na zeznaniach świadków wydarzeń²⁶, należy równocześnie stwierdzić, iż zostały one napisane według obowiązującego już w tym czasie sposobu przedstawiania swoich bohaterów. Motywem przewodnim było założenie, iż byli oni niejako od urodzenia przeznaczeni do odegrania roli, którą mieli w życiu spełniać. W życiu św. Wojciecha takim miejscem odniesienia była męczeńska śmierć, która utworzyła mu definitywnie drogę do świętości. Obaj żywociarze eksponują więc w jego życiu dwa ciągi czynności i zachowania: *a* — pragnienie śmierci męczeńskiej, w konsekwencji tego stałe wystawianie się na niebezpieczeństwa aż do rzeczywistego spełnienia się tego dążenia podczas misji w Prusach, oraz *b* — cuda towarzyszące wszystkim jego działaniom, gdy pełnił on posługę biskupią, następnie jako mnich w życiu klasztornym, wreszcie podczas misji, zwłaszcza po jego męczeńskiej śmierci. Szczególnie silnie oba te akcenty są zarysowane w żywocie Jana Kanaparza, są też powtórzone przez Bruna z Kwerfurtu. *Oprócz tego, to jest przykładnego życia w klasztorze — czytamy więc u niego — jakiegokolwiek znaki i cuda nie stanowią zwykle świętego, lecz go ujawniają — Wojciech zdobył ducha taką doskonałością zachowania, że jeszcze za życia zastąpił jako cudotwórca*²⁷.

Św. Wojciech pojawia się w żywotach, jako 1 — wzorowy uczeń w szkole; 2 — gorliwy aczkolwiek mało fortunny biskup Pragi; 3 — wzorowy i pokorny mimo swej biskupiej godności zakonnik klasztoru na Awentynie oraz jako 4 — misjonarz i męczennik.

Obaj żywociarze, podkreślając wszystkie cnoty i chwalebne czyny Wojciecha, nie ukrywają bynajmniej chwili jego załamań i słabości. Pod tym względem odbijają one swoim realistycznym podejściem do opisu jego czynów od wielu

²⁶ Aktualny stan badań nad żywotami św. Wojciecha, z powołaniem na studia J. Karwasińskiej, omówił M. Plezia we wstępach do książki: Średniowieczne żywoty (zob. przyp. 21, s. 23 i n., 41 i n., 75 i n.; J. Dąbrowski, Dawne dziejopisarstwo polskie, do roku 1480, Wrocław 1964, s. 15 i n. Wnikliwa analizę niektórych zagadnień przeprowadziła s. U. Borkowska, OSU, w referacie, pt. Ideal świętości i duchowość w czasach św. Wojciecha w świetle pism hagiograficznych św. Brunona z Kwerfurtu, w: Święty Wojciech w świetle tradycji, jw., s. 23–45. Referat ten został udostępniony drukiem już po konferencji olsztyńskiej, nie mogłem go więc wykorzystać w moich rozważaniach.

²⁷ Brunona z Kwerfurtu, Świętego Wojciecha Żywot II, rozdz. 17 (tłum. K. Abgarowicz), w: Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, Warszawa 1966, s. 119.

innych żywotów stawiających sobie za cel główny sławienie opisywanych postaci. Mimo to czytając oba żywoty, pozostajemy ciągle pod wrażeniem, że w swej charakterystyce na czoło wysuwają pragnienie św. Wojciecha śmierci męczeńskiej na długo przed jej osiągnięciem²⁸. Na drugi plan przesuwiają oni, mocniej powiedziawszy, nie dostrzegają znaczenia głównej decyzji św. Wojciecha, mianowicie zrzeczenia się godności pasterza diecezji praskiej i przejęcia funkcji biskupa misyjnego celem głoszenia poganom wiary chrześcijańskiej. Jak wiemy, św. Wojciech zamierzał udać się ze swą misją do bratnich plemion wieleckich nad Odrą i tylko przypadek sprawił, że musiał zrezygnować z tej drogi i udać się z taką samą misją do Prus. Bez podjęcia misji — nie byłoby męczeństwa.

Mógł doniosłości tej decyzji nie dostrzegać mnich rzymski Jan Kanaparz, dziwi natomiast niedocenienie jej przez Bruna z Kwerfurtu, który sam w tym czasie albo przygotowywał się albo już był biskupem misyjnym Europy wschodniej i środkowej. Dwanaście lat później spotkał go ten sam męczeński los u Jaćwingów, którego św. Wojciech doznał w Pomezanów.

Nie chodzi oczywiście o to, aby minimalizować znaczenie krwawego martyrium św. Wojciecha, jako świadectwa wiary i miłości Chrystusa, ale dla realizowania ducha Ewangelii równie doniosłe a może nawet ważniejsze, było martyrium nauczania i upowszechniania wiary. Taki był wyraźny nakaz Chrystusa w przededniu rozstania się ze swoimi uczniami: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha świętego*²⁹. Realizowaniu przede wszystkim tej misji pragnął poświęcić się Wojciech jako biskup dla pogan (*episcopus gentium*)³⁰. Znaczenie męczeńskiej śmierci św. Wojciecha powinniśmy rozpatrywać w kategorii nie tyle samego wydarzenia, co skutków, jakie miała ona dla dziejów misyjnej działalności Kościoła.

W pojmowaniu misji była między Wojciechem i Brunem istotna różnica: św. Wojciech zapytany przez Prusów, kim jest i skąd przychodzi, przedstawił się im i rzekł: *Przyczyną naszej podróży jest wasze zbawienie, abyście porzuciwszy głuche i nieme babwany, uznali Stwórcę waszego, który jest jedynym Bogiem i poza którym nie ma innego boga, abyście wierząc w imię jego mieli życie i zasłużyli na zażywanie w nagrodę niebiańskich i w wiecznych przybytkach*³¹. Wojciech pragnął więc nawracać pogan namową i perswazją, natomiast Bruno z Kwerfurtu sam w praktyce uprawiając misję pokoju, wypowiadał się jednoznacznie za stosowaniem w pewnych okolicznościach przymusu. W znanym jego liście do króla Henryka II, przeciwstawiając misyjne starania księcia polskiego Bolesława arcychrześcijańskiemu królowi Henrykowi, tak pisze:

Chociaż Lucycy są poganami i czężą babwany, Bóg nie zdołał pobudzić serca króla, aby dla chrześcijaństwa w chwalebnej walce pokonał takich wrogów, to

²⁸ Wspominają o tym kilkakrotnie Jan Kanaparz i Brunon z Kwerfurtu w swoich biografjach Wojciecha. Zob. Żywot I, rozdz. 19, 20 i 24; Żywot II, rozdz. 16, 18, 20 i 24. Z kontekstów sytuacyjnych nie wynika pożądanie śmierci; jest to zatem własna interpretacja obu żywociarzy, przy czym Bruno jest o tyle usprawiedliwiony, iż za każdym razem powtarza gotowe słowa Jana Kanaparza. Rzecz wymaga pogłębionej analizy.

²⁹ Zob. Mt 28, 16.

³⁰ Udzielenie biskupowi Wojciechowi mandatu „biskupa misyjnego”, przez papieża Grzegorza V wykazując w rozprawie cytowanej w przyp. 1.

³¹ Żywot I, rozdz. 28 (Piśmiennictwo, jw., s. 80).

znaczy według nakazu Ewangelii przymuszał do wejścia³². Bruno z Kwerfurtu pragnął jego zastosowania w szczególności do wieleckich Luciców. Dopiero św. Otton z Bambergu miał ich nawrócić na wiarę, stosując metodę św. Wojciecha³³.

Słowa Bruna wywołały wiele komentarzy, między innymi takie, które chcą z św. Bruna zdjąć słowa zgody na stosowanie przymusu³⁴. Nić tych poglądów snuje się od św. Augustyna aż do św. Bernarda z Clairvaux. Znalazły one też swoich kontynuatorów w dyskusjach nad działalnością misyjną Krzyżaków w Prusach w osobach Pawła Włodkowica i Jana Falkenberga³⁵. Zwolennicy przymusu powoływali się na słowa Chrystusa w przypowieści o gospodarzu, który zaprosił na ucztę wiele znakomitych osób, gdy ci wymówili się od udziału w uczcie, pan wystął swego sługę, aby zamiasz tamtych zaprosił na ucztę ubogich, ulomnych, niewidomych i chromych. A gdy i ci nie wypełnili miejsca przy stole, pan rzekł do sługi: *Wyjdź na drogi i między oplotki i zmuszaj do wejścia* (compellere intrare), *aby mój dom był zapelniony*. I do tej przypowieści jest komentarz samego Chrystusa: *Albowiem powiadam Wam: Żaden z owych ludzi, którzy byli zaproszeni, nie skosztuje mojej uczy*³⁶. Nie czuję się powołany do komentowania powyższej przypowieści, nie dysponując do tego odpowiednim aparatem filologicznym i kodykologicznym³⁷.

Tyle jednak można powiedzieć, że dom i uczta w nim zastawiona oznacza mistyczny Kościół i Eucharystię. Wydaje się więc, że należy rozpatrywać słowa Chrystusa kończące przypowieść w łączności z dalszym ciągiem jego nauczania. Zapowiada On, że nikt nie może zostać jego uczniem, kto nie odrzeka się przed tym rzeczy i osób tego świata. Owi „zaproszeni” przez Pana na ucztę, którzy nie przyjęli zaproszenia są tymi, co pod różnymi pretekstami nie chcieli przyjść na ucztę, by uczestniczyć w świętym sympozjum. Kimże są więc ci, których na ich miejsce przywołał sługa: ubodzy, chromi, ulomni, niewidomi oraz ci których trzeba było nakłaniać do uczestnictwa w uczcie? Są to chyba ci sami, których Chrystus

³² Cytuję według przekładu K. Abgarowicza, w: Piśmiennictwo, jw., s. 259. List był przedmiotem wielu komentarzy tak w historiografii polskiej, jak i niemieckiej. Zob. S. Z a k r z e w s k i, Bolesław Chrobry Wielki, Lwów 1925, s. 261 i n.; J. K a r w a s i Ń s k a, Świadek czasów Chrobrego — Brunon z Kwerfurtu, w: Polska w świecie — Szkice z dziejów kultury polskiej, Warszawa 1972, s. 98 i n.; w historiografii niemieckiej za reprezentatywne należy uznać stanowiska: H. D. K a h l, Zum Geist der deutschen der Slawenmission des Hochmittelalters, *Zeitschrift für Ostforschung* 2 (1953), s. 1–14; t e g o ż, Compelle intrare. Die Wendenpolitik Bruns v. Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions und Colkerrechts, *Zeitschrift für Ostforschung* 4 (1955), s. 360–401; R. W e n s k u s, Studien zur historisch-politischen Gedankwelt Bruns von Querfurt, Münster-Köln 1956, s. 143 i n., 186 i n.

³³ Zob. L. K o c z y, Misje polskie w Prusach i na Pomorzu za czasów Bolesławów, *Annales Missiologicae* 6 (1934), s. 123 i n., zwłaszcza rozdział o metodach misyjnych Ottona z Bambergu, s. 170 i n.

³⁴ W tym duchu wypowiada się przede wszystkim R. W e n s k u s, jw., przyp. 32; jak sądzę, Bruno z Kwerfurtu szedł w tym wypadku za utartą od czasów św. Augustyna i papieża Grzegorza I doktryną kościelną. Sprawa wymaga dokładniejszej analizy, zob. przyp. 38.

³⁵ Zob. L. E h r l i c h, Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza, Warszawa 1954; t e Ń z e, Polski wykład prawa wojny XV wieku, Warszawa 1955. Nadal aktualne są wywody K. T y m i e n i e c k i e g o, Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica, *Przegląd Historyczny* 22 (1919), s. 1–27.

³⁶ Łk 14, 15–24.

³⁷ Istotne znaczenie mają w tym wypadku zapisy rękopiśmienne, a także egzegeza porównawcza wszystkich podstawowych przekładów, z językiem greckim na czele; jest to zadanie dla bibliisty.

w innym kontekście nazwał *ubogimi duchem*, którzy posiadają Królestwo niebieskie, ale którym niekiedy jest potrzebna pomocna dłoń. Pytanie, czy w tym kontekście można odnosić do pogan słowa o ubogich, chromych i niewidomych? Takiego pytania sobie nie stawiano. Wyczytano z nich zachętę do siłowego nawracania pogan. Otwiera się tutaj sprawa wymagająca dokładniejszego zbadania. O św. Brunie można powiedzieć, że w praktyce nie poszedł tą drogą. Gdy na niego przyszedł czas próby, obrał drogę misyjną i poniósł wśród Jaćwingów taką samą męczeńską śmierć jak św. Wojciech.

Tymczasem słowa *compellere intrare* niekoniecznie w tym kontekście muszą wyrażać przymus fizyczny lub inny, mogą również oznaczać naklanianie, przekonywanie, w najostrejszym znaczeniu zapędzenie. Wykładnia słów Ewangelii może więc być taka, jaką proponował już św. Augustyn i św. Bernard z Clairvaux i po nim wielu innych egzegetów, to jest *cogere intrare*, ale może też być zgodna z duchem słów Chrystusa z dalszego ciągu: *Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za mną, nie może być moim uczniem*³⁸.

Wróćmy teraz do głównego tematu. Wszystko co się wyżej powiedziało, skłania mnie do pewnej konstatacji i pewnego wniosku ogólniejszego. W obliczu Kościoła św. Wojciech i św. Bruno z Kwerfurtu, jeden i drugi, byli w tej samej mierze apostołami Prusów. Świętego Wojciecha czci cała Polska, a ostatnio sposobi się do tego również Kościół czeski. W całkowitym zapomnieniu pozostaje św. Bruno. Zapomniał o nim przede wszystkim Kościół niemiecki³⁹. Dopiero ostatnio odżył jego kult w diecezji łomżyńskiej, gdzie otrzymał on rangę święta pierwszej klasy, w diecezji, a teraz archidiecezji warmińskiej, drugiej, a w całej Polsce trzeciej klasy pod dniem 15 lipca⁴⁰. Wydaje się, że w serii konferencji naukowych i liturgicznych, poświęcanych św. Wojciechowi nie powinno też zabraknąć wspomnienia o dziele misyjnym św. Brunona z Kwerfurtu. Do kultu jego powinien się też włączyć Kościół litewski, który jest bezpośrednim dziedzicem tradycji nie istniejących dziś już imiennie Prusów. Bruno może być zresztą symbolem wspólnoty trzech Kościołów: polskiego, niemieckiego, litewskiego i grekokatolickiego (unickiego).

Biskup Thietmar, którego świadectwo o Brunie należy uznać za najbardziej wiarygodne, podaje, że Bruno wybrał się do Prusów mieszkających na pograniczu Rusi i Litwy razem z 18 towarzyszami, kapelanami, i że ich wszystkich spotkał ten

³⁸ Wyraz łaciński: *compello, compellere* nie jest bynajmniej jednoznaczny i nie skupia się tylko na czasowniku 'zmuszać'; zgodnie ze swym źródłosłowem czasownikiem: *pellō* 'poruszać, popychać, popędzać' w czasowniku pochodnym przedrostek: *com-* wskazuje na znaczenie podstawowe: zganiać, poruszać, zbierać, a dopiero wtórnie: zmuszać, siłą popychać itp. Zob. H. M e n g e, *Lateinischdeutsches Schulwörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie*, wyd. 2, Berlin-Schönenberg 1911, s. 144-145, 549. Nie należy też spuszczać z oka istnienia czasownika: *compello, compellere* w znaczeniu: 'przyzywać, namawiać, naklaniać', co w kontekście: *compella intrare* daje znaczenie zbliżone do znaczenia podstawowego: zaganiać, zapędzać itp. Zastąpienie przez św. Augustyna: *compelle intrare* na: *cogere intrare* nadaje tekstowi Ewangelii Łukasza zupełnie jednostronną nutę. Z kontekstu przypowieści Łukasza wynika, że bardziej uzasadniona wydaje się łagodniejsza wersja zaproszenia na ucztę. Rzecz wymaga osobnej analizy.

³⁹ Wystarczy sięgnąć do klasycznej monografii D.H.G. Voigta, *Brun von Querfurt-Mönch Eremit Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart 1907, s. 301 i n., aby się o tym przekonać.

⁴⁰ Więcej szczegółów w doskonałym biogramie: ks. J. S w a s t e k, *Święty Bruno (Bonifacy) z Kwerfurtu*, w: *Polscy Święci*, t. 6 (1986), s. 34 i n.

sam los. *Ciała tylu męczenników* — pisze Thietmar — *leżały nie pochowane, aż dopiero [książę] Bolesław, dowiedziawszy się o tym, wykupił je i w ten sposób przysporzył swemu domowi błogosławieństwo na przyszłość*⁴¹. Nie może ulegać wątpliwości, że szczątki ich znalazły się w Polsce. Późniejsza legenda, jakoby zostały one pochowane gdzieś na Rusi, jest nieprawdopodobna⁴². Trudno dociec, gdzie mogły zostać pochowane⁴³. Trudno pojąć, dlaczego wydarzeniu temu nie nadano ani w Polsce, ani w Niemczech, takiej samej rangi, co wcześniejsza śmierć św. Wojciecha. Staje tu przed nami jakieś zadanie do wykonania.

Przechodząc do zakończenia, wróćmy raz jeszcze do pytania postawionego w tytule, jak przedstawia się świętość biskupa praskiego Wojciecha w wyobrażeniach hagiologicznych czasów jemu współczesnych oraz jak przedstawia się ona w świetle analiz hagiograficznych?

Święty Wojciech występuje w dziejach w czterech rolach: diecezjalnego biskupa praskiego, zakonnika z przypadku, biskupa misyjnego z wewnętrznej potrzeby i męczennika też, powiedzmy otwarcie, z przypadku (w rozumieniu arystotelesowsko-tomistycznym). W swej działalności duszpasterskiej w swej diecezji nie znajdujemy niczego szczególnie wyjątkowego lub heroicznego, co by kwalifikowało go do świętości. Był on jako przedstawiciel możnego rodu Sławnikowiców uwikłany w konflikt polityczny tego rodzaju z panującą dynastią Przemysłowiców i nie wskazuje na to, aby ówczesne wpływowo czynniki polityczne w tym państwie były zainteresowane w tworzeniu koło niego aury świętości. Biskup Wojciech zdając sobie z tego sprawę wołał usunąć się z widowni politycznej i schronić się w zacisze życia klasztorowego. Czy doszedłby na tej drodze do świętości jest sprawą otwartą. Obaj żywociarze w jego postępowaniu notują cnoty zakonne, nadając im cechy wyjątkowości, dostępne nie każdemu mnichowi. Wydaje się jednak, że wszystkie te elementy cudowności zostały do jego życiorysu wniesione niejako *ex post* na skutek męczeńskiej śmierci. Tego bowiem domagał się *topos* hagiologiczny. Obaj żywociarze dużą wagę przywiązują do występującego u biskupa Wojciecha pragnienia śmierci męczeńskiej. Tego również domagał się ówczesny *topos* hagiologiczny. Obaj żywociarze ulegali w tym wypadku utrwalonemu w czasach prześladowań chrześcijańskich schematowi, że akt męczeństwa niezależnie od wszystkich okoliczności wystarczał do kreowania każdego człowieka na świętego. W czasach prześladowań z pewnością takie mniemanie było uzasadnione. Z chwilą jednak ustania prześladowań droga do męczeństwa była drogą wyboru takiej działalności, w której samo męczeństwo było niejako aktem finalnym na skutek tego wyboru.

⁴¹ Thietmari, ep. Merseburgensis, Chronica, lib. VI, c. 95 (przekład M.Z. Jedlickiego), Poznań 1953, s. 292.

⁴² W późniejszej interpolacji do kroniki Ademara de Chabannes, Historiarum libri tres, czytamy, że ciało św. Brunona „wykupił za wielką cenę lud Rusów; i zbudowali oni pod jego wezwaniem klasztor na Rusi i tam zaczął on promieniować wielkimi cudami” MGH 55, t. IV, 1841, s. 107. Na Rusi nie znajdujemy śladu czci oddawanej Brunowi z Kwerfurtu. Źródłem tej informacji mógł być przekaz Piotra Damiani (MPH, t. I, s. 326), jakoby kościół ruski był w posiadaniu zwłok Bruna, co wobec współczesnego przekazu Thietmara jest niewiarygodne.

⁴³ J. Swastek, Święty Bruno, jw., s. 34 przyp. 169; wypowiada się krytycznie o hipotezie, jakoby Bolesław Chrobry złożył ciało św. Bruna w Gnieźnie; rzeczywiście hipoteza ta nie znajduje potwierdzenia w znanych nam źródłach, choć nie można jej odmówić możliwości prawdopodobieństwa.

Zarówno dla św. Wojciecha, jak i św. Bruna z Kwerfurtu, jako biskupów misyjnych, najważniejszą drogą wyboru była decyzja realizowania ewangelicznego nakazu szerzenia wiary chrześcijańskiej. Obaj wstępując na tę drogę byli świadomi groźącego im niebezpieczeństwa; w tym wyrażała się ich postawa heroiczna, będąca podstawowym składnikiem świętości osiągalnej na ziemi dla człowieka. Ale głównym zadaniem misjonarza było krzewienie wiary chrześcijańskiej wśród pogan; realizacja tej idei domagała się życia, a nie śmierci.

Wydaje się więc, że należałoby wizję hagiologiczną żywotów św. Wojciecha autorstwa Jana Kanaparza i Bruna z Kwerfurtu poddać rewizji hagiograficznej, wydobywając z ich przekazów obraz życia biskupa praskiego i apostoła Prusów bardziej zbliżony do rzeczywistości historycznej. Stali się oni obaj świętymi i męczennikami przez misję szerzenia wiary wśród pogan. Oceniając ich świętość należy się kierować słowami św. Bruna o biskupie Wojciechu: *sane znaki i cuda nie tworzą świętego, lecz [tylko] ujawniają*. Odpowiadało to również wymogom współczesnej nauki Kościoła o świętości.

HEILIGKEIT DES BISCHOFS WOJCIECH-ADALBERT IN DEN HAGIOLOGISCHEN VORSTELLUNGEN UND DER HAGIOGRAPHISCHEN PRAXIS DES FRÜHEN MITTELALTERS

ZUSAMMENFASSUNG

In der Einleitung des Vortrags wird von dem Verfasser zuerst der Begriff der *Heiligkeit* erörtert. Die semantische Analyse des Wortes ergibt, dass in den meisten indoeuropäischen Sprachen zwischen dem Begriff des *heiligen* (latein: *sanctus*), griech: *hagios*, und dem *Gott geweiht sein* (latein: *sacer*, griech: *hierós*) unterschieden wird. Auch in der theologischen Auffassung des Wortes herrscht in dieser Frage eine gewisse Unklarheit, bzw. Doppeldeutigkeit. *Übereinstimmend, wenn auch je nach der Höhenlage einer Religion stark nuanciert, bzw. verdunkelt, werden überall zwei grundlegende Wesensmomente genannt. Das Heilige liegt im Bereich des Transzendenten, des Göttlichen, und bezeichnet die dem Göttlichen eigentümliche Wertekategorie. Beide Momente sind gleich wesentlich. Das Heilige liegt im Schnittpunkt der transzendenten und der axiologischen Koordinate: es bezeichnet das Göttliche unter dem axiologischen Gesichtspunkt des Wertes. Heilig im eigentlichen Sinn ist darum nur Gott. Im geschaffenen Raum begegnen uns bloss Ausstrahlungen des Heiligen. Das Heilige darf aber nicht mit dem Göttlichen schlechthin gleichgesetzt werden* (L.ThK, V, 1960, S. 87). Nach der neutestamentlichen Kirchenlehre *die Heiligkeit ist der Anteil und die Sichtbarkeit der endzeitlichen Heilswirklichkeit, die in der Person Jesu Christi Ereignis geworden ist und durch die Lebensinheit mit ihm in seiner Kirche vermittelt wird* (ebendort, V, 130).

Auf dem Menschen bezogen bedeutet das, dass man mittels der *heiligmachenden Gnade*, oder durch seine eigenen heroischen Taten und Bemühen zum Heiligen wird, oder durch die selbstunternommene Gotteinweihung (Sakralisierung) heilig geworden sei. Somit stehen wir vor der Frage, welcher Art die Heiligkeit des Bischofs Wojciech-Adalbert war, bzw. wie die Verfasser der Lebensbeschreibungen diese Heiligkeit gesehen und in ihren Werken dargestellt haben.

In den ersten Jahrhunderten der Kirschengeschichte machte das Zeugnis (dh. *Martyrium*) des eigenen Todesopfers die Bekenner zu Heiligen, in den späteren Jahrhunderten, nach der durchgeführten Ausbreitung des Christentums war dieser Weg zur Heiligkeit immer seltener geworden; zur Geltung kamen jetzt andere Ideale und Tugenden, vor allem die christlichen Lebensweisen, die sich durch Monastizismus, Wundertaten Opferbereitschaft für die Benachteiligten, Keuschheit u.a. offenbarten.

Märtyrertum verlor jedoch weiterhin als Beweis und Anlass zur Heiligsprechung nicht an Bedeutung. Im späteren europäischen Mittelalter gab es nur wenige Märtyrer.

Im zweiten Teil seines Vortrages analysiert der Verfasser die vorhandenen Lebensbeschreibungen des Bischofs unter dem Gesichtspunkt, wie sie das Phänomen der St.-Adalbertsheiligkeit beurteilen. Nach den im X. Jahrhundert geltenden Kriterien war Adalbert durch die Tat des während seiner Mission in Preussen erlittenen Märtyrertodes zum Heiligen (*sanctus*) geworden. Sowohl der erste Lebensbeschreiber, wahrscheinlich Johannes Canaparius (*Vita I*), wie auch sogleich nach ihm, Bruno von Querfurt (*Vita II*), geben sich mit diesem Akt der Heiligung nicht zufrieden, sondern versuchen unter diesem Aspekt auch den ganzen profanen Lebenslauf von Bischof Adalbert zu sakralisieren, als ob der junge Wojciech-Adalbert, als Schüler in der Magdeburger Domschule, wie auch später als Bischof von Prag und als Mönch in Rom von Anfang an als Gottgeweihte (*sacer*) sein Leben gestaltetete, und von Anfang an sich nach dem Märtyrertode sehnte. Die späteren Verfasser von Mirakelsammlungen und Legenden über St. Adalbert bereicherten ihre Werke mit verschiedenen meistens, freierfundenen Wundertaten, was freilich ganz dem Geiste der damaligen hagiographischen und didaktischen Bedürfnisse der Epoche entsprach.

Einige Episoden aus dem Leben von St. Adalbert werden in der *Vita I* und *Vita II* verschiedentlich dargestellt und beurteilt. Johannes Canaparius charakterisierte seinen Held als friedliebenden und — stiftenden Mann, und vor allem als friedbringenden Apostel während seiner Preussenmission. Bruno von Querfurt dagegen verlangte von den Herrschern Gewaltanwendung bei der Heidenmission.

Bei dieser Gelegenheit berührt und erörtert der Verfasser des Vortrages die viel diskutierte Frage über die Bedeutung des Lucasevangeliumzitats: *compelle intrare* (XIV, 15–24). Der richtige Sinn dieses evangelischen Gebotes heisst eher: *compella intrare*, also nicht *zwingen*, sondern *anrufen zum Eintritt*. Der Missionar Adalbert hat sich bei seiner Auswahl der Heidenbekehrung für friedliche, *appellierende* Methode entschieden. Diesen Weg beschritt auch in Praxis Bruno von Querfurt, der als Missionar den selben Märtyrertod bei den Preussen erlitten hat. Beide Apostel der Pruzzen soll man in Erinnerung behalten und ehren.

ŚW. WOJCIECH a PRAGA

Zagadnienie stosunku św. Wojciecha do Pragi jest problemem zasadniczym, ale niewłaściwie postawionym pytaniem. To, co interesuje nas, to nie Praga czy zamek praski w sensie geograficznym, ale Praga jako termin zastępczy, termin dla książęcej władzy Przemysłidów i powierzchownego, nie przetrwanego chrześcijaństwa. Nas interesuje, czy reprezentant chorwackich Sławnikowiców, wyniesiony na stolec biskupa czeskiego, mógł dopracować się zrównoważonego (pozytywnego) traktowania Pragi, która jawnie zmierzała do hegemonii Przemysłidów w kraju. Czy mógł w takich okolicznościach praski biskup nie przyznać się do roli przywódcy Sławnikowiców? Albo — biorąc z innej strony — czy intelektualista mógł się zrzec kryteriów moralnych i przyjąć rzeczywistość tak surową, jaką faktycznie była? W fakcie zrzeczenia się kulminuje dramat męża, który nie umiał pójść na kompromis; koncentruje się w nim cierpienie uczonego, który poznał świat a miał się zmierzyć z przeciwnością; i rozpacz człowieka, który był zmuszony pogodzić się z zagładą swojej rodziny. Czy Wojciech opuszczał Pragę dlatego, iż nie chciał, a może nie mógł w niej żyć?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie właściwie, trzeba by się odwołać do kulisów burzliwego życia Wojciecha.

Źródła do naszych rozważań są nieliczne i mają piętno swoich twórców. Biograficznie kreowane legendy, właściwie *vitae*, napisali zaraz po śmierci Wojciecha, rzymski mnich Jan Kanapariusz¹ († 1004; autorstwo tzw. *vita prima* jest prawdopodobne) i niemiecki misjonarz arcybiskup Bruno z Querfurtu² († 1009). Bądź znali się osobiście ze świętym (Jan Kanapariusz), bądź czerpali z opowiadań i wypowiedzi przyjaciół, stąd nie łatwo jest ustalić, co było faktem historycznym, a co tylko ówczesnymi *toposami*, typowymi dla współczesnej hagiografii. Kompozycja utworu była np. podporządkowana przyczynowym współzależnościom pasji i życia świętego. Nie mniej ważną sprawą jest to, iż obydwaj najstarsi biografowie Wojciecha byli cudzoziemcami. Pierwsze czeskie opracowanie, lacińska wierszowana legenda *Versus de passione S. Adalberti (Quattour immensi)*³

¹ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior; (red. J. Karwasińska), MPH, t. IV-1, 1962.

² S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi, (red. J. Karwasińska), MPH, IV-2, Warszawa 1969.

³ Fontes rerum Bohemicarum 1, (red. J. Emle r), Praha 1873, s. 313–334.

opierająca się na legendzie Kanapariusza, powstała dopiero na przełomie XI i XII wieku.

Wojciech⁴ urodził się w sławnikowickich Libicach około 955 r. Miał liczne rodzeństwo, z którego najstarszym był prawdopodobnie Sobiebor. Ważną rolę w jego życiu odegrał przyrodni brat (dziecko z nieprawego łoża Sławnika) Radzym-Gaudenty, i nie ma wątpliwości, że wczesne dzieciństwo Wojciecha nie różniło się niczym szczególnym od jego rówieśników. Sławnikowice byli spokrewnieni także z władcami państwa niemieckiego, saskimi Ottonami, i więzi niewątpliwie wpłynęły na fakt, iż młody Wojciech otrzymał wykształcenie, aby dorównać temu środowisku. W Libicach jego nauczycielem był Radla, kleryk łaciński, który uczył go psalmów, chorału i z pewnością podstaw czytania oraz pisania. Szersze wykształcenie zdobył Wojciech dopiero w znanej szkole saskiej metropolii w Magdeburgu, dokąd trafił w towarzystwie swego nauczyciela ok. roku 972. Tutaj, pod okiem „drugiego Cicerone”, saskiego benedyktyna Oktryka, zgłębiał tajemnice siedmiu nauk wyzwolonych. W Magdeburgu wyrwał Wojciech prawie 10 lat i trudno się dziwić, iż w takim środowisku przejął stosunek Ottonów do Kościoła. Kościół nie powinien rządzić. Duchowni w tej perspektywie byli uważani za kapłanów panów świeckich a pełnienie przez nich funkcji nie mogło przeszkadzać możnowładcom. Kontakty polityczne Przemyślidów sięgały aż Ratzbony, Kościół w pojęciu Ottona nie był obcy i w praskim grodzie.

W tym kontekście powołanie Wojciecha na drugiego biskupa Pragi było pociągnięciem zrozumiałym, czytelnym. Miał posłużyć dynastii Przemyślidów i przyhamować mocarstwowe ambicje Sławnikowiców. W sensie teologicznym Wojciech stałe podzielał poglądy szkoły magdeburskiej, która na podstawie opanowania siedmiorga nauk wyzwolonych rozwijała patrystykę, akcentując jej prądy mistyczne. Wojciech na swój sposób był idealnym kandydatem. Człowiek wykształcony z rywalizującego i spokrewnionego rodu nie miał ambicji mocarstwowych; jego wychowanie mieściło się w kategoriach roli służebnej wobec Kościoła a i losy Sławnikowiców (ojciec Sławnik zmarł w 981 r., syn Sobiebor nie zdążył jeszcze dojrzeć politycznie) przemawiały za zawarciem jakiegoś kompromisu. Wojciech znał dobrze stosunki w państwie niemieckim i wiedział dokąd sięgają granice jego kompetencji.

Powołanie Wojciecha na drugiego biskupa Pragi nastąpiło z inicjatywy i staraniem księcia Bolesława II dnia 19 lutego 982 roku na Lewym Hradcu, gdzie w przeszłości zrodziło się chrześcijaństwo w Czechach (*ubi christianitas incepta est*)⁵. Ale sam akt wyboru nie wystarczał. Wojciech jako sufragan moguncki musiał prosić, zgodnie z panującymi obyczajami, o inwestyturę cesarza. Otton II przebywał wtedy w Italii, prowadząc mało skuteczną wojnę z Saracenami na południu kraju. Wojciech cierpliwie czekał na Lombardii aż do 3 czerwca 983 r.; nieco później w dzień św. Piotra i Pawła (29 czerwca 983 r.) został wyświęcony przez swego metropolitę i arcybiskupa Willigisa.

⁴ Podstawowe informacje podaje V. Novotný: *České dějiny I-I*, Praha 1912 (passim); Z nowszej literatury por. R. Turek, *Čechy na úsvitě dějin*, Praha 1963; *Slavnikovci ve středověkém písemnictví*, Praha 1987 (z bibliografią); R. Turek, *Počátky české vzdělanosti*, Praha 1987.

⁵ *Codex diplomaticus nec non epistolaris Bohemiae I*, (red. G. Friedrich), Pragae 1904, Nr 124 (dokument datowany na lata 1125–1140).

Bardziej znaczącym przeżyciem, od samej inwestytury, była niewątpliwie podróż Wojciecha do Italii. Z barbarzyńskiego, tylko powierzchownie schryztyanizowanego kraju, przybył na tereny przesiąknięte tradycjami antycznymi i wczesnej kultury chrześcijańskiej. Pomijając praktyczne przesłanki podróży, możemy sobie dokładnie wyobrazić, że już samo przejście przez alpejskie olbrzymy w otoczeniu niewielkiego orszaku musiało być przeżyciem otwierającym nowe horyzonty. Poziom cywilizacyjny miast północnej Italii musiał być następnym bodźcem do porównań i przemyśleń.

Prowadzony jest spór o autentyczność spotkania Wojciecha z opatem Maiolem z Cluny († 994) i biskupem Tuluzy Gerardem († 994) w Pawii, w północnej Italii. Podczas gdy R. Turek⁶ spotkanie to uważa za kluczowe, R. Nový⁷ je problematyzuje późniejszą tradycją w legendzie św. Gerharda autorstwa Widrika i sądzi, że Wojciech był wtedy zajęty wyłącznie własnymi sprawami związanymi z ordynacją.

Sądząc, że *vita* Widrika⁸ nie musiała kłamać w epizodzie, który był dla niej mało ważny. Wojciech mógł spotkać się z obydwojma reformatorami życia klasztorowego a z wzajemnych konfrontacji wyciągnąć wnioski. Dla Wojciecha otworzył się nowy świat ducha. Zależność od władzy świeckiej rozplywała się w debatach z reprezentantami poglądów, że opactwo w Cluny podlega bezpośrednio papieżowi i opat jest reprezentantem wszystkich klasztorów, które przyjęły jego reformę. Wojciech dowiedział się o umiarkowanej ascezie, odbiegającej zasadniczo od trybu życia zaalpejskich dostojników kościelnych oraz zaostrzonej regule klasztornej.

Wojciech, który już w młodości wykazywał skłonności do refleksji zrozumiał nowe zadania swego pasterskiego urzędu. Zrozumiał jego wysokie wymagania uświadamiając sobie równocześnie konieczność współpracy i porozumienia się z księciem Bolesławem II.

Po powrocie do kraju był zafascynowany nowymi zadaniami i pelen dobrej woli aż do samozaparcia. Również publicznie dał wyraz nowym przekonaniom. Praga przygotowywała się do uroczystego powitania go, ale biskup powracał bosi i pelen trosk. Wyjechał wykształcony przywódca Sławnikowiców, powracał żarliwy pokutnik i moralista.

Pierwsze konflikty między wiele wymagającym biskupem, Sławnikowcem, a półpogańskimi Przemyślidami, wynikły już w 984 r., w pierwszym roku episkopatu Wojciecha. Poparcie przez Bolesława powstania Andrzeja II i uwięzienie młodego Ottona III musiały głęboko dotknąć członka chorwackiej rodziny książęcej, która była mocno związana z Ottonami saskimi. Napięcie pogłębiało także bicie własnej monety przez Sławnikowiców, denara Sobieborą (wspólne przez biskupa Wojciecha i księcia Sobieborą).

Rywalizacja obu rodów książęcych nie słabła nawet po okresach relatywnego spokoju. Wojciechowi na stolcu biskupim nie było lekko. Z legendy Kanapariusza⁹ (rozdz. 9–12) i Brunona¹⁰ (rozdz. 11) dowiadujemy się o całym szeregu trudności,

⁶ R. Turek, *iw.*, s. 198.

⁷ R. Nový, *Slavnikovci*, *iw.*, s. 48.

⁸ *Widrici Vita S. Gerardi episcopi Tullensis*, MGH SS, t. IV, s. 495; legenda powstała w XI wieku.

⁹ Por. przypis 1.

¹⁰ Por. przypis 2.

które musiał Wojciech pokonać w Pradze. Przypomniany był przede wszystkim upadek obyczajów, pogardzanie chrześcijańskimi zasadami życia, handel jeńcami-niewolnikami i ogólne rozpasanie. Ludzie i dwór chcieli żyć po swojemu; zaostrowany rygoryzm i respekt wobec papieża nie mogły znaleźć przychylnego odzewu. Ale czy były to jedyne powody pierwszego odejścia Wojciecha z Pragi?

Legendy mówią o zatargach między Wojciechem a społeczeństwem (Kanapariusz rozdz. 13; Bruno rozdz. 11)¹¹ oraz o tym, że opór narastał. Czysty intelektualista wchodził w konflikt z tłumem, który w swej istocie wyznawał inne wartości. Gdyby Bolesław II stanął po stronie biskupa, prawdopodobnie wydarzenia potoczyłyby się inaczej. Książę Bolesław II pozostał jednak stroną w sporze, realnie wspierając krytykę. Czy jednak niechęć do popierania biskupa była wynikiem jego krótkowzroczności i braku szerszej orientacji, czy też wynikała z jego antypatii do Wojciecha jako Sławnikowica?

Swą rolę odegrały obydwie powody. Bolesław II nie życzył sobie radykalnych zmian a jednocześnie motywacją była rywalizacja polityczna.

W takiej napiętej sytuacji Wojciech musiał wybierać. Próbować wygrać konflikt lub wycofać się? Wojciech postanowił zrezygnować i wyjechać do Italii. Nie umiał żyć w sobiepańskiej i na polu pogańskiej Pradze.

Wina leżała po obydwu stronach. Bolesław kierował się interesami politycznymi, Wojciech czuł się nie zrozumiany i osamotniony. Nie miał w Pradze przyjaciół. Prawdopodobnie rozumiał go tylko praski proboszcz Wilik, przyrodni brat Radzym i starzejący się wychowawca Radla. Czy jednak poczucie samotności może być powodem rezygnacji?

Nie możemy oceniać. Wiemy jedynie, że Wojciech opuścił z Radzymem Pragę, zmierzając do Rzymu.

Droga prowadziła znowu przez Alpy a Wojciechowi marzyło się złożenie swego urzędu na ręce papieża Jana XV. Uczynił tak prawdopodobnie w roku 989 lub 990, kiedy również poprosił o zezwolenie na wstąpienie do klasztoru.

Decyzja ta nie była przypadkowa i chyba wiązała się z jego wyobrażeniem o reformie w Cluny. Celem był klasztor Monte Cassino, gdzie jednak doznał rozczarowania i na przełomie lat 989–990 udał się znowu do Rzymu zastanawiając się nawet nad podróżą do Ziemi Świętej. Cesarzowa Theofano zamiar poparła darowizną, ale Wojciech podobno pieniądze rozdał i zatrzymał się na południe od Rzymu w greckim klasztorze w Valletuce, gdzie przełożonym był opat Nilus z Rossano w Kalabrii.

Tutaj jego duchowość pogłębiła się jeszcze, ale nie należy przeceniać kulturalnego wpływu greki. Chętnie wróciłby do klasztornej samotności, pozbywając się wszelkich obowiązków. Ostatecznie zdecydował się na Rzym, gdzie z polecenia Nilusa znalazł miejsce w klasztorze św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie.

Tutaj znowu uległ urokowi miejsca, które odmiennie pojmowało świat i czas. *Vita contemplativa* w środkowowłoskim zakonie była pod wpływem greckiej reguły bazylikańskiej, podkreślającej ascezę i mistyczne zlewianie się jednostki z Logosem. Wyraźnym przedstawicielem tych odrodzeniowych dążeń był opat Nilus. W klasztorze rzymskim spotykały się i krzyżowały różne formy pobożności.

¹¹ Por. przypis 1, 2.

Wojciech uwolniony od wątpliwości o swoim posłannictwie, złożył 17 kwietnia 990 r. śluby zakonne a w dwa dni później wstąpił do klasztoru. Radzym został jego przewodnikiem.

Jak dalece w tym okresie zbliżenia się z klasztorną społecznością, Wojciech odbiegł od wspomnień o Pradze, nie wiemy. Nie możemy jednak zapominać, że tamtejszy opat Lev († 997) był jako powiernik papieża dobrze zorientowany w zaalpejskich stosunkach. Przewornie łączył interesy Ottonów wykorzystując ich plany do odbudowania cesarstwa rzymskiego (*renovatio imperii Romanorum*)¹².

W tak zaangażowanym środowisku nie można było chyba zapomnieć. Jakieś wiadomości mógł Wojciech otrzymywać, ponieważ wiedział, że 23 sierpnia 992 roku zmarł w Pradze miśnieński biskup Volkold, który zastępował go na stolicy biskupiej. Nie wykluczone, że na utrzymaniu pewnych kontaktów z Wojciechem zależało również arcybiskupowi mogunckiemu Willigisowi, który nie zgadzał się z przymusowym rozwiązaniem.

Śmierć Volkolda przyniosła szereg problemów. Dwór Przemyslidów mógł się czuć upokorzony odejściem Wojciecha i w porozumieniu z metropolitą zdecydował skłonić Wojciecha do powrotu. Jesienią 992 r. do Rzymu wyruszyło poselstwo, na czele z doświadczonym Radlą, uczestnikiem którego był również mnich Krystian, Przemysłida, literat i wyznawca kultu św. Wacława. Uciążliwe rozmowy ku zaskoczeniu rychło znalazły swoje zakończenie. Bolesław II chyba w czymś ustąpił, zaręczył i biskup zgodził się na powrót. Papież zwolnił Wojciecha ze ślubów zakonnych zwracając mu insygnia urzędu. Nie budzi wątpliwości fakt, iż była mowa również o założeniu klasztoru benedyktynów, który miałby być pomocny Wojciechowi w nawracaniu kraju.

Mimo iż wszystko było wcześniej załatwione, termin wyjazdu z Rzymu był odkładany. Pobyt w klasztorze pozostawił na Wojciechu głębokie ślady i nie łatwo było się rozstać ze wszystkim. Wojciech być może odczuwał strach, ociągał się i nie wybrał bezpośredniej drogi do Pragi. Skierował się do Moguncji, gdzie się spotkał z metropolitą Willigisem, aby wyrobić sobie dokładniejszy obraz stosunków w Czechach. W Akwizgranie spotkał się ze swoim przyjacielem Ottonem III, biorąc udział w odbywającym się synodzie. Ale tego nie dosyć. Wykorzystał możliwość i ze swoją świtą, w której byli również mnisi rzymscy — mieli oni stać się założycielami pierwszego męskiego klasztoru w Czechach; odwiedził jeszcze Paryż i niektóre miasta nad Loarą (Tours, Fleury).

Ociąganie się z powrotem oznaczałoby, że Wojciech miał wątpliwości co do wpływu i pozycji kościoła w Czechach. Złe przeczucia potwierdziły się zaraz po przekroczeniu granicy w 992 r. Na staropilźnieńskim targu, odbywającym się wbrew zakazom kościelnym w niedzielę, działy się różne nieprzystwoite rzeczy i biskup zrozumiał jak niepewna jest pozycja Kościoła (i chrześcijaństwa w ogóle) w Pradze. Tym bardziej trwał więc przy misjach w kraju, elementem których miało być także założenie klasztoru benedyktynów w Břevnovie.

Praga przywitała Wojciecha uroczyście, ale przepych nie mógł zakryć załopotania i rozczarowania. Wojciech co prawda wracał jako biskup, ale w optyce dworu Przemyslidów był stale jeszcze bratem chorwackiego księcia Sobieborą,

¹² R. Nový, *iw.*, s. 62.

który nie ukrywał swoich ambicji mocarstwowych. Sytuacja Wojciecha w Pradze była nie do pozazdroszczenia, a pogarszała ją moralna surowość. Starał się o założenie klasztoru w Břevnovie (do konsekracji doszło prawdopodobnie 14 stycznia 993 r.), obserwował swoje otoczenie i rozwiązywał różne spory. Dochodziło do starć, napięcie wzrastało a konflikt znalazł swoje rozwiązanie w świętojskim klasztorze, gdzie biskup stał się bezpośrednim i bezsilnym świadkiem krwawej zemsty.

Wojciech dostrzegł daremność swych dążeń do moralnego oczyszczenia i znowu zrezygnował. Opuścił kraj, ale nie działał pochopnie. Próbował znaleźć swego następcę wśród Przemyślidów, ale negocjacje nie wróżyły nic dobrego. Rozczarowany opuszczał znowu swoją diecezję i chyba przeczuwał, że już nie wróci. Wojciech skierował się na wschód i przez Libice oraz Morawy dotarł na Węgry. Na krótko zatrzymał się na dworze księcia Gézy a stąd przez Chorwację do północnej Italii. Celem i tym razem był Rzym, ciche Tusculum klasztoru na Awentynie.

A był to już rok 995, kiedy na północy Europy doszło do walk z Wioletami i Obodrycami, którzy zagarnęli tereny na prawym brzegu Łaby zagrażając interesom państwa niemieckiego. Od wschodu Sobiebor Sławnikowic pospieszył z pomocą cesarzowi Ottonowi III, a Bolesław II, który nie wziął udziału w wojnie, wykorzystał inny zatarg ze Sławnikowicami i 27 września 995 roku wyrównał krwawo porachunki. Wojciech o śmierci braci dowiedział się pod koniec 995 r. lub na początku 996 r., kiedy przybył do Rzymu na koronację cesarza Ottona III. Uroczystości odbyły się 21 maja i przy tej okazji w Rzymie zebrał się szereg osobistości życia intelektualnego formatu europejskiego. Znaleźli się tam m.in.: Heribert, opat lotaryńskiego reformatorskiego klasztoru w Brogne, ówczesny kanclerz cesarza i późniejszy arcybiskup Kolonii († 1021), Kalabryczyk Jan Philagathos, nauczyciel greki Ottona, arcybiskup w Piacenzii, Akwitańczyk Gerbert z Aurillac, późniejszy papież Sylwester II († 1003) i Italczyk Leo z Vercelli. Obecny był również niestrudzony moguncki arcybiskup Willigis, który znowu nalegał, aby awentynski mnich Wojciech powrócił do Pragi. Papież Grzegorz V (były członek królewskiej kapelanii Bruno) przywrócił mu godność biskupa, ale ciężko doświadczony Wojciech przeforsował jeden zasadniczy warunek. Powrót do Pragi uzależnił od zgody swojej diecezji. Jeśli nie zostanie przyjęty, opuści klasztor, tak życzliwie ustosunkowany do reformatorskich pomysłów odrodzenia moralnego i uda się na wyprawę misyjną do ziem nadbałtyckich.

Wysondowanie poglądów Czechów nie było sprawą łatwą. Znowu nastąpiła zwłoka, która zmuszała Wojciecha do uporządkowania planów. Prośbę arcybiskupa uważał za rozkaz, wierzył jednak, że jego własna diecezja nie przyjmie go. Surowość moralna Wojciecha odstraszała Czechów, osobistą niechęć do Sławnikowica potęgowało poczucie winy. Z drugiej strony był Wojciech wstrząśnięty śmiercią swoich braci i pełen podejrzliwości wobec butnej Pragi i panującej dynastii.

Brak zgody był obustronny. Wojciech nie miał żadnego powodu, żeby czuć się w Pradze dobrze i bezpiecznie. Miał nadzieję na odmowę, ale wiedział, gdyby poselstwo przyniosło wiadomość przeciwnej treści, że posłucha. Nie kierowałby się przesłankami ani uczuciowymi ani intelektualnymi, ale jedynie odpowiedzialnością za powierzony mu urząd.

Czas oczekiwania wypełniał Wojciech znowu podróżami. Razem z biskupem Notkerem przybył do Muguncji, gdzie cieszył się życzliwością i przyjaźnią cesarza. Następnie udał się do Paryża do grobu St. Denis, poklonił się grobowi św. Marcina w Tours i pobyl we Fleury oraz u innych grobów. W międzyczasie arcybiskup Willigis prowadził rozmowy i zorientował się, jakie jest stanowisko Czechów. Ci, nasyceni krwią Sławnikowiców, nie życzyli sobie żywego wspomnienia swego czynu. Poselstwo w 996 r. przywiozło odpowiedź odmowną.

Wojciech, wspomagany szczerymi rozmowami z Ottonem III i jego nauczycielem i doradcą Gerbertem z Aurillac o przyszłym idealnym cesarstwie rzymskim, przyjął oświadczenie poselstwa czeskiego z ulgą. Z Pragą przestało go wiązać cokolwiek, czuł się wolny, pozbawiony ciężkiego brzemienia.

Podróż misyjna do Wioletów, którzy utrzymywali przyjazne stosunki z Czechami i występowali przeciwko cesarzowi, nie wchodziła w rachubę. Zdecydował się więc na wyprawę do pogańskich Prusów, którzy byli jeszcze groźniejszymi przeciwnikami od Wioletów. Towarzyszył mu znowu brat Radzym-Gaudenty i kleryk Benedykt. Mieli co prawda poparcie władcy polskiego Bolesława Chrobrego, ale to w dzikiej okolicy dolnej Wisły znaczyło niewiele. Z dzisiejszego Gdańska płynęli na wschód i nie wiadomo gdzie, być może w okolicy grodu Truso w Pomezaniu, został Wojciech zabity dnia 23 kwietnia za wiarę. Długie poszukiwania zamknęła męczeńska śmierć.

Życie Wojciecha było przeplatane paradoksami i niepowodzeniami. Uczony klasy europejskiej i przyjaciel cesarza przeżywał jedno rozczarowanie za drugim. Można do nich zaliczyć także jego stosunek do Pragi. O jaką zależność i punkt widzenia mogło w ogóle chodzić? Czy Wojciech myślał o Pradze jako centrum czeskiego kraju, o ośrodku władzy państwowej i wyraźnym ośrodku rodzącej się kultury chrześcijańskiej, o naturalnej twierdzy Słowian zachodnich? A może tak postawione pytanie jest zbyt obciążone naszymi doświadczeniami, emocjami i wartościami, odziedziczonymi po poprzednich generacjach? Obawiam się, że tegoż ideowego nalotu nie jesteśmy się w stanie pozbyć. Dla Wojciecha Praga nie była tym, czym stała się dla późniejszych pokoleń, a tym bardziej tym, czym jest dla nas dzisiaj.

Dla Wojciecha była Praga, jako siedziba Przemysłidów, skutecznie rywalizujących z jego rodem, obojętna, nieprzyjazna i duchowo odleglejsza od dalekiego klasztoru na rzymskim Awentynie. Dlatego była dla niego bardziej losem od towarzystwa mnichów, gdzie zakotwiczył sercem i całym swym jestestwem. Praga była mu obca, ale nie bez wpływu na los; powracał do niej fizycznie i duchowo przez całe życie. Najsilniejsze więzy stanowiło zadanie, którym został obarczony. Chciał je wypełnić, oczywiście miał wątpliwości, ale ostatecznie nie zdołał pokonać przeszkód. Praga była dla Wojciecha nieustannym wyzwaniem, niespełnionym przedsięwzięciem i nie zabliźnioną raną. Przez całe życie chciał ją pozyskać.

A ona na koniec odtrąciła go. Dlatego też Wojciech należy i nie należy do Pragi. W każdym razie jest jedną z najbardziej tragicznych postaci historii czeskiej.

PRAG UND DER HL. ADALBERT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel beschreibt das Leben des hl. Adalberts im Kontext der in Tschechien herrschenden politischen Lage. Prag war für Adalbert eine unaufhörliche Herausforderung, ein nicht erfülltes Vorhaben und eine nicht ausgeheilte Wunde. Prag, Sitz der Přemysliden, lehnte Bischof Adalbert aus dem Hause der Slawnikowice ab.

Z OTTOŃSKIEJ PROPAGANDY KULTU ŚW. WOJCIECHA (Jeszcze raz o rzymskiej fundacji na Wyspie Tybrowej)

Szczepieniem i animowaniem kultu św. Wojciecha zaraz po jego śmierci zajęli się sam Otton III oraz krąg związanych z nim osobistości zarazem przyjaciel męczennika a także — środowiska benedyktyńskie. Ta pierwsza faza kultu Wojciecha-Adalberta związana z okresem szczęśliwej koniunkcji cesarstwa z papieżem wpisuje się wyraźnie w realizowany wspólnie przez Ottona III i Sylwestra II plan *renovatio imperii romani*, będący Ottońską wersją karolińskiej koncepcji. Wyrażała się ona w harmonijnej współpracy *Regnum* i *Sacerdotium* w celu rozszerzania *Christianitatis*, budowania *Eklezji* pojętej jako społeczność wszystkich ochrzczonych. Właśnie w czasie imperium Ottona i pontyfikatu Sylwestra ta uniwersalistyczna koncepcja polityczno-religijna objęła dwie nowo zorganizowane metropolie kościelne: gnieźnieńską i ostrzyhomską; obie też ściśle wiążą się z czcią dla św. Wojciecha¹.

Wokół sprawy pierwszej fazy Wojciechowego kultu około roku 1000, propagowanego przez Ottona III, Bolesława Chrobrego, biskupa Nötquera czy Brunona z Kwerfurtu i czego wyrazem są redakcje kolejnych żywotów świętego oraz fundacje i dedykacje kościołów m.in. w Leodium, Akwizgranie, Rzymie czy Pereum nie wyłączając Gniezna — narasta interesująca literatura². Ponieważ jednak

¹ Podnosi to w swym referacie na temat Gerberta A. Gieysztor, Sylvester II et les Églises de Pologne et Hongrie, w: Gerberto, scienza, storia e mito. Atti del Gerberti Symposium 25-27 Luglio 1983, Bobbio (Piacenza) 1985, s. 733-746; wersję polskojęzyczną zob.: Tenże, Sylvester II i Kościoły w Polsce i na Węgrzech w: Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej. Praca zbiorowa pod red. Ks. K. Śmigła, Gniezno 1992, s. 47-56. O ideowym wyrazie ottońskiej koncepcji Eklezji w sztuce ostatnio zob. P. Skubiszewski, Architektura jako symbol kościoła około roku 1000: przykład situli akwizgrańskiej, w: Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia z historii architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu, Warszawa 1988, s. 17-29.

² Zob. zwłaszcza: J. Karwasińska, Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego, *SrZr* 2 (1958), s. 41-79; 4 (1959), s. 10-32; 9 (1964), s. 15-45; 11 (1966), s. 67-78; A. Gieysztor, Rzymska studzienka ze św. Wojciechem z roku około 1000, w: Sztuka i historia. Księga pamiątkowa ku czci profesora Michała Walickiego, Warszawa 1966, s. 22-29; T. Dunin-Wąsowicz, Wezwania św. Wojciecha w Europie Zachodniej około r. 1000, *SW* 19 (1982), s. 31-44; M. Rokosz, Inter duos pontes. O Ottońskiej fundacji ku czci św. Wojciecha na Wyspie Tybrowej, *Analecta Cracoviensia* XXI-XXII (1989/1990), Kraków 1991, s. 505-527. Obfitą literaturę całokształtu przedmiotu zob. Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny (pod. red. O.R. Gustawa), t. 2, Poznań 1973, s. 597-601.

sprawy te nadal „wymagają gruntownego poznania”, wypada nam niniejszy temat zawęzić do jednej tylko cesarskiej fundacji.

Otońska fundacja ku czci św. Wojciecha na Wyspie Tybrowej w Rzymie, nieomal u stóp benedyktyńskiego Awentynu i cesarskiego Palatynu, z uwagi na lokalizację na tle całej topografii kultu, jak i z uwagi na okoliczności zaszczerpienia go w Wiecznym Mieście, wydaje się być szczególnym „znakiem”, którego istotę warto najwnikliwiej rozpoznać. Pragnę więc w skrócie powtórzyć wyniki badań w tym zakresie i dopowiedzieć może kilka nowych szczegółów. Chcąc wyraźnie ukazać czym w zamyśle Ottona była ta rzymska fundacja ku czci męczennika i cesarskiego przyjaciela, czym miał być jego kult dla Rzymu i Italii, a czym dla całego cesarstwa — trzeba nam ją przedstawić w kontekście szybko po sobie następujących zdarzeń u schyłku tamtego tysiąclecia.

Rzymski *genius loci* sprzyjał myśleniu kategoriami *universum*. W kręgu tutejszej arystokracji w czasach ottońskich wykształcił się już system polityczny zmierzający do samodzielności Rzymu wobec cesarstwa, jak też papiestwa, a nie pozbawiony — jak się zdaje — szerszych horyzontów politycznych. Ten „antylongobardzki” Rzym reprezentował ród Krescencjuszów oraz ich rywale z rodu Alberyka. Rzym wciąż miał świadomość swej wielkiej przeszłości. Wilczyca kapitollińska, pod którą — teraz na Lateranie — odbywano sesje sądowe, była nadal symbolem Romy a przeniesiony spośród ruin Forum również na Lateran posąg Marka Aureliusza, choć udawał teraz cesarza Konstantyna — był nie tylko świadkiem świetnej przeszłości, ale ze zdobiącej go pozłoty, wbrew wszelkim dekadentckim nastrojom millenerystów i jak chciała lokalna przypowieść — umysłem trzeźwym wolno było „wróżyć” nierychły upadek Romy. Mimo wszelkie tranzytoria Rzym trwał. W reperowanych, starożytnych akweduktach szumiała woda dla miasta. Od czasów starożytnych istniał też podział na 14 dzielnic administracyjnych. Zamieszkująca je ludność, zamknięta we względnie bezpiecznym pierścieniu wciąż reperowanych murów aureliańskich stosunkowo łatwo ulegała wpływom miejscowej arystokracji³.

Od zażegnania rebelii Krescencjusza I w 974 r. trwał względny spokój. Uplywające od śmierci Ottona II († 983) lata regencji cesarzowej Teofano, matki Ottona III a następnie jego babki Adelajdy — sprzyjały umocnieniu Rzymu. Synowie Krescencjusza I: Krescencjusz II i Jan przejęli kontrolę nad całokształtem ówczesnej rzymskiej polityki. Wreszcie siedemnastoletni Otton przybył w r. 996 do Rzymu i w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego (21 maja) został ukoronowany cesarzem przez osadzonego na papieskim tronie krewniaka — Brunona, który przyjął imię Grzegorza VI. Wówczas to cesarz przybliżył się do przebywającego właśnie w awentyńskim klasztorze św. Bonifacego i Aleksego — Wojciecha, który porzuciwszy biskupstwo praskie złożył benedyktyńskie śluby zakonne i snuł plany misji *in partibus infidelium*. To zapewne z awentyńskich czytań żywotów świętych męczenników, z refleksji nad wczesnochrześcijańskim Rzymem oraz jakże licz-

³ Zob. F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel Medio Evo*, t. 2, Roma 1900, s. 105–146; P. Brezzi, *Roma e impero medievale (774–1252)*, *Storia di Roma*, t. 10, Bologna 1947, s. 164–188; zob. też. S. Zakrzewski, *Opaństwo benedyktyńskie ss Bonifacego i Aleksego na Awentywie w latach 977–1088*, Kraków 1983; B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokałolińskiej*, Warszawa 1985, s. 253–285.

nymi grobami i relikwiami męczenników w tutejszych bazylikach, których kult rozwijał się wciąż żywiołowo i nadzwyczaj intensywnie — zrodziła się tęsknota męża bożego do śmierci męczeńskiej na podobieństwo męki Chrystusa; zrodziła się myśl o *imitatio* i zjednoczeniu z Nim aż po śmierć opromienioną nadzieją zamartwychwstania. Wkrótce bunt wśród Słowian połabskich zmusiły cesarza do powrotu za Alpy a w podróży tej miał mu częściowo towarzyszyć udający się do Galii Wojciech. Po 20 lutego 998 r. cesarz z powrotem był w Rzymie, ale nie wjeżdżał doń jak poprzednio *ze wspaniałym orszakiem*, lecz z armią musiał go zdobywać. Akcja pacyfikacyjno-represyjna trwała dwa miesiące. Jej finał znaczący podstępny pojmanie broniącego się w Zamku Aniola — Krescencjusza, powieszenie go za nogi i ścięcie. Niemniej okrutnie postąpiono z antypapieżem Janem Filogatosem. *Papież Grzegorz został ponownie intronizowany z wielkimi honorami a cesarz panował odłąd bez żadnych zakłóceń*⁴. Ale rzymskie wypadki roku 998 były mocnym i trwałym wstrząsem moralnym dla Ottona. Krwawy czas *quando Crescencius decollatus suspensus fuit*⁵ był dramatem Rzymu Krescencjuszów, lecz i dramatem cesarza. Otton darzący Krescencjusza przyjaźnią i względami poczuł się zmuszony wydać go na śmierć. Gdy tymczasem Krescencjusz przeciwstawiając się Ottonowi, we własnym mniemaniu walczył, podobnie jak jego ojciec, przeciw Niemcom, nie rozumiejąc nie dość jeszcze wyraźnie zarysowanej koncepcji nowego imperium. Pośród wiru tych zdarzeń doszła do cesarza wiadomość o śmierci przyjaciela — Wojciecha, poniesionej w trakcie usiłowań misji w Prusach⁶. Wiadomość i zapewne też cząstkę relikwii przywiózł do Rzymu wysłany przez Bolesława Chrobrego świadek męczeństwa Radzim-Gaudenty. Wiadomość ta musiała na Ottona mocno oddziaływać i ożywić wspomnienie chwil wspólnie przeżytych. Zaraz też podjęto prace redakcyjne nad *Żywotem* męczennika. Prowadzono je w środowisku awenturyńskim, którego pragnienie zapewne zbiegło się z inicjatywą cesarską i nie bez udziału jego samego. Opaćtu mogło zależeć na dorzuceniu „promyka chwały” przez spisanie czynów Człowieka Bożego, który przeciwie był członkiem chwalu. Z kolei zaś *Żywot* taki i męczeńska śmierć przyczyniały się do ugruntowania autorytetu i sławy cesarza, jako przyjaciela świętego męczennika⁷.

Jednakże nie tylko o to chodziło. Wojciech za życia pozostawał w rozgałęzionych kontaktach i związkach przyjaźni z członkami rodu Krescencjuszów,

⁴ Thietmar, Kronika (wydanie bilingwiczne, przekład polski, wstęp i komentarz M.Z. Jedlićki), Poznań 1953, s. 184.

⁵ Takiej formuły użył cesarski logotheta w jednym z ottonińskich dokumentów tego czasu. Zob. MGH SS, Diplomatum regum et imperatorum Germaniae tomus II pars posterior; Ottonis III diplomata, Hannoverae 1893, nr 285.

⁶ Thietmar świadczy, że „wieść o tym doszła do cesarza w Rzymie” — zob. Kronika, jw., s. 182.

⁷ O osobistych związkach św. Wojciecha z Ottonem i jego wpływie na cesarza, zob. m.in.: S. Zakrzewski, Bolesław Chrobry Wielki, Lwów 1925, s. 106, 113, 115; T. Siłnicki, Św. Wojciech, człowiek i święty oraz jego działalność, w: Święty Wojciech 997–1947. Księga pamiątkowa, Gniezno 1947, s. 59 nn. O okolicznościach i fazach powstawania najstarszego rzymskiego *Żywota* św. Wojciecha tzw. *Vita prior* lub *Vita antiquior*, zob. J. Karwasińska, Wstęp (do:) Św. Wojciecha biskupa i męczennika *żywot pierwszy*, MPH Series nova, t. IV, cz. 1, Warszawa 1962, s. V nn.; Tejż e. Wstęp (do:) Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, Warszawa 1966, s. 10–12 tutaj także na s. 23–86; Św. Wojciecha *żywot pierwszy* (w przekł. K. Abgarowicza z komentarzem J. Karwasińskiej); zob. też Tejż e. *Studia krytyczne*, jw., 2(1958), s. 41 nn.

dobroczyńców awentyńskiego klasztoru. Popularność jego osoby w kręgach elity rzymskiej była znaczna i żywa; *pamięć ta* — zauważa S. Zakrzewski — *równie droga obu partiom w Rzymie [Krescencjuszów i cesarskiej] mogła wytworzyć rodzaj duchowego łącznika i rozpamiętywanie takiej postaci mogło przynieść załagodzenie przeszłości i ukojenie*⁸. Ten duch pojednania unosi się nad rzymską redakcją *Vita prior*. Zakrzewski zwrócił też uwagę, że kult św. Wojciecha szczepiony przez Ottona w czasie jego włoskich podróży w latach 998–999, trzyma się gruntów — co naturalne — benedyktyńskich, ale pochodzących z nadań ludzi z partii Krescencjuszów, co nie było przypadkowe. Wypada stwierdzić, że fundacje te miały służyć odbudowaniu dobrych stosunków w Rzymie i konsolidacji Italii. Kult św. Wojciecha miał być kamieniem węgielnym zgody cesarza z Krescencjuszami, a zarazem istotnie wpisywał się w całokształt Ottonskich planów uniwersalnych.

Redakcję *Żywota* rozpoczętą najwcześniej wiosną 998 r. przed 2 grudnia 999 r. wypada uznać za skończoną. W tym dniu Radzim-Gaudenty podpisał dokument cesarski już jako *archiepiscopus sancti Adalberti martyis*⁹. Musiał zatem już być po konsekracji i inwestycji, a także po synodzie rzymskim, na którym *de iure* kreowano arcybiskupstwo i wydano też odpowiedni dokument zabrany następnie do Gniezna, choć źródła o nim milczą¹⁰. Wypada przyjąć, że uznanie Wojciecha świętym przez Stolicę Apostolską musiało nastąpić przed kreowaniem dedykowanego mu arcybiskupstwa. Zaś tego podstawą był *Żywot* świętego męczennika autoryzowany przez papieża. *Żywot* miał stać się odtąd elementem aparatu liturgicznego w kulcie nowego świętego.

Wobec intensywnie i żywiołowo rozwijającego się kultu licznych świętych Stolica Apostolska właśnie w tym czasie zaczynała sobie rezerwować decyzję w sprawie stanowienia publicznego kultu. Uciekano się tu do rozstrzygnięć instytucjonalno-prawnych, zaś w ramach kontroli kultu legitymowano literaturę hagiograficzną. Dwie były instytucjonalne formy uznania świętym: tradycyjnym sposobem była *translatio et elevatio reliquiarum* teraz jednak dokonywana *iussu et permissu episcopi* albo też — przez ogłoszenie aktu kanonizacji wobec synodu, jak w przypadku kanonizacji Ulryka biskupa Augsburga w 995 r. przez Jana XV na synodzie laterańskim. Obie te formy kościelnej sankcji dla czci świętych i błogosławionych znalazły swój ostateczny wyraz prawny w dekretach kanonicznych Grzegorza IX z 1234 r.¹¹ Wobec tego inicjacja kultu św. Wojciecha jako męczennika miała nie tylko najwyższy wymiar teologiczny, ale też podjęta przez cesarza i przeprowadzona przez papieża centralnie — w Rzymie został ogłoszony świętym Kościoła powszechnego — odbyła się nie tylko *lege artis*, ale też nadzwyczaj okazała i w kilku etapach. Kulminacją pierwszego etapu przygotowań-

⁸ S. Zakrzewski, *Opactwo*, jw., s. 81–82. Tutaj też dokładnie o awentyńskim pobycie św. Wojciecha i jego rzymskich koneksjach.

⁹ MGH, *Otonis III diplomata*, jw., nr 339.

¹⁰ Z. Kozłowska-Budkowska, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, cz. I, Kraków 1934, nr 4.

¹¹ Zob. W. Semkowicz, *Przyczynki do genezy rezerwatu papieskiego w sprawie kanonizacji*, w: *Sprawozdania PAU*, t. XXX, 1925, nr 7, s. 9–10; H. Fros, *Wprowadzenie (do:) Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1975, s. 33 nn., i tu dalsza literatura.

czego była domniemana rzymska kanonizacja. Ogłosił ją nowy od kwietnia 999 r. papież Sylwester II — Gerbert z Aurillac, mnich z benedyktyńskiego klasztoru w pirenejskim San Michel de Cuxa, który już jako rektor szkoły katedralnej w Reims a następnie arcybiskup pierwszej po Rzymie Rawenny dał się poznać jako umysł wybitny. Teraz zaś był pierwszym współpracownikiem cesarza w urzeczywistnianiu Ottońskiego programu *renovatio imperii romani*, który zaczynał dojrzewać i wyrażać właśnie w trakcie prac redakcyjnych nad *Vita prior*.

Żywot spisany z inspiracji cesarza, autoryzowany przez papieża formułował elementy tego programu wskazując poprzez przykład Męża Bożego — św. Wojciecha misyjną metodę rozszerzania chrześcijaństwa, kreślił wizerunek idealnego władcy o typie duchowości benedyktyńskiej i przejętego duchem apostołstwa, rozszerzając ówczesny horyzont polityczny na całą „Slawonie” i dalsze kraje barbarzyńskie, wskazując wreszcie centralne miejsce Romy w nowym modelu świata nazywając ją *caput mundi et urbium domina*.

Uwielbienie Ottona III dla Rzymu generalnie nie było niczym nowym, ale on pragnął uczynić tu faktyczną stolicę monarchii uniwersalnej i stałą rezydencję cesarską. Na Pałatynie wznosił swój pałac a Rzym w swych dokumentach nazywał *nostra urbs regia*.

W takich to okolicznościach jak wyżej przedstawiono, cesarz przedsięwzięcie pielgrzymkę *ad limina martyris* — do Gniezna¹². Coś z klimatu duchowego w jakim się wówczas pogryzł zachowały niektóre sformułowania przekazów pisanych. Zwłaszcza Thietmar położył akcent na pątniczy charakter gnieźnieńskiej podróży Ottona. Thietmar świadczy, iż cesarz dowiedziawszy się o śmierci św. Wojciecha jak też i o tym, że *Bolesław natychmiast wykupił za pieniądze głowę i święte ciało męczennika [...] wniósł z pokorą hymny dziękczynne do Boga, iż w tych czasach przez palmę męczeństwa takiego zyskał sobie sługę* — pośrednika (... *talem sibri per palmam martiris assumpsit famulum*). Następnie cesarz dowiedziawszy się o cudach, które Bóg zdziałał za sprawą św. Wojciecha w Gnieźnie *wyruszył tam pospiesznie gwoli modlitwy* — z dziękczynną modlitwą (... *orationis gratia eo pergere festinavit*)¹³. Wiemy, że pośród zimy ruszył z Rawenny przez Alpy i Bawarię do Polski. Znamy dość dokładnie to itinerarium a zwłaszcza ostatni jego etap z wszelkimi znamionami pielgrzymki pokutnej (cesarz do Gniezna zbliżał się *pieszo, nudis pedibus i supliciter*), której nastrój potęgował zapewne trwający właśnie okres wielkiego postu. Z drugiej zaś strony cechowała ją okazała oprawa godna majestatu (Bolesław kazał wyścielić drogę szkarłatnym sukniem). Zwróćmy jeszcze tylko uwagę na utrwalony przez Thietmara szczegół, iż u celu swej

¹² Obfite piśmiennictwo nt. zjazdu gnieźnieńskiego (do r. 1950) cytuje i omawia M.Z. J e d l i e k i w komentarzu do Kroniki Thietmara — zob. s. 201–208, 262–268. Z nowszych pozycji, zob. P. B o g d a n o w i e z, Zjazd gnieźnieński w roku 1000, *Nasza Przeszość* XVI (1962), s. 5 nn.; T. W a s i l e w s k i, Bizantyńska symbolika zjazdu gnieźnieńskiego i jej prawno-polityczna wymowa, *Przegląd Historyczny* 57 (1966), s. 1 nn.; B. N o w a c k i, Symbolika prawna w ceremoniale zjazdów monarchów polskich z władcami niemieckimi od X do połowy 16 wieku, *Roczniki Historyczne* 43 (1977), s. 1 nn.; G. L a b u d a, Organizacja kościelna w Polsce w drugiej połowie X wieku i kościelne znaczenie zjazdu gnieźnieńskiego w roku 1000, w: T e g o ł, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1988, s. 428 nn.; M. R o k o s z, Wawelska włócznia Bolesława Chrobrego, *Przegląd problematyki*, *Rocznik Krakowski* LV (1989), s. 17 nn.

¹³ T h i e t m a r, Kronika ks. IV, 28 (s. 182, 183); tamże, IV, 44 (s. 200, 203).

pielgrzymki w gnieźnieńskim kościele *cesarz zalany łzami, prosił świętego męczennika o wstawiennictwo, by mógł dostąpić łaski Chrystusowej (... ad Christi gratiam sibi impetrandam martyris Christi intercessio profusus lacrimis invitatur)*¹⁴. Opisując zaś to zdarzenie z perspektywy około wieku Anonim Gall uważa za godne przekazania pamięci także i to, że Otton przybył *do grobu św. Wojciecha dla modlitwy i pojednania (... ad sanctum Adalbertum orationis ac reconciliationis gratia... intravit) a zarazem dla poznania sławnego Bolesława, jak można o tym wyczytać w księdze o męczeństwie świętego (... in libro de passione martiris)*¹⁵. Wydaje się, że w kontekście powyższych fragmentów z Thietmara i po uprzednim rozważeniu wypadków rzymskich z roku 998 jesteśmy teraz bliżsi rozumieniu sensu tej zagadkowej i nastęrczającej wyraźne trudności interpretatorom tego fragmentu — Gallowej *reconclatio*, dla której cesarz przybył do Gniezna. To św. Wojciech miał tu raczej wystąpić jako *reconciliator*, ten który przywraca zgodę, pojednawca, pośrednik, odnowiciel¹⁶. I trudno oprzeć się wrażeniu, że cesarz działał tu w duchu ekspiacyjno-pokutno-pojednawczym, tym samym, z którego już wcześniej wyrastały przybytki ku czci św. Wojciecha w Kampanii rzymskiej.

Wreszcie na aurę duchową Ottońskiej podróży do Gniezna wskazuje przyjęta na czas jej trwania tytulatura: *Otto tertius servus Iesu Christi et Romanorum imperator Augustus secundum voluntatem Dei Salvatoris nostrique liberatoris*. Tytuł ten można odczytywać na różne sposoby, nade wszystko zdaje się on jednak podkreślać związek władzy cesarskiej z funkcjami apostołskimi. Apostolskie i misyjne zadania oraz cele cesarza jako budowniczego Państwa Bożego jeszcze wyraźniej manifestuje tytulatura stosowana po roku tysięcznym: *Otto servus apostolorum et secundum voluntatem Dei Salvatoris Romanorum imperator Augustus*. Brzmiący tak wymownie tytuł jest już elementem programu *renovatio imperii*. Bo też gnieźnieńska podróż Ottona była ważnym składnikiem tego programu, etapem jego dojrzewania i zarazem realizacji. W mistycznej aurze tej podróży, w trakcie której myśl cesarza krążyła wokół św. Wojciecha (i następnie też Karola Wielkiego), dojrzewała Ottońska koncepcja nowego świata. *Wojciech, już jako święty męczennik, uczestnik sił nadprzyrodzonych miał zostać osobistym patronem cesarza i cesarstwa, stać się symbolem ideologii ottońskiej*¹⁷. Rychła propaganda tego kultu w Europie, z rozmachem i z inspiracji cesarza prowadzona, przemawia na rzecz takiej interpretacji. Przybytki kultu św. Wojciecha w Italii i za Alpami miały teraz być niby kolumny, na których by się wspierały łuki ottońskiej budowy mającej objąć Europę.

Wszystko co zdarzyło się w Gnieźnie w zakresie wykonania decyzji rzymskich odnośnie urzędzenia arcybiskupstwa, nie wymagało jednak — jak się zdaje — osobistego udziału cesarza. Należy podkreślić rolę Bolesława Chrobrego jako najpierwszego animatora kultu św. Wojciecha. To on wykupił *na wagę złota* ciało

¹⁴ Tamże, IV, 45 (s. 206–207).

¹⁵ Anonim tzw. Gall, Kronika polska. (Przekład R. Grodeckiego ... przejrzał i przypisami opatrzył M. Plezia), Wrocław 1965, ks. I, 6 (s. 20–21) — por. Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum, edit... Carolus Malecz y Ński, Kraków 1950, s. 18.

¹⁶ Por. M. Rokosz, *Inter duos pontes*, jw., s. 512.

¹⁷ S. Tra w k o w s k i, *Pielgrzymka Ottona III do Gniezna. Ze studiów nad dewocją wczesnośredniowieczną*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 123.

męczennika od Prusów, on przeniósł go uroczyście do Mogilna a później do Gniezna, gdzie ufundował kościół katedralny, który wreszcie uzyskał Wojciechowe wezwanie. Warto podkreślić, że według świadectwa Thietmara cesarz w Gnieźnie ufundował ołtarz ku czci świętego i złożył na nim relikwie. Na podstawie tej ogólnikowej wzmianki trudno być pewnym, czy w Gnieźnie miała miejsce cesarska fundacja konfesji św. męczennika, czy np. tylko złożenie na ołtarzu darów cesarskich w postaci aparatu liturgicznego np. kodeksu liturgicznego z *Żywotem* świętego czy naczyń itp. Pewna natomiast wydaje się dokonana z tej okazji *elevatio reliquiarum*¹⁸. Pielgrzymka Ottona do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie była więc jakby drugim — po obwieszczeniu rzymskiego synodu — ważnym aktem inicjacji jego kultu. Przypomnijmy, że w dwa i pół wieku później kanonizacja św. Stanisława odbyła się w Asyżu i jakby ponownie w kilka miesięcy potem na Wawelu.

Celem gnieźnieńskiej podróży postawionym przez Galla na równi z motywem dewocyjnym było *poznanie sławnego Bolesława*. W Gnieźnie został zawarty układ. Gall, który w tym miejscu streszcza zaginiony dziś dla nas *Żywot* św. Wojciecha¹⁹, już tylko wspomina ową *pactio*, potwierdzoną następnie przez Sylwestra II. Porozumienie to niewątpliwie definiujące miejsce Polski Chrobrowskiej i rolę samego Bolesława w imperium Ottońskim — wyraziło się też w trzech opisanych przez Galla symbolicznych gestach gnieźnieńskich. Było to ozdobienie przez Ottona skroni Bolesława diademem cesarskim i wręczenie mu repliki Włóczni św. Maurycego w *zamian za co Bolesław ofiarował cesarzowi ramię św. Wojciecha*. Skoro dwa pierwsze gesty opisywane szeroko odczytuje się łącznie w ich wzajemnej korespondencji²⁰, ów trzeci gest rewanżu — jakby umykał całościowej refleksji. Ramię św. Wojciecha! — już sam wybór takiej partykuły, ma znamień wymownie symboliczne. Z pewnością nie był to zwykły dar przyjaźni należący do zwyczaju dyplomatycznego epoki. Wypadałoby się chwilę zatrzymać dla rozważenia „ramienia” czy „ręki” jako partykuły-relikwii i jako figury stylistyczno-symbolicznej wcale częstych w średniowiecznej narracji i praktyce, próbując odczytać je i objaśnić przy pomocy Biblii. Wspomnijmy tylko, że w 250 lat później relikwia św. Stanisława a ściślej *brahium eiusdem Sancti [...] desiderabilis super aurum et topazion preciosum* otrzymane z Krakowa przez Przemysława Ottokara ma być *jak kamień węgielny [zgody Czechów i Polaków] łączący w całość dwie z przeciwnych stron łączące się ściany (... lapide anguli duos edinverson parietes coniugente in unum)*²¹. I tutaj ramię, czy ręka św. Wojciecha była ręką budującą

¹⁸ Thietmar, Kronika, IV, 45, s. 208, 209: „factoque ibi altari sanctas in eo honorifice condidit reliquias”. W związku z tym zob. Z. Świechowski, Ottonska konfesja katedry gnieźnieńskiej, *SiZr* 14 (1969), s. 1 nn.; P. Skubiszewski, tzw. kielich św. Wojciecha — pamiątka zjazdu gnieźnieńskiego? w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 523 nn.; J. Karwasńska, *Studia krytyczne*, jw., 4(1959), s. 19.

¹⁹ Zob. W. Kętrzyński, O zaginionym *Żywocie* św. Wojciecha, Kraków 1902; M. Plezia, Najstarszy zabytek historiografii polskiej. Zaginiony *Żywot* św. Wojciecha, *Przegląd Historyczny* 43 (1952), s. 562–570.

²⁰ *Przegląd* kolejnych prób odczytania gnieźnieńskich gestów; zob. w: M. Rokosz, *Wawelska włócznia*, jw., s. 17 nn.

²¹ Odkładając te pociągające rozważania nadmienimy, że symbolikę ręki w świetle Gallowych testimoniów rozważał ostatnio J. Banaśkiwicz, *Złota ręka Żelysława* (Gall II, 25) w: *Rytuály*,

Civitas Dei w ramach nowego cesarstwa. *Brachium S. Adalberti* wyrażało tu wsparcie polityczne i ideowe Bolesława dla poczynań cesarza, jest wyrazem rękopmi, poręczenia Chrobrego dla Ottona, jakby potwierdzeniem paktu o przyjaźni i współpracy. Owo wsparcie wyraził też Bolesław przez oddelegowanie do służby cesarskiej, według świadectwa Thietmara, trzystu z tych opromienionych Gallową opowieścią, opancerzonych żołnierzy²³.

Gall milczy o dalszych losach uwiezionej z Gniezna przez cesarza relikwii choć zapewne znał je dobrze ze wzmiankowanej *Księgi o męczeństwie*. Thietmar, który o wszystkich tych sprawach wiedział też o nich nie pisze.

Akwizgran — stara stolica karolińskiego imperium — był drugim po Gnieźnie, ważnym etapem podróży. W rezurekcyjnej już aurze okresu wielkanocnego nastąpiło tu pamiętne wydarzenie otwarcia grobu Karola Wielkiego, tym samym odnowienie jego kultu²³. Przy okazji może warto zwrócić uwagę na szczegól ze Swetoniusza, który pisze, że zwycięski Oktawian po bitwie pod Akcjum, zdobywszy Aleksandrię *kazał sobie pokazać sarkofag i ciało Aleksandra Wielkiego, który wydobyl z grobowca i obsypał kwiatami*²⁴. Czyżby w 1000 lat później Otton III w Akwizgranie, świadomie, za podszeptem kogoś z przybocznych, czytających *auctores* erudytów — powtórzył ten gest względem truchła Karola? Nie jest to wykluczone, skoro w sto lat później nawet katalog prowincjonalnej raczej biblioteki katedry wawelskiej odnotowuje popularnego tym czasem w Europie Swetoniusza. Thietmar zaś wyraźnie świadczy o wskrzeszaniu przez Ottona zwyczajów ceremoniału rzymskiego *co różni różnie oceniali*.

W Akwizgranie Otton ufundował również kościół ku czci św. Wojciecha, gdzie też zapewne pozostawił część relikwii oraz kopię rzymskiego *Żywota* męczennika. O pierwszym zdarzeniu akwizgrańskim tzn. o otwarciu grobu Karola wzmiankuje Thietmar i *Rocznik Kwedlinburski* a o obu — tzn. również i o fundacji kościoła — *Kronika Ademara de Chabannes* z II poł. XI w. Czytamy tu, że cesarz z radością przyjąwszy od Bolesława ramię św. Wojciecha ufundował ku jego czci kościół z Akwizgranie *aliud quoque monasterium Rome construxit in honore ipsius martiris*²⁵. Ślad przeniesienia Wojciechowej relikwii do Rzymu zachował też powstały w Niemczech ok. 1002 r. najstarszy hymn ku czci Adalberta: *Romanis retulerat brachii munera*²⁶. Lecz jeśli nawet lakoniczna wzmianka o translacji

symbolu i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV wiek. Pod. red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 228 nn. Wyżej podaną symbolikę ręki św. Stanisława objaśnia tekst: dokumenty Przemysława Ottokara dla biskupa Prandoty i kapituły krakowskiej z datą: Praga 19 VII 1255 — zob. Kodeks katedry krakowskiej, t. I, nr 44.

²² Wg Thietmara, *Kronika* IV, 46, s. 208, 209: „... imperator a prefato duce [Boleslao] magnis muneribus decoratur et, quod maxime sibi placuit, trecentis militibus loriceis”.

²³ W związku z tym zob. W. Kętrzyński, O zaginionym Żywocie, *iw.*, s. 48–50; Tenże, Karol Wielki i Bolesław Chrobry, *Przegląd Historyczny* 36 (1946), s. 19–25; Z. Wojciechowski, Bolesław Chrobry i rok 1000, w: Tęgoż, *Studia historyczne*, Warszawa 1955, s. 78 nn.; Tenże, *Patrycjat Bolesława Chrobrego*, *iw.*, s. 104 nn.

²⁴ Swetoniusz, *Boski August*, p. 18, w: *Żywoty cesarów* (przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska), Warszawa 1987, s. 83.

²⁵ Cyt. wg W. Kętrzyński, O zaginionym Żywocie, *iw.*, s. 50.

²⁶ *Cantica medi aevi polono-latina*, t. I: *Sequentiae* (ed. H. Kowalewicz), Warszawa 1961, s. 13; J. Karwasińska, *Studia krytyczne*, *iw.*, t. II, 1958, s. 51.

Wojciechowej partykuły przez cesarza do Rzymu dostała się do *Kroniki Ademara* — jak przypuszcza W. Kętrzyński — z zaginionej gnieźnieńskiej redakcji *Żywota* to pozostawiając na boku testimonia chronologicznie późniejsze zawarte w *Chronicae Polonorum*, *Chronicae principum Polonorum*, *Miracula S. Adalberti* oraz jeszcze późniejszych i czerpiących wprost z rzymskiej tradycji, jak Kromer²⁷ — powagę najwymowniejszego a również i bliskoczesnego zdarzeniu przekazu musi zyskać tekst *Translatio reliquiarum SS Abundii et Abundantii*, który choć znany już Baroniuszowi i Janowi Bollandzie do niedawna przez naszą mediewistykę był dość ignorowany²⁸. Powstał on najpewniej na początku XI wieku i warto podkreślić jego italską a najpewniej rzymską proveniencję. Zdaniem Jadwigi Karwasińskiej *wiarygodność jego danych w tym znaczeniu, że są one powtórzeniem pogłosek obiegających około 1001 r. nie budzi wątpliwości*²⁹.

Oto czego dowiadujemy się z tej relacji: naprzód bez rewelacji streszcza ona żywot i misję św. Wojciecha, następnie zaś opowiada jak cesarz, zwany tu królem, usłyszawszy o śmierci Wojciecha uczcił jego pamięć: *Quo audito, rex ardorem tanti non ferens martiris, cum senatu Romano et Episcopis et Clericis extra montes in Sclavoniam pergīt ad educendas Romam reliquias beati martiris Adalberti. Qui manus eius auferens auro et gemmis mire exornavit et Ecclesiam nomini eius inter duos pontes fabricavit et magnae dignitati reddit, nec non ortum eius, actus et passionem mira arte composuit et in libello scribi fecit*³⁰.

Przekaz ten, jak widać, zdradza wszelkie cechy hagiograficznego zapisu potocznej, ogólnikowej i — zwłaszcza w początkowej partii dotyczącej męczeństwa w odległym barbarzyńskim kraju — dość bałamutnej opowieści. Ignorować go jednak nie wolno, gdyż opowiada o Wojciechu z dalekiej Słowiańszczyzny jako o osobie w Rzymie dobrze znanej oraz bliskiej cesarzowi, który okazał mu szczególną cześć. Argumentem za bliskoczesną roku 1000 datą powstania *Translatio reliquiarum...* wydaje się być m.in. użyta tam nazwa „Sclavonia” na określenie Polski Chrobrego, do której udał się Otton. Termin ten, który też w formie: „Sclavania”, „Sclavenia”, „Sclavinia” — jako określenie geograficzno-polityczne dla czasów już nieco tylko późniejszych anachroniczny, ok. roku 1000 był właśnie używany, jak świadczy o tym np. formuła *loci* w wystawionym w Gnieźnie 13 III 1000 r. Ottońskim dokumencie: *actum in Sclavonia in civitate Gnesni, ubi corpus beati martyris Adalberti requiescit*. Chronograf Hildescheimski określa Polskę Bolesławowską tym terminem, także objaśniono ją w sławnej, podwójnej miniaturze z Ewangeliarza Ottońskiego³¹. Określenie zaś, iż Otton *in Sclavoniam pergīt ad*

²⁷ Zestawienie ich wszystkich, zob. M. Rokosz, *Inter duos pontes*, jw., s. 516–517.

²⁸ Editio princeps tekstu: *Translatio reliquiarum ss Abundii et Abundantii* — miała miejsce w 1584 r. następnie zob. C. Baroniusz, *Annales Ecclesiastici*, t. XI, Moguntiae 1606, s. 400–401; *Acta Sanctorum*, September, t. V Bruxellis 1857, s. 303–306; w końcu tekst wydał A. Kolberg, *ZGAE* 7 (1879–1880), s. 517–518. Powyższe wydania oparte o różne odpisy, z których najstarsze pochodzą z XV w. — różnią się między sobą.

²⁹ J. Karwasińska, *Studia krytyczne*, jw., 2(1958), s. 45.

³⁰ Cyt. wg edycji A. Kolberga, jw.

³¹ MGH: *Otonis III diplomata*, nr 343; MGH SS, t. III, Hannoverae 1839, s. 93 (zapiska hildescheimska): „Imperator Otto causa orationis ad S. Adalbertum episcopum et martyrem Quadragesima tempore Sclavoniam intravit [...] ibidem [...] Gaudentium fratrem Beati Adalberti [...] fecit archiepiscopum” — poza tym jest bałamutna, gdyż miesza Gniezno z Pragą a Bolesława czyni władcą

educendas Roman reliquias [...] *Adalberti* i *manus eius auferens* może sugerować, że cesarz zamierzał zabrać z Gniezna cały korpus męczennika a zostawić tam tylko cząstkę, na co Bolesław, wykupiciel zwłok, kustosz i dystrybutor relikwii był w prawie się nie zgodzić. Wreszcie określenie topograficzne miejsca złożenia relikwii w Rzymie *inter duos pontes* czyli na Wyspie Tybrowej (*Insula Tyberina, Lycaonia*) — zdaje się przemawiać za rzymską proveniencją tej relacji, gdyż jest to typowy termin z dziedziny potocznej toponimii lokalnej nie zaś oficjalnej.

Legendarną, rzymską Wyspę Tybrową z brzegami od czasów republikańskich łączą dwa mosty, z Zatybrzem — most Cestiusza (*Pons Cestius*) z miastem zaś most Fabryciusza (*Pons Fabricius*) zwany dziś także *Ponte dei quattro capi* — od starożytnej hermy Janusa Quadrifronsa wmurowanej w kamienną balustradę, lub *Ponte degli Ebrei* z racji sąsiedztwa z Synagoga. Wyspa leży nieopodal Awentynu, Pałatynu i Kapitolu. Przylegający do niej przybrzeżny rejon miasta z portem tybrowym (*emporium*) z magazynami i nieopodal wielkim wysypiskiem skorup ceramicznych (*Mons Testaceus*), z licznymi rynkami: *Forum Piscatorum, Forum Boarium, Forum Olitorum, Vellabrum, Lupercal* i świątyniami starych bóstw: *Herculesa Victora*, *Portunusa* albo *Fortuny Virilis* — przemianowanymi teraz na kościoły (np. *Marii Egipcjanki*, św. *Mikołaja in Carcere*) lub bazylikami wzniesionymi przez chrześcijan (np. *San. Giorgio in Vellabro, Santa Maria in Cosmedin*) — od czasów starożytnych, również w średniowieczu był jednym z najważniejszych, pulsujących życiem, rejonów wiecznego miasta³². Tu skupili się rzymscy emigranci ze Wschodu, tu zamieszkiwał zawsze ruchliwy i przedsiębiorczy element żydowski. Świadectwem tych przewag jest grecki kościół *Santa Maria in Cosmedin* i Synagoga. Tutaj wreszcie z resztek ozdobnych antycznych marmurów zbudowali sobie okazały dom *Krescencjusze* i tu stała zarządzana przez nich komora celna. Sama wyspa od odległych czasów starożytnych była miejscem kultu *Eskulapa*, którego przybytek wokół słynnej ozdowieńczej wodą studzienki wraz z hospicjum, ze względów sanitarnych zlokalizowano w tym izolowanym miejscu³³. Widoczna z cesarskiego Pałatynu i benedyktyńskiego Awentynu wyspa mogła *Otonowi* i *mnichom* od św. *Aleksego* i *Bonifacego* — sugeruje *Aleksander Gieysztor* — przywozić na pamięć tę *małą wysepkę otoczoną wijącą się wokół rzeczką*, którą pierwszemu żywotopisarzowi *Janowi Kanapariuszowi* na Awentynie wspominał *Radzim-Gaudenty*, jako miejsce lądowania apostoła w *Prusach*³⁴.

Czech. Interpretację *SCLAVONII* w *Ottońskiej* miniaturze; zob. *P. Skubiszewski*, W służbie cesarza, w służbie króla. Temat władzy w sztuce ottońskiej, w: *Funkcja dzieła sztuki*. Warszawa 1972, s. 35 m.; zob. też. *W. S w o b o d a*, *Sklavinia*, SSS, t. V, s. 218.

³² *Guide rionali di Roma: Rione XII — Ripa* (a cura di *D. Galavotti-Cavalliero*), Pars I-II, Roma 1977.

³³ Referencje źródłowo-bibliograficzne *Wyspy Tybrowej* dla czasów antycznych; zob. *J. Weiss*, *Tiberina insula*, w: *Paulys Real Enzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Zweite Reihe [R-Z], Bd. 11, Stuttgart 1936, szp. 782-784; *Insula Lycaonia*, tamże, Bd. 18 Strassburg 1916, szp. 1595. Z ważniejszych, nowszych monografii zob.: *M. Besnier*, *L'Insula Tiberina dans l'antiquité*, *Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome*, 87 (1932); *H. Wagenvoort*, *Isles of the Blessed and Insula Tiberina*, w: *Tegoz*, *Studies in Roman literature, culture and religion*. London 1956; *M. Guarducci*, *L'Isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliere*, Roma 1971; *M.A. Brucia*, *Tiber Island in Ancient and Medieval Rome*. Diss. Fordham Univ, New York 1990, Michigan 1991.

³⁴ Św. *Wojciecha* żywot pierwszy, w: *Piśmiennictwo*, jw., s. 70. *A. Gieysztor*, *Rzymska studzienka*, jw., s. 22, 27 i przyp. 12 a za *Nim T. Duniń-Wąsowicz*, *Wezwania św. Wojciecha*,

Wybór miejsca zdeponowania relikwii św. Wojciecha padł na wyspę jednak nie tylko ze względów komemoracyjnych, ale również z uwagi na jej ważność w ówczesnej topografii miasta. Nie wybrano na miejsce kultu nowego świętego, awentyńskiego klasztoru, gdyż tu obfitego pokarmu duchowego dostarczały mni-chom dwie legendy hagiograficzne ku czci św. Bonifacego i św. Aleksego. Na rozwinięcie nowego kultu nie było tu już jakby miejsca co nie znaczy, że go tu nie zaszczerpiono. Tu przecież został zredagowany jako pierwszy *Żywot*, tu żyła pamięć męczennika utrwalona we fresku z wyobrażeniem świętego³⁵, klasztor też posiadał jego relikwie. Jednak głównemu animatorowi czci dla Słowianina, Ottonowi szło na szerokim jej wymiarze i zasięgu. A wreszcie wyspa i to z nadania Krescenc-juszów zatwierdzonego przez cesarza, była benedyktyńska i należała do Awentynu. Na południowym jej cyplu, w ruinach świątynie Eskulapa awentyńscy mnisi Grzegorz Porticelleński z uczniami Maurem i Janem, co było powszechnym w Rzymie zwyczajem, skleccili kościół ku czci Najświętszego Salwatora a przy nim celę — niewielki klasztorzek filialny³⁶. Wyspa była miejscem sposobnym do odosobnienia, ale żyła tu jeszcze jakaś tradycja asklepiadejska, chodziło być może o to, by uświęcić miejsce pogańskiego obyczaju nowym kultem, by ułomni i słabi wiedzeni tu siłą starożytnej tradycji pielgrzymowali teraz do Tego, który *leczy wszystkie choroby i wszystkie słabości*. Wyspa okazywała się więc z wielu względów miejscem w Rzymie najspodobniejszym do zaszczerpienia kultu św. Wojciecha. Tu też, w kościele Najświętszego Salwatora cesarz złożył jego relikwie w ślad za czym poszło nowe patrocinium: *basilica Sancti Adalberti*.

Uroczystość złożenia relikwii św. Wojciecha na wyspie nastąpiła przypuszczalnie wkrótce po powrocie cesarza z Gniezna i Akwizgranu, więc po 1 listopada roku 1000, a przed 16 lutego roku następnego, kiedy to cesarz musiał Rzym opuścić. Z rzymskiej perspektywy cesarsko-papieskich popleczników programu *renovatio imperii romani*, efektem gnieźnieńskiej podróży Ottona było niebywale dotychczas rozszerzenie rzymskiego *orbis terrarum*. *Limes* rzymską miała teraz wyznaczać granica nowego arcybiskupstwa obejmującego państwo Bolesława Chrobrego. Horyzont geograficzno-polityczny rozszerzył się na obszar dotąd rzymską stopą nie tknięty. Reminiscencją tych przeświadczeń jest zanotowana przez Thankmara mowa, jaką cesarz miał wygłosić do Rzymian, w której m.in. czytamy: ... *vos in remotas partes nostri imperii adduxi, quod patres vestri [...] numquam pedem posuerent*³⁷. Ta rzymska uroczystość była finalnym akcentem tej podróży i jak można wnosić z lakonicznego zapisu w *Translatio reliquiarum* — była okazała. Odbyła się *cum omni honore et diligentia et hymnis Dei*, z udziałem samego

ju., s. 31 nn., zauważyła, że niektóre inne ottońskie fundacje ku czci św. Wojciecha zostały założone na ostrowach, np. w Leodium czy w Pereum. Wcześniej W. Kętrzyński, O zaginionym Żywocie, *ju.*, s. 37 — zwrócił uwagę na wodę jako istotny element reprezentowanej przez Thietmara, *Passio S. Adalberti*, tekst C Kroniki Ademara — wcześniej tradycji hagiograficznej o męczeństwie niedoszłego misjonarza Prusów.

³⁵ O fresku tym wspomina W. Meysztowicz, Koronacje pierwszych Piastów, w: *Sacrum Poloniae Millenium*, t. 3, Rzym 1956, s. 33.

³⁶ Dokładniej o tym zob. S. Zakrzewski, *Opactwo*, *ju.*, s. 60, 82; M. Rokosz, *Inter duos pontes*, *ju.*, s. 520–522.

³⁷ Thankmar, *Vita Bernvardi*. Cap. 25, MGH SS, t. IV, s. 770.

cesarza, biskupów, księży, mnichów, senatu i ludu rzymskiego³⁸. W uroczystości uczestniczyło zapewne wielu osobiście znających i pamiętających św. Wojciecha. Był osobistością znaną w kręgach rzymskiej elity. W awentyńskim klasztorze, gdzie przejściowo pełnił funkcje opata, żyli nie tylko współbracia w regule ale przyjaciele, uczniowie i wychowankowie, na których wywarł piętno swej osobowości. Zresztą nie jedno wskazuje na to, że nie tylko w kręgach kościelno-klasztornych, papiesko-awentyńskich, ale też u części ówczesnych rzymskich magnatów istniała żywa świadomość świata słowiańskiego i towarzyszyła ona budzącym się związkom polityczno-kościelnym cesarsko-papieskiego Rzymu ze strefą słowiańską. Pamięć i kult świętych Cyryla i Metodego żyła jeszcze w ottońskim Rzymie a teraz kult nowego słowiańskiego świętego, osoby tu za życia znanej, mógł budzić pewne nadzieje na dalszy rozwój tych stosunków³⁹. Można przypuszczać, że osobiście uczestniczył w tej uroczystości a nawet odegrał w niej pewną rolę liturgiczną kardynał Benedykt, drugi tego imienia biskup porteński, ściśle związany z awentyńskim klasztorami i osobą cesarza, którego związki osobiste z Radzimem-Gaudentym są, zatem i ze św. Wojciechem — wydają się być poświadczane. Ponadto wyspa podlegała jego biskupiej jurysdykcji, więc to jego zgoda i przyzwolenie, w tym przypadku całkowicie formalne, jednak były warunkiem złożenia relikwii, które on jak kazał porządek ceremonii, przyjmował w przybytku⁴⁰. Być

³⁸ Pewne wyobrażenia o podobnych uroczystościach dają nam bliskoczesne przekazy ikonograficzne, towarzyszące im źródłowe opisy a wreszcie porządek ceremonii zawarty w pontyfikatach. Np. fresk z dolnej bazyliki San. Clemente ilustruje opis uroczystego sprowadzenia relikwii św. Klemensa przez Cyryla i Metodego do Rzymu, zawarty w *Żywocie Konstantyna*. Rozdz. XVIII — zob. T. L e h r-S p l a w i a Ń s k i, Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł, Warszawa 1967, s. 225–226; Vita Matildis de Canossa. Cod. Vatic. Lat. 4922 na f. 18 i 19 (wg reprintu Bolsen Verlag) zawiera opis uroczystej translacji relikwii św. Korony i św. Wiktora męczenników z II w. oraz św. Apoloniusza biskupa, wystawcy — i złożenie ich w przybytku. Miniatura zaś wyobraża moment przyjęcia relikwii przez biskupa.

³⁹ Pamięć ta skupiała się zwłaszcza wokół grobu św. Cyryla w bazylice San. Clemente, której ściany w X w. pokryto freskami opowiadającymi o braciach soluńskich, będącymi też wyrazem poszanowania żywej o nich tradycji. Czasy Ottona to okres świetności tej bazyliki. Związany z nią był ten sam krąg ludzi, którzy byli blisko związani z Awentynem i prawdopodobnie sam cesarz tu zaglądał trawiając dni na dewocji i rozmyślniach. Dopiero normański najazd Roberta Guiskarda pogrążył bazylikę w ruinie i przerwał wątki starej tradycji. — Zob. o tym dokładniej S. Z a k r z e w s k i, Malowidła z podziemnej bazyliki św. Klemensa w Rzymie. Rozprawy Wyd. Historyczno-Filozoficznego AU, t. XX, Kraków 1903, s. 1 nn.

⁴⁰ Benedykt — drugi tego imienia biskup Porto pojawił się po raz pierwszy jako uczestnik synodu rzymskiego zwołanego w 998 r. przez Grzegorza V z udziałem Ottona III, do końca zaś roku następnego asystował w pałacu cesarskim dla rozpoznania sporu wywołanego przez opactwo w Farfie przeciw S. Maria in Minione. We wspomnianym wyżej (zob. przyp. 9) dokumencie cesarskim z 2 XII 999 r. zarówno w protokole jak i w liście świadków obok Gaudentego świeżo mianowanego arcybiskupem *Sancti Adalberti martyris* występuje *Benedictus episcopus Portuensis ecclesie*. Można przypuścić, iż ten porządek zapisu nie jest przypadkowy, lecz odzwierciedla jakąś rzeczywistość i utrwała dawniejsze związki przyjaźni Benedykta z Adalbertem z jego czasów awentyńskich a przelanej teraz na Gaudentego. Świadectwem zaś związków Benedykta z Awentynem jest wzmianka o nim w legendzie o cudach św. Aleksego. Jeden zdarzył się za chwilowego opactwa św. Wojciecha na Awentynie; Benedyktowi mianowicie przypisuje się tu ważną rolę w cudownym odnalezieniu drogiej dalmatyki, którą Otton III ofiarował na ołtarz św. Aleksego i przez niego niewątpliwie ukrytej — zob. *Miracula S. Alexi*, w: *Acta Sanctorum*. Julius, t. IV, Antverpiae 1725, s. 260–262. Bullę nadania Wyspy Tybrowej „nec non ecclesiam SS Adalberti et Paulini cum eccl. S. Benedicti et omni sua integritate et

może z biskupstwem Porto była związana jakaś nieformalna tradycja sympatii dla Słowiańszczyzny od czasu, gdy tutejszy biskup Formozus konsekrował w Rzymie braci soluńskich⁴¹. Kardynał Benedykt, choć nie zwracano nań dotąd uwagi, niewątpliwie zdaje się należeć do rzeczywistych i świadomych przyjaciół Słowiańszczyzny i Chrobrowskiej Polski na gruncie rzymskim. Domniemywać też można osobistego udziału w uroczystości Astryka-Atanazego, który wyruszył z Polski ze swą niespełnioną jak wiemy — misją do Rzymu wraz z orszakiem Ottona lub wkrótce po zjeździe gnieźnieńskim sam podążył wprost do Rzymu i tam się z nim połączył⁴². Naocznym świadkiem tej rzymskiej uroczystości translacji był też prawdopodobnie Brunon z Kwerfurtu, podówczas mnich awenturyński a niebawem członek wspólnoty św. Romualda w Pereum pod Rawenną, wreszcie autor gnieźnieńskiej, powstałej z inspiracji Chrobrego, zaginionej redakcji Wojciechowego *Żywota* uwzględniającej też najstarsze dzieje jego pośmiertnego kultu, a w końcu naśladowca świętego męczennika na rubieżach imperium⁴³. I zapewne na uroczystości obecne były wreszcie owe trzy seciny zbrojnych darowanych Ottonowi przez Bolesława.

Cesarz, jak świadczy źródło, wyposażył bazylikę licznymi, drogocennymi paramentami, instrumentami liturgicznymi i ozdobami kościoła. Zapewne też złożył i tutaj jeden z odpisów *Żywota*⁴⁴. Mimo to wszystko cesarz musiał zdawać sobie sprawę z tego, że same relikwie św. Wojciecha, choć pamiętanego dobrze w kręgu rzymskiej elity tego czasu i choć drogie jego sercu, nie mogły gwaran-

pertinentia" Benedyktowi biskupowi porteńskiemu i jego następcom wielokrotnie następnie konfirmowali kolejni papieże. Nadanie to uczynione na usilne próby biskupa Benedykta — widać, bardzo mu na tym zależało — było zarazem włączeniem Wyspy „inter duos pontes” (jak ją nazywa bulla z r. 1037) z pertynencjami do obszaru biskupstwa Porto. Pertynencją był tu m.in. maleńki kościółek św. Benedykta na zatybrzańskim brzegu nad rybną sadzawką (*chiesa San Benedicto in Piscinula*), stojący w miejscu, gdzie mieszkał św. Benedykt z Nursji nim wyniósł się stąd do subiaczeńskiej grotty. Św. Benedykta w tej okolicy wspominają jeszcze wczesne freski (X w.) w podziemnej bazylice San. Chryzogono. Wyżej wspomniane bulle konfirmacyjne będące zarazem cennym świadectwem patrocinium Sti Adalberti na Wyspie — zob. Philippus J a f f e t, *Regesta pontificum romanorum*, Lipsiae 188, t. I, nr 4024 (Benedykt VIII — 1017 r.); tamże, nr 4076 (Jan XIX — 1025 r.); tamże, nr 4110 (Benedykt IX — 1037 r.); tamże, nr 4163 (Leon IX — 1049 r.) i inne. Zob. też krótką wzmiankę: Z. Z a f a r a n o, *Benedetto*, w: *Dizionario bibliografico degli Italiani*, t. VIII, Roma 1966, s. 302–303.

⁴¹ Por. *Żywot* Konstantyna, rozdz. XVIII, jw., s. 226.

⁴² Por. W. S e m k o w i e z, *Astryk-Atanazy*, PSB, t. I, s. 173–174.

⁴³ Zob. J. W i d a j e w i e z, *Bruno z Kwerfurtu*, PSB, t. III, s. 24–26p; por. wyżej; przyp. 19.

⁴⁴ Wiemy, że zasobna niegdyś w rękopisy średniowieczne biblioteka klasztorna przy bazylice św. Cecylii na Zatybrzu przechowywała jakąś starą kopię *Żywota* św. Wojciecha. Wspomina go J. K a r w a s i Ń s k a, *Studia krytyczne*, jw., 2(1958), s. 51 — przypuszczając, iż jest to relikwiotę Ottońskich czasów żywego kultu Słowianina w Rzymie. Nie wykluczone, że była to przeniesiona na Zatybrze z Wyspy jedna z najstarszych kopii *Żywota* fundowana przez cesarza i że to do niej wpisano w formie appendixu tekst *Translatio reliquiarum*, jw., Kard. Baroniusz w *Annales Ecclesiastici* (jw.) wspomina, iż korzystał z kodeksu, w którym do *Żywota* św. Wojciecha dopisany był tekst *Translatio...* Biblioteka Valliecliana założona przez Oratorianów przy *Santa Maria in Vallicella* w Rzymie — przechowuje uczynione ręką z XVI/XVII w. dwa odpisy *Vita Sancti Adalberti episcopi et martyri*. Obydwa zawierają pełny tekst *Vita prior*. Są to: H 25 fol. 1–11 oraz G 99 fol. 54–63. W pierwszym z nich zaznaczono, iż został przepisany „ex pergamento codice monasterii Ste Caecyliae”; pod sygnaturą zaś: O.26 fol. 267 i fol. 270 znajdujemy wykonane ręką z XVI/XVII w. kopie tekstu *Translatio...* sporządzone wraz z innymi notatkami historycznymi odnoszącymi się do Bazyliki na Wyspie — na użytek Oratorianina kardynała Tarugi. Tu m.in. akt rekognicji relikwii w tym kościele wystawiony przez Tarugiego 27 VIII 1601 r. a w nim wyszczególnione m.in. relikwie Sti Adalberti epi Pragensi et Martyri.

tować wytworzenia się w Rzymie żywszego, jak to było w jego zamyśle, ośrodka kultu o znaczeniu uniwersalnym. Dominował tam bowiem pietyzm najdosłowniejszych apostołów Piotra i Pawła, patronów miasta. Ponadto na każdym kroku napotymano tu mocno zakorzoną cześć licznych męczenników. Dlatego też może starał się Otton umocnić ten świeżo szczepiony kult Słowianina innymi relikwiami. Jeszcze latem 999 r. złożył tu przywiezione z Benewentu szczątki św. Bartłomieja apostoła i męczennika oraz Paulina z Noli. Z kolei uroczyste translacje relikwii Marcelina, Egzyperansa, Sabina, Abundiusza i Abundancjusza oraz Teodory rzymianki, odkrytych właśnie pod Monta Soratte w Górach Sabińskich, nieopodal Rzymu, wreszcie Marcjana i Jana — *ad ecclesiam beati Adalberti* były też okazją do propagowania i gruntowania kultu św. Wojciecha⁴⁵. Nie ustrzegło to jednak kultu św. Wojciecha przed rychłym zmierzchem na gruncie rzymskim jak zresztą i gdzie indziej.

Rychła katastrofa polityczna Ottona III w Rzymie i jego śmierć, a niebawem również zgon Sylwestra II, spowodowały upadek realizacji planów Ottońskiego systemu Europy. Dość szybko też — wyłączając Polskę a od czasów Brzetysława i Czechy⁴⁶ — wymowa ideowa kultu św. Wojciecha w Europie poczęła słabnąć. Dla wczesnośredniowiecznego Rzymu fatalną cezurą był niszczycielski najazd Roberta Guiscarda w 1080 r. Pogryzył on miasto w ruinie i przeciął, nie tylko na Wyspie, stare wątki tradycji. Paschalis II w ramach dźwigniania Rzymu z ruin odbudował też bazylikę na Wyspie. Zachowała ona ślad pamięci Ottona jako fundatora, ale definitywnie zmieniła już patrocinium na św. Bartłomieja⁴⁷.

Z czasów ottońskich prócz trwałego trzonu bazyliki w postaci dwóch rzędów granitowych, antycznych kolumn świątyni Eskulapa, została tu odkryta w czasie prac badawczo-konserwatorskich w latach 1973–1976, krypta wsparta na marmurowych kolumnkach z romańskimi kapitelami ozdobionymi wyobrażeniem orłów, z czasów ottońskich. Jest tu jeszcze owa sławna cembrowina studzienna wyczyniona w marmurowej kolumnie z wyobrażeniami: Najświętszego Salwatora, św. Bartłomieja, cesarza Ottona II i św. Wojciecha ustawiona niegdyś w miejscu starożytnej studzienki⁴⁸. Poza względami stylistycznymi istotnym i rozstrzygają-

⁴⁵ O tych ottońskich translacjach relikwii na Wyspę zob. Gloria posthuma S. Bartolomei, Acta Sanctorum. Augusti, t. V, s. 70–100 oraz Translatio reliquiarum ss Abundii et Abundantii, jw.

⁴⁶ Z. Wojciechowski, Rola św. Wojciecha w dziejach narodu polskiego, w: Św. Wojciech 997–1947. Księga pamiątkowa, Gniezno 1947, s. 73–88; R. Grodecki, Rola św. Wojciecha w dziejach Polski i Czech, w: tegoż, Polska piastowska (opracował, posłowiem i komentarzem bibliograficznym opatrzył J. Wyrozumski), Warszawa 1969, s. 29–48 i komentarz s. 752–754.

⁴⁷ Z czasów tej odbudowy pochodzi czytelna nad portalem inskrypcja antykowa z elementami uncjalnymi: + TERTIUS ISTORUM REX TRANSTULIT OTTO PRIORUM CORPORA QUIS DOMUS HAEC SIC REDIMITA VIGET ANNO DNI INC. MIL. C XIII IND. VII M. APL. DIE IIII TPRE PSLE II P.P. QUAE DOMUS ISTA GERIT SI PIGNORA NOSCERE QUAERIS CORPORA PAULINE SINT CREDAS BARTHOLOMEI. Inskrypcja ta wspomina więc cesarza fundatora i refundatora papieża oraz relikwie św. Paulina i św. Bartłomieja, ale milczy już o św. Wojciechu. Publikował ją m.in.: Baroniusz, Annales, jw., t. XI, s. 402; Fra. Casimiro Romano, Storia della Chiesa di S. Maria in Aracoeli, Roma 1744, s. 315; C. Cecchelli, La basilica ottoniana dell'Isola Licioania, *Studia e documenti sulla Roma sacra*, t. 2, Roma 1951, s. 6; A. Gieysztor, Rzymska studzienka, jw., s. 28 — tutaj też w przyp. 7 referencje źródłowe przemian wezwania bazyliki.

⁴⁸ Poświęcił jej gruntowne studium A. Gieysztor, jw. Wyobrażenie Chrystusa — Najświętszego Salwatora nawiązuje do najpierwszego wezwania świątyni na Wyspie, wizerunek św. Bartłomieja

cym argumentem w kwestii chronologii tej studzienki jest rozwinięty na niej program ikonograficzny, który całkowicie zdaje się tracić rację swego bytu w Rzymie wkrótce po czasie Ottonów. Może jeszcze fresk Bogurodzicy *modo graeco* malowany w absydzie kaplicy na prawo od ołtarza głównego, pamięta czasy ottońskie⁴⁹. I mają się tu jeszcze znajdować relikwie św. Wojciecha złożone pod ołtarzem analogicznej kaplicy, pozostającej pod korporacyjną opieką rzymskich młynarzy, których liczne młyny zawsze skupiały wartkie nurty obu ramion Tybru obejmujących Wyspę Św. Wojciech niespodziewanie więc stał się patronem rzymskich młynarzy. Warto jeszcze wspomnieć dość liczne wcześniejsze i późniejsze aż po wiek XVII rzymskie odpisy *Żywotów* św. Wojciecha, w zbiorach z najpocześniejszymi żywotami świętych Kościoła powszechnego lub osobno, z dopisanym tekstem *Translatio reliquiarum SS Abundi et Abundantii*. I na tym zamyka się inwentarz śladów sięgającego czasów ottońskich kultu św. Wojciecha w Wiecznym Mieście.

Jakkolwiek więc zamierzona na uniwersalną skalę propaganda kultu św. Wojciecha uległa gwałtownemu dość zahamowaniu a wzniesione ku jego czci przybytki nad Tybrem, w Kampanii rzymskiej a także nad Padem, Mozą, nad Renem i nad Dunajem na Węgrzech — wyłączając Polskę a niebawem i Czechy — szybko utraciły swe ideowo-polityczne znaczenie, to jednak te jego relikty są dziś swoistym świadectwem jako elementy konstrukcyjne Ottońskiej budowy nowej Europy, budowy, która rozwiała się nim ledwo zaczęto ją wznosić. Najtrwałszym bodaj elementem tego planu jest związana z rokiem 1000, obejmująca niegdyś cały kraj i państwo Bolesławów metropolia gnieźnieńska, ufundowana na relikwiah św. Wojciecha biskupa i męczennika — pierwszego patrona Polski.

do złożenia tu relikwii Apostoła. Domniemane zaś wyobrażenie Ottona II w diademie cesarskim, z berłem i dyskiem symbolizującym *mundus* — ma charakter komemoracyjny imperatora, który 3 czerwca 983 r. w Weronie udzielił św. Wojciechowi inwestytury biskupiej zaś zmarł w Rzymie 7 grudnia tego roku. W grotach watykańskich znajduje się antyczny sarkofag z białego marmuru, z antykwową inskrypcją: OTTO SECUNDUS IMPERATOR AUGUSTUS — jako pamiątka pierwszego pochówku cesarza. Jeśli jednak cembrowinę tę rzeźbiono już po śmierci Ottona III (zm. 24 I 1002 r.) — a przypomnijmy, że Sylwester II zmarł 12 maja roku następnego, zaś jeszcze Henryk II dokończył ottońskiej fundacji ku czci św. Wojciecha w Akwizgranie — to w takim razie płaskorzeźba ta byłaby wyobrażeniem Ottona III. W postaci zaś biskupa *in pontificalibus*, w paliuszu, z pastorałem i księgą świętą (zamkniętą), ale bez infuły — upatruje się najsluszniej wyobrażenia św. Wojciecha. Choć infuła — mitra, jako insygnium biskupie „*usu antiquissimus est*” to jednak przez całe wczesne średniowiecze (do XII w.) była stosowana sporadycznie i na mocy specjalnych przywilejów papieskich — zob. M. R o z e k, Infuła św. Stanisława w skarbcu wawelskim, *Nasza Przeszłość* 25(1972), s. 37 nn. Więc właśnie ów brak infuły w powyższym wyobrażeniu może być jeszcze jednym argumentem na rzecz studzienki jako zabytku sztuki ottońskiej w Rzymie.

⁴⁹ A. M a n o z, Un affresco a S. Bartholomeo all'Isola in Roma, w: „L'Arte”, t. VIII, 1905, s. 60–62 a za nim R. v o n M a r l e, La peinture romane au moyen âge, Strassburg 1917 — zauważając w tym malowidle wpływ ikon bizantyńskich, datują go na początek XII w. Ostatnie badania w trakcie prac konserwatorskich rewindykują ten fresk dla czasów ottońskich — zob. A. S i s t i, La basilica di S. Bartolomeo all'Isola Tiberina, Roma [b.r.], s. 9–10 i reprodukuje 82–83.

DES KAISERS OTTO PROPAGANDA DES KULTUS DES HEILIGEN ADALBERTUS
(Über die römische Stiftung auf der Tiber-Insel)

ZUSAMMENFASSUNG

Im Hintergrund der skizzierten Entwicklung und Geographie des Hl.-Adalbertus-Kultus, in Europa vom Kaiser Otto III. und den mit ihm in Verbindung stehenden Persönlichkeiten sowie von den Benediktiner Milieus propagiert, wurde die Geschichte der vom Kaiser Otto gegründeten Stiftung zu Ehren dieses Heiligen auf der Tiber-Insel in Rom ausführlicher dargestellt, indem es versucht wurde, besondere die Funktionen und Ziele dieser Stiftung wahrzunehmen. Der von Otto propagierte Kultus des mit ihm zu seiner Lebzeiten eng befreundeten Hl. Adalbertus Slavnikovic, des Bischofs und Märtyrers, wird deutlich in seinen religiös-politischen Plan *renovatio imperii romani* eingetragen, der als Verbreitung von Christianitas und Bau von *Civitas Dei* in harmonischer Zusammenarbeit mit dem Papsttum verstanden wird. Als Resultat dessen wird die Berufung zu Zeiten von Otto und Silvester II. der Metropolen in Gniezno und Ostrzyhom verstanden, beide mit der Verehrung für diesen Heiligen verbunden. Die Kultusstätten des Hl. Adalbertus im Kaiserreich sollten zu den ideologisch wichtigen Konstruktionselementen des Baus vom neuen Europa werden. Und das Einprägen des Kultus dieses Heiligen in Rom, das als eigentliche Hauptstadt des Kaiserreichs und Sitz des Imperators angesehen wurde, wo der Hl. Adalbertus auch zu seiner Lebzeiten in Konnexionen zu der örtlichen Aristokratie gestanden hatte, sollte das sich unter dem Papst und den Krescencius abgespielte Drama schlichten. Die kaiserlichen Feierlichkeiten der römischen Translation der Reliquien des Hl. Adalbertus (*brachium S. Adalberti*), als Geschenk von Boleslau dem Tapferen („Chrobry“) aus Gniezno gebracht, wurde als ein gewisser „Endpunkt“ im Zusammenhang mit den früheren Etappen der Initiation des Kultus dieses Heiligen dargestellt. Man bemühte sich zu zeigen, wie gleichzeitig mit der Entwicklung dieses Kultus der Plan vom Kaiser Otto, *renovatio* genannt, reife und klare Umrisse erhielt. Die Tiber-Insel, die zur Heiligen Stätte des Kultus des Hl. Adalbertus gewählt wurde, war ein besonderer Ort in der Soziotopographie des damaligen Rom. In den Betrachtungen wurde der Text von *Translatio reliquiarum SS Abundii et Abundantii* benutzt, und es wurde bewiesen, daß dieses alte Schrifttum in Rom am Anfang des XI. Jh. entstanden war. Im Rahmen eines Versuches der Rekonstruktion der römischen Feierlichkeiten wurde auf den Kardinal Benedikt, den Bischof von Porto und den Schutzherrn der Tiber-Insel aufmerksam gemacht, als auf diejenige Persönlichkeit in Rom aus den Zeiten von Otto III. und Silvester II., die sich aktiv am Bau der politisch-kirchlichen Verbindungen zwischen dem kaiserlich-päpstlichen Rom und dem slawischen Polen Boleslaus des Tapferen beteiligt hatte.

Mit der baldigen politischen Katastrophe Ottos III. und dem Tod Silvesters II. begann allmählich die politische Bedeutung des Kultus des Hl. Adalbertus als Idee zu erlöschen, mit der Ausnahme Polens, und seit der Bretislav-Zeiten auch Böhmens, wo er sich als besonders dauerhaft gekennzeichnet hat — als Primär-Kultus des Patrons des Staates und des Volkes zugleich.

ŻYWOTY ŚW. WOJCIECHA w ŚWIETLE NOWSZYCH BADAŃ

Treść: Wstęp. — I. *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*. — II. *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*. — III. Pasja z Tegernsee. — IV. *Versus de passione s. Adalberti*. — V. *De sancto Adalberto episcopo* lub tzw. *Tempore illo*. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Formuła tematu zobowiązuje do zdania sprawy z niemal pięćdziesięcioletniego etapu badań nad żywotami św. Wojciecha, gdyż za termin *a quo* przyjąłam rok 1947, tj. 950. rocznicę męczeństwa Świętego. Aby lepiej przedstawić tę fazę dociekań naukowych, jej zakorzenie w poprzednich, warto — jak sądzę — choć w krótkim zarysie przypomnieć nie tylko kiedy i jak powstały najstarsze żywoty św. Wojciecha, lecz także w jakich formach piśmiennych poczynali urzeczywistniało się zainteresowanie nimi od przełomu X/XI w. aż do połowy naszego stulecia.

Jak dobrze wiadomo, żywoty te powstały poza granicami Czech i Polski. A więc nie tam, gdzie znajdował się dom rodzinny Męczennika i niewdzięczne pole jego biskupiej posługi. Także nie tam, skąd wyruszył w swą ostatnią podróż w życiu, by głosić Ewangelię pogańskim Prusom, i gdzie spoczęły jego doczesne szczątki, wykupione przez Bolesława Chrobrego, otoczone od razu szczególnym kultem. Dlaczego tak się stało, że nie w wymienionych krajach „wzniesiono” św. Wojciechowi pierwsze pomniki literackie, niech odpowie lapidarne wyjaśnienie G. Labudy, iż najstarsze żywoty *pisali... ludzie, którzy opanowali w wysokim stopniu sztukę pisarską i literacką, a tych zalet w tym stopniu nie można było nabyć w ówczesnej Polsce lub Czechach*¹.

Najstarszy żywot napisano w Rzymie w latach 998–999, a więc bezpośrednio po śmierci Świętego. Określany bywa mianem *Żywot pierwszy*, *Vita I*, *Vita prior*, *Vita antiquior*, *Johannis Canaparitii vita s. Adalberti* i *Żywot rzymski*. Zaczyna się od słów *Est locus in partibus Germaniae* i nie ustalono dotąd z całą pewnością, kto był jego autorem. Dzieło to pełniło najprawdopodobniej funkcję *Libelli canonisato-*

¹ G. Labuda, Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej, w: Święty Wojciech 997–1947, Księga pamiątkowa pod red. Z. Bernackiego, F. Jordana, K. Sosnowskiego i M. Suchockiego, Gniezno 1947, s. 92.

nis i od razu także zostało uznane za źródło historyczne. Odpowiadało zatem zarówno celom ideowym — hagiograficznym, jak również praktycznym².

Drugi z kolei żywot — *Vita alterior*, *Vita posterior*, określane w rękopisach średniowiecznych jako *Passio sancti Adelberti episcopi et martyris*, jest dziełem Brunona z Kwerfurtu, wielbiciela i naśladowcy św. Wojciecha, również zakonnika w klasztorze św. Aleksego i Bonifacego na Awentynie oraz w pustelni Romualdowej w Pereum pod Rawenną. I on poniósł śmierć męczeńską za wiarę — z ręki Jaćwięgów. Tekst jego zaczyna się słowami *Nascitur purpureus flos*. Oparty na *Vita I*, lecz oryginalny w rozwinięciach i uzupełnieniach, zachował się w dwóch redakcjach — dłuższej z połowy 1004 r. i krótszej, kilka lat młodszej³.

Dziesięć prawie wieków, które minęło od czasu napisania tych dwóch żywotów św. Wojciecha, to jakże długi okres własnego żywota każdego z nich. Ma swój wszak żywot każde słowo od momentu utrwalenia na piśmie, jeżeli potrafi oddziaływać na czytelnika, jeśli jest użyteczne od razu czy też później w odpowiednich okolicznościach. Teksty nieudane, obojętne lub niepożądane pozostają martwe.

Na żywot jednego i drugiego żywota św. Wojciecha złożyła się najpierw tradycja rękopiśmienna. Zapoczątkowały ją przerobione redakcje pierwszego zarysu *Est locus*. Stały się one z kolei podstawą licznych odpisów wprowadzanych do legendarzy i pasjonatów, zwłaszcza w klasztorach różnych krajów Europy od XI do początków XIV w. Wyznaczały tym samym zasięg kultu Świętego. Rękopisy z tymi wpisami ulegały w pochodzie wieków przemieszczeniom. Powodowało to dalsze poszerzenie obszaru upowszechnienia żywotów przez ich czytanie i słuchanie. Wzbogacało zarazem żywot najstarszych biografii hagiograficznych świętego biskupa-męczennika. Tę samą funkcję pełniły wciągane do kalendarzy modlitwowych wspomnienia o św. Wojciechu, które miały za podstawę również fragmenty z *Żywota* przede wszystkim pierwszego. *Vita alterior* nie może wykazać się taką bogatą przeszłością, nie cieszyła się ona podobną popularnością jak *Żywot pierwszy*⁴.

Do tradycji rękopiśmiennej omawianych tekstów należą z kolei zabytki literackie, które przejmowały z najstarszych żywotów nie tylko wiadomości, lecz i całe zwroty oraz pojedyncze zdania. Już dzieło Brunona z Kwerfurtu oparte jest na poprzedzającym je *Żywocie Est locus*. Kompilowane żywoty i legendy o św. Wojciechu, krążące w Polsce i Czechach w wiekach XI-XIV-XV, wykazują zapożyczenia z obu najdawniejszych żywotów. Dotyczy to np. poematu *Versus de passione s. Adalberti*, zw. również *Quatuor immensi iacet inter climata mundi*⁵ dziełka *De sancto Adalberto episcopo* zw. także *Tempore illo*⁶ oraz kompilacji zaczynającej się od słów *In partibus Germaniae locus est opibus locuples*⁷.

² Zob. niżej w tekście.

³ Jak wyżej.

⁴ J. Karwasińska, Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha, biskupa praskiego. *Vita I*, *SiŹr* 2 (1958), s. 50–75; S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris *vita prior* (ed. J. Karwasińska), MPH, seria nowa, t. IV/1, Warszawa 1962, s. X–XXII.

⁵ Zob. dalsze omówienie w tekście.

⁶ Jak wyżej.

⁷ Nieliczne wypowiedzi na temat tego tekstu, powstałego pod koniec XIII w., nie ogłoszonego dotąd w całości drukiem, pominięto w niniejszym omówieniu. Przekład polski należącego doń Katalogu

Również przejawem ciągłej żywotności, nie tylko w nurcie kościelnej tradycji, przede wszystkim *Żywota pierwszego*, lecz i Brunonowego, są ślady ich lektury i powtarzane zwroty, a nawet ustępy, w żywotach innych świętych, oraz w rocznikach i kronikach już jedenasto- i dwunastowiecznych. Za przykład może posłużyć m.in. *Chronica monasterii Casinensis* Leona z Ostii⁸, *Cronica Bohemorum* Kosmasa⁹ i żywoty św. Ottona z Bambergu oraz inne zabytki¹⁰.

Wydania drukiem pełnych tekstów Żywotów to ciąg dalszy ich tradycji, dowód, że ich własny żywot wzbogacał się przez nowe formy upowszechniania, które nakazały zamilknąć przeróbkom w zachowanych rękopisach. Przypadek sprawił, że pierwszej pełnej edycji już w XVI w. doczekała się dłuższa redakcja opowieści Brunona¹¹. Przełożono ją także na język czeski i niemiecki, lecz dopiero w XIX i XX stuleciu¹². W końcu zaś XVII w. ukazała się drukiem redakcja krótsza¹³.

Żywot pierwszy wydano po raz pierwszy na początku XVII w.¹⁴ W ślad za tym poszły jego kolejne edycje jeszcze w tym samym wieku i w następnym¹⁵. Stulecie XIX przyniosło kilka wydań zarówno *Żywota pierwszego*¹⁶, jak i drugiego¹⁷, obciążonych niedostatkami typowymi dla ówczesnych publikacji tekstów historycznych. Z naszych wydawców zasłużył się w XIX w. edycją żywotu

cudów i translacji zob. Cuda św. Wojciecha, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski* (tłum. J. Pleziowa, opr. i wstęp M. Plezia), Warszawa 1987, s. 75–95.

⁸ Zob. S. Adalberti... vita prior, jw., s. XXXVIII.

⁹ J. Karwasińska, *Studia... Vita I*, jw., s. 51 (tam wcześniejsza literatura); S. Adalberti... vita prior, jw., s. XXXVII; Kosmasa Kronika Czechów (tłum. i opr. M. Wojciechowska), Warszawa 1968, s. 36; S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunoni Querfurtensi (ed. Jadwiga Karwasińska), Warszawa 1969, MPH, seria nova, t. IV/2, s. XXIX.

¹⁰ S. Adalberti... vita prior, jw., s. XXXVIII, gdzie przytoczone jeszcze inne przykłady utworów hagiograficznych, w których zachodzą zbieżności z tekstem Vita I.

¹¹ L. Surius, *De probatis sanctorum historiis* II, ed. 1 (1571), Coloniae, s. 826–840; ed. 2 (1578), s. 924–937.

¹² J. Truchlář, *Fontes rerum Bohemicarum* I, Praha 1873, s. 266–304; H.G. Vogt, *Brun von Querfurt*, Stuttgart 1907, s. 333–443; J. Vilikovský, *Život a utrpení sv. Vojtěcha biskupa a mučedníka*, *Opus Dei* I, Břevnoské opatství, 1935.

¹³ G. Henschen, *Acta Sanctorum Aprilis* III, ed. 1 (1675), s. 187–198.

¹⁴ H. Canisius, *Antiquae Lectiones* V. 2, Ingolstadt 1604, s. 332–354.

¹⁵ M. Freher, *Rerum Bohemicarum Scriptores*, wyd. 2 Hanoviae 1607, s. 73–84, wyd. 3 (1651); L. Surius, *De probatis...*, 1618, s. 297–304; G. Henschen, *Acta Sanctorum...*, wyd. paryskie (1868), s. 180–198; A. Bzovius, *S. Adalberti Ursini comitis Rosenbergi, Pragensis episcopi – vita et passio*, Romae 1629 i *Annales Ecclesiastici* XX (1640), s. 598–607; B. Balbin, *Bohemia Sancta*, *Decadis* I (Miscellanea historica regni Bohemiae lib. IV), Pragae 1682; J. Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, wyd. 1 Lutetiae Parisiorum 1668–1701, wyd. 2 Venetiis 1733–1740, t. VII, s. 821–839; J. Basnage, *Thesaurus Monumentorum Ecclesiasticorum sive H. Canisii Lectiones Antiquae etc.* t. III, Antverpiae 1725, s. 45–58.

¹⁶ G. Pertz, *MGH SS*, t. IV, Hannoverae 1841, s. 581–595; J. Emler, *Fontes Rerum Bohemicarum* I, Praha 1873, s. 235–265; PL, t. 137, Parisiis 1879, s. 863–888; A. Kolberg, *Das Lobgedicht auf den heiligen Adalbert*, *ZGAE* 7 (1879–1881), s. 408–495; F. Krásl a J. Ježek, *Kanaparův Život sv. Vojtěcha*, w: *Svatý Vojtěch, druhý biskup pražský, jeho klášter a účta u lidu*, Praha 1898, s. 710–730.

¹⁷ Redakcja obszerniejsza: J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum*, t. I (1873), s. 266–304; J. Krásl a J. Ježek, *Brunův život sv. Vojtěcha*, w: *Svatý Vojtěch*, jw., s. 730–756. Redakcja krótsza: G. Pertz, *MGH SS*, t. IV (1841), s. 596–612; A. Kolberg, *Text der Vita II s. Adalberti nach der Prager Handschrift XIII*, D. 20, *ZGAE* 15 (1904), s. 119–208 i odbitka Braunschweig 1904, s. 88.

Est locus A. Batowski w MPH¹⁸ i A. Bielowski tamże dłuższej redakcji Brunona¹⁹.

Wraz ze wspomnianymi wydaniem pojawiła się w XIX w. dyskusja nad autorstwem *Żywotów* i zakresem ich podstawy rękopiśmiennej. Lecz nie tylko. Nauka historyczna zaczęła wkraczać stopniowo na różne płaszczyzny treści w nich zawartych i poddawać je interpretacji. Można powiedzieć, że odtąd żywoty św. Wojciecha nie znalazły już spokoju, użytkowane nie tylko w celach liturgicznych, lecz także jako podstawa badań krytycznych. Również w XIX w. zaczęto dociekania nad problemami przede wszystkim źródłowymi innych Albertianów, zależnych od swych najstarszych wzorów. Do połowy naszego stulecia nauka polska, czeska i niemiecka przysporzyła wielu ustaleń, które pozwoliły lepiej poznać najstarsze teksty literackie o św. Wojciechu, zarazem cenne źródła historyczne, oraz wzorujące się na nich w mniejszym lub większym stopniu późniejsze żywoty świętego Męczennika. Bibliografia zestawiona przez o. Romualda Gustawa w *Hagiografii Polskiej* pozwala się zorientować w nazwiskach autorów i tytułach prac, które powstały w różnych środowiskach²⁰.

W wydanej przez Kurię Metropolitalną w Gnieźnie, w 950. rocznicę męczeństwa św. Wojciecha, księdze pt. *Święty Wojciech 997–1947* kilku uczonych opublikowało swe studia związane z omawianą przez nas problematyką żywotów św. Wojciecha: T. Siłnicki, *Św. Wojciech — człowiek i święty oraz jego działalność na tle epoki*²¹; G. Labuda, *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*²²; Ks. J. Nowacki, *Z dziejów kultu św. Wojciecha w Polsce*²³. W pracach tych zostały m.in. sformułowane wyraźnie lub pośrednio postulaty oczekujące spełnienia w przyszłych badaniach Albertianów w Polsce. Dotyczyły one nowych wydań w języku oryginału i w przekładzie obu najstarszych żywotów św. Wojciecha oraz opracowania monografii lub choćby popularnonaukowego ujęcia biografii Świętego. Potrzeba kontynuacji opracowań krytycznych różnych problemów dotąd nie uwzględnionych lub wymagających dyskusji zawarta jest czy była we wspomnianych artykułach Księgi niejako implicite.

Nieczęsto się zdarza, żeby postulaty — zwłaszcza w zakresie edytorstwa źródeł — zostały rychło podjęte i w pełni zrealizowane. Różne są tego — wiadomo — przyczyny. W przypadku żywotów św. Wojciecha stało się inaczej. W roku 1962 ukazała się w nowej serii MPH, t. IV/1 *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, a w 1969 r. w tej samej serii t. IV/2 *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*. Wydawczyni obu przekazów Jadwiga Karwasińska poprzedziła to wydarzenie naukowe znakomitymi studiami krytycznymi o podstawie rękopiśmiennej tych żywotów, publikowanymi począwszy od roku 1958 i kontynuowanymi po rok 1976²⁴. Krytyka oceniła dzieło

¹⁸ A. Batowski, MPH, t. I, wyd. 1 Lwów 1864, wyd. 2 Warszawa 1960, s. 157–162.

¹⁹ A. Bielowski, MPH, t. I, s. 184–222.

²⁰ Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny, t. II, Poznań 1972, s. 589–610.

²¹ Zob. przyp. 1, s. 23–71, 323–324.

²² Tamże, s. 90–112, 324–326.

²³ Tamże, s. 133–141, 332.

²⁴ Zob. przyp. 4; J. Karwasińska, Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha, biskupa praskiego III. Redakcje Vita I, *SzŹr* 4 (1959), s. 9–32; t e j z e, Studia... IV. Miejsce Versus de passione s. Adalberti w szeregu żywotów, *SzŹr* 9 (1964), s. 15–45; t e j z e, Studia... V. Moguncja czy Werona

edytorskie uczonej w superlatywach jako wzorowe wydawnictwo. Wydanie *znakomite, stanowiące poważny krok naprzód w naukowym poznaniu najstarszych żywotów św. Wojciecha* — pisał m.in. Marian Plezia²⁵. Za słabszy punkt edycji uznano jedynie nie pogłębioną analizę strony stylistycznej i retorycznej jednego i drugiego żywota²⁶.

Zanim ukazała się edycja *Żywota drugiego*, udostępniony został drukiem po raz pierwszy w roku 1966 przekład na język polski tekst obu żywotów w wydawnictwie pt. *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*. Przekładu dokonał Kazimierz Abgarowicz, Wstęp i komentarze opracowała J. Karwasińska. W 1987 r. ukazał się przekład tych tekstów na język czeski przez J. Zachová, w: R. Nový, J. Slána, Slavnikovci ve středověkém písemnictví (Praha 1987), s. 118–147 i 148–185.

I. „SANCTI ADALBERTI PRAGENSIS EPISCOPI ET MARTYRIS VITA PRIOR”

Wspomniana uczona, której zasług w zakresie wydań żywotów św. Wojciecha (opublikowała także *Żywoć Pięciu Braci Męczenników Brunona z Kwerfurtu*)²⁷ i badań krytycznych nad nimi nie sposób przecenić, pisała kiedyś do mnie o sytuacji edytora, który przystępuje do zbierania podstawy rękopiśmiennej swej zaplanowanej edycji: *Wypływa on na szerokie morze, którego brzegów długo nie widać*²⁸. Morze rękopisów z tekstem *Żywota pierwszego* św. Wojciecha, które zdołała J. Karwasińska objąć krytyką, jest niemałe. Wykorzystała 37 przekazów, w tym 29 z pełnym tekstem, 8 ze skróconym oraz fragmenty w brewiarzach²⁹. Georg Pertz, wydawca *Żywota Est locus* w 1841, po rozległej zbiorowej kwerendzie zdołał odnotować 15 rękopisów³⁰, H.G. Voigt w 1898, autor monografii o św. Wojciechu, doliczył się 21³¹, a Reinhard Wenskus w 1956 r. — 22³², lecz tylko na podstawie wydań.

Zebrana i skomentowana przez J. Karwasińską podstawa rękopiśmienna okazała się polem wielu odkrywczych ustaleń. Dotyczą one istnienia różnych redakcji *Vitae I*, ich genezy, wzajemnego stosunku oraz tendencji, które wyrażają. Dokonana przez uczoną nowa klasyfikacja, podział rękopisów na 3 grupy, jest zarazem uznaniem każdej z nich za odmienną redakcję tego żywota św. Wojciecha.

Żywoć pierwszy pulsował natychmiast własnym życiem. Nie wystarczył zarys pisany najpewniej dla potrzeb kanonizacyjnych, pomyślany także jako przekaz

miejszem inwestytury? *StZr* 11 (1966), s. 67–78; t e j Ź e, *Studia...* VI. Przekaz akwizgrański, *StZr* 18 (1973), s. 37–44.

²⁵ W recenzji „Św. Wojciecha, biskupa i męczennika żywot pierwszy”, *StZr* 12 (1967), s. 183.

²⁶ Tamże, s. 184; J. P o w i e r s k i w rec. „Św. Wojciecha, biskupa i męczennika żywot drugi, napisany przez Brunona z Kwerfurtu”, *StZr* 15 (1971), s. 213.

²⁷ MPH seria nova, t. IV/3, Warszawa 1973, s. 27–89.

²⁸ List z 25 stycznia 1971 r.

²⁹ Zob. Rękopisy i ich powiązania, w: S. Adalberti... vita prior, jw., s. VIII–XXII.

³⁰ J. K a r w a s i Ń s k a, *Studia...* Vita prima, jw., s. 43–44.

³¹ Tamże, s. 46.

³² Tamże, s. 48.

historyczny, lecz kreślony ze zwięzłością i powściągliwością w wyborze faktów. Prawie chyba równoczesna przeróbka dopisała natomiast wyraźne, również polityczne cele. J. Karwasińska nazwała ją redakcją pierwszą (A). Jest ona najobszerniejsza z zachowanych. Przydana jej nazwa ottońska, cesarska wersja znajduje swe uzasadnienie we fragmentach tekstu, które w porównaniu z pozostałymi, późniejszymi nieco redakcjami B i C, wykazują znaczne różnice. W wersji A cesarz Otton III, najprawdopodobniej inicjator spisania *Żywota* i zarazem gwarant pomyślnego przeprowadzenia kanonizacji, przedstawiony jest ze szczególną panegiryczną oceną swego rodu i własnego autorytetu. Akcentuje się mocno przyjaźń cesarza ze Świętym.

Redakcja A miała kształtować opinię współczesną wedle punktu widzenia środowiska ottońskiego i utrwalić dla potomnych najlepszą pamięć o rodzie cesarskim, którego przedstawiciel, serdeczny przyjaciel świętego Męczennika, był zarazem uważany za ważniejszego prawodawcę od papieża.

W tej ottońskiej wersji *Żywota pierwszego* występuje nadto więcej ustępów o charakterze moralizatorsko-ascetycznym niż w pozostałych dwóch. Miały one stworzyć budujący obraz kandydata na świętego w różnych okresach jego życia i bohaterstwa w chwili męczeńskiej śmierci. Sytuacje drażliwe czy ważne pod względem politycznym, w których kontekście znajdował się on z racji swego pochodzenia i przerywanego sprawowania urzędu biskupiego, wymagały odpowiedniego wycieniowania, złagodzenia i wystylizowania, aby je zamknąć w stosownej formie literackiej. Wprowadzenie pewnych przeróbek nie zachwiało walorów literackich *Żywota*. Za redakcją A kryje się autor posiadający wykształcenie filozoficzne i kanoniczne oraz doskonale opanowanie sztuki pisania.

O wierny kształt jednak pierwotnego zarysu *Żywota pierwszego* upomniało się środowisko awentyńskie, przerabiając go z kolei, a raczej może przywracając mu poprzednią formę. Ta kolejna redakcja, nazwana B, powstała po śmierci Ottona III (zm. 23 I 1002 r.). Jest ona znacznie krótsza w środkowej, bardzo istotnej części, od wersji ottońskiej i niestety niestarannie konstruowana, jakby nie dokończona. Jej cecha charakterystyczna przejawia się w ocenianiu wiadomości dotyczących osoby Ottona III, wprowadzonych do redakcji A. Skrócono opisy o serdecznych kontaktach cesarza ze św. Wojciechem, wymieniając Ottona jednak z szacunkiem, lecz po papieżu. Znikło w redakcji B określenie czasu śmierci Świętego *imperante rerum domino Ottonum tercio, pio et clarissimo cesare*.

I wreszcie coś, co pozwala wnioskować o czerpaniu w tej wersji przekazu ze starszej od zachowanych do dziś redakcji *Żywota Est locus*. Są to pewne urywki — jak stwierdziła J. Karwasińska — z wiadomościami lub sformułowaniami brakującymi w redakcji ottońskiej, a więc napisanymi wcześniej niż ona, szczątki tekstu nie podejrzanego, że dorobiła je wersja B. W całej tej redakcji panuje — jeśli można się tak wyrazić — inna atmosfera, prawdziwy duch intymności klasztornej. Unika się tutaj oficjalnych określeń i tytułów św. Wojciecha. Opis jego wewnętrznych przeżyć wiąże się z interpretacją reguły św. Benedykta. Droga Wojciecha, którą przebył w klasztorze, objaśniana jest wyłącznie w duchu ascezy, jako kształtowana ciągle natchnieniem płynącym z nieba. Znamienne jest tutaj najkrótsze z wszystkich redakcji zakończenie: *Passus est Christi martir Adelbertus, episcopus et monachus, octavo Kalendas Maias*. Zamyka ono ze skromnością

dzieje *Bożego człowieka*. Pisać tak mógł tylko — zdaniem J. Karwasińskiej — zakonnik, i to awentyński.

Natomiast benedyktyni z Monte Cassino zdali nie najlepiej egzamin ze swych intencji pomnożenia egzemplarzy *Żywota pierwszego*. Ich redakcja C, najpóźniejsza i najkrótsza, zbliżona do B, wyraża jednak inne niż ona tendencje, lecz reprezentuje staranniejsze opracowanie stylistyczne. Można w niej znaleźć partie tekstu identyczne jak w omówionych wersjach, pochodzące ze wspólnej podstawy. Są jednak różnice świadczące o oddaleniu od wypadków związanych z osobą św. Wojciecha i od niego samego. Podobnie jak w redakcji B papież jest na jej kartach wysunięty przed cesarza. Co zdradza od razu miejsce opracowania wersji C, to akcenty podkreślające znaczenie klasztoru na Monte Cassino, dobrą opinię o stosunkach w nim panujących. Towarzyszy temu jednocześnie nie najchlubniejsza dążność do umniejszania i poskąpienia zasług oraz pochwał innemu klasztorowi — czyli awentyńskiemu. Nie zdołała ukryć taka wersja swych zamiarów opatrzona nawet w jednym egzemplarzu tytułem *Edita a domino Siluestro papa urbis Romae*³³.

Wszystkie trzy redakcje przerobionego najstarszego zarysu *Żywota pierwszego* poszły szybko w świat, pomnażane przez odpisy. Pierwszą, najliczniejszą grupę (redakcja A) tworzą rękopisy przechowywane na północ od Alp — w Belgii, Holandii, Niemczech, Austrii, Czechach i w Polsce. Druga grupa (redakcja B) to rękopisy w północnych i środkowych Włoszech i jeden z Austrii. Wreszcie trzecia (C) składa się z rękopisów południowowłoskich. Mnożyły się ich kopie, jedne wykonywane pośpiesznie, inne staranniej, przekazywane przez legendarze³⁴.

W przygotowaniu nowego wydania tekstu *Żywota pierwszego* nie można było pominąć dawno rozważanego w nauce problemu autorstwa tego tekstu. Przez cały okres kwerendy rękopisów i ich komentowania oraz już w czasie publikowania gotowych rezultatów swego wysiłku erudycyjnego, a także po ukazaniu się edycji łacińskiej i jej tłumaczenia, J. Karwasińska nie była do końca zdecydowana, czy opowiedzieć się za autorstwem Jana Kanapariusza, mnicha, potem opata zakonu na Awentynie. Nie mogła odwołać się do nowych faktów, lecz też nie wypowiadała się o sposobach dowodzenia użytych dotąd w dyskusjach. Nie próbowała przekonać siebie ani czytelników. (Wspomniała tylko wzmiankę w tekście *ut hodie ipse meminit*, sugerując, za G. Pertzem, że ma ona *zabarwienie jakby indywidualne*)³⁵.

W roku 1956 w artykule *Drzwi gnieźnieńskie a rozwój legendy o świętym Wojciechu* pisała następująco: ... z żywotów zw. rzymskimi, bo powstały przed grudniem r. 999 w Rzymie w klasztorze św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie albo przynajmniej w środowisku duchowi tego klasztoru bardzo bliskim...³⁶.

W *Studiach krytycznych nad żywotami św. Wojciecha*. Redakcje Vita I uściśliła w 1959 r. nieco swoje stanowisko w tej sprawie, tak formułując pogląd: *Autor*

³³ Tamże, s. 55–74; J. Karwasińska, *Studia...* III. Redakcje Vita I, jw., s. 9–30; S. Adalberti... vita prior, jw., s. XXII–XXIX.

³⁴ J. Karwasińska, *Studia...* Vita prima, jw., s. 49–50; S. Adalberti... Vita prior, jw., s. X–XXII.

³⁵ S. Adalberti... vita prior, jw., s. VII.

³⁶ J. Karwasińska, *Drzwi gnieźnieńskie a rozwój legendy o świętym Wojciechu*, w: *Drzwi gnieźnieńskie* (pod red. M. Walickiego), t. II, Wrocław 1956, s. 27.

zamówionego opracowania, bardzo być może, że Jan Canaparius, jeden z najwybitniejszych zakonników awentyńskich...³⁷.

W roku 1962 w rozprawce *Państwo polskie w przekazach hagiograficznych XI i XII w.* czytamy tylko: *Zakonnik awentyński, który pisał pierwszy żywota zarys św. Wojciecha rozporządzał danymi dokładniejszymi*³⁸.

W tym samym roku 1962, we Wstępie do edycji łacińskiej *Żywota pierwszego* dowiadujemy się, że *Jan Canaparius nakreślił całość*...³⁹ W tytule publikacji nie odnajdujemy jednak autora tekstu — jest tylko *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*.

Inaczej natomiast postąpiła Wydawczyni w opublikowanym w 1969 r. tłumaczeniu *Żywota*, którego tytuł brzmi: *Jan Kanapariusz — Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, lecz za to znów osłabiła tę identyfikację oświadczeniem we Wstępie. Brzmi ono następująco: *Autorem właściwym był najprawdopodobniej Jan Kanapariusz, rzymianin, człowiek wysokiego połatu*⁴⁰.

W końcu w 1972 r. w zyciorysie *Święty Wojciech*, zamieszczonym w t. II *Hagiografii polskiej*⁴¹, przedrukowanym z kolei w wydawnictwie *Polscy święci* w roku 1987⁴², J. Karwasińska także nie wyzbyła się wątpliwości, a raczej ostrożności, w przypisywaniu autorstwa *Żywota pierwszego*. Oto jej słowa: *Pisał go prawdopodobnie Jan Canaparius... opierając się na wiadomościach i wspomnieniach miejscowych oraz na sprawozdaniu innych, zwłaszcza Radzima-Gaudentego, i na piśmiennej informacji Wiellicha, prepozyta praskiego. Ślady przeredagowywania dowodzą, że treść i stylizacja były poddawane wspólnej ocenie z udziałem cesarza*.

Problem autorstwa *Żywota pierwszego* św. Wojciecha jest zatem nadal otwarty. Mimo upowszechnienia hipotezy G. Pertza jeszcze z 1841 r. o autorze Janie Kanapariuszu, nie może zadowolić takie np. twierdzenie badaczy, że *Najwięcej danych przemawia za...*⁴³ skoro nie przytacza się żadnych argumentów. Opinię może wypowiedzieć każdy. Trudniej obalić hipotezę, proponując w zamian własną. Dobrze, iż chociaż ta, którą wysunął R. Holinka w 1947 r., stała się przedmiotem krótkiej repliki. Autor pisał wówczas, że zarys *Żywota* nakreślił przypuszczalnie Radzim-Gaudenty, brat Wojciecha, a Kanapariusz uzupełnił go i opracował literacko⁴⁴. Nie zgodziła się z tym J. Karwasińska, przytaczając przekonywujące argumenty⁴⁵.

Nie można jednak nie przypomnieć jeszcze opinii Mariana Plezi, wyrazu ogólniejszej refleksji. Píše on: *Nadal nie mamy zupełnej pewności co do osób*

³⁷ T e j z e, *Studia...* III. Redakcje Vita I, jw., s. 21.

³⁸ T e j z e, *Państwo polskie w przekazach hagiograficznych XI i XII wieku*, w: *Początki państwa polskiego, Księga Tysiąclecia*, t. II, *Spółczesność i kultura*, Poznań 1962, s. 235.

³⁹ S. Adalberti... *vita prior*, jw., s. XXVII.

⁴⁰ J. Karwasińska, *Wstęp*, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego* (tłum. K. Abgarowicz), Warszawa 1966, s. 11.

⁴¹ *Hagiografia polska*, jw., s. 13.

⁴² *Święci polscy* (pod. red. o. J.R. B a r a OFConv.), Warszawa 1987, s. 21.

⁴³ J. Dą b r o w s k i, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964, s. 18.

⁴⁴ R. H o l i n k a, *Svatý Vojtěch, Církev a vlast*, svazek III, Brno 1947, s. 19.

⁴⁵ S. Adalberti... *vita prior*, jw., s. XXVII.

autorów, którzy spisali każdą z tych wersji (chodzi o redakcję ottońską, awentyńską i montekasyńską *Żywota*), ale wiemy, na jakim materiale te wersje się opierały, z jakiego wyszły środowiska, jakimi kierowały się tendencjami — a więc właściwie to wszystko, co przy krytyce źródła jest dla nas najistotniejsze. Skoro bowiem posiadamy te dane, kwestia imienia konkretnego autora schodzi raczej do rzędu spraw interesujących nas czysto po akademicku⁴⁶.

Zapewne nie wszyscy zgadzają się ze stanowiskiem M. Plezi, ale oczywisty jest wniosek, że brak dostatecznych podstaw, by bezspornie rozstrzygnąć problem nurtujący od wieków. Możemy jedynie przyjąć, że wszystkie wymienione przez J. Karwasińską i nie tylko przez nią, osoby jako informatorzy i doradcy, miały swój udział w przypominaniu szczegółów ziemskiej wędrówki i okoliczności śmierci św. Wojciecha oraz w odtwarzaniu cech jego osobowości. Wszystkie one pomogły nie ustalonemu autorowi, jak takiego w XIX w. nazywał A. Bielowski — bezimiennikowi⁴⁷, nakreślić w utworze hagiograficznym bogaty portret: pięknego, inteligentnego, wrażliwego i pobożnego młodzieńca z wybitnego rodu, świętobliwego i gorliwego, a zawiedzionego oporną diecezją biskupa, szczęśliwego ascezą duchową, lecz narzucającego sobie jeszcze dodatkowe fizyczne ograniczenia zakonnika i wreszcie apostoła o płomiennej duszy, który pałał chęcią szerzenia wiary wśród pogan i radośnie wyczekiwał męczeństwa, zachowując heroiczną postawę w momencie, gdy go nie ominęło.

II. „SANCTI ADALBERTI PRAGENSIS EPISCOPI ET MARTYRIS VITA ALTERA AUCTORE BRUNONE QUERFURTENSI”

Przygotowanie nowej edycji drugiego *Żywota* św. Wojciecha, mającego w rękopisach średniowiecznych tytuł *Passio sancti Adelberti episcopi et martyris* nie wymagało tak rozległej kwerendy i takiego żmudnego ustalania filiacji rękopisów jak w przypadku *Żywota pierwszego*. Rękopiśmienne przekazy tego żywota napisanego przez Brunona z Kwerfurtu nie są liczne, lecz przedstawiają dwie odmienne redakcje — dłuższą i krótszą, których kolejności powstania i wzajemnej zależności nie potrafiono długo określić. Teksty zamieszczone w dwóch pasjonalach klasztorów benedyktyńskich — w Ochsenhausen w Wirtembergii z XII w. i w Rouge-Cloître w Belgii, należą do pierwszej. Dwa rękopisy bawarskie z XII w. — z opactwa benedyktynów w Admont i znany jeszcze w XVI w. z Aldersbach oraz cztery czeskie — z Rajhardu (niepełny przekaz), Pragi, Brna i Třboni przechowały krótszą redakcję. Edycje *Żywota* z XIX w. (Pertza i Bielowskiego) oparte były każda na jednym rękopisie z wykorzystaniem starszych jeszcze wydań⁴⁸.

Dokładne porównanie powiększonej podstawy rękopiśmiennej i krytyczne ustalenie tekstu obu redakcji pozwoliły wreszcie odpowiedzieć na pytanie, która redakcja powstała wcześniej i określić ich wzajemny stosunek.

⁴⁶ Zob. przypis 25.

⁴⁷ MPH, t. I, s. 152.

⁴⁸ S. Adalberti... vita altera, jw., s. VII–XI.

J. Karwasińska ustaliła, że dłuższa z nich zawiera pełny tekst *Żywota* Brunonowego, zmiany zaś dokonane później w skróconej redakcji są następujące:

- 1 — usunięcie lub przemieszczenie całych ustępów redakcji dłuższej,
- 2 — przebudowa niektórych zdań w celu krótszego wyrażenia treści istniejących już w tekście lub dopiero dopisywanych,
- 3 — przestawienie lub wtrącenie jednego lub kilku słów,
- 4 — pewne uporządkowanie końcowych treści w nieco innych słowach,
- 5 — dodanie trzech nowych ustępów⁴⁹,

Redakcję dłuższą pisał Brunon najprawdopodobniej w 1004 r. przed wyruszeniem na misję na Węgry, dokąd zabrał jedną kopię. Nie ma pewności, czy skracał tę redakcję przebywając w Polsce na przełomie 1005/1006 r. dopisując jednocześnie pewne ustępy z wiadomościami zwłaszcza o sprawach węgierskich, czy też dopiero wtedy, gdy przybył tu po raz drugi w 1008 r.⁵⁰ Wówczas powstał także jego *List do króla Henryka II*⁵¹.

Zależność *Żywota* napisanego przez Brunona od *Żywota pierwszego* w jego skróconej redakcji B jest od dawna dowiedziona. Odświeżył ten temat R. Wenskus niezależnie od J. Karwasińskiej, w swych studiach poświęconych autorowi z Kwerfurtu. Jego *Pasję św. Wojciecha* uznał za utwór, w którym Brunon zajmuje polemiczną postawę wobec wydzwiku procesarskiego i propapieskiego żywota *Est locus*. Posługuje się w niej bowiem różnymi formami i odcieniami krytyki w stosunku do polityki i działalności dwóch cesarzy — Ottona II i III oraz króla Henryka II⁵². Te aluzje czy wyraźnie negatywne oceny owych władców oplecione są licznymi morałami i dygresjami oraz innymi dowodami wybijanej retoryki autora. Miały one, być może, pełnić tutaj rolę pewnego kamuflażu, lecz raczej stanowią osobliwość stylu Brunona, który cechuje m.in. nieumiejętność kompozycji.

Mimo to są widoczne wyraźnie zalety tych krytycznych fragmentów. Poszerzają one zakres wiadomości, które pominął *Żywot pierwszy*. Tak jest w przypadku opisu stosunków w Czechach — tj. sprawy wymordowania Sławnikowiców, powiązania ocalałego Sobiesława-Sobieborę z Bolesławem Chrobrym, informacji o piastunie św. Wojciecha Radle-Anastazym i jego pobycie na Węgrzech. Ważna jest wiadomość, że w Gnieźnie spoczywają zwłoki Świętego (*ubi sacro corpori placuit, quiescere, ubi mille miraculis fulget* — rozdz. 24), choć dziwi umieszczenie tego miasta nad morzem, pomylenie z Gdańskiem, skąd św. Wojciech wyruszył na misję do Prus. Wzmianka o walkach polsko-pruskich w przeszłości i obecność jednego z Prusów, który utracił wtedy brata, wśród prześladowców św. Wojciecha, tłumaczyć może lepiej wrogie nastawienie do misjonarza, który powoływał się, iż *przybywa z kraju Polan* (rozdz. 25)⁵³.

⁴⁹ Tamże, s. XII–XVIII.

⁵⁰ Tamże, s. XIX, XXV, XXVI; G. Labuda, *Żywoty św. Wojciecha*, SSS, t. VII, s. 324.

⁵¹ Epistola Brunonis ad Henricum regem, MPH, seria nowa, t. IV/3, s. 85–106; Brunon z Kwerfurtu, *List do króla Henryka II*, w: *Piśmiennictwo*, jw., s. 15–16, 249–261.

⁵² R. Wenskus, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt*, Münster-Köln 1956, s. 7–68, 202 i n.

⁵³ G. Labuda, jw., s. 325.

Od dawna rozważano przyczyny napisania w tak krótkim czasie po śmierci Świętego drugiej jego biografii, skoro istniała już jedna obszerna, w dodatku w kilku wersjach. Zamiar poprawienia i uzupełnienia niektórych fragmentów *Żywota pierwszego* odegrał na pewno ważną rolę w decyzji Brunona. Jednakże do przekonania trafia raczej opinia, że główną przyczyną był pietyzm Brunona do św. Wojciecha. Dołączył on go do swych starszych wzorów świętości — dwóch św. Bonifacych i św. Dionizego. Uważał go za przewodnika godnego naśladowania przez swych następców, lecz przede wszystkim za poprzednika własnej śmierci męczeńskiej, której Brunon również gorąco pragnął. W *Żywocie Pięciu Braci* wyraża się o św. Wojciechu następująco: ... *człowiek doskonały — jakiego teraz nigdzie znaleźć nie można*⁵⁴. To znów w *Żywocie św. Wojciecha* stwierdza: *Dobrze żył, dobrze nauczał, tego co usta głosił, nigdy nie zaprzeczył czynami* (rozd. 11).

Łagodząc jednak niejako konwencję hagiograficzną, przestrzeganą przez autora *Żywota pierwszego*, choć i ten odkrywał niekiedy słabości charakteru i walkę wewnętrzną swego bohatera, Brunon zachował większy umiar w idealizowaniu św. Wojciecha. Dążył jakby do możliwie największej wiarygodności jego charakterystyki, choć go przecież nie znał. Nie ukazał Wojciecha jako obfitującego wyłącznie w zalety już od lat najmłodszych. Chciał — jak się wydaje — przybliżyć natomiast człowieka żywego, z krwi i kości, któremu w wieku młodzieńczym nieobce były wady, który ulegał pokusom. Wspominał o stopniowym dojrzewaniu duchowym Wojciecha (*Świata i jego przepychu, którego jako kleryk całą duszą szukał, jako biskup całą duszą unikać zaczął* — rozdz. 11).

Kreśląc biografię św. Wojciecha zatytułowaną *Passio s. Adelberti. episcopi et martyris* Brunon dużo miejsca (bo aż 1/3 utworu) poświęcił kresowi ziemskiej wędrówki Świętego, świadectwu jego wiary, wyrażonemu męczeńską śmiercią. Opisowi temu — powiedziała J. Karwasińska — *Towarzyszy ... jak cień myśl o przyszłej śmierci własnej*. Inaczej mówiąc można tutaj dostrzec jakby projekcję wewnętrznych przeżyć autora i refleksji splecionych z tymi, które mogły należeć do św. Wojciecha. Brunon marzący o podobnej śmierci odkrywa tajniki duszy ówczesnego człowieka, u którego oczekiwanie radości męczeństwa, chęć naśladowania Chrystusa zmagają się z lękiem przed odpowiedzialnością i cierpieniem, z żalem zarazem, że zbliża się *mors amara, mors anxia*. Przejmująco brzmią słowa: *Boi się teraz wielki Wojciech ... duch jego niezwykle przerażony walczy z tchórzostwem ... drżące lękiem serce drętwieje ... jako człowiek wdryga się przed zakosztowaniem gorzkiej śmierci* itd. (rozd. 30).

Brunon zdaje się polemizować z Wojciechem, to poddając mu słowa modlitwy, to przypominając przykład męki Chrystusa, bądź cytując myśli znanych ludzi Kościoła. Są tu także słowa pełne uwielbienia dla *dobrego Wojciecha* (rozd. 34), *najodważniejszego bojownika* (rozd. 28), *zaczego męża* (rozd. 30), są wymienione jego przymioty godne naśladowania. Jest w opisie szeroka skala pięknych rozważań nad sensem męczeńskiej śmierci. Wzruszyć musi szczególne zdanie: *Oh, jak miło uśmiechnie się niebo, gdy ujrzy Słowianina wchodzącego z wieńcem* (rozd. 26).

⁵⁴ Brunon z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, w: *Piśmiennictwo*, jw., s. 200.

Nie jawi się nam w tej ostatniej części Brunonowej *Pasji* heroiczny, posągowy biskup-męczennik. Widzimy prawdziwego, żywego człowieka, nie ukrywającego swej słabości w przedśmiertnych chwilach, pogrążonego zarazem w głębokich rozważaniach, cichego i skromnego.

Nie zapominając, iż *Passio Adalberti* jest utworem literackim, hagiograficznym, a nie biografią historyczną, nasuwa się retoryczne w zasadzie pytanie, czy udało się Brunonowi zgłębić świętość człowieka, którego przecież nie znał? I drugie — czy byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby miał z nim dłuższy kontakt, gdyby dzielił ze św. Wojciechem obcowanie aż po kres jego życia? Wolno chyba tutaj jako odpowiedź przypomnieć sformułowanie Daniela Ropsa: *W życiu geniuszy i świętych istnieje coś, co opiera się wszelkiej definicji i analizie. To „coś” jest właśnie świętością i geniuszem*⁵⁵.

Jak już wspomniałam, żywot św. Wojciecha napisany przez Brunona z Kwerfurtu nie był tak upowszechniony jak *Żywot pierwszy*. Jednakże i z niego czerpały kompilowane żywoty i legendy o św. Wojciechu powstałe w Polsce i Czechach, a nauka zaliczyła go również do pierwszorzędnych źródeł historycznych. Pomnożyły jego tradycję rękopiśmienną także takie źródła, jak *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium*, *Roczniki Magdeburskie* oraz autorzy niektórych kronik, jak *Annalista Saxo* i *Kosmas*⁵⁶.

III. „PASJA Z TEGERNSEE”

W chronologicznym porządku najbliższa dwóm najstarszym żywotom św. Wojciecha, lecz nie wiadomo dokładnie ile lat od nich oddalona, jest *Passio s. Adalberti martyris*⁵⁷. Po jej odkryciu około 1860 r. zrodził się pogląd, że jest to utwór starszy od żywota *Est locus*. W toku jednak późniejszej dyskusji odrzucono takie przypuszczenie⁵⁸. Odtąd powszechnie przyjmuje się, że zabytek ten, znany pod nazwą *Pasji z Tegernsee* (w Górnej Bawarii), gdyż zachował się jedynie w rękopisie legendarza z końca XI w. pochodzącym z klasztoru w tej miejscowości, ma wcześniejszą metrykę, lecz nie sprzed początku XI w. Ostatnio G. Labuda wysnuł wniosek z pominięcia w tekście zwyczajowej wzmianki *bone memorie* przy osobie Bolesława Chrobrego, że *Pasja* mogła powstać jeszcze za życia tego króla⁵⁹.

Kilku współczesnych uczonych włączyło się w nurt rozważań swych poprzedników nad sprawą, kto był autorem utworu i gdzie go spisano. Doszli oni do niepełnie jednoznacznych odpowiedzi. Nie Polak — zapewne mnich — twierdził J. Dąbrowski⁶⁰, nie Słowianin — prawdopodobnie bawarskie pióro — uściśliła

⁵⁵ Cyt. za A. R o c h e OMI, „Świat należy do tego, kto bardziej pokocha...” Błog. o. Józef Gérard OMI — apostoł Basutosów, Poznań 1989, s. 7.

⁵⁶ S. Adalberti ... vita alterior, jw., s. V.

⁵⁷ Passio sancti Adalberti martiris (ed. M. T o e p p e n), Scriptorum rerum Prussicarum, t. I, 1861, s. 235–237; Passio s. Adalberti martiris (ed. A. B i e l o w s k i), MPH, t. I, s. 151–156; A. K o l b e r g, Das Lobgedicht auf den Heiligen Adalbert, ZGAE 7 (1879–1881), s. 502–514; *Pasja z Tegernsee* (tłum. M. Plezia), w: Średniowieczne żywoty, jw., s. 23–39.

⁵⁸ S. Adalberti... vita prior, jw., s. V, gdzie wcześniejsza literatura.

⁵⁹ G. L a b u d a, Żywoty św. Wojciecha, jw., s. 325.

⁶⁰ Dawne dziejopisarstwo, jw., s. 19.

przypuszczenie J. Karwasińska⁶¹, niemieckiego zakonnika upatrywał jako autora M. Plezia⁶². Zainteresowanie G. Labudy przejawiało się w kolejnych próbach identyfikacji. Najpierw przypisał Pasję *jakiemuś obcemu mnichowi, może Niemcowi, przy czym w grę — jak twierdził — wchodziłby tu przede wszystkim opat Tuni*⁶³. W końcu zdecydowanie wyrokował, że autorem był Bawarczyk, o czym świadczy pisownia niektórych imion i nazw, dopuszczając możliwość zidentyfikowania go z Astrykiem-Atanazym, znanym z otoczenia św. Wojciecha, późniejszym arcybiskupem ostrzyhomskim⁶⁴. Jeszcze poprzednio autora utworu poszukiwał w kręgu klasztoru w Tegernsee, wskazując na opata Ellingera z tej miejscowości⁶⁵.

Wszyscy wymienieni badacze — z pewną dostrzegalną ostrożnością u Plezi — wyrażają zgodnie opinię, że Pasja powstała w Polsce; J. Karwasińska dodaje — w Gnieźnie⁶⁶.

Wiadomo, że treść i forma dzieła powinna zdradzić autora, lecz często pomaga ustalić jedynie środowisko, w którym ono powstało. M. Plezia twierdzi, iż nikt dotąd omawianej Pasji *dokładnie nie zbadał jako całości ... tak jak nie zbadano jeszcze gruntownie rękopisu, który ją zawiera*. Badacze korzystają z wydań tekstu, opublikowanych w 2. połowie XIX w. przez M. Toeppena, A. Bielowskiego i przede wszystkim A. Kolberga⁶⁷. To ostatnie nazwała J. Karwasińska *pieczołowitym wydaniem*⁶⁸. Zaslugą M. Plezi, postulującego nową edycję łacińską, jest polski przekład Pasji zamieszczony w wydawnictwie pt. *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski* w 1987 r. na podstawie edycji A. Bielowskiego⁶⁹.

W swych spostrzeżeniach nad formą i stylem tego utworu M. Plezia określił go z wielu względów *b. dziwnym*. A dalej opiniował następująco: *... początkowa partia ... wypadła pod względem treściowym bałamutnie. Uważniejszego czytelnika uderzyć musi wyszukany, poetycki styl wielu fragmentów tego zabytku, źle zgadzający się z jego skrótowym przedstawieniem...*⁷⁰.

Skróty daleko idące widoczne są rzeczywiście w pierwszej części kreślącej fragmentarycznie życiorys św. Wojciecha. Czy są to okruchy pobieżnej lektury któregoś z najstarszych żywotów Świętego, czy ślady zasłyszanej ustnej tradycji, trudno przesądzić. Autor orientuje się w przebiegu misji na terenie Prus, wymienia poprawnie towarzyszy Wojciecha: Radzima i Boguszę. Wie także, że ciało św. Wojciecha po wykupieniu przez Bolesława Chrobrego spoczęło w Gnieźnie, w kościele zbudowanym przez księcia Mieszka. A przedtem odrąbaną głowę, nabitą na pał, przypadkowy podróżny przekazał księciu Bolesławowi⁷¹.

⁶¹ Państwo w przekazach, jw., s. 242.

⁶² Pasja z Tegernsee, jw., s. 24.

⁶³ G. Labuda, Św. Wojciech w literaturze, jw., s. 94.

⁶⁴ Tenże, Żywoty św. Wojciecha, jw., s. 325.

⁶⁵ Tenże, Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus, *Zapiski Historyczne* 34 (1969), z. 3, s. 13, przyp. 11.

⁶⁶ Drzwi gnieźnieńskie, jw., s. 33.

⁶⁷ Zob. przyp. 57.

⁶⁸ Państwo polskie w przekazach, jw., s. 242, przyp. 37.

⁶⁹ Zob. przyp. 57. Przekład czeski przez J. Zachová, w: R. Nový, J. Sláma, Slavníkovci, jw., s. 186–193.

⁷⁰ Pasja z Tegernsee, jw., s. 23–25.

⁷¹ Passio sancti Adalberti martiris, MPH I, s. 154–156; Pasja z Tegernsee, jw., s. 32, 35–36.

Pozostaje ciągle nie rozstrzygniętą kwestią, czy *Pasja z Tegernsee* jest kopią jakiejś skróconej redakcji, która stanowiła wyciąg z obszerniejszego tekstu, czy też dopiero przy dokonywaniu odpisu do ewangeliarza nastąpiło poważne okrojenie tej wersji. W obu przypadkach potwierdzałoby się przypuszczenie, że nie jest ona utworem oryginalnym. Wypadnie zgodzić się z opinią G. Labudy, iż obecny stan zachowania podstawy źródłowej nie rokuje uzyskania pewniejszych wyników⁷². Aktualny przy tym pozostaje postulat M. Plezi, aby zbadać dokładnie rękopis, w który *Pasja* została wpisana⁷³.

Badaczy intryguje nadto możliwość, że autor *Pasji z Tegernsee* oparł się na *Liber de (Alberti) passione martyris*, zaginionym żywocie św. Wojciecha, wspomnianym przez Anonima Galla. Kronikarz zaczerpnął z niego wiadomości o potędze i bogactwie Bolesława Chrobrego, o wspaniałości zjazdu gnieźnieńskiego w 1000 roku oraz jego skutkach dla Polski⁷⁴. To doprowadziło M. Plezię i J. Karwasińską do wniosku, iż wymieniona księga poświęcona była więcej dziejom Chrobrego niż żywotowi Męczennika⁷⁵.

Nie można żadnej z tych sugestii udowodnić, ani też definitywnie odrzucić. W *Pasji* opis zamyka się na translacji ciała św. Wojciecha do Gniezna i cudownych wydarzeniach ją poprzedzających. W *Kronice* Anonima Galla, w opowieści o Bolesławie Chrobrym autor umieścił krótką, rzetelną relację o Świętym, o przybyciu jego przybycia do Polski i pełnym szacunku przyjęciu przez panującego, o wyprawie misyjnej do Prus, wykupieniu ciała i translacji. Z kolei zaczerpnięte *ex libro de passione* informacje o doniosłym wydarzeniu politycznym w 1000 r., wiążącym się ściśle z osobą św. Wojciecha, kronikarz poprzedził słowami: *Illud quoque memorie commendandum estimamus*⁷⁶. Nie trzeba się domyślać, że na pewno przekaz *ex libro* został w kronice dynastii polskiej stylistycznie rozbudowany. Jeżeli jednak napisaniu *Księgi o męczeństwie* towarzyszyła nie tylko motywacja religijna, lecz także cele polityczne, to jej tytuł posiada swą dominującą wymowę.

IV. „VERSUS DE PASSIONE S. ADALBERTI”

Mimo że w nauce od dawna, bo już od XVII w., powszechnie uznano żywot *Est locus* za najdawniejszy, a zakłóciło to przekonanie na krótko jedynie znalezienie *Pasji z Tegernsee* w 1860 r. i odrzucona teza Augustyna Kolberga z 1879 r. o starszeństwie tzw. *Versus de passione s. Adalberti*, określanego także od pierwszych słów *Quatuor immensi iacet inter climata mundi*⁷⁷, problem ten został

⁷² G. Labuda, *Żywoty św. Wojciecha*, jw., s. 325.

⁷³ *Pasja z Tegernsee*, jw., s. 27.

⁷⁴ Galli Anonymi chronicae et gesta ducum sive principum Polonorum (ed. K. Malczyński), MPH, nowa seria, t. II, Kraków 1952, s. 18.

⁷⁵ M. Plezia, Najstarszy zabytek historiografii polskiej. Zaginiony żywot św. Wojciecha, *Przegląd Historyczny* 43 (1952), s. 563–570; J. Karwasińska, Państwo polskie w przekazach, jw., s. 242.

⁷⁶ Zob. przyp. 74.

⁷⁷ Zob. J. Karwasińska, *Studia... IV. Miejsce Versus de passione s. Adalberti w szeregu żywotów*, s. 15, przyp. 3 (tamże literatura) i również t.j.z.e., *Studia... Vita I*, jw., s. 45, 46, gdzie autorka

wznowiony w 1954 r. przez Matyldę Uhlirz⁷⁸. Nie ustosunkowawszy się do krytycznego dorobku w tym zakresie czeskich mediewistów, takich jak R. Urbánek⁷⁹, L. Ludvíkovský⁸⁰ i F. Stiebitz⁸¹, uczona zakłada powstanie *Versus*, zachowanego w dwóch rękopisach z XIV i XV w., na rok 998. Uznała ten poetycki utwór za dzieło napisane w kręgu ottońskim w Saksonii na podstawie relacji Boguszy-Benedykta, towarzysza św. Wojciecha w wyprawie do Prus.

Żywot *Est locus* jest zdaniem Uhlirz przekładem *Versus* na prozę, a nie odwrotnie. W redagowaniu *Versus* miał mieć czynny udział Otton III, inicjator starań o kanonizację przyjaciela. Cesarz wyprawiał się do Polski po jego ciało, a Bolesławowi Chrobremu obiecywał w zamian stanowisko i tytuł królewski. Napotkawszy jednak sprzeciw władcy polskiego w sprawie przeniesienia cennych relikwii, wycofał się ze swej obietnicy. Stąd — tłumaczy dalej Uhlirz — Chrobry nazwany jest w poemacie królem (*rex Boleslaus*). W późniejszym zaś żywocie *Est locus* występuje on jako książę (*dux Boleslaus*), gdyż nie rymowana przeróbka *Versus* dostosowana została już do nowej sytuacji⁸².

Natychmiastową polemikę z twierdzeniami M. Uhlirz przeprowadził w latach 1955–1956 Reinhard Wenskus w cyklu studiów poświęconych Brunonowi z Kwerfurtu. Porównania zdań i zwrotów z *Vita I*, *Vita II* i *Vita quinque fratrum* w wydaniach tych tekstów doprowadziły uczonego do dokładniejszych od jego poprzedników ustaleń, na ile autor poematu korzystał z redakcji *Vita I* i w rękopisach północnych i włoskich *Vita II* oraz z tradycji czeskiej. *Versus de passione sancti Adalberti* powstał zdaniem Wenskusa nie wcześniej niż w końcu XI w.⁸³

W recenzjach pracy M. Uhlirz *Die älteste Lebensbeschreibung des hl. Adalberts* kilku uczonych z Niemiec, Czech, Francji i Polski odrzuciło jej główną tezę, lecz nie zajęło się ustaleniem miejsca i czasu spisania wierszowanej przeróbki z żywota *Est locus*⁸⁴. Poparcia natomiast tezie M. Uhlirz udzielił jedynie Oldřich Králík,

omawia prace, w których J. Vilíkovský już wcześniej przeprowadził analizę filologiczną rękopisów tekstu „Versus”.

⁷⁸ M. Uhlirz, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II und Otto III*, t. II, 983–1002, Berlin 1954, Exkurs XVIII, Die Vorbereitung der Fahrt nach Gnesen, s. 538–545 i Exkurs XIX, Das Tischgebiet für die Zusammenkunft in Gnesen, s. 546–548; t e j ż e, Die älteste Lebensbeschreibung des hl. Adalberts, *Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Schrift 1, Göttingen 1957.

⁷⁹ R. Urbánek, Verše o sv. Vojtěchovi, w: *Legenda tzv. Kristiána ve vyvoji předhusitských legend ludmílských i václavských a její autor*, t. I, cz. 2, s. 432–439.

⁸⁰ L. Ludvíkovský, rec. R. Urbánka, *iw.*, *Naše věda* 27 (1950), s. 161 i n.

⁸¹ F. Stiebitz opublikował nowe tłumaczenie „Versus” pt. Verše o utrání svatého Vojtěcha, w: *Na úsvitu křesťanství. Z naší literární tvorby románské v století IX–XIII*. *Evropský literární klub v Praze, Praha 1942*, s. 184–218; kolejny przekład przez J. Zachová, w: *R. Nový, J. Sláma, Slavníkovci*, *iw.*, s. 199–232.

⁸² M. Uhlirz, *Jahrbücher*, *iw.*, s. 244, 310–313 i Exkurs XVIII oraz Exkurs XIX; t e j ż e, Die älteste Beschreibung... *passim*; J. Karwasińska, *Studia... Vita I*, *iw.*, s. 47–48.

⁸³ R. Wenskus, Über den Quellenwert des „Lobgedichts auf den h. Adalbert” für die Vorgänge von Gnesen im Jahre 1000, *Archiv f. Diplomatik* 1 (1955), s. 250–256; t e n ż e, Studien..., *passim*; t e n ż e, Brun von Querfurt und die Stiftung des Erzbistums Gnesen, *Forschungsbericht, Zeitschrift für Ostforschung* 4 (1956), s. 524–537.

⁸⁴ Zob. J. Karwasińska, *Studia... IV. Miejsce Versus...*, *iw.*, s. 17, przyp. 13, gdzie wymienieni: H. Zimmermann, B. de Gaiffier, A. Blaschka, H. Beumann, J. Karwasińska, H. Appelt i W. Schlesinger.

autor kilku prac poświęconych temu zagadnieniu, który jednak powstanie poematu *Quatuor immensi* widział raczej w Rzymie, lecz tam z udziałem przedstawicieli środowiska czeskiego z końca X w.⁸⁵

W roku 1964 miejscu *Versus de passione* św. Wojciecha poświęciła wnikliwe studium znów J. Karwasińska⁸⁶. Głównym jego celem miało być zbadanie, czy ten metryczny poemat wyprzedził żywot *Est locus* pisany prozą, czy też było odwrotnie. Jak przypomniiała autorka, dla średniowiecznych wierszowanych utworów o identycznej treści jak prozaiczne żywoty, lecz zawsze zwięźlejszych i uboższych w szczegóły niż one, te ostatnie stanowiły w większości podkładki, a nie były przeróbkami. Porównanie tekstu *Versus* włączonego do dwóch rękopisów przechowywanych w Pradze, jednego z 1. połowy XIV i drugiego z 2. połowy XIV w., wykazało liczne różnice między nimi, lecz wynikające przede wszystkim z błędnego odczytania i omyłek kopistów. Potwierdziła się opinia J. Viličkovského, że oba wpisy mogły mieć wspólną podstawę⁸⁷.

Ważniejsze ustalenia przyniosła skrupulatna analiza wiadomości dotyczących św. Wojciecha, prześledzonych w *Versus de passione*. Dostrzeżona przez J. Karwasińską nieznamość szczegółów topograficznych Rzymu, położenia klasztoru na Awentynie i spraw z nim związanych oraz stosunków panujących w Rzymie w latach 998–1000, a także błędne dane o rodzie Ottonów w tym okresie, upoważniają do wniosku, że autor *Quatuor immense* nie mógł pisać wtedy tego poematu w Rzymie, ani też nie był obeznany z ówczesnymi stosunkami w Cesarstwie ottońskim⁸⁸.

Omawiany utwór powstał zatem — według Karwasińskiej — w Czechach, co tak silnie podkreślał O. Králík, lecz nie w Pradze. Dowodem są szczegóły topograficzne tego miasta występujące w *Versus*, które cechuje wyraźna ogólnikowość lub niewiedza autora. Natomiast niektóre wzmianki o Czechach są ścisłe, lecz wiele wybiegających poza żywot *Est locus* nie przystaje do okresu, gdy św. Wojciech był biskupem praskim. Sprawiają one wrażenie, iż zostały zaczerpnięte z późniejszych czasów. Do takich anachronizmów należy również termin *rex Boleslaus* odniesiony do Bolesława Chrobrego przed 1000 r., zrozumiwały — zdaniem Karwasińskiej — w nawiązaniu do wznowionej tradycji królewskiej w końcu XIII w. w Polsce i do zrealizowanych również zamiarów Wacława II w 1300 r. Widoczna jest w *Versus* znajomość *Vita II Brunona* z Kwerfurtu oraz obecne są zbieżności z *Chronica Boëmorum* Kosmasy, a pewne określenia odpowiadają dobrze stosunkom czeskim w XIII w., a nawet na przelomie XIII/XIV w.⁸⁹

Byłby zatem *Versus de passione sancti Adalberti* — na podstawie tej analizy — tekstem należącym do nurtu tradycji czeskiej żywotów *Est locus* i *Nascitur*

⁸⁵ O. Králík, O nejstarší vojčěšskou legendu, *Byzantinoslavica* 22 (1962), z. 2, s. 337–342; tenże, *Adalbertiana*, *StŽr* 9 (1964), s. 143–145; J. Karwasińska, *Studia ... IV. Miejsce Versus ...*, jw., s. 16 cytuje jeszcze prace autora, udostępnione jej w maszynopisie, jak: *Sum natu Sclavus; Populus dux cervicis i Hi duo cum litteris* (k vojčěšske prosopografii).

⁸⁶ Zob. przyp. 24.

⁸⁷ Cyt. *Studia ... IV. Miejsce Versus*, jw., s. 15–45.

⁸⁸ Tamże, s. 25–32.

⁸⁹ Tamże, s. 32–42.

purpureus flos, która je — zwłaszcza pierwszy — ożywiła na tym gruncie bądź to w końcu XIII, bądź to na początku XIV stulecia.

J. Karwasińska, której główną tezę poparł w roku 1967 D. Třeštk⁹⁰, sama oceniła w konkluzji wyniki swych rozważań. Za dowiedzione uznała, że *Quatuor immensi* nie mógł powstać ani w Rzymie, ani w Czechach w końcu X w. Choć nie ulega także wątpliwości fakt trzymania się w tym poemacie konsekwentnie tekstu i układu żywota *Est locus* w jego ottońskiej redakcji i przejmowania zeń wyrażań, analiza historyczna i literacko-filologiczna tekstu nie jest jeszcze zakończona. Przypuszczenie, że autorem *Versus* mógł być ktoś z otoczenia Wacława II, należy również zbadać w takim kontekście⁹¹.

Już w 1982 r. G. Labuda wysunął odmienną hipotezę, proponując umieszczenie utworu w kontekście zabiegów o utworzenie arcybiskupstwa praskiego, które powstało w 1343 r.⁹² Dyskusji na ten temat dotąd nie podjęto. Aktualna nadal jest także potrzeba przygotowania nowego wydania omawianego tekstu.

V. „DE SANCTO ADALBERTO EPISCOPO” LUB TZW. „TEMPORE ILLO”

Utwór pod wymienionym tytułem należy również do tradycji rękopiśmiennej dwóch najstarszych żywotów św. Wojciecha, choć zawiera już wiele szczegółów zbieżnych z epizodami legendarnymi w *Pasji z Tegernsee* i faktów zasłyszanych lub zrodzonych w wyobraźni autora. W znacznej mierze czerpie z obu żywotów, z wyraźną jednak przewagą zapożyczeń z napisanego przez Brunona z Kwerfurtu. Określony mianem legendy brewiarzowej, składa się *Tempore illo* z 20 krótkich rozdziałów⁹³. Powstał w Polsce, może w Gnieźnie⁹⁴, a nie w Trzemesznie, jak sądzą niektórzy badacze⁹⁵. Zachował się tylko w jednym rękopisie z końca XIII w. w Bibliotece Kapituły Metropolitalnej w Krakowie, w *Sermones variorum pro festis*, wypełnionych 68 legendami świętych. W skróconej formie można znaleźć ten utwór w innych rękopisach, gdzie występuje razem z tzw. *Miracula sancti Adalberti*⁹⁶. Opublikował go pierwszy W. Kętrzyński w 1884 r.⁹⁷, M. Perlbach w 1886 r.⁹⁸ Janinie Pleziowej zawdzięczamy przekład *Tempore illo* na język polski,

⁹⁰ D. Třeštk, Radim, Kristian, vojtěšské legendy a textologie, *Československý Časopis Historický* 15 (1967), s. 69 i n.

⁹¹ J. Karwasińska, jw., s. 42.

⁹² G. Labuda, Żywoty św. Wojciecha, jw., s. 327.

⁹³ Tenże, Św. Wojciech w literaturze, jw., s. 99; tenże, Żywoty św. Wojciecha, jw., s. 327.

⁹⁴ Tenże, Św. Wojciech w literaturze, jw., s. 100; B. Kürbis, Pogranicze Wielkopolski i Kujaw w X–XIII wieku, w: *Studia z dziejów ziemi mogileńskiej* (pod. red. Cz. Łuczaka), Poznań 1978, s. 90 — wypowiedź alternatywna; Gniezno lub Trzemeszno.

⁹⁵ St. Mielczarski, Misja pruska św. Wojciecha, Gdańsk 1967, s. 19; B. Kürbis, Pogranicze, jw., s. 90.

⁹⁶ Chodzi o kompilację z końca XIII w. In partibus Germaniae locus est opibus locuples — zob. przyp. 7.

⁹⁷ De sancto Adalberto episcopo Pragensi, MPH, t. IV, s. 206–221.

⁹⁸ De sancto Adalberto episcopo Pragensi, MGH SS, t. XV/2, s. 1177–1184.

ogłoszony drukiem, z krótkim wstępem i przypisami M. Plezi, w latach 1955, 1973 i 1983⁹⁹.

W swej opowieści nieznany autor, jak przypuszczają niektórzy badacze, mógł nim być arcybiskup gnieźnieński Jakub ze Żnina¹⁰⁰, położył nacisk na działalność misyjną św. Wojciecha na ziemiach Polski. Pojawia się tutaj epizod nieobecny w poprzednich żywotach o daremnej próbie nawrócenia Pomorzan w Gdańsku. Silnie podkreśla się udział Bolesława Chrobrego w realizowaniu wyprawy misyjnej do Prus. Zanotowano również znany już z *Vita II* i *Pasji z Tegernsee* fakt złożenia ciała św. Wojciecha w Gnieźnie (tutaj — z datą 6 XI — *VIII Idus Novembris*) i wprowadzono nową wiadomość o przejściowym umieszczeniu go w Trzemesznie¹⁰¹.

Autor tej legendy nadał jej tendencję dydaktyczno-moralizatorską, uwzględniając treści z życia Świętego pełniące funkcję egzemplów, pomijając sceny świeckie zawarte w najstarszych żywotach. Jest to opowieść o życiu *zapaśnika Chrystusowego*, wpisanego w dzieje Kościoła kilku krajów, lecz tutaj z szerszym uwzględnieniem wydarzeń, które wiązały go z Polską. Ozdabiając tekst cudzymi i własnymi sentencjami autor wydobywa przejawy działalności Świętego, jego cechy godne naśladowania wraz ze śmiercią męczeńską. W tym opisie ostatnich chwil św. Wojciecha i wydarzeń, które nastąpiły po jego śmierci, znajdują się już obfite dodatki legendarne.

Od 100 lat trwa dyskusja nad przynależnością czasową *Tempore illo*, utworu spisane go w jakiejś fazie kultu Świętego, ku jego wzmożeniu, a zarazem przekazywaniu wiernym nauki Kościoła. Uczeni umieszczają ten tekst w okresie od 1. połowy XII w. (1120–1150)¹⁰² do 1. połowy XIII w. (przed 1247)¹⁰³. W ostatnich jego charakterystykach zarówno G. Labuda¹⁰⁴, jak i M. Plezia¹⁰⁵ skłaniają się do przyjęcia dwunastowiecznej proveniencji. Przemawiają za tym — zdaniem Plezi — argumenty oparte na analizie językowej legendy (archaiczne formy nazw miejscowych), *dość wyszukany i nie stroniący od retorycznych efektów*¹⁰⁶ styl i przekazanie wiadomości o rzekomej próbie nawracania Pomorzan

⁹⁹ Legenda na dzień św. Wojciecha, w: Jakub de Voragine, Złota legenda (Wybór, tłum. z jęz. łac. J. Pleziowa, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia), Warszawa 1955, s. 211–216; wyd. 2, Warszawa 1983, s. 533–547; Żywot *Tempore illo*, w: Średniowieczne żywoty, jw., s. 41–74. Najnowszy przekład na język czeski przez J. Zachová, w: R. Nový, J. Slánek, Slavíkovici, jw., s. 238–254.

¹⁰⁰ Pierwszy taką hipotezę wysunął K. Kantak, Brama spiżowa gnieźnieńska a żywoty św. Wojciecha, *Międzyczek Kościelny (Unitas)* 4 (1912), t. 8, s. 419. Do uznania Jakuba ze Żnina za autora skłania się G. Labuda, Św. Wojciech w literaturze, jw., s. 100, jednocześnie dodając, że mógł nim być również „ktoś z jego otoczenia (arcybiskup Jan?)”.

¹⁰¹ Zob. przyp. 97–99, rozdz. 20 i 18 tekstu „*Tempore illo*”.

¹⁰² Wśród dawnych zwolenników dwunastowiecznej proveniencji tego tekstu niektórzy badacze podawali jako argument cechy formalne, fakt odnalezienia głowy Świętego i wątek pomorski (sprzed misji św. Ottona z Bambergu) oraz podobieństwo treści utworu z treścią przedstawień na Drzwiach gnieźnieńskich (W. Kętrzyński, M. Perlbach, H.G. Voigt, K. Kantak, P. David).

¹⁰³ Termin „ad quem” rozstrzygnął W. Kętrzyński (zob. przypis 97) zwracając uwagę na fragment tekstu, gdzie mowa o dziewięćtygodniowym przestrzeganiu postu w Polsce przed Wielkanocą. Zwyczaj ten zniesiono na synodzie we Wrocławiu w 1248 r.

¹⁰⁴ G. Labuda, Św. Wojciech w literaturze, jw., a. 100.

¹⁰⁵ M. Plezia, Żywot *Tempore illo*, jw., s. 44–45.

¹⁰⁶ Tamże, s. 44.

przez św. Wojciecha. G. Labuda nie wyklucza możliwości, że *Tempore illo* był oparciem dla scenariusza Drzwi gnieźnieńskich (około 1180)¹⁰⁷. M. Plezia wyraża przypuszczenie, iż impulsu dla powstania jednego i drugiego dzieła szukać należy w tym samym dwunastowiecznym rozkwicie kultu św. Wojciecha w Polsce¹⁰⁸. Z poglądem Labudy o niskich wartościach formalnych *Tempore illo* polemizuje w nie opublikowanej pracy magisterskiej pt. *Żywoł Tempore illo jako źródło historyczne* Ryszard Grzesik¹⁰⁹. Zasluguje ona na udostępnienie w skróconej redakcji drukiem.

Należy żywić nadzieję, iż przedstawione znakomite osiągnięcia z lat 1947–1993 w studiach nad najstarszymi żywotami św. Wojciecha i ich tradycją rękopiśmienną oraz wzorowe krytyczne edycje łacińskie i przekłady na język polski, czeski i niemiecki będą miały swoją kontynuację. Chodzi przede wszystkim o dalsze próby ustalania autorstwa i umiejscawiania w czasie tych utworów, nad którymi badacze nie zakończyli dyskusji. Łączy się z tym trud przygotowania krytycznych wydań tekstów, które opublikowano w XIX w. Zaspokojenie takich potrzeb przedłuży żywot własny, już prawie tysiącletni, pierwszych żywotów św. Wojciecha.

DIE LEBENSBSCHREIBUNGEN DES HEILIGEN ADALBERTS IM LICHT DER NEUESTEN UNTERSUCHUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz enthält eine Besprechung der wichtigsten Ergebnisse der Forschungen (vom Jahre 1947 bis heute) über die ältesten zwei *Viten* des hl. Adalberts und ihre handschriftliche Überlieferung, sowie die Informationen über die neuen Editionen dieser literarischen und historiographischen Denkmäler. In den zahlreichen kritischen Textuntersuchungen und Überprüfungen beider *Viten* und ihres Nachlebens haben vor allem die polnischen Forscher (J. Karwasińska, G. Labuda, M. Plezia) und tschechischen (F.M. Bartoš, O. Králík, D. Třešník, R. Urbánek) wie auch deutschen (M. Uhlirz, R. Wenskus) beträchtlichen Anteil genommen.

Die Verfasserin der vorliegenden Besprechung richtet ihre Aufmerksamkeit zuerst auf die *Vita I* (998–999) eines unbekanntenen Autoren und *Vita II*, welche von Bruno von Querfurt in den Jahren 1004 und 1008 geschrieben worden ist und viel von der ersten entnommen hat. Neue vorbildliche Editionen beider Texte, sowie ausführliche, eingehende Studien sind Jadwiga Karwasińska zu verdanken.

Die Werke, welche zum Nachleben der ältesten Lebensbeschreibungen des hl. Adalberts gehören, wie *Versus de passione s. Adalberti (Quatuor immensi)* — eine Verarbeitung der *Vita I* und *De s. Adalberto episcopo (Tempore illo)* — schon mit vielen hinzugefügten legendären Episoden — bedürfen weitere Untersuchungen und neue kritischen Ausgaben. Dasselbe gilt für *Passio von Tegernsee*, deren Entlehnungen aus der *Vita I* oder *II* zweifelhaft, aber nicht ganz auszuschliessen sind.

¹⁰⁷ G. Labuda, *Żywoty św. Wojciecha*, jw., s. 328.

¹⁰⁸ M. Plezia, jw., s. 45.

¹⁰⁹ Praca napisana pod kierunkiem naukowym prof. dr hab. Brygidy Kürbis w Instytucie Historii UAM w Poznaniu.

ITINERARIUM PRUSKIE ŚW. WOJCIECHA JAKO PROBLEM HISTORIOGRAFICZNY

Podejmując problematykę misji pruskiej św. Wojciecha, chciałbym na wstępie zaznaczyć, że nie ma w tej sprawie żadnych nowych źródeł, ani nowych prac, do których należałoby się ustosunkować. Swój pogląd na ten temat wyraziłem w roku 1967, potem ukazało się kilka recenzji, kilka moich przyczynków, ale kontrowersja co do miejsca śmierci w nauce istnieje nadal. Zwolennicy tradycyjnej tezy sambijskiej nie przyjęli mojej argumentacji i powtarzają pogląd H.G. Voigta z roku 1898. W tym stanie rzeczy, o ile nie pojawią się nowe źródła (np. archeologiczne) trudno będzie przezwyciężyć rozbieżności wśród historyków i hagiografów.

Pojawiło się jednak nowe zjawisko, które wymaga wyraźnego wyartykułowania i określenia doń własnego stosunku.

Oto w miejscowości Święty Gaj, gm. Kwietniewo, nad rzeką Dzierzgoń pojawił się publiczny kult św. Wojciecha. Kościół tamtejszy dostał tytuł *świętego Wojciecha biskupa i męczennika*, obchodzone są uroczyste odpusty w dniu 23 kwietnia, rozwija się ruch pielgrzymkowy zataczający coraz szersze kręgi. Wreszcie, rozpoczęto budowę sanktuarium ku czci św. Wojciecha.

Nie da się zaprzeczyć, że inspiracją dla tych zjawisk kultowych stała się moja praca o misji pruskiej ogłoszona w 1967 r., gdzie po raz pierwszy ta miejscowość została wymieniona jako hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha i w ten sposób teza pomezkańska zyskała konkretną lokalizację. Jako autor tej tezy, czuję się odpowiedzialny za wszystkie konsekwencje ogłoszonej tezy naukowej, ale równocześnie chciałbym wyraźnie określić granice tej odpowiedzialności.

Inicjatorzy i organizatorzy tego kultu wielokrotnie dopominali się, aby ze strony nauki padło ostateczne, rozstrzygające stwierdzenie, że to właśnie w tym miejscu, a nie gdzieś indziej św. Wojciech poniósł śmierć męczeńską. Trudno bowiem tłumaczyć wiernym, że uczęszczają na uroczystości odbywane w *domniemanym miejscu śmierci*, tym bardziej, trudno fundować trwałą budowlę Sanktuarium w *hipotetycznym miejscu męczeństwa*.

Mając pełną świadomość potrzeby pewnego określenia miejsca śmierci, uchylałem się zawsze od stwierdzenia, że miejsce to zostało ustalone z całą pewnością, że nie ma już wątpliwości, że mamy do czynienia z faktem o stuprocentowej pewności.

Nie mogę dać takiej gwarancji, nie dlatego, abym żywił jakieś wątpliwości, o których nie chcę mówić, ale dlatego i tylko dlatego, że ustalenie miejsca śmierci zostało dokonane na drodze dociekań naukowych, według reguł postępowania, przyjętych w historiografii. Otóż historia jako nauka indukcyjna nigdy nie daje wyników pewnych, nie daje stuprocentowej pewności prawdy.

Status nauki polega na tym, że w postępowaniu badawczym zbliżamy się do prawdy możemy zwiększać stopień prawdopodobieństwa, ale niemożliwe jest określenie jakiejś tezy jako stuprocentowej prawdy. Gdybyśmy chcieli przyjąć jakiś wynik badania jako pewnik schodzimy z płaszczyzny nauk indukcyjnych. Pewniki spotykamy w naukach dedukcyjnych, gdzie podstawą pewności wnioskowania są przyjęte a priori aksjomaty, a także w naukach teologicznych gdzie źródłem pewności jest Objawienie.

Stojąc konsekwentnie na gruncie historiografii i jej reguł postępowania, nie mogę nikogo *zapewnić, dać gwarancję prawdziwości*, gdyż każde twierdzenie historiograficzne podlega krytyce, może być korygowane, uściślone, a nawet odrzucone, jeśli zostaną ujawnione nowe źródła, nowe okoliczności podważające to twierdzenie.

I nie ma tu nic do rzeczy osobiste przekonanie autora, który może mieć wewnętrzne przekonanie o słuszności swojej racji, a nawet poczucie pewności, ale są to indywidualne odczucia, które nie mogą zyskać charakteru twierdzeń naukowych. Takim źródłem wewnętrznej pewności może być na przykład intuicja, która często pomaga w poszukiwaniach naukowych, ale nie ma statusu metody naukowej.

Wspomniane zjawiska kultowe, które pojawiły się po ogłoszeniu mojej pracy, mają rzeczywiście początek w jej ustaleniach, ale nie mogą się powoływać na nie jako na źródło pewności. Drugim bowiem czynnikiem, który dał początek organizowaniu kultu św. Wojciecha w Świętym Gaju jest wewnętrzne przekonanie osób, które ten kult zapoczątkowały. To przekonanie może mieć swe źródło w zaufaniu do pracy historyka, może opierać się na własnej intuicji, może wreszcie, nie można tego wykluczyć, opierać się na objawieniu, na sugestii Ducha Świętego, który też bierze udział w życiu Kościoła.

W dzisiejszym wystąpieniu chciałbym wyraźnie określić istnienie tych dwóch porządków, które wprawdzie zachodzą na siebie, ale które nie są i nie mogą być tożsame. Ze względu na moje kompetencje chciałbym przedstawić wszystkie argumenty przemawiające za obecną lokalizacją, również jej słabe strony, które mogą być kwestionowane, ogólnie chodzi o status metodologiczny tezy pomezkańskiej, którą przedstawiłem i której bronię.

Podstawą wszystkich badań na polu historii są źródła i tym należy się bliżej przyjrzeć.

Na pierwszym miejscu należy postawić źródła współczesne, czyli takie które pochodzą od ludzi, którzy byli lub mogliby być świadkami opisywanych wydarzeń.

Żywot świętego, zwany *Vita I*, został spisany bezpośrednio po wydarzeniach między rokiem 997 a 999 przez anonimowego mnicha benedyktyńskiego, być może, z pomocą Gaudentego, brata Wojciecha i uczestnika podróży misyjnej. Ze wszystkich źródeł pisanych ten żywot cieszy się najwyższym stopniem zaufania wśród historyków, ale trzeba pamiętać o tym, że został spisany dla potrzeby procesu kanonizacyjnego, a więc z tendencyjnym założeniem u podstawy.

Drugi Żywot (*Vita II*) spisany został kilka lat później przez Brunona z Kwerfurtu, w którym tendencja hagiograficzna wybija się na pierwszy plan. Brunon był osobiście zaangażowanym propagatorem kultu św. Wojciecha i ten rys jest wyraźnie czytelny w żywocie.

Nie wchodząc w szczegółową analizę tych najstarszych źródeł, trzeba jednak podkreślić, że problematyka topograficzna podróży misyjnej i miejsca śmierci jest tam bardzo marginalnie potraktowana i nie stanowi wystarczającej podstawy do zrekonstruowania trasy podróży, a szczególnie ustalenia miejsca śmierci.

Źródłem dającym w tej mierze pierwsze informacje jest *Pasja*, czyli krótki utwór poświęcony męczeństwu św. Wojciecha. Zabytek ten pochodzi z początku XI wieku i prawdopodobnie został napisany w Gnieźnie. Niestety, informacji tych nie możemy porównywać z żadnymi innymi współczesnymi źródłami i dlatego dyskusja na ten temat trwa do dzisiaj.

Dalsze źródła pisane pochodzą z późniejszych stuleci i są typowymi wytworami kultowymi, które, tylko z największym trudem, można wykorzystywać dla badań nad przebiegiem misji, chociaż są pierwszorzędnymi świadectwami rozwijającego się kultu.

Legendy te powstawały od XII do XV wieku wzbogacając życiorys świętego o coraz to nowe szczegóły, których jednak nie jesteśmy w stanie zweryfikować. Nie można jednak wykluczyć, że trafiły do nich jakieś prawdziwe szczegóły przekazane przez tradycję lub przez jakieś zaginione źródło. Ciągłe bowiem istnieje problem tekstu, który miał przed sobą Gall Anonim, gdy pisał swoją *Kronikę*. Czerpał z niego opisanie Zjazdu Gnieźnieńskiego, którego jednak brak w jakimkolwiek zachowanym żywocie. Istnieje tylko przypuszczenie, że ten opis znajdował się w ostatnim rozdziale *Pasji* i został zeń usunięty przy kolejnym przepisywaniu, jako nie odpowiadający interesom cesarstwa.

Obok współczesnych źródeł pisanych dużą rolę w badaniu tego problemu odgrywa tradycja miejscowa. W odróżnieniu od tradycji literackiej znajdującej swój wyraz w legendach, przyjęliśmy za podstawę wnioskowania tradycję miejscową związaną z podróżą i śmiercią św. Wojciecha, ale wyrosłą w konkretnej miejscowości, wskazującą określone miejsca. Wiadomo, że kultury świętych bardzo chętnie wiązały się z konkretnymi miejscami faktycznego, lub rzekomego, miejsca urodzenia, pobytu, działalności, śmierci czy pochówku świętego. Podobnie było ze św. Wojciechem, po którym zostało w Polsce wiele przekazów tego typu.

Tradycja miejscowa z terenu Prus jest znacznie skromniejsza, ale istnieje i powinna być bardzo skrupulatnie badana.

Pierwszy przekaz o istnieniu na terenie Pomezanii lokalnej tradycji wojciechowej pochodzi z samego początku XIII wieku, gdzie, według relacji misjonarzy cysterskich, pokazywano *grób św. Wojciecha*. Wzmacnia ten przekaz i ten fakt, że w r. 1249 wzmiankowano o zniszczonym w czasie wojny kościele pod wezwaniem św. Wojciecha: *Chomor sancti Adalberti*.

Drugi kościół, a właściwie kaplica zamkowa, pod tym samym wezwaniem pojawia się w początku XV wieku w miejscowości Lochstädt na mierzei w pobliżu Rynny Piławskiej. Zamek ten miał krótki żywot i dopiero w połowie XIX wieku pojawia się w tym miejscu kolejny znak kultowy, a mianowicie żelazny krzyż

z tablicą pamiątkową poświęconą Męczennikowi. Fundatorami krzyża byli jednak nie mieszkańcy tej okolicy, a pielgrzymi z Polski.

W XIX wieku ujawniła się ponownie tradycja o miejscu śmierci na terenie Pomezanii, z konkretną lokalizacją okolic Kwietniewa. W latach trzydziestych XX wieku etnografowie zanotowali tę samą wersję ze wskazaniem na Święty Gaj. Prawdopodobieństwo przetrwania autentycznej tradycji o miejscu śmierci św. Wojciecha było znacznie większe w Pomezanii, która graniczyła z terenami Polski, niż na Sambii w środowisku pogańskim (pogaństwo przetrwało na Sambii do początku XVI wieku, a potem przysłała reformacja).

W ostatnich latach ujawniło się jeszcze jedno miejsce kultowe związane ze św. Wojciechem w okolicach Świętego Gaju, a mianowicie w Markusach, gdzie według lokalnego podania *znaleziono ciało św. Wojciecha*.

Dla wyjaśnienia zagadki podróży misyjnej nie wystarczy powołać źródła pisane i przekazy tradycji, trzeba jeszcze wziąć pod uwagę krajobraz geograficzny z owego czasu. Trzeba powiedzieć, że była to słaba strona wszystkich poprzednich koncepcji i dopiero po uwzględnieniu tego czynnika można było próbować wykreślić trasę podróży. Za podstawę przyjęto rekonstrukcję delty Wisły dokonaną przez H. Bertrama i weryfikowaną później przez R. Nordmanna.

Zgodnie z tą rekonstrukcją Zalew Wiślany miał znacznie większy zasięg i sięgał na południu do miejscowości Jasna, Dolsko. Dzięki tej rekonstrukcji można było znaleźć miejsce lądowania na wysepce przy ujściu rzeki Wąskiej, wskazać na Truso jako miejsce działalności misyjnej, rozwiązać zagadkową przerwę w podróży trwającą 5 dni i wyznaczyć trasę ostatniego dnia brzegiem morza o czym pisze Brunon, autor *Żywota II*.

Trudno powiedzieć na ile jest ścisła rekonstrukcja dokonana przez H. Bertrama, ale dotychczas nie została podważona, a autorzy zbiorowej pracy *Żuławy Wiślane* traktują ją jako podstawę do wszelkich rozważań nad hydrografią delty.

Na rekonstrukcję sieci hydrograficznej naniesiono elementy krajobrazu kulturowego znane ze źródeł archeologicznych i pisanych jak drogi i przeprawy.

Najważniejszym jednak elementem geograficznym naniesionym na mapę była hipotetyczna granica polityczna oddzielająca państwo Bolesława Chrobrego od plemion pruskich. Granica ta ma hipotetyczny charakter, gdyż nie została dotychczas potwierdzona przekazami źródłowymi, ale ponieważ już wcześniej została postawiona, a więc nie została utworzona dla potrzeb referowanej koncepcji, można ją traktować jako hipotezę niezależną.

Dodatkowo, w rozumowaniu zostały użyte argumenty toponomastyczne i archeologiczne. Problem nazwy Cholin, jedynej nazwy miejscowej zachowanej w źródłach pisanych, był przedmiotem wielu różnych interpretacji, z których jedna została tu wykorzystana, chociaż nie dla tej teorii została wykonana. Może być więc traktowana jako teoria niezależna. Nazwa Gdańska występująca w *Vita I* nie budziła nigdy wątpliwości, ale nie dotyczy terytorium pruskiego i dlatego nie może być traktowana jako problem trasy podróży na ziemiach Prusów. Jest jednak kamieniem węgielnym całej teorii jako bezsporny punkt wyjścia misji.

Argumenty archeologiczne są bardzo skromne, jako że okolice te nie były systematycznie badane. Jedyne pomosty na rzece Dzierzgoń zostały systematycznie zbadane, chociaż chronologia tych obiektów nadal budzi różne wątpliwości.

Katalog grodzisk wymienia w tej okolicy dwa grodziska, ale bez bliższej charakterystyki i bez datacji. Szczególnie ciekawym jest grodzisko w Świętym Gaju ze względu na swe wyjątkowe położenie przy przeprawie i umocnionej drodze przechodzącej u stóp grodziska. Osobiście nie znam podobnego zespołu osadniczego i dlatego pełne zbadanie całego zespołu osadniczego staje się postulatem chwili.

Dokonany wyżej przegląd argumentów użytych do konstruowania pomezkańskiej teorii odnośnie miejsca śmierci św. Wojciecha, pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków natury metodologicznej.

Pierwszy wniosek to ten, że użyte argumenty nie mają zbyt silnej mocy dowodowej, a żaden z nich nie może być uznany za rozstrzygający w kwestiach spornych.

Źródła pisane, które zwykle uważamy za najpoważniejsze mają tę słabość, że wszystkie bez wyjątku należą do piśmiennictwa hagiograficznego. Historycy niechętnie się na nie powołują, bo jako źródła tendencyjne, nasycone nieprawdopodobnymi faktami, dają się łatwo obalić. Najważniejsze z naszego punktu widzenia, bo dające najwięcej szczegółów topograficznych o miejscu śmierci — *Pasja*, budzi najwięcej wątpliwości. Nie wiemy kto, kiedy i w jakim celu ją napisał? Jaki miała charakter, jaka była zależność od poprzednich żywotów? Jak trafiła do Tegernsee i czy rzeczywiście Gall Anonim miał ją w ręku? Na każde z tych pytań odpowiadamy hipotezami, które zaczynają się niebezpiecznie piętrzyć i mimo, że zdajemy sobie sprawę z tego, iż tam kryje się klucz do rozwiązania zagadki miejsca śmierci, to ciągle nie mamy pewności czy wsadziliśmy go w odpowiednie miejsce.

Jeszcze mniejszy stopień wiarygodności posiada tradycja, czyli słowny przekaz międzypokoleniowy. Po pierwsze, trudno ustalić czas jego powstania, a po drugie, nie mamy pewności jego niezmienności. Stąd wielu historyków odrzuca argumenty oparte na tradycji jako niesprawdzalne. Wprawdzie w naszych rozważaniach braliśmy pod uwagę tylko tradycję miejscową, która związana jest z konkretnym miejscem i środowiskiem. Takim trwałym środowiskiem zapewniającym ciągłość tradycji jest Pomezania, gdzie tradycja ta pojawia się w początku XIII wieku i trwa do wieku XX, mimo że oficjalna hagiografia potwierdzona autorytetem Kościoła wskazywała od XV wieku na Sambie. Co więcej, na terenie Pomezanii zachowały się dwie wersje tradycji wojciechowej: jedna mówiąca o miejscu śmierci (Święty Gaj) i druga mówiąca o miejscu znalezienia ciała, czy pierwszego pochówku (Markusy). Obydwie tradycje miejscowe możemy traktować jako źródła niezależne, co bardzo wzmacnia ich wymowę.

Warunkiem sprzyjającym niezmienności tradycji pomezkańskiej była bliskość granicy z Polską, skąd szły impulsy do organizacji kultu w tych miejscach, gdzie tradycja się zachowała.

Wszystkie wskazane okoliczności, które czynią koncepcję pomezkańską bardziej prawdopodobną nie mają charakteru rozstrzygającego i nie mogą skłonić do ustępstw historyka, który tradycję odrzuca.

Argumenty wzięte z geografii historycznej mają podobną słabość. Trudno bowiem precyzyjnie datować zachodzące zmiany, nie mówiąc już o tym, że nie dysponujemy odpowiednią dokumentacją kartograficzną. Wystarczy powiedzieć,

że dokładne mapy topograficzne pojawiły się dopiero w końcu XIX wieku. Rekonstrukcja Bertrama została oparta na XX-wiecznych mapach, które zostały zinterpretowane metodą retrospektywną, a więc przez wnioskowanie wsteczne, przy założeniu jedyne go czynnika naturalnego jaką była działalność Wisły na obszarze delty, oraz czynnika ludzkiego dzięki czemu powstały tamy i poldery.

Wartość dowodowa tej argumentacji zależy więc od dalszych badań hydrograficznych uwzględniających inne czynniki zmienności i szerszy obszar badawczy obejmujący całe południowo-wschodnie побереże Bałtyku.

W podobny sposób możnaby ocenić argumenty archeologiczne, które zostały użyte w pracy, mimo niedostatków badań szczegółowych.

Jedynie pomosty przez dolinę Dzierzgoni zostały systematycznie zbadane, ale ich datowanie jest nadal przedmiotem kontrowersji. Okolice Świętego Gaju nie były przedmiotem systematycznych badań a grodziska wzmiankowane w pracy znane są tylko z inwentarza zabytków.

W swej pracy dużą rolę przypisywałem miejscowości Truso, gdzie miał przebywać św. Wojciech, ale błędnie określiłem jej lokalizację w miejscowości Družno. Późniejsze badania ujawniły wielką osadę portową w okolicy Janowa, również w delcie rzeki Wąskiej, ale na północnym jej skraju. Przyjmując, że jest to właściwe Truso, wprowadzam korektę w trasie podróży, ale ogólna koncepcja nie została zmieniona.

Widać z tego jednak, jak ważne są systematyczne badania archeologiczne dla badań historycznych wczesnego średniowiecza.

Dla porządku należy wspomnieć o źródłach toponomastycznych, które w dyskusjach były wspominane. Kluczowym problemem jest prawidłowa lokalizacja nazwy „Cholin” znanej z *Pasji* św. Wojciecha. Ponieważ nazwa ta występuje tylko jeden raz, więc nie ma żadnego materiału porównawczego dla kontroli badań. Przyjęta wersja jest najbardziej prawdopodobna, ale znowu brak rozstrzygającego waloru tego argumentu.

Ocena źródeł i przyjętych metod potwierdza spostrzeżenie, że cała koncepcja opiera się na kruchych podstawach, że mamy do czynienia raczej z poszlakami niż dowodami. Pytanie o wartość poszczególnych argumentów można zastąpić pytaniem o wartość całej teorii. I tutaj odpowiedź będzie inna, bardziej optymistyczna. Można w niej wyróżnić trzy mocne argumenty.

Po pierwsze, teoria ta jako jedyna uwzględnia wszystkie znane nam informacje i argumenty jakie w dyskusjach nad miejscem śmierci zostały użyte. Zdarza się bowiem, że argumenty niewygodne są pomijane lub dyskredytowane a priori.

Po drugie, zostały wykorzystane różne dyscypliny naukowe i w ten sposób teoria ma charakter interdyscyplinarny co jest zgodne z najnowszymi trendami w metodologii historii.

Po trzecie, pomimo tego że teoria została zbudowana z argumentów różnej provenencji, z różnych czasów i różnorodnych dyscyplin, nie ma w niej sprzeczności, nie występują sprzeczne ze sobą warianty, całość ma spójny charakter i poszlaki, jeśli nie chcemy ich nazwać argumentami, wspierają i potwierdzają się wzajemnie.

Niesprzeczność wewnętrzna teorii uchodzi w metodologii nauki za jeden z najważniejszych testów jej prawidłowości. Można powiedzieć, że w ciągu

dwudziestu pięciu lat od ogłoszenia tej teorii polemisci nie znaleźli dowodów wewnętrznej sprzeczności.

Wreszcie czwarty argument za słusnością teorii jako całości to ten, że nie ma lepszej teorii wyjaśniającej omawiane wydarzenia i cytowane źródła. W metodologii nauki przyjmuje się zasadę, że każda hipoteza jest tak długo obowiązująca, jak długo nie zostanie ogłoszona lepsza hipoteza, wyjaśniająca sprzeczności, czy większą ilość faktów. W naszym wypadku możnaby się zapytać, czy teoria sambijska może być traktowana jako konkurencyjna? Otóż nie może. Po pierwsze dlatego, że występuje ona w wielu wariantach sprzecznych w stosunku do siebie. Po drugie nie jest tak szczegółowa, aby wskazywać poszczególne miejsca podróży, po trzecie nie uwzględnia wszystkich źródeł (*Pasja*).

Wyjaśnianie faktów z przebiegu misji również pozostawia wiele do życzenia, a najważniejsze jest to, że nie potrafi wyjaśnić przyczyny śmierci pozostając w kręgu ogólników dotyczących dzikości Prusów, co powoduje sprzeczność z innymi źródłami gdzie Prusowie są nazywani *najbardziej ludzcy z ludzi*.

Trzeba przyznać, że ostatnia, pełniejsza próba sformułowania tej koncepcji pochodzi z końca XIX wieku i od tego czasu nie zrobiono na tym polu żadnego znaczącego postępu. Jest to dowód na to, że koncepcja została już wyeksploatowana i nie rokuję dalszych sukcesów. Tak więc można powiedzieć, że nie ma na razie konkurencyjnej całościowej teorii omawiającej trasę podróży, miejsce i okoliczności śmierci.

W konkluzji można powiedzieć, że margines niepewności jest w stosunku do całej teorii stosunkowo wąski i nie przekracza 10%. Gdybyśmy natomiast pytali o poszczególne fragmenty, miejsca i tezy, to wówczas niepewność będzie wzrastała, ale nie więcej niż do 20–30%. Tak oszacowany stopień prawdopodobieństwa koncepcji pomezkańskiej odpowiada aktualnemu stanowi rzeczy. Zmienić go mogą dalsze badania, szczególnie hydrograficzne i archeologiczne, gdyż na odkrycie nowych źródeł pisanych nie ma co liczyć.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć z całą pewnością dalszych badań i ich wyników. Osobiście, mam nadzieję, że wzmocnią one koncepcję pomezkańską i podniosą jej wskaźnik prawdopodobieństwa, ale na pewno nie osiągnie on 100%, bo jest to teoretycznie niemożliwe.

Nie można wykluczyć i takiej sytuacji, w której wyniki dalszych badań osłabiają niektóre argumenty, ale ponieważ żaden z nich nie ma decydującego znaczenia, trudno będzie na tej drodze obalić całą koncepcję.

W odpowiedzi na pytania i wątpliwości organizatorów publicznego kultu św. Wojciecha w Świętym Gaju można powiedzieć, że wskazane miejsce spełnia warunki naukowej weryfikacji na obecnym etapie badań naukowych z prawdopodobieństwem szacowanym na około 75% oraz to, że nie mamy innej lepszej lokalizacji opartej na bardziej wiarygodnej teorii naukowej.

DIE MISSIONSFAHRT DES HEILIGEN ADALBERT INS PREUSSENLAND
ALS HISTORIOGRAPHISCHEN PROBLEM

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser unterzieht seine im Jahre 1967 veröffentlichte Auffassung von dem Verlauf der Missionsreise des hl. Adalbert einer methodologischen Analyse. Diese Reise bildete die Grundlage für den St. Adalbertus-Kult im Heiligen Wald (Święty Gaj) an der Sorge (Dzierzgoń).

Eine Grundlage für diese Lokalisierung bilden sowohl die vorhandenen schriftlichen Quellen wie auch die dortige mündliche Überlieferung, die einen Zeitraum von den Anfängen des XIII. bis zum XX. Jh. umfasst. Die Quellenangaben wurden genau mit dem geographischen Milieu, unter Berücksichtigung der im Laufe der Zeit vorgekommenen Änderungen, konfrontiert.

Die vom Verfasser präsentierte Auffassung, die auf hagiographischen Texten und mündlichen Überlieferungen basiert, gibt eine zusammenhängende Theorie, die bisher von der Kritik nicht beanstanden wurde.

So ist diese Lokalisierung des St. Adalbertus-Kultus historisch begründet.

TŁO OSADNICZE WYPRAWY ŚW. WOJCIECHA DO PRUS. REALIA ARCHEOLOGICZNE I PERSPEKTYWY BADAWCZE

Treść: Wstęp. — I. Dwie tradycje miejsca śmierci św. Wojciecha: sambijska i pomezkańska. — II. Pruskie struktury osadnicze między deltą Wisły a Pasłęką. — III. Święty Gaj i okolice — dotychczasowe rozpoznanie archeologiczne i perspektywy badawcze. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

WSTĘP

Milenium śmierci św. Wojciecha w Prusach stwarza potrzebę wszechstronnego podsumowania wiedzy o okolicznościach podjętej w 997 r. wyprawy misyjnej. Jednym z nader istotnych aspektów w całej problematyce Wojciechowej jest lepsze, niż dotąd było to możliwe, poznanie i zrozumienie przedmiotu wyprawy, czyli społeczności pogańskich Prusów. Źródła pisane z IX–XII w. dotyczące ich ziem, ustroju i obyczajów są niezwykle skąpe. Dowiadujemy się z nich jedynie, że byli poganami a więc w świetle ówczesnych poglądów ludźmi nieokrzesanymi i nieoświeconymi łaską wiary. Zawarte w *Żywotach* i *Pasji* opisy zachowań Prusów w czasie kontaktów z misjonarzem są trudne do wyjaśnienia bez wniknięcia w całość realnej wiedzy o ich obyczajach, zwyczajach i panującym prawie. Dla eksplikacji skąpych świadectw pisanych konieczne jest zwrócenie się ku innym źródłom, wśród których na pierwsze miejsce wysuwają się, dzięki szerokiemu polu poznawczemu, informacje dostarczane przez archeologię. Wykorzystanie źródeł archeologicznych, wobec znacznego postępu badań w ostatnich dziesięcioleciach, jest możliwe w nieporównywalnie szerszym zakresie niż w czasie, gdy powstawały ostatnie podsumowania wiedzy o wyprawie misyjnej św. Wojciecha.

I. DWIE TRADYCJE MIEJSCA ŚMIERCI ŚW. WOJCIECHA: SAMBIJSKA I POMEZKAŃSKA

Żadne źródło pisane nie wskazuje miejsca dokąd dotarł ze swą misją św. Wojciech i gdzie został zabity przez Prusów. W historiografii utrwały się dwie grupy hipotez. Pierwsza lokuje wydarzenia z kwietnia 997 r. na Półwyspie Sambijskim lub u ujścia Pregoly czy też na Mierzei Wiślanej. Druga — na pograniczu pomorsko-pruskim, w późniejszej pruskiej Pomezanii. Obie w swych

podstawach oparte zostały na późno powstałych tekstach hagiograficznych, legendach i podaniach związanych z ożywionym w XII wieku kultem św. Wojciecha.

Hipotezę sambijską zbudował w początku XIX w. znany historyk Johannes Voigt¹. Informację zawartą w *Żywocie I* o miejscu lądowania misjonarzy u ujścia rzeki — odniósł do Pregoly, a nawiązując do XIV-wiecznej tradycji wzniesienia kościoła pod wezwaniem św. Wojciecha w Tenkitten, wskazał je jako przypuszczalne miejsce ówczesnych tragicznych wydarzeń. Za istotny argument uznał zapis źródłowy z XIV w. o istnieniu tu, przed zbudowaniem kościoła, pruskiego świętego gaju.

Ogromny autorytet naukowy J. Voigta sprawił, że nigdy nie próbowano podważyć jego hipotezy, poszukując jedynie wzmacniających ją argumentów². Mimo niezwykle kruchości podstaw źródłowych koncepcja ta ma nawet dzisiaj swoich zwolenników³. Jej weryfikacja wymaga nowoczesnego studium nad topografią i zasiedleniem Półwyspu Sambijskiego, Mierzei Wiślanej i rejonu ujścia Pregoly. Ponieważ powstanie takiego studium jest niemożliwe, falsyfikacja koncepcji musi zostać oparta o szczegółową analizę alternatywnej hipotezy czyli pomezkańskiej.

Teoria lokująca pruskie itinerarium misji św. Wojciecha w Pomezaniu została sformułowana nieco później, niż poprzednia, głównie pod wpływem odnalezionej w połowie ubiegłego wieku *Passio Sancti Adalberti*. F.W.F. Schmitt jako pierwszy⁴ wytyczył trasę podróży morskiej misjonarzy z Gdańska rynną w Mierzei Wiślanej przez Zalew i jezioro Drużno. Według niego łódź mogła lądować w okolicach dzisiejszego Powodowa, na wschód od ujścia Dzierzgoni. Stamtąd misjonarze mogli zawędrować do *miejsca targowego*. Uchwałą wiecu pruskiego zostali przewiezieni małą łódką przez zatokę lub rzekę na stronę pomorską. Po pięciu dniach wrócili do Prusów, gdzie zostali schwytani w pruskim Świętym Gaju i gdzie św. Wojciech poniósł śmierć męczeńską. W *Pasji* gród pruski, gdzie zatrzymano misjonarzy, nosi nazwę Cholin. Formując swoją hipotezę Schmitt zwrócił uwagę na średniowieczny zapis pruskiej nazwy miejscowej *Pachollen*, niedaleko dzisiejszej wsi Święty Gaj. W tradycji pruskiego nazewnictwa miejscowego często występują dublety: nazwa właściwa i druga z przedrostkiem *Pa*⁵, co wskazuje na możliwość istnienia w X wieku obok siebie dwóch miejscowości — *Pachollen* i *Chollen*. W wersji łacińskiej ta druga nazwa mogła przybrać formę *Cholinum* — grodu strażniczego pruskiej wspólnoty terytorialnej.

Dopełnieniem argumentacji Schmitta była zapewne praca Andersona⁶, znana

¹ J. Voigt, *Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange des deutschen Ordens*, Königsberg, 1827, s. 266–271, 660–666.

² St. Mielczarski, *Misja pruska Świętego Wojciecha*, Gdańsk, 1967.

³ H. Łowmiański, *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego*, Wilno, 1931–1932, s. 220, 246; tenże, *Stosunki polsko-pruskie za pierwszych Piastów*, *Przegląd Historyczny* 41 (1950), s. 152–179; J. Powierski, *Św. Wojciech w Polsce i w Prusach*, *KMW* 94 (1966), s. 161–183.

⁴ F.W.F. Schmitt, *Zur Adalberts-Frage*, *Altpreussische Monatschrift* 1875, s. 531–541.

⁵ G. Gerullis, *Die altpreussischen Ortsnamen gesammelt und sprachlich behandelt*, Berlin, 1922, s. 126–127.

⁶ Anderson, *Die Kirche Blumenau in der Diocese Pr. Holland, der Todesort Adalbert von Prag*, *Sitzungsberichte d. Altertumsgesellschaft Prussia* 21 (1896–1900), s. 264; St. Mielczarski, *ibid.*, s. 30.

jedynie z opublikowanego streszczenia referatu wygłoszonego na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego „Prussia” w Królewcu. Zdaniem St. Mielczarskiego, który analizował ten krótki tekst, Anderson jako znawca folkloru opierał się na zbiorze zapisów, podań i legend z całego obszaru Prus. Zbiór ten niegdyś znajdował się na Uniwersytecie Alberta w Królewcu i znany jest głównie z katalogu E. Pohla⁷, zniszczonego w 1945 r. Zawierał on podania i legendy m.in. zapisane w Świętym Gaju i Kwietniewie a poświadczające istnienie w tej okolicy tradycji związanej z miejscem śmierci św. Wojciecha.

W 1925 r. S. Zakrzewski uznał, że *miejsce targowe* wspomniane w *Żywocie II* to opisane przez Wulfstana — Truso — pruski port handlowy lokalizowany na wschodnim pobrzeżu jeziora Družno⁸. Identyfikacja ta niesłuchanie wzmocniła tezę pomezzańską, jakkolwiek prób dokładniejszego jej uzasadnienia nie podjęto aż do 1967 r. Wtedy to bowiem powstała praca St. Mielczarskiego⁹, w której autor w sposób nowoczesny postawił problem misji św. Wojciecha, zbierając dostępną argumentację uzasadniającą wersję pomezzańską. Przy obecnym stanie wiedzy argumentację jego należy traktować jako hipotezy szczegółowe wymagające weryfikacji na bazie paleogeografii i archeologii.

1. Podróż misjonarzy statkiem z Gdańska do Prus, zgodnie z zapisami w *Żywotach* trwała *kilka dni*. Dla Mielczarskiego jest to wskazówka, że ciągnęła się dłużej niż jeden dzień. Obliczył, że trasa z Gdańska do przerwy w mierzei i dalej w głąb zatoki Družno to około 50 mil morskich. Można było ją przebyć w ciągu 2 dni z jednym postojem na lądzie. Przy bardzo ogólnej znajomości hydrografii Zalewu i delty Wisły w X w. takie wyliczenia wydają się być prawidłowe. Nie wyłączają one jednakże teorii sambijskiej, gdyż rząd odległości w tym przypadku jest nieistotnie większy.

2. Lądowanie misjonarzy miało miejsce na małej, nie zamieszkałej wysepce naprzeciw ujścia jakiejś rzeki i w pobliżu ludnej (... *ubi confluerat undo populorum*) osady targowej (*villa* w *Żywocie I* i *mercatus* w *Żywocie II*). Zaś w legendzie *Tempore illo* Prus, który przyprowadził misjonarzy do owego miejsca określany jest jako *strażnik portu* (*portus custodem*). Jeśli więc to późne źródło można uznać za wiarygodne, to wspomniana osada była również portem. Na tej podstawie bazował Zakrzewski identyfikując znane z relacji Wulfstana Truso z miejscem pobytu św. Wojciecha. Jednakże osada portowo-targowa badana w ostatnich latach w Janowie koło Elbląga i z dużym prawdopodobieństwem uznana za ślady Truso funkcjonowała w IX w. i w czasach misji św. Wojciecha od blisko stu lat już nie istniała jako port na Bałtyku¹⁰. Tym niemniej na wschodnim pobrzeżu jeziora Družno mogło być inne miejsce portowo-targowe, właśnie w X i XI w. odwiedzane zarówno przez Pomorzan jak i Prusów. Jego odnalezienie i zbadanie to ważny punkt programu naukowego związanego z uzasadnieniem teorii pomezńskiej.

⁷ E. Pohl, *Die Volkssagen Ostpreussen*, Königsberg, 1943, s. 13.

⁸ S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, Lwów 1925, s. 110.

⁹ St. Mielczarski, jw.

¹⁰ M. Jagodziński, M. Kasprzycka, *Zarys problematyki badawczej wczesnośredniowiecznej osady rzemieślniczo-handlowej w Janowie Pomorskim (gmina Elbląg)*, *Pomorania Antiqua XIV* (1990), s. 9-49.

3. Teza o miejscu rozpoczęcia misji w pobliżu granicy między ziemiami Prusów a Pomorzem (Polską) jest mocną stroną koncepcji pomezkańskiej. Mielczarski zwrócił uwagę, że po decyzji wiecu pruskiego o wygnaniu z ich ziem misjonarzy, przewieziono ich tejże nocy małą łódką tam skąd przybyli (*retro ducti*). Mógł to więc być jedynie pomorski brzeg jeziora Drużno, gdyż droga z Sambii na Pomorze była znacznie dłuższa. Tam spędzili misjonarze 5 dni (*in quodam vico*) i wyruszyli z powrotem do ziemi Prusów, a piesza wędrówka ich trwała od świtu do południa. Czas podróży był więc w obu przypadkach na tyle krótki, że wyłącza możliwość większej odległości, w tym 70-kilometrowy odcinek między Sambią a granicą prusko-pomorską.

Szczegółowe uzasadnienie tego punktu argumentacji wymaga uzyskania danych o przebiegu granicy między Pomorzem a ziemiami pruskimi X w. Tradycyjnie lokuje się ją wzdłuż biegu Dzierzgoni i działami jeziora Drużno¹¹, w oparciu o średniowieczne informacje zawarte głównie w kronikach krzyżackich. Pilną sprawą jest więc uzyskanie źródeł dla określenia przebiegu tej granicy w X w. Służyć temu może sumienna analiza archeologiczna osadnictwa dziesiątego wieku między Wisłą a Pasłęką ze szczególnym zwróceniem uwagi na obszary przyległe z obu stron do Drużna i Dzierzgoni.

4. Poszukiwania konkretnej okolicy będącej sceneryą pierwszego i drugiego pobytu misjonarzy na ziemi Prusów Mielczarski ograniczył do najbardziej ku południowi wysuniętemu krańcowi ówczesnej zatoki Drużno. Miejsce lądowania statku z misjonarzami chciał widzieć u ujścia rzeki Wąskiej, na małej wysepce rekonstruowanej w oparciu o widoczne na mapie warstwy oznaczające niewielki pagórek w depresji delty tej rzeki. Rzecz oczywista, że rekonstrukcja tej wysepki bez badań geomorfologicznych, w zmiennym krajobrazie delty, z licznymi łakami i piaskami fluwialnymi, jest wielce niepewna. Założenie przy tym, że gdzieś w pobliżu znajdowała się osada targowa Truso, jak to dziś wiemy, było błędne. W tej sytuacji pozostaje sprawdzenie czy miejscem przybycia misjonarzy z Gdańska nie były okolice ujścia Dzierzgoni do jeziora Drużno. Przemawiają za tym następujące wskazania: a) prawie pewny przebieg granicy pomorsko-pruskiej na Dzierzgoni; b) ewentualne piesze przejście jednym z dwóch pomostów, jeśli w końcu X w. któryś z nich funkcjonował; c) przekonujące dopatrywanie się w nazwie Pachollen dubletu nie zachowanej nazwy Chollen-Cholinum z pruskim przedrostkiem *pa-* oznaczającym *pod-*, *koło-*; d) żywa jeszcze w XIX w. tradycja miejscowa kultu św. Wojciecha i przetrwanie podań ludowych o jego śmierci w Świętym Gaju i Kwietniewie.

Wszystkie wymienione argumenty, przemawiające na korzyść hipotezy pomezkańskiej, wymagają przeprowadzenia nowoczesnych badań przyrodniczych i archeologicznych. Konieczne jest uzyskanie danych do przeprowadzenia rekonstrukcji sieci wodnej w X w. i wykreślenie linii brzegowej zatoki Drużno oraz dolnych biegów rzek Dzierzgoni, Brzeźnicy, Marwickiej, Młynówki, dzisiejszego Kanału Elbląskiego (stara nazwa rzeki nieznana), Wąskiej i Elszi. Sporządzenie w oparciu o badania paleohydrograficzne, geomorfologiczne i palynologiczne kartogramu

¹¹ J. Powierski, *Stosunki polsko-pruskie do 1230 r. ze szczególnym uwzględnieniem roli Pomorza Gdańskiego*, Toruń 1968.

odpowiadającego cechom krajobrazu z końca X w. i naniesienie nań wydatowanych na ten sam czas archeologicznych punktów osadniczych może stworzyć podstawy pewniejszego wnioskowania.

II. PRUSKIE STRUKTURY OSADNICZE MIĘDZY DELTĄ WISŁY a PASŁĘKA

Stan rozpoznania wczesnośredniowiecznych stanowisk archeologicznych we wschodniej części delty Wisły i na Wysoczyźnie Elbląskiej nie jest najlepszy mimo zarejestrowania dużej liczby punktów. Według obliczeń A. Pawłowskiego¹² z dawnych odkryć znanych było w woj. elbląskim ponad 200 osad, grodzisk i cmentarzysk. Akcja Archeologicznego Zdjęcia Polski, prowadzona w latach 80.¹³ dostarczyła informacji o dalszych około 200 punktach osadniczych. Obiektów o rozpoznanych funkcjach i chronologii jest wśród nich niewiele, poniżej 5%. Znakomita więc większość zarejestrowanych śladów osadnictwa wczesnośredniowiecznego mieści się w siedemsetletnim odcinku czasowym. Zanim jednak osiągniemy idealny wynik badań czyli możliwość zakwalifikowania każdego z zarejestrowanych punktów osadniczych do krótkiego odcinka czasu, odpowiadającego okresowi życia najwyższej kilku pokoleń, spróbujmy dokonać wstępnego podziału posiadanych źródeł archeologicznych.

Na ich podstawie można w okresie wczesnośredniowiecznych wydzielić kilka odcinków czasowych¹⁴.

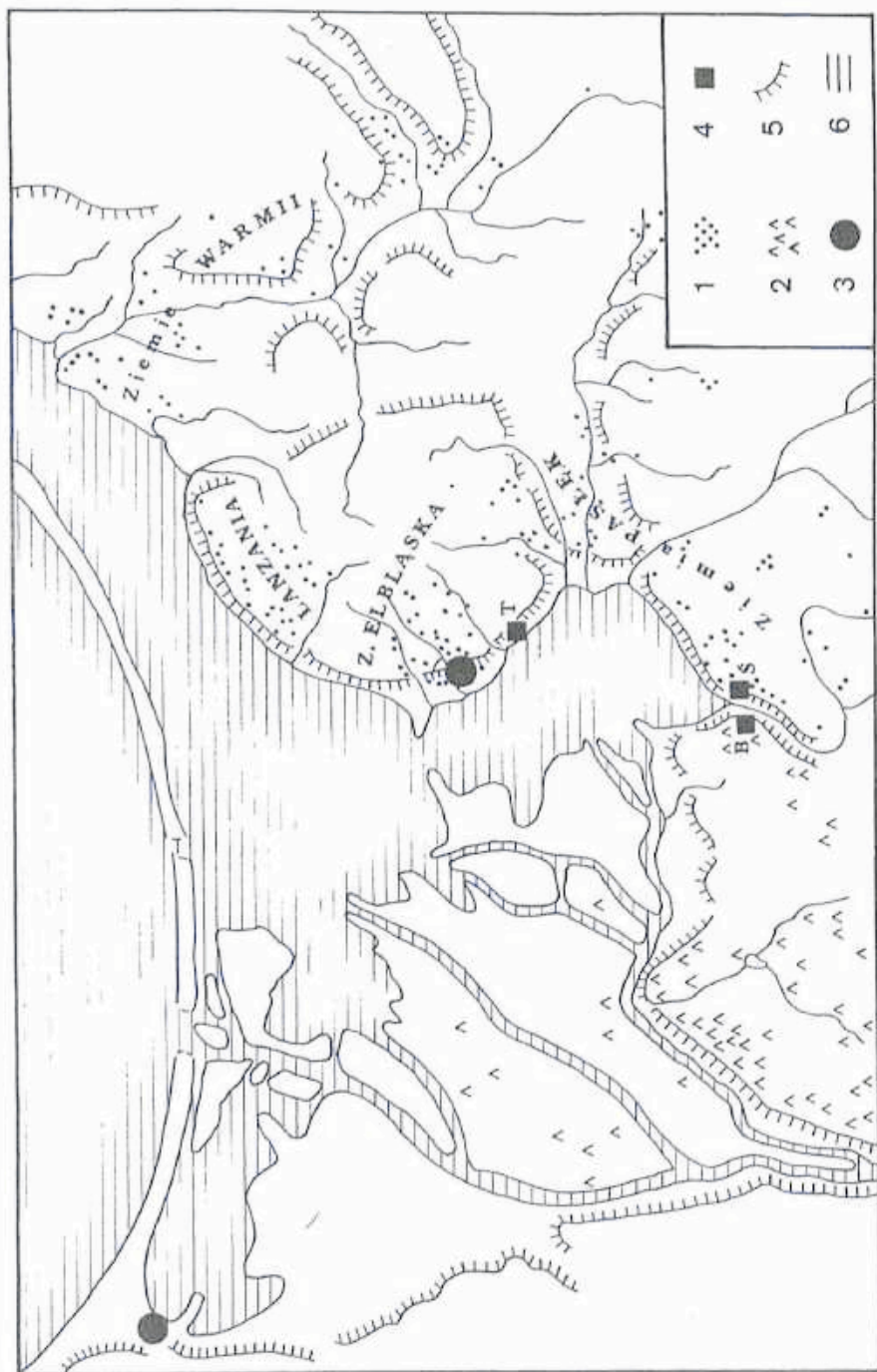
1. VI–VIII w. Na Wysoczyźnie Elbląskiej, opuszczonej przez dotychczasowych mieszkańców, osiedlili się przybywający z Półwyspu Sambijskiego i dolnego biegu Pregoly Estowie-Prusowie. Źródła archeologiczne informują, że już w VII w. stworzyli dwa skupienia osadnicze. Jedno na północnym obrzeżu Wysoczyzny Elbląskiej, w rejonie Tolkmicka, Fromborka i Braniewa oraz drugie w okolicach dzisiejszego Elbląga. Niewielkie ugrupowania osadnicze powstały również w okolicach Pasłęka, Jelonek i Kwietniewa. Pozbawione śladów osadnictwa z tego czasu są zachodnie brzegi Dzierzgoni i prawe pobraża doliny Wisły i Nogatu.

2. Od końca VIII w. do połowy X w. całe pruskie pobraże Bałtyku włączone zostało w strefę intensywnych kontaktów interregionalnych. Wiązało się to z wytyczeniem wielkiego szlaku handlowego wiodącego wzdłuż pobraży Morza Bałtyckiego z Europy Zachodniej i Skandynawii przez Zatokę Fińską i Dźwinę do Wołgi i Dniepru — do Bizancjum i krajów arabskich. Na trasie tej zakładane były porty z targami i warsztatami rzemieślniczymi, zwane wikami. Jeden z nich powstał na wschodnim brzegu zatoki Drużno na przełomie VIII i IX w. i znany jest jako Truso

¹² A. P a w ł o w s k i, Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem Pomezanii, Pogezanii i Warmii, w: Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce, Poznań 1990, s. 55–69.

¹³ J. O k u l i c z, M. J a g o d z i ń s k i, Dotychczasowe wyniki zdjęcia archeologicznego województwa elbląskiego oraz wnioski badawcze i konserwatorskie z nich płynące, w: Badania archeologiczne w woj. elbląskim w latach 1980–1983, Malbork, 1987, s. 7–26.

¹⁴ J. O k u l i c z, Osadnictwo ziem pruskich do XIII w., w: Warmia i Mazury, Zarys dziejów, Olsztyn, s. 9–67; M. H a f t k a, Elbląg we wczesnym Średniowieczu i problem lokalizacji Truso, *Pomorania Antiqua*, VI (1975), s. 193–280.



Ryc. 1. Obraz zasiedlenia rejonu delty Wisły we wczesnym średniowieczu. 1 — zagęszczenia osadnictwa pruskiego; 2 — zagęszczenia osadnictwa pomorskiego; 3 — Gdańsk i Elbląg; 4 — Truso, Święty Gaj, Bagart; 5 — krawędzie wysoczyzn; 6 — rekonstruowany zasięg wód wg H. Bertrama, 1924 r. (uproszczony).

z relacji Wulfstana¹⁵. W ciągu ostatnich lat odkryto ślady tej osady na terenie wsi Janowo Pom. k. Elbląga¹⁶. Jej istnienie było tylko krótkim epizodem w dziejach osadnictwa wschodniego pobrzeża delty Wisły. W połowie IX w. lub niewiele później Truso zostało zniszczone i utraciło swój charakter portu na trasie daleko-
 siężnej wymiany. Prawdopodobnie przyczyną upadku Truso były walki konkurencyjne między jego gotlandzkimi i duńskimi założycielami a środkowoszwedzkimi wikingami wchodzącymi w IX w. na wschodni szlak handlowy. Jak można domyślać się na podstawie dotychczasowych źródeł archeologicznych Truso zostało założone w dziale granicznym między dwiema ziemiąmi pruskimi — nieznaną z nazwy ziemią elbląską i wymienioną w początku XIII w. *terra Passaluc* — ziemią pasłęcką¹⁷. Obie te jednostki terytorialne stanowiły bezpośrednie zaplecze gospodarcze ośrodka w Truso. Po jego upadku zapewne rozproszeniu uległo także pruskie osadnictwo w rejonie Elbląga. Na jego miejscu uformowały się nowe, zarówno pruskie, jak i skandynawskie ugrupowania osadnicze poświadczone przez odkryte cmentarzyska użytkowane w IX i w pierwszej połowie X w.¹⁸ Wskazuje to także na zachowanie w tej części pobrzeża morskiego funkcji handlowych i rzemieślniczych pozostających pod kontrolą wikingów. Pod koniec IX w. ośrodki portowo-handlowe działały również w rejonie ujścia Baudy i Pasłęki. Wskazuje na to odnalezienie wraków statków morskich we Fromborku. Najważniejszą rolę odgrywał w tym czasie port założony u nasady Mierzei Kurońskiej w Wisłakiautach¹⁹, który przejął funkcje dawnego Truso. Było to wynikiem nowej sytuacji politycznej powstałej po włączeniu Pomorza w skład państwa Mieszka I i założeniu Gdańska, który kontrolował handel u ujścia Wisły kładąc kres dwuwiekowej dominacji skandynawskiej w tym rejonie²⁰.

Sytuacja osadnicza między doliną Wisły i Nogatu a zatoką Drużna i Dzierzgonią nie jest w pełni rozpoznana²¹. Na podstawie dotychczasowych danych można wnosić, że do VIII w. była tu rozległa pustka penetrowana doraźnie przez osadników słowiańskich. W ciągu VIII i IX w. osiedlali się tu wychodźcy z ziemi chełmińskiej by w X w. stworzyć stałe już wspólnoty terytorialne. W ten sposób powstała tu odrębna terytorialnie prowincja związana etnicznie i kulturowo

¹⁵ G. Labuda, *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*, Warszawa, 1961, s. 5–90.

¹⁶ M. Jagodzińska, M. Kasprzycka, *iw.*

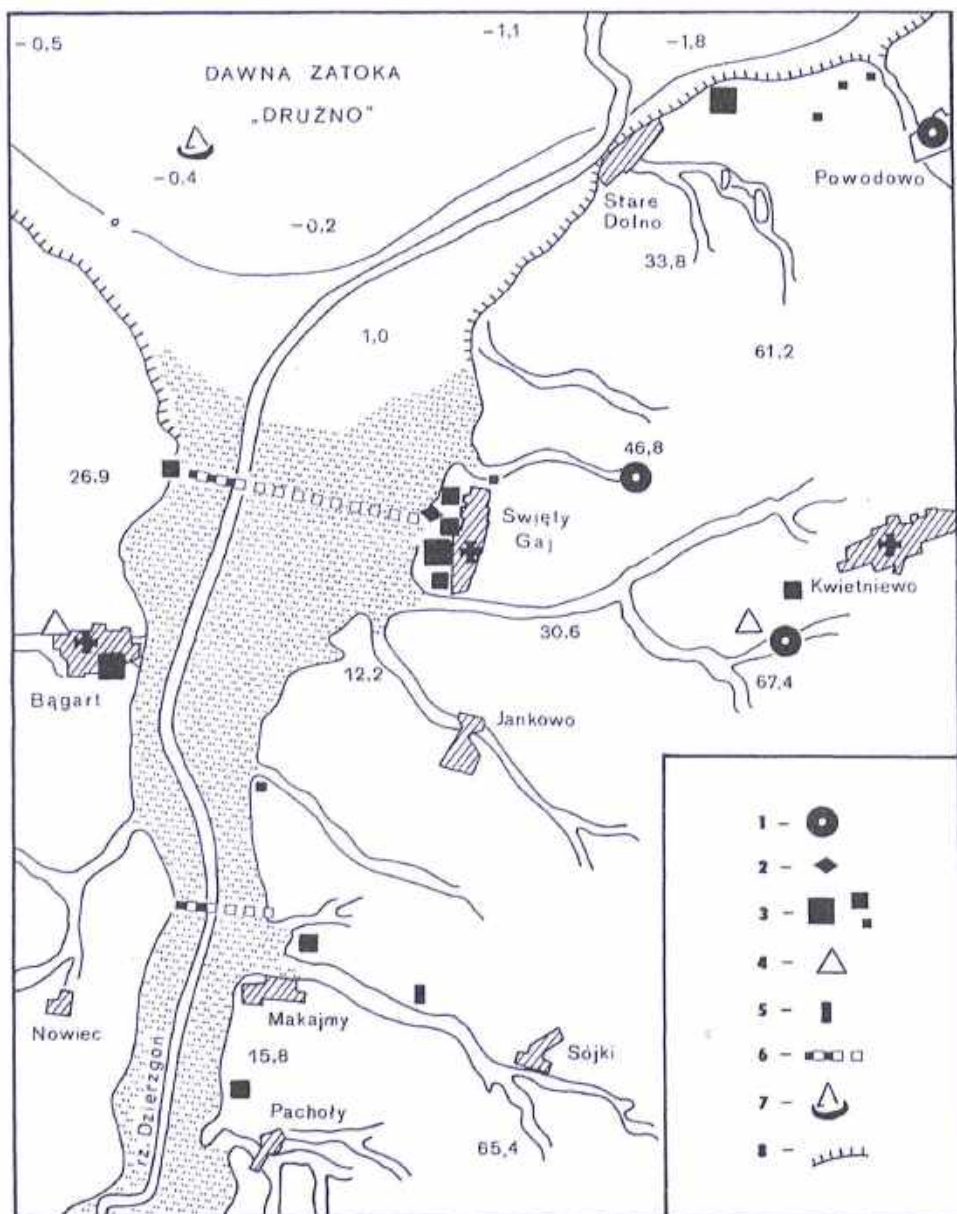
¹⁷ G. Labuda, *Ustrój terytorialny Prus i Jaćwieży*, w: *Historia Pomorza*, t. 1, cz. 1, Poznań 1969, s. 282–284; V. Pašuto, *Pomezania*, Moskwa, 1955, s. 253; J. Powierski, *Kształtowanie się granicy pomorsko-pruskiej w okresie od XII do początku XIV w.*, cz. 1–2, *Zapiski Historyczne* 30, z. 2, s. 13–22; R. Wenskus, *Kleinerverbände und Kleinräume bei den Prussen des Samlandes*, w: *Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen*, Bd. II, Konstanz-Stuttgart, 1964, s. 201.

¹⁸ B. Ehrlich, *Der preussisch-wikingische Handelsplatz Truso. Ein Forschungsbericht*, *Elbinger Jahrbuch* 14 (1937), s. 1–17; tenże, *Germanen und Altpreußen auf den Boden Elbings. Die Scharnhorststrasse als vorgeschichtliches Siedlungsgebiet*, *Germanen Erbe* 2(9) 10 (1937), s. 268–277; W. Neugebauer, *Die Bedeutung des wikingischen Gräberfeldes in Elbling für die Wikingerbewegung in Ostseegebiet*, *Elbinger Jahrbuch* 14 (1937), s. 19 nn.; tenże, *Von Truso nach Elbing. Leitlinien der Frühgeschichte des Elbinger Raumes*, Lübeck, 1975; M. Haftka, *iw.*, s. 193 n.

¹⁹ B.v.z. Mühlén, *Die Kultur der Wikinger in Ostpreussen*, *Bonner Hefte zur Vorgeschichte*, 9 (1975), Bonn.

²⁰ G. Labuda, *Ustrój*, *iw.*, s. 284.

²¹ M. Haftka, *iw.*, s. 250; J. Powierski, *Stosunki*, *iw.*, s. 36.



Ryc. 2. Wczesnośredniowieczne stanowiska archeologiczne u ujścia Dzierzgoni. 1 — grodzisko; 2 — kopic; 3 — osady duże, małe i ślady osadnictwa; 4 — cmentarzysko; 5 — skarby dirhemów arabskich; 6 — pomosty drewniane; 7 — łódź wiosłowo-żaglowa; 8 — krawędź wysoczyzny.

z Pomorzem Wschodnim o dobrze rozwiniętej sieci grodowej. Dla czasów przed XI w. trudno dostrzec tu jakiegokolwiek elementy kultury pruskiej.

3. Szczególnie istotny dla omawianej problematyki jest okres obejmujący X i XI w. Na obszarze osadnictwa pruskiego ukształtowały się nowe wspólnoty terytorialne (ryc. 1). Przekształcony zespół osadniczy na zachodniej krawędzi Wysoczyzny Elbląskiej, w rejonie dzisiejszego Elbląga, bazujący na dawnym potencjale ludnościowym i gospodarczym²². Osobną wspólnotę terytorialną stworzyli mieszkańcy północnej krawędzi wysoczyzny koło Kadyn i Tolkmicka, zapewne protoplaści organizacji terytorialno-politycznej znanej w XIII w. jako ziemia Lanzania. Wspólnoty terytorialne powstałe w dolnych biegach Baudy i Pasłęki oraz nad Ometem w rejonie Pieniężna i Ornety, stanowiły załączek późniejszej Warmii. Nowe zespoły osadnicze uformowały się w południowo-zachodnim rejonie Wysoczyzny Elbląskiej i na wschodnim pobrzużu zatoki Drużno, gdzie w XIII w. notowana jest *terra Passaluc* — ziemia Pasłek. Na podstawie danych archeologicznych można wydzielić tu pewnie trzy aglomeracje osadnicze. Pierwsza funkcjonowała w rejonie Myślęcina i Weklic²³, druga nad dolnym biegiem rzeki Wąskiej w rejonie dzisiejszego Pasłęka, Krosna i Krosienka, wreszcie trzecia u ujścia Dzierzgoni do zatoki Drużna (ryc. 2). Ta właśnie aglomeracja osadnicza musiała odegrać najważniejszą rolę w czasie itinerarium św. Wojciecha i dlatego zostanie tu szczegółowo omówiona.

W okresie kształtowania pruskich wspólnot terytorialnych funkcjonowało już zwarte osadnictwo pomorskie skupione wzdłuż prawej strony Wisły i nad Nogatem, koło Kwidzyna, Sztumu i Malborka, a także w odrębnym ugrupowaniu na północ od Osy koło Susza. Natomiast w pobliżu zachodnich brzegów Drużna i Dzierzgoni istniało rozproszone osadnictwo w rejonie Dzierzgonia, Bągartu i Żuławki²⁴.

Jedną z ważniejszych wskazówek kierunku misji św. Wojciecha zawartą w *Zywotach* jest informacja o jego obecności w miejscu targowym. Zgodnie z tradycją pruską miejsca takie lokalizowano na zewnątrz terytorium osadniczego, poza pasem granicznych pustek osadniczych, w pobliżu strzeżonych przejść między wspólnotami terytorialnymi. *Miejsce targowe* było swoistym *oknem na świat* dla członków każdej wspólnoty osadniczej w naturalny sposób izolowanej od gości z zewnątrz. Tam wożono nadmiar własnych produktów i wymieniano je na inne, potrzebne do życia. Można domyślać się, że warmińskie wspólnoty terytorialne korzystały z punktów targowych zlokalizowanych w rejonie ujścia Baudy i Pasłęki. Ze względu na bliskość Sambii i ziem natangijskich użytkujących targ zlokalizowany w rejonie Bałgi, warmińskie ośrodki targowo-rzemieślnicze miały znaczenie raczej lokalne jako punkty kontaktowe z innymi nadbałtyckimi ziemiami pruskimi i nie były związane z dalekosiężnymi szlakami żeglugi i handlu na Bałtyku. Podobnie, lokalne znaczenie miały targi lanzańskie działające w rejonie Tolkmicka oraz miejsca handlowe związane z domniemaną ziemią elbląską. Mimo wcześniejszej tradycji w drugiej połowie X w. straciła ona wyraźnie dotychczasową pozycję na szlakach bałtyckich²⁵.

²² M. Haftka, jw., s. 254; W. Neugebauer, Von Truso, jw.

²³ M. Ebert, Truso, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 3 Jhr. H. 1, Berlin 1926.

²⁴ A. Pawłowski, jw.

²⁵ Patrz przyp. 18.

Zebraane przez J. Powierskiego i St. Mielczarskiego dane do sieci drożnej w X w. wskazują, że w rejonie ujścia Dzierzgoni do zatoki Družno krzyżowało się kilka bardzo ważnych tras lądowych, wiodących z ziemi chełmińskiej i z Pomorza do Prus²⁶. Przebieg szlaków lądowych rekonstruowany jest niestety na podstawie XIII-wiecznych źródeł, co oczywiście kryje w sobie niebezpieczeństwo znaczących błędów. Dlatego też konieczne jest zweryfikowanie tej retrogresji w oparciu o analizę archeologicznych punktów osadniczych rozpatrywanych na mapach paleogeograficznych wskazujących zmiany krajobrazu i sieci wodnej. Klucz do takiej rekonstrukcji należy wypracować uwzględniając bardzo odmienną od słowiańskiego grodowego systemu osadnictwa specyfikę układów zamkniętych dla obcych stosowaną przez Prusów²⁷. Źródłowego udokumentowania wymaga więc stawiana tu hipoteza, zgodnie z którą w X i XI w. *miejsce targowe* wspomniane w *Żywocie II* znajdowało się u zbiegu dróg lądowych i końca szlaku żeglugi morskiej po zatoce Družno w rejonie ujścia Dzierzgoni. Był to w owym czasie najważniejszy punkt kontaktowy Pomorza z Prusami, doskonale znany organizatorom misji św. Wojciecha i żeglarzom z Gdańska.

4. XI–XIII w. Geneza zamkniętych systemów obronnych Prusów tkwiła w okresach poprzednich. Wobec narastającego zagrożenia ekspansją ze strony polskiej i Pomorza oraz częstych najazdów duńskich i szwedzkich systemy te cały czas były rozbudowywane. Szczegółnej trosce podlegały umocnienia obronne ziem pogranicznych. Poza szerokim pasem niezamieszkałej puszczy lub błot i mokradel stawiano grody strażnicze ze stałą załogą zbrojną obserwującą drogi i przejścia. Zachowana była tradycja możliwości osadzania się poszczególnych osadników poza pasmem granicznym wspólnoty i tworzenia w ten sposób nowych jednostek osadniczych. Z możliwości tej korzystali zarówno Prusowie jak i słowiańscy wychodźcy z Pomorza i ziemi chełmińskiej. O takim przebiegu wydarzeń informują między innymi pruskie nazwy miejscowe rejestrowane w rejonie Sztumu, Kwidzyna i Malborka, oraz słowiańskie w ziemi elbląskiej, pasłęckiej, w Lanzanii i na Warmii, posiadające metrykę z przed czasów krzyżackich. Jaka jest geneza i znaczenie historyczne nowych, XIII-wiecznych nazw prowincji pruskich, takich jak *Pomezania* i *Pogezania* nikt z historyków dotąd nie rozważał. Zakładano bowiem, że są to reliktove nazwy okresu plemiennego Prusów. Analiza archeologiczna osadnictwa nie wykazuje jednak żadnych, poza Warmią, zbieżności w zasięgach skupień osadniczych i XIII-, XIV-wiecznych wskazywanych przez źródła pisane prowincji pruskich. Etymologia tych nazw jasno czytelna na gruncie języka pruskiego wskazuje, że określały cechy krajobrazowe krain: *Pomezania-Pomedian* = kraj lesisty; *Pogezania-Pogudian* = kraj porośnięty zaroślami²⁸. Nie są to zatem nazwy etnoplemienne.

Najpewniej w czasie wyprawy misji św. Wojciecha nazwa *Pomezanii* jeszcze nie była w użyciu, misjonarze trafili raczej do ziemi plemiennej Prusów — *Pasaluk* — *Pasłek*, której granica zachodnia oparta była o pobrzeża zatoki Družno i dolny bieg Dzierzgoni.

²⁶ J. Powierski, *Stosunki*, jw., s. 54–58.

²⁷ E. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne Prusów i Jaćwiegów we wczesnym średniowieczu*, Warszawa, 1983.

²⁸ K. Būga, *Apie knygas*, w: *Rinkiniai raštai*, t. II, Vilnius 1959, s. 385.

Lokowane w działach granicznych, na zewnątrz systemu obronnego, najczęściej w pobliżu grodu strażniczego, targi i miejsca spotkań z obcymi miały całkowicie odmienny charakter od wcześniejszych wików, czyli osad rzemieślniczo-targowych. Nie powstawały tu stałe skupiska ludności zajmującej się rzemiosłem i wymianą przywożonych towarów, lecz spotykano się w określonych porach roku wyłącznie w celach wymiany towarów. Drogi umożliwiające wędrówki kupców w głąb ziem pruskich prowadziły działami granicznymi, a przejście nimi kontrolowane było przez załogi zbrojne grodów strażniczych. Takim miejscem mógł być wspomniany w *Pasji* gród Cholinum.

Wszystkie te informacje, których hipotetyczne interpretacje traktujemy jako fałsyfikację do wstępnej dyskusji, wskazywać zdają się na bardzo głębokie przemiany w strukturze zasiedlenia i systemie terytorialnym Prusów między X a XIII w. Dlatego prosta interpolacja retrogresyjna obrazu rysowanego przez źródła pisane z XIII i XIV w. na stosunki z końca X w. kryje w sobie możliwości popelnienia wielu poważnych błędów.

III. ŚWIĘTY GAJ i OKOLICE — DOTYCHCZASOWE ROZPOZNANIE ARCHEOLOGICZNE i PERSPEKTYWY BADAWCZE

Zarówno wczesne wersje hipotezy pomezkańskiej jak też wnioski i sugestie zawarte w pracy St. Mielezarskiego każą zwrócić szczególną uwagę na rejon wsi Święty Gaj i ujście rzeki Dzierżoni do zatoki Družno. Tu bowiem spodziewać się można najbardziej istotnych archeologicznych potwierdzeń dotychczasowych hipotez.

Poczynając od połowy ubiegłego stulecia na terenie tym dokonano szeregu zwracających na siebie uwagę odkryć²⁹. Brakowało ciągle pełnej inwentaryzacji stanowisk archeologicznych, które mogły by stać się podstawą do zaplanowania badań archeologicznych metodą mikroregionalną. Lukę tę wypełniło przeprowadzenie inwentaryzacji powierzchniowej zabytków przez grupę studentów z Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Jerzego Okulicza w 1979 r. Sporządzona wówczas mapa występowania stanowisk archeologicznych objęła zarówno lokalizację obiektów znanych z dawniejszych odkryć, jak i po raz pierwszy zarejestrowane (ryc. 2).

Zinwentaryzowane punkty osadnicze o metryce wczesnośredniowiecznej tworzą pięć, oddzielonych od siebie przestrzeniami pustymi, skupień.

1. W Starym Dolnie ślady dużej osady położonej na zboczu pagórka tuż przy łąkach depresyjnych, dawnym brzegu zatoki. Na podstawie zebranego z powierzchni materiału ceramicznego funkcjonowanie osady można odnieść mało precyzyjnie do IX–XII w. Na wschód od niej, na polach między Starym Dolnem a Powodowem, występują pojedyncze ułamki ceramiki wczesnośredniowiecznej. Konieczna jest ponowna inwentaryzacja powierzchniowa całej okolicy i systematyczne badania wykopaliskowe odcinka osady celem ustalenia chronologii i charakteru.

²⁹ M. H a f l i k a, jw.

2. Na zachód od wsi Kwietniewo zarejestrowano skupienie stanowisk archeologicznych. Składa się na nie ślad rozległej osady mocno zniszczonej przez orkę, położonej między wsią a skrajem lasu. Być może jest to jedynie peryferia osady wczesnośredniowiecznej, której centrum znajdowało się w miejscu zabudowy wsi. Należy więc przeprowadzić dokładną penetrację powierzchniową wsi, zwłaszcza w rejonie XIV-wiecznego kościoła. Drugi punkt wymagający sprawdzenia to rejon odkrytego w 1919 roku męskiego grobu ciałopalnego z bronią i koniem. Pochówek ten znajduje się w odległości około 150 m od osady, na terenie lasu. Informacja o nim zamieszczona w krótkiej notatce wraz z datowaniem na VI–VII w.³⁰ nie zawiera dokładnej lokalizacji. Należy więc podjąć dodatkowe przeszukanie wskazanego przez B. Ehrlicha miejsca, bo być może znajdowało się tamże cmentarzysko użytkowane przez kilka pokoleń.

Trzeci, ważny punkt omawianego skupienia osadniczego to grodzisko I położone w kwietniewskim lesie, w pobliżu domniemanego cmentarzyska, ale po drugiej stronie płynącego erozyjnym wąwozem strumienia. Należy ono do typu misowatych z niewysokim wałem na krawędzi. Niewielki sondaż wykopaliskowy zrobiony w jego obrębie w 1972 r. przez M. Haftkę³¹ nie dostarczył materiałów pozwalających na ustalenie chronologii. Należy zatem podjąć tu szersze prace wykopaliskowe.

3. Kolejne skupienie stanowisk archeologicznych o metryce wczesnośredniowiecznej odnotowano w bezpośrednim sąsiedztwie wsi Święty Gaj. Do 1979 r. znane stąd było jedynie grodzisko oznaczone jako Kwietniewo 2, a znajdujące się na wschód od wsi. Położone jest na wyniesionym znacznie nad łąkami depresyjnym terenie morenowym (ok. 52 m n.p.m.) z dwoma ciągami pagórków ozowych otoczonych bezodpływowymi na glinie, podmokłymi zagłębieniami. Jeden z nich jest przecięty sztucznie głębokim a wąskim przekopem. Po wschodniej stronie tak wydzielonego pagórka zachowały się ślady zniszczonego wału otaczającego wydłużony majdan o powierzchni około 4 arów. Widoczne są także ślady wału od strony zachodniej. W 1972 roku sondaż sprawdzający złożył M. Haftka³², lecz nie uzyskał żadnych materiałów archeologicznych. Według koncepcji St. Mielczarskiego grodzisko to może odpowiadać wspomnianemu w *Pasji* grodowi strażniczemu Cholinum. Hipotezy tej nie można zweryfikować bez ustalenia chronologii i funkcji obiektu. Konieczne jest więc podjęcie w jego obrębie badań wykopaliskowych. Ze względu na specyficzną topografię tego obiektu i brak widocznej warstwy kulturowej poświadczającej stałe jego zamieszkanie, można jedynie sugerować, że była to strażnica a zarazem *introitus* wkomponowany w pierścieni umocnień przesiekowych otaczających zamieszkały i zagospodarowany obszar jednej ze wspólnot osadniczych Prusów (lauksu), którego centrum znajdowało się bądź w Starym Dolnie bądź w Kwietniewie. Rzecz oczywista, że strażnice graniczne nie miały odrębnych nazw, a więc miano Cholinum odnosiło się raczej do lauksu, który strażnicę wystawił i utrzymywał.

Inne punkty osadnicze skupienia trzeciego zostały odkryte na zachód od

³⁰ B. Ehrlich, Bericht über die Tätigkeit der Elbinger Altertumsgesellschaft in den Vereinjahren 1919/1920 und 1920/1921, *Elbinger Jahrbuch* 2 (1922), s. 163; M. Haftka, s. 269.

³¹ M. Haftka, *ibid.*, s. 268.

³² Tamże.

zabudowań wsi Święty Gaj. Na odcinku około 300 m zarejestrowano na powierzchni pięć koncentracji ceramiki wczesnośredniowiecznej i późniejszej. Zalegają w czarnej ziemi charakterystycznej w swej konsystencji dla intensywnej warstwy kulturowej uformowanej w obrębie zwartej zabudowy długotrwałej osady. Tak duże osady są na ziemiach pruskich rzadkością, gdyż przeważnie odkrywano ślady małych, jednodworowych, krótkotrwałych siedlisk rozrzuconych po kilka lub więcej w obrębie lauksów. Stąd przypuszczenie, że jest to ślad osiedla o rozbudowanych funkcjach rolniczych i rzemieślniczo-handlowych. Może jest to właśnie poszukiwane miejsce targowe z X wieku? Ceramika charakterystyczna dla X i początków XI w. została zebrana z centrum stanowiska, na wysokości kościoła we wsi. Wschodni zasięg stanowiska nie został określony ze względu na obecną zabudowę wsi.

W 1896 r. H. Conwentz przeprowadził badania wykopaliskowe dwóch drewnianych pomostów odkrytych w dolinie Dzierzgoni z dobrze zachowanym drewnem w namuliskach i torfach³³. Pomost II o długości 1230 m położony ok. 1 km na północ od Bagartu prowadzi przez rozszerzającą się przy ujściu dolinę rzeki na stronę pruską. Obliczony na podstawie kierunku zachodniej części przebiegu pomostu punkt końcowy przypada właśnie na centrum opisanej wyżej osady w Świętym Gaju. W miejscu tym na granicy zbocza i doliny zalewowej widoczny jest sztucznie usypany kopiec z występującą na jego powierzchni ceramiką z X i XI w. Być może jest to podstawa wieży, z której kontrolowano zejście z pomostu po stronie pruskiej. Pomost badany przed stuleciem nadal zalega w dobrym stanie na głębokości około 2 m i ponowne jego odślonięcie i zbadanie wydaje się konieczne. Prace Conwentza nie dostarczyły bowiem żadnych materiałów dla jego datowania, nie ustaliły w całości przebiegu przez dolinę i ewentualnego miejsca przerzucenia mostu nad nurtem rzeki. To najbardziej chyba spektakularne urządzenie komunikacyjne z wczesnego średniowiecza na ziemiach polskich datowane było dowolnie przez poszczególnych badaczy wedle ich potrzeb i upodobań. Obecnie po zlokalizowaniu w 1979 r. bagardzkiej części pomostu można przeprowadzić jego badania uzyskując nie tylko zabytki, lecz także datowanie dendrochronologiczne bierwion.

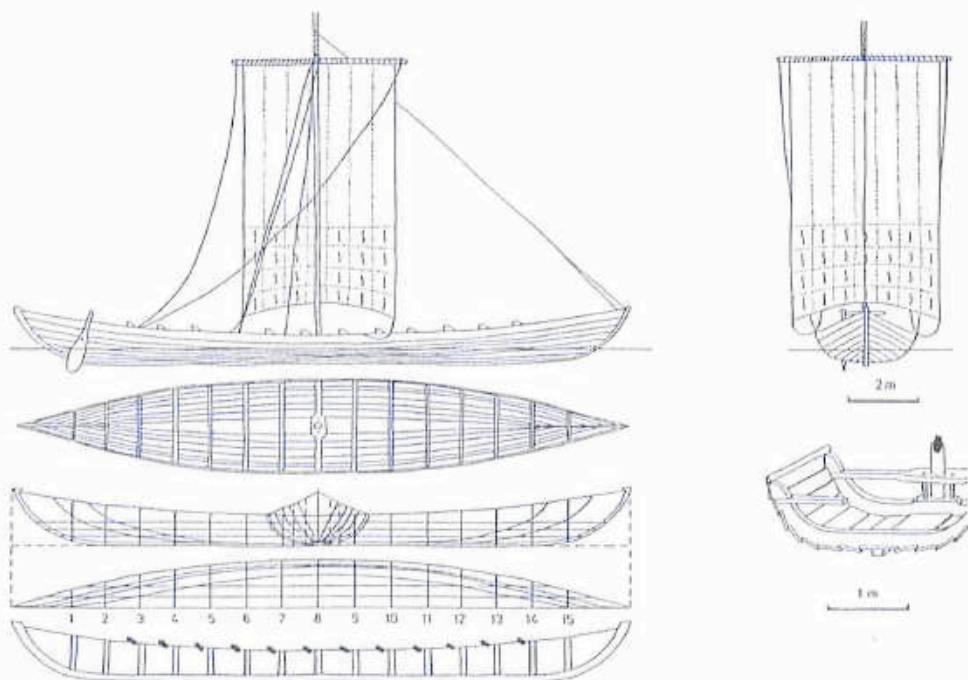
Całość trzeciego skupienia osadniczego, jako najważniejszego członu osadnictwa pruskiego w tym rejonie, powinna być poddana szczegółowym penetracjom inwentaryzacyjnym i następnie systematycznym badaniom wykopaliskowym dla uzyskania obrazu zasiedlenia w końcu X w. i sprawdzenia hipotezy o funkcjonowaniu nieznanego dotąd *miejsca handlowego* w strefie granicznej Pomorza i Prus.

4. Czwarte skupienie punktów osadniczych zasługuje także na baczną uwagę, gdyż być może kryją się tu relikty *miejsca handlowego* i portu po pomorskiej stronie, naprzeciw domniemanego pruskiego targu w Świętym Gaju. Otóż przy wejściu od strony zachodniej na pomost II odkryte zostało niewielkie stanowisko

³³ H. Conwentz, Die Moorbrücken im Thal der Sorge auf der Grenze zwischen West- und Ostpreussen, Danzig, 1897; W. L a B a u m e, Wie alt sind die Moorbrücken im Sorgetal bei Baumgart und Christburg (Ostpreussen)? *Eiblinger Jahrbuch* 2 (1937), s. 201–207.

archeologiczne (ok. 8 arów), być może relikw strażnicy przy pomoście. Prowadzone tu w 1957 r. sondażowe badania nie zostały w całości opublikowane, lecz skwitowane notatką z datowaniem na XI i XII w.³⁴ Zebrany w 1979 r. z powierzchni materiał ceramiczny dopuszcza datowanie początków obiektu na X w. Pewniejsze ustalenia mogą przynieść jedynie ponowne badania wykopaliskowe.

Około 0,5 km na północ od pomostu II, na dzisiejszych łąkach, a w dawniejszej delcie Dzierżgoni odkryto w osadach gyty i torfu znaną powszechnie w literaturze szkatliczej dużą łódź klepkową (ryc. 3). Była to jednostka wiosłowo-żaglowa



Ryc. 3. Rekonstrukcja łodzi z Bagartu (wg P. Smolarka).

o małym zanurzeniu, lecz dużej ładowności, zdatna do żeglugi przybrzeżnej i na płyciznach zatok. Jej datowanie na IX–XI w. nie jest zbyt precyzyjne³⁵. Znalazienie wraku łodzi w tym miejscu nie może być przypadkowe, zwykle bowiem na płyciznach jednostki takie nie ulegały katastrofie. Domyślać się więc można bliskości portu, koło którego porzucano zużyte statki. Warto więc przeprowadzić w tym rejonie badania geofizyczne i sondażowe dla ewentualnego zlokalizowania dalszych wraków i urządzeń portowych. Być może przystań, do której dobiejały

³⁴ M. Haftka, jw., s. 262–263; J. Okulicz, M. Jagodziński, jw., s. 21, ryc. 3.

³⁵ H. Conwentz, Sonderbericht über die in Baumgart bei Christburg ausgegrabenen Überreste eines vorgeschichtlichen Segelbootes, Amtliche Bericht über die Vorwaltung der naturhistorischen, archiologischen und ethnologischen Sammlungen des Westpreussischen Provinzial Museums für das Jahr 1895, Danzig 1895; P. Smolarek, Zabytki szkatnictwa skandynawskiego, Gdańsk, 1963.

statki przylegała do opisanego pomostu, ale to tylko domysł co najwyżej wart sprawdzenia.

Centrum osadnicze w tym rejonie znajdowało się prawdopodobnie na terenie dzisiejszej wsi Bągart. W trakcie inwentaryzacji w 1979 r. przy południowym skraju wsi odkryty został kraniec zasięgu intensywnej warstwy kulturowej rozciągającej się zapewne dalej pod współczesnymi zabudowaniami. Liczne ułamki zebranych naczyń glinianych pozwalają na wstępne określenie czasu funkcjonowania zlokalizowanych tu siedlisk obejmującego X–XIII w. Konieczne jest więc podjęcie systematycznych badań wykopaliskowych pozwalających na pewniejsze określenia chronologii stanowiska i zasięgu warstwy kulturowej w obrębie wsi, zwłaszcza w rejonie XIV-wiecznego kościoła. Według lakonicznej wzmianki w literaturze w rejonie wsi odkryto ślady wczesnośredniowiecznego cmentarzyska ciałopalnego³⁶, zaś występujące w okolicy pagórki przecięte głębokimi wąwozami wymagają szczegółowej penetracji archeologicznej.

Skupienie bągarckie jest jakby izolowane od zaplecza zwartego osadnictwa pomorskiego.

5. Piąte skupienie stanowisk archeologicznych odkryto na południe od wsi Święty Gaj, po wschodniej stronie doliny Dzierzgoni koło wsi Mokajmy i Pacholy. Po drugiej stronie rzeki, na polach gospodarstwa rolnego w Nowcu, mimo dobrej prospekcji po świeżej orce nie odkryto żadnych śladów osadnictwa. W miejscu zawężenia pradoliny Dzierzgoni, po jej zachodniej stronie H. Conwentz odkrył w 1896 r. i badał relikty pomostu I³⁷. Miał on jedynie 640 m długości ze względu na wąską w tym miejscu dolinę. Zbudowany był podobnie jak pomost II: na wzdłużnych legarach dębowych ułożono poprzeczne, wzmacniające konstrukcje palowaniem bocznym. I w tym przypadku badania nie dostarczyły danych do datowania obiektu. Konieczne jest więc odszukanie w bagnie zachowanej części pomostu i podjęcie próby jego datowania metodą dendrochronologiczną.

Naprzeciw domniemanego, wschodniego krańca pomostu a przy północnym skraju wsi Mokajmy odkryto na pagórku ślady osady z bardzo licznym materiałem ceramicznym średniowiecznym i nowożytnym, wśród którego zidentyfikowano kilka ułamków naczyń niewątpliwie wczesnośredniowiecznych. To sugeruje podjęcie ponownej penetracji obszaru objętego zabudową wsi, bo być może funkcjonował tu we wczesnym średniowieczu jeden z zespołów osadniczych.

Kolejne skupisko ułamków ceramiki odkryto na cyplu między strumieniem a doliną rzeki. Obecność intensywnej warstwy kulturowej ze śladami pożarowymi można zapewne identyfikować ze spaloną w XVII w. wsią Jonkendorf (Jankowo). Dokładna penetracja tego miejsca może ujawnić początki jego zasiedlenia i ewentualnie odnieść je do wczesnego średniowiecza.

Drugie skupisko ceramiki odnotowano na północ od miejscowości Pacholy a wśród zebranych materiałów znajdują się również ułamki naczyń wczesnośredniowiecznych. Samego obszaru wsi Pacholy nie objęto penetracją archeologiczną w 1979 r.

³⁶ C. Engel, W. La Baume, *Kulturen und Völker der Frühzeit im Preussenlande*, Königsberg, 1937.

³⁷ H. Conwentz, *Die Moorbrücken*, jw.; M. Haftka, jw., s. 262.

Niezwykle ważnym odkryciem wchodzącym w skład piątego skupienia osadniczego jest skarb monet pochodzący z pierwszej fali napływu srebra arabskiego, a więc z przełomu VIII i IX w. Natrafiono na niego przypadkowo w 1866 r. na północnym brzegu wąwozu między wsiami Sójki — Mokajmy³⁸. Przeprowadzona w 1979 r. szczegółowa penetracja miejsca znalezienia skarbu nie ujawniła żadnych śladów osadnictwa.

Zaprezentowane wyżej stanowiska archeologiczne w rejonie ujścia Dzierzgoni do zatoki Drużno są zaledwie wstępnie rozpoznane. Poglębione penetracje inwentaryzacyjne mogą z pewnością przynieść nowe odkrycia, co będzie korzystne dla weryfikacji tezy o pobycie misji św. Wojciecha w tym rejonie. W tym też celu należy jak najszybciej rozpocząć poważną akcję badawczą o następującym programie:

1. Przeprowadzić pogłębioną inwentaryzację archeologiczną całego obszaru rozszerzając ją na wybrzeża zatoki Drużno między Starym Dolnem a ujściem rzeki Wąskiej. Szczególnie ważne jest odszukanie w dolinie Dzierzgoni pomostu I, dobra penetracja geofizyczna doliny Dzierzgoni i południowej części dawnej zatoki Drużna. Spodziewać się tu można relikwów urządzeń komunikacyjnych i ewentualnego śladu portu zalegających w torfach i namuliskach.

2. Przeprowadzić badania wykopaliskowe zarejestrowanych stanowisk archeologicznych dla uzyskania ich chronologii i określenia funkcji w strukturze osadniczej. Szczególnie ważne było by uzyskanie podstaw do datowania obu pomostów, siedlisk w Świętym Gaju i Bągarcie i określenie ich funkcji, oraz śladów osadnictwa w Starym Dolnie, Kwietniewie, Mokajmach i Pacholach.

3. Droga badań przyrodniczych, bardzo zresztą żmudnych i najkosztowniej-szych w całej akcji, podjąć próbę sporządzenia mapy rekonstruującej zasięg linii brzegowej zatoki Drużna w X wieku, sieci hydrograficznej, pokrycia roślinnego w tamtym czasie i innych elementów krajobrazowych. Nie wystarczają już bowiem dawniejsze opracowania Bertrama³⁹. Postęp w badaniach nad przekształceniami delty Wisły, Zalewu Wiślanego i Drużna rokuje nadzieję na uzyskanie bardzo prawdopodobnej rekonstrukcji obrazu tego rejonu w X w.⁴⁰ Naniesienie na taką mapę zweryfikowanych i wydatowanych na X w. stanowisk archeologicznych pozwoli na uzyskanie kartogramu umożliwiającego weryfikację hipotezy o pobycie św. Wojciecha w tym rejonie ziem pruskich.

ZAKOŃCZENIE

Wobec zbliżającej się uroczystości obchodów tysiąclecia śmierci św. Wojciecha w kwietniu 1997 r. czasu na przeprowadzenie projektowanych badań archeologicznych i przyrodniczych jest niewiele — tylko trzy sezony na prace

³⁸ T. Kiersnowska, R. Kiersnowski, *Wczesnośredniowieczne skarby srebrne z Pomorza*, Warszawa, 1959.

³⁹ H. Bertram, *Die physikalische Geschichte des Weichseldeltas*, w: H. Bertram, W. La Baume, O. Kleoppel, *Die Weichsel-Nogat-Delta*, Danzig, 1924.

⁴⁰ M. Jagodziński, M. Kasprzycka, jw.

wykopaliskowe. Rzecz oczywista więc, że program tych prac trzeba będzie ograniczyć do rozpoznania punktów niezbędnych dla rozstrzygnięcia kluczowych zagadnień hipotezy pomezkańskiej. Konieczne jest także by program badawczy realizował zespół powołany przez wyspecjalizowany instytut naukowy. Mamy nadzieję, że Instytut Archeologii i Etnografii PAN podejmie to ważne zadanie badawcze a Komitet Badań Naukowych znajdzie odpowiednie fundusze na jego wykonanie.

DIE MISSION DES HEILIGEN ADALBERT (WOJCIECH) VON PRAG IN PREUSSEN. DIE SIEDLUNGSGESCHICHTLICHEN REALIEN UND FORSCHUNGSPERSPEKTIVEN

ZUSAMMENFASSUNG

Das sich nähernde Millenium der Mission des Heiligen Adalbert in Preussen und seines Märtyrertodes am 23. April 997 gibt Anlass zu Studien über dieses, für die polnische Geschichte so bedeutende Ereignis. Adalbert (Wojciech) Slavnikovič, aus der böhmische fürstlichen Familie, Bischof von Prag, und Lehrer und Freund Kaiser Ottos III, gehört zu den wichtigsten Personen im damaligen Europa. Sein Tod während der Mission war in der ganzen christlichen Welt bekannt. Adalbert wurde zum ersten Patron des polnischen Staats. In Bezug auf seine Kanonisierung entstanden schon am Anfang des 11. Jh. die *Vita sancti Adalberti* und die *Passio Sancti Adalberti*, die u.a. auch seinen Aufenthalt am Hof von Boleslaw Chrobry und die preussische Mission beschreiben. Es sind umfangreiche schriftliche Quellen zur Geschichte Polens, die auch einige Informationen über die Gesellschaft der heidnischen Pruzzen (Alt-Preussen) am Ende des 10. Jh. enthalten.

Das Thema des Aufsatzes betrifft die Reise Adalbert und seiner zwei Weggenossen von Gdańsk (Danzig) nach Preussen und seinen Aufenthalt unter den heidnischen Pruzzen. Es gibt zwei Hypothesen, die sich auf die Route und die Aufenthaltsorte beziehen. Die erste verbindet den Ort des Todes mit Samland und dem Pregel­mündungsgebiet; die zweite mit dem südlichen Ufer des damaligen Družno (Drausen)-Sees. Die erste Konzeption scheint zweifelhaft zu sein; sie basiert nur auf der kirchlichen Tradition und späteren Überlieferungen. Als plausibler lässt sich also die zweite, sog. pomesanische Hypothese bewerten. Nach Meinung von St. Mielczarski (1967) fuhr Adalbert mit einem Boot von Gdańsk über das Frische Haff zum südlichen Družno-Seeufer und landete in der Nähe einer Marktsiedlung (*merkatus*) und eines Hafens. Heute ist schon klar, dass es — entgegen Mielczarskis Meinung — das berühmte *Truso* nicht sein kann, weil, nach archäologischen Fundmaterialien, diese Siedlung in dieser Zeit, d.h. am Ende des 10. Jh. schon seit einem Jahrhundert nicht mehr existierte. Der Hafen und der Markt­platz, die Adalbert besuche, müssen eher an der Mündung des Dzierzgoń (Sorge)-Flusses in den Družno-See liegen. Die aus der Analyse der *Vita Sancti Adalberti* ausgeführte Hypothese von Mielczarski, dass dieser Markt­platz sich in der Nähe der Grenze zwischen dem Territorium der Pruzzen und dem polnischen Gebiet in der Weichselmündung befand, soll also eine Bestätigung finden, weil diese Grenze damals die Dzierzgoń-Sorge entlang­liefe. Plausibel ist auch eine alte — und von Mielczarski unterstützte — Identifizierung der in der *Passio Sancti Adalberti* erwähnten Siedlung *Cholinum* mit dem Dorf Pachollen (Abb. 2). Das Präfix *pa-*, das in der pruzzischen Sprache „in der Nähe“, „bei“ bedeutet, kommt oft zusammen mit dem „eigentlichen“ Namen in diesem Raum vor. Als ein weiterer Beleg lässt sich die ältere Tradition des Kults des Heiligen Adalbert in Święty Gaj (Heiligenwalde) bewerten und die seiner Umgebung im 19. Jh. notierten Legenden, die den Märtyrertod des Heiligen betreffen.

Die Siedlungsstruktur im Gebiet zwischen Unterweichsel und Nogat spiegelt an der Wende vom 10. und 11. Jh. die Territorien (*terrae*) wider (Abb. 1); an der Pasłęka (Passarge), Bauda und Omet befand sich das Zentrum von Warmia (Ermland), im nördlichen Teil der Elbinger Höhe lag Lanzia und im Gebiet der heutigen Stadt Elbląg (Elbing) — ein anderes, unbekanntes Stammgebiet, vielleicht Witland. Das letztere Territorium war in der Wikingerzeit, bis zur Mitte des 10. Jh., mit den Schrittfahrtstrassen und dem baltischen Handel eng verbunden, später aber verlor es seine Bedeutung.

Die Siedlungskonzentration im Gebiet zwischen den süd-westlichen Rändern der Elbinger Höhe bis zur unteren Dzierzgoń-Sorge lässt sich mit der — in der Quellen aus dem 13. Jh. bekannten — *terra Passalluc*, die Landschaft Pasłęk (Preussisch Holland), identifizieren. In diesem Raum kann man einige kleinere Siedlungsgebiete feststellen. Eines davon befand sich in der Umgebung von Święty Gaj, Kwietniewo und Stare Dolno (Abb. 2). Nach dem Zusammenbruch der wikingschen „Handelsherrschaft“ im Weichseldelta in der Mitte des 10. Jh. begann die Strasse von Weichselpommern und Gdańsk zum Land der Pruzzen eine grosse Rolle zu spielen. Diese Strasse überschritt die pommerisch-preussische Grenze eben zwischen Święty Gaj und Bagart (Baumgart). Eine archäologische Untersuchung dieses Gebiets ist also notwendig.

Das Forschungsprogramm basiert sowohl auf älteren Entdeckungen als auch auf Ergebnissen der archäologischen Inventarisierung, die dort J. Okulicz 1979 durchgeführt hat (Abb. 2). Man kann dort fünf frühmittelalterliche Siedlungskonzentrationen aussondern. Als die wichtigsten Punkte kann man nennen: Spuren einer Niederlassung aus dem 10–13. Jh. in Stare Dolno, eine Gruppe der Fundstellen bei Kwietniewo und das Gebiet bei Święty Gaj, das als bedeutendstes gelten kann.

Beim berühmten Wallberg Kwietniewo wurden 1979 Reste einer grossen Siedlung entdeckt, die im Dzierzgoń-Tal, zwischen dem heutigen Dorf Święty Gaj und der Flussterasse lag. Die Fundmaterialien lassen diese Niederlassung in die Zeit vom 10. bis 13. Jh. oder sogar später datieren. Zur Siedlung soll die berühmte Brücke II aus Bagart, die 1896 von H. Conwentz entdeckt wurde, gehören. Es war eine mit Eichenbäumen ausgelegte Strasse über das Flusstal, die 1230 m. misst. Diese interessanteste Verkehrseinrichtung in Polen hat bis heute keine präzise Datierung, was auf die Notwendigkeit der archäologischen und dendrochronologischen Untersuchungen hinweist. An der westlichen Seite der Brücke II lag das Dorf Bagart. Bemerkenswert ist auch ein grosses Segelbott (Abb. 3), das auf der Aue nördlich der Brücke II, also im ehemaligen (10 Jh.) Seegebiet gefunden wurde. Es ist vielleicht ein Kennzeichen eines frühmittelalterlichen Hafens.

Eine weitere Siedlungskonzentration bilden Spuren der Niederlassungen in Jankowo, Mokajmy und Pacholy und ein Hortfund der arabischen Dürhemen aus dem Anfang des 9. Jhs., der zwischen Mokajmy und Sójki entdeckt wurde. Dort fand auch H. Conwentz die Reste der Brücke I, die ähnlich wie die oben beschriebene über das Dzierzgoń-Tal führte. Auch in diesem Fall sind die dendrochronologischen Untersuchungen nötig.

Das oben gezeichnete Bild muss durch Flurbegehungen und moderne geophysische Untersuchungen ergänzt werden. Ausser den vorgeschlagenen Ausgrabungen sollten auch ausführliche paleogeographische Forschungen durchgeführt werden, um die ehemalige Hydrographie und frühgeschichtliche Landschaft zu rekonstruieren.

TECNOLOGIA i IKONOGRAFIA „DRZWI GNIEŹNIEŃSKICH”

Treść: — I. Okoliczności, miejsce i czas powstania. — II. Technologia wykonania Drzwi Gnieźnieńskich i stan zachowania. — III. Stan zachowania zabytku. — IV. Ikonografia. — Zusammenfassung.

I. OKOLICZNOŚCI, MIEJSCE i CZAS POWSTANIA

Romańskie *Drzwi Gnieźnieńskie* są po *Drzwiach Płockich*, datowanych na lata 1152–1154 drugim wielkiej klasy zabytkiem dwunastowiecznego odlewnictwa w brązie, znanym z terenu wczesnośredniowiecznej Polski.

Są jedyną pozostałością po bogatym niegdyś romańskim wyposażeniu trzeciej z kolei gnieźnieńskiej bazyliki archikatedralnej, konsekrowanej w roku 1097, rozbudowywanej w ciągu dwóch następnych stuleci i zastąpionej w wieku XIV obecną budowlą gotycką.

Powstała w roku 1000, u grobu św. Wojciecha, pierwsza metropolia polska, z siedzibą arcybiskupa w mieście stołecznym pierwszych Piastów w Gnieźnie, przechowywała trwale pamięć o przybyłym w 997 roku z Rzymu do Polski praskim biskupie Wojciechu (ok. 955–997), przyjacielu księcia Bolesława Chrobrego (966–1025), cesarza Ottona III (980–1002) i papieża Sylwestra II (999–1003), pamięć o jego misji wśród pogańskich Prusów i męczeńskiej śmierci. Przekazywały ją pierwsze Wojciechowe żywoty z X i XI wieku, spisane przez świadków wydarzeń: Jana Kanapariusza i Brunona z Kwerfurtu, uzupełnione w wieku następnym przez liczne *Pasje*, legendarne *Vita* i bogatą ustną tradycję¹. One to

¹ J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, s. 15 nn. *Vita I* rozpoczyna się od słów: „Est locus in partibus Germanie” i jest przypisywana Janowi Kanapariuszowi, mnichowi z klasztoru św. św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie i dlatego jest nazywany „żywotem rzymskim”. Tekst opublikowany najpierw w *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* (MGH SS.), t. IV, 1841, s. 574–595, a potem w *Monumenta Poloniae Historica* (MPH), t. I, 1864, s. 162–183; *Vita II*, rozpoczynające się od słów: „Nascitur purpureus flos Boemiciis terris” przypisywane jest Brunonowi z Kwerfurtu († 14 II 1009) i tylko w niektórych miejscach rozwija narrację *Vita I* (MGH SS., t. 4, s. 596–612; MPH t. 1, s. 189–222). Natomiast opis męczeństwa *Passio s. Adalberti* z klasztoru w Tegernsee, powstał prawdopodobnie w Polsce przed rokiem 1038 (MPH t. 1, s. 153–156; MGH SS. 15:1888, s. 705–708). Późniejsze od żywotów opisy cudów przypisywanych św. Wojciechowi opublikowali: J. Plez i o w a, M. Plez i a, *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, Warszawa 1987, s. 23 nn., 41 nn., 75 nn.

zainspirowały przedstawienie losów pierwszego patrona Polski na kwaternionach romańskich drzwi gnieźnieńskich katedry w czasach ponownego ożywienia jego kultu związanego z próbą odbudowania podzielonej na dzielnice monarchii².

Czas i miejsce powstania *Drzwi Gnieźnieńskich* są od ponad stu lat przedmiotem badań naukowych szczególnie ożywionych w okresie przygotowań do obchodów *Milenium* chrześcijaństwa w Polsce w roku 1966³. Wówczas to powstała między innymi cenna, wnikliwa trzypięciotomowa monografia gnieźnieńskiego zabytku⁴.

W literaturze przedmiotu przyjął się pogląd, iż *Drzwi Gnieźnieńskie* zostały wykonane około 1175 roku, za rządów w Gnieźnie Mieszka Starego (1173–1177) i na zamówienie arcybiskupa metropolity Zdzisława (Zdzisłzka). Fundacja dzieła wiąże się najprawdopodobniej z miejscową inicjatywą zarówno arcybiskupa jak i księcia⁵. Upatrywanie w osobie Mieszka Starego fundatora *Drzwi* wydaje się uzasadnione dodatkowo faktem, iż on to pod koniec XII wieku zakończył krycie katedry ołowiem⁶.

W wyniku wszechstronnych analiz zabytku dowodnie stwierdzono, że *Drzwi* przeznaczone dla katedry gnieźnieńskiej zostały odlane na miejscu w Polsce, przez

² Z. Sułowski, Pierwszy Kościół Polski, w: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979*, (ed. J. Kłoczkowski), Lublin 1992, s. 29 nn.

³ Podajemy jedynie ważniejsze opracowania: A. Goldschmidt, *Die Bronzetüren von Novgorod und Gnesen*, Marburg 1932; T. Dobrzeńcki, *Drzwi Gnieźnieńskie*, Warszawa 1953; P. Francastel, *La porte de bronze de Gniezno*, w: *L'art mosan. Memoires et exposé publ. par P. Francastel*, Paris 1953, s. 203–212; A. Gieysztor, *La porte de bronze à Gniezno. Document de l'histoire de Pologne au XII siècle*, Roma 1959; [Rec. P. Devos, *Anal. boll.* 79(1961), s. 221–226]; J. Stiennon, *La Pologne et le pays mosan au moyen âge. A propos d'un ouvrage sur la porte de Gniezno*, *Cahiers de Civilisation médiévale X–XII siècle* 4(1961), s. 457–473; J.S. Pasierb, *Ideologia kościelna i państwowa w ikonografii Drzwi Gnieźnieńskich*, *Studia Theologica Varsoviensia* 4(1966), nr 2, s. 47–72; tenże, *Próba syntezy treści ideowych Drzwi Gnieźnieńskich*, *Biuletyn Historii Sztuki* 30(1968), s. 240–242; W. Maisel, *Drzwi Gnieźnieńskie z perspektywy archeologii prawnej*, *SiZ* 21(1976), s. 97–102; S. Mossakowski, *Drzwi Gnieźnieńskie a „Kronika Polska” Mistrza Wincentego*, w: *Sztuka jako świadectwo czasu. Studia z pogranicza historii sztuki i historii idei*, Warszawa 1980; toż w *Rocznik Historii Sztuki* 12(1981), s. 5–13.

⁴ [Red.] M. Waliński, *Drzwi Gnieźnieńskie*, t. 1–3, Wrocław 1956–1959; Z. ważniejszych rozpraw, zawartych w tym dziele, podsumowującym stan obecnej wiedzy o zabytku, na uwagę zasługują: J. Karwasińska, *Drzwi Gnieźnieńskie a rozwój legendy o świętym Wojciechu*, w: tamże, t. 1, s. 20; L. Kalinowski, *Treści ideowe i estetyczne Drzwi Gnieźnieńskich*, w: tamże, t. 2, Wrocław 1959, s. 7–160; Z. Kępiński, *Symbolika Drzwi Gnieźnieńskich*, w: tamże, t. 2, s. 161–283.

⁵ Zob. M. Pietrusińska, *Gniezno. Kościół katedralny p.w. Wniebowzięcia P. Marii św. Wojciecha, 3 tereja X–XI w.*, w: *Sztuka Polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, [Red.] M. Waliński, t. 2, Warszawa 1971, s. 689 nn. Przedstawiony tu pogląd na powstanie *Drzwi* spotkał się z krytyczną oceną prof. Gerarda Labudy podczas odbywających się w Olsztynie (kwiecień 1993) *Colloquia mediaevalia*. Według jego opinii *Drzwi Gnieźnieńskie* mogły zostać wykonane około 1180 r. jako fundacja rodowa Sławnikowiców, zrealizowana przez wybitnego biskupa gnieźnieńskiego Bogumiła, którego łączyły związki z nadreńskim środowiskiem artystycznym. Bowiem pod wpływami tegoż środowiska budowano i wyposażano w niezbędne sprzęty klasztor cystersów w Łeknie. Zdaniem prof. Labudy poprzez precyzyjne określenie źródeł inspiracji twórców i osadzenie zabytku w konkretnej tradycji artystycznej oraz przez ukazanie percepcji dzieła sztuki, można dokładnie określić proveniencję zabytku. W odniesieniu do *Drzwi Gnieźnieńskich* nie wszystkie z tych warunków zostały wystarczająco przebadane przez historyków sztuki, dlatego, zdaniem profesora, dotychczasowe badania należy poddać rewizji.

⁶ MPH, t. 2, s. 526. W 1192 r. wybuchł pożar, który ogarnął gród, a wraz z nim i katedrę. W kilkanaście lat później, w 1220 r., runęła wieża katedralna (MPH NS, t. 6, s. 13), co poprzedziło przebudowę świątyni w stylu gotyckim.



rodzimych twórców przy udziale biegłych w sztuce odlewniczej artystów pochodzących najpewniej ze środowiska nadmozańskiego. Podkreśla się także możliwość wpływów artystycznych twórców nie istniejących dziś drzwi z opactwa St. Denis pod Paryżem, wykonanych na zlecenie opata Sergiusa przez artystów pochodzących z Dolnej Lotaryngii⁷.

Za powstaniem *Drzwi najprawdopodobniej* w Gnieźnie przemawiają także pewne właściwości technologii ich wykonania. Stwierdzone różnice w wykonaniu lewego i prawego skrzydła, niejednakowe ich wymiary, odstępstwa w zastosowanej recepturze stopu, zmiana w sposobie montażu skrzydeł i ich zawieszenia, przemawiają za prowincjonalnym warszatem. Równocześnie każą przyjąć współdziałanie mistrzów biegłych w sztuce modelowania.

Dokładne oględziny *Drzwi Gnieźnieńskich* doprowadziły do odkrycia zamieszczonych na nich dwóch inskrypcji i jednej sygnatury. Zachowane w złym stanie pozwalają jedynie na hipotetyczne odczytanie ich treści. Pierwsza inskrypcja, występująca na obrzeżu lewej listwy z zawiasami lewego skrzydła głosi: ME FECIT ME... ..US; tuż poniżej występuje drugi napis: PETRUS albo ... BOVO LATINUS lub LUITINIUS ME FECIT. Formuła ME FECIT i sposób umieszczenia napisów pozwala przypuszczać, że odnoszą się one do twórców *Drzwi*. Oprócz tych napisów, tuż przy antabie lewego skrzydła, widoczna jest częściowo sygnatura PETRUS, którą przyjmuje się jako powtórzenie imienia drugiego wykonawcy drzwi⁸.

II. TECHNOLOGIA WYKONANIA „DRZWI GNIEŹNIEŃSKICH”

Drzwi Gnieźnieńskie składają się z dwóch nierównej wielkości skrzydeł: prawego o 323 cm wysokości i 83 cm szerokości, lewego mającego 328 cm wysokości i 84 cm szerokości. Grubość odlewu waha się od 1,5 cm do 2,5 cm. Oba skrzydła zostały odlane z brązu, który obecnie pokrywa jednakowa ciemnobrunatna patyna.

Każde skrzydło składa się z dziewięciu prostokątnych kwater z płaskorzeźbionymi scenami figuralnymi, które ujęte zostały w wypukłe oddzielające listwy. Układ scen na każdym ze skrzydeł opasuje bogata bordiura o motywach roślinno-figuralnych. Zewnętrzne boki bordiury obejmują wklęsłe i wypukłoprofilowane listwy brązowe, w których od zewnątrz zostały wtopione zawiasy. Płaskorzeźby na skrzydle lewym są bardziej wypukłe od znajdujących się na skrzydle prawym. Do obu skrzydeł, na wysokości czwartej od dołu kwatery, przylutowane zostały antaby w kształcie łwich paszczy z pierścieniami.

W celu odtworzenia technologii powstania *Drzwi Gnieźnieńskich* przeprowadzone zostały wnikliwe badania metaloznawcze obejmujące analizy spek-

⁷ L. K a l i n o w s k i, *Gnieźnieńskie Drzwi*, SSS, t. 2, s. 118–121.

⁸ Z. B u d k o w a, A. W o l f, Napis na listwie *Drzwi Gnieźnieńskich*. Uwagi paleografa, w: *Drzwi Gnieźnieńskie*, jw., t. 2, s. 387–391; L. K a l i n o w s k i, O nowo odkrytych inskrypcjach na *Drzwiach Gnieźnieńskich*, w: tamże, s. 392–414; A. G i e y s z t o r, O napisach na *Drzwiach Gnieźnieńskich*, w: tamże, s. 415–419.

trograficzne, chemiczne, metalograficzne i rentgenograficzne⁹. Pobrano 21 próbek stopu i wykonano 10 zdjęć rentgenograficznych w różnych miejscach odlewu.

Badania spektrograficzne pozwoliły stwierdzić, iż podstawowymi składnikami stopu są miedź (Cu), cyna (Zn) i ołów (Pb). Zatem materiałem odlewu jest brąz cynowo-ołowiowy. Cynę dodano świadomie dla podniesienia właściwości plastycznych, zaś ołów pojawić się mógł jako zanieczyszczenie cyny lub miedzi. W podobny sposób dostały się śladowe związki magnezu, aluminium i wapnia.

Badania chemiczne wykazały inne wielkości procentowe stopu składników skrzydła prawego (miedź 86,82%, cyna 12,20%, ołów 0,87%, ślady srebra) i skrzydła lewego (miedź 90,12%, cyna 7,23%, ołów 2,51%, srebro 0,08%, ślady żelaza, niklu i cynku). Odrębne wielkości składników sprawiły, iż materiał skrzydła prawego jest twardszy i posiada niższą temperaturę topnienia. Różnice w zawartości miedzi i cyny w próbkach pobranych ze skrzydła lewego wynoszą zaledwie 2% i mogą być wytłumaczone przypuszczeniem, że skrzydło to odlano ze stopu pochodzących z kilku tygli.

Materiał antaby na skrzydle prawym (miedź 86,31%, cyna 9,47%, ołów 4,08%) odbiega od materiału odlewów tego skrzydła, co wskazuje na wykonanie jej z odrębnego stopu. Natomiast materiał głowy lwa z lewego skrzydła (miedź 92,25%, cyna 5,70%, ołów 1,87%) jest zbliżony do stopu tegoż skrzydła. W tym przypadku zastosowano tę samą receptę sporządzania stopu, z możliwością użycia innego tygla.

Materiał pobrany ze zgrubienia z odwrotnej strony lewego skrzydła nie odbiega od niego właściwościami topliwości i twardości. Odrębne wyniki analiz zawierają spoinowe zgrubienia na prawym skrzydle. Ich stop ma niższą temperaturę topliwości oraz inny skład chemiczny od stopu kwater. Wskazywałoby to na użycie innego stopu do ich połączenia.

Badania metalograficzne przeprowadzono przy pomocy fotomikrografii, powiększając 100 razy 12 pobranych próbek. Ich wynik pozwolił stwierdzić, iż struktura stopu w drzwiach jest niejednakowa. Wytłumaczeniem takiego stanu rzeczy może być stwierdzenie, iż poszczególne skrzydła drzwi składają się z różnych fragmentów połączonych ze sobą przez lutowanie lub, że zostały odlane w całości przy zastosowaniu stopu o zróżnicowanym składzie chemicznym, przygotowanym w różnych tyglach. Ponadto drzwi były reperowane przez nadłania innym pod względem strukturalnym materiałem. Na przykład dwie próbki z prawego skrzydła (1) i (4) wykazują różną zawartość miedzi i cyny. Stwierdzono także różnice w składzie lutowania i kolatek. Lutowie jest ubogie w cynę i silnie utlenione. Zauważalne jest także występowanie poślizgów w strukturze kryształów, co tłumaczy się zmianą naprężeń w drzwiach wiszących od ponad 800 lat. Odwrotna strona prawego skrzydła została pokryta cienką warstwą brązu, którego skład jest taki sam, jaki występuje w bogatych w cynę i ołów brązach dzwonych. Posiadając niższą temperaturę topnienia, ten rodzaj brązu mógł zostać użyty dla

⁹ Por. T. Dziekoński, K. Wesółski, Charakterystyka metaloznawczo-technologiczna Drzwi Gnieźnieńskich, w: *Drzwi Gnieźnieńskie*, jw., t. 1, s. 124-187.

reperacji zauważalnych pęknięć skrzydła, polegającej na zalaniu ich odwrocia cienką warstwą brązu dzwonowego.

Badania materiału lewego skrzydła wykazały podobny jego skład jaki stwierdzono w próbkach pobranych ze skrzydła prawego. Podobieństwa zachodzą także w materiale zgrubień, które są nadlane na pewne partie odwrocia drzwi.

W celu ustalenia technologii drzwi, czyli sposobu ich odlania, przeprowadzono także badania rentgenograficzne (aparatem o mocy 150 kv) w tych miejscach, w których spodziewano się błędów odlewniczych, pęknięć, połączeń, pęcherzy powietrza itp.

Stwierdzono, że 1° oba skrzydła drzwi zostały odlane a nie np. odkute; 2° prawe skrzydło zostało odlane w mniejszych częściach, które następnie połączone ze sobą; 3° w lewym skrzydle nie stwierdzono spoin, co przemawiałoby za jego odlaniem w większych częściach lub w całości; 4° znaczna część licznych zgrubień występujących na odwrociu lewego skrzydła nie jest spoinami; 5° w ciągu wieków drzwi uległy uszkodzeniu, rozpadły się na części, które następnie połączone ze sobą przez wypiłowanie rowków wzdłuż pęknięć i zalanie ich stopem o niższej temperaturze topliwości; 6° nie stwierdzono innych metod naprawy, np. przez zgrzewanie lub kucie, na co wskazywałaby nieobecność pęcherzyków powietrza. Wszystkie badane miejsca wykazują dużą ich ilość.

Wyniki analiz pozwalają na sformułowania następujących wniosków. *Drzwi Gnieźnieńskie* jakkolwiek robią wrażenie, iż odlane zostały w całości, to faktycznie ich odlew został wykonany z kilkudziesięciu części. Jedynie skrzydło lewe mogło powstać w całości lub odlane zostało w kilku większych częściach, których łączenia nie widać. Inną technikę odlewu stwierdza się w przypadku skrzydła prawego. Na podstawie wyraźnych zgrubień i śladów lutowania ustalono, że wykonane zostało z osobno odlanych 24 części, na które składają się: 9 kwater, 12 części bordiury i 3 części listwy obrzeża.

W badaniach metaloznawczych podjęto także próbę odtworzenia procesów technologicznych sporządzenia odlewu. Ponieważ reliefy prawego skrzydła są mniej wypukłe i nie mają podcięć ani załomów przypuszcza się, że ich modele mogły być wyjęte z formy otwartej bez uszkodzenia negatywu. W tym przypadku model pozytywowo mógł być sporządzony z tworzywa twardego, np. z drewna. Zastosowanie innej techniki wykazują płaskorzeźby ze skrzydła lewego. Występują tu podcięcia i głębsze rozrzeźbienie powierzchni. Przyjąć zatem należy, iż to skrzydło wykonane zostało przy zastosowaniu modelu z wosku, techniką wosku traconego. Zastosowana technologia jest zgodna z recepturą zawartą w traktacie mnicha Teofila *Schedula diversarum artium* z X wieku¹⁰. Także łączenie płyt wykonane zostało według opisanego w nim sposobu. Zakończoną skośną krawędzią kwatery umieszczono na podkładzie z gliny i następnie, po podgrzaniu płyt, wlewano w skośne rowki, znajdujące się na krawędziach złączeń, roztopione lutowie o niższej temperaturze topliwości niż stop, z którego wykonane były kwatery.

Specjalnych umiejętności budowania formy i modelowania wymagało wykonanie obu kołatek w kształcie lwich paszczy, które, jak już wspomniano, zostały

¹⁰ Theophilus Presbyter, *Schedula diversarum artium*. [Tłum. T. Żebrowski, Teofila kapłana i zakonnika o sztukach rozmaitych ksiąg troje, Kraków 1880].

przylutowane od strony płaskorzeźb do obydwu skrzydeł *Drzwi*. Prawa kołatka wpasowana jest znacznie dokładniej i nie widać lutowania, natomiast lewa przymocowana została mniej precyzyjnie, a lutowanie wyraźnie widoczne częściowo zakrywa umieszczoną w tym miejscu sygnaturę jednego z wykonawców (PETRUS?). W obie paszce umieszczono wewnątrz, w trakcie odlewania kołatek, okrągłe pierścienie, z których tylko lewy jest ruchomy.

III. STAN ZACHOWANIA ZABYTKU

Dokładna analiza wyglądu odwrocia skrzydeł i zewnętrznych listew brzegowych pozwala stwierdzić, iż pierwotne zawieszenie drzwi było odmienne od obecnego. Świadczą o tym przede wszystkim występujące po obu stronach płaskorzeźb okrągłe korki z brązu, które przechodzą na wylot przez całą grubość drzwi, a od frontu zostały dokładnie rozklepane i wygładzone. Na stronie zewnętrznej kołki te wypadają w miejscach gładkiego tła, gdzie nie występują płaskorzeźby. Są one dobrze widoczne z odwrotnej strony. Były przeznaczone do przymocowania brązowych odlewów do drewnianych odrzwi. Pierwotnie luźne kwatery prawego skrzydła były przymocowane każda oddzielnie do drewnianego podłoża. Każda kwatery miała po dwa kołki wmontowane tuż pod poziomymi listwami, których wystające końce były dociśnięte drewnianą oprawą. Poszczególne odcinki bordiury, które nie mają kolków, mogły być przybite gwoździami do drewnianego podłoża, do którego były też przymocowane zawiasy.

Z nieznanymi powodów zrezygnowano z drewnianego podłoża i wtedy odcięto wystające z tyłu kołki, a poszczególne części drzwi trwale zespolono twardym lutowaniem.

W nieznanym bliżej czasie i okolicznościach drzwi runęły i upadając na ziemię oparły się na wystających kołatkach. Cała siła uderzenia skupiła się na tych wypukłych miejscach, co spowodowało powstanie pęknięć, rozchodzących się w górę i w dół od kołatek na obu skrzydłach.

Pęknięcia te starano się wyretuszować poprzez rozklepanie od strony frontowej. W niektórych miejscach zastosowano wzmacniające żelazne blaszki, umieszczone poprzecznie do pęknięcia. Stało się to przyczyną korozji na styku dwóch różnych metali (brąz i żelazo).

Skrzydło prawe ma po obu stronach widoczne zgrubienia, przypadające w miejscu łączenia kwater z bordiurą i listwami. Od strony frontowej szwy te zostały rozklepane i wyrównane, lecz od odwrocia widać wyraźnie kratę szwów, utworzoną w miejscach styku kwater, bordiury i listew. Ponadto, w miejscach odpowiadających górnym narożnikom kwater, odwrocie posiada osiemnaście kolków z brązu, przechodzących na wylot, które podobnie jak na skrzydle lewym zostały rozklepane i zrównane z tłem w miejscach, gdzie nie występują płaskorzeźby. Na wysokości trzech czwartych od krawędzi wewnętrznej zaczyna się biegnące ku dołowi pęknięcie kończące się trójkątnym wyszczerbieniem. Zostało ono naprawione przez zalanie cienką warstwą brązu, który utworzył sople. Podobny pofałdowany nadlew widoczny jest w górnej części skrzydła. Na odwrocie

pośrodku skrzydła umocowano śrubami grubą żelazną blachę z klamrą na zasuwę, a u dołu znajdują się również żelazne dwie klamry wraz z zasuwą. Obecnie *Drzwi Gnieźnieńskie* nie pełnią właściwej sobie funkcji. Znajdują się w południowym bocznym portalu, zawieszono w układzie otwartym.

IV. IKONOGRAFIA

Program ikonograficzny przedstawień reliefowych *Drzwi Gnieźnieńskich* składa się z dwóch wątków tematycznych o głębokiej wymowie ideowej: hagiograficznego — narracyjnego i świeckiego — roślinno-zoomorficznego wypełniającego pola bogato rzeźbionej bordiury. Ten ostatni, uważany do niedawna za element wyłącznie dekoracyjny lub zbiór luźnych symboli, w rzeczywistości pozostaje ściśle związany z narracją poszczególnych scen pełniąc rolę ich ideowego komentarza.

Cykl ikonograficzny, opowiadający zdarzenia z życia św. Wojciecha, umieszczony w osiemnastu kwadratach *Drzwi*, rozpoczyna się od dołu lewego skrzydła, biegnie ku górze, przechodzi na skrzydło prawe i kończy się u jego dołu. Jego kompozycja rozwija się w kilku właściwych narracji hagiograficznej etapach. Sceny lewego skrzydła obejmują dzieciństwo Wojciecha (I, II), lata nauki w Magdeburgu (III, IV), działalność biskupią (V–VIII) i cud w klasztorze na Awentynie (IX). Są jak gdyby prologiem do głównego tematu: wyprawy misyjnej do pogańskich Prusów (X–XIII), męczeńskiej śmierci Wojciecha (XIV, XV) i dziejów jego kultu (XVI–XVIII), wypełniającego całe prawe skrzydło *Drzwi*. Zastanawia brak scen związanych z pobytem Wojciecha w Polsce przed wyprawą do Prusów. Uderza natomiast rozwinięcie tematu misyjnej działalności Wojciecha, obejmującej chrzest, naukę, odprawianie mszy św., wynikające z chęci utrwalenia prawdy o największym Wojciechowym dziele.

Wątek hagiograficzny *Drzwi Gnieźnieńskich* pozostaje w sztuce romańskich drzwi kościelnych bezprecedensowym. Jego twórcy, a było ich przynajmniej dwóch, utrwalając żywot Wojciecha w języku obrazowym, inspirowani byli najpewniej powstałymi już w końcu X i na początku XI wieku dwoma jego żywotami (*Vita I, Vita II*) oraz opisem jego męczeństwa (*Passio Sancti Adalberti martiris*) datowanym przed rokiem 1038, znanym z rękopisu klasztoru benedyktyńskiego w Tegernsee w Górnej Bawarii¹¹. Zaczepnięte wątki zostały przetworzone zgodnie z zasadą ukazania osoby Wojciecha jako wzoru chrześcijanina — naśladowcy Chrystusa. Idea *imitatio Christi* znalazła wyraz w swoistej chrystomorfizacji żywota Wojciecha. Kompozycja poszczególnych płaskorzeźb, niezwykle staranna, wskazuje na liczne wzory zaczepnięte z przedstawień ewangelicznych życia Chrystusa. Nie brak wzorów z żywotów świętych, a także tematów starotestamentowych i świeckich¹².

Niemniej, autorzy programu hagiograficznego stworzyli opowieść nową, nie będącą jedynie ilustracją pisanych żywotów Wojciecha.

¹¹ J. Karwasińska, jw.

¹² Zob. J.S. Pasierb, jw.; W. Maisel, jw.; S. Mossakowski, jw.

Otóż, opowieść o życiu Świętego w kwaterach *Drzwi Gnieźnieńskich* przebiega na dwóch niejako planach. Obok obrazowej narracji, korelującej życie Świętego z życiem Chrystusa, wprowadzony został filozoficzny komentarz przedstawionych wydarzeń, wypowiedziany językiem symboli i alegorii, głównie astrologicznych i mitologicznych, świadczący o ogromnych obszarach wiedzy jego twórców. Został on ukryty w szerokiej bordiurze, którą wypełnia wić roślinna ze spiralnymi odgałęzieniami odchodzącymi na przemian raz w lewo raz w prawo. W spłoty wici zostały wkomponowane postacie ludzkie, zwierzęta, ptaki i stwory fantastyczne. Na skrzydle lewym podwójna wić bierze początek w prawym dolnym narożniku i biegnie równocześnie w dwóch przeciwnych kierunkach schodząc się w górnym lewym narożniku. Wić na skrzydle prawym wychodzi z lewego narożnika górnego i obiegając całe skrzydło powraca do punktu wyjścia.

Zaczerpnięte stamtąd wątki zostały przetworzone zgodnie z zasadą ukazującą Św. Wojciecha jako wzór chrześcijanina, który w swym życiu zrealizował przyjęte zobowiązanie do *imitatio Christi*. Takie założenie ikonologiczne, przyjęte przez realizatorów brązowych drzwi, znalazło wyraz w swoistej chrystomorfizacji całego żywota Św. Wojciecha. Ilustrując najważniejsze wydarzenia z jego życia zaczerpnęli wzory ikonograficzne ze znanych przedstawień ilustrujących *Vita Christi*. Dodatkowo wykorzystano wzory starotestamentowe i przedstawienia o wymowie świeckiego ceremoniału.

Typ zastosowanej bordiury nawiązuje do dekoracji późnoantycznej, rozpowszechnionej w XI–XII w. w dekoracyjnej rzeźbie portalowej w Italii, zwłaszcza na terenach Lombardii (tzw. motyw lombardzki)¹³.

Motywy ikonograficzne, wpisane we wnętrza spłotów roślinnych, mają swój rodowód w rozpowszechnionych wzornikach takich jak *Bestiariusz Herbarium*, czy *Physiologus*. Niektóre z zastosowanych form zostały zaczerpnięte ze znanych traktatów *De natura rerum* i *Etymologiae* Izydora z Sewilli¹⁴.

Przyjmuje się, że bordiura *Drzwi Gnieźnieńskich* jest dziełem dwóch artystów, być może tych samych, którzy modelowali płaskorzeźby kwater. Młodszy, o realistycznym sposobie myślenia, miałby wykonać ją na skrzydle lewym; starszy, silniej związany z tradycją sztuki romańskiej, wymodelował ją na skrzydle prawym.

Mimo niejednorodności tematycznej motywów wypełniających płaszczyznę bordiury łatwo dostrzec można moralizujący symbolizm zawarty w tej partii dzieła, stanowiący język komentarza głównego tematu. I tak np. scenie narodzin Wojciecha towarzyszy Orion z psem Syriuszem ścigający zająca — symbol nie tylko dzielnego wojownika walczącego z dzikimi bestiami, ale i misjonarza polującego na dusze. Scenom przedstawiającym Wojciecha wypędzającego szatana z opętanego i oglądającego w widzeniu Chrystusa, przyporządkowane zostało w bordiurze przedstawienie trzech biblijnych robotników w winnicy zbierających grona, odnoszących je i wytlaczających sok z jagód, stanowiące alegoryczny obraz odnoszący się do duszpasterskiej działalności Biskupa. Scenie wyprawy na misję do Prusów towarzyszy wyobrażenie Heraklesa walczącego i zabijającego smoka,

¹³ L. Kalinowski, Treści ideowe i estetyczne, w: tegoż, *Speculum artis*, Warszawa 1989, s. 297.

¹⁴ Obszernych argumentów uzasadniających podane tu stwierdzenie dostarczył cytowany wyżej erudycyjny artykuł Z. Kępińskiego.

oznaczające w wykładni chrześcijańskiej walkę Chrystusa z szatanem, którą kontynuuje Wojciech — misjonarz. Występującym w tej scenie Prusom towarzyszy na bordiurze gryf — symbol szatana, a także strażnik granic Scytii, czyli ziem pogańskich.

To tylko kilka przykładów owego myślenia parabolicznego, którym wyobrażono w *Drzwiach Gnieźnieńskich* ich głęboką treść ideową. Jako drzwi katedry — uzmysławiają prawdę o świętym Wojciechu „ostiaruszu” świątyni Pańskiej — patronie metropolii i państwa polskiego. Jako fundacja polska są wyrazem świadomości narodowej i roli chrystianizacyjnej, wobec pogańskich sąsiadów, są apoteozą chrześcijańskiej monarchii.

TECNOLOGIA ED IKONOGRAFIA DELLA PORTA DI GNIEZNO

RIASSUNTO

La porta romanica di Gniezno è, dopo la Porta di Plock (oggi a Novgorod), il secondo monumento di alta classe, proveniente dai territori della Polonia. Il tempo ed il luogo in cui fu realizzata la Porta di Gniezno sono oggetto di ricerche scientifiche da più di cento anni. Si presume che la Porta di Gniezno è stata eseguita intorno al 1175, quando a Gniezno governava il principe Mesko il Vecchio (1173-1177), e la Cattedra metropolitana era occupata dall'Arcivescovo Zdzisław (Zdzisława). Il monumento fu fondato con tutta probabilità in seguito all'iniziativa dell'Arcivescovo e del principe. La Porta fu eseguita sul posto, in Polonia, da artefici locali con la collaborazione di esperti nell'arte della fonditura provenienti quasi certamente dalla zona della Mosa. Si sottolinea anche la possibilità degli influssi artistici degli esecutori della porta dell'Abbazia di St. Denis nei pressi di Parigi.

Un attento esame ci ha portato alla scoperta di due iscrizioni e di una firma. La prima iscrizione indica: ME FECIT ME... ..US, e un'altra iscrizione che porta: PETRUS oppure BOVO LATINUS o anche LUTINIUS ME FECIT. Oltre a queste iscrizioni, accanto al picchiotto dell'ala sinistra, si trova una firma conservatasi in modo frammentario PETRUS, la quale viene considerata come ripetizione del nome di un secondo esecutore.

La Porta di Gniezno è composta di due ali di disuguale grandezza: quella destra misura 323 cm di altezza per 80 cm di larghezza, mentre quella sinistra misura 328 cm di altezza e 84 cm di larghezza. Lo spessore della fusione oscilla tra 1,5 cm e 2,5 cm. Entrambe le ali sono state colate con bronzo, il quale è oggi uniformemente ricoperto da una patina di colore bruno scuro. Ogni ala si compone di nove pannelli rettangolari, illustrate con scene in bassorilievo le quali sono state incorniciate con listelli in rilievo. La composizione delle scene poste su ciascuna ala viene circondata da una ricca bordatura a motivi floreali e figurativi. I lati esterni della bordatura comprendono dei listelli di bronzo convessi e concavi nei quali sono stati infusi i cardini. I bassorilievi sull'ala sinistra sono maggiormente rilevanti di quelli che si trovano nell'ala destra. Ad entrambe le ali della porta, all'altezza del quarto pannello dal basso, sono stati saldati i picchiotti nella forma di muso di leone con anelli.

Allo scopo di ricostruire la tecnologia dell'esecuzione della porta di Gniezno, sono state effettuate diverse ricerche analitiche sui metalli, come l'analisi spettrografica quella chimica, metallografica ed infine radiografica. Sono stati inoltre prelevati 21 campioni delle leghe ed eseguite 20 radiografie nei diversi punti della fusione. Le analisi spettrografiche ci portano a concludere che le componenti fondamentali della porta sono il rame (Cu), lo zinco (Zn) e il piombo (Pb). Lo zinco è stato aggiunto allo scopo di aumentare le proprietà plastiche della fusione. Il piombo invece è da considerarsi come una impurità dello stagno o del rame. Similmente, si sono trovate tracce di legami di magnesio, alluminio e calcio.

Il programma iconografico è composto da due ambiti tematici: agiografico-narrativo e secolare con motivi floreali zoomorfici che riempiono gli spazi della bordature. Sull'ala sinistra sono state fuse le scene dell'infanzia di S. Adalberto (I, II), il periodo della sua educazione ricevuta a Magdeburgo (III, IV), l'attività di questi come vescovo (V-VIII), un miracolo nel chiostro sull'Aventino (IX). Queste rappresentazioni assumono un ruolo quasi di prologo al tema generale: il viaggio in missione nella terra dei Pruzziani (X-XIII), il martirio (XIV-XV) e lo svolgimento del suo culto (XVI-XVIII).

WCZESNOŚREDNIOWIECZNA OSADA HANDLOWA w JANOWIE POMORSKIM NAD JEZ. DRUŻNO — POSZUKIWANE TRUSO?

Chciałabym przedstawić w skrócie, na postawie badań paleogeograficznych przeprowadzonych podczas badań archeologicznych na stanowisku Truso w Janowie Pomorskim, możliwości jakie niosą podane badania dla opracowań historycznych i archeologicznych.

Lokalizacja wczesnośredniowiecznej osady Truso znana była z relacji skandynawskiego żeglarza Wulfstana jego podróży z Haedeby do Truso, spisanej w pochodzącym z X wieku *Opisie Europy* króla Alfreda. Na tej podstawie śladów Truso poszukiwano już od końca XIX wieku, lokalizując tę osadę w bardzo różnych miejscach. Podstawowy problem polegał jednak na tym, iż niemożliwe było jednoznaczne jej zlokalizowanie w dzisiejszej morfologii terenu bazując na relacji Wulfstana. Odkrycie w 1983 roku wczesnośredniowiecznej osady w Janowie Pomorskim w trakcie badań powierzchniowych rozpoczęło gwałtowną dyskusję na temat, czy tu właśnie mogło być tak długo poszukiwane Truso.

Jednym z elementów potwierdzających tę tezę mogły być wyniki szeroko pojętych badań paleogeograficznych mających na celu rekonstrukcję warunków środowiskowych (głównie hydrograficznych) w delcie Wisły dla przełomu I i II tysiąclecia naszej ery.

Generalnie na środowisko naturalne ma duży wpływ szereg zdawałoby się drugorzędnych, mało istotnych czynników, wywołujących w nim często nagłe zmiany. Jednym z takich czynników jest ingerencja człowieka. Łatwo to zaobserwować porównując chociażby i klimat miasta i poza miastami. Widocznym przykładem takich zmian jest też gwałtowne narastanie delty Wisły w Zatoce Gdańskiej spowodowane wykonaniem przed niespełna stu laty przekopu Wisły.

Zmiany w sieci hydrograficznej następują często i nagle, szczególnie w okresach wzmózonej wilgotności klimatu i podczas gwałtownych powodzi. W takich okresach masy wody odnajdują najprostsze drogi do ujścia porzucając stare koryta, by po nawałnicy zamienić się znowu w leniwie meandrującą rzekę. Tak częste i gwałtowne zmiany musiały mieć ogromny wpływ na wczesne osadnictwo, zanim człowiek nauczył się ujarzmić przyrodę. Stanowi to podstawową trudność w lokalizowaniu konkretnych miejsc według starych przekazów historycznych. Stąd też wydaje się uzasadnione w takich przypadkach poparcie przekazów historycznych

badaniami paleogeograficznymi pozwalającymi ustalić przebieg koryt rzek czy linii brzegowych zbiorników wodnych dla interesujących historyków przedziałów czasowych.

Pierwsze badania w Janowie przeprowadzone zostały na terenie osady oraz w jej najbliższym otoczeniu. Ich celem było określenie środowiska naturalnego w jakim lokowała się badana osada. Wykonane sondowania na linii wysoczyzna — jezioro wykazały istnienie w takim przekroju trzech—czterech kompleksów torfowych odpowiadających kolejnym zasięgom wód jeziora. Położony najwyżej i wchodzący najdalej na wysoczyznę kompleks torfowy odpowiada maksymalnemu zasięgowi jeziora w ostatnim widocznym okresie około V w. n.e., zaś kompleks torfowy bezpośrednio podścielający warstwy antropogeniczne został oceniony badaniami palinologicznymi na 400 p.n.e. do przełomu er. Osady torfowe zalegające relatywnie najbliżej obecnego jeziora odpowiadają jego zasięgowi w trakcie istnienia osady. Uchwycone w ten sposób na linii przekrojów trzy linie brzegowe tego samego zbiornika dla różnych przedziałów czasowych naniesione zostały na zdjęcia lotnicze i satelitarne, co pozwoliło na ich ekstrapolację poza bezpośredni zasięg badań.

Po zakończonej sukcesem próbie rekonstrukcji linii brzegowej dla obszaru osady podjęta została próba zrekonstruowania hydrografii delty Wisły dla około VI w. n.e. Ten horyzont czasowy wybrany został jako wyjściowy do dalszych badań, bowiem określa pewną sytuację wyjściową w okresie ostatniej znaczącej transgresji wód na tym terenie. Od tego czasu datuje się stała recesja zbiornika, toteż wyznaczanie kształtu delty dla coraz to młodszych okresów wymaga jedynie przeanalizowania kierunku i tempa narastania delty.

Podstawą tej wstępnej rekonstrukcji były:

— zdjęcia satelitarne i lotnicze umożliwiające odczytanie zmian wilgotności podłoża gleby (w namulach wilgotność związana z wodą reliktową utrzymuje się bardzo długo — im bardziej wilgotne podłoże, tym młodsze osady),

— archiwalne wiercenia geologiczne i hydrogeologiczne,

— mapa zasolenia I poziomu wód użytkowych (są to wody reliktowe o zasoleniu odpowiadającym zasoleniu wód zalewu w okresach synchronicznych dla czasu budowy delty w danym miejscu. Obszary wysłodzenia wskazują na rejony migracji starszych koryt rzecznych).

Ciekawe wyniki przyniosła powyższa analiza dla obszaru Mierzei Wiślanej, lokalizując ją najczęściej w okolicy dzisiejszych Skowronek. Analizowane materiały w zasadzie zupełnie wykluczają tę lokalizację, jednocześnie niemal bezsprzecznie dokumentują istnienie około dwukilometrowej przerwy w okolicy dzisiejszej Stegny oraz ewentualnie mniejszej w okolicy Przebrna. Jest to o tyle istotne, że wejście w tym miejscu z Zatoki Gdańskiej na Zalew doskonale przystaje do wspomnianej już relacji Wulfstana.

Drugim istotnym elementem tej analizy jest przedstawienie wczesnego obszaru narastania delty. Główny nurt Wisły najprawdopodobniej uchodził licznymi odnogami do zalewu na szerokości dzisiejszego Elbląga. Jest to o tyle oczywiste i naturalne, że rzeka zawsze wybiera drogę największego spadku. Wody w tym rozległym zbiorniku utrzymywały się na tym samym poziomie, tak więc im krótsza była droga koryta rzeki do ujścia, tym jego większy spadek, tym większa prędkość

wody oraz tym większe masy przemieszczania wód. Stąd też należy wysnuć wnioski, iż w końcu I tysiąclecia następowało gwałtowne przyrastanie delty od południowego zachodu, które na przelomie tysiącleci doprowadziło do odcięcia jeziora Drużno od Zalewu Wiślanego. Był to rozległy obszar bagnisk i torfowisk pocięty szeregiem koryt rzecznych, obszar płytkich rozlewisk z licznymi mieliznami i wysepkami, obszar porośnięty bujną roślinnością. Krajobraz ten życzliwy był zapewne mieszkańcom tych ziem, zaś trudno dostępny dla obcych, którym trudno było w tym prawdziwym labiryncie trafić do osad rozłokowanych u podnóża wysoczyzny. Po tych wodach żeglował niegdyś Wulfstan, a sto lat później Święty Wojciech. W ciągu tych stu lat delta jeszcze bardziej rozrosła się i utrudniała dostęp do swych południowych granic. Poruszać się tu można było jedynie przy pomocy lekkich łodzi wiosłowych. A to może oznaczać, iż podróż z Gdańska do Świętego Gaju musiała trwać kilka dni. Ta hipoteza wymaga oczywiście udokumentowania badaniami na styku archeologii i geologii. Znaleźiska archeologiczne pozwalają na dokładne datowanie warstw geologicznych w których się znajdują, zaś metody geologiczne pozwalają na prześledzenie rozprzestrzeniania się warstw i zachodzących w tak wydatowanych warstwach zmian facjalnych. Jednak z uwagi na koszt takich badań to historycy muszą określić konieczny ich zakres oraz każdorazowo postawić przyrodnikom konkretne pytania.

FRÜHMITTELALTERLICHE HANDELSSIEDLUNG
IN JANOWO AM DRAUSENSEE — SUCHE NACH TRUSO

ZUSAMMENFASSUNG

Die Autorin stellt auf der Grundlage von paleogeographischen Nachforschungen Möglichkeiten vor, die für historische und archeologische Bearbeitungen Bedeutung haben können. Forschungsstandort ist die Siedlung Janowo und ihre nächstgelegene Umgebung. Eine Rekonstruktion der Hydrographie des Weichseldeltas würde die Bestimmung der genauen Lage des Hafens Truso und des Todesorts des hl. Adalberts ermöglichen.

MISJA PRUSKA ŚWIĘTEGO WOJCIECHA w OGNISKU BADAŃ NAUKOWYCH

PODSUMOWANIE

Kończymy tę przygodę umysłową, która tak bardzo nas wciągnęła i ubogaciła co do treści i co do metody pracy naukowej. Punktem wyjścia było zdarzenie z 23 kwietnia 997 roku. Biskup Pragi, benedyktyn z Awentynu, misjonarz, stał się męczennikiem, zginął śmiercią męczeńską na ziemi Prusów.

Od XIX wieku mieliśmy hipotezę pomezkańską B. Schmida, ale panu profesorowi Stanisławowi Mielczarskiemu zawdzięczamy to, że tę hipotezę zweryfikował metodą historyczno-gospodarczą, od strony układu dróg handlowych, czy dróg nazwijmy w tej chwili międzynarodowych.

Chociaż wyszedł od strony historii gospodarczej, to doszedł do bardzo interesującego ustalenia metodologicznego, że należy odróżnić podanie nieumiejscowione od podań umiejscowionych. Podania nieumiejscowione nie zasługują na wiarę, natomiast podania umiejscowione na wiarę zasługują i wytyczają drogę św. Wojciecha z dworu Bolesława Chrobrego najpierw do Gdańska, a potem na miejsce śmierci męczeńskiej, gdzie Kwietniewiaczy mieli tę świadomość, że właśnie ich przodkowie zabili św. Wojciecha. Dzisiaj doszła jeszcze wiadomość o tradycji we wsi Markusy, że właśnie tam wyłowione zostały szczątki św. Wojciecha z zatoki u ujścia rzeki Dzierzgoń.

Ta przygoda historyczna była możliwa dzięki przywróceniu do czci i wiary źródeł hagiograficznych. Jeszcze niedawno wiedzieliśmy, że najbardziej ujemną recenzją pracy jest nazwanie jej „hagiografią”. To już było godne najwyższej pogardy. W tej chwili źródła hagiograficzne są rozpatrywane bardzo wnikliwie, wyróżniana jest warstwa naśladowania Chrystusa, która będzie wspólna we wszystkich żywotach świętych i ta druga warstwa — zdarzeniowa, która odnosi się do danego świętego. Takie właśnie podejście do licznych biografii św. Wojciecha pozwoliło na ustalenie wielu szczegółów, aż do dokładnego opisu topograficznego grodu Cholin, który mamy za kilka godzin zobaczyć, odczytując fragment *Pasji*, który doskonale przystaje do tego miejsca.

Jesteśmy ogromnie wdzięczni również za wskazania, jak należy interpretować źródła ikonograficzne. Na marginesie wykładu o *Drzwiach Gnieźnieńskich*. Pan profesor Labuda kazał nam wyróżniać inwencję, tradycję i recepcję i w tym właśnie kierunku prowadzić nadal badania *Drzwi Gnieźnieńskich* i innych źródeł ikonograficznych, w danym wypadku Wojciechowych.

Panu Profesorowi Labudzie zawdzięczamy również i tę jego metodę, czy ten sposób myślenia, który cechuje go od najmłodszych lat: zebrać wszystkie interpretacje danego faktu, które już istnieją, potem pomyśleć, jakie jeszcze są możliwe interpretacje tego zdarzenia i dopiero później szukać styecznych w tych właśnie interpretacjach.

W tym Sympozjum, w tych *Colloquia Mediaevalia*, które są jednocześnie Warmińskimi Dniami Duszpasterskimi już dziewiątymi, wszechstronne interpretacje zdarzenia z dwudziestego trzeciego kwietnia 997 roku dali wszyscy wykładowcy po kolei, każdy ze swojego stanowiska z właściwą sobie metodą, aż do archeologicznej włącznie. Styeczne ze śmiercią św. Wojciecha po mistrzowsku wychwylił pan profesor Gerard Labuda, który był duszą naszego tutejszego spotkania i dlatego wdzięczność, którą jesteśmy winni wszystkim prelegentom, w szczególny sposób wyrażamy panu profesorowi Gerardowi Labudzie, za jego obecność i za jego kierownictwo metodologiczne, albo tę szkołę metodologiczną, którą tutaj otrzymaliśmy.

Te wyrazy wdzięczności pragnę złożyć na ręce Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego, którego wielkoduszność wyczarowała zainicjowane przez księdza prof. dr. hab. Mariana Borzyszkowskiego *Colloquia Mediaevalia*, tym razem już czwarte.

Wszystkim serdecznie Bóg zapłać!

MISSIO PRUTHENICA SANCTI ADALBERTI WOJTECHI
IN SCIENTIFICARUM INVESTIGATIONUM CENTRO

SUMMARIUM

Feria sexta post Dominicam „Jubilate” (hodie IV Paschae dictam), die 23 Aprilis 997 anni, Adalbertus Voitechus, prius Episcopus Pragensis, postea monachus benedictinus in Aventino, demum missionarius, martyrium in Pruthenia obiit. Quod factum investigationum scientificarum obiectum factum est.

Saeculo elapso hypothesis B. Schmid locum martyrii in Pomesania posuit, quam professor Stanislaus Mielczarski methodo historiae oeconomicae (historiae viarum) comprobavit, simul traditionibus localibus fidem tribuendo, quae non solum viam pedestrem de Gnesna in Gedanum, sed etiam locum mortis et locum quo corpus inventum est, memoria tenuerunt.

Etiam fontes hagiographici credibiles inventi sunt, distinguendo inter omnibus communem Christi imitationem et facta vitae authentica, cum praecisa descriptione topographica castris Cholinum inclusive. Similiter fontes iconographici testimonium credibile agnoscuntur, ope distinctionis inter traditionem, inventionem et receptionem.

Professor Gerardus Labuda semper colligit omnes facti interpretationes iam existentes, addit omnes alias possibiles, quaeritque ipsarum cohaerentiam. Circa mortem Sancti Adalberti Wojtechi consonant omnino hypotheses statutae methodibus: historica, oeconomica, geographica, hagiographica, iconographica et archaeologica.

Schola methodologiae fascinans simul et optima.

AKTUALNOŚĆ POSTACI ŚWIĘTEGO WOJCIECHA DLA WSPÓŁCZESNEJ DUCHOWOŚCI w ŚWIETLE POLSKIEJ LITERATURY HAGIOGRAFICZNEJ PO ROKU 1945

Treść: — I. Pokojowa ewangelizacja. 1. Motywacje. 2. Metoda misyjna. 3. Realizm a zmysł misyjny. 4. Skuteczność pokojowej ewangelizacji. — II. Radykalizm ewangeliczny Świętego Wojciecha. 1. Konsekwentne poszukiwanie własnego charyzmatu. 2. Autentyczność postawy chrześcijańskiej. Zakończenie. — Zusammenfassung.

I. POKOJOWA EWANGELIZACJA

Polska literatura hagiograficzna akcentuje specyficzną koncepcję i metodę misyjnego apostołatu świętego Wojciecha. Polegał on na stosowaniu środków tzw. ubogich oraz rezygnacji ze wsparcia czynników politycznych lub militarnych.

1. Motywacje

Byłoby wielkim uproszczeniem, gdyby wydarzenie tej miary, jakim była wyprawa misyjna do Prus św. Wojciecha, starać się wyjaśnić tylko jego żarem religijnym i misyjnym zapalem. Istnieje kilka przyczyn tego przedsięwzięcia. Jedną z nich to skomplikowana sytuacja św. Wojciecha w Pradze. W konflikcie, jaki powstał, trzeba widzieć dalszą przyczynę wędrówek św. Wojciecha po Europie i wyboru pracy misyjnej¹. Św. Wojciech był dwukrotnie zmuszony do opuszczenia Pragi, a za drugim razem jego powrót został definitywnie odcięty. Złamanie prawa azylu kościoła św. Jerzego, w którym schroniła się wiarołomna żona jednego z możnych Wrszowców, zmusiło go do rzucenia klątwy i powtórnego opuszczenia Pragi.

Opierając się na danych zaczerpniętych z *Vita altera posterior*² o Władysław Szoldarski podaje, że: *Nie mogąc dla Czech tyle zdziałać, jak tego pragnął, św. Wojciech pomyślał o Węgrzech, gdzie chrześcijaństwo było, że tak powiemy, naówczas w niemowlęctwie. Jeszcze przed opuszczeniem Pragi zawiadomił księcia*

¹ Por. K. Śmigiel, Misja świętego Wojciecha na Pomorzu i Prusach, *Przegląd Katolicki* 17 (1989), s. 2.

² *Vita altera posterior* — tzn. „Żywoć Drugi”, autorstwa świętego Brunona z Kwerfurtu ok. r. 1002–1004. Żywoć ten napisany na podstawie *Vita prior*, wzbogacony jest wiadomościami własnymi autora.

węgierskiego Gęjżę, iż gotów jest udać się do Węgier i tam pracował. Spełnił swój zamiar. Jego działalność nie wydała jednak na Węgrzech obfitych owoców — zaledwie, jak mówi św. Brunon, cień chrześcijaństwa zdołał na Węgrzech wycisnąć, w każdym razie jego praca nie była bez pożytku dla Kościoła i państwa³. Jak długo św. Wojciech przebywał na Węgrzech, dokładnie nie wiadomo. Prawdopodobnie kilka miesięcy.

Na początku 995 roku, bp Wojciech przybył na Awentyn i został w tamtejszym klasztorze, lecz na synodzie rzymskim w 996 roku za papieża Grzegorza V, z udziałem cesarza Ottona III i arcybiskupa Willigisa, przypomniano wymagania prawa kościelnego, by biskup nie opuszczał swej stolicy pod karą klątwy⁴. O. Władysław Szoldarski podaje: *Arcybiskup Willigis nalegał na papieża, aby kazał mu powrócić do Czech. Trudno przypuścić, aby Willigis po zbrodni libickiej uważał pracę św. Wojciecha tam za możliwą, zależało mu raczej na wypowiedzeniu się Bolesława II i jego doradców jak się zapatrują na powrót św. Wojciecha do Pragi. Gdyby oświadczyli, iż tego sobie nie życzą, nie pozostawało nic innego, jak przyjąć zrzeczenie się św. Wojciecha z piastowanego przez niego stanowiska i dla diecezji praskiej mianować nowego pasterza⁵.*

Czy takie czy też inne były zamierzenia arcybiskupa Willigisa, to jednak zgodnie z werdyktem synodu, biskup Wojciech otrzymał nakaz powrotu do swojej diecezji. Ustalono wszakże, że Wojciech może zamienić powrót do Pragi na podjęcie pracy misyjnej wśród pogan, jeżeli Czesi nie będą chcieli go przyjąć. Kiedy Czesi zwlekali z odpowiedzią, Wojciech udał się z Rzymu do Moguncji, gdzie przebywał cesarz. Tam miał sposobność do długich rozmów i pogłębienia przyjaźni z Ottonem III. Cytując za Tadeuszem Silnickim, ks. Tadeusz Pietrzyk pisze: *W tym synu saskiego cesarza i greckiej księżniczki najmniej było Niemca, bardzo dużo Rzymianina, a najwięcej wyznawcy uniwersalizmu. Miał program olbrzymi, przerastający jego siły, program, na którego wykonanie nie starczyło mu życia. Renovatio imperii — odnowienie cesarstwa — to treść tego programu bynajmniej nie niemieckiego, lecz powszechnego⁶.*

Otton III znalazł łatwo w biskupie Wojciechu powiernika i sprzymierzeńca dla koncepcji jedności wszystkich ludów chrześcijańskich w jednym Kościele, pod zwierzchnią władzą cesarza. Jadwiga Karwasińska zwraca uwagę, że: *Tam to w długich rozmowach dwaj przyjaciele, Otton i Wojciech mówili o przyszłości, która jednemu, jako „panu świata” zapowiadała urzeczywistnienie najśmielszych planów, drugiego — nadzieję raczej śmierci męczeńskiej niż obfitego połowu dusz⁷.* Według idei uniwersalizmu, cesarz miał być zwierzchnikiem uniwersalnego państwa chrześcijańskiego, które obejmuje różne ludy na równych prawach. Symbolicznie wyrażono to w miniaturze, przedstawiającej cesarza w majestacie i zbliżające się do niego z hołdem cztery postacie-symbole, Romy (Italii), Galii, Germanii, Sclawinii — (Słowiańszczyzny)⁸.

³ Wł. Szoldarski, *Święty Wojciech*, Wrocław 1947, s. 25.

⁴ Por. M. Banaszak, *Święty Wojciech*, w: *Historia Kościoła Katolickiego*, cz. 2, Warszawa 1987, s. 80.

⁵ Wł. Szoldarski, jw., s. 28.

⁶ T. Pietrzyk, *Św. Wojciech — patron ziem polskich*, *Niedziela* 15 (1988).

⁷ J. Karwasińska, *Św. Wojciech*, w: *Polscy święci*, t. XI, Warszawa 1987, s. 19.

⁸ Zob. M. Banaszak, jw., s. 99.

W atmosferze dworu cesarskiego Wojciech szybko dojrzał do misji nawracania pogańskich ludów. Ta myśl coraz częściej i intensywniej nawiedzała Wojciecha, stając mu przed oczyma nawet w zagadkowych snach. Św. Brunon w *Żywocie Drugim* przytacza opis jednej z wizji św. Wojciecha: *zdawało mu się, że w domu starszego brata widzi przygotowane dwa łóża; jedno było przeznaczone dla niego, drugie dla braci. I to było piękne i ozdobne, lecz tamto, które miało jemu służyć, purpurowe i kwieciste jaśniało o wiele wspanialej i niezrównanie piękniej. W górnej zaś jego części u wezłowania napisane było złotymi literami: „Dar ten daje ci córka królewska”. Gdy o tym sennym widzeniu opowiadał wobec cesarza poniekądym przyjaciółom, Leon, biskup dworski, z natury obdarzony żywym umysłem i odznaczający się wymową, rzekł z trafną przymówką: „Człowieku, który sam sobie jesteś wrogiem, wnet znajdziesz cel swoich pragnień; z łaski Dziewicy niewątpliwie zostaniesz męczennikiem”⁹.*

W celu umocnienia się w świętym zamiarze Wojciech udał się do Francji z pielgrzymką do grobów wielkich świętych. Był w Tours „prosząc o pomoc świętego starca Marcina”, otoczonego szczególną czcią tamtejszego niegdyś biskupa, w Fleury u relikwii św. Benedykta, założyciela jego zakonu i w Saint Denis pod Paryżem, aby oddać hold św. Dionizemu, jednemu z najślawniejszych męczenników.

Wrócił do cesarza z już powziętym postanowieniem: nie będzie czekał na pomoc jego ramienia, sam zapyta Czechów, czy go przyjmą, a jeśli odmówią, znajdzie pole do pracy misyjnej¹⁰. Następnie Wojciech udał się do Polski, gdzie u Bolesława Chrobrego znalazł schronienie jego brat Sobiebor. Wysłańcy Chrobrego przynieśli z Pragi wiadomość, że nie chcą tam powrotu swego biskupa. W takich słowach przedstawia odpowiedź strony czeskiej w swej powieści Maria Czeska-Mączyńska: *„I oto przyszła odpowiedź drwiąca — Myśmy lud grzeszny, nieprawy, naród twardoszyjny ty zaś jesteś święty, przyjaciel Boży, prawy Izraelita, u ciebie wszystko z Panem. Takiemu wielkiemu mężowi nie przystoi nawet obcowanie ani przebywanie z nieszlachetnymi”¹¹*. Wojciechowi więc pozostało pójście na misje, jak pragnął i jak ustalono w Rzymie.

Nie ulega wątpliwości, że na powołanie misyjne Wojciecha wpłynęła duchowość benedyktyńska. Myśl o nawracaniu pogan, o niesieniu wiary do barbarzyńskich ludów Europy zapewne nawiedzała go już w czasie pobytu w rzymskim klasztorze św. Bonifacego oraz Aleksego. *„Jako mnich benedyktyński wtopił się w bogatą tradycję zakonu, który już w VI wieku rozpoczął światową akcję misyjną. Historia Kościoła zna legion misjonarzy benedyktyńskich, oddali największą usługę zachodniemu chrześcijaństwu. Klasztor na Awentynie w Rzymie, gdzie Wojciech przywdział habit zakonny, w sposób szczególny pielęgnował ideały pracy misyjnej... Te początkowe, jeszcze mało sprecyzowane dążenia skryształizowały się ostatecznie po rozwiązaniu więzów z diecezją praską”¹²*.

⁹ Brunon z Kwerfurtu, *Św. Wojciecha Żywot Drugi*, w: Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, Warszawa 1966, s. 128–129.

¹⁰ Por. J. Karwasińska — przypis 9.

¹¹ M. Czeska-Mączyńska, *Rycerz Chrystusowy*, Poznań 1947, s. 207.

¹² K. Śmigiel, jw.

Żywot Drugi napisany przez św. Brunona z Kwerfurtu zawiera zwięzłe wyznanie wiary Wojciecha z bogatym komentarzem teologicznym. Jak stwierdza ks. bp Julian Wojtkowski, badanie tego tekstu źródłowego metodą historyczną i dogmatyczną pozwala łatwo ustalić, jakie to prawdy wiary stanowiły motyw faktów historycznych, takich jak misja św. Wojciecha do Prus, zakończona jego śmiercią męczeńską. Zatem dokładna analiza „Credo” św. Wojciecha odsłania głębię motywacji i treść jego pracy ewangelizacyjnej wśród pogańskich Prusów¹³. „Św. Wojciech zapytany na rynku grodu Truso podczas wiecu plemiennego: skąd jest, czego szuka, po co przybył nie wzywany, odpowiedział krótko: «z kraju Polan, w którym sąsiedni Bolesław chrześcijański sprawuje rządy, przychodzę do was dla waszego zbawienia, jako sługa tego, który stworzył niebo i ziemię, morze i wszystkie istoty żyjące. Przychodzę, aby was wyswobodzić z mocy diabła i z otchłani straszliwego piekła, abyście poznali swego Stwórcę, zaniechali bezbożnych obrzędów, wyrzekli się do śmierci wiodących dróg wraz z ich bezwstydem i obyście obmyci w kąpielii zbawienia stali się chrześcijaninami w Chrystusie, mając w nim odpuszczenie grzechów i wieczne królestwo w niebie». Św. Wojciech odpowiada ściśle na pytanie, wyjaśniając motyw swego przybycia i treść swego posłannictwa, płynący z wiary: 1. W Stwórcę nieba i ziemi, morza i wszystkiego, co żyje; 2. W szatana trzymającego w niewoli; 3. W grzech śmiertelny pogańskich obrzędów i dróg; 4. W Chrystusa, przebaczącego grzechy; 5. W chrzest zbawienia czyniący chrześcijaninami; 6. W królestwo nieśmiertelne niebios. W zwięzłej katechezie misyjnej zawarł podstawowe dogmaty patrologii, soteriologii chrystologii, sakramentologii i eschatologii chrześcijańskiej”¹⁴.

2. Metoda misyjna

Szczególnego podkreślenia wymaga zupełnie wyjątkowy i odmienny charakter wyprawy misyjnej podjętej przez św. Wojciecha. Pojęcie 'misja' było bowiem w wieku X przede wszystkim konstrukcją niemiecką¹⁵. Niemiecka koncepcja misji — cel religijny bardzo ściśle związana z celem politycznym. Najpierw następował podbój a później nawracanie. Równocześnie organizowano diecezje i monarchie. Budowano kościoły i warownie, a przede wszystkim żądano posłuchu. Wojciech pragnął świadomie zerwać z takimi metodami głoszenia Ewangelii¹⁶. T. Żychiewicz zwraca uwagę na fakt, że na Awentynie: *Mówiono wiele o pracy misyjnej i nawet o perspektywie męczeństwa. Nie uznawano reguł niemieckiej polityki misyjnej: że najpierw miecz, podbój i władza, a potem nawracanie. Po ludzku rzeczy biorąc mogło to być skuteczne; na Awentynie wątpiono jednak w ową skuteczność i żywiono zastrzeżenia całkiem zasadnicze. Bo Chrystus Pan nie tak czynił i nawet uczniów swoich nie zatrzymywał, jeśli by który zamierzał odejść. A nie to, aby miał przymuszać strachem*¹⁷.

¹³ Por. J. Wojtkowski, *Credo św. Wojciecha († 997) i Brunona († 1009) w świetle „Żywota Drugiego”*, SW 19 (1982), s. 55.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. J. Ratajczak, *Żyć św. Wojciecha*, Poznań 1990, s. 10.

¹⁶ Por. T. Pietrzyk, *ibid.*

¹⁷ T. Żychiewicz, *Św. Wojciech biskup i męczennik*, Olsztyn 1987, s. 20.

Wojciech posiadał własny program misyjny. Zamierzał on prowadzić pokojową ewangelizację. Bardzo pragnął głosić Ewangelię siłą samej Ewangelii — i to pragnienie wprowadził w czyn w sposób radykalny. Współcześni hagiografowie opierając się na źródłach historycznych podają, że Wojciech wybrał się do Prusów zaledwie w towarzystwie dwu osób: kapłana Benedykta i swego brata Radzymna-Gudentego. Odnotowują oni także i ten fakt, że demonstracyjnie odesłał eskortujących go wojów. Święty Wojciech chciał w ten sposób zdecydowanie podkreślić, że nie stawia sobie żadnych celów militarnych lub też politycznych, lecz jedynie ważny dla niego aspekt duchowy, ściśle religijny.

Wybranie tak bardzo radykalnie ewangelicznych metod działalności misyjnej wśród Prusów było w pełni świadome. Przyjęcie metody pokojowej ewangelizacji było bowiem umotywowane istniejącymi uprzedzeniami pogan do misji chrześcijańskich. Jak podaje T. Żychiewicz: *Pogańskie plemiona pogranicza kojarzyły krzyż z mieczem, pożogą, poddaństwem i niewolą; zdążyły się już tego nauczyć. Człek z samym tylko krzyżem nie mógł być zrozumiany ani nawet wysłuchany — chyba, że misjonarz zawędrowałby gdzieś na antypody. Lecz nie w kraju pogranicza. W ich oczach mógł być tylko zwiadowcą przemocy*¹⁸.

Św. Wojciech pragnął głosić słowo Boże oraz nawracać jedynie słowem i własnym przykładem. Zamierzał on poruszać zatwardziałe serca niewinną ofiarą swego życia. Chciał iść w ślady niedoścignionego nigdy Mistrza, który dla wybawienia ludzkości zginął na Golgocie¹⁹. Oczywiście, przy takich założeniach, święty Wojciech nie mógł chyba szybko liczyć na odnoszenie sukcesów w nawracaniu pogan i wydaje się, że — jak podaje Józef Ratajczak — ... *ów bojownik Chrystusa, athleta Christi, świadomie wybrał męczeństwo jako najpewniejszy sposób szerzenia wiecznej chwały*²⁰. Rzeczywiście okazało się, że sposób pokojowego głoszenia słowa Bożego nie przyniósł zamierzonych skutków.

Skloniło to św. Wojciecha do udoskonalenia metody swej misyjnej: *Pod naporem wielkich przeciwności, jakie mamy powziąć postanowienie? Nie wiem, dokąd się mamy zwrócić? Nasz wygląd i obcość naszych szat bardzo, jak widzę, razi pogan: dlatego, jeśli zgadzacie się, zmienimy ubiór, pozwólmy, aby odrosły nam włosy zwisające w dół. Nie powstrzymujmy wyrastania kęp przystrzyżonej brody. Może jako nie poznani lepiej będziemy mogli sprawować dzieło zbawienia. Upodobniwszy się do nich, w większej poufalskości będziemy mogli z nimi razem mieszkać i współżyć. Na wzór apostołów zarabiamy również pracą własnych rąk na utrzymanie; myśli zawarte w psalmach rozważajmy tylko w skrytości ducha. Tymczasem za miłosierdziem Zbawiciela nadejdzie ratunek i uda się może tym sposobem i podstępem wprowadzić ich w błąd, a wtedy nadarzy się pewna sposobność głoszenia Ewangelii, tak że albo zdobędziemy wielki skarb pozyskanych dusz, albo oddając życie za najłodsze Jezusa znajdziemy upragnioną śmierć*²¹. Owocem powyższego przemyślenia stała się idea nazwana później „akomodacjonizmem”. Święty Wojciech planował upodobnienie się do Prusów w celu zwiększenia skuteczności prowadzonej przez siebie misji. Był on przekonany, że

¹⁸ Tamże, s. 29.

¹⁹ Por. J. Ratajczak, *iw.*, s. 10.

²⁰ Tamże.

²¹ Brunon z Kwerfurtu, *iw.*, s. 140–141.

powodzenie metody przystosowania da w wyniku wielki skarb dusz nawróconych, a niepowodzenie spowodzi śmierć męczeńską za Chrystusa. Wykrycie idei akomodacjonizmu ugruntowało optymizm św. Wojciecha, który zaczął znowu z radością kroczyć w przyszłość²². Na uwagę zasługuje również i to, że w prowadzonym przez świętego procesie pokojowej ewangelizacji dużą rolę posiadała myśl apostołatu modlitwy. Św. Wojciech w swoich poczynaniach misyjnych nieustannie w najgłębszej pokorze wyznawał swoją słabość i opierał się na mocy Boga²³. Przy przedstawianiu metody pokojowej ewangelizacji św. Wojciecha, należy dodać, że tak jak wszyscy średniowieczni misjonarze europejscy zanim wkroczył na szlaki misyjne otrzymał w Rzymie od papieża pełnomocnictwo apostołskie. *Obecność Stolicy Apostolskiej w każdej akcji chrystianizacyjnej gwarantowała, że akcja ta nie przerodzi się w akcję czysto polityczną i że wyda właściwy owoc*²⁴. W swej koncepcji misji św. Wojciech nawiązywał do tradycji misyjnej św. Augustyna w Brytanii, mnichów iroszkockich i św. Bonifacego wśród Germanów, a także do postawy chrześcijańskiej księżnej Dobrawy Czeskiej²⁵.

3. Realizm a zmysł misyjny

Analiza podawanych w popularnej literaturze hagiograficznej motywacji i metod pokojowej ewangelizacji prowadzonej przez św. Wojciecha wskazuje, że ten misjonarz w swej działalności łączył doskonale poczucie realizmu ze zmysłem misyjnym. Przykładem na to jest sam wybór pracy misyjnej. *Chcąc wyruszyć na wyprawę misyjną św. Wojciech popierany i protegowany przez swego krewnego księcia Bolesława Chrobrego, miał do wyboru w ówczesnych warunkach, dwie możliwości: nawrócenie Wieleńców (ziemie na zachód od Odry), lub Prusów (na północny wschód od granic Polski). Warunki polityczne, wśród których dominowało porozumienie między Polską a Niemcami, zawarte jeszcze pod koniec rządów Mieszka określające tzw. podział wpływów; dające Polsce panowanie nad Prusami, zdają się tłumaczyć wybór Prus, jako terenu misyjnego świętego Wojciecha*²⁶. Tak zatem św. Wojciech przy wyborze pracy misyjnej musiał liczyć się z istniejącą wówczas polityczną strefą wpływów. Kluczem do pełnego zrozumienia genezy wyprawy pruskiej jest fragment *Vita prior*, 27, który stwierdza: *Następnie ostrząc i przygotowując miecz słowa Bożego przeciw okrutnym barbarzyńcom i bezecnym bałwochwalcom, zaczął rozważać, z kim najpierw należy rozpocząć walkę; czy ma się udać do Luciców, którzy żyją z łupienia chrześcijan i krzywdy biednych ludzi, czy do kraju Prusów, których bogiem brzuch i chciwość, idąca w parze z morderst-*

²² Por. J. Wojtkowski, *iw.*, s. 56.

²³ Por. tamże.

²⁴ T. Pawluk, *Prawno-organizacyjne aspekty misji w średniowieczu*, SW 19 (1982), s. 229.

²⁵ Zob. M. Rechowicz, *Początki i rozwój kultury scholastycznej (do k. XIV w.)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I (pod red. M. Rechowicza), Lublin 1974, s. 20.

²⁶ J. Górny, *Szlakiem św. Wojciecha*, Olsztyn 1980.

wem. Gdy się tak wahał, wydała mu się lepsza myśl, żeby pójść zwalczać bożków i bałwany w kraju Prusów, ta kraina była bliższa i znana wspomnianemu księciu²⁷.

Jak wiadomo ze źródeł historycznych biskup Wojciech był lepiej przygotowany do misji wśród Lutyków, gdyż z czasów pobytu w Magdeburgu znał ich język, obyczaje; jednak kres wahaniom położył Bolesław Chrobry, któremu zależało na tym, aby Wojciech wybrał Prusy. Należy tu jednocześnie zdecydowanie podkreślić, że inicjatorem misji był św. Wojciech, a co się tyczy kierunku nasz święty zaakceptował koncepcję polskiego księcia.

W powyższym kontekście Wojciech ukazuje się nam nie tylko jako asceta, mistyk, głosiciel wiary, ale również jako uczestnik wydarzeń politycznych. Do aktywnej partycypacji w nich był dobrze przygotowany przez pochodzenie z książęcego rodu, przez koneksje z najwyższymi autorytetami Europy i kilkuletnią pracę duszpasterską na bardzo trudnej placówce w Pradze.

Czy istniały możliwości prowadzenia misji w Prusach, czy św. Wojciech miał jakiegokolwiek szanse? Na postawione pytanie trzeba odpowiedzieć pozytywnie, w przeciwnym bowiem razie całe przedsięwzięcie byłoby aktem naiwności, czego nie można zarzucić wytrawnemu politykowi, jakim był Chrobry, ani Wojciechowi. Wyprawa misyjna bez odpowiedniego przygotowania byłaby w tym czasie zwykłym awanturnictwem, ponieważ postępy chrystianizacji dokonywały się w Europie przy pomocy władz politycznych. Tak było w Polsce, Czechach, Rusi, Skandynawii. Za mało znamy dzieje Prus, aby cokolwiek powiedzieć o przygotowaniu podłoża misyjnego, ale na kanwie *Żywotów* św. Wojciecha należy przypuszczać, że istniały w Prusach siły, które gotowe były ułatwić misję i poprzeć chrystianizację. Misja pruska w przypadku jej powodzenia byłaby aktem korzystnym dla wszystkich stron: dla Polski, dla Prus, dla św. Wojciecha. Polska mocno liczyła na wciągnięcie Prusów w orbitę swej polityki. Wojciech — misjonarz nie osiągnął jednak zamierzonych wyników, gdyż jego praca została brutalnie przerwana²⁸.

Można zatem dojść do następującej konkluzji: Misja pruska była dobrze pomyślana, ale nie została dostatecznie organizacyjnie dopracowana i dlatego tak szybko załamała się. Wśród przyczyn niepowodzenia misji warto zwrócić uwagę na to, że zarówno św. Wojciech jak i Bolesław Chrobry nie mieli dużego doświadczenia w organizowaniu misji. Św. Wojciech wybrał środki bardzo proste i ubogie. Chrobry nie zabezpieczył w sposób dostateczny działalności misyjnej.

Jest bardzo prawdopodobne, że przeceniono możliwości czynników pruskich, które w oparciu o chrystianizację dążyły do zmiany ustroju w Prusach. Niestety Prusy znajdowały się jeszcze na zbyt wczesnym etapie rozwoju społecznego. Tam gdzie jednak odniosły przegraną racjonalne plany ludzkie, zwycięstwo osiągnął Boży plan zbawczy. Tego zdania są hagiografowie i popularyzatorzy postaci św. Wojciecha a wśród nich Józef Ratajczak: *Powiedzmy wreszcie szczerze: życia św. Wojciecha nie można uznać za udane. Jako biskup praski poniósł klęskę. Jego wysiłki okazały się daremne, budziły kontrowersję i opór. Jako mnich na Awentynie nie wyróżnił się niczym szczególnym. I był w dodatku owym mnichem bardzo połowicznie, uznawszy klasztor za dogodną odskocznnię od obowiązków duszpaster-*

²⁷ Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha Żywot Pierwszy*, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 76–77.

²⁸ Por. K. Śmigiel, jw.

skich w diecezji i zarazem schronienie przed ciosami losu. Także w roli misjonarza nie mógłby odnotować żadnych znaczących osiągnięć. Nie nawrócił pogańskiego ludu na wiarę chrześcijańską, nie wprowadził do Kościoła tysięcy nowych wiernych. Już po kilku zaledwie dniach pośród Prusów został w bestialski sposób zabity kończąc swoją wyprawę męczeńską śmiercią. A jednak właśnie klęski stanowiły o jego sile, śmierć natomiast, tak bezwolna i na pozór daremna, zadecydowała o niebывалым pośmiertnym triumfie. Jak gdyby na przykładzie Wojciecha można się uczyć oczywistej zresztą prawdy, wspieranej w religii jakże wieloma dowodami, iż śmierć można przelamać i pokonać, rozpoczynając z tą chwilą nowe życie wieczne na swój sposób nie tylko w kategoriach pozaziemskich, lecz także w ludzkim, doczesnym wymiarze²⁹.

4. Skuteczność pokojowej ewangelizacji

Misja pruska nie przyniosła doraźnych skutków, ale zaowocowała dopiero po śmierci św. Wojciecha. Jak zauważa ks. Kazimierz Śmigiel: *Pierwszym owocem o ogromnym wymiarze historycznym pobytu Wojciecha w Polsce i złożenia ciała Męczennika w Gnieźnie jest stabilizacja stosunków kościelnych w Polsce... Osiągnięcie stabilizacji Kościoła w Polsce po upływie zaledwie 34 lat od przyjęcia chrztu było wydarzeniem na skalę europejską. Nigdzie bowiem proces powstawania hierarchii kościelnej nie przebiegał tak szybko jak w Polsce... Zatem Wojciech Męczennik zdobył dla Polski niezawisłość kościelną i koronę królewską. Dyplomatyczne wyniki śmierci św. Wojciecha były tak wielkie, że współcześni nazwali je cudem³⁰.*

Na uwagę zasługuje tu głos profesora Tadeusza Silnickiego *Bolesław, Sylwester II i Otton III są więc twórcami aktu przemiany misyjnego Kościoła w Polsce w organizację metropolitalną. Za czwartego współtwórcę należy uznać św. Wojciecha z za grobu. Wszak legenda poczytuje go za pierwszego arcybiskupa gnieźnieńskiego, Gaudentego zaś za jego następcę na tym stanowisku. Słuszne to jest o tyle, że męczeńska śmierć św. Wojciecha, choć bezpłodna dla celu misji pruskiej stała się zdarzeniem opatrnościowym dla Kościoła polskiego, które ocenil i wyzyskał Bolesław Chrobry korzystając przy tym z wyjątkowo pomyślnej koniunktury politycznej³¹.*

Kolejna trwała wartość pokojowej ewangelizacji przeprowadzonej przez św. Wojciecha, to jego patronat misyjny nad Pomorzem. Opiece św. Wojciecha polecano — jak przekazuje m.in. Joanna Ottea — *... wszystkie poczynania misyjne i wyprawy wojenne, idące do ziem pomorskich i pruskich, aż do XIII wieku i wierzono głęboko, że pomaga walczącym w słusznej sprawie³².* Geneza tego

²⁹ J. Ratajczak, jw., s. 19.

³⁰ K. Śmigiel, Owoce życia i śmierci św. Wojciecha dla Kościoła Polskiego, *Życie i Myśl* 7-8 (1988), s. 107-115.

³¹ T. Silnicki, Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego, w: *Początki państwa polskiego Księga Tysiąclecia*, Poznań 1962, s. 351.

³² J. Ottea, Św. Wojciech, w: *Święci i błogosławieni polscy*, Londyn 1982, s. 9.

patronatu wiąże się zdaniem ks. Kazimierza Śmigiela z misją pruską świętego Wojciecha. Jak podaje tenże autor: *Wielokrotnie ponawiane próby chrystianizowania ziem nadbałtyckich pod patronatem św. Wojciecha dowodzą słuszności naszej tezy, że św. Wojciech — Apostoł miał zdobyć dla Polski Pomorze. Wojciech, który w Prusach nikogo nie nawrócił, stał się patronem misji północnej. Tutaj nasuwa się analogia z największym misjonarzem czasów nowożytnych św. Franciszkiem Ksawerym. Wątpliwy jest jego dar języków. A co zrobiło go wielkim misjonarzem? Jego duch i jego listy poruszyły tysiące misjonarzy. Co zrobiło św. Wojciecha patronem misji północnej? Jego przykład otworzył drogę żarliwości apostołskiej i pociągnął rzesze misyjnych apostołów, którzy podążali w ślad za nim³³. Zatem przykład św. misjonarza Wojciecha pobudził innych. Jego myśl podjęli bardzo szybko św. Brunon z Kwerfurtu, benedyktyni z klasztoru z Międzyrzecza i Kazimierza³⁴.*

Należy tu jeszcze raz podkreślić, że oprócz samego przykładu godny uwagi jest Wojciechowy styl misji: bez żelaza, krwi i ognia, lecz wybór środków łagodnych i prostych oraz ubogich. *Ten kierunek misji popierali arcybiskupi gnieźnieńscy: bł. Bogumił, a szczególnie abp Henryk Kietlicz, mianowany legatem apostołskim dla Prus. Dzięki jego zabiegom utworzone zostało w roku 1215 biskupstwo pruskie³⁵.* Innym skutkiem męczeńskiej śmierci św. Wojciecha jest jego wkład w dzieło pokoju i zjednoczenia Europy. Już trzy lata po wydarzeniach w Prusach, w roku 1000, rzymski cesarz Otton III odbył pielgrzymkę do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie, gdzie dokonany został słynny akt włączający Polskę jako pełnoprawnego partnera do budowanego przez cesarza imperium chrześcijańskiego. Otton III, panujący w latach 992–1002, snuł bowiem idee przymierza z papieżem, rozszerzenia chrześcijaństwa na dalsze kraje pogańskie. W tej sprawie szukał porozumienia z polskim księciem Bolesławem Chrobrym³⁶. Postać świętego męczennika zbliżyła obu władców oraz umocniła ich pokojowe plany polityczne.

Wielkiej popularności pośmiertnej świętego dowodzą liczne rękopisy jego żywotów, rozsiane po bibliotekach całej Europy, jak przekonuje nas o tym wnikliwie przeprowadzone studium Jadwigi Karwasińskiej³⁷. Atrakcyjność postaci św. Wojciecha zapewniła łatwą przyswajalność idei zawartych w jego życiorysach. Gerard Labuda widzi przyczynę tej popularności w przystępnym stylu jego życia³⁸.

Wydaje się również, że swej metodzie pokojowej misji zawdzięcza św. Wojciech — pasterz i biskup dużą popularność.

Przeprowadzając ocenę pracy apostołskiej św. Wojciecha można łatwo zauważyć, że wartości duchowe niesione Prusom przez tego misjonarza budzą także autentyczny podziw u współczesnego chrześcijanina. Są to przede wszystkim dojrzała myśl misyjna, decydująca się na akomodację oraz prawda Boża prezentowana i zwiastowana bez gwałtu na wolności i godności pogańskich słuchaczy.

³³ K. Ś m i g i e l, jw.

³⁴ Por. K. Ś m i g i e l, *Misja św. Wojciecha*, jw., s. 9.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. J. B i a ł o s t o c k i, *Sztuka cenniejsza niż złoto*, t. I, Warszawa 1969.

³⁷ Zob. *Studia nad żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego*, *StŻr* Poznań 1958, s. 41–78.

³⁸ Zob. G. L a b u d a, *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, w: *Św. Wojciech 997–1947*, Gniezno 1947, s. 119.

Wyprawa misyjna zakończona męczeńską śmiercią była więc tylko z pozoru klęską, gdyż w perspektywie dziejów odniesiona porażka odczytana została jako zwycięstwo i jako właściwa metoda misji polegająca na głoszeniu Dobrej Nowiny mocą łaski Bożej w niej zawartej.



Polska literatura hagiograficzna popularyzująca osobę i działalność świętego Wojciecha — pisana po roku 1945 jest w zasadzie zgodna w dostrzeganiu i akcentowaniu pokojowej misji Patrona Polski jako wartości nieprzemijającej i w sytuacji współczesnego Kościoła oraz świata nadal bardzo aktualnej.

Święty Wojciech jest bliski poprzez swą misyjną metodę nauce Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej i chrześcijańskiemu humanizmowi.

II. RADYKALIZM EWANGELICZNY ŚWIĘTEGO WOJCIECHA

Polscy hagiografowie i publicyści religijni piszący na temat św. Wojciecha starają się uchwycić najbardziej charakterystyczne cechy osobowości oraz jego specyficzne charyzmaty. Wskazują przy tym zgodnie na szczególnie radykalizm chrześcijański świętego Wojciecha.

1. Konsekwentne poszukiwanie własnego charyzmatu

a. Pragnienie życia zakonnego

Duży wpływ na rozwój powołania św. Wojciecha do życia zakonnego miały już lata jego szkolnej edukacji. W szesnastym roku życia Wojciech został oddany do sławnej wówczas szkoły przy katedrze św. Maurycego w Magdeburgu, gdzie arcybiskupem był Adalbert, pierwotnie opat benedyktyński z Weissenburga w Alzacji, który już w roku 961 jadąc w poselstwie od cesarza Ottona I na Ruś, zatrzymał się na dworze Sławnika. Powierzony opiece arcybiskupa Adalberta Wojciech, bierzmonowany wkrótce przez swojego protektora i obdarzony jego imieniem, zaczął zdobywać wiedzę pod kierunkiem mistrza szkoły Oktryka — również benedyktyna, i słynnego w tym czasie uczonego i rektora³⁹.

Jadwiga Karwasińska podaje: *Duży wpływ na osobowość młodego Sławnikowicza wywarł niewątpliwie postać arcybiskupa Magdeburga — Adalberta. Ten wspaniały metropolita pędził życie osobiste na wzór mnicha, a podania kronikarzy głoszą o nim, że od tego, co słowami głosił, w obyczajach i życiu nigdy nie odstąpił*⁴⁰.

³⁹ Por. B. Dyduła, Polscy świadkowie miłości — św. Wojciech, *Kalendarz Serca Jezusowego*, 1984, s. 7.

⁴⁰ J. Karwasińska, Św. Wojciech, w: *Polscy święci*, t. XI, Warszawa 1987, s. 11.

Głęboka religijność tych uczestników drogi benedyktyńskiej wpłynęła niewątpliwie na ukształtowanie duchowości św. Wojciecha i jego zainteresowań życiem wewnętrznym. Należy jednocześnie zaznaczyć, że europejska religijność w X i XI wieku była w dużej mierze pod wpływem tradycji duchowej św. Benedykta⁴¹.

Na uwagę zasługuje tu również fakt, że mnisi i klaszorty już od wczesnego średniowiecza weszli szybko w centrum najważniejszych spraw i wydarzeń. Zaczęli stanowić prawie wszędzie elitę zarazem religijną jak i intelektualną. Byli przy tym liczni i pomimo bardzo trudnych czasów, w warunkach ogólnej barbaryzacji umacniali swe instytucje klasztorne. Z ich szeregów nierzadko rekrutowali się wybitni biskupi, którzy szukali później w klasztorach oparcia dla swej działalności⁴². Oczywiście nie należy od razu przypuszczać, że św. Wojciech już w latach szkolnych świadomie pragnął życia zakonnego. Raczej należałoby zwrócić uwagę na wpływy, jakie oddziaływały na młodego człowieka ze strony środowiska znanego z surowości arcybiskupa Adalberta i jego kapituły, a także przebywającej tam wspólnoty zakonnej. Z pewnością społeczność ta wpływała na poważne traktowanie życia w duchu ascezy. Zdobyta w Magdeburgu przez św. Wojciecha solidna i gruntowna formacja chrześcijańska sprawiła, że jak stwierdza ks. Śmigiel: *Święty Wojciech po powrocie do Ojczyzny będzie dojrzewał ku ascetycznemu modelowi życia*⁴³.

Decydujący moment zwrotny w życiu nastąpił jednak w roku 982. Był to rok śmierci biskupa praskiego Dytmara⁴⁴. *Umierający biskup Dytmar doznał przerażających wizji wiecznego potępienia za zaniedbanie pasterskich obowiązków. Śmierć Dytmara wstrząsnęła Wojciechem. Zmianę, jaka wówczas zaszła w jego życiu można chyba porównać z nawróceniem św. Pawła pod Damazkiem. Dotychczasowy wesolek, przyzwyczajony do beztroskiego życia na książęcym dworze w Libicach rozpoczyna życie ascety mnicha*⁴⁵. Na czym jednak zasadniczo polegała ta zmiana? *Żywot Rzymski* sugeruje, że chodzi tu głównie o zerwanie przez młodego prezbitera z dotychczasowym jeszcze zbyt świeckim — jak na duchownego — stylem życia i o zdecydowany zwrot w kierunku pokuty. W świetle późniejszych opisów życia i pracy św. Wojciecha należy przyjąć, że wstrząs psychiczny i zmiana usposobienia były bardzo głębokie. Wojciech uświadomił sobie wówczas, że nie może podążać za światowym stylem życia swego biskupa i świadomie opowiedział się za bardziej surowym i prostym zakonnym sposobem życia.

Po okresie niepowodzeń w pełnieniu posługi pasterskiej biskup Wojciech doszedł łatwo do przekonania, że miejscem najbardziej dla niego odpowiednim jest nie stolica biskupa, ale klasztor. *Św. Wojciech stolicę biskupią opuścił potajemnie, gdyż z jawnym wyjazdem mógłby mieć pewne trudności. Z Pragi udał się do Wiecznego Miasta, w którym około 990 roku w opactwie benedyktyńskim na Awentynie złożył śluby zakonne (po pierwszym opuszczeniu biskupstwa w 984 r.)*⁴⁶.

⁴¹ Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 24.

⁴² Por. J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty*, Warszawa 1987, s. 127–128.

⁴³ K. Śmigiel, *Św. Wojciech Biskup Męczennik*, Gniezno 1990, s. 14.

⁴⁴ Por. K. Śmigiel, *iw.*, s. 15.

⁴⁵ T. Pietrzyk, *iw.*, s. 1–2.

⁴⁶ J. Swastek, *Prawdopodobna trasa podróży św. Wojciecha biskupa praskiego z Rzymu do Prus*, *Colloquium Salutis* 20 (1988), s. 122.

Zaraz po przybyciu do Rzymu Wojciech udał się po wskazówki do papieża, którym był wówczas Jan XV. Jak podaje J. Ratajczak: *Jan XV wyraził zrozumienie dla rozterek młodego biskupa, który bez powodzenia wytrwał na swym stanowisku sześć lat, i poradził Wojciechowi oddać się na pewien czas kontemplacji, wybierając w tym celu jakiś klasztor*⁴⁷. Po wielu poszukiwaniach wybór padł na rzymski klasztor św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie. Współcześni nam hagiografowie świętego Wojciecha zgodnie podają, że: *w klasztorze tym Wojciech zaznał wiele spokoju. Modlił się, wykazywał pokorę, wyróżniał się posłuszeństwem, odczytaniem i zainteresowaniami umysłowymi*⁴⁸. W życiu zakonnym rzeczywiście Wojciech znalazł to, co było mu potrzebne: spokój i atmosferę modlitwy. *Zakonnicy tworzyli wówczas nowy typ bohaterów Kościoła a w ich postawie można było dostrzec wyraźny sprzeciw wobec zeświecczenia dostojników kościelnych oraz kleru. Demonstracyjnie budowali swoje życie na trzech radach ewangelicznych: ubóstwie, czystości i posłuszeństwie, biorąc sobie za główny cel upodobnienie się do wzoru Chrystusowego*⁴⁹.

Szybko okazało się, że klasztor dał Wojciechowi pociechę i wytchnienie po daremnych wysiłkach w naprawianiu własnej diecezji. W opacie znalazł tam prawdziwego ojca, w braciach zakonnych rodzinę, a jeśli jednocześnie założyć, że rację miał św. Brunon dzieląc życie świętych na trzy fazy: życie zakonne, stan eremicki i męczeństwo — klasztor był to zarazem pierwszy krok we właściwym kierunku⁵⁰. Intensywne życie duchowne w klasztorze przyczyniło się do utrwalenia równowagi duchowej, potrzebnej Wojciechowi po trudnym bezowocnym okresie kierowania diecezją praską. *We wspólnotce awentynskiej przestały istnieć trudności, jakie dotychczas wokół niego się piętrzyły. Wiele dotychczasowych problemów stało się prostymi i jasnymi. Osobowość Wojciecha potęgowała jakąś nową siłą, nową mocą nabytą, a może dopiero ujawnioną, wypracowaną w specyficznej atmosferze klasztoru*⁵¹. Ks. Wincenty Zaleski zaznacza: *Wszystkie żywoty podkreślają, że obowiązki zakonne, nawet najmniejsze, pełnił z tak wielką pokorą jakby od dawna był mnichem*⁵². Zarówno Tadeusz Żychiewicz jak i J. Karwasińska podkreślają, że w klasztorze Wojciech łatwo poddawał się wszystkim zaleceniom reguły, celując szczególnie w posłuszeństwie⁵³.

Na podstawie lektury literatury hagiograficznej można wysnuć również wniosek, że Wojciech czuł się nie tylko dobrze w klasztorze, ale i jego współbraciom było z nim dobrze. Szanowano go i ceniono za osobisty urok, za głębokie wyrobienie duchowe, za wzniosły idealizm⁵⁴. I tak T. Żychiewicz stwierdza: *Dobrze się czuł z braćmi zakonnymi — im zaś dobrze było z Wojciechem: ten trzydziestoletni święty mnich miał dużo osobistego uroku i wdzięku, usposobienie*

⁴⁷ J. Ratajczak, jw., s. 13.

⁴⁸ J. Ottea, jw., s. 12; por. J. Karwasińska, jw., s. 16; W. Zaleski, jw., s. 197; T. Żychiewicz, jw., s. 19.

⁴⁹ J. Ratajczak, jw., s. 15.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ J. Górny, jw., s. 81.

⁵² W. Zaleski, jw., s. 197.

⁵³ Zob. J. Karwasińska, jw., s. 16; por. T. Żychiewicz, jw., s. 19.

⁵⁴ Por. J. Górny, jw., s. 82.

latwie i w tym otoczeniu bezkonfliktowe⁵⁵. W tak „komfortowych” warunkach nie było jednak dane Wojciechowi spędzić reszty lat swego życia. Pobyt w klasztorze został nieoczekiwanie zagrożony. J. Ratajczak zaznacza, że ... *po trzech latach spędzonych w klasztorze na Awentynie z trudem powracał do Pragi, gdzie został wezwany po śmierci Polkolda. Był posłuszny nakazowi metropolity Willigisa i papieża Jana XV, lecz nie umiał już zrzucić z grzbietu mniego habitu. Aby podtrzymać te związki wiódł ze sobą kilka zakonników z Awentynu dla założenia klasztoru w Brzewnowie*⁵⁶.

Zdaniem T. Żychiewicza: *Intencją fundacji w Brzewnowie było ustanowienie oparcia misyjnego dla biskupstwa, ponadto sądził Wojciech, że przeniesie na teren Czech idee Awentynu*⁵⁷. Już w dwa lata po powrocie do Pragi, na skutek nowych rozdrzeń między biskupem a księciem czeskim i nowych, jawnych sprzeniewierzeń wobec wiary, Wojciech zdecydował się opuścić Pragę, tym razem na zawsze. Tak więc na przełomie roku 994 i 995 znalazł się znów na Awentynie. Ponownie spotkał w klasztorze życzliwych braci i zaufanie opata, oraz rozpoczął od nowa okres klasztornej życia, wgłębiania w modlitwę i w medytację, okres pouczających dyskusji na tematy związane z Ewangelią i realizacją wskazań płynących z nauki Chrystusa⁵⁸.

Należy stwierdzić, że na podstawie przytoczonych czy streszczonych analiz pragnienie życia zakonnego było u świętego Wojciecha bardzo silne. Ono to miało decydujący wpływ na jego dalsze losy. Według polskiej literatury hagiograficznej i popularnej, św. Wojciech cenił sobie bardzo życie zakonne i stawiał je wyżej niż biskupie. Szczególnie ponad zarząd dobrami materialnymi Kościoła oraz sprawami personalnymi, czy politycznymi, w które uwikłane było życie każdego ówczesnego biskupa, stawiał kontemplację i modlitwę. Wojciech posiadał i realizował monastyczny styl życia i posługiwania biskupiego.

b. Pragnienie męczeństwa

Analiza życiowych perypetii św. Wojciecha prowadzi do wniosku, że pragnienie męczeństwa pojawiło się jako ostateczność, kiedy zawiodły podejmowane wcześniej próby apostołskie podczas prowadzenia pracy duszpasterskiej w diecezji praskiej. Pośrednią przyczyną tego pragnienia był może fakt, że św. Wojciechowi nie udało się na stałe oddać życiu zakonnemu. Trudno byłoby zatem uważać, że św. Wojciech dążył do męczeństwa już z chwilą wyboru samej drogi życia kapłańskiego.

Po raz pierwszy w swoim życiu św. Wojciech zaryzykował męczeństwo jako środek obrony chrześcijańskiej moralności. Miało to miejsce wtedy, kiedy konflikt biskupa z diecezją osiągnął swoiste apogeum⁵⁹. J. Karwasińska podaje: *Pewnej nocy pobiegła do biskupa żona jednego z możnych, schwytana na cudzołóstwie.*

⁵⁵ T. Żychiewicz, jw., s. 19.

⁵⁶ J. Ratajczak, jw., s. 15.

⁵⁷ T. Żychiewicz, jw., s. 23.

⁵⁸ Por. J. Górny, jw., s. 84-85.

⁵⁹ Por. J. Ratajczak, jw., s. 15.

Wojciech litując się nad grzesznicą, przed którą mogła się otworzyć droga pokuty, ukrył ją w klasztornej kościele św. Jerzego o paręset kroków od katedralnej rotundy św. Wita... Pogwałcono azyl kościelny: nieszczęsną wywleczono zza ołtarza i zamordowano. Wtedy to Wojciech po raz pierwszy powiedział wszem, że gotów jest zginąć jako męczennik, aby ocalić duszę zagrożoną śmiercią w grzechu. Wierni towarzysze, a wśród nich prepozyt Wielich wymawiali mu bezcelowość takiej ofiary, a przywódca napastników wprost wydrwił⁶⁰.

Autorzy współczesnych hagiografii św. Wojciecha są zgodni co do faktu, że incydent z szukającymi niewiastę spowodował ostateczną klęskę działalności pasterskiej biskupa Pragi⁶¹. T. Żychiewicz stwierdza: *Starły się ze sobą wtedy te prawa i obyczaje, stary obyczaj plemienny i nowy obyczaj kościelny, Wojciech zaś znalazł się w samym ognisku konfliktu... Złamano kościelne prawo azylu. Wojciech rzucił na sprawców klątwę kościelną. Zatarg urósł i zaognił się, gdyż nikt nie mógł, ani nie chciał ustąpić: Czesi bronili swej starej obyczajowości, biskup zaś racji chrześcijańskich i prawa kościelnego⁶².*

Zajęcie zdecydowanego stanowiska w obronie życia uciekającej kobiety spowodowało tragiczną reperkusję dla całej rodziny biskupa. Kiedy na morderców padła klątwa, w ramach odwetu uderzono na Libice, gród rodziny Sławników i zabito czterech braci Wojciecha wraz z rodzinami. Z rzezi ocalał wtedy jedynie jego najstarszy brat Sobiebor, który schronił się następnie pod opiekę Bolesława Chrobrego. Józef Ratajczak określa, że: *Było to ponure i do głębi poruszające wydarzenie, które niewątpliwie oznaczało przełom w dotychczasowym losie Wojciecha⁶³.*

Od tego też czasu pragnienie i perspektywa śmierci męczeńskiej stały się życiowym celem świętego Wojciecha. Natomiast po przybyciu do Polski, kiedy Wojciech coraz bardziej świadomie skłaniał się do myśli o pracy wśród pogan, ta idea męczeństwa nabrała charakteru pragnienia śmierci za wiarę chrześcijańską. Jak pisze Antoni Gołubiew: *Kilka miesięcy pobytu w Polsce Wojciech spędza bardzo aktywnie. Zajmuje się kaznodziejstwem, choć Polaków razi jego wymowa, mimo, że oba języki — polski i czeski były wówczas bardziej zbliżone do siebie i bez trudu rozumiane; zakłada też w Polsce pierwszy klasztor benedyktyński (w Międzyrzeczu, Trzemesznie lub Łęczycy — sprawa ta nie jest do końca wyjaśniona). Lecz nie zapomina o dawnych zamiarach⁶⁴.* Tenże autor przedstawia w swej powieści — *Bolesław Chrobry* zmagania duchowe św. Wojciecha, przed jego wyruszeniem z misją do pogańskich Prusów: *Nie mógł się otrząsnąć z tej pustki, która go żarła, pustki, której nie znalazł nigdy w swym życiu pełnym tęsknoty i niepokoju, szukania i poczucia rozłąki, wiecznej gonitwy za Bogiem przez cały orbis terrarum. Wieleż to nocy przeleżał tak bezsennie — w Pradze, w Rzymie, w Kwedlinburgu, w Krakowie i marzył. Marzył o męczeństwie, jak o słodkim zadośćuczynieniu za grzechy, za mękę Pana naszego: zdawało mu się zawsze, że przez ból i śmierć zleje się*

⁶⁰ J. Karwasińska, jw., s. 18.

⁶¹ Por. tamże; zob. W. Zaleski, jw., s. 198; J. Ottea, jw., s. 13; T. Żychiewicz, jw., s. 23–24.

⁶² T. Żychiewicz, jw., s. 23–24.

⁶³ J. Ratajczak, jw.

⁶⁴ A. Gołubiew, *Pierwszy męczennik słowiański*, *Kalendarz Maryjny* 1973, s. 33.

*ostatecznie w pełni z Chrystusem, myślał o ranach od gwoździ na dłoniach i stopach, od ciernia na czole i ciemieniu, od bicia na plecach i ramionach, od włóczni — w sercu. O! W sercu, w nigdy nieczystym sercu ludzkim, które — przebite — zmyłoby krwią cały brud ziemi i oczyściło się do życia wiecznego. Tak robił w Pradze, w Rzymie, w Kwedlinburgu, w Krakowie. A nynie? Przeraziła oschłość serca. Pustka myśli. Pustka!*⁶⁵

Należy zauważyć, że wszyscy współcześni nam hagiografowie św. Wojciecha mocno akcentują cel, motywy, metody jak i przebieg całej misji podjętej przez biskupa Pragi. Tak np. Maria Czeska-Mączyńska przedstawia trasę misyjną oraz zdarzenia z nią związane: *Zatrzymał się najpierw Wojciech z towarzyszącym mu Radzymem, Benedyktem i pięcioma braciszkami, co tu z nim przyszli z Awentynu, w kraju księcia Świętopluga, następnie stawał biskup Pragi w Gdańsku, wśród Kaszubów, a wreszcie przepłynął się morzem do kraju zamieszkałego przez Prusów*⁶⁶. W dalszej części powieści autorka pisze: *Strudzeni byli. Wczoraj, gdy Wojciech przemówił do ludu, nie czekając końca jego słów, kobiety, dzieci, mężowie obrzucili ich gradem kamieni. Odeszli brocząc krwią, szli całą noc, przedzierali się przez bór głuchy, tajemniczy, wreszcie spoczęli...*⁶⁷

Bardzo jest łatwo stwierdzić, że w literaturze poświęconej św. Wojciechowi jego idea męczeństwa zajmuje centralne miejsce. J. Ratajczak w swej pracy dochodzi do następującego wniosku: *Być może ze względu na niezwykle znaczenie męczeńskiej śmierci o wiele mniej wiemy o życiu i działalności Wojciecha, jak gdyby cały jego los sprowadzał się do jednej, jedynej finałowej sceny, której zresztą tyle miejsca poświęcili jego biografowie, przygotowując materiały do kanonizacji: św. Bruno, papież Sylwester II, Jan Kanapariusz, mnich z awentyńskiego klasztoru, oraz brat Radzym-Gaudenty*⁶⁸.

Aby wyjaśnić takie a nie inne stanowisko biografów należy wziąć pod uwagę, że idea męczeństwa była wpisana bardzo mocno w wielką tradycję średniowiecza. Nasze współczesne hagiografie, wydarzenie męczeńskiej śmierci Wojciecha zazwyczaj poprzedzają opisem jego całego misyjnego przedsięwzięcia. Także powszechnie współcześni autorzy podają przyczyny oraz znaczenie męczeństwa świętego Wojciecha⁶⁹. Duże możliwości poszerzenia pola odbioru obrazu jego męki dają powieści historyczne oparte na kanwie żywotów oraz legend świętowojościechowych. Na uwagę zasługuje opis męczeństwa świętego, autorstwa Antoniego Gołubiewa: *W tej chwili od gromady krajowców — ścichlej, poglądującej na jeńców czujnie, przyskoczył jeden w lnianej odzieży, z włócznią w ręku. Podniósł ramię, Wojciech ujrzał ostrze błyszczące żółto, cienką smugą godzącą mu w pierś. Nagła trwoga wydarła się w krzyku — po czesku: Czego chcesz ode mnie? — ujrzał żółtawą smugę spadającej włóczni, poczuł osty ból w lewym ramieniu, upadł. (...)*

⁶⁵ Tenże, Bolesław Chrobry, t. II, Szło nowe, Warszawa 1970, s. 223.

⁶⁶ M. Czeska-Mączyńska, jw., s. 213.

⁶⁷ Tamże, s. 218.

⁶⁸ J. Ratajczak, jw., s. 7; zob. Jan Kanapariusz, jw., p. 24, s. 69–70; p. 27, s. 76–78; p. 28, s. 78; p. 29, s. 81; p. 30, s. 83–86; Brunon z Kwerfurtu, jw., p. 19, s. 125; p. 20, s. 127–129; p. 24, s. 135–137; p. 25, s. 140; p. 27, s. 142; p. 28, s. 143.

⁶⁹ Zob. J. Karwasińska, jw., s. 19–21; W. Zaleski, jw., s. 198; J. Ottea, jw., s. 14–15; T. Żychiewicz, jw., s. 34.

I oto nagle — w tej ostatniej chwili — pojął: nie ma grozy na świecie. Pojął: to on, Wojciech, bez potrzeby, bez sensu szarpał się i targał⁷⁰.

Do powyższego opisu zbliżone jest literackie spojrzenie Stefana Żeromskiego: *W chwili tej spokój głęboki wrócił do duszy (Wojciecha). Wielkie męstwo, owoc dojrzały cnót uprawianych w ciągu życia długiego ocknęło się z omdlenia. Uspokoilo się w piersiach, a uniesienie nieopisane zamieszkało w ciele. Gdyż w ciału postronkami związane wstępował Chrystus Pan kroczący na górę śmierci. Słowo pozdrowienia, politowania i pocieszenia, słowo modlitwy do Jedynej Współbrata w przestrzeniach i w wieczności wypłynęło na wargi. Rzeczywistością stał się sens życia całego. Wojciech stał się Chrystusem wiszącym na krzyżu. Usłyszał głos: — Nie bój się! Daj mi być tobą samym, a ty bądź samym mną (...). Siedem ran straszliwych poniósłszy, apostoł śmiertelny sen przyjął pod ciosami. Tłum porąbał na części jego ciała. Części rzucił do wody. Głowę odrąbaną na żerdzi zatknęto⁷¹.*

Jak podaje T. Żychiewicz: *Mord miał charakter rytualny. Jeden Wojciech zaprezentował się uprzednio, jako mnich, biskup i apostoł jedynego chrześcijańskiego Boga. On jeden — człowiek w szatach obcego kapłaństwa został zabity (...). A pierwszy uderzył kapłan pogańskich bogów⁷².*

Z lektury współczesnej literatury hagiograficznej wynika, że śmierć męczeńska św. Wojciecha posiadała wymiar kultyczny również dla strony chrześcijańskiej. Dla Wojciecha bowiem ta śmierć stawała się prawdziwym życiem, a dla wiernych otworzyła szeroko drogę do świętości, wspierającej i tworzącej Kościół Powszechny⁷³.

Antoni Gołubiew pisze, że: *... gdy rozczytujemy się w literaturze przedmiotu i w źródłach, musi uderzyć olbrzymie wrażenie jakie tragedia w puszczy pruskiej zrobiła w całym świecie chrześcijańskim i w na pół pogańskiej Polsce... zabójstwo Wojciecha poruszyło do głębi współczesnych. Można rzec, iż od tego męczeństwa zaczyna się prawdziwa chrystianizacja naszego kraju⁷⁴.* Oprócz doraźnych i historycznie wymiernych owoców męczeńskiej śmierci św. Wojciecha istnieją wysłużone przez nią dobra ponadczasowe. We współczesnym świecie Kościół powołuje się chętnie na to wielkie Wojciechowe świadectwo wiary głosząc orędzie zbawienia. Św. Wojciech nie przestaje być wzorem dla Kościoła współczesnego, który nieustannie staje wobec perspektywy ucisku i prześladowań.

2. Autentyczność postawy chrześcijańskiej

a. Wierność w pełnieniu posługi pasterskiej

Źródłem wzorowego pełnienia posługi pasterskiej przez św. Wojciecha należy szukać w jego wierności ideałowi chrześcijańskiemu. Współczesne polskie hagio-

⁷⁰ A. Gołubiew, jw., s. 236.

⁷¹ St. Żeromski, *Wiatr od morza*, cyt. przez ks. Kazimierza Bukowskiego, w: *Być drzewem u strumieni wód*, Wrocław 1989, s. 209.

⁷² T. Żychiewicz, jw., s. 34.

⁷³ Por. J. Ratajczak, jw., s. 10.

⁷⁴ A. Gołubiew, *Pierwszy męczennik słowiański*, jw., s. 37.

grafię świętowojciechowe za żywotami i legendami średniowiecznymi⁷⁵, podają istotne wymiary ascezy tego świętego. Wojciech wybrany na biskupa Pragi przechodzi swoiste nawrócenie. Zdecydowanie zrywa z konsumpcyjnym modelem życia i oddaje się bez reszty realizacji powołania duchownego. Radykalizm ewangeliczny św. Wojciecha ujawnił się bardzo wymownie jego stosunku do dóbr doczesnych. Podział dochodów na cztery części (katedra, duchowieństwo, cele miłosierdzia, biskup) żywoty historyczne świętego przytaczają jako dowód szczególnej cnoty. Św. Wojciech hojnie rozdzielal jałmużny. W tym celu zapraszał często ubogich do swego domu. Z relacji żywotów — tak często przytaczanych przez współczesną literaturę hagiograficzną — należy wnioskować, że dzień upływał mu całkowicie na pracy duszpasterskiej⁷⁶. Bardzo dużo czasu poświęcał św. Wojciech szerzeniu moralności chrześcijańskiej wśród ludu. Odwiedzał chorych i więźniów. Również do jego zwyczajnych zajęć należało nawiedzanie kościołów. Stosunkowo wiele czasu poświęcał modlitwie, głównie recytacji psalmów. Pobożnie sprawował Eucharystię.

Zarówno w żywotach historycznych jak i w literaturze hagiograficznej uderza poczucie dużej odpowiedzialności pastoralnej św. Wojciecha za powierzoną mu owczarnię. Miał kiedyś powiedzieć: *Bardzo to łatwa rzecz i przyjemna nosić infułę na głowie i podierać się pastorałem, ale straszliwa pomyśleć o tym, iż będzie trzeba zdawać rachunek. Najwyższemu Sędziemu za każdą owieczkę*. Wykonywanie swojego urzędu biskupiego starał się łączyć z roztropnością, sprawiedliwością i miłosierdziem, oraz z uległością przepisom prawa kanonicznego. To właśnie za swoją wierność w pełnieniu posługi pasterskiej św. Wojciech zapłacił w konsekwencji utratą swojej diecezji⁷⁷. Takie stanowisko świętego wynikało z aktu, że jako biskup praski nie kierował się logiką ludzkich korzyści, lecz pragnął zastosować praktycznie w swej postudze pasterskiej Prawo Boże. Nie chciał i nie potrafił iść na ugodę z na polu pogańskim jeszcze społeczeństwem. Nie przysmykał więc oczu zarówno na drobne jak i poważne ludzkie nieprawości, niezgodne całkowicie z wymogami życia chrześcijańskiego. Przykładem w wypełnianiu obowiązków stanu był mu z pewnością jego mistrz, arcybiskup Adalbert⁷⁸.

Ta bardzo autentyczna postawa chrześcijańska św. Wojciecha, może nawet czasami przesadnie zaangażowana i nieobojętna, jest mocno podkreślana we wszystkich opracowaniach hagiograficznych dotyczących jego postaci. Postawa ta aż po współczesne czasy jest trafną wskazówką życiową, wysnutą z ewangelii. Św. Wojciech jest dla współczesnego chrześcijanina nadal wzorem przyjmowania i wiernego wypełniania powierzonych człowiekowi przez Boga zadań, poprzez stałą gotowość podporządkowania się i przyjęcia trudności, a nawet cierpienia na wzór samego Chrystusa.

⁷⁵ Żywot I, Żywot II, Pasja z Tegernsee — Pasja polska, Tempore illo, Miracula s. Adalberti; w: Piśmiennictwo czasów Bol. Chrobręgo, Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski, Warszawa 1987.

⁷⁶ Por. A. K o s z u t s k i, Żywot św. Wojciecha biskupa i męczennika, Gniczno 1885, s. 45.

⁷⁷ Por. K. Ś m i g i e l, Owoce życia, jw., s. 107–119.

⁷⁸ Por. Tamże.

b. Otwartość, zdolność do dialogu i przyjaźni

Lektura współczesnych opracowań hagiograficznych dotyczących św. Wojciecha pozwala wnioskować, że święty ten był otwarty na otaczającą rzeczywistość, oraz cieszył się łatwością nawiązywania kontaktu z innymi ludźmi. Ta otwartość, a także zdolność do dialogu i przyjaźni miała w przypadku Wojciecha swe źródło w dialogu sensie teologicznym — tzn. w modlitwie. Joanna Ottea dając zarys ducha pokuty chrześcijańskiej u świętego podaje, że: *Modlił się usilnie i często, i chętnie rozdawał jałmużnę*⁷⁹. Hagiografowie wspominają także między innymi pielgrzymkę Wojciecha do grobów świętych, którą odbył w tym okresie, kiedy nawiedzało go pragnienie śmierci męczeńskiej, a więc w bardzo przełomowym momencie jego życia. Tadeusz Żychiewicz pisze: *Potem zaś przedsięwziął — jakby dla nabrania oddechu na całkiem nową drogę, jak pływak przed skokiem na głębię — pielgrzymkę do Francji, do grobów znanych świętych. Do Marcina w Tours, Dionizego pod Paryżem, Benedykta we Fleury, Maura w St. Maur*⁸⁰. Należy zatem zauważyć, że ta otwartość na bliźniego wypływała u św. Wojciecha w sposób bezpośredni z jego łączności ze Stwórcą i społecznością świętych. Relacje biskupa Wojciecha z wiernymi posiadały charakter partnerski, nikogo nie lekcewał ani ignorował. Osobiście odwiedzał ubogich i chorych. Wysłuchiwał ich skarg i zaopatrywał ich potrzeby, odwiedzał także więźniów. Zajmował się z wielką gorliwością wykupem niewolników⁸¹.

Św. Wojciech wywodzący się z rodziny magnackiej, spokrewnionej z wieloma rodami wielkopańskimi, miał możliwość przebywania wśród wielkich tego świata, nawet na dworze cesarskim i na dworze papieskim⁸². Jego pierwszy kontakt z dworem cesarskim miał miejsce, kiedy postanowił odbyć pielgrzymkę do Jerozolimy. To właśnie wtedy w Rzymie wdowa po cesarzu Ottonie II, a matka Ottona III, Greczynka Teofano wsparła hojnie Wojciecha na drogę⁸³. W czasie tej znamiennej pielgrzymki do Ziemi Świętej, Wojciech spotkał się z wielu zacnymi ludźmi. Hagiografowie świętego zwracają na spotkanie ze św. Nilem. Kontakt z tym pustelnikiem okazał się dla Wojciecha bardzo wskazany. Za radą tego ascety, udał się on do klasztoru benedyktyńskiego św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie w Rzymie⁸⁴. W środowisku zakonnym ujawniły się liczne zalety charakteru Wojciecha, a wśród nich także towarzyskość. Na stanowisku prepozyta w klasztorze posiadał Wojciech wiele okazji do kontaktu z mnichami i świeckimi z terenu miasta Rzymu i okolic. Niewątpliwie czas ten wzbogacił wydatniej jego osobowość i wyostrzył spojrzenie na wiele spraw i problemów. Piastowana w zakonie funkcja nie była dla Wojciecha powodem przerwania dialogu wewnętrznego z Bogiem, wyrażającego się w modlitwie i zakonnej ascezie.

Niewątpliwie liczne koneksje mocno oddziaływały na mentalność świętego i jego plany życiowe. Na przykład cesarz Otton III należał do tych jego przyjaciół,

⁷⁹ J. Ottea, jw., s. 10; por. J. Karwasińska, jw., s. 12.

⁸⁰ T. Żychiewicz, jw., s. 28.

⁸¹ Por. W. Zaleski, jw., s. 197.

⁸² Por. J. Obłąk, Aktualność postaci św. Wojciecha, *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz maryjny* 1982, s. 73–74.

⁸³ Por. T. Żychiewicz, jw., s. 18.

⁸⁴ Por. J. Ottea, jw., s. 14.

k którzy go zachęcali do pracy misyjnej⁸⁵. Jak twierdzi Henryk Kapiszewski: *Św. Wojciech zaraz po zakończeniu synodu w Rzymie towarzyszył przez pewien czas cesarzowi w Niemczech, po czym odłączył się od niego i udał się z pielgrzymką do Dijon (...). W podróży tej towarzyszył mu biskup Notker, ordynariusz Leodium, pozostawał on w bliskich stosunkach tak z dworem cesarskim, jak też z wybitnymi osobistościami w Europie...*⁸⁶. O konsekwencji w otwartości i w zachowaniu postawy dialogu przez biskupa Wojciecha zaświadcza fakt wysłania przez niego w połowie września 996 roku z Moguncji delegacji do Pragi — zgodnie z uchwałą rzymskiego synodu z zapytaniem czy będzie mógł powrócić do stolicy Czech⁸⁷. Kiedy nadeszła odpowiedź negatywna i metropolita Willigis udzielił mu zgodnie z wolą papieża Grzegorza V pozwolenia na pracę misyjną, jego kolejne spotkanie z imperatorem Niemiec było krótkie i miało charakter pożegnania. Było to pożegnanie, jak należy przypuszczać bardzo serdeczne, gdyż ludzi tych łączyła autentyczna i głęboka przyjaźń⁸⁸. W kontekście misji należy zaznaczyć, że w spotkaniach z Bolesławem Chrobrym — inicjatorem misji pruskiej, św. Wojciech posiadał w tych planach całkowicie świadomy udział. Trzeba zgodzić się z opinią specjalisty w zakresie geografii historycznej, profesorem Stanisławem Mielczarskim z Gdańska: *Nie można sobie wyobrazić sytuacji, w której biskup Pragi, przyjaciel cesarza, Wojciech Sławnikowic mógłby stać się bezwolnym manekinem, wykonawcą cudzych planów politycznych i ofiarą tych manipulacji. Był raczej współpracownikiem, którego własne plany pokrywały się w tym zakresie z planami politycznymi Bolesława i na tej podstawie doszło do współdziałania*⁸⁹.

Wreszcie jak pisze Tadeusz Żychiewicz: (św. Wojciech) *Był człowiekiem ówczesnej elity europejskiej i jego śmierć gdzieś na dalekiej północy, na wybrzeżu Bałtyku okazała się wydarzeniem wcale nie lokalnym. Ówczesne europejskie centra kulturowe wiedziały o niej wcześniej, niż mieszkańcy dorzecza Wisły i natychmiast też ukoronowały czią*⁹⁰.

Hagiografowie świętego Wojciecha piszący po roku 1945 widzą w nim odpowiedzialnego człowieka, wiernego obowiązkowi pasterza, dojrzałego chrześcijanina.

Podkreślają jego uczciwość i konsekwencje w poszukiwaniu, odkrywaniu, realizacji powołania. Wskazują na dojrzewające w nim pragnienie męczeństwa. Przedstawiają go jako człowieka zdolnego do dialogu i misyjnej nieraz trudnej akomodacji. Dostrzegają pewną przesadę jego niektórych zachowań, oraz brak politycznego wyrachowania. Wojciech jest dla polskich hagiografii II poł. XX wieku człowiekiem dialogu i szlachetnej przyjaźni.

⁸⁵ Por. G. Labuda, Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus, *ZH* 34, z. 3, 1969, s. 362.

⁸⁶ Cyt. za: J. Swastek, jw., s. 123.

⁸⁷ Por. Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 124.

⁸⁹ St. Mielczarski, Przyczyny śmierci świętego Wojciecha, *SW* 19 (1982), s. 29.

⁹⁰ T. Żychiewicz, jw., s. 7.

ZAKOŃCZENIE

Lektura współczesnej nam polskiej literatury hagiograficznej dotyczącej postaci św. Wojciecha ukazuje nam biskupa Pragi jako aktualny wzór realizacji ideału świętości chrześcijańskiej. Kościół podkreślając dziś bardzo mocno powszechność powołania do świętości⁹¹ wskazuje jednocześnie na uniwersalne znaczenie św. Wojciecha. Papież Jan Paweł II w wydanym liście na 1000-lecie konsekracji biskupiej św. Wojciecha wyeksponował m.in. jego trwały wpływ na początki kultury chrześcijańskiej w krajach Europy Środkowej przez połączenie w swej formacji duchowości wschodniej z zachodnią. Papież pisze: *Na jego pierwotną formację miała wpływ duchowość świętych Cyryla i Metodego, promieniująca na Czechy z sąsiednich Wielkich Moraw. Później wpływ na jego osobowość poczęła również wywierać duchowość zachodnia, reprezentowana w tym czasie przez ruch w Cluny, który prowadził do św. Benedykta*⁹².

Do powyższej myśli nawiązuje także ks. Kardynał Franciszek Tomašek, który w swym orędziu do arcybiskupów i biskupów diecezji połączonych czcią świętego Wojciecha stwierdza: *Jego osoba jest istotnie związana z początkami kultury chrześcijańskiej w wielu krajach Europy Środkowej. Na Węgrzech święty Wojciech utwierdził w wierze króla św. Stefana, w Prusach Wschodnich znalazł sam śmierć, jego grób w Gnieźnie stał się kamieniem węgielnym pierwszej polskiej archidiecezji oraz w pewnym sensie niezależności państwa polskiego. Św. Wojciech sprzyjał liturgii słowiańskiej i był pod wpływem greckiego opata Nilosa, dlatego łączy w sobie kulturę chrześcijańskiego Wschodu z kulturą Zachodu, a mianowicie Niemiec, gdzie uzyskał wykształcenie, Włoch gdzie przebywał dłuższy czas, oraz Francji, gdzie pielgrzymował do grobów świętych. Z klasztorów węgierskich, budowanych pod opieką towarzyszącego Wojciechowi brata Radly, podejmowano wyprawy misyjne na Rus*⁹³. Również ks. biskup Karl Lehman z Moguncji, przewodniczący konferencji biskupów niemieckich, określa św. Wojciecha jako człowieka Europy. Podaje on, że: *Koleje jego życia prowadziły przez wielkie metropolie tego kontynentu. Wędrował między Pragą a Rzymem, był biskupem diecezji, która obejmuje dziś część Polski i Czechosłowacji, uczęszczał do słynnej szkoły katedralnej w Magdeburgu...*⁹⁴.

W nauczaniu kościelnym św. Wojciech uważany jest za inicjatora jedności Europy opartej o chrześcijaństwo. Następca św. Wojciecha na praskiej stolicy biskupiej, kard. Tomašek stwierdza, że to: „Władcom swej epoki, szczególnie cesarzowi, Wojciech wpajał myśl jedności Europy opartej o chrześcijaństwo”⁹⁵.

Sylwetka duchowa świętego była naznaczona ... *dwoma odmiennymi a jednocześnie głęboko się uzupełniającymi formami kultury: z kulturą benedyktyńską,*

⁹¹ Por. KK 11, 39–41.

⁹² Jan Paweł II, List na 1000-lecie konsekracji biskupiej św. Wojciecha, *L'Osservatore Romano*, wersja polska, 5–6 (1983), s. 8.

⁹³ Fr. Tomašek, kard., Orędzie do arcybiskupów i biskupów diecezji połączonych czcią św. Wojciecha, *Niedziela* 17 (1989), s. 1.

⁹⁴ K. Lehman, bp, Dziedzictwo św. Wojciecha, *Tygodnik Powszechny* 48 (1990), s. 4.

⁹⁵ Fr. Tomašek, kard., *juw.*

bardziej logiczną i racjonalną, oraz z kulturą dwóch świętych braci greckich bardziej mistyczną i intuicyjną⁹⁶.

Według Jana Pawła II heroicznosc apostolska św. Wojciecha winna być natchnieniem dla wysiłków nowej ewangelizacji Europy: *Przykład św. Wojciecha okazuje się zatem jak nigdy dotąd cenny dla dzisiejszej Europy, która choć zachowuje drogi skarb chrześcijańskiej prawdy, jest świadkiem powstawania w jej łonie różnego rodzaju fermentów rozkładu, właściwego pogańskiej myśli, którą przewyciężyła nowość Ewangelii, dzięki wspaniałomyślnej — i powiedzmy otwarcie — heroicznej pracy pierwszych misjonarzy, a wśród nich właśnie świętego Patrona Pragi*⁹⁷.

W rozumieniu obecnego papieża św. Wojciech to także wzór intelektualisty, obrońcy godności i praw każdego człowieka⁹⁸. Ojciec Święty jest przekonany, że siłę duchową św. Wojciech czerpał z dwóch źródeł: ... z jednej strony, z głębokiego pragnienia studium, kontemplacji i surowego życia zaś z drugiej strony, z absolutnej wierności Kościołowi i papieżowi⁹⁹.

W wypowiedziach Magisterium Kościoła dominuje przekonanie o aktualności orędzia pokojowej ewangelizacji podjętej przez Apostoła Prusów: *Własną krwią potwierdził swoje przekonanie o konieczności krzewienia chrześcijaństwa tylko pokojową drogą*¹⁰⁰. Bardzo wymowną interpretację śmierci męczeńskiej św. Wojciecha dał Jan Paweł II w swojej homilii w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski. Papież mówił: *W pobliżu Bałtyku ten biskup wygnaniec, ten niestrudzony misjonarz stał się owym ziarnem, które wpadłszy w ziemię, musi obumrzeć, aby wiele przynieść owocu* (por. J. 12,24). *Świadectwo śmierci męczeńskiej, świadectwo krwi przypieczętoowało w sposób szczególny chrzest, jaki przed tysiącem lat przyjęli nasi praojcowie. Męczeńskie zwłoki Apostoła, biskupa Wojciecha, legły u fundamentów chrześcijaństwa na całej polskiej ziemi*¹⁰¹.

Wcześniej, Prymas Tysiąclecia kardynał Stefan Wyszyński w odezwie na 950-lecie kanonizacji św. Wojciecha ukazał owoc i zasadniczą treść jego męczeństwa: *Jego męczeńska śmierć spowodowała utworzenie metropolii gnieźnieńskiej... Zasadniczą treścią idei św. Wojciecha jest rozprawa z pogaństwem i utrwalenie wiary Chrystusowej*¹⁰². W powyższej odezwie jej autor podał także naukę i duchowe zalecenia płynące z grobu św. męczennika dla współczesnych: *Od grobu św. Wojciecha zaczerpnijcie ducha męstwa, ducha głębokiej wiary, ducha wielkiej nadziei i ducha nadprzyrodzonej miłości*¹⁰³. Odwagę i apostolski zapal św. Wojciecha ks. kardynał Stefan Wyszyński tłumaczył jako efekt wewnętrznego przynaglenia i umiłowania Słowa Bożego. *Cóż go bowiem prowadziło na dwór Chrobrego*

⁹⁶ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kolokwium nt. wspólnych korzeni, *L'Osservatore Romano* 12 (1981).

⁹⁷ Jan Paweł II, List na 1000-lecie, jw.

⁹⁸ Por. Tamże.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Fr. Tomasek, kard., jw.

¹⁰¹ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. przed katedrą, Gniezno 3 VI 1979; w: Jan Paweł II w Polsce 1979–1983, Warszawa 1986, s. 26–31.

¹⁰² St. Wyszynski, kard., Odezwa na 950-lecie kanonizacji św. Wojciecha, w: Listy Prymasa Polski 1946–1974, Paryż 1975, s. 123–124.

¹⁰³ Tamże.

*poprzez Wrocław, Opole, zapewne i Poznań do Gniezna? Co go prowadziło pod Gdańsk i pod Bałtyk? — Wielkie umiłowanie Słowa Bożego, które nie może być skrepowane i musi biec naprzód*¹⁰⁴. Natomiast męczeńską śmierć św. Wojciecha ks. kardynał Stefan Wyszyński nazwał rzeczywistym dowodem prawdziwości głoszenia słowa¹⁰⁵.

Ks. kardynał Józef Glemp w homilii z okazji dwudziestej rocznicy Milenium Chrztu Polski zwrócił uwagę na radykalizm ewangeliczny w działalności misyjnej św. Wojciecha oraz na jej historyczne reperkusje. Ks. Prymas mówił: *Kiedy Chrobry walczył mieczem i dzidą, Wojciech włączony w ten drugi nurt historii, szedł na krańce ówczesnej ziemi chrzcić w imię Boga wszechmogącego, w imię Chrystusa w świętym Kościele, szedł z takim żarem ducha, że sponął w męczeństwie na pruskich mokradłach i wrócił do Gniezna jako relikwia. Tak, jako relikwia, która stała się wyznaniem dla przyszłości. Wokół niej zaczęły przez długie wieki toczyć się wydarzenia, poczynając od Zjazdu Gnieźnieńskiego w roku 1000 aż do naszych czasów*¹⁰⁶.

Ks. biskup Karl Lehman nazywa św. Wojciecha misjonarzem, który próbował łagodzić barbarzyństwo ówczesnych kultur i pozyskiwać ludzi dla chrześcijaństwa¹⁰⁷. Teolog ten prezentuje wielką rolę św. Wojciecha w rozprzestrzenianiu się religii chrześcijańskiej na obszarach Słowiańszczyzny, wskazał jednocześnie na plany inicjatyw duszpasterskich, które mają na celu ukazanie aktualności posłania św. Wojciecha. Powołał się on na orędzie kardynała Franciszka Tomaška, Prymasa Czech z 25 stycznia 1989 roku. W orędziu tym zaproponowano, aby w ramach przygotowań do obchodów tysiąclecia śmierci św. Wojciecha, która przypada w 1997 roku utworzyć: modlitewny most, grono przyjaciół św. Wojciecha, a także przyjąć św. Wojciecha za symbol jedności duchowej — to jest patrona jedności Europy i cywilizacji miłości: *Gniezno, Praga, Ostrzyhom, Magdeburg, Akwizgran, Monte Cassino, Werona, Rawenna, Rzym i inne miasta oraz dalsze miejsca uświęcone życiem św. Wojciecha lub przez oddawanie jemu czci tworzą jakby filary mostu łączącego całą Europę. Budujemy ten most za pomocą naszych modlitw oraz okazywanie wzajemnej więzi duchowej! Dlatego zwracam się do Was Kochani Bracia, z apelem, abyśmy na drodze do milenium śmierci św. Wojciecha corocznie w wigilię jego święta tworzyli modlitewny most. Módlmy się o duchową i moralną odnowę naszych narodów, o pogłębienie jedności duchowej Europy, o pokój i wzajemne zrozumienie, o respektowanie wszystkich praw człowieka. Oby św. Wojciech symbol tkwiącej przede wszystkim w naszym wspólnym dziedzictwie chrześcijańskim jedności duchowej narodów Europy Środkowej, stał się patronem naszych starań o pogłębienie tej jedności oraz budowania cywilizacji miłości! Proszę Was również, Kochani Bracia o pobudzenie biskupów, księży oraz świeckich rozumiejących aktualność posłania św. Wojciecha dla naszych czasów do utworzenia grona przyjaciół św. Wojciecha. Celem tego grona byłoby pogłębienie służby*

¹⁰⁴ St. W y s z y ń s k i, kard., *Cena słowa i prawdy*, w: *Idźcie i nauczajcie*, Warszawa 1985, s. 162.

¹⁰⁵ Por. Tamże.

¹⁰⁶ J. G l e m p, kard., *Wydarzenia historyczne w perspektywie wiary. Homilia z okazji dwudziestej rocznicy Milenium Chrztu Polski i trzydziestej rocznicy wydarzeń poznańskich*, w: *A wołanie moje niech do Ciebie przyjdzie*, Warszawa 1988, s. 126.

¹⁰⁷ K. L e h m a n, bp, *juw.*

chrześcijan narodom Europy Środkowej w dziedzinie kultury, działalności socjalnej i charytatywnej, wzajemne dzielenie się doświadczeniami i przyczynianie się w ten sposób do pokoju i porozumienia między narodami całej Europy¹⁰⁸. W planach kardynała Tomaška jak stwierdza dalej Karl Lehman: *Nakreślone zostały w ten sposób wielkie cele dzisiejszej misji w Europie, otwarcie na głoszoną nieustannie przez Ojca Świętego nową ewangelizację, nieustrudzone przepowiadanie Ewangelii nowym europejskim poganom, pozyskiwanie dla wiary poprzez słowo i świadectwo życia ludzi rozczarowanych i błądzących*¹⁰⁹. Z powyższym stwierdzeniem koreluje również nauka Papieża Słowianina inspirowana dziedzictwem misyjnym św. Wojciecha podana w Gnieźnie 3 VI 1979 roku. Jan Paweł II pytał wtedy: *Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza ażeby ten Papież, który nosi w swej duszy szczególnie rzeczywisty zapis dziejów własnego Narodu, od samego jego początku, ale i także dziejów pobratymczych sąsiednich ludów i narodów, na sposób szczególny nie ujawnił i nie potwierdził w naszej epoce ich obecności w Kościele?... Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież — Polak, Papież — Słowianin właśnie teraz odstąpił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu?*¹¹⁰

Po zapoznaniu z nauczaniem współczesnego Kościoła dotyczącym św. Wojciecha należy stwierdzić, że biskup Pragi, który w swym ziemskim życiu nie doświadczył wielu sukcesów jest aktualnym świętym dla współczesnego człowieka o małej wierze. Jego przykład nie pozwala tracić nadziei, daje przekonanie, że chrześcijaństwo można rozprzestrzeniać jedynie drogą pokojową. Budzi też świadomość wspólnoty całej Europy.

Jednym z wielu przykładów stałej aktualności postaci św. Wojciecha jest jej kult pielęgnowany w sposób szczególny w Diecezji Warmińskiej w ciągu wieków. Szczególnie rozwinął się on w drugiej połowie XIX wieku. Wydatnie przyczyniło się do tego założenie Związku św. Wojciecha (*Adalbertus Verein*), dnia 3 grudnia 1851 roku, przez zespół kapłanów z Braniewa. Związek ten miał na celu wspieranie katolików żyjących w protestanckich okolicach Prus, między innymi poprzez składki pieniężne przeznaczone głównie na budowę kościołów katolickich w diasporze. Ponadto związek wydawał dla ludności katolickiej specjalne czasopismo *Sr. Adalbertus Blatt*¹¹¹.

Lektura polskich publikacji literatury hagiograficznej i popularnonaukowej po roku 1945 wskazuje na pewne, wspólne autorom tendencje. W zasadzie wszyscy akcentują uniwersalność formacji intelektualnej i duchowej św. Wojciecha. Wskazują na jej chrześcijańskie korzenie i profil oraz na jej europejski poziom. Formacja intelektualna i duchowa św. Wojciecha stanowi syntezę wpływów chrześcijaństwa słowiańskiego i łacińskiego, kultury chrześcijańskiej Słowian, Germanów i narodów romańskich. Tego typu wykształcenie i duchowość stawiają św. Wojciecha także dzisiaj jako wzór dla chrześcijan w jednoczącej się w Europie.

¹⁰⁸ Fr. Tomašek, jw.

¹⁰⁹ K. Lehman, jw.

¹¹⁰ Jan Paweł II, Homilia, Gniezno 3 VI 1979, jw.

¹¹¹ Por. J. Obłąk, bp, Aktualność postaci św. Wojciecha, *Kalendarz Maryjny* 1982, s. 76-77.

Trzeba tu zaznaczyć, że polska literatura hagiograficzna nie nadąża za wydarzeniami zachodzącymi w Europie Środkowej i Wschodniej oraz nauczaniem przedstawicieli pasterzy współczesnego Kościoła. Stąd też autorzy hagiografii nie operują jeszcze językiem współczesnej polityki i enuncjacji pasterzy Kościoła po roku 1989.

Polscy hagiografowie bardzo mocno akcentują pokojowy charakter misji św. Wojciecha. Widzą w tej metodzie ewangelizacji nowoczesność świętego, wyprzedzającego swoją epokę i następne, a przez to bliskość jego postaci czasom nam współczesnym (zob. J. Ratajczak, W. Zaleski).

Najwięcej trudności nasuwa radykalizm ewangeliczny św. Wojciecha. Jego pragnienie ucieczki ze świata i ukrycia się w klasztorze nie jest zgodne ze współczesną tendencją wyjścia ku światu i pojmowania wiary jako misji w świecie i dla świata. Jednakże podporządkowanie się Stolicy Apostolskiej i jej decyzjom czyni postać Wojciecha w oczach jego hagiografów wiarygodną i także współcześnie wartą przypomnienia. Radykalne pragnienie męczeństwa wydaje się współczesnym hagiografom nie odpowiadać dzisiejszej, powszechnej świadomości chrześcijańskiej. Owa świadomość nakazuje odważnie męczeństwo przyjąć, ale nie uważa za konieczne, by go pragnąć lub specjalnie poszukiwać.

W powszechnym przekonaniu polskich hagiografów św. Wojciech jest postacią nadal aktualną i może być wzorem dla współczesnego chrześcijanina, świeckiego czy duchownego, przede wszystkim jako zwolennik nie stosowania przymusu religijnego, pokojowej ewangelizacji oraz jako wszechstronnie wykształcony, głęboki i bardzo intensywnie przeżywający Ewangelię człowiek.

S. WOJCIECH'S VALIDITY FOR CONTEMPORARY SPIRITUALITY IN THE LIGHT OF POLISH HAGIOGRAPHY SINCE 1945

SUMMARY

Polish hagiography puts stress on the specific concept and method of St. Wojciech's missionary apostolate. It was based on the use of so-called modest means and the absence of political and military factors. It also seems that his peaceful mission brought St. Wojciech remarkable popularity. Judging his missionary work, it is easily observed that spiritual values offered to the Prussians by St. Wojciech cause admiration also in the eyes of the contemporary Christian. Those were basically mature missionary thought, ready for accommodation, and the truth of God, presented and harbingered without a rape of freedom and dignity of pagan listeners. The mission concluded by a martyr's death was only seemingly a failure, since over the years it has been interpreted as a victory.

Polish hagiography written after 1945 is generally unanimous in perceiving and stressing Poland's Patron's peaceful mission as an imperishable value, which is still valid. Hagiographers also attempt to point out the most characteristic traits of St. Wojciech's personality. Most of them underline the particular Christian radicalism. They see the saint as a responsible man a shepherd faithful to his duties, and a mature Christian. They stress his honest and consequent search for, discovering, and performing of vocation. They indicate his ripening desire for martyr's death, and present him as a person capable of dialogue and missionary accommodation. Hagiographers also perceive a certain exaggeration in his behavior, as well as a lack of political interestedness. St. Wojciech is — to Polish hagiography of 20th century — a man of dialogue and noble friendship.

Polish contemporary hagiography describes St. Wojciech as an example of fulfillment of Christian sainthood. The Catholic Church, stressing the commonness of vocation to holiness, simultaneously points out the universality of St. Wojciech's teaching. Pope John Paul II has set off his lasting influence on the beginning of Christian culture in the countries of Central Europe through the combination of eastern and western spirituality.

The main hardship is St. Wojciech's evangelic radicalism. His desire to escape from the world and find a shelter in a monastery is not conformable to the contemporary trend of openness to the world, where faith is understood as a mission in the world and for the world. However, his subordination to the Apostolic See and its decisions makes St. Wojciech reliable in the eyes of his hagiographers.

The radical desire for martyr's death seems nowadays not conformable to common, contemporary Christian consciousness. The latter requires to accept martyr's death, but does not esteem it necessary to desire or incline to it.

Among Polish hagiographers it is common to see St. Wojciech as an up-to-date character; he could be an example to follow for the contemporary Christian. First of all, as a person not using religious constraint. Secondly, as an example of peaceful evangelization, and as a man who was educated, sophisticated, and intensively experiencing gospel.

MISJA POMORSKA ŚW. WOJCIECHA W ŚWIETLE ŻYWOTU „TEMPORE ILLO”

Treść: — I. Książę i wiec — aspekt instytucjonalny dziejów Pomorza. — II. Małżeństwo księcia z Piastówną — aspekt genealogiczno-polityczny dziejów Pomorza. — III. Nieudana misja pomorska św. Wojciecha — aspekt religijny dziejów Pomorza. — IV. Żywot *De sancto Adalberto episcopo* źródłem do dziejów Pomorza. — Zusammenfassung.

Wiosną 997 roku wyruszył biskup praski Wojciech w drogę do Prus. Przystankiem na niego był Gdańsk, gdzie *gromady ludu przyjmowały chrzest*¹. Wieści o jego działalności podczas krótkiego pobytu w Gdańsku doszły do Brunona, który pisząc z dala od Polski pomylił Gdańsk z Gniezmem, ale nie omieszkał zaznaczyć sukcesów misyjnych Wojciecha². O pobycie Wojciecha na Pomorzu wie także powstały w XII wieku żywot *De sancto Adalberto episcopo* zwany od incipitu *Tempore illo*. Po ustanowieniu w Polsce organizacji kościelnej i wyznaczeniu na swoje miejsce Gaudentego Wojciech za zgodą króla Polski udał się na Pomorze na zaproszenie ochrzczonego przez siebie księcia Pomorza. Przyjęcie chrztu było mianowicie dla niego warunkiem poślubienia córki króla polskiego. Książę przyjął męża Bożego z uszanowaniem i zwołał swój lud, by mógł on nauczać. Lud jednak nie zgodził się ze słowami Wojciecha, że czci fałszywych bogów. Wreszcie przekonany przez biskupa zaczął prosić, by ten zechciał dać się im otoczyć boską czcią. Ponieważ Wojciech się na to nie zgodził, poddani księcia odeszli zapowiadając, że nie przyjdą na wiec, dopóki Święty pozostanie u ich władcy. Wtedy Wojciech udał się do Prus³.

¹ Żywot I św. Wojciecha, r. 27; w: Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego (przeł. K. Abgarowicz, wst. i koment. J. Karwasińska), Warszawa 1966; tekst łac. źródła wyd. przez J. Karwasińską w MPH NS, t. 4, cz. 1, Warszawa 1962, s. 40.

² Żywot II, r. 24, Piśmiennictwo, jw., s. 136. Tekst łac. wyd. J. Karwasińska, MPH NS, t. 4, cz. 2, Warszawa 1969, s. 29 i Wstęp s. XXV–XXVI.

³ *De sancto Adalberto episcopo* (wyd. W. Kętrzyński), MPH, 4, Lwów 1884, r. 12, s. 217–218: „Hoc itaque suum desiderium Polono regi uir sanctus intimans, omissionem pariter ab eo petit et itineris ductorem, qui se usque in Pomoriam Christo fruente perducat. Sicque agonista Christi ad ducem Pomorie usque perductus reuerentissime susceptus et supra quam uellet, ab eo est honestatus, quippe iam pridem uir sanetus eundem ducem Pomorie baptizauerat in Polonia, cum uenisset illuc pro filia regis Poloni, quam sibi petiuerat in uxorem; cui tamen illam pater tradere noluit, antequam se ibi a sancto uiro libenter conbaptizari consensit. Dux ergo Pomorianus uirum dei ad se uenisse ualde ganisus, confestim populum suum conuocat, ut uerbum dei ab illo audiant. Interea populus Pomorianus

Wydawca źródła, Wojciech Kętrzyński, nie uznał tej wzmianki za wiarygodną⁴. Jako pierwszy wykorzystał ją do rekonstrukcji powiązań genealogicznych między Piastami a książętami pomorskimi Oswald Balzer. Podał on w wątpliwość możliwość zamążpójścia córki Chrobrego za księcia pomorskiego ze względu na wiek panny młodej (13 lat), lecz nie kwestionował samego faktu pobytu Wojciecha u księżęcej pary⁵. Stanisław Kujot stwierdził, że opowiadanie o pobycie Wojciecha u księcia jest niewiarygodne, jednak osnute zostało na fakcie, że *księżniczka polska była żoną księcia pomorskiego*⁶. O błażutności opowiadania przesądza jego zdaniem inny (negatywny) wynik misji Świętego, niż w najstarszych żywotach. Różnicę tę dostrzegł również Kamil Kantak, który tłumaczył ją niechęcią Polaków do Pomorzan w XII w., nieprzychylnym stosunkiem Pomorzan do chrześcijaństwa oraz reminiscencjami wygnania biskupa kołobrzeskiego Reinberna⁷. Teodor Tyc zwrócił uwagę na możliwość przechowywania tradycji o małżeństwie księcia na dworze książąt gdańskich⁸. Do przekazu *Tempore illo* odwoływali się również niemieccy genealogowie dynastii pomorskich⁹.

Ustalenia O. Balzera podtrzymał Gerard Labuda, który wysunął przypuszczenie, że małżonką księcia mogła być córka nie Chrobrego, choć 13 lat było już wiekiem sprawnym do małżeństwa, lecz Mieszka I¹⁰. Źródeł opowiadania doszukiwał się on w znanej ze wzmianki u Galla *Liber de passione martiris*¹¹. Henryk

sancti uiri predicatione audita, uehementer scandalizatus est, quia pro summa blasphemia habuit, dum illos, quos colebat, deos non esse audiuit. Vnde factum est, ut cum eo ad disceptandum uenirent eumque suis refellere rationibus pertemptarent. Sed spiritu dei per organum suum disputante, ad ultimum palam fatentur se esse conuinctos, sed a prisco cultu nullatenus recessuros. Suppliciter itaque uirum dei afflagitant, ut se ab illis pro deo adorari permittat, ut cum aliis diis eorum se coli non renuat. Quo uir sanctus audito contristatus et tanto errori eorum condolens uehementer ingemuit et ubertim lacrimis manans ita eis respondit: En miseri, quam ceci estis, quam perditis, quam plorandi, qui non solum pessimis demonibus, sed etiam mortalibus hominibus deitate uultis ascribere, que nulli prorsus potest inesse nisi deo, qui cuncta creauit. Tunc illi obstinato animo abeuntes promiserunt duci, se ulterius colloquium cum eo non habituros, donec illum apud se haberet. (R. 13) Quod uir sanctus audiens et illos inconuertibiles esse pernoscens, bonum certamen certare et cursum consummare gestiens, in Prusiam proficisci parat...".

⁴ Tamże, s. 208.

⁵ O. B a l z e r, Genealogia Piastów, Kraków 1895, s. 59–61.

⁶ S. K u j o t, Dzieje Prus Królewskich, t. 1, cz. 1, *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 20–21 (1913–1914), s. 225.

⁷ K. K a n t a k, Brama śpiżowa gnieźnieńska a żywoty św. Wojciecha, *Miesięcznik Kościelny (Unitas)* 4 (1912), s. 421.

⁸ T. T y c, Polska a Pomorze za Krzywoustego, *Roczniki Historyczne* 2 (1926), s. 34.

⁹ A. H o f m e i s t e r, Genealogische Untersuchungen zur Geschichte des pommerschen Herzogshauses, *Pommersche Jahrbücher*, 31(1937), s. 35 nn.; E. B a h r, Genealogie der pomerellischen Herzöge, *Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins* 75 (1939), s. 5 nn. Przekaz naszego źródła odrzuca M. W e h r m a n n, Genealogie des pommerschen Herzogshauses, *Stettin* 1937, s. 19; podobnie czynili zwolennicy pochodzenia dynastii [zachodnio-pomorskiej] od potomków Mieszka i Ody, S. Zakrzewski i Z. Wojciechowski.

¹⁰ G. L a b u d a, Czy książęta zachodniopomorscy wywodzili się z Piastów?, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza*, t. 4, 1958, z. 1, s. 33–77. Podobnie opowiedział się wcześniej E. K e y s e r, Die Nordgrenze Polens im 10. Jahrhundert, *Deutsches Archiv für Landes- und Volksforschung*, Jhg. 5, 1941, s. 277. Ostrożnie przyjął wiadomość *Tempore illo* T. G r u d z i ń s k i, Z problematyki kształtowania się stosunku prawnego Pomorza do polskiej monarchii wczesnofeudalnej (X–XI w.), *Zapiski Historyczne* 4(1961), s. 16–7.

¹¹ Lecz porównanie wspólnych fragmentów źródeł z kręgu tej Pasji tego nie potwierdza.

Łowmiański przesunął osobę książniczki o jeszcze jedno pokolenie do tyłu widząc w niej córkę Ziemomyśla, czyli siostrę Mieszka I¹².

Istnienie księcia pomorskiego i jego żony całkowicie zanegował Paweł Czaplewski, dla którego nasz fragment jest jedynie projekcją czasów Krzywoustego. Tak się ma np. z instytucją władzy książęcej na Pomorzu, która zdaniem P. Czaplewskiego sto lat wcześniej nie istniała¹³. Krytyka ta brała się z rozumienia postaci księcia Pomorza, zgodnie zresztą z wymową źródła, jako władcy silnego, choćby i zależnego od Polski. Nowsi badacze dostrzegli w nim władcę plemiennego, co jako pierwszy uczynił Władysław Łęga¹⁴. Wzmocniło to zaufanie nauki do źródła. Stanisław Mielczarski za projekcję XII-wiecznego autora uznał opór pogan wobec misji oraz bunt poddanych przeciw księciu, podkreślając zarazem wiarygodność faktów podanych przez nasz fragment¹⁵. Za historycznością księcia jako jednego z władców plemiennych opowiedział się ponownie G. Labuda¹⁶ oraz autorzy *Historii Gdańska*¹⁷, a w ostatnich czasach Edward Rymar¹⁸ i Józef Spors¹⁹ z zastrzeżeniem hipotetyczności tego księcia, oraz Kazimierz Jasiński²⁰. Przeciwno wystąpili Henryk Łowmiański²¹ oraz Edwin Rosenkranz²².

W trakcie dotychczasowej dyskusji w centrum uwagi znalazły się: wiadomość o księciu i wiewie, o jego małżeństwie z Piastówną oraz o nieudanej misji św. Wojciecha na Pomorzu. Chcąc określić wiarygodność tego fragmentu *Tempore illo* rozpatrzmy je po kolei.

I. KSIĄŻĘ i WIEC — ASPEKT INSTYTUCJONALNY DZIEJÓW POMORZA

Podstawą epizodu pomorskiego była przypuszczalnie już istniejąca tradycja. W podaniach krążących w środowisku spisania naszego źródła²³ pojawiała się

¹² H. Łowmiański, *Dynastia Piastów*, w: *Początki państwa polskiego*, Poznań 1962, t. 1, s. 118.

¹³ P. Czaplewski, Święty Wojciech i książę pomorski wraz z żoną w legendzie „Tempore illo”, *Nasza Przyszłość* 6 (1957), s. 301–309. Por. też podrozdział II niniejszego artykułu.

¹⁴ W. Łęga, *Spółczesność i państwo gdańsko-pomorskie w XII i XIII wieku*, Poznań 1956, s. 85.

¹⁵ S. Mielczarski, *Misja pruska św. Wojciecha*, Gdańsk 1967, s. 84 nn.

¹⁶ *Historia Pomorza*, t. 1 (pod red. G. Labudy), cz. 1, Poznań 1969, s. 297.

¹⁷ *Historia Gdańska*, t. 1 (pod red. E. Cieślaka), wyd. 2, Gdańsk 1985, s. 263.

¹⁸ E. Rymar, Niektóre aspekty dyskusji wokół początków dynastii książęcej na Pomorzu nadwiślańskim, *Rocznik Gdański* 43(1983), s. 6–7.

¹⁹ J. Spors, Pochodzenie dynastii książęcych na Pomorzu w XI i XII wieku — w szczególności Świętobora i Świętopelka z Kroniki Anonima Galla, *Roczniki Historyczne* 49 (1983), s. 3.

²⁰ K. Jasiński, Rodowód pierwszych Piastów, Warszawa–Wrocław bd, [1992], s. 72–78.

²¹ H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 5, Warszawa 1973, s. 416 przyp. 1342: jest to zmyślenie „pod wrażeniem trzech małżeństw córek Mieszka III wydanych w latach około 1177–1181 za dwóch książąt pomorskich i jednego wielmożę”. Za zmyśleniem przemawia fakt, że w opowiadaniu brak konkretów (brak imienia księcia i jego żony oraz miejsca chrztu). Niżej postaram się wykazać, że jednak pewne konkretne wiadomości można w tym opowiadaniu wyczytać, i to odpowiadające wczesnym dziejom Pomorza.

²² E. Rosenkranz, *Dzieje polityczne Gdańska w XII stuleciu*, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza*, t. 13, 2 (1980), s. 17.

²³ *Żywot De sancto Adalberto episcopo* powstał przypuszczalnie w kręgu gnieźnieńskiej kapituły katedralnej, por. np. G. Labuda, *Święty Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, w:

postać władcy pomorskiego związanego z Piastówną. Termin *dux* określający jego godność jest własną inwencją autora przerabiającego podanie i tłumaczącego je na inny język. Według twórcy legendy nasz książę jest władcą całego Pomorza²⁴, a o skali jego dostojenstwa świadczy, że tym samym terminem raz określony został Chrobry²⁵. *Dux* w jego ujęciu stoi niżej niż *rex*, lecz wyżej niż *principes*²⁶. Ten obraz księcia Pomorza panował też przez długie lata w nauce.

Wyniki badań porównawczych nad kształtowaniem się organów władzy plemiennych na terenach Słowiańszczyzny²⁷ rzucają nowe światło na nasz epizod. W miarę kształtowania się organizacji państwowej zaczęła wykształcać się warstwa możnowładztwa, spośród którego wybierano na okres wojen dowódcę. Zwycięska wojna, podbój nowych terenów²⁸ i zdobycie bogactw, z których główna część przypadła dowódcy i jego ludziom, powodowały wzrost znaczenia tej warstwy oraz próby zachowania władzy także w okresie pokoju, a później także jej dziedziczenia²⁹. Ci właśnie przywódcy pojawiają się w źródłach zachodnioeuropejskich jako *reges, duces, czy też subreguli*, a w bizantyjskich *ρηγες, αρχωντες*³⁰. W miarę wzrostu znaczenia arystokracji plemiennych odsuwała ona ogół ludności plemienia od wiecu, zostawiając jej jedynie prawo aklamacji podjętej decyzji. Ten stan przekazują nam np. żywoty Ottona z Bambergu³¹.

W *Tempore illo* na oznaczenie uczestników wiecu używa się terminu *populus*, mającego w naszym tekście wydźwięk neutralny. Określa on lud niezależnie od wyznania i przynależności społecznej. Niezróznicowanie społeczne jego uczestników przy starannym wymienieniu statusu uczestniczących przy wyborze Wojciecha na biskupa³² zdaje się świadczyć o korzystaniu z tradycji, która przechowała dawne stosunki panujące na wiecu. O dawności naszego domniemanego podania

Św. Wojciech 997–1947 (pod red. Z. Bernackiego), Gniezno 1947, s. 100; za Trzemesznem opowiadała się B. K Ź r b i s, Pogranicze Wielkopolski i Kujaw w X–XIII wieku, w: *Studia z dziejów Ziemi Mogileńskiej* (pod red. Cz. Ł u c z a k a), Poznań 1978, s. 90.

²⁴ Być może jest to świadomy zabieg autora przenoszącego stosunki swojej epoki do czasów św. Wojciecha. Dobrze harmonizowałby on z ogólnym wydźwiękiem źródła, jakim jest uzasadnienie prawa Polski do szczenia wiary (i wpływów politycznych) na Pomorzu i w Prusach.

²⁵ *Tempore illo*, r. 8, s. 214, w. 11–13.

²⁶ Wartość źródłową żywotu *Tempore illo* szerzej analizuję w artykule pt. *Tempore illo — dwunastowieczny polski żywot św. Wojciecha*, złożonym do druku w *Roczniku Gdańskim*. Por. niżej przyp. 52.

²⁷ Np. G. Ł a b u d a, Organizacje państwowe Słowian Zachodnich w okresie kształtowania się państwa polskiego (od VI do połowy X wieku), w: *Początki państwa polskiego*, Poznań 1962, t. 1, s. 43–71; H. Ł o w m i a ń s k i, Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e., t. 1–6, Warszawa 1963–1988.

²⁸ Często jego skutkiem było powstanie większych organizmów ponadplemiennych. G. Labuda zjawisko to określił terminem podboju wewnętrznego.

²⁹ Natomiast moiżni plemion podbitych przynajmniej częściowo zasilali szeregi arystokracji plemiennych zwycięzców, bądź ulegali zagładzie, jak czescy Sławnikowicze. S. Z a k r z e w s k i, Bolesław Chrobry Wielki, Lwów 1925, s. 98 n.

³⁰ H. Ł o w m i a ń s k i, jw., t. 2, s. 392 nn.; *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, Seria grecka, z. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989, wg indeksu.

³¹ E b o, Żywot św. Ottona, biskupa bamberskiego (wyd. J. W i k a r j a k, K. L i m a n), MPH NS, t. 7, cz. 2, Warszawa 1969, s. 106, Ks. III, r. 7: *Oton wysyła posłów, by „populo conversionem principum... denunciantur”*. Ostatnio dyskusję o wiecach podsumował J. Mularczyk, *O wiecach Gallowych*, *Kwartalnik Historyczny* 90(1983), s. 515–526 opowiadając się za istnieniem w Polsce wczesnopiastowskiej wyłącznie wiecu możnowładczego.

³² *Tempore illo*, r. 3, s. 210 w. 27: „clerus et principes mixtis vulgaribus turbis...”.

przekonuje rozbiór relacji między wiecem a księciem. Bunt ludu przeciwko obecności Wojciecha i groźba odmowy udziału w wiecu każą się domyślać, że aprobatą wiecu dla decyzji księcia była niezbędnym warunkiem jej wejścia w życie. Oznaczałoby to, że książę ów dysponował stosunkowo niewielkim zakresem władzy, co wskazywałoby na panujący jeszcze ustrój wiecowy.

Gdyby nasze przypuszczenia okazały się słuszne, w księciu możnaby upatrywać władcę części lub całości Pomorza Gdańskiego, które w myśl ustaleń geografii historycznej stanowiło jednostkę osadniczą³³. Mógłby on w tym przypadku rezydować w Gdańsku, który, jak ujawniły to badania archeologiczne³⁴, założony został przez władców polańskich na surowym korzeniu. Nasuwałoby to domysł, że w naszym księciu upatrywać moglibyśmy namiestnika polańskiego wywodzącego się spośród możliwych okolicznych małych plemion, lub pozyskanego przez Piastów zwierzchniego władcę tej części Pomorza³⁵. Ta hipotetyczna funkcja uprawdopodobniałaby następną wiadomość analizowanego epizodu.

II. MAŁŻEŃSTWO KSIĘCIA Z PIASTOWNĄ — ASPEKT GENEALOGICZNO-POLITYCZNY DZIEJÓW POMORZA

Z dokonanego powyżej przeglądu opinii na temat wartości naszego epizodu wynika, że największym zainteresowaniem badaczy cieszyła się krótka wzmianka o małżeństwie księcia z córką Chrobrego. Jednym z niewielu, którzy wystąpili przeciwko domniemanej córce Chrobrego, był P. Czaplewski, który wysunął na poparcie swej tezy trzy argumenty.

³³ J. Natanson-Leski, *Zarys granic i podziałów Polski najstarszej*, Wrocław 1953, s. 322, 339–340 i in. (wzmianka z *Tempore illo* świadectwem dużego znaczenia Gdańska jako ośrodka plemienia wschodniopomorskiego); S. Zajączkowski, *Podziały plemienne Polski w okresie powstania państwa*, *Geografia plemienna ziem polskich*, w: *Początki państwa polskiego*, t. 1, s. 91; S. Mielczarski, *Pomorze Nadwiślańskie w państwie pierwszych Piastów*, *Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Prace Pomoroznawcze*, R. 10, 1967, nr 15, s. 185–201 wyróżnia na nim dwie jednostki osadnicze: północną i południową; A. Piśkozub, *Dziedzictwo polskiej przestrzeni*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, s. 80–87; J. Spors, *Podziały administracyjne Pomorza Gdańskiego i Sławieńskiego-Słupieckiego od XII do początku XIV wieku*, Słupsk 1983, s. 193–200 i Tegoż, *O domniemanej jedności plemiennej i państwowej Pomorza we wczesnym średniowieczu*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej* (red. S.K. Kuczyński), t. 6, Warszawa 1994, s. 23–37 opowiedział się za poglądem, że Pomorze nie tworzyło określonej całości geograficznej, politycznej, etnicznej i ekonomicznej. Wiąże on zaczątki podziału Pomorza na dwie części z budową Gdańska jako ośrodka integrującego wschodnią część Pomorza.

³⁴ K. Jądzewski, *Gdańsk X–XIII wieku na tle Pomorza wczesnośredniowiecznego*, w: *Szkice z dziejów Pomorza* (pod red. G. Labudy), *Pomorze średniowieczne* pod red. Tegoż, Warszawa 1958, s. 74; *Historia Gdańska*, jw., t. 1, s. 81.

³⁵ *Historia Gdańska*, jw., t. 1, s. 226: Gdańsk „W X–XI wieku stanowił siedzibę lokalnych władców, namiestników książąt oraz królów polskich, związanych być może niemi pokrewieństwa z dworem gnieźnieńskim”. Do podobnego wniosku doszedł T. Grudziński. Z problematyki, (jak w przyp. 10), s. 17 — „książę” gdański przypominałby wielmożów z nad Noteci znanych z *Kroniki Galla*. E. Rymer, *Niektóre aspekty*, jw., s. 7 opowiedział się jednak za poglądem, że zięć Chrobrego był księciem całego Pomorza z siedzibą w Kołobrzegu. Opowiadałbym się za stanowiskiem, że Pomorze nie stanowiło wówczas jednolitego organizmu, zob. wyżej przyp. 33.

1. 12–13-letnia dziewczynka nie byłaby jeszcze zdolna do zawarcia małżeństwa. Ten argument łatwo zbić wskazując na związek zawarty między 13-letnim Bolesławem Wstydliwym a 5-letnią Kingą w r. 1239³⁶, czy wcześniejsze między 6-letnim Kolomanem, królem Halicza, a 3-letnią Salomeą, w 1214 r.³⁷

2. Żadne źródło, łącznie z Thietmarem, nie wspomina o tej córce.

3. Po dwóch latach Chrobry oddalił swą pierwszą żonę. Matka, wyjeżdżając zabrałaby córkę ze sobą³⁸.

Argumenty drugi i trzeci na pierwszy rzut oka zdają się podawać w wątpliwość istnienie tego tajemniczego dziecka. W nauce zwrócono jednak uwagę, że tą Piastówną mogła być nie córka, lecz siostra czy nawet ciotka Chrobrego, którą dopiero późniejsze podania i inwencja autora, którego wszak interesuje dopiero Chrobry jako opiekun św. Wojciecha i propagator jego kultu, przekształciły w jego córkę³⁹.

Jednym z argumentów mających dyskredytować wartości żywotu *Tempore illo* jest powątpiewanie, czy do spotkania księcia z biskupem praskim mogło dojść na dworze Chrobrego⁴⁰. A jednak nie można z góry wykluczyć możliwości samego spotkania biskupa praskiego z przebywającym na dworze władcy polskiego możnym (księciem) pomorskim. Musimy pamiętać, że w skład diecezji praskiej wchodziły wtedy ziemie, które w początkach lat 90 X w. zdobyte zostały na Czechach jeszcze przez Mieszka I. Był to Śląsk, gdyż ziemia krakowska podlegała wtedy przypuszczalnie osobnemu biskupstwu ołomuńskiemu⁴¹. Zdaniem Gerarda Labudy stosunki kościelne w tej części Europy uregulowano dopiero podczas Zjazdu Gnieźnieńskiego w marcu 1000 r.⁴² Obszerne części państwa polskiego przez 9 zatem lat podlegały jeszcze biskupowi praskiemu oraz morawskiemu (jeśli nie było wtedy wakatu na stolicy biskupiej). Jako biskup praski Wojciech niejednokrotnie musiał kontaktować się z wysłannikami księcia polskiego, a może i z nim osobiście. Nie jest wszak przypadkiem, że pod koniec 996 r. to właśnie w Polsce (w polskiej części swej diecezji) czekał Wojciech na odpowiedź swoich diecezjan, czy chcą go jako swego biskupa⁴³. Pod tym względem można więc uznać go za biskupa polskiego. Nie jest więc dla nas czymś zaskakującym, że dla autora legendy Wojciech stał się misjonarzem Polski i twórcą jej organizacji kościelnej, jej

³⁶ O. Balzer, *Genealogia, jw.*, s. 280–283; M. Wertner, *Az Árpádok esaládi története, Nagy-Beeskerek 1892*, s. 475–481 podaje błędne daty urodzin obu małżonków.

³⁷ O. Balzer, *jw.*, s. 276; M. Wertner, *jw.*, s. 450. Zob. też J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, wyd. 4, Warszawa 1983, s. 81.

³⁸ P. Czaplowski, *jw.*, s. 308.

³⁹ Por. wyżej, przyp. 10 i 12; K. Jasiński, *Rodowód, jw.*, s. 75–77.

⁴⁰ P. Czaplowski, *jw.*, s. 307: „Zresztą owo spotkanie Wojciecha z księciem pomorskim u Chrobrego, ma zbyt wyraźny charakter przypadkowości, aby mogło budzić zaufanie”.

⁴¹ G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, s. 153–154. Z zagadnieniem zasięgu diecezji praskiej wiąże się interpretacja tzw. dokumentu praskiego z 1086 r. Wydaje się on być wyrazem roszczeń biskupów praskich do likwidacji diecezji morawskiej, do których uzasadnienia użyto autentyczne zapiski z czasów fundacji obu diecezji w 972 r. Przegląd dyskusji nad dokumentem G. Labuda, *jw.*, s. 228–233; R. Grzesik, *Kronika węgiersko-polska. Studium dziejów polsko-węgierskich*, w druku, przypisy 919–946.

⁴² G. Labuda, *Studia, jw.*, t. 2, s. 525.

⁴³ *Vita I*, r. 26, s. 38–39.

pierwszym arcybiskupem⁴⁴. Zapominano o działalności Jordana i Ungera oraz bezimiennych duchownych, którzy mogli przybyć z nimi i w orszaku Dobrawy. Nie można więc wykluczyć i takiej możliwości, że to oni mogli ochrzcić możnego pomorskiego, który, jak sugerowaliśmy wyżej, mógł pełnić funkcję namiestnika polskiej dynastii na Pomorzu. Religijny warunek zawarcia małżeństwa zdaje się określać datę *a quo* tego wydarzenia — rok 966. Panną młodą byłaby wówczas córka Mieszka I, której istnienie, choć źródłowo nie poświadczone, jest zupełnie możliwe w świetle informacji Thietmara o wielożństwie władcy polańskiego przed przyjęciem przez niego chrztu. Związek ten daje się też wyjaśnić na gruncie tego, co wiemy o aktywnej polityce Piastów, zwłaszcza Mieszka I, wobec całości Pomorza⁴⁵. Jawi się tu jako świadomy zamysł zapewnienia sobie lojalności miejscowego władcy i bliższego powiązania tych terenów z resztą Polski. Również i władca pomorski byłby zainteresowany tym związkiem, który umacniałby jego pozycję wobec poddanych czy konkurentów do władzy.

III. NIEUDANA MISJA POMORSKA ŚW. WOJCIECHA — ASPEKT RELIGIJNY DZIEJÓW POMORZA

Rozbieżność między przekazem najstarszych żywotów św. Wojciecha mówiących o rzeszach ludzi chrzczonych podczas jego pobytu w Gdańsku, a *Tempore illo*, gdzie nauki Wojciecha nie przyjmują się, skłoniła S. Kujota i P. Czaplewskiego do uznania tej wiadomości za projekcję czasów późniejszych. Gdy jednak znamy już rolę Gdańska jako ośrodka władzy polańskiej, tak masowe przystępowanie do chrztów nie powinno dziwić. Zgoła inaczej mógł się przedstawiać stopień chrystianizacji terenów poza Gdańskiem. Wiązać on się mógł z faktem luźniejszej zależności od władzy piastowskiej⁴⁶, a więc silniejszego trwania przy starych wierzeniach. Nie wiadomo, kiedy Pomorze Wschodnie zostało schryścianizowane, ale materiały archeologiczne wskazują, że w XI w. nawet w Gdańsku rozkwitła dawna religia Słowian⁴⁷. Według S. Mielczarskiego na dzisiejszym przedmieściu Gdańska noszącym miano św. Wojciecha znajdowało się miejsce kultu pogańskiego, wokół którego utrzymywały się podania o misyjnej działalności Świętego. Uważa on, że mogło ono być świadkiem nieudanej misji Wojciecha, który jednocześnie w pobliskim grodzie przygotowywał się do misji pruskiej⁴⁸. Być może w tym miejscu zebrał się również wiec, a wiemy, że Misjonarz w Prusach wygłosił

⁴⁴ *Tempore illo*, r. 11, s. 217 w. 18: Wojciech „Gaudencium... ibidem archiepiscopum pro se constituit...”.

⁴⁵ Historia Gdańska, jw., t. 1, s. 81 nn. Nie można zresztą wykluczyć, że pokrewieństwo sięga jeszcze dalej wstecz, i panna młoda to córka Ziemomyśla, czyli siostra Mieszka i ciotka Chrobrego. Poruszamy się tu w kręgu spekulacji, nie popartych wyraźniejszymi argumentami.

⁴⁶ Pomorze Gdańskie zachowało wszak swój ustrój wewnętrzny, por. uwagi z podrozdziału I oraz Historię Pomorza, jw., t. 1, s. 319.

⁴⁷ Historia Gdańska, jw., t. 1, s. 120 przyp. 109 i s. 255–256.

⁴⁸ Tamże.

kazanie na wiecu⁴⁹. Wiarygodna wydaje się reakcja pogan, którzy nie rozumiejąc istoty Boga — za boga chcieli uznać chrześcijańskiego kapłana⁵⁰.

Można wyjaśnić, dlaczego nie wiemy o nieudanej misji pomorskiej św. Wojciecha z najstarszych żywotów. Umieszczenie wzmianki o tym klęciłoby się z podstawowym założeniem tego typu literatury: przedstawieniem chrześcijańskiej doskonałości swego bohatera. Jego klęska na jakimś etapie misji była nie do pogodzenia z tym celem. Dochodziła do tego nikła znajomość stosunków polskich przez autorów obu żywotów⁵¹. Całkiem możliwe, że tak drobny szczegół pozostał im nieznany. Wieść o klęsce biskupa mogła się przechować w środowisku kapituły gnieźnieńskiej, by zostać zapisaną wtedy, gdy stała się aktualna, w toku walk z Pomorzanami, głuchymi na słowa misjonarzy.

IV. ŻYWOT „DE SANCTO ADALBERTO EPISCOPO” ŹRÓDŁEM DO DZIEJÓW POMORZA

Epizod pomorski naszego żywotu ułożony mógł zostać przez jego autora wykorzystującego różne podania krążące w Gnieźnie. Jednym z nich mogło być podanie o staraniach księcia pomorskiego o rękę Piastówny lub wiedza o tym, że Wojciech na dworze Chrobrego rzeczywiście spotkał się z tym Pomorzaniec, drugim opowiadanie o fiasku misji św. Wojciecha na Pomorzu. Wydaje się, że przekazały one pewną ilość wiarygodnych szczegółów na temat Pomorza Gdańskiego na przełomie I i II tysiąclecia.

1. Odnosnie ustroju Pomorza opisują stan z okresu ustroju plemiennego, kiedy dużą rolę odgrywa wiec wolnej ludności, od którego zależny jest książę. Nasunęła się zarazem hipoteza, że ów książę mógłby zarazem spełniać funkcję namiestnika piastowskiego na Wschodnim Pomorzu. O tym świadczyłby fakt związania się z Piastami przez małżeństwo. Inwencją autora źródła byłoby pominięcie bliższego określenia ziem, nad którymi sprawował władzę, oraz określenie *dux*. Uzyskanoby w ten sposób dodatkową aktualizację problematyki w czasach walk z Pomorzanami w pierwszej połowie XII w.

2. Małżeństwo między księciem a Piastówną leżało tak w interesie księcia (wzmocnienie własnej pozycji), jak i władców polańskich (silniejsze związanie Pomorza z resztą kraju). Towarzyszący mu chrzest mógł zostać udzielony przez Wojciecha, lub wcześniej przez Jordana, Ungera bądź kogoś z ich otoczenia. Panna młoda najprawdopodobniej mogła być córką Mieszka I, przyrodnią siostrą Chrobrego.

3. Wątpliwości zdaje się nie ulegać także sam fakt nieudanej misji na Pomorzu prowadzonej krótko przez Wojciecha w trakcie przygotowań do wyprawy do Prus. Umknęła ona najstarszym hagiografom, a włączona została do żywotu *De sancto Adalberto episcopo* ze względu na swą aktualność.

⁴⁹ Vita I, r. 28, s. 42–43; Vita II, r. 25, s. 31–32.

⁵⁰ Widziałbym tu świadomie wprowadzony przez autora element komizmu.

⁵¹ Por. wyżej przyp. 2.

4. Wydaje się, że epizod pomorski stanowi mocną przesłankę do datowania legendy *Tempore illo* jeszcze na pierwszą połowę XII w., czas wojen polsko-pomorskich, lub wkrótce po ich zakończeniu⁵².

POMMERELLENMISSION DES HL. ADALBERT
IM LICHT DER LEBENSBSCHREIBUNG „TEMPORE ILLO“

ZUSAMMENFASSUNG

Die polnische Lebensbeschreibung von Hl. Adalbert, die wahrscheinlich im 12. Jh. verfasst wurde, enthält im 12. Kapitel eine Erzählung über Adalberts Missionsversuch in Pommerellen, das mit einem Niederschlag beendete. Die Untertanen eines pommerschen Herzogs, dessen Gattin Tochter Boleslaw des Tapferen war, wollten zuerst dem Missionar als Gott ehren, drohten schließlich dem Herrscher, daß sie auf die Tagung nicht gehen, bis er Adalbert nicht vertriebt.

Dieser Text umfaßt die Spuren der glaubwürdigen, mündlichen Überlieferung über die wirkliche Tätigkeit Adalberts in Pommern, die von älteren Hagiographen nicht bemerkt wurde.

Ich analysiere zuerst einen Institutionsaspekt der Adalberts Pommerellenmission. Der Herzog konnte ein polnischer Statthalter sein. Er sammte wahrscheinlich der Stammesaristokratie ab. Die Tagung scheint als gemeine Institution, ohne die die Regierung unmöglich ist. Das zeigt auf archaische Wurzeln der Erzählung.

Im Licht der damaligen Bemerkungen sind andere Elemente des Textes verständlich. Die Heirat des Herzogs mit einer Frau aus polnischer Dynastie (nicht unbedingt mit der Tochter Boleslaws des Tapferen) ist ein glaubwürdiges Ereignis, das dem Statthalter herrschende Familie näherte. Dabei konnte der Herzog von einem der auf polnischem Hof tätigen Priestern bekehren werden. Der Aufenthalt des Hl. Adalbert auf dem polnischen Hof in der Zeit der Herzogstaufe ist möglich, weil ein Teil seiner Prager Diözese in Polen lag (Schlesien). Auch die Adalberts Missionsversuche in Pommerellen, die erfolglos beendet wurden, stehen nicht im Gegenteil zu unserem Bild der erfolgreichen Mission, das uns von den ältesten Lebensbeschreibungen gegeben wird. Unsere Legende zeigt ganz anderen Fragment der Mission, die auf der Tagung der heidnischen Pommern außerhalb des polnischen Danzig stattfand. Alte Hagiographen notierten nur ihre Danziger Etappe.

⁵² Niniejszy artykuł powstał na marginesie szerszego studium poświęconego legendzie *Tempore illo*, którego wyniki zostaną opublikowane w *Roczniku Gdańskim* za rok 1996. Z braku miejsca nie mogłem wówczas przedstawić pełnej argumentacji przemawiającej za moją propozycją datowania legendy *Tempore illo*. Czynię to w powyższym przyczynku.

SYMPOZJUM DOBROMIEJSKIE

12-13 X 1989

WPROWADZENIE

Pragnę wyrazić ogromną radość, iż po siedmiu latach od chwili Sympozjum Dobromiejskiego, część wygłoszonych wówczas referatów, zostaje opublikowana w roczniku naukowym *Studia Warmińskie*. Sympozjum to miało miejsce w Dobrym Mieście w dniach 12 i 13 października 1989 r. Miało ono podwójny cel, a mianowicie przybliżyć bardzo bogatą historię Kolegiackiej Kapituły Dobromiejskiej mającej swoją siedzibę w Dobrym Mieście od 1347 r., a po drugie zostało zorganizowane dla uczczenia sześćsetletniej historii Kolegiaty Dobromiejskiej i całego zespołu. Te dwa cele nawzajem się przenikały i uzupełniały. Tu należy wspomnieć, że Sympozjum Dobromiejskie i główna uroczystość jubileuszowa jaka miała miejsce nazajutrz, tj. 14 października 1989 r., poprzedzone zostały długoletnim przygotowaniem całej społeczności parafialnej, do tej historycznej już dzisiaj chwili. *Habent sua fata libelli*, ale może bardziej *habent sua fata aedificia*. Sama Kolegiata i cały Zespół Kolegiacki po kasacie kapituły przez rząd pruski w 1810 r. zaczął podupadać, a nawet popadać w ruinę. Dotyczy to szczególnie pld.-zach. skrzydła Zespołu Kolegiackiego, na którym wisiała tablica z napisem: „Uwaga, grozi zawaleniem”. Taką ruinę przekazano Kościołowi, któremu wcześniej zabrano ten budynek na szkołę. Kościół tę ruinę przejął i została pieczołowicie odbudowana przez Kurię Biskupią Warmińską z przeznaczeniem na Seminarium Duchowne, które zresztą z tego skrzydła korzystało w latach 1982–1991. Studiowali tu alumni pierwszego roku filozofii. Następnie wysiłkiem parafii przystąpiono do prac w skrzydle zachodnim i samej Kolegiacie. Prace te zaowocowały widocznym efektem, czego wyrazem było podniesienie Kolegiaty do godności Bazyliki Mniejszej, na mocy breve Ojca św. Jana Pawła II z dnia 19 maja 1989 r. To wszystko sprawiło, że Sympozjum Dobromiejskie cieszyło się ogromnym zainteresowaniem, przede wszystkim całej społeczności dobromiejskiej o czym świadczy fakt, że w ciągu dwóch dni jego trwania wzięło udział 186 osób, podczas gdy tego typu Sympozja gromadzą zwykle niewiele ponad 50 osób.

Tematyka wygłoszonych referatów przedstawiała się następująco: Ks. dr hab. Alojzy Szorc — *Znaczenie Kapituły Kolegiackiej w dziejach Warmii*; Doc. dr hab. Jan Powierski — *Początki Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście*; Prof. dr hab. Edwin Rosenkranz — *Powstanie miast w Prusach na przykładzie Dobrego Miasta*; mgr Mirosław Hoffmann — *Osada w Cerkiewniku w świetle wykopalisk archeologicznych*; Ks. bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski — *Kult Najświętszego Serca*

Pana Jezusa w Głotowie; Ks. dr Władysław Nowak — *Służba Boża w Kolegiacie Dobromiejskiej*; Ks. Stanisław Wańczyk — *Życie codzienne w Kapitułce Dobromiejskiej*; Mgr Danuta Jamiołkowska — *Kanonicy okresu Średniowiecza*; Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski — *Piśmiennictwo na temat Kolegiaty i parafii Dobromiejskiej*; Prof. dr hab. Waclaw Odyniec — *Warmia a Prusy Królewskie*; Dr Stanisław Achremczyk — *Biskup Warmiński Andrzej Zaluski jako mąż stanu*; Ks. dr Andrzej Kopiczko — *Funkcje społeczne Kapituły Dobromiejskiej*; Mgr Andrzej Rzempoluch — *Architektura Zespołu Kolegiackiego w Średniowieczu*; Prof. dr hab. Janusz Jasiński — *Parafia Dobromiejska w pierwszej połowie XIX w.*; Dr Halina Kefernstein — *Biblioteka Kapituły Dobromiejskiej*; Kazimierz Soltotub — *Wspomnienia z pierwszych powojennych lat historii Dobrego Miasta*.

W czasie trwania Sympozjum była możliwość zaopatrzenia się w książkę: *Zespół Kolegiacki w Dobrym Mieście*, autorstwa Andrzeja Rzempolucha, oraz *Przewodnik po Kolegiacie*, tegoż samego Autora. Obydwie pozycje zostały wydane kosztem i staraniem parafii w Dobrym Mieście, co wówczas było wielkim problemem, jako że zostały opracowane i oddane do druku, jeszcze przed przełomem czerwca 1989 r.

Tu jeszcze chciałbym mocno podkreślić, że za pisemną zgodą Pani dr Anneliese Birch-Hirschfeld Triller, została przetłumaczona z jęz. niemieckiego na polski jej rozprawa naukowa z 1932 r. *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341–1811*. Rozprawa ta była do tej pory najpełniejszym i jedynym opracowaniem, z którego korzystali wszyscy zajmujący się problematyką Kapituły Dobromiejskiej. Tłumaczenia na język polski dokonał Ks. Stanisław Wańczyk, ówczesny Prepozyt Kapituły Łuckiej, rezydujący w Dobrym Mieście od 1981 r., były proboszcz parafii Babiak. Wielka szkoda, że jego wybitne umiejętności w dziedzinie przekładów z języka niemieckiego i francuskiego, a przede wszystkim w dziedzinie paleografii zostały zbyt późno odkryte i tylko po części wykorzystane, co jest ogromną stratą. Ludzie umieją dobrze i skutecznie przesłaniać sobą największe sprawy. Problematyka związana z Sympozjum i jubileuszem wykroczyła poza granice Polski. Historia Warmii, w tym również Dobrego Miasta jest historią złożoną. Przez wieki żyli tu obok siebie ludzie czujący swą przynależność do Polski lub Niemiec. Bardzo osobiste głosy tego rozdarcia dało się wyczuć w trakcie trwania Sympozjum.

Jubileuszowe uroczystości sześćsetlecia Kolegiaty Dobromiejskiej obchodzone były bardzo uroczyście również w Niemczech. W 1945 r. Dobrze Miasto liczyło sześć tysięcy mieszkańców, z których wszyscy wyjechali na Zachód. Wielu byłych mieszkańców jeszcze żyje. Zorganizowali oni w Kolonii 23 września 1989 r. swój jubileusz, w czasie którego wspominali o obchodach jubileuszu w Dobrym Mieście i o Sympozjum zorganizowanym z tej okazji. Znalazło to odbicie w lokalnej prasie. W Niemczech wydana została książka, pięknie ilustrowana: *Der Dom zu Guttstadt und sein Kollegiatstift*. Autorem tej książki jest Ks. dr Gerhard Reifferscheid, przedwojenny wikariusz z Ornety. Trudno się temu dziwić, gdyż każdy człowiek wraca myślą i sercem do miejsc swego dzieciństwa i młodości. To jest jego prawem. A cóż może być bliższe wspomnieniom młodości, jak własny dom, świątynia i groby.

W każdym razie Sympozjum Dobromiejskie spełniło swoje zadania. Pokochać można tylko to co się pozna. A sześćsetletnia historia Kapituły, Kolegiaty i całego Zespołu warta jest takiej miłości.

STATUTY KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ w DOBRYM MIEŚCIE z 1583 ROKU

Treść: — I. Druga kapituła diecezji warmińskiej — kolegiacka obok katedralnej. — II. Protokół z przesłuchania kanoników kolegiaty dobromiejskiej podczas wizytacji kanonicznej 28 stycznia 1582 r. (tłumaczenie z oryginału łacińskiego). — III. Statuty kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście z 31 stycznia 1583 r. [streszczenie]. — IV. Tekst oryginalny statutów kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście zatwierdzony przez biskupa Marcina Kromera 31 stycznia 1583 r.

I. DRUGA KAPITUŁA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ — KOLEGIACKA OBOK KATEDRALNEJ

Na terenach przyznanych i podbitych przez Zakon Krzyżacki w kraju plemion pruskich w 1243 r. biskup Wilhelm z Modeny wytyczył cztery diecezje, poczynając od Wisły: chełmińską, pomezzańską, warmińską i sambijską. W niedługim czasie przy każdej z nich powstały kapituły katedralne, które wtedy w całym Kościele przeżywały swój złoty wiek. Konkordat wormacki z 1122 r. przyznał im prawo do wyboru biskupów. W praktyce, kapituły miały poważne kłopoty z wyegzekwowaniem przyznanych im prerogatyw, wskutek nacisku ze strony panujących i samej Kurii Rzymskiej. W sposób kompromisowy sprawę obsadzania stanowisk kościelnych, biskupich i kanonickich, rozstrzygnął w Rzeszy Niemieckiej konkordat wiedeński z 1448 r., czasami nazywany niemieckim. Kapituła warmińska z różnym skutkiem czyniła starania, aby korzystać z postanowień tego ostatniego konkordatu. Kapituły katedralne zapewniały swoim członkom dobre uposażenie i duże możliwości udziału we władzy biskupiej, na Warmii zaś już zupełnie wyjątkowo także we władzy typu świeckiego i państwowego, bowiem erygowana w 1260 r. przez biskupa Anzelma kapituła otrzymała od niego trzecią część jego dominium, jakie ten kilka lat wcześniej uzyskał od Zakonu. Dwie trzecie terytorium pierwotnej diecezji Sztolica Apostolska przyznała we władanie świeckie Zakonowi, tytułem rekompensaty za jego ryzyko związane z podbojem ziem pruskich. Kapituła warmińska rezydująca krótko w Braniewie, a potem od około roku 1283, we Fromborku, stała się wśród tego typu kolegiów kościelnych prawdziwym potentatem, głównie ze względu na przyznane jej terytorium, na terenie którego miała władzę identyczną jak Zakon i biskupi warmińscy, oczywiście każdy na swoim terytorium. Duże uprawnienia gospodarcze kapituły i Zakonu nie ograniczały kanonicznej władzy biskupów, chociaż w praktyce, głównie w ramach prawa

patronatu, ci co mieli tylko władzę świecką dominialną, zdołali sobie wyrobić znaczny wpływ i na sprawy czysto kościelne.

Obok kapituł katedralnych w Kościele pojawił się i całkiem dobrze prosperował inny rodzaj życia kanonickiego, kapituły kolegiackie. Zwykle kanonicy tych kapituł miewali znacznie mniejsze dochody niż kanonicy katedralni, ale na tyle wysokie, że księża chętnie rezygnowali z parafii nawet dziekańskich, kiedy otrzymywali szanse włączenia ich do kanoników rezydencjalnych kolegiackich. Warmińska kapituła katedralna początkowo była przewidziana dla 24 kanoników, ale ostatecznie w XV w. ustaliła się jako kolegium szesnastoosobowe, z czterema stanowiskami prałaczkimi: prepozyta, dziekana, kustosza i kantora. Mimo nalegań ze strony Stolicy Apostolskiej nie wprowadzono tu powszechnych, gdzie indziej prebend prałackich teologa i penitencjarza.

Kapitułę kolegiacką powołał biskup Herman z Pragi, za przyzwoleniem papieskim, w 1341 r. i za siedzibę temu nowemu kolegium duchownych, pragnących żyć w sposób unormowany według kanonów, czyli przepisów, dał kościół pod Braniewem w miejscowości Szalimia. Wkrótce, bo już w 1343 r., przeniósł ją do Głotowa, a w 1347 r. do Dobrego Miasta i tu kapituła kolegiacka istnieje do dnia dzisiejszego, z bardzo dużą przerwą: od kasaty jej przez rządu pruski w 1810 r. aż do wznowienia w 1960 r. Kanonii kapituła ta miała mieć dwanaście, ale wnet ich liczbę aktualni kanonicy ograniczali argumentując brakiem uposażenia. Faktycznie kanoników przy kolegiacie rezydowało znacznie mniej: do początku XVII w. siedmiu, a po pierwszej wojnie szwedzkiej zaledwie pięciu. Kapituła fromborska, która sprawowała pewien patronat nad kolegiacką, dążyła do powiększenia liczby kanoników rezydujących w Dobrym Mieście, ale bez skutku. Kanonie kolegiackie nadawał biskup bez ograniczenia, ale nie więcej niż dla dwunastu księży. Ci kanonicy, którzy nie zmieścili się wśród rezydujących, pozostali na swoich parafiach jako tzw. kanonicy honorowi i cierpliwie czekali na wolną prebendę przy kolegiacie. Pierwszeństwo do uzyskania kanonii rezydencjalnej było ich jedynym przywilejem, bo poza tym innych profitów nie mieli. W sumie przy kolegiacie w Dobrym Mieście mieszkała niewielka grupa duchownych, ale całkiem zamożnych i znaczących, przynajmniej w ramach diecezji. Marzeniem każdego kanonika kolegiackiego był awans do kapituły fromborskiej, a najłatwiej to uzyskać było można przez wierne służenie biskupowi, który wprawdzie nie miał prawa nominacji na kanonie katedralne, ale zawsze mógł skutecznie zaprotegować, jako że w kapitule katedralnej biskup miał jeden, ale pierwszy głos, a przy okazji promocji na biskupstwo często otrzymywał od papieża podarunek w postaci możliwości obsadzenia dwóch lub nawet trzech kanonii katedralnych, które zaważowały w miesiącach tzw. papieskich (zgodnie z konkordatem z 1448 r.), czyli nieparzystych. Życie wszystkich korporacji kanonickich uregulowane były specjalnymi statutami, podobnie zresztą jak bractw, cechów, gildii, nawet całych miast i wsi. Wszystkie te statuty w zasadzie formułowali ci, których miały one obowiązywać, ale w ostatecznym sformułowaniu w roli prawodawcy występował ten, który je zatwierdzał. Przepisy kapitulne zatwierdzał biskup, stąd też od jego nazwiska bywały one nazywane przez współczesnych i historyków. W praktyce wyglądało to tak: dana społeczność w oparciu o jakieś wzorce sama ustanawiała sobie przepisy porządkowe, przedstawiała je przełożonemu, który oczywiście mógł coś zmienić

lub dodać zanim je zatwierdził. Dla większej mocy prawnej statuty kapitulne bywały przedkładane do zatwierdzenia papieżowi, który jednak nie wchodził w funkcje prawodawcze. Nie wiemy skąd wzorce czerpali kanonicy kolegiaty w Dobrym Mieście. W czterech diecezjach erygowanych w 1243 r. była to jedyna kolegiata i natchnienia przy precyzowaniu swoich statutów kanonicy ci musieli szukać w dalekich krajach, ale chyba nie w kapitułach polskich.

W dziejach kolegiaty dobromiejskiej (do 1810 r.) kanonicy tej kapituły cztery razy redagowali w całości swoje statuty: na początku istnienia kapituły (konkretnej daty nie znamy), drugi raz uczynili to w 1533 r., trzeci w 1583 r. i czwarty ostatni raz w 1734 r. Autorka wartościowej i ciągle aktualnej monografii kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, A. Birch-Hirschfeld¹, docenia wagę statutów i daty ich wystawienia przyjmuje jako cztery czasowe dziejów omawianej kolegiaty, ale niestety nie poddała analizie tych statutów w jakimś osobnym rozdziale czy choćby akapicie, co należy uznać za słabą stronę tego opracowania. Co więcej, popełnia błąd traktując nowelizację statutów z 1429 r. za ich pełną redakcję. Odnośny dokument biskupa warmińskiego Franciszka Kuhschalza wystawiony w Lidzbarku 20 kwietnia 1429 r.² odwołuje się do pierwszych statutów, zapewne z 1341 r., których nie znamy. Biskup ten dorzucił do nich tylko siedem punktów, dodając wyraźnie: *salvis semper statutis prime foundationis hactenus tentis et servatis*. Statuty kapitulne podobnie jak wilkierze bywały na bieżąco modyfikowane, przeważnie przez dodanie na końcu na poruszane wcześniej tematy nowych sformułowań, które czasami mogą stać w pewnej sprzeczności z tymi wcześniejszymi. Kiedy tych „narostów” zebrano się więcej, nowelizowano statuty, a po pewnym czasie ujmowano je w nowej redakcji. Pierwsze zatem statuty, nadane przez biskupa Hermana z Pragi, należy uznać za podstawę wszelkich zmian, za punkt wyjściowy przepisów kolegiaty dobromiejskiej. Wielka szkoda, że ten dokument nie zachował się, a nadzieja na jego odnalezienie jest niewielka. Pierwsza znana nam pełna redakcja statutów pochodzi od biskupa Maurycego Ferbera z 20 października 1533 r. i posiadamy ją w formie wiarygodnej kopii³. Trzecia znana nam redakcja statutów, którą tu publikujemy z oryginału, pochodzi od Marcina Kromera z 31 stycznia 1583 r.⁴ Ostatnia wersja została zatwierdzona przez biskupa Krzysztofa Jana Szembeka 2 listopada 1734 r.⁵ Potem już nikt statutów nie próbował preredagowywać w całości, chociaż je nowelizowano fragmentarycznie, wiemy jednak na ten temat niewiele, bo od połowy XVIII w. nie prowadzono systematycznie protokołów posiedzeń kapituły, co niewątpliwie należy uznać za okres jej dekadencji.

Obok zwartych przepisów zasadniczych społeczności miały spisane osobno pewne normy jakby uzupełniające. W przypadku wilkierzy miejskich przedmiotem osobnej normalizacji były zawsze newralgiczne sprawy prac objętych tzw. szarwar-

¹ A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341–1811*, ZGAE 24(1930/31), s. 273–438, 595–758.

² CDW IV, nr 269, s. 303–305, nr 616, s. 634.

³ AAWO, Dokumenty Dobrego Miasta, F7.

⁴ Oprócz oryginału, z którego tekst jest publikowany, zachowała się dobra kopia — AAWO, Dobre Miasto 10, k. 26–27 (tekst niekompletny, zawiera tylko artykuły 24–35).

⁵ Bardzo dobra kopia sporządzona przez Franciszka Ignacego Herr; zob. AAWO, Dobre Miasto 10, k. 201–207, oraz inna kopia zob. tamże, dokumenty Dobrego Miasta, F3.

kiem, stąd powstawały przepisy zwane *Scherwerksordnung*, jak to miało miejsce np. w Orniecie i Jezioranach⁶. W kapitułach, przedmiotem szczegółowych unormowań stawały się bardzo drobiazgowo, ale ważne przepisy o nabożeństwach w kościele katedralnym. W przekazach źródłowych takie przepisy określa się jako *Ordo divinorum officiorum*, czyli porządek służby bożej. Pierwszy taki porządek nabożeństw w kolegiacie dobromiejskiej pochodzi z 1622 r.⁷ Oczywiście tym samym nie zostały zdezaktualizowane przepisy o kulcie religijnym jakie zawsze były w statutach kapitułnych. Drugi takowy porządek został spisany przez kanonika kolegiaty Jana Katenbringka. Ten niezłomny kopista dokumentów dotyczących Warmii właściwie przedstawił w 29 punktach praktykę jaką sam realizował będąc kanonikiem kolegiackim, co stwierdził w ostatnim, trzydziestym punkcie swej kompilacji, gdzie pisze: *Ten porządek służby bożej w kościele kolegiackim w Dobrym Mieście, jak sięgam pamięcią, był przestrzegany od zawsze od 1739 do 1762 r. Czy potem, kiedy nie byłem już tam obecny, go postrzegano, tego nie wiem*⁸. Jak z tych słów wynika, spisany przez niego porządek nabożeństw jest raczej dziełem kronikarskim niż prawodawczym, ale prawdopodobnie jego zapiski znane były kanonikom, jako że Katenbringk zmarł w 1808 r., a więc na dwa lata przed likwidacją kolegiaty. Mogły one zatem stanowić pewną nieoficjalną normę postępowania.

Publikowane tu statuty Kromerowe dla kolegiaty powstały w okresie bardzo korzystnym dla Kościoła katolickiego, kiedy po wstrząsie spowodowanym reformacją, w obozie katolickim nastąpiła zdecydowana koncentracja sił, których efektem najpierw był Sobór Trydencki a potem długie i żmudne wprowadzanie jego postanowień w życie poszczególnych diecezji. Na Warmii wielkim rzecznikiem odnowy potrydenckiej był jej współtwórca na soborze, kardynał Stanisław Hozjusz. Po jego wyjeździe do Rzymu w 1569 r. dzieło reformy kontynuował Marcin Kromer, początkowo jako zastępca, od 1571 r. jako koadiutor z prawem następstwa, a od 1579 r. jako tytularny biskup warmiński. Ci dwaj wielcy mężowie Kościoła i dodajmy — osobiści przyjaciele — należą do najwybitniejszych przedstawicieli episkopatu polskiego i to nie tylko swoich czasów. Obaj przeprowadzili gruntowną wizytację diecezji, z których protokoły dotrwały do naszych czasów i są świadectwem stopnia zapaści życia kościelnego. Zachował się protokół wizytacji kościoła kolegiackiego z 24 lipca 1565 r.⁹, z 16 lipca 1572 r.¹⁰, oraz z 28 stycznia 1582 r.¹¹ Wizytacje kolegiaty trwały około czterech dni i wymienione daty stanowią początek każdej z nich. Lektura tych tekstów źródłowych jest bardzo pouczająca. Kapituła liczyła wtedy siedmiu kanoników rezydujących, z których dwóch pełniło funkcje prałackie: prepozyt i dziekan. Inne funkcje w kapitule, jak ekonomia czy zakrystiana, sprawowane były przez rok według ustalonego klucza. W stosunku do

⁶ A. Poschmann, 600 Jahre Seeburg. Seeburg 1938, s. 30–31; A. Szorc, Dominium warmińskie 1243–1772, Olsztyn 1990, s. 445–446.

⁷ AAWO, AB, B7, k. 21: „De modo et ordine cantandi divina officia in Collegiata Gutstatensi”, [25 XI] 1622.

⁸ F. Hipper, Die Gottesdienstordnung in der Collegiatskirche zu Guttstadt im 18. Jahrhundert, PDE 1886, s. 106–111.

⁹ AAWO, AB, B3, k. 112–121.

¹⁰ Tamże, k. 237–259.

¹¹ AAWO, AB, B2, k. 278–319.

kanoników osobiście i całej substancji majątkowej kapituły najwięcej uprawnień miał oczywiście prepozyt, chociaż uprawnienia proboszcza w kościele należały do dziekana, któremu z kolei podlegali wikariusze i cała służba kościelna. Prepozyt czuwał nad zachowaniem statutów kapitulnych i jego głos liczył się najwięcej w razie nowelizacji lub gruntownej reformy tychże. To on dbał, aby statuty były raz w roku czytane na posiedzeniu kapituły i aby z nimi zapoznał się każdy nowo przyjęty do kolegium kanonik. Przełożeni często zaniedbywali czytania statutów i nie zawsze zapoznawali z nimi kanoników nowiejuszy, np. podczas wizytacji kolegiaty w 1572 r. nowy kanonik Andrzej Moller (miał 28 lat), żalił się wizytorom, że *kilkakrotnie prosił, aby udostępniono mu statut kolegium, aby móc lepiej poznać swoje obowiązki i uniknąć niewłaściwości, ale ich nie otrzymał, chociaż dziekan obiecywał mu dostarczyć*¹².

Podczas czytania statutów kanonikom przychodziły pomysły, jak je dopasować do nowej sytuacji. Dla przykładu przytoczymy tu fragment protokołu kapituły kolegiackiej z 25 stycznia 1686 r.: *Były czytane wszystkie statuty Kromera i przy okazji wielbna kapituła wyraziła życzenie wprowadzenia pewnych zmian w statucie 19-tym, gdzie jest mowa o miesięcznym sprawozdaniu funkcyjnych kapituły, i w statucie 23-cim stanowiącym o powołaniu dwa razy do roku wizytorów. Kapituła postanowiła, aby funkcyjni zobowiązani byli do sprawozdania, ale nie mechanicznie, co miesiąc, tylko z okazji wykonania każdorazowego zleconego im zadania*¹³. Poważne zastrzeżenia do kanoników i ich statutów zgłaszali biskupi. Szymon Rudnicki chciał sam dokonać zmiany w statutach, ale kapituła na swym posiedzeniu 13 czerwca 1615 r. postanowiła do tego nie dopuścić, argumentując, że poprzedni prawodawcy, tj. biskupi Ferber i Kromer pozostawili kapitule inicjatywę w zmianie statutów¹⁴. Biskup Teodor Potocki podczas wizytacji kolegiaty w 1716 r. przeczytał statuty kapituły kolegiackiej i w lutym tegoż roku do kapituły fromborskiej pisał z przekąsem, że owe statuty zawierają więcej przepisów co do sposobu przyjmowania gości w kolegiacie i zachowania się przy wspólnym stole, niż zasad odnośnie służby bożej¹⁵.

Statuty kapitulne i podobne do nich ustawy nie bywały narzucane przez przełożonych, ale były tworem społeczności, której dotyczyły. Dość często powoływano się na lacińską zasadę: *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*. Szlachta polska podobną zasadę głosiła dumnie jako znane hasło: *níc o nas bez nas*. Co ciekawe, nawet statuty obowiązujące kolegium wikariuszy fromborskich, czasami nazywanych małą kapitułą, również układali oni sami. Widać to wyraźnie już w najstarszej znanej nam wersji tych statutów zatwierdzonych przez biskupa Franciszka Kuhschmalza 15 sierpnia 1429 r. Biskup na początku wyraźnie podkreśla, iż wikariusze podali mu tekst i on zatwierdza *quedam statuta per eos edita et concepta*¹⁶. Zatem w Kościele było wtedy jeszcze sporo przejawów demokracji, która w następnych wiekach została prawie całkowicie wyrugowana.

¹² AAWO, AB, B3, k. 249.

¹³ AAWO, Dobre Miasto 12, s. 18–19.

¹⁴ AAWO, Dobre Miasto 10, k. 153–154.

¹⁵ AAWO, AK, Acta Cnp. 13, k. 16, 22.

¹⁶ CDW IV, nr 288, s. 322–328.

W dziejach diecezji warmińskiej kilku biskupów zaznaczyło się w działalności legislacyjnej zarówno na niwie kościelnej jak i świeckiej, czyli dominialnej. Do tych mężów praworządności niewątpliwie należeli: wspomniany tu Franciszek Kuhschmalz, Maurycy Ferber, Marcin Kromer, Szymon Rudnicki, Krzysztof Jan Szembek. Oni zatwierdzali wilkierze, statuty kolegiów duchownych, na synodach załatwiali wiele spraw, co znalazło wyraz w obfitej wydanej dokumentacji czyli w statutach synodalnych. Mądre ustawy były szczególnie pożądane zwłaszcza w burzliwym dla Kościoła wieku XVI, wieku reformacji, Sobotu Trydenckiego, odnowy potrydenckiej wewnątrz samego Kościoła i zmasowanej akcji kontrreformacyjnej. Ataki na Kościół dotyczyły nie tylko spraw dogmatycznych, ale bodajże najczęściej obyczajowych, w szczególności duchowieństwa. Katolicy nie mieli taryfy ulgowej dla swoich duchownych, a innowiercy wszelkie skandale przyjmowali wtedy z satysfakcją, jako potwierdzenie swej tezy o głębokim upadku Kościoła katolickiego. Kiedy czytamy opinie wizytatorów kościelnych o kanonikach dobromiejskiej kolegiaty, a więc o duchownych bądź co bądź należących do elity diecezjalnej, głosem krytycznym z jakiegokolwiek strony doprawdy trudno odmówić racji.

We wspomnianych trzech wizytacjach i sporządzonych z tej okazji protokołach grono kanoników kolegiackich jawi się nam całkiem wyraziście. Wizytacji kolegiaty 24 lipca 1565 r. dokonali z upoważnienia Stanisława Hozjusza dwaj kanonicy fromborscy, bliscy współpracownicy biskupa: oficjał Samson Worein (z Woryt) i osobisty sekretarz Walenty Kuczborski. Zachował się protokół tej wizytacji. Jest on trochę uszkodzony, bo dolne partie kart zalane zapewne gorącym woskiem, poczerniały i spore fragmenty wykruszyły się. Jest to brulion, ale jedyny przekaz, pisany ręką sekretarza Hozjusza, którego mimo wielu prac nad spuścizną tego kardynała, nie udało mi się ustalić. W tej chwili nie jest to najważniejsze. Przedmiotem zainteresowania wizytatorów był stan materialny, wystrój i beneficja kolegiackie. Oczywiście nie pominięto ludzi, stąd w protokole mamy: 1) *Examen domini praepositi*¹⁷, którym był Tomasz Gross rodem z Reszła ksiądz 75-letni. Stanowisko dziekana od roku wakowało i on przejął całość obowiązków tego nieobecnego prałata, 2) *Examen domini Ioannis Banckenbergii canonici*¹⁸; był on księdzem diecezji wrocławskiej, zapewne z Gdańska, liczył lat 33 i w kapitule zasiadał przeszło rok, 3) *Examen domini Vincentii Hoffman canonici*¹⁹; pochodził z Ornety, wieku nie podano tylko odnotowano, że w kapitule jest od dziewiętnastu lat, 4) *Examen domini Fabiani Romani canonici*²⁰. Święcenia kapłańskie otrzymał od biskupa Tiedemanna Giesego (zm. 1538), 5) *Examen domini Valentini Steinpick canonici*²¹. Pochodził z Olsztyna, wyświęcony również przez biskupa Ferbera. Dalej ogólnie tylko zostali odnotowani kanonicy nierezydujący, czyli honorowi nazwani tu jako nieobecni (absentes). Byli to: Andrzej Human, Wilhelm Baldeheim, Piotr Pesserius, Kaspar Hannow i Kleofas (brak nazwiska); ponadto dwie kanonie honorowo pozostawały nieobsadzone. Razem kapituła liczyła dwanaście

¹⁷ AAWO, AB, B3, k. 115–116.

¹⁸ Tamże, k. 116–117.

¹⁹ Tamże, k. 117–118.

²⁰ Tamże, k. 118.

²¹ Tamże, k. 118.

kanonii w tym sześć rzeczywistych i tyleż honorowych. Wizytatorzy odnotowali także dwóch wikariuszy kolegiaty, którymi byli Walenty Kamp rodem z Olsztyna i Albert Franek pochodzący z Pomorza (miejscowości nie podano).

Wizytacja kolegiaty 19–24 lipca 1572 r. była chyba nadzwyczajną, bo tego roku wizytowano tylko znajdującą się (od 1569 r.) poza dominium warmińskim parafię Tolkmicko²² oraz sąsiednie Pogrodzie²³ oraz Błudowo²⁴. Protokoły z tych wizytacji znacznie odbiegają od poprzedniej (z 1565 r. lub 1568 r.²⁵), są zapewne czystopisami sporządzonymi starannie jedną ręką. Po nich następuje zupełnie innym charakterem wymieniony opis wizytacji kolegiaty z 1572 r. W protokole tej wizytacji najwięcej miejsca zajmuje sprawozdanie z przesłuchania poszczególnych kanoników, poczynając od prepozyta, którym był znany już Tomasz Gross, liczący już 90 lat²⁶. Zaznaczono tu, że ten starzec przy kolegiacie rezyduje od 1512 r. czyli przez 60 lat. To rzadki okaz długowieczności kanonika! Nie był już zdolny do pracy. Wyręczał go dziekan kapituły, którym był Fabian Romanus²⁷ znany nam z poprzedniej wizytacji, ale w tej zamieszczono o nim więcej danych personalnych: miał lat 50, kanonikiem był od 22 lat, przy kolegiacie na stałe rezydował od 1564 r. On to wizytatorem powiedział, że statuty kapituły tylko raz były czytane od ostatniej wizytacji²⁸. Dalej kolejno zeznania składali: Walenty Steinbick²⁹, Jan Banckenberg³⁰, Wincenty Hoffman³¹ i najmłodszy 28-letni Andrzej Moller³². Wymienieni zostali także kanonicy honorowi (Andrzej Human, Wilhelm Beldensheim, Piotr Pesserius i Kleof Reinerus), ale ci nie składali zeznań. Dwie kanonie honorowe wakowały. Niekompletne dane o kanonikach nie pozwalają na urobienie pełnego zdania o wartości i morale tych duchownych. Wiele szczegółów wskazuje jednak, że byli to ludzie raczej przeciętni, nazbyt zatroskani o swoje dochody, nieraz kłótlivi i skłonni do hedonistycznego użycia uciech tego świata.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej grupie kanoników kolegiaty zarejestrowanej w protokole wizytacji z 1582 r. Marcin Kromer tej wizytacji nie przeprowadził osobiście. Uczynili to jego pełnomocnicy kanonik kapituły fromborskiej i kanclerz biskupi Jan Kreczmer oraz jezuita braniewski Jan Schonovianus.

²² Tamże, k. 221–230.

²³ Tamże, k. 231–234.

²⁴ Tamże, k. 234–236.

²⁵ Tamże, k. 217–220. Pismo ręką sekretarza kapituły Klemensa Kalhorna. Składka o nagłówku: „Fundationes, tituli, proventus et collationes sacerdotiorum in ecclesia Warmiensi existentium”. Na verso Samson Worein wpisał: „Sacerdotiorum in cathedrali ecclesia, 1568”. W tym przekazie źródłowym znajdujemy ciekawą informację na temat tzw. „wikariatów połączonych” (vicariae unitae) w katedrze fromborskiej, mianowicie za czasów biskupów Watzenrodego i Luzjańskiego z 41 wikariatów utworzono tylko 15 i potem dodano jeszcze jedną. Trudno powiedzieć, czy ten wykaz sporządzono z okazji wizytacji katedry.

²⁶ AAWO, AB, B3, k. 238–239.

²⁷ Tamże, k. 239–244.

²⁸ Tamże, k. 239: „Interrogatus respondit ut sequitur: statuta capitularia ex eo tempore, quo proxima visitatio habita erat, lecta sunt semel tantummodum. Nescivit causam dicere, cur ita raro legerentur, nisi quod per praepositum id staret, quominus crebrius id fieret. Mandatum est decano, tanquam vices praepositi nunc gerenti, ut ispe curet ea legi stans temporibus, ad praescriptum earundem statutorum”.

²⁹ Tamże, k. 243–244.

³⁰ Tamże, k. 244–245.

³¹ Tamże, k. 245–248.

³² Tamże, k. 249.

W tekście stwierdzamy drobne wstawki i uwagi wpisane ręką Kromera³³, co oczywiście jest niezawodnym świadectwem uprzedniej lektury. Znajdujemy również adnotacje Kromera w księdze wizytacji diecezji z 1565 r., i co może wydawać się dziwne, nie ma tam ani słowa napisanego przez Hozjusza. Charakterystyczne pismo obu tych wielkich biskupów warmińskim mogłem doskonale poznać, od wielu lat śledząc ich korespondencję i wszelkie pisma od nich pochodzące.

Kanonicy i tym razem sami układali statuty, a biskup tylko je zatwierdzał. Kromer sam wytypował trzech redaktorów: prepozyta Andrzeja Humana, dziekana Walentego Helwingiusa i Fabiana Kwadratyna, oni otrzymali zadanie sformułowania na nowo statutów, biorąc za podstawę tekst z 1533 r. Osobowość kanoników i atmosferę panującą w kolegium dobrze przybliży protokół wizytacji.

Poniżej przytaczamy z niej tłumaczenie z łaciny dużego fragmentu, ukazującego nam kanoników i ich życie codzienne³⁴.

II. PROTOKÓŁ z PRZEŚLUCHANIA KANONIKÓW KOLEGIATY DOBROMIEJSKIEJ PODCZAS WIZYTACJI KANONICZNEJ 28 STYCZNIA 1582 r. (Obszerne streszczenie z oryginału łacińskiego)

I. Przesłuchanie prepozyta

Prepozytem od siedmiu lat jest Andrzej Human, rodem z Dobrego Miasta, kapłan liczący lat sześćdziesiąt. O jego święceniach i innych danych personalnych była już mowa w protokole poprzedniej wizytacji. Do obowiązków prepozyta należy administrowanie dobrami kapituły i ogólna troska o sprawy tej społeczności, sprawowanie sądownictwa nad poddanymi i egzekwowanie wyroków, karanie występnych, osadzanie chłopów na ziemi, ściąganie w imieniu kapituły czynszów, kar, dochodów z pszczelarstwa i browarnictwa. Przy większych wydatkach na ulepszenie dóbr kapitulnych czy zakup rzeczy ruchomych wymagana jest zgoda większej części kapituły. W przeciwnym razie kapituła może unieważnić decyzje gospodarcze prepozyta. Jeśli czyni jakieś wydatki w imieniu ekonomy czy kapituły, musi mieć ich zgodę. Co roku do dwóch tygodni po św. Marcinie ma okazać kapitulie rachunki z dochodów i wydatków. Prepozyt ma dbać o budynki w obrębie murów kolegiaty, oprócz kuchni i piwnicy, bo te należą do ekonomy; ma prowadzić rejestr, przechowywać akta, dekrety i pieczęć kapitulną. Bez wiedzy kapituły nie może jednak niczego pieczętować. Prepozyt zwołuje kapitułę przez najmłodszego kanonika i przewodniczy jej posiedzeniom. Dba, aby były spisane rzeczy kolegium w folwarku, cegielni, młynie i wszelkie inne. Co roku należy wszelkie spisy konfrontować ze stanem faktycznym. Obecny dziekan wywiązuje się z tego, ale akta kolegium mógłby pisać dokładniej, jest zbyt pobłażliwy wobec prepozyta.

³³ Tamże, adnotacje Kromera rozpoznaje na kartach 115, 225, 227, 228, 234, 253, 282, 286, 501, 505.

³⁴ Tekst oryginalny AAWO, AB, B2, k. 295–304.

Okazał nominację wystawioną mu przez biskupa ordynariusza w 1575 r., a także wyznanie wiary i posłuszeństwa. Bp Herman z Pragi z 1343 r. do prepozytury inkorporował kościół Głotowa z filią w Cerkiewniku. Te kościoły obsługuje kapłan Erdman Tolksdorf, któremu płaci 50 grzywien, nie licząc pewnych mniejszych dochodów akcydentalnych. Czasami sam prepozyt, schorowany starzec, w obu tych kościołach osobiście odprawia. W nominacji tego prepozyta nie ma wzmianki o parafii Głotowo. Interweniował w tej sprawie u biskupa, ale ten odrzekł, że wspomniane kościoły przypisane są na stałe do prepozytury i nie trzeba osobnej wzmianki. Prepozyt poważnie cierpi na nogi, mimo to nie zaniebuje głoszenia kazań w kościele, zwłaszcza w większe święta. Czyni to siedząc, bo stanie sprawia mu trudności. Wspiera też dziekana przy słuchaniu spowiedzi. Okazał statuty synodalne, wszystkie, oprócz ostatnich z 1577 r. Breviarz nowy posiada. In-dagowany o życie i obyczaje kolegów z kapituły odpowiedział, że poza dziekanem pozostali początkowo nie przestrzegali statutów kapitulnych, mimo jego napomnień i sankcji zawartych w samych statutach. Nie przychodzili na zebrania kapituły i nie odmawiali przypisanych nabożeństw w chórze. Odmiana nastąpiła od święta św. Marcina. Spowodowała to wizytacja biskupia. W dni kwartalowe czyta się statuty kapitulne. W kościele jest około trzydziestu zapisów na msze rocznicowe z egzekwiami; są one odprawiane. Przedtem nie wszyscy kanonicy szli na dwa offertoria wymagane przez statuty. Teraz poprawili się i już chodzą. Prepozyt obiecał swój dość ubogi ołtarz na własny koszt należycie oświetlić. Statuty wymagają, że każdy z kanoników powinien przy swoim ołtarzu pomodlić się w rocznicę zmarłych ofiarodawców. Oprócz dziekana inni jednak tego nie czynią. Prepozyt też nie zaniebuje. Jeśli z powodu chorych nóg nie może sam tego uczynić, to wyłącza się księdzem Erdmanem Tolksdorfem.

2. Przesłuchanie dziekana

Funkcję tę pełni od dziewięciu lat Walenty Helvingius, rodem z Ornety, lat 36; ukończył on na koszt biskupa seminarium duchowne w Braniewie. Na temat jego święceń i przymiotów pisano w protokole z poprzedniej wizytacji. Dziekan kolegiaty spełnia obowiązki archiprezbitera, tzn. zarządza kościołem i kieruje pracą duszpasterską, on sprowadza oleje święte, wykonuje zarządzenia nadesłane przez biskupa i tekst przesyła do sąsiada. Jemu podlegają wikariusze i cała służba kościelna, kierownik szkoły, kantor i dzwonnik. Zgodnie z zarządzeniem biskupa Maurycego Ferbera z 1537 r. wymienieni podlegają jego sądownictwu z możliwością apelacji do biskupa. Z racji tych funkcji archiprezbitera dziekan z dochodów kapituły pobiera 15 grzywien. Obowiązki te spełnia wzorowo. W miarę możliwości karcę i koryguje wszelkie błędy jakie dostrzeże na terenie swego archiprezbiteriatu. Ma odpisane statuty synodalne i zarządzenia biskupa, uchwały Soboru Trydenckiego, indeks ksiąg zakazanych w języku niemieckim, dekret o małżeństwach potajemnych. W ustalone dni ludziom z ambony objaśnia katechizm Kanizjusza i katechezy Marcina Kromera. Zapytany o życie i obyczaje swoich kolegów z kapituły oświadczył co następuje: wbrew obowiązkowi swemu nie ściągają od sołtysów podatku tzw. *decimatio* (10% od zakupionej ziemi), zaniebanego przez

poprzednich prepozytów. Prepozyt jest zbyt pobłażliwy poddanym. Nie są należyście prowadzone akta kolegiackie. To spowodowało, że kapituła zdecydowała ze swego grona wytypować osobnego kanonika na kanclerza, a został nim mianowicie Fabian Kwadratyn. Ponadto kanonik Andrzej Moller w tym roku, mimo zakazu jaki otrzymał od biskupa, zbyt często wychodził na miasto, szybko upija się, był na chrzcinach, potem nietrzeźwy upadł i doznał dotkliwych obrażeń nogi. Opuszcza kazania, niedbale odprawia Mszę św. Ma obowiązek notować nieobecnych na nabożeństwie kanoników; nie czyni tego i sam często nie przychodzi. Inni za jego złym przykładem coraz bardziej opuszczają się w odmawianiu brewiarza. Na próżno kapituła napominała go, aby notował i karał za absencję. Na temat Mikołaja Gallusa powiedział: mimo zakazu wydanego przez biskupa chętnie przyjmuje w swoim pokoju dawną swą przyjaciółkę Różę razem z jej córką, młodą wdową. Podnosi niegrzecznie głos na starszych od siebie konfratrów.

Według dawnego zwyczaju co niedzielę każdy z kanoników powinien wrzucić po denarze do rondelka na pokropienie na utrzymanie kierownika szkoły. Kanonicy Mikołaj Piotrowski i Stanisław Lubart nie czynią tego, ani też nie składają na tacę. Jest prawdziwym zgorszeniem, że kanonicy Mikołaj Piotrowski, Andrzej Moller i Stanisław Lubart, albo w ogóle nie są obecni na kazaniu, albo też wychodzą przed jego zakończeniem. W niedziele i święta spóźniają się do kościoła, przychodzą nawet po Ewangelii. To sprawia, że i świeccy zarażają się tym złym przykładem. Stanisław Lubart poza swoim tygodniem (kiedy pełni dyżur) rzadko albo prawie nigdy nie odprawia Mszy św., chociaż statuty nakazują kanonikowi, aby co 28 dni celebrował rocznicowe Msze św. za zmarłych. Tenże jeśli i odprawia, to nie z mszału warmińskiego, ale rzymskiego. W dni powszednie rzadko przychodzi do kościoła, a w niedziele i święta zjawia się przed Ewangelią; ku zgorszeniu parafian rzadko też przychodzi na nieszpory. Kapituła nie może się doprosić od niego sprawozdania z zarządu ekonomii i alodium. Wszyscy ci kanonicy nie odprawiają egzekwi przy mszach rocznicowych, nie biorą też udziału w matutinum, w ogóle przy ceremoniach nie trzymają się przepisów rytuału. Nikt tego nie karze ani nie notuje, a kanonicy mówią, że nie są scholarzami, aby ich kto notował i karał.

Na temat parafii należących do archidiecezji dziekan powiedział:

— najpierw generalnie dotyczy wszystkich — nie zapraszają siebie nawzajem na święta patronalne parafii. Najwyżej czterech księży przyjeżdża na taką uroczystość, tymczasem każdy z proboszczów w te dni nie odprawia u siebie nabożeństw chcąc umożliwić swoim wiernym udział w odpuszczeniu u sąsiada. Nie przysyłają do zdjecia ekskomuniki i rozgrzeszenia protestantów, którzy przychodzą z Prus Książęcych i osiedlają się na Warmii,

— w szczególności — proboszcz Setała często choruje, więc parafian w święta woła na plebanię i tam głosi kazanie, spowiada i odprawia Mszę św. Dziekan wielokrotnie na próżno go upominał, aby, jeśli już nie chce wziąć sobie na stałe pomocniczego księdza, niech umówi się z duchownym z kolegiaty. Jeśli choruje nie powiadamia dziekana i nie życzy sobie, by ten przysłał zastępcę. Niektórzy jego parafianie nie znają nawet dziesięciu Bożych przykazań, bo proboszcz z ambony nie odmawia tej modlitwy. Został też ukarany przez biskupa za to, że wezwany nie zaopatrzył jednak chorej kobiety (nazwisko Drezerius) w Jesionowie, która to wieś

należała wówczas do jego parafii. Biskup za ten występek nakazał, by proboszcz kupił za swoje pieniądze ornat dla parafii; proboszcz tego nie uczynił.

O proboszczu z Gryżlin, Szymonie, nic złego nie słyszał, oprócz tego, że jest pijakiem i codziennie nabrudzi koło siebie.

O proboszczu w Nowym Kawkowie powiedział, że ma kilku parafian, imigrantów z Prus Książęcych; nie przysłał ich jednak do kolegiaty celem uwolnienia z cenzur kościelnych.

O proboszczu z Kwiecewa, Kleofasie, powiedział, że ten czasami przez dwa lub trzy dni siedzi w karczmach w Dobrym Mieście, nigdy jednak nie przyjdzie do kościoła kolegiackiego, którego jest kanonikiem (honorowym). Ponadto paru jego parafian zmarło bez zapatrzenia sakramentami świętymi. Jest dokuczliwy swoim parafianom z powodu słów obraźliwych. Z błałego nawet powodu przeklina na sakramenty i rany Chrystusa, wpada w furie i jest groźny, dlatego żaden z jego parafian nie śmiał wyjawić wyczynów proboszcza. Nauczyciel w jego szkole parafialnej, syn gosposi, nie zna śpiewu. Proboszcz tylko dlatego go trzyma, bo korzysta z drewna należnego nauczycielowi.

O proboszczach innych parafii nic więcej dziekan nie powiedział.

W Dobrym Mieście Najświętszy Sakrament do chorych jest noszony uroczyście: idzie czterech chłopców, piąty z dzwonkiem, wszyscy w komżach. Dwaj niosą feretrony, dwaj ze świecami, dzwonnik zaś pochodnię większą. Każdy ma dzwoneczek i daje znak dla uczczenia Najświętszego Sakramentu. Ksiądz idzie z Najśw. Sakramentem ubrany w komżę. Chłopey nie otrzymują ustalonej opłaty, ale czasem chorzy dają im po groszu. Za administrowanie sakramentów niczego się nie bierze. Tylko nieliczni spowiadają się dwa razy w Wielkim Poście.

Dzikan kapituły z racji prac jako archiprezbyter otrzymuje od kapituły 16 grzywien, z prebendy zaś około 60 grzywien i pewną ilość zboża. Z wikarii św. Katarzyny przeznaczonej na uposażenie kaznodziei dziekan pobiera dochód równy wikariuszom, tj. 43 grzywiny, bo też on przejął na siebie obowiązek głoszenia kazań. Dawniej ten obowiązek i dochody należały do wikariuszy. Dochody niestałe (tzw. akcydentalne) pobierają sami wikariusze. Każdemu z kanoników daje się 4–5 metrów sześciennych (quartalia) drzewa. Dziekan zimą, od św. Marcina do św. Grzegorza, od kościoła otrzymuje też tygodniowo 7 mniejszych świec. Tyleż samo otrzymują wikariusze. W wigilię Bożego Narodzenia jeden z wikariuszy w mieście chodzi po domach i zbiera kołędę. Zwykle uskłada się 15 grzywien; należą one do mensy kapituły, podobnie jak inne mniejsze i większe ofiary. Kołęda została przez poprzednich kanoników zaniedbana i nie zbierało się jej. Kanonicy domagają się przywrócenia dawnego zwyczaju. Za pełne egzekwie pobiera się 20 groszy, z czego na kolegium kanonickie idzie 16 denarów (solidów), na kościół 8, nauczycielowi 15, wikariuszom 15, zakrystianowi 6; za połowiczne egzekwie należy się 11 groszy 12 denarów, z tego kolegium kanonickie pobiera 4, kościół 4, wikariusze 2 1/2 groszy, tyleż kierownik szkoły, dzwonnik 4 denary. Ofiary wielkanocne wynoszą 53 grzywiny. Za nabożeństwo wotywnie pobiera się 10 groszy, z tego dla kolegium kanonickie należy się 5 denarów, tyleż kierownikowi szkoły, celebransowi 5 denarów, organście 5, kalkulującemu 2, dziekanowi 1 denar, resztę należy się zakrystianowi. Ofiary składane z okazji wywodów, zaślubin, wigilii, egzekwi,

nabożeństw rocznicowych przeznacza się kolegium kanonickiemu. Za wywód kobiet (po porodzie) i za wizyty u chorych wikariusz otrzymuje po denarze. Dziekanowi od tych akcydentalnych dochodów nie się należy. Młode małżonki nazajutrz po ślubie uczestniczą we Mszy św. i dwa razy składają ofiarę. Obecny dziekan tę ceremonię młodych mężatek odprawia w niedzielę. Kiedy jednak okazało się, że jest to niezgodne z przepisami rytuału diecezjalnego polecił powrócić do dawnej praktyki. Do Komunii wielkanocnej przystąpili w tym roku wszyscy parafianie oprócz organisty. Jemu proboszcz zalecił powstrzymać się od komunikowania z powodu pewnego procesu jaki prowadzi przed sądem. Obiecał niezwłocznie przystąpić do Komunii św. skoro tylko ów proces zakończy się. Jednakże wizytatorzy zwrócili uwagę dziekanowi, że nie popełnia grzechu ten, kto przed sądem w poprawny sposób dochodzi sprawiedliwości i takiego nie należy odsuwać od Komunii św.

3. Przesłuchanie kanonika Andrzeja Mollera

Jego dane zostały spisane podczas poprzedniej wizytacji. Obecnie pełni on funkcję nadzorującego zakrystiana. Należycie dba o szaty liturgiczne. Do jego obowiązków należy ściąganie dziesięcin i wszelkich ofiar. Pieniądze te należą się tylko tym kanonikom, którzy biorą udział w nabożeństwach rocznicowych, przeto zakrystian prowadzi rejestr obecności, nieobecnym zaś potrąca przy wypłacie. Urząd ten po kolei pełnią kanonicy przez jeden rok. Obecny sacelan zaniedbał rejestrowania nieobecnych na nabożeństwach rocznicowych. Usprawiedliwił się tym, że i jego poprzednicy tego nie czynili, jako że zajęcie to budzi zawiści. Napomniany obiecał na przyszłość dać wykaz opieszłych w tej sprawie, co też potem uczynił. Polecono mu dokładnie notować nieobecnych, aby przynajmniej groźbami sankcji karnych zmusić ich do gorliwości skoro brak im wznioślejszych motywów. Tenże kanonik obiecał spełnić te obowiązki. Złożył wyznanie wiary, ślubowanie posłuszeństwa i czci biskupowi. Uczynił to wówczas, gdy z parafii Orneckiej przeszedł do kolegiaty na kanonię rezydencjalną. Spowiada się, celebrowa nabożeństwa, gdy przyjdzie jego kolej. Poza tym prywatnie odprawia tylko w święta rytu zdwojonego (duplex). Dochody roczne wynoszą przeważnie około 60 grzywien, oprócz przydziału zboża i drzewa. Ma odpisane statuty synodalne biskupa Łukasza Watzenrode i obecnego biskupa Marcina Kromera. Posiadał też odpisane sobie statuty Hozjusza, ale komuś wypożyczył i ten mu nie zwrócił. Obiecał resztę odpisać od dziekana. Stwierdził, że w tym roku statuty kapitulne były publicznie czytane. W poprzednich latach czyniono to rzadko. Wiele przepisów zawartych w statutach jest nie przestrzeganych, zwłaszcza te, które stanowią kary na wzniciających klótnie i gwałtowników. Kanonicy Stanisław z Mikołajem parę razy wzięli się za czuby, mimo to nie spotkała ich kara przewidziana w statutach, podobnie nie ukarano za także wykroczenia prepozyta i Mikołaja, którzy nawet z błahej przyczyny wzniciali sprzeciżki. Badany ma nowy brewiarz warmiński i jak twierdzi odmawia go codziennie razem z godzinkami do Matki Bożej. Kiedy jednak był badany co do sposobu poprawnego odmawiania owych godzinek, nie potrafił odpowiedzieć. W Wielkim Poście wspiera dziekana w słu-

chaniu spowiedzi, lecz zapytany o formułę absolucji, też pomylił i powiedział tę, którą mówi ksiądz na początku Mszy św. Polecono mu nauczyć się poprawnej formuły, tak zwykłej, jak i na godzinę śmierci. Wizytator polecił uczynić to z rytuału warmińskiego, ale kanonik uważał, że ta co wyrecytował jest poprawna, bowiem jeszcze jako wikary, gdy był w Ornecie i spowiadając biskupa użył tej formuły, ten nie zwrócił mu uwagi.

4. Przesłuchanie kanonika Mikołaja Dominika Gallusa

Mikołaj Dominik Gallus, to znaczy rodem z Francji, z diecezji Tull, lat 60. Święcenia kapłańskie otrzymał w katedrze plockiej od sufragana Jakuba Bibińskiego w sobotę przed niedzielą *Judica* 7 marca 1573 r. Kanonię dobromiejską nadał mu Hozjusz, a wprowadzony na nią został 27 listopada 1572 r. Ma odnośne dokumenty. Nie przypomina sobie czy złożył wyznanie wiary i ślub posłuszeństwa biskupowi. Codziennie odmawia brewiarz warmiński, ale bez godzinek do Matki Bożej. Statutów synodalnych nie posiada. Dawną swoją przyjaciółkę Różę na polecenie biskupa odprawił i jak twierdził, nie śmie ona teraz przychodzić do domu kolegiackiego, bowiem ekonom zagroził jej wtrąceniem do karceru. Zwykł spowiadać się co miesiąc. Sam też po łacinie spowiada innych kapłanów. Polecono mu, aby przy rozgrzeszeniach używał formuły z rytuału warmińskiego. Sprawuje pieczę nad cegielnią i wywiązuje się z powierzonych mu zadań. Co do konfratrów z kapituły, nie widzi u nich wad przeciwnych ich powołaniu. Nie umiał dokładnie odpowiedzieć, jaki jest jego dochód roczny. Przypuszcza, że tego roku osiągnie około stu grzywien, bowiem kapitulny folwark Kosyn tego roku przyniósł wyjątkowo dobre urodzaje.

5. Przesłuchanie kanonika Piotra Piotrowskiego

Kanonik ten pochodzi z diecezji plockiej, lat 50. Święcenia kapłańskie otrzymał od biskupa chełmińskiego Piotra Kostki w trzecią niedzielę po Zielonych Świątkach 1577 r. w kaplicy zamku lidzbarskiego. Na kanonię dobromiejską promował go 27 marca 1577 r. obecny ordynariusz Marcin Kromer. Złożył wyznanie wiary, przysięgę wierności i posłuszeństwa. Codziennie odmawia brewiarz według wydania nowego warmińskiego, razem z godzinkami. Mszę św. odprawia z pobożnością, nawet poza swoimi dyżurnymi tygodniami. Spowiada się raz w miesiącu. Nie ma odpisanych statutów synodalnych, bowiem nie wiedział o tym obowiązku. Niezwłocznie je sobie odpisze razem z aktualnymi i wcześniejszymi zarządzeniami biskupów. Nie ma też uchwał Soboru Trydenckiego. Dochód tego roku miał sto grzywien oraz pewną kwotę za sprzedane zboże. Drzewa otrzymał tyle co każdy z kanoników, ale musi jeszcze dokupować. O konfratrach nie zlego nie może powiedzieć.

6. Przesłuchanie kanonika Stanisława Lubarta

Pochodzi z Krakowa, jest bakalarzem sztuk wyzwolonych tamtejszego Uniwersytetu, lat 40. Świeceń kapłańskich udzielił mu Jan Grodecki biskup ołomuniecki w kaplicy biskupiej w Krems, w Wielką Sobotę 1572 r. Dymisorie otrzymał od oficjała krakowskiego Marcina Izbińskiego. Kanonię dobromiejską dał mu Marcin Kromer w 1577 r. Złożył wyznanie wiary i przysięgę wierności. Czasami spowiada w języku polskim i zna obowiązki spowiednika. Polecono mu zapoznać się z rytuału warmińskiego z tzw. rezerwatami (wykaz grzechów, których rozgrzeszenie jest zarezerwowane wyższym przełożonym). Gotów jest zdać sprawozdanie z roku ubiegłego, kiedy był zarządcą ekonomii i folwarku kapituły. Również co roku sprawozdanie zdają z gospodarowania dobrami kapitulnymi prepozyt, ekonom, nadzorcy folwarków, młyna i cegielni, zakrystian i nadzorca poboru dziesięcin. Lubart nie ma odpisanych uchwał synodalnych. Obiecał postarać się o nie i czytać razem z zarządzeniami biskupa. O kanonikach powiedział, iż zdarzały się między nimi nienawiści, ale obecnie widać znaczną poprawę. W tym roku otrzymał około stu grzywien oraz zboże, ale nie dostał drzewa i moszczu pół beczki. Dotąd modlił się z brewiarza rzymskiego. Teraz chce korzystać z nowego brewiarza warmińskiego, ale nie ma wprawy w tym porządku. Został napomniany, aby codziennie odmawiał też godzinki. Również Msze św. odprawia z mszału rzymskiego. Zapytany, dlaczego stosownie do statutów synodalnych nie używa mszału warmińskiego, gdy sprawuje Mszę św. publicznie do ludu, odpowiedział, że w warmińskim kanon jest mniejszy i że rzymski jest lepiej ułożony. Pozwolono mu na używanie mszału rzymskiego, gdy odprawia prywatnie.

7. Przesłuchanie ekonomy, którym obecnie jest Fabian Kwadratyn

Pochodzi ze Stargardu, diecezji wrocławskiej, kapłan, lat 36. W tym toku pełni funkcję ekonomy. Do jego obowiązków należy zarządzanie kuchnią, folwarkiem Kosyn, najmowanie służby i pilnowanie kluczy do drzwi wejściowych do kolegium i zadbanie, aby w odpowiednim czasie były zamykane, dbanie o dobytek, konie, pola, łąki, egzekwowanie należności od chłopów, troska o sianokosy, siew i sprzęt zboża. Co roku na św. Marcina zdaje sprawozdanie. Z racji urzędu ekonomy pobiera rocznie 10 grzywien. Zwolniony jest z obowiązku śpiewania Mszy św. w kościele z wyjątkiem tygodnia kiedy pełni dyżur. Oprócz prepozyta i dziekana wszyscy kanonicy muszą po roku pełnić funkcję ekonomy. Obecny ekonom dobrze wywiązuje się z tych obowiązków. Pochodzi z rodziny innowierczej ze Stargardu, kształcił się w kolegium jezuickim w Braniewie i tu nawrócił się; jezuici rozgrzeszyli go z herezji. Studiował na koszt Hozjusza przez rok i kilka miesięcy, potem w jego świącie udał się do Rzymu i wstąpił do Collegium Germanicum i tam studiował przez pięć lat, słuchał filozofii i dużej części teologii. Hozjusz udzielił mu wszystkich świeceń kapłańskich w 1574 r. w niedzielę w oktawie Chrystusa. Nie okazał jednak wizytatorom dokumentu o przyjętych święceniach. Twierdził, że przed dwoma laty stracił go w Gdańsku. Oświadczył też, że Hozjusz w Rzymie dał mu wszelkie dyspensy nieodzowne do przyjęcia świeceń oraz podjęcia beneficjów

kościelnych. Okazał też list prowincjała jezuitów prowincji litewskiej Franciszka Suczyer, również świadczący o swej absencji z herezji. Kanonikiem kolegiackim został z nominacji biskupa Marcina Kromera 2 czerwca 1581 r. Odmawia codziennie nowy brewiarz warmiński wraz z godzinkami. Nie ma odpisanych statutów synodalnych. Obiecał rychło je sobie sporządzić. Poza dyżurami odprawia Msze św. w niedziele i święta. Z racji funkcji ekonoma od wszelkich innych obowiązków jest zwolniony. Powiedział, że nie wiedział, iż statuty kapitulne wymagają, aby w rocznicowe nabożeństwa odprawiać Msze św. za zmarłych. Na przyszłość będzie o tym pamiętał. Kanonik Stanisław, ekonom ubiegłoroczny, wprowadził Kwadratyna jako nowicjusza w tajniki tego obowiązku. Zapytany o postępowaniu innych rzekł: statuty kapitulne nie są przez kanoników zachowywane, bowiem kanonik, który ma dyżur tygodniowy nie bierze udziału we wszystkich godzinach kanonicznych śpiewanych w kościele, opiekun zakrystii nie notuje absencji kanoników na nabożeństwach, co oczywiście oznacza bezkarność wobec niedbałych. Kanonik Stanisław Lubart, chociaż już od trzech lat rezyduje, nie posiada almucji; często nie odprawia Mszy rocznicowej. Każdy z kanoników ma klucz do bramy wejściowej, tymczasem według statutów zamykanie i otwieranie bramy należy do ekonoma, co miało ograniczyć późne wyjścia kanoników i dostęp ludziom przygodnym. Tymczasem brama we dnie i w nocy faktycznie jest otwarta. Każdy z kanoników powinien sporządzić sobie łyżkę srebrną. Kanonicy, którzy mają służących, nie płacą za ich stołowanie z krzywdą dla tych, którzy taktowych chłopców do posług nie utrzymują. Nie są karani kanonicy obrażający siebie nawzajem. W tej kwestii statuty kapitulne wymagają rewizji. Należy bowiem wyraźniej napiętnować powtarzające się ekscesy. Brak tam wyznaczonej sankcji na tych, którzy uchylają się od udziału w posiedzeniach kapituły albo spóźniają się, na tych, którzy nie są posłuszni uchwałom kapituły, co nadużywają alkoholu, oddają się rozpuście, ciągle w swoim mieszkaniu utrzymując kobiety, zwłaszcza te podejrzane, którzy bez pozwolenia przebywają długo poza kapitułą i zaniedbują obecność w kościele. Cóż bowiem sądzić o tym, oskarżał dalej kolegów Kwadratyn, jeśli np. ekonom bez przyczyny nie przychodzi do refektarza, lecz spożywa w swoim pokoju, jeśli ten węgorez, kuropatwy itp. nie daje do wspólnej kuchni, jeśli tenże samowolnie korzysta z kanoni i pojazdów kapitulnych dla celów prywatnych, jeśli tenże przez dłuższy czas unika spotkania z kolegami, jeśli spowoduje jaką stratę we wspólnym dobru, jeśli ten, czy prepozyt, albo inni oficjaliści nie wpisują do księgi wszystkich dochodów, jeśli ktoś miesza się do zadań przewidzianych innemu stanowisku w kapitule, albo przeszkadza mu w wykonaniu jego zadań, kto nie przedstawia rocznych inwentarzy, jeśli będąc w kościele z innymi nie śpiewa? Tego rodzaju przewinienia powinny być karane ustawowo. W statutach należy zmienić przepis stanowiący o ekonomii. Nie należy go zmieniać co roku i nie zlecać to ważne stanowisko kanonikom nowicjuszom i młodszym, bo ci nie mają jeszcze rozeznania w zawitych sprawach gospodarczych. Ponadto w statutach brak dokładnego sprecyzowania zadań tegoż ekonoma. Należy zaostrzyć kary na burzycieli spokoju w kapitule, na tych, co współbracia w kapitule znieważają słownie, co grożą pobiciem, napadają z mieczem, biją i ranią. Należy to wszystko pozostawić do decyzji biskupa ordynariusza. Kwadratyn skarżył się, że nie są prowadzone akta sądowe i protokoły posiedzeń kapituły;

wprawdzie on został przez kapitułę wybrany na kanclerza, aby to spisał, to jednak nie może tego stanowiska przyjąć bez jako takiego wynagrodzenia za ten trud. Prepozyt nadużywa lasów kapitulnych, np. w Cerkiewniku samowolnie wyciął wiele drzew prywatnie dla siebie, z jego winy kapituła ponosi straty w zwierzynik łownej, bo pozwolił obcym polować w dobrach kapitulnych. Jego domownik Olssnicius (Oleśnicki) w folwarku w Rogiedlach prawie codziennie ze strzelbą zapuszcza się w dobra kapituły i zwierzęta należne kapitule porywa, albo je płoszy. Dotąd militaria kapituły zarejestrowane były w inwentarzu ekonoma, jednakże z wielu względów za bardziej właściwe należy je wpisać do akt kustodii prepozyta, bowiem ekonom jest bardziej zajęty kłopotami dnia codziennego. Rzeczy te należy konserwować, tymczasem pokrywa je rdza. Prepozyta kilkakrotnie napominał, aby zadbał o nie, ale bezskutecznie. Ponadto kapituła ma za złe prepozytowi, że w rozmowach nie dość wiernie strzeże tajemnic kapituły, zwłaszcza wówczas, gdy w jakiejś kwestii pozostali kanonicy z nim się nie zgadzają. Dekret, wbrew jego woli uchwalony przez kapitułę, gdy wykonywał wobec stron, mówił, że jego zdanie było inne, ale kanonicy nie przyjęli tego. Uważa te decyzje za niesprawiedliwe i obstaje przy swoim zdaniu. Należy prepozyta napomnieć, aby na przyszłość był dyskretniejszy. Dziekan dzierży wikarię pod wezw. św. Katarzyny, bierze dochody, ale nie posiada formalnego aktu nadania ani dyspensy na posiadanie dwóch beneficjów w tym samym kościele. Dziekan Walenty Helwing wiernym po Komunii św. podaje ablucję (woda z winem na obmycie) z tego kielicha, którego używał do Mszy św. Ludzie przystępują z takim namaszczeniem, jakoby przyjmowali Najświętszy Sakrament. Synody stanowią, że ablucję może podać inny kapłan i z innego kielicha, aby nie stwarzać pozorów Komunii św. pod obiema postaciami. W niedzielę czasami pozwala przed kazaniem odprawiać podwójne egzekwie za zmarłych, suma bywa męcząca i przeciąga się do południa, co jest dla ludzi bardzo przykre i uciążliwe. Przed przyjściem wizytatorów (tych to) w refektarzu kapitulnym często zaniedbywano czytania. W mieście są tacy, co czytają książki innowiercze i nie przestrzegają postu. Następnie na temat kanonika Andrzeja Mollera powiedział, że ten, mimo wyraźnego zakazu biskupa, chodzi na miasto na przyjęcia, upija się tam, a także w swoim domu. Ma słabą głowę i po kilku kieliszkach jest już pijany. Mimo tego, po napomnieniu biskupa poczynił on wielkie postępy w stosunku do swego dawnego sprawowania. Jak stwierdza dziekan, ów Andrzej niechętnie goli tonsurę, nosi podobnie jak ludzie w Brunświku beret z dwoma pomponami zwisającymi na skronie. Kilka razy okazał nieposłuszeństwo prepozytowi, bowiem mimo wezwania nie stawił się na posiedzenie kapituły; obecnie pełni urząd zakrystiana, nie prowadzi jednak rejestru kanoników nieobecnych na wspólnym brewiarzu, sam też często nie bierze udziału w tej modlitwie. Niedawno w sprawach kapitulnych został wysłany do Barczewa, pięć dni tam spędził bez powodów. Zdaniem prepozyta ów Andrzej rzadko, albo w ogóle nie odprawia brewiarza. O kanoniku Mikołaju Gallusie zaświadczył, że jest on zbyt gwałtowny, niepomyślny na godność kapłańską wrzeszczy na kolegów z kapituły, nie celebrował nabożeństw z należnym namaszczeniem, w lecie chodzi w pończochach i pludrach z krótkim surdudem, co jest niezgodne z kanonami świętymi. W mieszkaniu jego pani o imieniu Róża myła go nagiego; oboje są wprawdzie w takim wieku, że trudno ich o coś podejrzewać, niemniej takie

zachowanie daje kanonikom okazję do złych rozmów. Tenże kanonik Gallus często odwiedza w Smolajnach starostę Jana Hozjusza i zachodzi podejrzenie, czy nie wyjawia mu tajemnic kapitulnych. Możemy domyślać się tego z faktu, że pan starosta nie waha się wobec czcigodnych ludzi nazywać kanoników łakomymi i nienasyconymi i przez to obniża ich prestiż w oczach ludzkich. Kanonicy z bólem serca przyjęli ten fakt do wiadomości. Uważają, że wyrządza się im krzywdę, bo nie uświadamiają sobie, aby przywłaszczyli coś od ludzi. Kanonik Mikołaj ciągle ze swoją dawną przyjaciółką Różą pozostaje w zażyłych kontaktach i z jej córką; wbrew przepisom obie je podejmuje w domu kanonicznym. Tenże kanonik Mikołaj od czasu objęcia urzędu zakrystiana ciągle ma przy sobie klucze do kościoła, ale teraz skoro jest inny zakrystian, Andrzej Mollerus, jemu polecono przekazać te klucze, bo piecza nad nimi należy do obowiązków kanonika zakrystiana. Odnośnie do kanonika Piotrowskiego powiedział, że w ubiegłym lecie znieslawił jego i kanonika Stanisława Lubarta pan Wosseda, który stąd zdołał uwolnić się z aresztu i uciekł do Prus Książęcych, dołożył się do tego mąż kucharki kolegium kanonicznego oskarżając obu kanoników, że z tą kucharką dopuścili się grzechu cielesnego. Ten zarzut został im przedłożony na posiedzeniu kapituły, polecono im udać się do biskupa i osobiście oczyścić się z zarzutu, ale oni tego dotąd nie uczyli. Tegoż kanonika Stanisława oskarżył o spowodowanie przez niego, na stanowisku ekonomy, dużej szkody kapitule, bowiem zaniedbał należytego obsiania folwarków kapitulnych, zwłaszcza jęczmieniem, wskutek czego kanonicy muszą kupować to zboże oraz, że inwentarz uczynił bezwartościowym, zaniedbał swoje obowiązki kościelne i kapłańskie, sam on zresztą przyznał, że rzadko przychodził do kościoła. Breviarza prawdopodobnie nie odmawia. Nie przyjął przydzielonego mu ołtarza, nie używa mszału warmińskiego, nie chce sporządzić sobie szaty liturgicznej zwanej almucją, często udaje się nie informując nikogo dokąd. W roku ubiegłym, gdy pełnił funkcję ekonomy, rzadko przychodził na wspólne posiłki. Starosta Smolajn Jan Hozjusz sądy sprawuje prawie wyłącznie w niedzielę i święta, zaraz po nabożeństwie przy budynku kolegiackim albo, gdy jest zimno, w pokoju kanonika Mikołaja. Jest to pogwałcenie dnia świątecznego, a więc sprzeczne z kanonami i dające zgorzenie, przeto kanonicy życzą sobie, aby te sądy przenieść na dni powszednie. Kanonik Fabian Kwadratyn zapytany o służbę bożej w kolegiacie, odpowiedział to, co wyżej wspomniano, dorzucił od siebie, że kanonicy nie uczestniczą w codziennej Mszy św., chociaż czasu mają dosyć, uważają się bowiem zobowiązanymi nie tyle do Mszy św., co do samego brewiarza. Po procesji kanonicy Andrzej, Stanisław, Mikołaj i Piotrowski szybko wyślizgują się z kościoła i rzadko kiedy wracają na czytanie lekcji przed Ewangelią, przez co niewątpliwie dają zgorzenie wiernym, którzy często najpierw po kazaniu i drugi raz po podniesieniu gromadnie wychodzą z kościoła. W dni świąteczne mało kto czy to z rady miejskiej czy innych ludzi zjawi się w kościele. Jak się okazało, z powodu zaniedbania kontroli inwentarzy, zniknęło wiele rzeczy kolegium kanonicznego. Podobno w kościele w Głotowie znalazło się wiele rzeczy należących do kościoła kolegiackiego. Kanonicy nie przestrzegają przepisów o używaniu szat liturgicznych w przewidzianym przepisami kolorze, chociaż w zakrystii mają pełny wybór takowych szat.



Na tym kończy się ta część protokołu wizytacji kolegiaty, którą określono mianem egzaminu kanoników. Jak widzimy najwięcej kolegom „dołożył” Fabian Kwadratyn, znany ze swego krytycyzmu, ale zarazem człowiek rzewny i labilny, który w życiu kilka razy wstępował i występował z zakonu jezuitów, którego opis nawrócenia się dał Hozjuszowi natchnienie do napisania dzieła *Palinodiae*, o czym jednak nie będziemy tutaj rozprawiać.

III. STATUTY KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ w DOBRYM MIEŚCIE z 21 STYCZNIA 1583 r. [Streszczenie]

1. Kanonicy rezydujący przy kolegiacie mają obowiązek w niedziele i święta udziału we wspólnej modlitwie brewiarzowej, przynajmniej w ważniejszych częściach brewiarza, jak matutinum, laudesy i nieszpory. Za opuszczenie godziny brewiarzowej kanonik zapłaci po groszu, a w uroczyste święta ta kara będzie zdwojona.

2. W dni powszednie kanonicy rezydujący wezmą udział w laudesach, prymie i tercji; za opuszczenie laudesów kara wynosi jeden grosz, prymy — pół grosza, tercji — jeden solid.

3. Nadal pozostają w mocy dawne przepisy o udziale kanonika w nabożeństwach za zmarłych konfratrów.

4. Kanonik, który opuści Mszę św. w niedzielę lub większe święta, zapłaci trzy grosze, ten który przyjdzie po ostatnim wersecie modlitwy „Panie zmiłuj się nad nami” zapłaci dwa solidy. Za to samo przewinienie w święta (uroczyste) kara ma być podwójna. Sankcje te nie dotyczą kanonika, który w tym czasie sam odprawia Mszę św. albo spowiada w konfesjonale.

5. Kanonik, który bez należytego powodu wyjdzie z kościoła podczas kazania zapłaci karę dwóch solidów; nie dotyczy to kanonika, który w tym czasie sam głosi kazanie, albo chce wysłuchać kazania w języku polskim.

6. Wymienione wyżej przewinienia zarejestruje kanonik zakrystian i ściąganie kary w każdą sobotę po rannym nabożeństwie, zaś na posiedzeniu kapituły zda sprawozdanie. Pieniądze te zostaną rozdzielone po równej części wśród kanoników rezydujących. Upomniany, jeśli na pierwsze wezwanie kary nie zapłaci, uiści ją w podwójnym wymiarze, jeśli podniesionym głosem czynić będzie uwagi zakrystianowi — zapłaci w trójnasób, a jeśli posunie się do ubliżeń i połajania, zapłaci poczwórnje.

7. Jeśli zakrystian będąc w kościele zaniedba odnotowania nieobecnych, zapłaci karę tak samo jak oni, a jeśli w ogóle nie zjawi się na nabożeństwie i nie nazaczy zastępcy, zapłaci podwójnie.

8. Te same sankcje grożą kanonikowi, który pełniąc dyżur tygodniowy zaniedba obowiązki.

9. Nie dotyczy to kanoników: ekonoma, chorych i tych, których absencję usprawiedliwiają zajęcia podjęte dla dobra kapituły.

10. Kanonicy skarżyli się, że zebrania kapituły są zwolywane nazbyt często i bez poważnych powodów. Na przyszłość takowe zebrania należy urządzać w jednym dniu tygodnia, w piątki. W razie sprawy ważnej i nie cierpiącej zwłoki, można w każdym czasie zwołać kanoników na naradę.

11. Kanonik, który opuści posiedzenie kapituły zapłaci kary dwa grosze, za spóźnienie albo za przedwczesne opuszczenie zebrania — jeden grosz. Kanonik junior, do którego należy zwolywanie kanoników, za zaniedbanie tego obowiązku zapłaci dwa grosze.

12. Na posiedzeniu kapituły należy skupić się na jednej istotnej sprawie. Nie wolno tracić czasu na dywagacje. Przewodniczący obradom przedstawi pod rozwagę jeden problem, potem udzieli głosu kanonikom według godności: od prałatów do najmłodszego. Decyzje zapadają większością głosów. Dopiero po zakończeniu jednej sprawy wolno drugą wziąć na wokandę.

13. Przewodniczący obradom zatroszczy się o należyłą dokumentację. Jeszcze podczas zebrania powinny być spisane ustalone dokumenty oraz protokół posiedzenia. Uczyni to kanonik najmłodszy, albo ktokolwiek do tego wyznaczony. Dotąd rejestracja obrad była zaniedbana, a jest to sprawa ważna, aby przyszłe pokolenia znały czyny poprzedników.

14. Kanonik, który nie będzie respektował na posiedzeniu przyjętych dekretów kapituły, zapłaci kary ćwierć grzywny. Może jednak przedstawić swoje przeciwne zdanie z zachowaniem wszakże skromności i umiarkowania.

15. Niektórzy kanonicy lekkomyślnie wnoszą swoje sporne sprawy do sądu biskupa wprost biskupowi narażając kapitułę na zniesławienie. Na przyszłość każdy kanonik będzie zobowiązany wpieryw na posiedzeniu kapituły rzecz przedłożyć i dopiero kiedy tej werdykt uzna za nie satysfakcjonujący siebie, może odwołać się do biskupa. Kto naruszy ten tok postępowania, zapłaci karę jednego złotego, chyba że biskup po zapoznaniu się ze sprawą, zadecyduje inaczej.

16. Prepozyt na mocy dawnych i tych nowych statutów ma czuwać nad porządkiem i ładem w funkcjonowaniu całej kapituły. Na niewłaściwości wśród

niższych pracowników powinien reagować sam na bieżąco, w przypadkach zaś trudniejszych konsultować z całą kapitułą.

17. Prepozytowi należy się od wszystkich cześć i uległość. Wszyscy pracownicy (o ekonomie będzie mowa dalej) mają obowiązek stosować się do jego poleceń.

18. Prepozyt sam rozstrzyga spory między pracownikami (oprócz spraw wewnętrznych poszczególnych wsi), jednakże problemy większej wagi, od których zależy spokój publiczny i powodzenie całego kolegium, powinien przedłożyć na posiedzeniach kapituły. Przy wymierzaniu kar wobec bardziej zuchwałych i buntowniczych chłopów będzie kierował się zdaniem kapituły. Postara się też, aby rozprawy sądowe zostały należycie zaprotokołowane.

19. Ekonom i pozostali oficjaliści wobec delegatów kapituły co miesiąc zdadzą sprawozdanie ze swej działalności pod groźbą kary pół grzywny.

20. Ekonom nie może dla swoich prywatnych, czy innych ludzi postronnych, potrzeb używać kapitulnych koni, wozów czy innych rzeczy. Za każde przewinienie zapłaci pół grzywny. Kapituła rezerwuje sobie aplikację surowych kar.

21. Przy planowaniu zasiewów i uprawy roli ekonom powinien korzystać z porady pozostałych członków kapituły. Za chybione arbitralne decyzje będzie zobowiązany do restrykcji.

22. Ekonom zatrudnia niższych pracowników (familiares), ale czynić to powinien za wiedzą prepozyta, który z posługi tych ludzi również korzysta. Na przyszłość najlepiej, aby ekonom wspólnie z prepozytem angażowali i ewentualnie zwalniali domowników z pracy. Samowolę ekonomu ukróci kapituła stosownymi karami.

23. Cała kapituła czuwa nad prosperitą i stanem swego posiadania, dlatego wybrani przez nią dwaj kanonicy rewizorzy dokonują raz do roku, a w razie potrzeby i częściej, generalnego przeglądu całego zasobu majątkowego i wyniki przedstawiają kapitule. Kto typowany przez kolegów uchyli się od podjęcia tej pracy, zapłaci dwie marki kary.

24. Kiedy ekonom zechce ze stawu przy kolegium wydobyć te ryby, które tam zostały wpuszczone po przeprowadzeniu połowów zimowych, powinien przy tym być obecny prepozyt albo skierowany przez niego inny kanonik, który stwierdzi, ile ryb znajdowało się w stawie i jakiej są one wielkości. Ekonom powinien poinformować prepozyta, ile ryb złowiono zimą w stawach i latem w sadzawkach.

25. Ekonom nie może dowolnie rozdawać ryb z połowów letnich na jeziorach. Dotyczy to również wszystkich innych należących do kapituły rzeczy, jak np. słomy, siana, drzewa, itp. W przypadku przeciwnym zobowiązany jest do restytucji.

26. Ekonom odpowiedzialny jest za zamykanie i otwieranie bram w budynkach kolegiackich. Tylko on i obaj prałaci mogą mieć klucze od bram mniejszych. Wszystkie bramy należy zamykać wieczorem w zimie o godzinie ósmej, w lecie o godzinie dziewiątej. Za każde niedopatrzenie ekonom zapłaci kary dwa grosze. Kanonik zaproszony na ucztę, który przewiduje późniejszy powrót, powinien poprosić ekonoma o klucz.

27. Kanonik lub wikariusz, który nie będąc zaproszonym przez ludzi, po wymienionych godzinach wróci z miasta, zapłaci trzy grosze. Jeśli na mieście zanocuje albo wejdzie do kolegium przez kościół wpuszczony przez zakrystiana, zapłaci kary pół grzywny, a zakrystian pięć groszy.

28. Kanonik, który przetrzymuje w swym mieszkaniu kobiety, poza przypadkiem choroby i zgody biskupa, i napomniany przez kapitułę jej nie odprawi, tego kapituła zamelduje do biskupa i do czasu decyzji wykluczy ze wspólnych posiłków.

29. Kto wieczorem po zamknięciu kolegium zatrzyma podejrzaną kobietę, za każdym razem zapłaci po grzywnie, zaś samą kobietę ekonom zamknie w karcerze.

30. Kanonik, który przemocą i wrzaskami nie pozwoli któremuś z pracowników niższych na wypełnienie jego normalnych obowiązków względem innego kanonika, za każdy taki czyn zapłaci kary pół grzywny i przez trzy dni będzie odsunięty od wspólnego stołu, jeśli zaś utrudni pracownikowi usługę w stosunku do prałata, podlega karze dwa razy większej.

31. Kapituła często wysyła ze swego grona posłańców z różnymi misjami. Wyznaczony kanonik nie może (poza przypadkiem choroby) uchylić się od tego obowiązku, ale nie wolno mu złożyć wskazaną przez kapitułę kwotę, za którą pojedzie wynajęty ktoś inny.

32. Kapituła pragnie w swoim gronie popierać miłość braterską, a wyrugować wszelkie niesnaski i spory, dlatego kary na wszelkiego rodzaju kłótników wyszczególnione w poprzednich statutach teraz zostają usankcjonowane i powiększone. I tak np. jeśli ktoś drugiemu niesłusznie zarzucił kłamstwo albo w inny sposób go znieważył, zapłaci karę ośmiu skojców. Za to samo przewinienie, ale popełnione przy posiłkach, gdzie obowiązuje szczególna uprzejmość, kara ma być dwa razy większa, jeśli zaś działo się to przy obecności ludzi z zewnątrz, kara wzrasta do wysokości jednej grzywny.

33. Kanonik za naruszenie czci i honoru konfratra zapłaci kary dwie grzywny i zobowiązany do przeprosin.

34. Kto sięgnął po broń kanonika, zapłaci kary trzy grzywny i na dwa tygodnie zostanie odsunięty od wspólnego stołu. Jeśli posunie się do ataku (np. zahaczy o włosy czy brodę), ale bez przelewu krwi, zostanie pozbawiony dziesiątej części rocznego dochodu z dystrybucji chórowych i odłączony od wspólnego stołu na

miesiąc. Jeśli zranił i polala się krew, zostanie pozbawiony dystrybucji chórowych za cztery miesiące i na dwa miesiące odsunięty od stołu, ponadto wynagrodzi krzywdę samemu poszkodowanemu. Podlega też sądowi biskupa.

35. My, biskup Kromer, statuty ułożone przez kanoników kościoła kolegiackiego na mocy naszej zwyczajnej władzy zatwierdzamy i polecamy stosować się do nich, a sobie i następcom zastrzegamy prawo do ich rewizji i zmiany, gdy tego zajdzie potrzeba.

Dan w Lidzbarku ostatniego dnia miesiąca stycznia 1583 r.

IV. STATUTY KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ w DOBRYM MIEŚCIE
ZATWIERDZONE PRZEZ BISKUPA MARCINA KROMERA
31 STYCZNIA 1583 r.
[Teksty oryginalne]

Oryginał: AAWO, Dokumenty Dobrego Miasta, F. 8. Jest to poszyt o wymiarach 20×25 cm, sześć kart białego pergaminu, w grzbiecie przeszity jedwabnym sznurkiem, plecionym z nici czerwonych i białych (pożółkłych), na którym przywieszona jest w miseczce woskowej białej pieczęć o średnicy zewnętrznej 9 cm i wewnętrznej 6 cm, brzeg miseczki w połowie wyszczerbiony, częściowo też czerwony lak, na którym wyciśnięta jest pieczęć, w szyldzie po prawej stronie jest herb Kromera, z lewej zaś od góry baranek z chorągiewką oraz — nizej — kielich. Pismo pochodzi od jednej osoby, litery dość duże, owalne, atrament brązowy, akapity pisane piśmem zgrubionym, numeracja łacińska. Na stronie czołowej napis: *Statuta nova Capituli Collegiatae Ecclesiae Gutstatensis*, obok inną ręką: *Cromero Episcopo*, poniżej: *Sub litera F nr 8*. Na odwrocie wpisana rota przysięgi kanonika. Publikujemy ją za statutami.

Martinus Cromerus Dei gratia Episcopus Varmiensis.

Notum facimus omnibus quorum interest, vel in posterum intererit, et praesertim Venerabili Capitulo Ecclesiae nostrae Collegiatae Gutstatensis, quod habet idem Capitulum Ecclesiae Collegiatae Sanctissimi Salvatoris et Omnium Sanctorum in oppido nostro episcopali Gutstatensi salutaria et laudabilia statuta ante complures annos, ipsorum praelatorum et canonicorum concordii placito condita et ab antecessore nostro Reverendissimo Domino Mauritio Episcopo Varmiensi confirmata ad usum ecclesiasticum iuxta ac forensem illo tempore accommodata. Sed quoniam novis morbis nova adhibenda sunt remedia et licentia refrenanda est, proinde nos pietati, honestati et utilitati eiusdem collegii consulere cupientes Venerabilibus Dominis Andreae Human praeposito, Valentino Helving decano et Fabiano Quadrantino eius ipsius Ecclesiae canonicis, doctrina et usu rerum praestantibus negotium dedimus, ut ea ipsa statuta diligenter excuterent, et si quid in iis minus hisce nostris temporibus aptum esset, aut ad exactiorem politiam et

concordiam in pio illo coetu conservandam requireretur, acquabiliter id et moderate scripto complecterentur. Igitur ii matura deliberatione inter se habita subsequencia capitula conscripserunt nobisque exhibuerunt. Quae cum nos, nonnulla lima adhibita probaremus, totius Capituli supra memorati consensu prioribus statutis adiungenda esse duximus, prout praesentium vigore episcopaliq̄ue autoritate adiungimus, paris firmitatis robur ipsis cum antiquioribus impartientes, et si quid de illis prioribus in his mutatum sive castigatum est, id demum obtinere et perpetuo valere volentes, sub poenis transgressoribus arbitrio nostro et successorum nostrorum episcoporum irrogandis. Sunt autem eadem statuta sequentis tenoris.

I

Principio a cultu divino exordium capientes statuimus et ordinamus, ut deinceps singulis diebus dominicis festisque celebribus a primis vesp̄eris inchoando omnes et singuli residentes canonici (demptis iis, qui extra oppidum parochiales ecclesias in pagis habent annexas atque ita secundum canones abesse possunt) horis canonicis maioribus, hoc est matutinis et vesp̄ertinis et insuper primae personaliter intersint, quo sic populus bono eorum exemplo in dies magis ac magis in pietate aedificetur divinusque cultus maiore cum devotione et solennitate peragatur. Quisquis igitur illis ipsis diebus maiorum horarum aliquam vel etiam primam neglexerit, toties quoties in dimidio grosso puniatur. Quae quidem poena in totis duplicibus festis duplicabitur.

II

In diebus item non celebribus canonici residentes omnes quotidie secundum antiquam consuetudinem interesse debent laudibus, primae et tertiae, mutuoque se cantando iuvare. Negligens laudes uno grosso, primam dimidio et tertiam vero uno solido toties quoties puniatur.

III

Quae etiam in antiquioribus statutis de anniversariis et vigiliis defunctorum pie sancita, hactenus vero a nonnullis neglecta fuerunt, ea omnia nunc renovantes, inviolabiliter deinceps servanda censemus, sub poena in iisdem statutis expressa.

IV

Quisquis vero summum Missae sacrum diebus dominicis vel festivis celebribus neglexerit, tribus grossis, si autem post ultimum Kyrieleyson venerit, duobus solidis puniatur. Quae poena in festis totis duplicibus duplicari debet. Censebitur autem

negligens vel absens is, qui in suo stallo non fuerit, nisi forte per idem tempus missam privatam celebraret, aut confessiones audiret, aut aliud sacramenti genus administraret.

V

Et quia fieri solet, quod nonnulli canonici post inceptam diebus festis concionem repente e templo evolant et excurrunt cum scandalo praesentium, hoc praecavere deinceps cupientes decernimus, ut quisquis sub concione e templo sese sine necessitate subduxerit, duobus solidis puniatur. Quod si tamen quis Polonicam concionem interea audire maluerit aut ipse concionetur, pro praesenti habeatur.

VI

Porro sacristani officium erit negligentes absque ullo respectu diligenter annotare, poenam a negligentibus singulis diebus Sabbati peracta matura exigere, rationem de perceptis poenis mensibus singulis Capitulo reddere, quae poenae deinde per eundem sacristanum inter residentes ex aequo distribuentur. Quisquis autem poenam a se exigendam dare noluerit, is in duplo, si contra sacristanum officium suum exequentem clamores ediderit, in triplo, si eundem maledictis aut conviciis affecerit, in quadruplo puniatur.

VII

Quod si sacristanus ipse, tametsi in templo praesens, attamen absentes per incuriam non annotaverit, et id ita ab eo factum esse per alium convictus fuerit, tunc non absentes modo debitas poenas solvere tenebuntur, sed etiam ipse sacristanus pares cum illis poenas ob neglectum officium luet. Et si idem sacristanus horarum aliquam vel aliquas neglexerit nec in locum suum alium quempiam substituerit, tunc duplo maiorem quam coeteri canonici poenam exolvat.

VIII

Eandem quoque hebdomadarius negligens cum sacristano negligente subibit poenam.

IX

Eximuntur autem a praemissis oneribus oeconomus, infirmi et qui in capitularibus negotiis alio missi sunt.

X

Ad haec quia quaeruntur dominorum nonnulli nimis frequenter et ob quamlibet levem causam capitula indici et convocari, idcirco ordinandum statuendumque duximus, ut deinceps perpetuis futuris temporibus in hebdomada unus tantummodo sit dies capitularis feria sexta videlicet, vel si in ea festum occurrerit, immediate praecedens, in quo communiter capitula congregari debebunt causaeque omnes in eum reiici. Nisi forte casus aliquis vel causa emergeret, quae dilationem minime pateretur, tunc praeposito seu praesidenti licebit quovis die et hora capitulum convocare.

XI

Si quis porro dominorum vocatus ad capitulum ad horam praefixam absque praepositi vel praesidentis licentia venire neglexerit, is grossis duobus, si quis tarde venerit, grosso uno, si quis vero ante finem capituli e loco capitulari ultro discesserit, itidem uno grosso puniatur. Iunior quoque canonicus, in convocandis ex officio canonicis negligens, duorum grossorum poena plectetur.

XII

Et quia caveri debet, ne in capitulo res impertinentes, ut vocant, tractentur, neve deserta principali causa ad extranea quis evagetur, sicque multo cum dominorum taedio tempus extrahatur, idcirco deinceps in capitulo talis ordo servari debebit: congregatis in loco capitulari dominis praepositus vel senior praesidens principio unicam tantum causam tractandam proponet; post propositionem factam singuli ex ordine incipiendo a praelato vel seniore canonico, sententias sine cuiusquam interpellatione dicent; quibus auditis decretum capitulare per praepositum vel praesidentem fiet secundum vota sententiasque maioris partis capituli, sicque causae illi finis imponetur; ea vero finita alia proponetur, si qua erit, etiam a privato aliquo, alioqui liberum erit cuivis e loco capitulari discedere.

XIII

Interea vero dum capitulum congregatum est, vota et sententiae singulorum dominorum necnon capitulare decretum a praesidente promulgatum una cum die capitulari et praesentium nominibus dominorum ad acta referantur inque capitulari libro per iuniorem canonicum vel alium idoneum ad id per capitulum electum in posterum describentur, eiusque rei ut fiat (quia hactenus neglecta fuit) capitulum diligentem curam habebit, necessarium namque id est cum ad praeteritorum memoriam tum ad futurorum certiore facilioremque diiudicationem.

XIV

Quod si canonicorum quispiam post latum decretum eidem temere sese opposuerit aut cum indignatione illud ipsum repudiarit, ipso facto in uno fertone puniatur. Nemini tamen non licebit, siquidem se gravatum senserit, vel quidpiam in praeiudicium collegii vel pietati honestative minus consentaneum conclusum esse existimarit, causam vel causas suas, cur a capitulo ea in parte dissentiat, cum modestia in medium afferre.

XV

Cum in aperto sit, quam gravem infamiae notam collegium contraxit ob quorundam levitatem, qui ob res quasvis minimas tribunal Reverendissimi Domini nostri adeunt, non audito prius Venerabilis Capituli iudicio, itaque ordinamus et statuimus, ut in posterum nullus canonicorum ad ordinarium confugiat, qui non prius a Venerabili Capitulo causae vel litis suae decisionem (si ad Capituli cognitionem vel dispositionem ea pertinet) exceperit. A quo si aliqua se iniuria putabit esse affectum, libere ad Reverendissimum Dominum appellare poterit, recepta secum totius causae plenaria informatione. Contrarium faciens toties quoties uno floreno mulctabitur, nisi dominus episcopus cognita causa aliter iudicaverit.

XVI

Ut autem tam domi quam foris ordine ac decenter et cum utilitate collegii omnia fiant, praepositi erit, praeter ea qua antiquioribus statutis expressa ipsius humeris incumbunt, diligenter superintendere rebus omnibus, et praesertim qua ratione collegii officiales munia sua exequantur, et si quid perperam agere quempiam officioque suo minime satisfacere senserit, admonere aut si opus fuerit et ita expedire videbitur, rem ad capitulum deferre.

XVII

Praepositum autem omnes reverebuntur honoreque debito prosequantur, ac sine eius scitu, consensu vel suasu nihil omnino a quoquam, etiam officiali, in collegio fiet, quemadmodum et inferius cum de oeconomi officio agetur, latius ea de re dicetur.

XVIII

Caeterum etsi praepositi est causas omnes inter quasvis personas emergentes (demptis iis, quae in servitio rustico fieri contingit) iudicare et dirimere, attamen

expedire videtur, ut eas causas, quae bona capitularia et publicam pacem utilitatemque concernunt, ad capitulum referat, quo sic communi omnium iudicio votisque causae eiusmodi graviores decidentur. In puniendis quoque insolentioribus et rebellibus rusticis capituli sententiam audiet et sequetur. Acta denique iudicialia omnia vel per seipsum vel per alium idoneum diligenter conscribi curabit.

XIX

Oeconomus caeterique officiales omnes singulis mensibus vel a Capitulo ad id deputatis, totius officii sui omniumque per id tempus perceptorum et expositorum rationem reddent, sub poena dimidiae marcae.

XX

Non erit in potestate oeconomi equos collegii aut currus aut carpenta, aut alias res quasvis in proprium usum usurpare, sed nec aliis sua voluntate concedere sine expressa capituli licentia. Quod si oekonomus fecerit, toties quoties dimidia marca vel etiam maiore poena iuxta arbitrium Capituli puniatur.

XXI

In arando seminandoque confratrum et praelatorum praesertim consilio oekonomus utatur, nec suum semper sequatur cerebrum. Quod si per eius negligentiam sive temeritatem aliquid non aratum seminatamve fuerit, tenebitur ad damni restitutionem iuxta aestimationem capituli.

XXII

Est quidem oeconomi officium familiam omnem conducere, sed non fiat absque scitu consensuque praepositi, quod is in officio suo non minus egeat familiae opera quam oekonomus. Unde deinceps familia a praeposito et oeconomo partier conduci debet, nec in solius oeconomi potestate erit quemvis e familia arbitratu suo amovere, si cuius praesertim probitas fidesque toti capitulo probata sit. Ad id enim praepositi consensus accedat oportet. Quod si contrarium facere oekonomus attentarit, poenae arbitrariae capituli subiacebit. Mutuus igitur semper respectus et consensus inter praepositum et oeconomum esse debet, ne alteruter in officio suo ob familiae inopiam impediatur aut retardetur.

XXIII

Quoniam ad capituli curam proprie spectat invigilare diligenter, ne collegium in bonis suis detrimenti quid patiatur, sed ut magis ac magis augeatur crescatque, idcirco necessarium esse ducimus, ut quotannis e medio Capituli duo eligantur bonorum capitalarium visitatores, qui semel atque iterum in anno, aut quoties opus fuerit, collegii allodia, molendina, horrea, iumenta, pecora, agros, segetes, hortos, stagna, sylvas, piscinas, domesticum quoque celarium pistorium, equile, coquinam, penum omniaque alia capitularia loca, tam domi quam foris, visitent, quidque ibidem agatur accurate perscrutentur et inquirant, ac Capitulo de rebus omnibus certam dent informationem. Si quis autem officium tale detrectaverit seque Capituli elecioni obstinate opposuerit, in marcis duabus puniatur.

XXIV

Quiescunque oeconomus in piscina collegio adiacente, in qua maiores pisces hyemali capti tempore servari assolent, piscari voluerit, praepositum ea de re admonebit, qui quidem praepositus vel ipsemet in propria persona iactui sive tractui praesens aderit, vel alium quempiam e dominis eo mittet, qui quantitatem captorum piscium lustret ac numeret. Significare etiam praeposito oeconomus tenebitur, quot et quales pisces tam in stagnis hyberno tempore quam in piscinis per aestatem coeperit.

XXV

Quando etiam oeconomus hyemali tempore in lacubus piscatur, non licebit ei pisces arbitrato suo quibusvis externis vel civibus donare. Id enim si fecerit, ad restitutionem integram tenebitur. Quod idem quoque de vivariis seu piscinis et insuper de omnibus quibuscunque allodiorum rebus puta: stramine, foeno, lignis etc. statuimus.

XXVI

Clausura collegii per oeconomum diligenter et debito tempore fiat, nec ullus dominorum, exceptis oeconomis et praelatis, claves ad portulas collegii minores habeat, sub poena arbitraria a capitulo infligenda. Quod si oeconomus collegii portulas ultra horam octavam tempore hyberno et ultra horam nonam tempore aestivo apertas relinquerit, toties quoties in duobus grossis puniatur. Si tamen dominorum aliqui ad honesta convivia vocati existiment se ad horam praefixam redire commode vix posse (cum nonnunquam hominibus officii causa gratificandum sit) tunc oeconomus illis clavem portulae minoris, quae ad civitatem ducit, concedere poterit.

XXVII

Si quis canonicorum vel et vicariorum a nemine invitatus in civitate ultra horam octavam tempore hyberno, et ultra horam nonam tempore aestivo manserit, in tribus grossis, si autem in civitate pernoctaverit aut clauso collegio per templum sibi aditum ad collegium aeditui opera fecerit, dimidia marca puniatur, aedituus autem in quinque grossis.

XXVIII

Si dominorum quispiam, extra infirmitatis casum, sine episcopi licentia mulierem vel puellam in suo cubiculo foverit monitusque non destiterit, is per capitulum ad episcopum deferatur et interim a mensa suspendatur.

XXIX

Si quis mulierem in cubiculo suo post clausum collegium habuerit, toties quoties in una marca puniatur, et mulier illa per oeconomum carceri includatur, nisi in eam nulla dedecoris cadat suspicio.

XXX

Si quis canonicorum per vim vel clamores se opponat alicui officialium collegii, quominus is officium suum exequatur, toties quoties in dimidia marca puniatur et per triduum a mensa capitulari arceatur. Quod si praelato id faciat, in duplo puniatur.

XXXI

Ad haec, quoniam hisce temporibus frequenter accidit ut nuntii capitulares diversas ob causas ad varia loca mittantur et nonnulli capitularium suos plerumque praetextus habeant, quibus se ab eiusmodi missionibus extricare nituntur, idcirco statuimus et ordinamus, ut qui (excepta vera infirmitate vel alia legitima causa) eiusmodi functionibus per se commode satisfacere nequeant, aptiorem alium honeste contentent, iuxta capituli aestimationem. Cuius sententiae sese omnino submittere debebunt sub poena arbitraria.

XXXII

Quoniam etiam nonnunquam usu venit, ut confratres collegii in simultates, discordias ac rixas prolabantur, huic malo obviam ire volentes dissensionibusque

ansam omnem praecludere cupientes et veram concordiam ac fraternum amorem in omnium animis plantare studentes, constituimus, ut poenae illae, quae in antiquioribus statutis contra iurgantes inter se discordesque fratres latae sunt in maiorem terrorem augeantur. Unde si quis alteri mendacium obiecerit aut aliter conviciatus fuerit, octo scotis puniatur. Si hoc in capitulo, mensa vel collatione (ubi honestas merito servanda est) fecerit, praefata poena duplicetur, si vero coram extraneis personis, sive in collegio sive extra, una marca puniatur toties quoties excessus compertus fuerit.

XXXIII

Si quis talia quae honorem alicuius tangunt fratri exprobraverit, duobus marcis puniatur et laeso satisfiat.

XXXIV

Item si quis arma vel quodcumque offensivum in ira adversus fratrem arripuerit solum, in tribus marcis puniatur et per duas septimanas a capitulari mensa arceatur. Si autem percusserit absque vulnere, vel capillos aut barbam ei evulserit, carebit decima parte distributionis omnium proventuum per annum, ac insuper a mensa capitulari per unum mensem excludetur. Si vero sanguinem effuderit, quatuor mensium distributione carebit ac praeterea per duos menses capitulari mensa carebit, et quovis casu laeso satisfaciet, salvo semper in omnibus iudicio et sententia episcopi.

XXXV

Nos igitur Martinus episcopus supradictus statuta praeinserta de consensu omnium praelatorum et canonicorum capitulum collegiatae ecclesiae Gutstatensis repraesentantium, sic a nobis ut superius commemoravimus, autoritate nostra ordinaria condita et confirmata inviolabiliter ab omnibus eiusdem ecclesiae praelatis et canonicis ut supra, observari volumus et praecipimus sub poenis unicuique articulo adiectis, eorum emendandi, corrigendi, augendi, minuendi et tollendi facultatem nobis et successoribus nostris episcopis Varmiensibus reservantes, ut tempus, occasio ipsa denique necessitas requirere videbitur. In quorum omnium fidem praesentes constitutiones maioris sigilli nostri appensione muniri curavimus et manu propria subscripsimus.

Datum in castro nostro Heilsbergk die ultima mensis Januarii Anno 1583.

^aMartinus Cromerus idem manu propria subscripsit^a

^a Własnoręcznie.

Iuramentum canonici

Ego N. iuro, quod oboediens ero superioribus meis ad hanc ecclesiam collegiatam Gutstadiensem canonice intrantibus, statuta, secreta et consilia collegii in ipsius praeiudicium et iacturam nulli pandam, iura, libertates et privilegia illius et Ecclesiae pro posse meo defendam, ac quae in eorundem collegii et Ecclesiae, pro quibus fideliter consulam, eisque fidelis ero, vergant, laesionem per me vel alium revelabo, quorum etiam bonorum commune et utilius semper procurabo, honorem cuiuscunque de gremio non minus quam proprium in re iusta tuebor, et quae in sinistram machinationem alicuius practicari vel tractari sensero, ei, de quo negotium agatur, manifestabo, cui etiam in iusta causa consilio, auxilio et favore assistam, statuta et statuenda nec non consuetudines huius collegii et Ecclesiae et generaliter omnia et singula, quae verus canonicus facere tenetur, sine dolo et fraude promitto inviolabiliter observare, etiamsi cum tempore in alium locum manendi gratia declinarem. Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia.

POCZĄTKI KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ w DOBRYM MIEŚCIE NA TLE STOSUNKÓW POLITYCZNYCH

Treść: Uwagi wstępne. — I. Problem lokalizacji kolegiaty Wszystkich Świętych. — II. Kapelani, biskupi a kolegium kanonickie. — III. Warmińskie „bezkrolewie”. — IV. Początek rządów biskupa Hermana na Warmii. — V. Tło polityczne drugiego okresu rządów biskupa Hermana. — VI. Kłopoty finansowe biskupa Hermana i sprawa czasu translacji kolegium kanonickiego spod Braniewa do Głotowa. — VII. Przeniesienie kolegium kanoników do Głotowa. — VIII. Początek translacji kolegium kanoników z Głotowa do Dobrego Miasta. — IX. Motywy translacji kanoników do Dobrego Miasta. 1. Zagrożenie litewskie. 2. Wzrost roli Dobrego Miasta. — X. Kolegium kanoników w ostatnim okresie rządów biskupa Hermana. — XI. Biskup warmiński Jan I z Miśni i kolegium kanoników głotowsko-dobromiejskich a nowe zagrożenie litewskie na Warmii. — XII. Początek pontyfikatu biskupa Jana II Stryprocka a sytuacja polityczna. — XIII. Polityka biskupa Jana II i poparcie kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście. Zakończenie. — Zusammenfassung.

UWAGI WSTĘPNE

Sprawa początków kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście była przedmiotem badań Anneliese Birch-Hirschfeld (1933) i Edmunda Przekopa (1969), a jej uposażeniem zajął się ostatnio Tadeusz Brzeczkowski¹. W związku z tym zajmę się głównie tym, co na podstawie własnej analizy źródeł mogę od siebie dodać, podejmując też próbę sprostowania niektórych utrwalonych w historiografii przedmiotu opinii.

Zarys wcześniejszych dziejów kapituły i jej uposażenia został podany w bulli papieża rzymskiego Grzegorza XII z 15 I 1407 r. Papież polecił w niej biskupowi chełmińskiemu Arnoldowi zatwierdzenie organizacji, praw i posiadłości kapituły dobromiejskiej, o ile zostały one zaprezentowane w kurii papieskiej zgodnie z rzeczywistością². Z aktu biskupa Arnolda z 10 VI tegoż roku wiadomo, że wspomniana bulla papieska była wynikiem skargi, wniesionej przez kanoników dobromiejskich. Arnold pozwał do siebie do Wąbrzeźna kanoników warmińskiej kapituły biskupiej i innych zainteresowanych³. Jest więc jasne, że w tym czasie

¹ A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes im Gutstadt 1341–1811. Ein Beitrag zur Geschichte des Ermlandens*, ZGAE 24 (1930/1932), s. 273–438, 595–758; E. Przekop, *Powstanie i organizacja prawna kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście do roku 1429*, SW 6 (1969); T. Brzeczkowski, *Uposażenie kapituły kolegiackiej i kanoników w Dobrym Mieście w latach 1341–1587*, KMW 4 (1983).

² CDW III, nr 428.

³ Tamże, nr 431.

toczył się spór między obydwoma kapitułami, mogłoby więc wchodzić w rachubę stronnicze przedstawienie w kurii rzymskiej swych racji przez kanoników dobromiejskich, wobec czego konieczne jest sprawdzenie informacji z bulli Grzegorza XII przy pomocy źródeł wcześniejszych.

W bulli stwierdzono, że biskup warmiński Herman i kapituła warmińska dla rozszerzenia kultu boskiego i pobudzenia pobożności ustanowili kolegium kanoniczne przy kościele Wszystkich Świętych pod Braniewem (*prope Brunsberg*), następnie jednak z rozumnej przyczyny (*rationabilis causa suadente*) przenieśli to kolegium do kościoła parafialnego we wsi Głotowo, ustanawiając zarazem prepozyturę kolegium i wyznaczając uposażenie, dokładnie w bulli przedstawione. Biskup Herman, z powodu zagrożenia ze strony pogańskiej wówczas Litwy (w 1407 r. już chrześcijańskiej), niebezpiecznego dla kolegium, oraz dla stworzenia warunków jego lepszego rozwoju przeniósł je do kościoła parafialnego w Dobrym Mieście, podnosząc ów kościół do rangi kolegiaty pod wezwaniem Zbawiciela i Wszystkich Świętych. Podane w bulli dzieje uposażenia kapituły dobromiejskiej za rządów następných biskupów nas tu nie interesują.

Bez wątplenia podstawą (choćby pośrednią) pierwszego streszczonego fragmentu bulli Grzegorza XII był wystawiony 30 X 1343 r. dokument biskupa warmińskiego Hermana, dotyczący przeniesienia kolegium kanoników, *które najpierw było przy kościele i w kościele Wszystkich Świętych w pobliżu Braniewa i za uprzednią radą i przyzwoleniem naszej kapituły zostało uroczystie ustanowione 17 lipca 1341 roku Pańskiego*, do wsi biskupiej Głotowa w pobliżu Dobrego Miasta, do tutejszego kościoła parafialnego⁴. Przeniesienie według tegoż aktu dokonane zostało *dla większego rozszerzenia boskiego kultu i pobożności oraz odwiedzania przez lud*. W bulli papieskiej podobne sformułowanie odnosiło się do motywacji fundacji kolegium kanonicznego pod Braniewem, w związku z czym uzasadnieniem przeniesienia do Głotowa stała się *rozumna przyczyna*, bliżej nie określona. Okazuje się więc, że jesteśmy pozbawieni źródłowego określenia choćby formalnej motywacji ustanowienia kolegium kanoników pod Braniewem. Motywacji tej musimy szukać na innej drodze, gdyż akt fundacji tego kolegium nie zachował się (jako zdezaktualizowany po następnych zmianach?), albo w ogóle nie został nigdy wystawiony.

Nie ma oczywiście żadnych podstaw do kwestionowania daty owej fundacji (17 VII 1341), podanej przecież w dokumencie późniejszym zaledwie o 2 lata i kilka miesięcy. Znajduje ona częściowe potwierdzenie w dokumentach z 25 VI 1342 r., kiedy wśród świadków dokumentu biskupa Hermana wystąpił Bertold *viceprimicerius capelle Omnium Sanctorum foris ciuitatem Brunsberg*⁵, i z 23 IX 1343, kiedy wymieniony został Jan de Luna, *canonicus omnium sanctorum de*

⁴ PrUB III, nr 609 (CDW II, nr 30): „collegium canonicorum, quod prius erat apud ecclesiam et in ecclesia Omnium Sanctorum prope Brunsberch et previo nostri capituli consilio et assensu anno domini millesimo trecentesimo quadragésimo primo decima septima die mensis Junii sollempniter fuerat institutum, cum omnibus suis iuribus spiritualibus et temporalibus ac pertinenciis et possessionibus ad maiorem divini cultus et devocionis ac popularis frequentacionis augmentacionem transtulimus in villam ecclesie nostre Glottow prope Gudenstat ad ecclesiam ibi parrochialem”.

⁵ PrUB III, nr 445 (CDW II, nr 15).

*Brunsbereg*⁶. Wcześniej brak podobnych informacji. Stwierdzenie wiarygodności daty fundacji kolegium kanonickiego przy kościele Wszystkich Świętych pod Braniewem nie wyczerpuje jednak problemów, związanych z tą fundacją.

I. PROBLEM LOKALIZACJI KOLEGIATY WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH

Według późniejszej — dopiero nowożytnej — tradycji kolegiackiej kościół Wszystkich Świętych pod Braniewem ulokowany był w Pierzchałach (Pettelkau). Wiarygodności tej tradycji przyjął część badaczy, zwłaszcza Birch-Hirschfeld⁷. Pierzchały do 1378 r. należały do kapituły dobromiejskiej⁸, dowodnie już w 1361⁹, a chociaż w końcu XIII w. — I ćwierci XIV w. były w posiadaniu prywatnym, to jednak teoretycznie już w okresie do 1341 r. mogły przejść w bezpośrednie posiadanie biskupstwa, co mogło być związane z przeniesieniem się przynajmniej części posiadaczy do miasta Fromborka¹⁰. We wspomnianej we wstępie bulli Grzegorza XII była mowa o pozbyciu się Pierzchał przez kapitułę drogą zamiany, nie podano natomiast genezy posiadania przez nią wsi. Jest więc dopuszczalny, chociaż nie dający się udowodnić, pogląd, że wieś należała do nie znanego dokładnie pierwotnego uposażenia kolegium kanoników pod Braniewem i pozostała w posiadaniu kolegium po przeniesieniu do Głotowa i następnie do Dobrego Miasta. W znanym z 1405 r. sporze kompetencyjnym między przełożonymi kościoła parafialnego w Szalmii i kościoła filialnego w Pierzchałach wynika, że ten drugi powoływał się na stary zwyczaj specjalnych uprawnień kościoła filialnego w Pierzchałach, a fakt budowy tegoż kościoła, trwającej w 1405 r., może być interpretowany równie dobrze jako fragment zwykłego wieloetapowego procesu budowy kościoła (w takim razie nie mogącego sięgać aż do 1341 r.), albo jako wystawianie nowego kościoła w miejsce prostszego (drewnianego?) starszego, co mogłoby rzeczywiście sugerować odniesienie tego wcześniejszego kościoła nawet do okresu przed 1341 r.¹¹

We wspomnianym już dokumencie z 1361 r., przywileju na sołectwo w Pierzchałach, wystawionym przez kapitułę dobromiejską, brak wzmianki o kościele, zaś brak tutejszego plebana wśród świadków nie musi oczywiście przeczyć samemu istnieniu kościoła, ale tego faktu nie potwierdza¹². Wbrew też zdaniu Birch-Hirschfeld sam fakt ustanowienia dopiero wówczas sołectwa w żaden sposób nie może wskazywać na to, że była tu siedziba pierwotnego kolegium kanoników, bo między tymi dwoma faktami trudno dopatrzeć się jakiegokolwiek związku.

Samo określenie położenia siedziby kolegium kanoników (kościół Wszystkich Świętych) *prope Brunsbereg* nie może oczywiście wykluczyć możliwości, że

⁶ Tamże, nr 600 (CDW II, nr 28).

⁷ A. Birch-Hirschfeld, *ju.*, s. 278 nn.

⁸ CDW III, nr 59.

⁹ CDW II, nr 314.

¹⁰ CDW I, nr 96, 101, 159, 190, 205 i s. 141, przypis 2.

¹¹ CDW III, nr 416.

¹² Por. przypis 9.

chodziło o Pierzchały, gdyż przysłówek *propre* nie musi oznaczać bezpośredniego sąsiedztwa z Braniewem. Znacznie większą wątpliwość budzi stwierdzony już wyżej fakt, że przecież Pierzchały miały już własną nazwę na długo przed możliwym ich przejściem w posiadanie kolegium kanonickiego. Dlaczego więc kościół Wszystkich Świętych k o n s e k w e n t n i e określano nie jako położony w Pierzchałach, a zawsze w związku z Braniewem? Jeszcze bardziej znamienne jest sformułowanie dokumentu z 23 IX 1343 r.: *canonicus Omnium Sanctorum de Brunsberg*¹³, gdyż *de* ma bardziej precyzyjne znaczenie niż *prope*, wskazując wyraźnie na kolegium z Braniewa, a nie z dalszych okolic tego miasta. Określenie z *Braniewa* może odnosić się do miasta lub terenu bezpośrednio przylegającego, do którego trudno zaliczyć Pierzchały. Także określenie *foris ciuitatem Brunsberg* w dokumencie z 25 IV 1342 r. wskazuje na położenie już za miastem, a nie dalej, tym bardziej że w tymże akcie mowa o młynie *foris ciuitatem Wormedith situm* i o czynszu ściągany *foris ciuitatem Brunsberg penes obstaculum aque*¹⁴. Kościół Wszystkich Świętych musiał być usytuowany blisko jazu na Pasłęce.

Wiadomo, że na lewym brzegu tej rzeki posiadłości miejskie oddzielone były od Pierzchał przez dobra kapituły Zagern (obecnie Zawierz) i Wielewo, a zarazem, iż w granicach posiadłości miejskich nie wolno było budować jazu¹⁵. Pierwsze stwierdzenie wskazuje, że Pierzchały nie sąsiadowały bezpośrednio z dobrami miejskimi, drugie natomiast, że jaz w pobliżu którego był kościół Wszystkich Świętych znajdował się poza granicami dóbr miasta. Z notatki z 1344 r. wynika jednak, że jaz na Pasłęce musiał być zlokalizowany zupełnie blisko miasta, gdyż utopiony w nim człowiek został pochowany jako ofiara zakładzinowa w fundamentach chóru kościoła parafialnego w mieście¹⁶. Należy więc przyjąć, że jaz był położony w dobrach bezpośrednio należących do biskupstwa, ale w sąsiedztwie miasta, właśnie więc *foris ciuitatem Brunsberg*. Można by więc zgodzić się z tymi starszymi badaczami, którzy umieszczali kościół Wszystkich Świętych na terenie późniejszego Nowego Miasta Braniewa, za czym przemawiałaby też czasowa zbieżność przeniesienia kolegium kanoników do Głotowa i lokacji Nowego Miasta w Braniewie na terenie dotychczas biskupim, ale w sąsiedztwie Starego Miasta¹⁷. Osłabia tę koncepcję brak na terenie Nowego Miasta Braniewa śladów kościoła Wszystkich Świętych.

Zwrócono też uwagę na wzmiankowany w źródłach od 1366 r. tzw. Stary Cmentarz, co stało się nazwą terenu, do którego na lewym brzegu Pasłęki idąc od miasta w dół rzeki sięgały posiadłości staromiejskie. Na tym terenie istniał później *Kreuzkirche* (Kościół Krzyżowy), a znany fakt zakładania cmentarzy przy ówczesnych kościołach pozwala sądzić, iż i dawniej był tam kościół. Według krzyżackiego kronikarza Piotra Dusburga zamek i miasto braniewskie w czasach biskupa

¹³ Por. przypis 6.

¹⁴ Por. przypis 5.

¹⁵ Por. PrUB I, 2, nr 107, 371 i 528; CDW I, nr 56 i 95; II, nr 49; IV, nr 529.

¹⁶ CDW II, nr 81.

¹⁷ Por. komentarz wydawcy: Das Anniversarienbuch des Kollegiatstiftes in Gutstadt vom J. 1611, SRW I, s. 257, przypis 168; G. B e n d e r, Über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Stadt Braunsberg, ZGAE 5 (1884), s. 285.

Anzelma leżało na wyspie na Pasłęce o dwa rzuty kamieniem w dół rzeki od późniejszego miasta. Pasuje to do lokalizacji Starego Cmentarza i *Kreuzkirche*¹⁸. Zwracam też uwagę na zbieżność wezwania Wszystkich Świętych do kościoła w rejonie cmentarza. Jednocześnie pozostanie dawnego kościoła miejskiego czy grodowego po lokacji miasta w nowym miejscu jako położonego teraz *extra muros civitatis* mieści się dobrze w tym, co wiemy ogólnie o procesie translacji miast w Prusach, a także na ziemiach polskich. Zweryfikować podaną koncepcję można będzie tylko drogą uwzględnienia także późniejszych źródeł¹⁹, w kontekście współczesnych studiów nad kształtowaniem się ośrodka miejskiego w Braniewie.

Nie decydując się bez tego na rozstrzygnięcie kwestii lokalizacji kościoła Wszystkich Świętych opowiadam się za umiejscowieniem go w bardzo bliskim sąsiedztwie Starego Miasta Braniewa, a więc w pobliżu Pasłęki albo na terenie Nowego Miasta, bądź też na północ od Starego Miasta, gdzie może między Pasłęką a Koźlinem położona była osada z czasów Anzelma. Za dużo mniej prawdopodobną uważam lokalizację w Pierzchałach. Przeczy jej również to, że w średniowiecznej tradycji nic o niej nie wiadano. Pojawienie się tej lokalizacji w *uczonej* tradycji nowożytnej mogło być z powodzeniem wynikiem poszukiwania miejsca położenia kościoła Wszystkich Świętych, i *odszukania* w Pierzchałach, o których z dokumentów wiadano, że był tam średniowieczny kościół, a wieś należała niegdyś do kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście.

II. KAPELANI BISKUPI a KOLEGIUM KANONICKIE

Dokument biskupa Jana z 1 VII 1355 r. został wystawiony w Lidzbarku *presentibus [...] Nicolò primicerio collegiate ecclesie in Glottow et Wicholdo ibidem canonico et plebano in Heilgenta [...] nostris capellanis*²⁰. Jedną z kapelanii biskupstwa związana była z kościołem parafialnym w Dobrym Mieście, jak widać z aktu inkorporacji tegoż kościoła do kapituły kolegiackiej (1347)²¹. Już wcześniej plebana głotowskiego Konrada oraz Mikołaja z Grotkowa spotykamy w roli kapelanów biskupich²². Z nich Konrad jako pleban głotowski i kapelan biskupi występował już w 1312 r.²³, a jednocześnie działał inny kapelan — Stefan²⁴.

Instytucja kapelanów biskupich, z którą w jakiś sposób zostało związane też kolegium kanonickie, wymaga badań, stanowiących odrębny temat. Nie zajmując się tu nim bliżej, możemy jednak zwrócić uwagę na to, że w początkach XIV w. wzmiankowano jednocześnie dwóch kapelanów z Braniewa, Piotra i Rapoto²⁵.

¹⁸ CDW, nr 409 i uwagi wydawcy w przypisie 1 na s. 420; por. *Chronicon terrae Prussiae* von Peter von Dusburg, SRP I, cz. III, rozdz. 140, s. 119.

¹⁹ Najważniejszą dotychczasową literaturę uwzględnia M. Biskup, *Rozwój przestrzenny miasta Braniewa*, *KMw* 1 (1959).

²⁰ CDW II, nr 222.

²¹ Tamże, nr 98.

²² Por. np. CDW I, nr 259 i 260.

²³ Tamże, nr 165.

²⁴ Tamże, nr 167.

²⁵ CDW II, nr 546.

Już te wyrywkowo wybrane dane pozwalają na porównanie dotyczące innych terenów. W pomorskiej części diecezji włocławskiej poczynając od schyłku XII w. — od najstarszych więc źródeł z tamtego terenu — spotykamy dwie główne grupy kanoników przy kościołach dwu głównych grodów stołecznych Pomorza Gdańskiego: w Gdańsku i Świeciu. Pozostając w podwójnej zależności: kościelnej od biskupstwa włocławskiego i świeckiej od władców pomorskich, owi kanonicy byli też przez tych ostatnich często określanii jako ich kapelani, co zarazem łączyło się z pełnieniem funkcji kancelaryjnych w otoczeniu władców. Jednocześnie odgrywali ważną rolę w administracji kościelnej pomorskiej części diecezji włocławskiej. W ciągu XIII w. można obserwować swoisty proces decentralizacji tych kolegiów kanoników-kapelanów, wiązania kapelanów (zrazu może tylko na zasadzie prebendalnej) z ważniejszymi parafiami, przy czym parafie te stawały się swego rodzaju prepozyturami administracji diecezjalnej jeszcze przed wprowadzeniem stabilnej organizacji terytorialnych archidiaconatów i następnie także dekanatów²⁶. Jeśliby podobną instytucję kanoników-kapelanów odnieść do Warmii, to tu oczywiście nie występowało rozdzielenie władzy kościelnej i świeckiej, kapelani biskupi mogli więc być jednocześnie pomocnikami biskupa w administracji kościelnej całej diecezji i w dotyczących głównie państwa biskupiego czynnościach kancelaryjnych, związanych też z administracją świecką, co wyjaśniałoby ich występowanie wśród świadków dokumentów. Instruktywny jest przykład Tylona Sperlinga, który od 1346 r. występował jednocześnie jako kapelan i notariusz biskupa warmińskiego²⁷.

Niezbędne są dokładne badania nad instytucją kapelanów biskupów warmińskich. Bez nich można tylko zaryzykować hipotezę, iż w początkach XIV wieku istniała grupa kanonicka kapelanów biskupich w Braniewie, która w miarę postępów rozwoju administracji kościelnej i państwowej biskupstwa warmińskiego uległa decentralizacji drogą przydzielania poszczególnym kanonom-kapelanom ważniejszych parafii, co jeszcze niekoniecznie musiało prowadzić do pełnego zatracenia ich więzi organizacyjnej.

Sięgnięcie do porównania z pomorską częścią diecezji włocławskiej nie oznacza jeszcze, że to tamtejszy wzór oddziałal na powstanie instytucji kanoników-kapelanów na Warmii (choć nie można tego wykluczyć). Może w grę wchodzić chociażby wzór czeski, a w przyszłych badaniach należałoby uwzględnić też porównanie z instytucją kapelanów mistrzów krzyżackich, także powiązaną z kancelarią zakonną.

Ograniczę się tutaj do sformułowania hipotezy o istnieniu pewnego związku między pierwotnym kolegium kapelanów-kanoników w Braniewie a późniejszym kolegium kanoników pod Braniewem z 1341 r. Gdyby hipoteza ta w trakcie dalszych badań uzyskała potwierdzenie, uzyskalibyśmy dodatkowy argument za lokalizacją kolegium z 1341 r. w bezpośredniej okolicy Braniewa, a akt instytucji kolegium przy kościele Wszystkich Świętych z 17 VII 1341 r. można by interpretować jako odnowienie czy gruntowne zreformowanie (w związku z uprze-

²⁶ P. K r i e d t e, Die Herrschaft der Bischöfe von Włocławek in Pommerellen von den Anfängen bis zum Jahre 1409, Göttingen 1974, s. 57–66.

²⁷ Por. przypis wydawcy do PrUB III, nr 444, s. 310.

dnia decentralizacją?) ciała istniejącego już wcześniej. Podkreślam jednak raz jeszcze niezbędność dokładniejszych badań nad tą kwestią.

III. WARMIŃSKIE „BEZKRÓLEWIE” (1334–1340)

Omawiając okoliczności ustanowienia kolegium kanoników przy kościele Wszystkich Świętych pod Braniewem w 1341 r. musimy wskazać przede wszystkim na wyprzedzający je fakt kilkuletniego braku władcy i kierownika państwa i diecezji Warmii. Poprzedni biskup Henryk Wogenap zmarł 9 IV 1334 r.²⁸ Kapituła warmińska wybrała zgodnie na nowego biskupa swego kanonika Marcina z Guideto, ale ze względu na brak zgody na ten wybór ze strony arcybiskupa ryskiego, kościelnego zwierzchnika biskupstwa warmińskiego, Marcin zrezygnował i przekazał sprawę do dyspozycji kurii papieskiej. Papież Benedykt XII przyjąwszy rezygnację mianował 3 VII 1337 r. biskupem swego kapelana, kustosa kapituły diecezjalnej praskiej Hermana²⁹. Dlaczego tak się stało i dlaczego sprawa obsady biskupstwa warmińskiego uległa zwłoce?

Opór arcybiskupa ryskiego Fryderyka związany był z trwającym z przerwami od początków istnienia arcybiskupstwa (już w spuściźnie po biskupie misyjnym Prus Chrystianie i po arcybiskupie prusko-inflanckim, pierwszym arcybiskupie ryskim Albercie Suerbeerze) konfliktem z Krzyżakami o podział władzy w Inflantach i wpływy w Prusach. W tym sporze arcybiskup Fryderyk od dawna sprzeciwiał się formalnemu i faktycznemu uzależnieniu biskupstw pruskich od Zakonu Krzyżackiego. Dotyczyło to także biskupstwa warmińskiego, jedynego formalnie nie związanego z Zakonem Krzyżackim, na którego obsadę jednak rycerze zakonnicy starali się wywierać wpływ. W 1330 r. Krzyżacy zmusili podległe arcybiskupstwu miasto Rygę do kapitulacji, po czym ich przewaga w Inflantach stała się niepodważalna. Arcybiskup Fryderyk opuścił wkrótce potem Inflanty i resztę życia (do 1341 r.) spędził w kurii papieskiej w Awinionie, gdzie miał możliwość prowadzenia działalności wrogiej Krzyżakom. Jego opór przeciw zatwierdzeniu Marcina z Guideto byłby szczególnie zrozumiały, jeśli przyjąć, że ten ostatni był popierany przez Krzyżaków. Na wstrzemięźliwą wobec owego elekta kapituły warmińskiej postawę papieża wpływał nie tylko opór Fryderyka, ale i fakt, że interesy krzyżackie w Inflantach popierał przeciwnik papieża, cesarz rzymski (władca Niemiec) Ludwik Wittelsbach. Tak więc arcybiskup ryski w oczach papieża stanowił dyplomatyczną przeciwwagę wobec sojuszu Krzyżaków z Wittelsbachami³⁰.

²⁸ SRW I, s. 4 n. i 55; por. H. S c h m a u c h, Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate, ZGAE 20 (1919), s. 712.

²⁹ CDW II, nr 554.

³⁰ Por. krótko R. W i t t r a m, Baltische Geschichte 1180–1918. Die Ostseelände Livland, Estland, Kurland, München 1954, s. 37–41. O stosunkach między cesarzem Ludwikiem a papieżem por. zwłaszcza H. O. S c h w ö b e l, Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der römischen Kurie in Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330–1346, Weimar 1968; por. też. J. v. P f l u g k-H a r t t u n g, Der Johanniter- und der Deutsche Orden im Kampfe des Bayern mit der Kurie, Leipzig 1900.

Herman jako kapelan papieski miał pewne szanse wystarania się u papieża Benedykta XII o nominację na biskupstwo warmińskie, ale wydaje się, że na tak ważnej politycznie decyzji zważyło i to, że jako kustosz kapituły praskiej był związany także z królem czeskim Janem Luksemburczykiem. Latem 1337 r. Jan czeski spotkał się z królem Francji Filipem VI Pięknym, wywierającym przemożny wpływ na awiniońskie papieństwo³¹. Już przed Luksemburczykami Krzyżacy (także w Prusach) cieszyli się dość konsekwentnym poparciem Czech, z którymi bliskie związki miało także od początku swego istnienia biskupstwo warmińskie³². Jana Luksemburczyka przez długi czas wiązał z Zakonem Krzyżackim ścisły sojusz antypolski, ale Kazimierzowi Wielkiemu udało się go osłabić poprzez wygrywanie konfliktów między dynastiami niemieckimi i sojuszowi z Węgrami, a także dzięki pewnym ustępstwom³³. Rok 1337 co prawda zaczął się znów od udziału Jana i jego syna Karola w wojnie Krzyżaków przeciw Litwinom, ale w drodze powrotnej Jan najpierw doprowadził do częściowej ugody polsko-krzyżackiej, w wyniku której Kazimierz Wielki odzyskał część okupowanych przez rycerzy zakonnych Kujaw³⁴, następnie zaś w marcu w Poznaniu doszło do zawarcia sojuszu między królami Polski i Czech oraz książętami szczecińskimi (sojusz ten mógł być groźny także dla Wittelsbachów)³⁵. Stąd właśnie przez Czechy Jan Luksemburczyk udał się do Francji, a 3 VII papież mianował Hermana biskupem warmińskim. Jest między tymi wydarzeniami logiczny, a zapewne i przyczynowo-skutkowy związek. Jako poddany Luksemburczyków Herman mógł być traktowany jako osoba możliwa do przyjęcia przez Krzyżaków, ale zarazem w dużym stopniu od nich niezależna, a w każdym razie i jako kurialista, i jako dotychczasowy prałat czeski — dystansująca się od sojuszu rycerzy zakonnych z Wittelsbachami.

Podczas pertraktacji z Kazimierzem Wielkim Krzyżakom i Luksemburczykom towarzyszył kanonik warmiński Mikołaj z Braniewa, administrator biskupstwa w okresie *sediswakansu*³⁶, nie wiemy, czy udał się on stąd dalej w towarzystwie Jana lub oddzielnie do Awinionu, bo jego śmierć w Awinionie w 1342 r. najpóźniej w początkach lipca³⁷ trudno związać z ewentualną podróżą z 1337 r. Ze

³¹ Por. J. Špěváček, Kral diplomat (Jan Lucembursky 1296–1346), Praha 1982, s. 229.

³² Por. J. Hemmerle, Die Deutschordens-Ballei Böhmen, Bonn 1967; M. Kouřil, Der Olmützer Bischof Bruno von Schauenburg und der Deutschen Orden, w: Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Bad Godesberg 1967, s. 143–152; K. Militzer, Die Entstehung der Deutschordensballeien im Deutschen Reich, Bonn-Godesberg 1970, s. 57–62. W tychże pracach wcześniejsza literatura niemiecka.

³³ Por. S. Zajączkowski, Polska a Zakon Krzyżacki w ostatnich latach Władysława Łokietka, Lwów 1930; tenże, Polska a Wittelsbachowie w pierwszej połowie XIV w., w: Praca historyczna w 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrzewskiego, Lwów 1934, s. 41–111; Z. Kaczmarczyk, Polska czasów Kazimierza Wielkiego, Kraków 1964; J. Wyrozumski, Kazimierz Wielki, Wrocław 1986; por. też prace cytowane w przypisach 31, 34 i 35.

³⁴ J. Bieniak, Odzyskanie zachodnich Kujaw przez Kazimierza Wielkiego w 1337 r., *ZH* 1 (1974), s. 69 nn.

³⁵ A. Czacharowski, Społeczne i polityczne siły w walce o Nową Marchię w latach 1319–1373 ze szczególnym uwzględnieniem roli możnowładztwa nowomarchijskiego, Toruń 1968, s. 126; J. Zdrénka, Polityka zagraniczna książąt szczecińskich w latach 1295–1411, Słupsk 1985, s. 108 n.

³⁶ PrUB III, nr 97.

³⁷ Tamże, nr 469 n, 551 c i 725.

względu na dane, o których będzie mowa później, jeszcze trudniej łączyć z kanonikiem Mikołajem plan powołania na biskupstwo warmińskie Hermana.

Po nominacji papieskiej Herman pozostał nadal w Awinionie. 21 I 1338 r. zobowiązał się tu jako biskup-elekt do uiszczenia kolegium kardynalskiemu dużej sumy opłat należnych z racji owej nominacji, płatnej w dwu ratach (1 XI 1338 i na Wielkanoc 1339)³⁸. Spłata tych i innych zobowiązań długo jeszcze miała sprawiać kłopoty Hermanowi, ale nie ona zatrzymywała go w Awinionie. 27 IV 1338 r. Benedykt XII polecił wyświęconemu już biskupowi Hermanowi osobiste udanie się do jego diecezji i objęcie jej administracji³⁹, ale i to upoważnienie nie zostało wykonane. 24 XI Herman nadal pozostawał w kurii papieskiej, gdzie mianował swoich pełnomocników, wysyłanych na Warmię do czasu swego osobistego przybycia. Pełnomocnikami tymi zostali zakonnicy z Czech (cysters, kilku kanoników regularnych, wśród nich Mikołaj Puschmann jako kapelan biskupa Hermana i dwóch mieszczan praskich⁴⁰). Widoczne jest więc zachowywanie przez Hermana ścisłych związków z Czechami.

9 IX 1339 r. Benedykt XII polecił arcybiskupowi *januańskiemu*, biskupowi kamieńskiemu i opatowi zbrasławskiemu z Czech nakłonić prepozyta, dziekana i kapitułę oraz poszczególnych kanoników, a także wasali, lenników, wiernych i poddanych kościoła warmińskiego oraz pewnych innych duchownych, zakonników i świeckich, w jakikolwiek sposób sprzeciwiających się objęciu przez Hermana biskupstwa, aby go przyjęli w wyznaczonym terminie i umożliwili pokojowe przejście dominium biskupiego i diecezji. Odbiorcy mandatu mieli prawo nałożyć klątwę na wszystkich, sprzeciwiających się wykonaniu tego polecenia⁴¹.

Mandat z 9 IX 1339 r. wystosowany w czasie, kiedy w Awinionie, mogły już być znane — raczej negatywne — efekty pobytu pełnomocników Hermana w Prusach, wyjaśnia dostatecznie główną przyczynę zwłoki Hermana z objęciem władzy na Warmii. Okazuje się, że była mu przeciwna co najmniej większość kapituły biskupiej (niewątpliwie wraz z administratorem biskupstwa Mikołajem z Braniewa). Wśród tych zakonników (*religiosi*), którzy także byli przeciwni Hermanowi, należy widzieć przede wszystkim Krzyżaków. To uniemożliwiło Hermanowi wejście w nabyte wraz z nominacją papieską prawa.

W piśmie z 10 I 1338 r., skierowanym do papieża, opat oliwski Benedykt bronił Krzyżaków przed oskarżeniami ze strony ich wrogów, stwierdzając, iż rycerze zakonnicy przestrzegali dyscypliny wynikającej z reguły i w krajach *wschodnich* występowali jako obrońcy *ludu chrześcijańskiego* z narażeniem życia i mienia⁴². Można stąd poznać i tenor oskarżeń pod adresem Krzyżaków, powtarzających się zresztą od dłuższego czasu, w formułowaniu których brali niewątpliwie udział arcybiskup ryski i jego stronnicy, a zapewne też i dyplomacja polska. Oskarżenia te kształtowały atmosferę w kurii awiniońskiej, po części wyjaśniającą utrzymanie

³⁸ Tamże, nr 145, gdzie w uwagach wydawcy powołanie się na dalsze źródła, dotyczące spłacenia należnych sum z dochodów z prebend w Pradze i Ratyżbonie.

³⁹ CDW II, nr 555.

⁴⁰ Tamże, nr 556.

⁴¹ Tamże, nr 558.

⁴² PrUB III, nr 143.

przez papieża poparcia dla Hermana mimo sprzeciwów ze strony Zakonu Krzyżackiego i kapituły warmińskiej. Zapewne jednak nie mniej decydujący był fakt, że Krzyżacy nadal utrzymywali przyjazne stosunki z Wittelsbachami (m.in. uzyskując od cesarza formalne nadanie terytorium całego państwa litewskiego, powiązane z planem założenia tam nowego arcybiskupstwa, co kolejny raz godziło w interesy arcybiskupa ryskiego, ale i w kompetencje papieskie, nawet jeśli miało na celu uzyskanie przychylności Benedykta XII przez eksponowanie zamiarów chrystianizacyjnych wobec Litwy). Było to w ostatnich miesiącach 1337 r.⁴³

W tym czasie stosunki między Wittelsbachami a Luksemburczykami były nadal napięte, zaś między cesarzem Ludwikiem a papieżem i Francją wrogie⁴⁴. Tu widzimy zresztą jedną z przesłanek decyzji papieskiej o wyznaczeniu sędziów delegowanych dla przeprowadzenia procesu sądowego przeciw Krzyżakom z oskarżenia Kazimierza Wielkiego i arcybiskupa gnieźnieńskiego (4 III 1338)⁴⁵, podczas gdy z drugiej strony cesarz Ludwik Wittelsbach uwolnił Zakon Krzyżacki od odpowiedzialności przed sądem delegowanym papieskim i wziął go pod swoją opiekę (22 VII 1338)⁴⁶.

Latem 1338 r. książęta szczecińscy zmuszeni zostali do wycofania się z wojny z Wittelsbachami i uznania zwierzchnictwa margrabiemu brandenburskiego Ludwika Młodszeo, syna cesarza, ale dążenie do rozciągnięcia tegoż zwierzchnictwa na książąt wołogoskich spowodowało wystąpienie po stronie tychże koalicji miast z całego Pomorza Zachodniego, co pociągnęło za sobą konflikt wewnętrzny trwający do jesieni następnego roku, w czasie którego Ludwik Młodszy nie interweniował na Pomorzu po stronie książąt szczecińskich tylko ze względu na wojnę Wittelsbachów z Francją⁴⁷. Pokój z Wittelsbachami zawarła 26 XI 1338 r. także Polska⁴⁸. Kazimierzowi Wielkiemu chodziło zapewne o rozluźnienie sojuszu Wittelsbachów z Krzyżakami. Wiązało się to także z umocnieniem pozycji cesarza Ludwika na terenie Niemiec, gdzie pogodziła się z nim cała niemal opozycja. Wreszcie i osamotniony tu teraz Jan Luksemburczyk w marcu 1339 r. złożył hołd Ludwikowi, co spotkało się zresztą ze sprzeciwem jego syna, Karola, wówczas rządzącego na Morawach, i nie miało trwałych skutków⁴⁹. Wittelsbachowie nadal sprzyjali Krzyżakom, jak świadczą ich zezwolenia na zajęcie przez rycerzy zakonnych Estonii (9 III 1339)⁵⁰. Nie doszło też do porozumienia cesarsko-papieskiego. Dla Kazimierza Wielkiego pokój z Wittelsbachami nie oznaczał zerwania z Luksemburczykami. Dziewiątego lutego 1339 r. król Polski uznał zwierzchnie prawa korony czeskiej do Śląska i księstwa płockiego⁵¹. Siedemnastego sierpnia tegoż roku papież Benedykt XII podkreślając wierność Kazimierza dla Kościoła wzywał go do wytrwania w niej, przyrzekając mu zarazem swoje

⁴³ Tamże, nr 134 i 135.

⁴⁴ Por. J. Spěváček, *iw.*, s. 229–232.

⁴⁵ PrUB III, nr 157 i 158.

⁴⁶ Tamże, nr 183.

⁴⁷ J. Zdrénka, *iw.*, s. 113–122.

⁴⁸ A. Czacharowski, *iw.*, s. 123–127.

⁴⁹ Por. J. Spěváček, *Karl IV*, Praha 1978, s. 53–55; tenże, *Kral diplomat*, *iw.*, s. 232 n.

⁵⁰ PrUB III, nr 225–226.

⁵¹ Por. np. Z. Kaczmarczyk, *iw.*, s. 35.

poparcie⁵². Chodziło zapewne o utrzymanie przez Polskę dystansu wobec Wittelsbachów.

W tym czasie toczył się w Warszawie proces polsko-krzyżacki, zakończony korzystnym dla strony polskiej wyrokiem (15 IX 1339) i niewiele późniejszym przyznaniem arcybiskupstwu gnieźnieńskiemu i biskupstwu poznańskiemu odszkodowań za zniszczenia, wyrządzone przez Krzyżaków⁵³. W sumie układ stosunków międzynarodowych w tym czasie był w miarę przejrzysty. Dodać do nich należy dłuższą przerwę w udokumentowanych przywilejami papieskimi stosunkach między kurią awiniońską a Zakonem Krzyżackim. To wszystko wyjaśnia trwający także i w 1339 r. opór Krzyżaków przeciw objęciu Warmii przez Hermana, który jako człowiek „papieski” i Luksemburczyków musiał być źle widziany przez rycerzy zakonnych.

Dziewiątego września 1339 r. (w czasie, gdy toczył się jeszcze proces polsko-krzyżacki) Benedykt XII wyznaczył trzy osoby, mające pomóc Hermanowi w objęciu Warmii choćby przy użyciu kłatwy. Trzecia z tych osób, opat zbrasławski (obojetne, czy był to jeszcze Piotr z Žitavy, współautor znanej *Kroniki Zbrasławskiej*, czy już jego następcą⁵⁴) był związany z Czechami i z samym Hermanem. Biskup kamieński Fryderyk od lat 1334–1337 był w dobrych stosunkach z Ludwikiem młodszym brandenburskim⁵⁵, ale może właśnie dlatego liczone w kurii papieskiej na jego możliwość pokojowego wpłynięcia na Krzyżaków. Tym bardziej jednak pierwszy z mandatariuszy powinien być osobą, co do której w Awinionie nie wątpiono, że gotowa byłaby rzucić kłatwę na Zakon Krzyżacki, gdyby nadal opierał się wpuszczeniu Hermana do Prus. Sadzę więc, że nie był to arcybiskup genueński z odległej od Prus Italii, ale że za błędnym zapisem *januensis* kryje się arcybiskup gnieźnieński Janisław.

IV. POCZĄTEK RZĄDÓW BISKUPA HERMANA NA WARMII

Hans Schmauch uzasadnił, że Herman objął faktyczne rządy w biskupstwie w połowie 1340 r.⁵⁶ W związku z tą datą można zauważyć, że w tymże roku Jan i Karol Luksemburczycy gościli u króla Francji Filipa VI, po czym w pierwszej połowie marca byli w Awinionie, aby potem jeszcze raz spotkać się z Filipem, następnie zaś Jan udał się do Luksemburga, zaś Karol w kwietniu powrócił na Morawy⁵⁷. Nie mamy — poza zbieżnością czasową — żadnych dowodów na to, że Herman wyruszył z Awinionu razem z obu Luksemburczykami, dotarł do Czech z Karolem i wreszcie do Prus, ale zbieżność chronologiczna możliwego do przyjęcia terminu opuszczenia kurii papieskiej przez Hermana i przez Luksemburczyków mieści się w ramach tezy o współdziałaniu papieża Benedykta XII

⁵² PrUB III, nr 268.

⁵³ Tamże, nr 271 i 274.

⁵⁴ Z. F i a l a, O Kronice Zbrasławské a jejich autorach, w: Zbraslavská Kronica. Chronicon Aulac Regiae, (přel. F. Hermansky, vyd. Z. F i a l a), Praha 1975², s. 11.

⁵⁵ Por. A. C z a c h a r o w s k i, jw., s. 131; J. Z d r e n k a, jw., s. 106 n. i 110.

⁵⁶ H. S c h m a u c h, jw., s. 712.

⁵⁷ J. S p ě v á č e k, Karl IV, jw., s. 55–57; t e n ť e, Kral diplomat, jw., s. 234–236.

i Luksemburczyków w sprawie Hermana. Upłynęło zarazem tyle czasu od mandatu papieskiego z 9 IX 1339 r., by przyjąć, że to on właśnie wpłynął ostatecznie na wyrażenie zgody tak Krzyżaków, jak i warmińskiej kapituły biskupiej, na dopuszczenie Hermana do Warmii. Krzyżacy nie mogli dłużej narażać swojej opinii w oczach papieża i Luksemburczyków, gdyż po ogłoszeniu wyroku warszawskiego w procesie z Polską ich pozycja dyplomatyczno-prawna uległa wyraźnemu pogorszeniu.

Obejmując Warmię musiał oczywiście Herman pójść na jakieś kompromisowe ułożenie stosunków z Krzyżakami, zachował jednak wstrzemięźliwy wobec nich stosunek. Wskazuje na to rzadkość dokumentowych śladów jego kontaktów z niemieckim zakonem rycerskim. Co prawda 20 X 1340 r. zawarł zapośredniczony przez wielkiego mistrza Dietricha von Altenburg układ z krzyżackim biskupem sambijskim, Janem, w sprawie rozgraniczenia diecezji⁵⁸, ale był to układ ważny przecież i dla samego Hermana, wskazujący zarazem na dążenie strony zakonnej do poprawy stosunków z nowym biskupem warmińskim. Nie było go natomiast 3 XII tegoż roku w położonym na terenie jego własnej diecezji, ale pod panowaniem krzyżackim Elblągu, kiedy to trzej pozostali biskupi pruscy (kapłani Zakonu Krzyżackiego) w sposób wyraźnie rozmijający się z prawdą próbowali usprawiedliwić niemożność stawienia się wielkiego mistrza w kurii papieskiej w wyznaczonym terminie.

Polecenie mistrzowi przybycia do Awinionu związane było ze sprawą realizacji wyroku warszawskiego, a jego absencję biskupi tłumaczyli rzekomym zagrożeniem Prus i Inflant przez Tatarów (jakby tym na drodze nie stała Litwa), a nawet wprost sugerowali oni, że Kazimierz Wielki dąży do skorzystania z pomocy niewiernych w ewentualnej walce z rycerzami zakonnymi. Biskupi poparli też apelację wielkiego mistrza od wyroku warszawskiego⁵⁹.

Biskup Herman nie chciał się angażować w obronę Krzyżaków. W latach 1340–1341 zdawała umacniać się koalicja Polski, Węgier i toczących już jawną wojnę z Wittelsbachami Luksemburczyków, zwłaszcza coraz bardziej usamodzielniającego się Karola, który stopniowo przejmował władzę w Czechach. Do koalicji tej przyłączyli się także książęta włołoscy, rozdrażnieni kłopotami związanymi z wykupem zastawionej Krzyżakom ziemi słupskiej⁶⁰. Taki stan rzeczy sprzyjał samodzielności politycznej biskupa Hermana. Sami Krzyżacy byli bez wątpienia zaniepokojeni nie tylko możliwością izolacji na terenach na wschód od rdzennych Niemiec, ale teraz także i dążeniami Wittelsbachów do przejścia Estonii, której Zakon Krzyżacki nie zamierzał już nikomu zwracać⁶¹. Rycerze zakonnicy musieli więc dążyć do odzyskania poparcia Luksemburczyków, do czego mogło prowadzić m.in. pozyskanie Hermana. Dobre ułożenie stosunków z Hermanem było niezbędne

⁵⁸ Urkundenbuch des Bisthums Samland, (hrsg. von C.P. W o e l k y, H. M e n d t h a l), Leipzig 1891–1905 (= US), nr 315.

⁵⁹ PrUB III, nr 345.

⁶⁰ Por. np. Z. K a c z m a r c z y k, jw., s. 44; A. C z a c h a r o w s k i, jw., s. 127; J. S p ě v á č e k, Karl IV, jw., s. 57–61; t e n ż e, Kral diplomat, jw., s. 235–237; J. Z d r e n k a, jw., s. 128–131.

⁶¹ Liv-, Esth.- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten, (hrsg. von F.G. von B u n g e), Bd. II, Reval 1855, nr 790 i 791, por. nr 805 (akt kupna Estonii od króla duńskiego przez Krzyżaków 21 V 1341).

i dla poprawienia opinii o zakonie w kurii awiniońskiej. Na tym zapewne tle można widzieć ratyfikowanie ugody z biskupem Hermanem w sprawie korekty południowej granicy biskupiego państwa warmińskiego w okolicy Kurek (26 VIII 1341)⁶².

Nie wiemy ze źródeł, jak i na jakich warunkach doszło do niewątpliwego porozumienia Hermana z kapitułą warmińską, chociaż ich współdziałanie obserwujemy od pierwszych poczynań nowego biskupa. Być może wystarczyło zaniechanie przez Krzyżaków presji, wywieranej na kanoników, aby doszło do niezbędnej dla obu stron ugody. Niewykluczone, że najprawdopodobniej porozumienie biskupa i kapituły zakładało bardziej precyzyjne rozdzielanie kompetencji obu stron. W tym kontekście można widzieć jeden z motywów dokończonego 17 VII 1341 r. za zgodą kapituły oficjalnego ustanowienia kolegium kanoników przy kościele Wszystkich Świętych pod Braniewem, zwalniało to bowiem kanoników od części obowiązków kapituły na terenie bezpośredniego władztwa biskupa.

Z przedstawionej sytuacji (a także ze składu komisji wysłanych już w 1338 r. na Warmię pełnomocników Hermana oraz z udziału opata zbrasławskiego w gronie mandatariuszy papieskich, mających pomóc biskupowi w objęciu Warmii, w 1339 r.) wynika, że Herman podtrzymywał bliskie stosunki z Czechami. Wiadomo, że papież pozostawił Hermanowi prawo korzystania — do czasu spokojnego posiadania biskupstwa — z jego wcześniejszych prebend: kustodii w praskiej kapitule biskupiej i kanonikatów w kapitule biskupiej w Ratzbonie (w Bawarii) i w kapitule kolegiackiej w praskim Wyszehradzie. Z dochodów z obu prebend praskich Herman spłacił znaczną część sum należnych kurii awiniońskiej, z czego skwitowano go 6 IV 1342 r., po czym dopiero 1 VI papież mianował następnego kustosa kapituły praskiej⁶³. Zwraça uwagę fakt, że Herman był dotychczas członkiem kapituły kolegiackiej w Wyszehradzie, spełniającej też rolę kolegium kapelanów królewskich. Wszystko to pozwala sądzić, że na organizację braniewskiego kolegium kanoników — obok starszej tradycji z samej Warmii — mógł wywrzeć wpływ także wzór czeski. Zdanie to wymagać będzie weryfikacji drogą badań porównawczych nad organizacją kolegium kanoników pod Braniewem, w Głotowie i w Dobrym Mieście z organizacją i funkcjami grup kanonickich w Czechach.

Herman, jak wskazują miejsca wystawienia jego dokumentów, najpóźniej w marcu 1341 r. przeniósł swoją faktyczną siedzibę z Braniewa do Ornety⁶⁴, co możemy wiązać z poważnymi postępani kolonizacji w środkowej i w znacznym już stopniu w południowej Warmii za jego poprzedników, a także w początkach jego rządów⁶⁵. Wraz z tym przesuwał się na południe środek ciężkości państwa biskupiego. Położona bardziej centralnie Orneta stała się wygodniejszym od peryferyjnego Braniewa ośrodkiem administracji. Przy dawnej siedzibie biskupstwa ustanowiono natomiast wspomagające biskupa w administracji kościelnej kolegium kanoników. Być może wynikało to także z nawiązania do tradycji dawnej grupy kanoników-kapelanów w Braniewie.

⁶² CDW II, nr 10.

⁶³ PrUB III, nr 439 i 450.

⁶⁴ Por. uwagi wydawcy do PrUB, nr 432, s. 299, przypis 1, gdzie dalsza literatura.

⁶⁵ Por. K. K a s i s k e, Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Ordens im östlichen Preussen bis zum Jahre 1410, Königsberg 1934, s. 52–55 i 86–95.

Terytorialne oddzielenie kolegium kanoników od faktycznej siedziby biskupa było zapewne przyczyną rzadkiego występowania kanoników od Wszystkich Świętych w dokumentach biskupa Hermana. Jak wspomniano wcześniej, po raz pierwszy członek tego kolegium wymieniony jest w dokumencie biskupim z 25 IV 1342 r., wystawionym w samym Braniewie, kiedy to wśród świadków występuje Bertold *viceprimicerius capelle Omnium Sanctorum foris ciuitatem Brunsberg*⁶⁶. Określenie kościoła Wszystkich Świętych nazwą *capella* nie oznacza, że chodziło o mały architektonicznie kościół bez praw parafialnych, ale wskazuje na to, że chodzi o siedzibę kolegium kanoników, sprawiających funkcję kapelanów biskupa, zgodnie z tym, co powiedziano już o grupie kanonickiej kapelanów w Braniewie z początków XIV w.⁶⁷

V. TŁO POLITYCZNE DRUGIEGO OKRESU RZĄDÓW BISKUPA HERMANA

Przed omówieniem sprawy translacji kolegium kanoników spod Braniewa do Głotowa sprawdzimy, czy zaszły jakieś zmiany w pozycji biskupa Hermana, które mogłyby może wpłynąć na decyzję o translacji. Nie ulega wątpliwości, że w tym czasie poprawiła się przede wszystkim pozycja Zakonu Krzyżackiego. Już w 1341 r. poprawiły się stosunki rycerzy zakonnych z kurią awiniońską⁶⁸. Miały na to wpływ interwencje w obronie Zakonu przedstawicieli episkopatu Prus i Inflant (choć bez udziału biskupa warmińskiego), śmierć wytrwałego przeciwnika Krzyżaków — arcybiskupa ryskiego Fryderyka, i najprawdopodobniej cenne dla papieżstwa przyrzeczenie odsunięcia się od ścisłej współpracy z cesarzem Ludwikiem Wittelsbachem. Już 2 II 1341 r. Benedykt XII dziękował rycerzom zakonnym z Inflant za ochronę klasztorów przed duńskim namiestnikiem Estonii, a 20 IV w piśmie do tegoż namiestnika podkreślił zasługi Krzyżaków⁶⁹. Różnica w czasie wystawienia obu bulli może wskazywać na jakieś przeciwdziałania propagandzie krzyżackiej w kurii awiniońskiej, które zostały jednak przewyciężone. Z kolei w bullach z 22 VI i 18 VII 1341 papież stwierdził, iż nie może uznać wyroku warszawskiego w procesie polsko-krzyżackim, a zamiast tego proponował zawarcie pokoju na bardziej kompromisowych warunkach: zwrócenia przez Krzyżaków Polsce Kujaw i ziemi dobrzyńskiej i wypłacenia jej dużego odszkodowania, pozostawienia natomiast Zakonowi wszystkich posiadłości przedwojennych (zwłaszcza więc zagarniętego zradziecko Pomorza Gdańskiego oraz ziemi chełmińskiej). Zadanie doprowadzenia do pokoju na tych warunkach papież zlecił biskupom: miśnieńskiemu, krakowskiemu i chełmińskiemu (czyli komisji w układzie 2:1 na korzyść Krzyżaków)⁷⁰. Bez sukcesu odjechało więc z Awinionu poselstwo polskie (biskup

⁶⁶ PrUB III, nr 445.

⁶⁷ Por. przypis 26.

⁶⁸ Por. Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie, (bearb. von K. Forstreuter, H. Koepen), Göttingen 1960–1966, Bd. I, s. 98–100.

⁶⁹ LEC II, nr 799 i 804.

⁷⁰ PrUB III, nr 377 i 382.

krakowski Jan i rycerz Niemierza z Golczy), którego pobyt w kurii papieskiej poświadczają dokumenty z okresu od 14 V do 23 VII 1341 r.⁷¹

Pod naciskiem więc papieskim, ale także ze względu na konkurencyjność dążeń do odzyskania Pomorza z jednej strony i realizowanej już polityki ekspansji na Rusi z drugiej, Kazimierz Wielki zgodził się na wznowienie pośrednictwa czesko-węgierskiego w stosunkach z rycerzami zakonnymi. W początkach października 1341 r. w związku z tym przybyli do Torunia: Karol Luksemburczyk, książę Bolesławca na Śląsku i poseł węgierski. Spotkał się z nimi ciężko chory już wówczas wielki mistrz Dietrich von Altenburg, który zmarł 6 X tegoż roku podczas poselstwa, co niewątpliwie odwlekło wznowienie pertraktacji polsko-krzyżackich. Dietrich miał podobno na łożu śmierci powierzyć swój zakon opiece Karola Luksemburczyka⁷². Brak śladów obecności biskupa Hermana w tym czasie w Toruniu, ale samo odnowienie dobrych stosunków między Luksemburczykami a Krzyżakami musiało być zapewne przyjęte przez niego z sympatią, zwłaszcza w warunkach polepszenia się pozycji dyplomatycznej Zakonu Krzyżackiego.

Nie bez znaczenia dla dalszej sytuacji był fakt, że po śmierci Benedykta XII nowym papieżem jako Klemens VI został w maju 1342 r. wychowawca i przyjaciel Karola Luksemburczyka, Piotr de Rossieres, co oznaczało dalsze umocnienie powiązań między kurią awiniońską a Luksemburczykami, przy zachowaniu wrogości obu stron wobec cesarza Ludwika. W tymże roku Karol przejął ostatecznie faktyczną władzę w Czechach i podlegającej koronie czeskiej większej części Śląska⁷³. Stosunki Kazimierza Wielkiego z Luksemburczykami nie uległy co prawda pogorszeniu⁷⁴, ale wyraźne się stało, że król Polski w stosunkach z Krzyżakami nie może liczyć na poparcie luksemburskie. Pośrednio świadczyła o tym i postawa papieża Klemensa VI, który 4 VIII 1342 r. oraz 5 V i 8 VI następnego roku podtrzymał ostatnie stanowisko poprzednika w konflikcie polsko-krzyżackim⁷⁵. Zapewne jednak i rycerze zakonnicy nie liczyli na czynne poparcie ze strony Czech, a na ich częściową ustępliwość pewien wpływ mogło wywrzeć także zawarcie antykrzyżackiego sojuszu przez króla Polski z księżętami włogoskimi w lutym 1343 r. Obie strony zdecydowały się więc na przyjęcie warunków pokoju na podstawie zbliżonej do propozycji papieskich. Jak wiadomo, 8 VII 1343 r. w Kaliszu został zawarty polsko-krzyżacki traktat pokojowy⁷⁶.

23 lipca na polu między Inowrocławiem a Murzynnem dokonano ratyfikacji traktatu. Obecny był przy tym i biskup warmiński Herman, który wraz z biskupami: chełmińskim Ottonem i pomezzańskim Bertoldem wystosował pismo do Klemensa

⁷¹ Por. Bullarium Poloniae, (ed. I. Sułkowska-Kuraś i S. Kuraś), Romae 1982, t. I, nr 1905–1917.

⁷² Por. Die ältere Chronik von Oliva und die Schrifttafeln von Oliva, (hrsg. von Th. Hirsch), SRP I, s. 720 n.; SRP V, s. 615; Die Chronik Wigands von Marburg, (hrsg. von Th. Hirsch), SRP II, s. 498 n.

⁷³ J. Špěváček, Karl IV, jw., s. 62–64; tenże, Kral diplomat, jw., s. 237.

⁷⁴ Historia Śląska, t. I do roku 1763 (pod red. K. Maleczyńskiego), cz. I do połowy XIV wieku, Wrocław 1960, s. 565–570.

⁷⁵ PrUB III, nr 476, 477, 556 i 559.

⁷⁶ Por. literaturę podaną w wyjaśnieniach wydawcy do PrUB III, nr 540 i 567–577 oraz 579–582 i 586–588, a także Z. Kaczmarczyk, jw., s. 47 n. O sojuszu z księżętami włogoskimi por. A. Czacharowski, jw., s. 127; J. Zdręka, jw., s. 131 n.

VI z prośbą o zatwierdzenie traktatu⁷⁷. Ze względu na to, że dokumenty traktatowe strony krzyżackiej nie zachowały się, nie wiemy, czy Herman był obecny także wcześniej w Kaliszu. Nieobecność przy ratyfikacji traktatu biskupa sambijskiego, z najbardziej od Kujaw oddalonej diecezji pruskiej, może sugerować raczej, iż wielki mistrz Ludolf König pospiesznie wezwał biskupów swego państwa, aby zgodnie z życzeniami strony polskiej wzięli udział w ratyfikacji. Może więc i Herman przybył dopiero na to wezwanie.

W każdym razie — poza tym jednym przypadkiem — nie znamy także i w latach 1342–1343 śladów kontaktowania się Hermana z Krzyżakami. Kontakty te nie były więc intensywne. Tylko 26 VII 1342 r. biskup sambijski Jan transsumował dokument swej ugody z Hermanem w sprawie rozgraniczenia diecezji z 20 X 1340⁷⁸, ale ten akt — dokonany bez udziału Hermana czy jego przedstawicieli, może co najwyżej wskazywać na jakieś dążenia biskupa warmińskiego do korekty tamtej ugody. Zdaje się więc, że Herman nadal utrzymywał dystans wobec Krzyżaków, co pozostawać też mogło w związku ze sprawą, do której teraz wypada przejść.

VI. KŁOPOTY FINANSOWE BISKUPA HERMANA I SPRAWA CZASU TRANSLACJI KOLEGIUM KANONICKIEGO SPÓD BRANIEWA DO GŁOTOWA

Przed Hermanem od początku stał problem spłacenia sum, należnych kurii awiniońskiej. Skarbiec biskupi po dłuższym okresie *sedis vacansu* był zapewne pusty, a nakładów wymagała też dokonywana przez Hermana reorganizacja, której świadectwem było ustanowienie kolegium kanoników pod Braniewem, a także trwająca akcja osadnicza i rozbudowa gospodarcza. Pewne koszty pociągnęło zapewne i przeniesienie rezydencji z Braniewa do Ornety (choćby perspektywicznie mogło przynieść ono korzyści gospodarcze w postaci pomniejszenia kosztów komunikacji z dalszymi częściami Warmii). Herman w porozumieniu z kapitułą zdecydował się na zwykły w takiej sytuacji zwrot kosztów obejmowania biskupstwa przez nowego zwierzchnika. Nałożono na kościoły całej diecezji podatek nadzwyczajny — *subsidium charitativum*, którego formalnym celem było uzyskanie środków finansowych na spłacenie annat na rzecz kurii awiniońskiej oraz długów, zaciągniętych dla opłacenia kosztów, związanych z wyświęceniem go w Awinionie na biskupa i z podróżą Hermana z Awinionu na Warmię. Po raz pierwszy rozpisano owo *subsidium charitativum* 20 XII 1341 r., powtórzono zaś zarządzenie 6 II następnego roku⁷⁹.

Powtórzenie zarządzenia wskazuje, że płacenie *subsidium* napotykało na opory ze strony, części duchowieństwa diecezjalnego. Musimy pamiętać o tym, że chodziło przecież nie tylko o kościoły państwa warmińskiego, ale i o kościoły

⁷⁷ PrUB III, nr 589 i 591.

⁷⁸ Tamże, nr 474.

⁷⁹ CDW II, nr 561 i 562; por. G. M a t e r n, Die kirchliche Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters, Paderborn 1953, s. 208.

leżące w dużo większej części diecezji, pozostającej pod władzą Krzyżaków, u których najwidoczniej Herman nie zyskał w tej sprawie dostatecznego wsparcia. Jak wiemy Herman, nie czekając na rezultaty powtórnego zarządzenia o *subsidiium charitativum*, zapłacił część zadłużenia na rzecz kurii awiniońskiej z dochodów ze swych prebend czeskich, co pokwitowano mu tamże 6 IV 1342 r.⁸⁰, a więc po upływie czasu od daty drugiego zarządzenia o *subsidiium charitativum* na tyle długim, by przyjąć, że poselstwo Hermana do kurii wyruszyło z Ornety wkrótce po 6 II. Znamy nawet jednego członka, może nawet kierownika tegoż poselstwa, wiadomo bowiem, że krótko przed zgonem papieża Benedykta XII (25 IV) zmarł w Awinionie kanonik warmiński Mikołaj, syn Pollexa (Keiuka?), będący zarazem plebanem braniewskim. 14 VII 1342 papież Klemens VI, korzystając z postanowienia poprzednika o prawie papieskim do obsadzania stanowisk po osobach zmarłych w kurii, na prośbę kardynała-diakona od św. Cyriaka w Termach mianował plebanem braniewskim Ottona de Russen, wówczas studenta prawa kanonicznego⁸¹.

Stanowisko kanonika kapituły po Mikołaju pozostawało natomiast nie obsadzone aż do 29 VI 1343 r., kiedy papież powierzył je Mikołajowi, synowi Konrada z Ornety⁸². Otto de Russen był synem znanego od 1285 r. posiadacza Rus, położonych w komturstwie bałgijskim przy granicy państwa warmińskiego, Ottona, syna Prusa Junktera. Otto starszy kupił też od swego ojczyma Wenera Rogity, a w 1313 r. uzyskał od biskupa Eberharda 44 łany pod Ornetą, późniejsze Wojciechowo, z obowiązkiem uiszczania czynszu płatnego po połowie na rzecz kaplicy biskupiej w Braniewie i na rzecz katedry fromborskiej. Po śmierci Ottona starszego jego dobra dziedziczyło kilkoro dzieci, wśród nich i wspomniany student prawa kanonicznego i nowy pleban braniewski Otto, który był poddany zarówno Krzyżaków (z tytułu działu w Rusach), jak biskupstwa warmińskiego (działy w Rogitach i Wojciechowie). Mógł po ojcu odziedziczyć tradycje bliskiego współdziałania z Krzyżakami⁸³. Zwrócono tu uwagę na osobę Ottona z Rus, gdyż później odegrał on pewną rolę w dziejach dobromiejskiej kapituły kolegiackiej. Nie jest też wykluczona inspiracja krzyżacka w faworyzowaniu Ottona przez wspomnianego kardynała.

Na 1 lipca 1343 r. datowany jest akt biskupa Hermana i kapituły warmińskiej, wystawiony w czasie synodu diecezjalnego, a zawierający wezwanie duchowieństwa diecezji do ostatecznego uiszczenia *subsidiium charitativum*, powtarzający też teksty poprzednich decyzji w tej sprawie. Poza przedstawionymi uzasadnieniami tego świadczenia mowa tu także o wydatkach biskupa na młyn pod Braniewem oraz części młynów pod Ornetą. Młyny te podczas poprzednich wezwań do uiszczenia *subsidiium charitativum* planowano zbudować lub kupić. Teraz były już zakupione przez biskupstwo. Chodziło też o wydatki na niektóre budowy w Braniewie i w Ornecie oraz na folwark ornecki, a także na inne potrzebne inwestycje biskupstwa. Od obowiązku zapłacenia *subsidiium* zwolnione miały być tylko ubogie

⁸⁰ Por. przypis 63.

⁸¹ PrUB III, nr 469 n. i 725.

⁸² Tamże, nr 551c i d.

⁸³ Por. J. Powierski, Przywilej biskupstwa warmińskiego Eberharda dla Ottona z Rus na Wojciechowo (1313). Z dziejów Warmii w początkach XIV w. (art. oddany do druku w *KMW*).

kościół, które za takie miała uznać komisja w składzie trzech kanoników kapituły biskupiej, primiceriusza od św. Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Głotowie oraz plebana i zarazem archiprezbitera lidzbarskiego Jana. Adresatami wezwania byli: wspomniany primiceriusz, archiprezbiterzy, plebani i inni przełożeni kościołów w całej diecezji, a więc całe duchowieństwo diecezjalne⁸⁴.

Na podstawie tegoż wezwania przyjmuje się, że faktyczna translacja kolegium kanoników spod Braniewa do Głotowa dokonana została przed lipcem 1343 r., a więc przed oficjalnym aktem translacji z 30 X 1343 r.⁸⁵ W rzeczywistości jednak data wezwania w sprawie *subsidiū charitatīvum* jest błędna. Wynika to z zawartych w tym akcie danych o częściach młynów w Ornecie. Zakupy części tych młynów są bowiem udokumentowane. 25 IV 1342 r. biskup Herman poświadczył kupno czwartej części młyna *foris ciuitatem Wormedith*⁸⁶, ale zakup części innego młyna był późniejszy. 23 IX 1343 r. w Ornecie kustosz kapituły warmińskiej i administrator biskupstwa (*vicedominus*) Jan wystawił dwa dokumenty. W jednym z nich oświadczył, że z polecenia biskupa Hermana, za radą i zgodą kapituły kupił na użytek stołu biskupiego czwartą część młyna położonego w puszczy w pobliżu Ornety od Mikołaja, syna sołtysa orneckiego Marcina. W drugim identycznie stwierdził zakup innej części tegoż młyna od drugiego syna sołtysa Marcina, a mianowicie Piotra⁸⁷. Wszystkie te trzy akty kupna części młynów zostały wspomniane w wezwaniu do ostatecznego uiszczenia *subsidiū charitatīvum*, które to wezwanie nie mogło wyprzedzać dokumentów z 23 IX 1343 r. Potwierdza to fakt, że wśród świadków obu dokumentów kustosza Jana został wymieniony Jan de Luna, kanonik od Wszystkich Świętych z Braniewa. Uwzględnione tu dokumenty znane są nie z oryginałów, a z kopii. Wobec tego jednak, że znamy aż dwa dokumenty kustosza Jana, wydaje się nieprawdopodobne, by w obu naraz pomyłono w identyczny sposób datę. O wiele bardziej prawdopodobne jest pomylenie daty wezwania w sprawie *subsidiū charitatīvum*. Datę tę należy umieścić po akcie oficjalnej translacji kolegium kanoników, a więc po 30 X 1343 r. Nie wchodzi w grę pomylenie daty dziennej (*feria tertia in octava apostolorum Petri et Pauli anni presentis*), natomiast bardzo łatwo dopuścić, że kopista przepisując akt opuścił ostatnią pałeczkę z daty rocznej (*anno domini M^oCCC^oXLIII^o*). Przyjmujemy więc, że synod diecezjalny we Fromborku, na którym wystosowano wezwanie do ostatecznego uiszczenia *subsidiū charitatīvum*, odbył się 6 VII 1344 r., kiedy rzeczywiście oktawa świętych Piotra i Pawła przypadła na wtorek.

Dokumenty kustosza Jana jako administratora biskupstwa wystawione zostały więc w okresie, kiedy po pobycie na Kujawach podczas ratyfikacji traktatu kaliskiego biskup Herman zniknął na jakiś czas z dostępnych nam źródeł. Być może więc mianowanie zastępcy w osobie kustosza Jana związane było z planowanym przez Hermana wyjazdem na jakiś czas poza granice diecezji. Czyżby biskup Herman udał się do kurii awiniońskiej (dla uzyskania zwłoki w spłacie długów?) i może nawet towarzyszył poselstwu krzyżackiemu, które udało się do Awinionu dla uzyskania papieskiego zatwierdzenia traktatu kaliskiego? Nie ma na to

⁸⁴ PrUB III, nr 566.

⁸⁵ Por. zwłaszcza A. Birch-Hirschfeld, *iw.*, s. 281.

⁸⁶ PrUB III, nr 445.

⁸⁷ Tamże, nr 600 i 601.

potwierdzeń źródłowych, podróż Hermana do Awinionu można więc traktować tylko jako jedno z możliwych wyjaśnień jego nieobecności na Warmii.

Powracając do dokumentów kustosza Jana z 23 IX 1343 r. warto zwrócić uwagę na to, że wśród ich świadków — obok primiceriusza Jana de Luna — wymienieni zostali między innymi Jan, kanonik kapituły warmińskiej i zarazem scholastyk bolesławski (należący do grona pełnomocników Hermana, wyznaczonych 24 XI 1338 r.⁸⁸) i wśród klientów i giermków biskupich Więcesław (Wacław) z Pragi. Osoby te potwierdzają wyrażone już zdanie o zachowaniu przez biskupa Hermana związków z Czechami także po objęciu biskupstwa.

Znany jest jeszcze jeden akt, wystawiony przez kustosza Jana jako zastępcy biskupa Hermana, o którym wiemy z odnowienia dokonanego przez tegoż Jana już jako biskupa warmińskiego w 1359 r. Ów odnawiany później akt musiał być wystawiony w czasie bliskim 23 IX 1343 r., a poświadczał kupno solectwa orneckiego z 6 łanami od sołtysa Marcina⁸⁹.

Dopiero po powrocie biskupa Hermana na Warmię doszło do translacji kolegium kanoników spod Braniewa do Głotowa. Zajmiemy się teraz tą translacją.

VII. PRZENIESIENIE KOLEGIUM KANONIKÓW DO GŁOTOWA

Translacji kanoników dotyczy akt biskupa Hermana i kapituły warmińskiej z 30 X 1343 r.⁹⁰ Przytaczamy w skrócie tenor tego dokumentu. Stwierdza się w nim, że i teraz i przedtem wiele dyskutowano o sprawach podanych dalej, aż uzgodniono to, co lepsze. Zdecydowano więc teraz kolegium kanoników, istniejące dotychczas przy i w kościele Wszystkich Świętych pod Braniewem, ze wszystkimi prawami, przynależnościami i posiadłościami, w celu rozszerzenia udziału ludu w boskim kulcie przenieść do wsi biskupiej Głotowa, położonej blisko Dobrego Miasta, do tamtejszego kościoła parafialnego, który został połączony z dalej opisanymi prebendami, otrzymuje zaś odtąd wezwanie św. Zbawiciela i Wszystkich Świętych. Skomentujemy tu od razu sprawę wezwania. Tytuł Wszystkich Świętych został bez wątplenia przeniesiony z podbraniewskiego kościoła wraz z kolegium kanoników, skąd można wnioskować, że wezwanie św. Zbawiciela nosił dotychczas kościół parafialny w Głotowie. Wezwanie to szczególnie dobrze przystawało do kościoła parafialnego w jednym z ośrodków na misyjnym terenie Prus.

Biskup i kapituła nadały kolegium kanoników, bez względu na to, czy pozostanie w Głotowie, czy zostanie przeniesione w inne miejsce (skąd widać, że wspomniana na wstępie dyskusja dotyczyła między innymi miejsca nowej siedziby kanoników), 100 łanów dóbr wspólnych, które wyznaczono później w odrębnym dokumencie.

Z dóbr nadanych wcześniej kolegium (jeszcze podbraniewskiemu) wyznaczono trzy kanonikaty z prebendami i osiem przeoratów, do których dołącza się kościół parafialny w Głotowie z jedną prebendą, przekształcony w paraturę kolegium.

⁸⁸ CDW II, nr 556.

⁸⁹ PrUB III, nr 609 (CDW II, nr 30).

⁹⁰ Tamże.

Dotychczasowy pleban głotowski Konrad zostaje prałatem (przełożonym) kolegium. Do pomocy przełożonemu ustanawia się funkcję wieczystego wikariusza, którego dochody i obowiązki wyznacza odrębny dokument, niestety badaczom nieznanymi. Stanowisko owego prałata ze względu na potrzebę zachowania różnicy hierarchicznej w stosunku do kapituły biskupiej określa się nadal nazwą primiceriusza kolegium. Wewnątrz kolegium ma mieć on takie same uprawnienia, jak w innych kapitułach prepozyt, dziekan czy inny przełożony. Jak widać, wbrew zdaniu niektórych badaczy, nie chodzi tu o to, że primiceriusz miał łączyć kompetencje prepozyta i dziekana, a o to, że miał to być przełożony kapituły kolegiackiej na takiej samej zasadzie, jak przełożony w innych kapitułach, w których, jak wiadomo, zależnie od reguły przełożonym był albo prepozyt, albo dziekan.

W dalszej treści dokumentu biskup zastrzega sobie, że prebenda Jordana, syna jej fundatora Dietmara, może być jeszcze raz obsadzona z prezenty Dietmara, ale potem ma pozostawać pod patronatem biskupa i jego następców. Biskup pozostawił też sobie prawo ustanawiania i modyfikowania reguły obowiązującej kolegium.

Biskup i kapituła dołączają jeszcze na użytek innej z nowo tworzonych prebend kościół w Szalmii (niedaleko Braniewa), a dotychczasowy pleban tego kościoła Henryk i jego następcy mają być zwykłymi kanonikami kolegium i również mieć do dyspozycji wieczysty wikariusz. Pensje obydwu wyznacza odrębny przywilej, także nieznany, zaś reszta dochodów z kościoła w Szalmii po śmierci Henryka ma należeć do całego kolegium. Zgodzono się zarazem na dokonanie zamiany prebend między Henrykiem a Janem Glasem, scholastykiem bolesławskim i kanonikiem kapituły warmińskiej.

Tyle podaje dokument, do którego treści możemy tylko dodać, iż wskazuje on na trwający znacznie dłużej, niż jeden dzień, proces decyzyjny translacji. Jak widzieliśmy, dyskutowana była zwłaszcza kwestia lokalizacji nowej siedziby kolegium. Zdecydowano się na Głotowo, ale w perspektywie widziano ewentualność ulokowania kolegium gdzie indziej.

Pozostaje do rozważenia sprawa motywacji przeniesienia kolegium z sąsiedztwa Braniewa do Głotowa. W 1300 r. wzmiankowany został *districtus Glottouiensis*, w obrębie którego leżało pole Prolite, późn. Smolajny⁹¹. Według Dusburga Litwini w 1300 r. spalili jedną wieś na terytorium głotowskim⁹². W 1313 r. biskup Eberhard nadał *in territorio et districtu Glottouie* 90 łanów na polu Wene *ante castrum Glottouiese*. Jest to późniejsza wieś Głotowo⁹³. W 1318 r. wzmiankowano młyn nad rzeczką Suna na terytorium głotowskim⁹⁴. Co oznaczał *districtus* głotowski z ośrodkiem we wzmiankowanym od 1313 r. grodzie czy zamku głotowskim wyjaśnia fakt, że w dokumencie biskupa Hermana z 1340 r. występuje *Willun camerarius nunc noster in Glotua*, posiadający późniejsze Ramoty niedaleko Pieniężna⁹⁵, znany i później. Nie wiadomo, czy Malditen (1319) był komor-

⁹¹ CDW I, nr 86 b.

⁹² SRP I, (D u s b u r g), jw., cz. III, rozdz. 275, s. 165.

⁹³ CDW I, nr 167.

⁹⁴ Tamże, nr 185.

⁹⁵ Tamże, nr 310.

nikami głotowskim⁹⁶, ale w 1317 r. spotykamy jednocześnie dwu komorników biskupich, Prusów noszących imiona Taysoth i Possiancho⁹⁷, z których jednego możemy związać z komornictwem głotowskim. W 1312 r. odbiorcą przywileju biskupiego był Jan Matruto, syn nieżyjącego już wówczas komornika w Pogezaanii, Prusa imieniem Assowirt. Świadkiem aktu był inny komornik Jan⁹⁸. Chodziło o odnowienie przywileju, który uległ zniszczeniu w czasie najazdu litewskiego, a więc w 1311 r. Wczesne komornictwa biskupstwa warmińskiego wymagają jeszcze badań (w każdym razie pierwszym znanym komornikiem z Warmii był w 1282 r. Dargel⁹⁹), ale już z przytoczonych danych można sądzić, że w omawianym okresie istniały co najmniej dwa komornictwa, a jednym z nich było komornictwo Pogezaanii z ośrodkiem w Głotowie, później zwane głotowskim. Badań wymaga także stosunek tegoż komornictwa do wójtostwa pogezańskiego w obrębie państwa biskupiego, znanego od 1326 r.¹⁰⁰ Rozróżnienie terminów *territorium* i *districtus* wynika zapewne stąd, że pierwotne komornictwo pogezańskie (głotowskie) było rozleglejsze od włości (pulki) głotowskiej Prusów, której zasięg być może odzwierciedla późniejsze, już okrojone, komornictwo głotowskie.

W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Głotowo było ośrodkiem dawnej włości pruskiej, należącej do terytorium plemiennego Pogezaanów, rozciągającego się na wschodzie także na okolice Ornety, gdzie nad Pasłęką leżał *targ Pogezaanii* (może więc główny ośrodek plemienia), a może i jeszcze dalej na wschód¹⁰¹. W biskupim państwie warmińskim głotowski ośrodek włości pozostał stolicą komornictwa biskupiego.

W tymże ośrodku założono wcześniej kościół parafialny. Już w 1312 r. występował pleban głotowski Konrad, a wraz z nim niejaki Ludwik, może komornik lub soltys z Głotowa. Już wtedy pleban Konrad był zarazem kapelanem biskupim¹⁰². W 1316 r. współwystępował on z soltysiem Głotowa Tylonem¹⁰³, niewątpliwie jest więc uprzednie lokowanie wsi na prawie niemieckim. Konrad od tej pory wymieniany był jeszcze kilkakrotnie jako świadek dokumentów, w tym w 1332 r. znów wśród kapelanów biskupich jako pokojowiec biskupa¹⁰⁴. To on więc był tym plebanem głotowskim Konradem, który wraz z przeniesieniem do Głotowa kolegium kanoników został nowym primiceriuszem kolegium, i w tej roli występował w akcie synodu diecezjalnego, datowanego przez nas na 6 VII 1344 roku¹⁰⁵. Potwierdza się więc zdanie o kapelańskich funkcjach kolegium kanoników,

⁹⁶ Tamże, nr 192.

⁹⁷ Tamże, nr 183.

⁹⁸ Tamże, nr 164.

⁹⁹ Tamże, nr 59.

¹⁰⁰ Tamże, nr 174, 224, 272, 278, 302, 313, reg. nr 466; II, nr 2, 3, 6–8, 73 n. 77, 79 i 258; i inne.

¹⁰¹ Por. H. Ł o w m i a Ń s k i, *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego*, Wilno 1932, t. II, s. 14–16 i 25–27. O słuszności sprzeciwu Łowmiańskiego co do lokalizacji jednego z kościołów Warmów z 1249 r. we włościach głotowskiej lub melzackiej (pieniężnieńskiej), por. R. W e n s k u s, *Zur Lokalisierung der Preussenkirchen des Vertrages von Christburg 1249*; w: *Acht Jahrhunderte*, jw., mapa na s. 124 oraz s. 131–135.

¹⁰² CDW I, nr 165.

¹⁰³ Tamże, nr 177.

¹⁰⁴ Tamże, nr 178, 259 i 260.

¹⁰⁵ Por. M. P o l l a k ó w n a, *Osadnictwo Warmii w okresie krzyżackim*, Poznań 1953.

zaś przeniesienie kolegium do Głotowa oznaczało kolejny krok w ponownej koncepcji kanonickich kapelanów.

Dowodzi to, że kolegium kanoników przeniesione zostało z Braniewa do jednego ze starych ośrodków administracji terytorialnej państwa warmińskiego — ośrodka półsamorządowego komornictwa. Taka lokalizacja kolegium kanoników zwiększała możliwość oddziaływania na półpogańskich jeszcze bez wątpienia Pogezanów, w XIII w. najdłużej stawiających, na równi tylko z Bartami, opór podbojowi krzyżackiemu. W państwie warmińskim Prusowie znaleźli lepsze niż pod rządami krzyżackimi warunki egzystencji. Tu ich sytuacja nie różniła się tak bardzo od położenia przybyszy niemieckich, co bez wątpienia sprzyjało też recepcji chrześcijaństwa, ale przecież proces rzeczywistej chryścianizacji wszędzie był długotrwały. Zgadza się więc ze zdaniem dotychczasowych badaczy, że celem przeniesienia kolegium kanoników do Głotowa była pomoc w pracy duszpasterskiej w *do niedawna pogańskim kraju*¹⁰⁶, a więc to, co w akcie translacji określono jako dążenie do poszerzenia udziału ludu w kulcie religijnym. Był to jednak tylko jeden z celów. Przeniesienie kolegium do jednego z ośrodków administracji państwa biskupiego, położonego bliżej aniżeli Braniewo nowej siedziby biskupa wskazuje, że lokalizacja kolegium związana była z zadaniem wspomaganie biskupa w administracji kościelnej diecezji i politycznej państwa biskupiego. Zadanie było tym ważniejsze, że na Warmii istniał podział nie tylko kompetencji, ale i władzy politycznej między biskupa i kapitułę biskupią. O tym, że wyrażona tu opinia nie jest wynikiem wyłącznie logicznej interpretacji, świadczy wyraźnie udział primiceriusza Konrada (obok kanoników warmińskich i jednego z archiprezbiterów terytorialnych) w komisji, mającej wyznaczać kościoły zwalniane od obowiązku płacenia *subsidium charitativum*. Efektywna pomoc biskupowi w administracji wymagała zapewne lepszej komunikacji między nim a kolegium kanoników. To właśnie może wyjaśniać, dlaczego kolegium zostało przeniesione z Braniewa bliżej orneckiej siedziby biskupa. Podobnie jak Orneta, Głotowo było położone bliżej geograficznego centrum państwa biskupiego niż Braniewo.

Dodatkowym motywem wyprowadzenia kolegium kanoników spod Braniewa mogły być przygotowania do lokacji Nowego Miasta w Braniewie, wymagającej komasacji gruntów i eliminacji z zakładanego miasta czynników postronnych. Wiadomo bowiem, że biskup Herman z Pragi lokował Nowe Miasto Braniewo, chociaż nie wiemy, kiedy dokładnie¹⁰⁷. Za tym, że pewną rolę odegrać mogło dążenie do oczyszczenia pola dla tej lokacji, może przemawiać fakt, że w miejsce kościoła Wszystkich Świętych, którego wezwanie dołączono do tytułu kościoła głotowskiego, kolegium kanonickie otrzymało kościół parafialny w niedalekiej Szalmii, jakby dla zachowania części funkcji, spełnianych przez kolegium przed translacją w rejonie Braniewa.

Nie znamy kompletu dokumentów, dotyczących związanych z translacją działań. Już jednak 20 VIII 1344 r. biskup Herman i kapituła, wypełniając przyrzeczenie z aktu translacyjnego, oświadczyli, że wyznaczono kolegium nie

¹⁰⁶ T. Brzeczkowski, jw., s. 392; por. A. Birch-Hirschfeld, jw., s. 281.

¹⁰⁷ CDW III, nr 332; Johannis Plastwici, Decani Warmiensis, Chronicon de vitis Episcoporum Warmiensium (hrsg. von C.P. Woelky), SRW I, s. 56.

obiecane 100 łanów na wspólny jego użytek, ale więcej, bo 120, mianowicie w lesie Kabokaimis, z czego 80 łanów ma wieś Zusental (Süssental, Sętał), zaś 40 łanów przeznaczono na lokację wsi Rosintal, gdzie później powstała wieś Vierzighuben, później zaginiona, i folwark Ploten, późniejsze Plutki¹⁰⁸. Nie jest pewne, czy w spadku po pobraniewskiej siedzibie kolegium kanoników w Głotowie posiadało Pierzchały. Niezależnie od tego dokonana przez Brzeczковского próbę oszacowania dochodów kanoników głotowskich¹⁰⁹ należy znacznie skorygować, dodając dziesięciny z parafii w Głotowie i Szalmii oraz uposażenie prebendy, ufundowanej przez Dietmara.

Dwunastego listopada 1345 r. przy wystawianiu przywileju lokacyjnego na wieś Hogenbuch (Jonkendorf, Jonkowo) dla Jonika z Bartolt Wielkich z osób duchownych — obok znanego nam kustosza kapituły warmińskiej Jana — obecni byli członkowie kolegium kanoników głotowskich: primiceriusz Konrad, kanonicy Jan z Eldyt i Jordan, syn Dietmara oraz Bertold, wikariusz wieczysty z Szalmii¹¹⁰. Następnego roku 27 IV, kustosz warmiński Jan i primiceriusz Konrad byli świadkami aktu biskupa Hermana, dotyczącego sprzedaży folwarku Quel (zaginionego)¹¹¹. Współwystępowanie z kustoszem Janem, który zdążył już odegrać znaczącą rolę w administracji gospodarczej państwa biskupiego, potwierdza znaczenie, jakie mogli mieć kanonicy głotowscy w zarządzie dominium biskupiego.

VIII. POCZĄTEK TRANSLACJI KOLEGIUM KANONIKÓW z GŁOTOWA DO DOBREGO MIASTA

W znanej nam już bulli papieża Grzegorza XII z 15 I 1407 r. po przedstawieniu translacji kolegium kanoników spod Braniewa do Głotowa i uposażenia kolegium głotowskiego stwierdzono: Biskup Herman później rozważając zagrożenie kolegium we wsi Głotowie i wiernych ze strony pogańskich wówczas Litwinów oraz możliwość większego pożytku w sprawach duchowych i doczesnych przeniósł to kolegium do miasta Dobrego Miasta i jego ówczesny kościół parafialny, sąsiadujący z kościołem (parafią) w Głotowie, a będący pod patronatem biskupstwa, podniósł do godności kolegiaty, nadając jej wezwanie Zbawiciela i Wszystkich Świętych, ustanawiając w nim kolegium, i nadając ten kościół ze wszystkimi prawami i przynależnościami prepozytowi, dziekanowi i kapitule kościoła Zbawiciela na prawie własności¹¹².

Zauważmy, że część sformułowań ukazuje widzenie spraw translacji z późniejszej perspektywy, nieco zniekształcający rzeczywisty, bardziej złożony obraz. Wyrazem prezentyzmu w bulli papieskiej jest chociażby traktowanie wszystkich decyzji biskupa Hermana, poczynając już od ustanowienia kolegium kanoników pod Braniewem, jako odnoszących się do prepozyta, dziekana i kapituły dobromiej-

¹⁰⁸ PrUB III, nr 667.

¹⁰⁹ T. Brzeczkowski, *iw.*, s. 392 n.

¹¹⁰ PrUB III, nr 744.

¹¹¹ PrUB IV, nr 22.

¹¹² CDW III, nr 428.

skiej. Sięgnijmy więc do wcześniejszych dokumentów, poczynając od aktu biskupa Hermana i kapituły warmińskiej z 20 XI 1347 r.¹¹³

W akcie tym stwierdza się: Kolegium kanoników św. Zbawiciela i Wszystkich Świętych zajmowało miejsce niebezpieczne dla niego w Głotowie, narażone na częste najazdy ze strony Litwinów i innych wrogów chrześcijaństwa. Dla zwiększenia więc zarówno bezpieczeństwa, jak możliwości oddziaływania duszpasterskiego, inkorporuje się do tegoż kolegium sąsiedni kościół parafialny w Dobrym Mieście, podlegający dotychczas patronatowi biskupa, ze wszystkimi prawami, przynależnościami, płodami i dochodami, które będą jednak pobierane przez kolegium dopiero po zgonie lub rezygnacji dotychczasowego rektora tegoż kościoła. Dopóki ten zaś żyć będzie, winien płacić każdego roku na rzecz kolegium kanoników 45 denarów pruskich monety bieżącej, a primiceriusz lub któryś z kanoników odprawiać będzie mszę publiczną w kościele parafialnym w Dobrym Mieście tylko w uroczyste święta. Gdy zaś kościół ten zawakuje, kolegium wejdzie w jego pełne posiadanie ze wszystkimi prawami, posiadanymi przez dotychczasowego rektora. Ufundowana też zostanie przez biskupa Hermana lub jego następcę przy tym kościele prebenda wikariusza generalnego w ciągu sześciu miesięcy od otrzymania wiadomości o wakacie. Gdyby zaś wówczas był *sedis-vacans* na biskupstwie, to kolegium kanoników może czasowo ustanowić przy kościele kapelana, którego kapituła warmińska powinna mianować wieczystym wikariuszem. Biskupowi zastrzega się prawo urządzania stosunków tak w macierzystym kościele w Głotowie, jak w filialnym w Dobrym Mieście, kapitule zaś — prawo rozsądzania sporów między kolegium kanoników a rektorem kościoła parafialnego w Dobrym Mieście. Nikt nie powinien jednak sądzić, że kolegium kanoników zostało przeniesione do Dobrego Miasta, ponieważ tytuł i honor początku ze względu na kult sakramentu ciała Zbawiciela powinien, jak dotychczas, pozostać w Głotowie. Kanonicy powinni także odprawiać nabożeństwa na zmianę w macierzystym kościele w Głotowie i w filialnym w Dobrym Mieście, ale uroczyste nabożeństwa w dniu i w oktawie Bożego Ciała, w dzień Wszystkich Świętych oraz w dzień św. Andrzeja koniecznie mają być odprawiane w Głotowie jako w dni tamtejszych patronów. Nie wiemy, dlaczego wśród patronów kościoła głotowskiego wymieniono także św. Andrzeja. Czyżby to pod jego wezwaniem był pierwotnie tutejszy kościół parafialny, a tytuł Zbawiciela został dodany przy translacji kolegium spod Braniewa do Głotowa na równi z przeniesieniem wezwania Wszystkich Świętych spod Braniewa?

Dalej jeszcze stwierdza się w akcie, że w czasie, kiedy po kościele parafialnym w Dobrym Mieście pozostaje dotychczasowy rektor, kanonicy winni odprawiać nabożeństwa w dworze, którzy kupili teraz w mieście w pobliżu kościoła, dotychczas posiadanym przez Konrada Duringa, jednak w takiej porze, żeby przez to nie przynosić uszczerbku rektorowi kościoła parafialnego. Ten ostatni dodał przyrzeczenie uiszczania wspomnianego już rocznego czynszu kanonikom. Przy okazji dowiadujemy się, że nosił imię Mikołaj.

Jak wynika z przytoczonej treści aktu, translacja z 1347 r. nie była pełna, ani pod względem formalnym, bowiem kościół głotowski miał zachować uprawnienia

¹¹³ PrUB IV, nr 255 (CDW II, nr 98). Tamże w uwagach wydawcy wcześniejsza literatura przedmiotu.

macierzy kolegium kanoników, ani pod względem faktycznym, gdyż na pełne przejęcie musieli kanonicy czekać do zgonu lub rezygnacji dotychczasowego plebana dobromiejskiego Mikołaja, który w przeciwieństwie do rektora kościoła dobromiejskiego z 1343 r., awansującego nawet do roli przełożonego kolegium, nie wszedł w skład grupy kanonickiej. Chodziło więc o translację częściową, polegającą na objęciu zwierzchnictwa nad kościołem parafialnym w Dobrym Mieście z ekspektatywą pełnej jego inkorporacji po zgonie lub rezygnacji Mikołaja. Wydaje się natomiast, że w wyniku nowego aktu i kupnem dworu w Dobrym Mieście część członków kolegium kanonickiego zamieszkała w nowej siedzibie już teraz.

Dziewiętnastego listopada 1347 r. kardynał diakon od św. Anioła w Rzymie, Jan Colonna wniósł w kurii papieskiej suplikę o udzielenie papieskiej prowizji Janowi Guibrantowi Gay z diecezji utrechckiej w Niderlandach na kanonikat z prebendą w kościele św. Walpurgii w Furnes we Flandrii, ze względu na to, że ów Jan otrzymał wcześniej prowizję na kościół parafialny w Głotowie diecezji warmińskiej od papieża Klemensa VI, ale w pokojowe posiadanie tegoż kościoła nigdy nie wszedł¹¹⁴. Wiemy, że kościół parafialny w Głotowie niemal od początków stulecia pozostawał pod kierownictwem Konrada, które utrzymane zostało i w 1343 r., kiedy to kościół stał się siedzibą kanoników, a Konrad został primiceriuszem ich kolegium. Nie było więc podstaw do nadawania kościoła wspomnianemu Utrechczykowi przez papieża Klemensa VI. W związku z tym Birch-Hirschfeld próbowała nawet uzasadnić, że w papieskim regeście supliki zakradł się błąd, i że chodziło w niej o Głogów w diecezji wrocławskiej, a nie o Głotowo w diecezji warmińskiej¹¹⁵. Z tą koniunkturą nie można się zgodzić, bowiem trudno byłoby zrozumieć, dlaczego registrant miałby popełnić taką konsekwentną pomyłkę, zastępując ponadto lepiej znany Głogów przez mniej znane Głotowo. Nie ma też w suplicie niczego, co wprost byłoby sprzeczne z innymi źródłami. Przeciwnie, podano w tym źródle, że Jan Guibrant nie został przyjęty do omawianego kościoła parafialnego i dlatego zresztą najwidoczniej starał się o pozyskanie innej prowizji. Zgadza się to z faktem ciągłego sprawowania kierownictwa nad kościołem głotowskim przez Konrada. Pozostaje fakt, iż Jan uzyskał prowizję papieską na kościół głotowski, która nie została zrealizowana, gdyż kościół ten nie zawakował.

Klemens VII został papieżem w maju 1342 r., a 30 X 1343 r. został wystawiony uroczysty akt przeniesienia kolegium kanoników do Głotowa. Nie znamy daty prowizji Klemensa VI, udzielonej Janowi Guibrantowi na kościół głotowski, nie wiemy więc, czy stało się to po, czy przed owym przeniesieniem kolegium, chociaż biorąc pod uwagę dysponowanie przez Guibranta wysoką protekcją, wydaje się mało prawdopodobne, aby aż 4–5 lat pozostawał on bez przynoszącej realny dochód jakiegokolwiek prebendy, nawet jeśli należałoby pominąć okres roku czy trochę więcej oczekiwania na opróżnienie kościoła głotowskiego. W związku z tym wydaje się mało prawdopodobne, aby Guibrant uzyskał prowizję już w 1342 r., jednak i bez tego trudno sądzić, że akt tak wielkiej wagi, jak przeniesienie kolegium do Głotowa był reakcją na wiadomość o uzyskaniu prowizji na kościół głotowski

¹¹⁴ PrUB IV, nr 253.

¹¹⁵ A. Birch-Hirschfeld, *iw.*, s. 321, przypis 1.

przez obcego, zwłaszcza że do zgonu Konrada prowizja nie miała mocy egzekutywnej i mogła być traktowana co najwyżej jako ekspektatywa, a o niej w suplice nie ma mowy. Należy więc przyjąć, że mamy do czynienia ze śladem jakiejś intrygi w kurii awiniońskiej, której celem było zapewne przysporzenie kłopotu, chociaż nie najwyższej wagi, biskupowi warmińskiemu Hermanowi, i że raczej intryga ta była reakcją na przeniesienie kolegium kanoników do Głotowa, bo po co w przeciwnym razie przedmiotem miałby być akurat kościół głotowski? Nie wiemy jednak, kto był inspiratorem owej intrygi — czy byli to Krzyżacy, czy ktoś z Warmii.

Jan Guibrant mógł mieć jakieś kontakty z Krzyżakami. Zakon miał sporo posiadłości i komend w diecezji utrechckiej już od XIII w., a następnie wyodrębniony został nawet baliwat utrechcki, obejmujący też posiadłości Zakonu w Holandii¹¹⁶. Hrabia Holandii i Hennegau Wilhelm IV w początkach 1344 r. był w Prusach w drodze powrotnej z pielgrzymki jerozolimskiej, chociaż w walce z Litwinami wówczas niewiele zdziałano. Gdy w drodze do Prus był na Morawach, musiał wykupić tam z rąk rycerzy-rozbójników grupę swych ludzi, podążających za nim. Niewykluczone zresztą, że uwięzienie grupy Holendrów związane było z luksemburską niechęcią do Wilhelma IV, który był szwagrem cesarza Ludwika Wittelsbacha (większość hrabiów niderlandzkich o nastawieniu proangielskim i antyfrancuskim miała więcej sympatii politycznych do cesarza niż do Luksemburczyków). Z Moraw przez Śląsk, Wielkopolskę i Kujawy Wilhelm IV, który po drodze przez wysłańców kontaktował się też z Kazimierzem Wielkim dotarł do Torunia, a następnie do wielkiego mistrza do Malborka, skąd przez Elbląg zapewne szybkim przejazdem przez Warmię i Bałgę przybył do Królewca, gdzie zatrzymał się dłużej i skąd z Krzyżakami podjął reję przeciw Litwinom, która nie dała żadnych efektów ze względu na niedogodne warunki pogodowe. Z Królewca przez Bałgę przybył 12 marca do Braniewa, ale zatrzymał się widocznie na krótko, po czym przez Elbląg, Malbork, Gdańsk i miasta zachodniopomorskie powrócił do ojczyzny¹¹⁷. Czy jednak, biorąc nawet pod uwagę brak dowodów bliższych stosunków biskupa Hermana z Krzyżakami i czeskie koligacje Hermana w powiązaniu z przykrą przygodą holenderskich rycerzy na Morawach, można przyjąć, że to właśnie Wilhelm IV był pośrednikiem w „głotowskiej” intrydze w Awinionie? Brak na to choćby pośrednich śladów źródłowych. Wszystko to dotyczy tylko przypuszczeń, a nie potwierdzonych faktów. Być może szersza kwerenda w źródłach niderlandzkich naprowadziłaby nas na ślad lub na informacje o Janie Guibrancie, ale nie jest to pewne. Musimy więc ograniczyć się do tezy o jakiejś intrydze prowadzonej dla uzyskania przez Guibranta prowizji papieskiej na kościół głotowski, ale nie wydaje się, aby to w jakiś sposób wpłynęło na ulokowanie w Głotowie kanoników z Braniewa, ani tym bardziej na przenoszenie ich do Dobrego Miasta.

Motywow tego ostatniego kroku należy więc szukać poza tą incydentalną sprawą, przede wszystkim w samym akcie z 20 XI 1347 r.

¹¹⁶ Por. M. T u m l e r, *Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400 mit einem Abriss der Geschichte des Ordens von 1400 bis zur neuesten Zeit*, Montreal–Wien 1955, s. 171–178; H. L i m b u r g, *Die Hochmeister der Deutschen Ordens und die Ballei Koblenz*, Bad Godesberg 1969, s. 167 n., 24, 32 n. i 41 n.; K. M i l i t z e r, jw., s. 55 n., 90 nn.

¹¹⁷ Por. źródła i literaturę w: W. R e e s e, *Gesamtdeutsche und territoriale Zusammenhänge in der Geschichte des Deutschritterordens der Niederlande*, *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 83 (1937), s. 242, przypis 83. Por. też przypis następny.

IX. MOTYWY TRANSLACJI KANONIKÓW DO DOBREGO MIASTA

I. Zagrożenie litewskie

W akcie z 20 XI 1347 r. wskazano przede wszystkim na zagrożenie działalności kolegium kanoników w Głotowie ze strony Litwinów i innych pogan. Po długim okresie braku takiego zagrożenia Warmii pojawiło się ono rzeczywiście w połowie lat 40. XIV w. w związku z zaognieniem działań wojennych głównie na odcinku inflanckim. Prowokowały Litwinów do odwetu także częste rejsy Krzyżaków i ich „gości” od strony Prus. W mniejszym stopniu dotyczy to chociażby bezskutecznej wyprawy z udziałem Wilhelma IV, w większym chociażby krucjaty, w której wzięli udział Jan Luksemburczyk z synem Karolem, młody król Węgier Ludwik Andegaweniczek, książę Brabantu i kolejny już raz Wilhelm IV holenderski, mimo znanego nam dystansu do Luksemburczyków, z którymi jednak łączyła go francuska mowa, podczas gdy i Ludwik węgierski pochodził z francuskiego rodu, a także inni panowie. Krucjata na Litwę odbyła się zimą 1355 r., a w odpowiedzi Olgierd i Kiejstut wdarli się głębiej na teren Prus w listopadzie tegoż roku, docierając do Rastemborka (Kętrzyn), niedaleko już więc Warmii, który został przez Litwinów zdobyty i spustoszony. W lutym 1347 r. ponownie Olgierd i Kiejstut, a może i Narymunt z Rusinami, najechali 13 lutego na Prusy, docierając pod Kętrzyn, skąd wyruszyli na teren krzyżackiej Barcji, po czym wróciwszy pod Kętrzyn dotarli jeszcze do okolic Reszla w państwie warmińskim i skąd wycofali się na Litwę¹¹⁸. Głotowo pozostało poza zasięgiem najazdu litewskiego, nie ma też mowy o tym, żeby przed listopadem 1347 r. dochodziło do częstych najazdów Litwinów na Warmię, a innymi niewiernymi mogli być co najwyżej Rusini, podlegający Litwinom. Jak wiadomo, prawosławnych Rusinów traktowano w kręgach katolickich jako niewiernych. Mimo niewątpliwej więc przesady w sformułowaniach aktu z 20 XI 1347 r. o zagrożeniu Głotowa przez pogan, samo zaniepokojenie tutejszych kanoników i poddanych biskupstwa warmińskiego po najeździe z lutego tegoż roku jest zrozumiałe.

Realność zagrożenia w przyszłości mogła wydawać się większa, niż w istocie była, w kontekście ówczesnej sytuacji w przyległej części Europy Środkowej. Narastające ponownie spory polsko-czeskie o Śląsk, a zapewne też informacje o przygotowywanej wyprawie Luksemburczyków do Prus dla wsparcia Krzyżaków przeciw Litwinom, które nie mogły być tajemnicą, pomijając już udział w wyprawie siostrzeńca i sojusznika Kazimierza Wielkiego, Ludwika Węgierskiego, a informacje te musiały unaocznić groźbę odnowienia antypolskiego sojuszu Luksemburczyków z Krzyżakami, wpłynęły na to, że król Polski ponownie zmienił orientację polityczną. W styczniu 1345 r., właśnie wtedy, kiedy krucjata Luksemburczyków stawała się faktem dokonanym, Kazimierz Wielki zawarł antyluksem-

¹¹⁸ Die ältere Chronik von Oliva, SRP I, s. 721 (V, s. 615–617); Franciscani Thorunensis Annales Prussici (941–1410)... zugleich mit den auf Preussen bezüglichen Abschnitten aus der Chronik Detmars von Lübeck, (hrsg. von E. S t r e h l k e), SRP III, s. 74 n.; Die Chronik Wigands von Marburg, SRP II, s. 500 n., 504 n. i 508 n. (tekst kroniki) oraz s. 733 n., 735, 736 n., 741, 742–762, 784 (fragmenty kronik czeskich, niemieckich i niderlandzkich); por. też PrUB III, nr 786.

burski sojusz z cesarzem Ludwikiem Wittelsbachem, do którego włączeni zostali także jedyny niezależny jeszcze od Czech piastowski książę śląski, Bolko świdnicki, książęta wologoscy, a także Ludwik Andegaweńczyk, mimo jego udziału w krucjacie antylitewskiej. Powracającego z Prus oddzielnie od swego ojca Karola Luksemburczyka Kazimierz Wielki polecił uwięzić. Rozpoczęła się jawna wojna, przerywana przez zawieszenia broni z 6 IX 1345 r., po którym do obozu antyluksemburskiego dołączyło jeszcze księstwo szczecińskie 4 VI 1346 r. 11 lipca tegoż roku Karol Luksemburczyk został wybrany przez stronnictwo wrogie cesarzowi królem rzymskim (niemieckim), mając też poparcie papieża Klemensa VI. Co prawda 26 VIII Jan Luksemburczyk poległ w bitwie pod Crécy, walcząc po stronie Francji przeciw Anglikom, co zresztą nie osłabiło pozycji Karola.

Dla Krzyżaków szczególnie niewygodne było to, że król Polski zapewne już przed przystąpieniem do wojny z Luksemburczykami zawarł pokój z książętami litewskimi na zasadzie podziału między obie strony Rusi Halicko-Wołyńskiej¹¹⁹. W ten sposób Litwini zyskali większą możliwość prowadzenia skutecznych działań w walce z krzyżacką agresją, czego skutkiem było także podjęcie przez nich wspomnianych najazdów na Prusy, Krzyżacy natomiast w warunkach wojny toczącej się w Niemczech i oddzielenia ich pruskiego państwa od sojuszników przez ziemie koalicji antyluksemburskiej, w owym czasie mogącej łatwo stać się zarazem koalicją antykrzyżacką, mieli bardziej ograniczone możliwości.

Współdziałanie Krzyżaków z Luksemburczykami było zapewne dobrze widziane przez biskupa Hermana, a pojawienie się zagrożenia litewskiego nasuwało obawy, zaś bezpośrednio dotknięcie skrawka państwa warmińskiego przez drugi z najazdów litewskich unaocznilo militarną konieczność pogodzenia się z przewagą krzyżacką. Stosunki z Krzyżakami nie miały wpływu na przeniesienie kolegium kanoników z Głotowa do Dobrego Miasta, natomiast podkreślenie w dokumencie obawy przed Litwinami wskazuje, iż najwidoczniej w tym czasie Dobre Miasto miało lepsze warunki obrony, niż pobliskie Głotowo.

To prowadzi nas do dodatkowych motywów akcji, poświadczonych dokumentem z 20 XI 1347 r. Na istnienie dodatkowych motywów wskazuje i fakt, że już podczas ulokowania kanoników w Głotowie dłużej rozważano sprawę ich siedziby i przewidywano ewentualność jej zmiany w przyszłości, a było to jeszcze przed pojawieniem się nowego zagrożenia litewskiego, które wobec tego nie mogło zajmować głównego, a tylko dodatkowe miejsce wśród przyczyn przeniesienia kanoników do Dobrego Miasta. W tej sytuacji należy zająć się przede wszystkim stosunkiem między Głotowem a Dobrym Miastem w obrębie warmińskiego państwa biskupiego.

¹¹⁹ Por. Historia Śląska, t. I, cz. I, jw., s. 570-573; Z. Kaczmarczyk, jw., s. 50-57; A. Czacharowski, jw., s. 127-130; J. Zdrenka, jw., s. 132-135; J. Spěváček, Kral diplomat, jw., s. 240-246; tenże, Karl IV, jw., s. 65-84; J. Wyrzumiński, jw., s. 86 i 108-113. Wyrzumiński popada w sprzeczność z samym sobą, pisząc raz o pomówieniu Kazimierza Wielkiego o wspieranie Litwinów przeciw chrześcijanom, w innym miejscu o posilkach litewskich dla Kazimierza w wojnie na Śląsku w tym samym 1345 r. Są to przecież dwie strony tej samej sprawy.

2. Wzrost roli Dobrego Miasta

Pierwszym znanym dokumentowym śladem istnienia Dobrego Miasta jest przywilej lokacyjny, wystawiony przez biskupa warmińskiego Henryka 26 XII 1329 r.¹²⁰ Z tego aktu dowiadujemy się, że lokacja i fundacja miasta nastąpiła za rządów poprzedników Henryka, biskupów Eberharda i Jordana, kiedy Eberhard był chory, a Jordan był prepozytem kapituły i ze względu na chorobę Eberharda, administratorem świeckim państwa biskupiego, za zgodą kapituły. Akt lokacyjny nie został jednak wtedy wystawiony, co czyni teraz biskup Henryk nadając miastu Guthinstat (Dobre Miasto) prawo chełmińskie i wyznaczając mieszkańcom 70 łanów, z czego pierwszy lokator Wilhelm, sołtys ornecki, z tytułu lokacji posiadać ma co dziesiąty łan wolny dziedzicznie, zaś kościół parafialny i każdorazowy pleban również wolne 4 łany. Mieszkańcy i obywatele miasta z pozostałych łanów przez szereg lat mają być zwolnieni od czynszu, przez następne lata niszczać jego połowę, zaś po upływie wolnizny z każdego łanu pół grzywny czynszu rocznie. Posiadającym udziały w łanach czynszowych mieszkańcom miasta wyznacza się także 1 łan wolny na ogrody i stodoły. Sołtys Wilhelm i jego następcy otrzymują dodatkowo inne 2 łany wolne poza ogrodem koni biskupich nad Łyną do znaku granicznego przy drodze na Barczewo, wyłączając łąki położone nad Łyną w dół rzeki. Pole między tym obszarem a miastem powinno należeć do ogrodów miejskich. Sołtys otrzymał ponadto wolną od czynszów łąkę w gaju przy rzece Kirsin. Mieszkańcom miasta biskup Henryk dodaje na wspólny użytek 20 łanów wolnych z drugiej strony Łyny w kierunku puszczy w następujących granicach: od granic pola Prolithin w górę Łyny do wód, wpływających do Łyny ze źródeł, stąd zaś do granic posiadłości Prusów Curnothin, Santhop i Akystir, z wyłączeniem jednak łąk. Wilhelm i jego następcy mają posiadać urząd sądu miasta z określonymi uprawnieniami i podziałem dochodów sądowych z biskupstwem. Czynsz, który w przyszłości będzie płacony z jatek, ław, płótna, szewców i kramarzy, rzeźni, łaźni i innych urządzeń ma przypadać po równo biskupstwu, Wilhelmowi i jego następcom oraz obywatelom miasta. Mieszkańcy miasta z każdej działki miejskiej będą płacić 6 denarów rocznie. Wilhelm i jego następcy otrzymają prawo w granicach posiadłości miasta łowienia ptaków, zajęcy i lisów, a wraz z mieszkańcami miasta — łowienia ryb w Łynie na potrzeby stołów przy pomocy małych narzędzi rybackich. Sobie zastrzegł biskup młyny, kopalnie i inne specjalne pożytki ziemi.

W mieście, w 1329 r. instytucje gospodarcze nie były rozwinięte, trwała pełna wolnizna, posiadłości miasta zostały rozszerzone, można też wątpić w istnienie kościoła parafialnego, raczej dopiero planowanego, ale część posiadłości miasta (70 łanów) z arealem sołectwa i kościoła parafialnego bez wątplenia należała do pierwotnej lokacji, która nie mogła jednak przypadać na zbyt długi okres przed datą aktu lokacyjnego. Zgadza się z tym wstępne informacje aktu. Ostatni znany akt Eberharda został wystawiony wspólnie z biskupami sambijskim Janem, pomezzańskim Rudolfem i chełmińskim Ottonem w Elblągu 23 VII 1325 r.¹²¹ Eberhard nie

¹²⁰ CDW I, nr 245.

¹²¹ PrUB II, nr 519; por. CDW I, nr 222 n.

był więc jeszcze wówczas ciężko chory, zmarł natomiast 25 V 1326 r.¹²² Wynika stąd, że Jordan, który był prepozytem kapituły już od kilku lat, ale nie występował w znanych dokumentach jako administrator władztwa biskupiego, został nim po 23 VII 1325 r., między więc tą datą a 25 V 1326 założone zostało Dobre Miasto. Dopiero 12 VIII 1327 r. Jordan został mianowany przez papieża Jana XXII biskupem warmińskim, po uprzednich sporach o obsadę biskupstwa¹²³, zmarł zaś już 26 XI 1328 r.¹²⁴ Jest więc zrozumiałe, że nie zdążył zająć się sprawą przywileju lokacyjnego Dobrego Miasta. Po jego zgonie nie było widocznie komu zadbać o załatwienie tej sprawy.

Krzyżacki kronikarz Piotr Dusburg podał, że w 1325 r. komtur królewiecki zbudował zamek gerdawski, ukończony 29 VI. Potem kronikarz dodał: *Eodem anno et tempore Eberardus episcopus Warmiensis per fratrem Fridericum de Libencele advocatum suum in terra Galindie in litore fluminis Pisse edificavit castrum Wartenbergk [...] Preterea idem frater Fridericus in territorio Glottovie in medio fluminis Alle civitatem dictam Gutstat, et Jordanus prepositus Warmiensis castrum dictum Plut circa civitatem Melsac [...] construxerunt*¹²⁵. Dusburg tę część kroniki pisał w 1326 r. i z perspektywy jednego roku nie mógł się pomylić w sprawach zasadniczych. Brat krzyżacki Friedrich von Liebenzelle znany jako wójt biskupstwa warmińskiego od 1 I 1326 r., czyli wójt Pogezanii (biskupiej), ale z powodzeniem mógł tę funkcję sprawować już w poprzednim roku, i występował w tej roli dowodnie do 1329 r., ale zapewne nieco dłużej. Szóstego lipca 1331 r. spotykamy jego następcę, również Krzyżaka Tylmana, a Fryderyk został po 28 II 1330 r., a najprawdopodobniej po 17 II 1331 r. komturem golubskim w ziemi chełmińskiej¹²⁶. Mógł więc zgodnie z przekazem Dusburga około połowy 1325 r. zbudować gród czy zamek w Barczewie w biskupiej części Galindii. To, że propozyt warmiński Jordan założył gród czy zamek w Plutach, nie może dziwić, bowiem Pluty należały do kapitulnej ziemi Wewa (w późniejszym komornictwie pieniężnińskim), w którym wcześniej i także po 1325 r. prowadzona była akcja osadnictwa i reformy wiejskiej, a punkt oporu w Plutach potrzebny był do ochrony tego osadnictwa¹²⁷. Wiadomo zarazem, że w 1326 r. kapituła warmińska z prepozytem Jordanem wystawiła przywilej lokacyjny dla wsi Pluty¹²⁸. Lokację wsi możemy powiązać z założeniem grodu.

Pewne wątpliwości może budzić natomiast to, że wbrew informacji aktu lokacyjnego Dobrego Miasta, Dusburg przypisał budowę tej osady nie prepozytowi Jordanowi, znanemu przecież kronikarzowi, a wójtowi biskupiemu Fryderykowi. Z drugiej strony podana przez Dusburga chronologia założenia miasta zgodna jest z tym, co wiemy z dokumentu. Pozorną sprzeczność co do osoby łatwo jednak

¹²² Series Episcoporum Warmiensiensium (hrsg. von C.P. W o e l k y), SRW I, s. 4 (i przypisy 4 i 5, gdzie wydawca bez uzasadnienia pisze o wieloletniej chorobie Eberharda).

¹²³ CDW II, nr 551.

¹²⁴ Por. przypis 122.

¹²⁵ SRP I, (D u s b u r g), jw., cz. III, rozdz. 360, s. 192 n.

¹²⁶ CDW I, nr 224 i 230 oraz 174; PrUB II, nr 737 (uwagi wydawcy) oraz 740; por. K. K a s i s k e, jw., s. 53–55.

¹²⁷ Tamże, s. 36–38 i 51.

¹²⁸ CDW I, nr 226.

wyjaśnić, przyjmując, że w założeniu Dobrego Miasta uczestniczyli i Jordan, i Fryderyk. Pominięcie Fryderyka w dokumencie biskupa Henryka jest zrozumiałe: nawet jeśli jego rola w założeniu miasta była dużą, to występował on tylko jako funkcjonariusz biskupa Eberharda i zastępującego go prepozyta Jordana. Ograniczenie się zaś Dusburga do Fryderyka von Liebenzelle można wyjaśnić tym, że krzyżacki kronikarz podkreślał przede wszystkim zasługi członka swojego zakonu, co jest zgodne z ogólną tendencją kroniki.

Tak więc przyjmujemy, że Dobre Miasto zostało założone w 1325 r., po 23 VII. Występujące w przywileju lokacyjnym dane wskazują na otoczenie zakładanego miasta przez osadnictwo Prusów i lasy, a zarazem brak informacji o wcześniejszym osadnictwie na terenie miasta. Wskazuje to — wraz z nazwą Dobrego Miasta — że chodzi o lokację na surowym korzeniu w wąskim rozumieniu topograficznym. Z kroniki Dusburga wiadomo, że teren Dobrego Miasta należał do terytorium głotowskiego, co nasuwa kwestię stosunku między starym, sięgającym jeszcze czasów pruskich, ośrodkiem w Głotowie, a nowym Dobrym Miastem.

Kapituła warmińska 27 III 1335 r. zobowiązała Prusów z Bartążka (w późniejszym komornictwie olsztyńskim) do uiszczania z każdego radła po koreu pszenicy i żyta dla Dobrego Miasta oraz czynszu rekognicyjnego na rzecz biskupstwa¹²⁹. Dokument wystawiono w okresie po śmierci biskupa Henryka Wogenapa, kiedy to — jak wiemy — biskupstwo pozostawało przez szereg lat bez przełożonego. Nie jest więc ten akt świadectwem przynależności ani Bartążka, ani Dobrego Miasta do części kapitulnej państwa biskupiego. Wskazuje natomiast na to, że Dobre Miasto zaczęło spełniać rolę „składnicy” danin naturalnych, należnych biskupstwu nie tylko z najbliższej okolicy, ale także z okolicy na południe od późniejszego Olsztyna. Gromadzone w Dobrym Mieście zboże mogło być mielone w młynie, o którym wiemy, że leżał w pobliżu miasta, a istniał już dłuższy czas przed 13 V 1336 r.¹³⁰ Biskupi wójt Pogezanii, Henryk von Luter, 5 V 1336 r. sprzedał niejakiemu Janowi Złotemu *Aureo* 9 łanów bez 8 morgów, leżące podobnie jak ów młyn *prope Bonam Civitatem* (Dobrego Miasta)¹³¹. Tenże wójt 28 IV 1339 r. nadał bagno poniżej młynu Guthinstad (Dobre Miasto) młynarzowi Viecke, a świadkiem aktu był soltys dobromiejski Ulryk¹³², 21 III 1340 r. w przywileju na Kussien (Pietraszewo w północnej części komornictwa dobromiejskiego) był świadkiem inny już soltys dobromiejski — Barto¹³³. W niedatowanym, ale pochodzącym z okresu wójtostwa Henryka von Luter, a więc z lat 1333–1342, przywileju tegoż wójta, dotyczącym lokacji wsi Pistki nad Łyną w pobliżu granicy późniejszych komornictw olsztyńskiego i dobromiejskiego, stwierdzono, że soltys tej wsi Nassuche i mieszkańcy wsi w jej granicach oraz na drogach do Dobrego Miasta winni być sądzeni według prawa niemieckiego, a gdzie indziej — według pruskiego¹³⁴. W tym miejscu dokument ten interesuje nas głównie dlatego, że mowa w nim o roli komunikacyjnej Dobrego Miasta.

¹²⁹ Tamże, nr 270.

¹³⁰ Tamże, nr 275.

¹³¹ Tamże, nr 278. Por. zatwierdzenie biskupa Hermana CDW II, nr 60.

¹³² CDW I, nr 295.

¹³³ Tamże, nr 303.

¹³⁴ PrUB III, nr 528.

Według przywileju na Międzylesie (Schönwiese) z 5 XII 1346 r. wieś ta leżała między drogą z Dobrego Miasta do Jezioran, granicami wsi Nusberg (Orzechowo) i lasem ciągnącym się pod Barczewo, a część pół wsi z drugiej strony drogi — między Nusbergiem a wolnizną Dobrego Miasta¹³⁵. Mamy tu więc kolejną drogę, prowadzącą do Dobrego Miasta. Przywilej biskupiego wójta Pogezanii, Brunona von Luter, z 8 XII 1346 r. poświadczał sprzedaż czwartej części młyna, zwanego później Heidenmühle i zapewne identycznego ze znanym z mapy Enderscha Krausemühle na południe od Knopina, położonego w lesie ciągnącym się w kierunku Barczewa, wraz z 10 morgami pół, może należącymi później do Nowego Dworu koło Knopina, i częścią łąki w kącie koło mostu, który przechodził przez Łynę w kierunku posiadłości niejakiego Szymona i najprawdopodobniej położonego na południe od Dobrego Miasta, na drodze do Głotowa¹³⁶.

Wśród świadków tego dokumentu jest komornik głotowski Wilnus, znany od 1340 r. następcą wcześniejszych komorników głotowskich. Jako komornika głotowskiego spotykamy jeszcze Wiluna, w akcie wójta Brunona z 10 XII 1346 r.¹³⁷, natomiast odbiorcą dokumentu biskupa Hermana z 16 III 1348 r. był Welun *camerarius de Gutenstad*¹³⁸. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o tę samą osobę, skąd wynika, że między 10 XII 1346 r. a 16 III 1348 r. nastąpiło przeniesienie siedziby komornictwa z Głotowa do Dobrego Miasta¹³⁹.

Przeniesienie siedziby biskupiego komornictwa i kolegium kanoników z Głotowa do Dobrego Miasta było mniej więcej równoczesne. Nie ulega wątpliwości jednak, że przeniesienie komornictwa było wynikiem trwającego już jakiś czas przejmowania roli ośrodka gospodarczego okolicy przez Dobre Miasto, którego lokacja poza dawnym ośrodkiem w Głotowie, chociaż niedaleko, mieści się w ramach typowego nie tylko dla Prus, ale i dla sąsiedniej Polski zjawiska translacji w czasie powstawania miasta nowego typu, na prawie niemieckim. Przeniesienie kolegium kanoników wraz z translacją ośrodka administracyjnego potwierdza przedstawioną już wyżej tezę o roli kolegium kanoników w kościelnej i świeckiej administracji biskupstwa warmińskiego. Jest bardzo prawdopodobne, że w 1343 r. przewidywano możliwość ostatecznego ułokowania grupy kanonickiej w Dobrym Mieście, ale wstrzymano się z tym do czasu osiągnięcia dostatecznego rozwoju miasta.

Drugi motyw przeniesienia kanoników do Dobrego Miasta, stwierdzony w akcie z 20 XI 1347 r., to dążenie do zwiększenia możliwości oddziaływania na lud. Dobre Miasto miało już w tym czasie więcej mieszkańców niż Głotowo, jako ośrodek miejski musiało też być odwiedzane przez okoliczną ludność ze względów ekonomicznych jako centrum lokalnego rynku gospodarczego, a przeniesienie tu ośrodka administracji terytorialnej związane było z obecnością osób zainteresowanych różnymi sprawami (między innymi sądowymi). Pojawienie się zagrożenia litewskiego niewątpliwie przyśpieszyło proces translacji do zapewniającego większe bezpieczeństwo miasta zarówno komornictwa, jak i kolegium kanoników. Ta

¹³⁵ PrUB IV, nr 109.

¹³⁶ Tamże, nr 112.

¹³⁷ CDW I, nr 287; II, nr 78 (PrUB IV, nr 113).

¹³⁸ CDW II, nr 103.

¹³⁹ Por. uwagę wydawcy w PrUB IV, s. 107, przypis 9.

potrzeba przyśpieszenia translacji najprawdopodobniej przyczyniła się do tego, że nie była ona dostatecznie przygotowana, co — obok potrzeby zachowania macierzystych praw kościoła głotowskiego — wpłynęło na procesowy, a nie jednorazowy charakter translacji kanoników.

Przyjmując dość wyraźny związek translacji kanoników z przemianami administracyjnymi, należy uwzględnić tu jeszcze jeden ważny akt. Najnowsze badania pozwalają uznać wiarygodność przekazu warmińskiego kronikarza Jana Plastwiga, że w 1348 r. dokonany został ostateczny podział państwa warmińskiego na władztwa biskupstwa i kapituły, z tym jednak uzupełnieniem, że północna i środkowa część kraju została podzielona już znacznie wcześniej, teraz natomiast podziałem objęto południową część państwa warmińskiego. Do władztwa kapituły włączono część południowo-zachodnią — późniejsze komornictwo olsztyńskie, pod panowaniem biskupstwa pozostała część południowo-wschodnia — komornictwo reszelskie z późniejszymi komornictwami jeziorańskim i barczewskim. Podział ten dokonany został w 1348 r., przed 23 V¹⁴⁰. Związany z intensyfikacją akcji osadniczej wieńczył proces rozdzielania kompetencji i władzy między biskupa i kapitułę, być może przewidywany w warunkach ugody między kapitułą a niechcianym początkowo biskupem Hermanem, zawartej po przybyciu tegoż do diecezji. W ramach rozdzielania kompetencji, dostrzegamy ustanowienie kolegium kanoników pod Braniewem jako instytucji uczestniczącej w administracji biskupiej i częściowo wyręczającej tu kapitułę biskupią. Dla usprawnienia tej części obowiązków kolegium kanonickiego dopatrujemy się głównej potrzeby przeniesienia kolegium do ośrodka administracji terytorialnej w Głotowie i wraz z tym ośrodkiem — kolejnego przeniesienia do Dobrego Miasta. Podział Warmii z 1348 r. ograniczał jednak trochę możliwości oddziaływania ośrodka dobromiejskiego na terenie późniejszego komornictwa olsztyńskiego.

W dniu wystawienia aktu częściowej translacji kolegium kanoników z Głotowa do Dobrego Miasta, a więc 20 XI 1347 r., w Reszlu zainstalowany został kierowany przez przeora konwent augustiańskich eremitów prowincji bawarskiej, za zgodą papieża Klemensa VI i biskupa warmińskiego Hermana¹⁴¹. Akcja ta musiała być przygotowywana już wcześniej, ale zbieżność daty wprowadzenia eremitów do Reszla i translacji kolegium kanoników z Głotowa do Dobrego Miasta, sugeruje pewien związek obu decyzji. Można sądzić, że ustanowienie placówki zakonnej w Reszlu miało na celu uzupełnienie działalności administracyjnej biskupstwa o zwiększenie oddziaływania duszpasterskiego i propagandowego na terenie południowo-wschodniej części Warmii, w której nadal mieszkało wielu półpogańskich jeszcze Prusów i do której przybywali też osadnicy z terenów od dawna schryścianizowanych. Ulokowanie eremitów w Reszlu odbywały się w ramach przygotowań do politycznego podziału południowej Warmii.

Nie można pominąć też faktu konfliktu między Ottonem z Rus jako rektorem kościoła parafialnego w Braniewie i klerem *miasta warmińskiego*, zapewne więc Fromborka, a dominikanami, franciszkanami, augustiańskimi eremitami i kar-

¹⁴⁰ Johannis Plastwici, jw., SRW I, s. 57–59 (zob. tamże w przypisie uwagi wydawcy); por. omówienie dyskusji i konkluzje w uwagach wydawcy PrUB IV, nr 317, s. 283–285.

¹⁴¹ PrUB IV, nr 254, gdzie w uwagach wydawcy literatura przedmiotu.

melitanami. Konflikt, związany z lekceważeniem przez zakonników uprawnień kleru parafialnego, znany z bulli papieskiej z 18 VI 1345 r.¹⁴² Widać, że eremici pojawili się na Warmii przed połową 1345 r. Ulokowanie ich w klasztorze w Reszlu miało może na celu uniknięcie powodów owego konfliktu. Można też postawić pytanie dla przyszłych badań, czy włączenie klasztoru eremitów w Reszlu do prowincji bawarskiej zakonu, nie pozostawało w jakimś związku z bawarskimi koneksjami biskupa Hermana, który — jak pamiętamy — był przedtem kanonikiem ratybońskim.

X. KOLEGIUM KANONIKÓW w OSTATNIM OKRESIE RZĄDÓW BISKUPA HERMANA

Wśród świadków wystawionego 31 XII 1348 r. (jeśli przyjąć użycie stylu noworocznego a Nativitatis) we Fromborku przez kapitułę warmińską, a stanowiącego przywilej lokacyjny wsi Fridrichsdorf (Kieźliny w komornictwie olsztyńskim), wymieniony został *dominus Conradus primicerius de collegio sancti Salvatoris in Gutenstad*¹⁴³. Świadkiem kapitulnego aktu lokacji Mikołajewa w komornictwie melzackim, z 17 I 1349 r., wystawionego także we Fromborku, był tenże *dominus Conradus primicerius de collegio sancti Salvatoris et Omnium Sanctorum*¹⁴⁴. Natomiast w dokumencie wystawionym w Ormecie 9 XI 1349 r. przez biskupa Hermana a zawierającym zatwierdzenie dokonanej przez kanonika warmińskiego i plebana braniewskiego Ottona z Rus fundacji wikarii św. Mateusza przy katedrze fromborskiej, wymieniony został wśród świadków *Gabriel de Crumpnow, canonicus Glottoviensis*¹⁴⁵. Gabriel pochodził zapewne z morawskiego Krumlova, gdzie Krzyżacy już w XIII w. posiadali parafię, od 1313 r. zaś szpital, a następnie i komendę¹⁴⁶. Może więc dzięki kontaktom krzyżackim Gabriel znalazł się na Warmii w gronie kanoników głotowskich, co zresztą mieści się też w ramach stosunków czeskich biskupa Hermana i ówczesnego zbliżenia czesko-krzyżackiego.

Zamienne określenie kanoników głotowskimi lub dobromiejskimi, wskazuje na trwanie stanu przejściowego w ostatnich latach rządów biskupa Hermana. Ze względu na potrzebę kontynuowania wątku, który poprzednio pomógł nam zrozumieć niektóre aspekty rządów Hermana i dziejów kolegium kanonickiego. Przyjrzyjmy się także sprawie kontaktów zewnętrznych, kojarzących się z pojawieniem Gabriela z Krumlova w gronie kanoników.

Śmierć cesarza Ludwika Wittelsbacha 11 X 1347 r., umacniająca pozycję Karola Luksemburczyka w Niemczech, wpłynęła na zmianę postawy Kazimierza Wielkiego. W Namysłowie na Śląsku 22 XI 1348 r. zawarty został pokój między

¹⁴² PrUB III, nr 724.

¹⁴³ PrUB IV, nr 383.

¹⁴⁴ Tamże, nr 398.

¹⁴⁵ Tamże, nr 467.

¹⁴⁶ Por. E. S l o s c h e k, Die Krommauer Kommende des Deutschen Ritterordens, *Zeitschrift für die Geschichte und Landeskunde Mährens* 44 (1942), s. 166–173; J. H e m m e r l e, jw., s. 16; M. K o u ř i l, jw., s. 144.

królem Polski i Bolkiem Świdnickim a Karolem, a w tymże roku na stronę Karola przeszli książęta zachodniopomorscy. W dokumencie pokoju namysłowskiego Kazimierz stwierdził, że po odzyskaniu dawnych granic Królestwa Polskiego na Marchii Brandenburskiej i Krzyżakach, w czym powinien wspierać go Karol, będzie wspierał Karola jako króla rzymskiego i czeskiego przeciw wszystkim jego wrogom, z wyjątkiem króla Węgier Ludwika¹⁴⁷. Król Polski poważnie myślał o rekuperacjach kosztem Marchii Brandenburskiej, przeżywającej ostry kryzys wewnętrzny, i Krzyżaków. W tym kontekście można widzieć próbę umocnienia porozumienia polsko-litewskiego, w ramach którego przewidywano nawet chrzest Litwy. W czasie, kiedy odpowiednie informacje przekazywano do kurii papieskiej w Awinionie, doszło do nagłej zmiany polityki Kazimierza wobec Krzyżaków. W czerwcu 1349 r. król Polski i wielki mistrz Henryk Dusemer zawarli ugodę, regulującą dokładnie przebieg granicy polsko-krzyżackiej. Kazimierz Wielki otworzył kupcom z miast krzyżackich szlaki handlowe prowadzące do ziem korony czeskiej i do Włodzimierza Wołyńskiego. Ta decyzja miała zainteresować stronę krzyżacką w popieranie polityki polskiej na Rusi, skierowanej przeciw ksiądzetom litewskim¹⁴⁸. Jesienią 1349 r. doszło do wyprawy polskiej na wschód, w wyniku której nie tylko Ruś Halicka została silniej zespolona z Polską, ale i Wołyń poddany częściowo władzy i zwierzchnictwu polskiemu. Była to poważna strata dla Litwy¹⁴⁹.

Jest możliwe, że na nagłą zmianę polityki krzyżackiej i litewskiej Kazimierza Wielkiego wywarły wpływ sukcesy militarne rycerzy zakonnych w walce z Litwinami¹⁵⁰. Ponieważ jednak zwycięstwo krzyżackie przypadło już na pierwsze miesiące 1348 r., więc raczej wpłynęły one na zgodę Litwinów na przyjęcie chrztu w porozumieniu z Polską, podczas gdy na zmianę polityki Kazimierza wpływ wyrzucić mogło co najwyżej przekonanie o tym, że po owym niepowodzeniu Litwini byli mniej skory do kontynuowania ofensywnych walk przeciw Krzyżakom. Można liczyć się z wpływem na Kazimierza postawy Ludwika węgierskiego. Warto też pamiętać o tym, że pomysły pokojowej chryścianizacji Litwy pojawiły się zwykle w sytuacji, kiedy w konflikcie z Krzyżakami była nie tylko Polska, ale i arcybiskupstwo ryskie. Wiemy, że 1 III 1349 r. papież Klemens VI wezwał Krzyżaków do pogodzenia się z arcybiskupem ryskim Fromholdem, a króla szwedzkiego Magnusa oraz Karola Luksemburczyka mianował opiekunami arcybiskupa¹⁵¹. Krzyżacy rzeczywiście zgodzili się na pertraktacje. 10 VIII tegoż roku wielki mistrz zagwarantował arcybiskupowi Fromholdowi przebywającemu w Lubece, swobodny przyjazd do Gdańska¹⁵², a w odpowiedzi Fromhold 22 VIII

¹⁴⁷ PrUB IV, nr 370, gdzie podano datę wydania aktu pokoju oraz część wcześniejszej literatury przedmiotu; por. też Historia Śląska, jw., s. 573–575; J. Špěváček, Karl IV, jw., s. 83–88; Z. Kaczmarczyk, jw., s. 57–59; J. Zdrénka, jw., s. 135–144.

¹⁴⁸ PrUB IV, nr 423–425. O uprzednich stosunkach polsko-litewskich por. przypis następny. Por. też, tamże, nr 447.

¹⁴⁹ Por. np. Z. Kaczmarczyk, jw., s. 61–64; J. Wyrozumski, jw., s. 86–88.

¹⁵⁰ Die ältere Chronik von Oliva, SRP I, s. 724 (V, s. 617 n.); Hermanni de Wartberge Chronicon Livoniae (hrsg. von E. Strehke), SRP II, s. 75–77; Chronik Wigands von Marburg, jw., s. 513 n.; Franciscani Thourensis, jw., s. 77 n.

¹⁵¹ PrUB IV, nr 398, z uwagami wydawcy.

¹⁵² Tamże, nr 438 n.

zatwierdził wybranego na biskupa chełmińskiego kapłana krzyżackiego Jakuba, powiadomił o tym wielkiego mistrza¹⁵³ i pozostałych biskupów pruskich w tym warmińskiego, których — lub sąsiednich biskupów płockiego i wrocławskiego — upoważnił też do wyświęcenia Jakuba na biskupa (27 VIII)¹⁵⁴. Czyżbyśmy byli na tropie jakichś kontaktów między Fromholdem a Polską? Zapewne, do jakiegoś porozumienia między Krzyżakami a arcybiskupem ryskim doszło. W każdym razie wiosną przybył on do Inflant, gdzie już 10 V 1350 r. sprawował władzę na podległym arcybiskupstwu terytorium, a 6 IX był nawet w Rydze wraz z Krzyżakami, którym to miasto wówczas podlegało¹⁵⁵.

Zmiany te były bez wątpienia dobrze widziane przez biskupa warmińskiego Hermana. Oddalone zostało litewskie zagrożenie Warmii, pokój namysłowski nie doprowadził do konfliktu między Krzyżakami a Czechami, a ponadto doszło do ugody między rycerzami zakonnymi a kościelnym zwierzchnikiem biskupstwa warmińskiego — arcybiskupem ryskim. Może nie jest więc przypadkiem, że teraz po raz pierwszy po 1343 r. widzimy bardziej aktywny udział Hermana w sprawach pruskich poza granicami diecezji warmińskiej. Oto we wrześniu i październiku 1349 r. przebywał on w Kwidzynie, gdzie wraz z przedstawicielami Zakonu Krzyżackiego rozsądzał spór między nowym biskupem pomezzańskim Arnoldem a jego krzyżacką kapitułą biskupią¹⁵⁶. Poprzedzało to przybycie Fromholda do Gdańska, gdzie spotykamy go wraz z biskupem dorpackim Janem 10 XI 1349 r.¹⁵⁷, ale atmosfera była już taka, że wskazywała na poprawę stosunków między arcybiskupem ryskim a Krzyżakami. To wszystko nie oznacza, że Herman wcześniej nie utrzymywał stosunków z rycerzami zakonnymi, ale może sugerować nową jakość tych kontaktów.

Śladem utrzymywania nadal kontaktów z kręgiem wpływów czeskich jest wyznaczenie przez Hermana na prokuratora, zastępującego go w obowiązku odwiedzenia *limitum apostolorum*, kanonika głogowskiego z diecezji wrocławskiej Henryka, który dopełnił swego obowiązku w Awinionie 30 XII 1349 r.¹⁵⁸ W jednym z ostatnich swych dokumentów datowanym na 9 XII, biskup Herman poświadczał nadanie (za radą i pośrednictwem kustosza warmińskiego i zarazem administratora biskupstwa, znanego nam Jana występującego w tejże roli zastępcy biskupa od 1343 r.) wsi Stralenberg (Kierwiny) w komornictwie lidzbarskim, w celu lokacji swemu krewniakowi Więcesławowi Stokelowi¹⁵⁹. Zdaje się, że w listopadzie i grudniu Herman nie opuszczał Ornety, w której wystawił szereg dokumentów, poświadczających i potwierdzających czynności prawne, dokonane przez kustosza Jana lub wójta biskupiego¹⁶⁰. Ostatni z tych dokumentów nosi datę 17 XII 1349 r. W noc sylwestrową 1349/1350 biskup Herman zmarł¹⁶¹. Z okresu od

¹⁵³ Urkundenbuch des Bisthums Culm (bearb. von C.P. W o e l k y), Danzig 1885–1887, nr 292 n.

¹⁵⁴ PrUB IV, nr 448.

¹⁵⁵ LEC II, nr 899 i 903.

¹⁵⁶ PrUB IV, nr 456 i 459.

¹⁵⁷ Tamże, nr 468.

¹⁵⁸ Tamże, nr 492.

¹⁵⁹ Tamże, nr 484 (por. nr 464).

¹⁶⁰ Tamże, nr 463, 464, 466, 467, 471, 475, 477, 478, 485, 486.

¹⁶¹ Series Episcoporum Warmiensem, jw., s. 5 n.; Johannis P l a s t w i c i, jw., SRW I, s. 57; por. H. S c h m a u c h, jw., s. 716.

10 II do 31 III 1350 r. kustosz Jan już jako administrator nie tylko biskupstwa, ale całej diecezji, wystawił kilka dokumentów, w których Hermana wspomniano jako nieżyjącego¹⁶². W osobie biskupa Hermana kolegium kanoników głotowsko-dobromiejskich straciło fundatora i protektora.

XI. BISKUP WARMIŃSKI JAN I z MIŚNI i KOLEGIUM KANONIKÓW GŁOTOWSKO-DOBROMIEJSKICH a NOWE ZAGROŻENIE LITEWSKIE NA WARMII

Czwartego stycznia 1350 r. na biskupa został wybrany przez kapitułę jej dotychczasowy dziekan Jan Franko z Belgern w Miśni. Sprawa jednak skomplikowała się, gdyż okazało się, że za życia Hermana papież Klemens VI nadał ekspektatywną prowizję na biskupstwo warmińskie nieznaney nam osobie, i uznał wybór za nieważny. Dopiero 29 IV papież zdecydował się zatwierdzić wybór przybyłego do kurii awiniońskiej Jana i polecił wyświęcić go w Awinionie¹⁶³.

Ósmego maja wyświęcony biskup warmiński Jan zobowiązał się uiścić opłaty na rzecz kurii awiniońskiej w dwu ratach: na Wielkanoc 1351 i 1352 r.¹⁶⁴ 14 V 1350 r. komisarz papieski biskup Carpentras Gaufried wezwał między innymi biskupów pruskich, w tym warmińskiego, do przestrzegania klątwy na margrabię brandenburskiego Ludwika Wittelsbacha i interdyktu na miasto Frankfurt, nałożonych w związku z konfliktem z biskupstwem lubuskim¹⁶⁵. Tak więc podczas pobytu w Awinionie biskup Jan został włączony pośrednio w rydwan polityki Klemensa VI, popierającego Karola Luksemburczyka i wrogiego Wittelsbachom. Przebywający nadal w Awinionie Jan uzyskał od papieża 22 maja odpust dla odwiedzających katedrę fromborską w cztery główne święta maryjne, prowizję na dekanat kapituły warmińskiej dla Hermana de Curia, kanonika tejże kapituły, i prowizję na kanonikat z prebendą w owej kapitule dla Ottona z Rogit, syna Guntera z Rus a bratanka kanonika warmińskiego Ottona z Rus. Otto z Rogit uzyskał zarazem na okres 5 lat prawo do korzystania z dochodów ze swych beneficjów w czasie swoich studiów i pobytu w kurii awiniońskiej¹⁶⁶.

Jeszcze 1 VI 1350 r. spełniał swoją funkcję administratora diecezji kustosz Jan¹⁶⁷. Nowego biskupa w Awinionie 27 VII już nie było. W jego imieniu część należności na rzecz kurii wpłacił tu dziekan warmiński Herman de Curia, który w przeddzień uzyskał od papieża prowizję na dekanat, załatwiany 21 V przez Jana¹⁶⁸. Upływ czasu między 21 V a 21 VII jest zbyt mały, by przyjąć tezę, że w tym okresie biskup Jan odbył podróż z Awinionu na Warmię, a następnie Herman

¹⁶² PrUB IV, nr 536, 544, 545 i 549a.

¹⁶³ Por. H. S c h m a u c h, jw., s. 716 n., ze źródeł zwłaszcza PrUB IV, nr 557 (gdzie w uwagach wydawcy dalsza literatura) i 558–563.

¹⁶⁴ Tamże, nr 566.

¹⁶⁵ Tamże, nr 568.

¹⁶⁶ Tamże, nr 573–580.

¹⁶⁷ Tamże, nr 585.

¹⁶⁸ Tamże, nr 602–604.

de Curia zdążył odbyć drogę w odwrotnym kierunku. Musimy więc przyjąć, że jadący z Warmii Herman spotkał biskupa Jana w podróży tegoż z Awinionu na Warmię. Dopiero 12 VIII Jan powrócił na Warmię¹⁶⁹.

Pierwszym dokumentowym śladem działalności biskupa Jana I na Warmii jest akt, wystawiony na zamku lidzbarskim 29 XI 1350 r., a dwa dni wcześniej we Fromborku wystawiła dokument kapituła — w gronie kanoników był już wówczas dziekan Herman de Curia¹⁷⁰. Jan I, inaczej niż jego poprzednik, nie zamieszkał w Ornece. Nawet akt sprzedaży sołectwa orneckiego z 9 IV 1351 r. wystawił na zamku braniewskim¹⁷¹. Następne dokumenty biskupa wystawione zostały na zamku lidzbarskim¹⁷², od marca 1353 r. na zmianę w Braniewie i Lidzbarku¹⁷³, od lipca tegoż roku znów w Lidzbarku¹⁷⁴. Wynika stąd, że biskup Jan I przeniósł swoją rezydencję do Lidzbarka. Według Plastwiga tenże biskup rozpoczął budowę murowanych zamków: stołecznego w Lidzbarku oraz w Reszlu i Jezioranach¹⁷⁵.

Przeniesienie rezydencji biskupa z Ornety do Lidzbarka nie oddalało jej od Głotowa i Dobrego Miasta. Jeśli przez cały prawie okres pontyfikatu Jana I w dokumentach jego, a także kapituły warmińskiej nie spotykamy w ogóle kanoników głotowsko-dobromiejskich, nie jest to dowodem chłodnego stosunku nowego biskupa do kolegium kanoników, ale wynika z tego, że na ogół dokumenty Jana I znane są z kopii i są pozbawione list świadków, których albo nie było w oryginałach, albo zostały opuszczone przez kopistów. Dopiero w akcie biskupa, wystawionym 11 VII 1355 r. na zamku lidzbarskim spotykamy jako świadków Mikołaja, primiceriusza kościoła kolegiackiego w Głotowie, Wikbolda, kanonika tamże i plebana w Heilighenthal (Świątki) w komornictwie dobromiejskim, jako kapelanów biskupa¹⁷⁶. Dokument wskazuje na kapelańską funkcję przynajmniej części kanoników głotowskich, a więc i na bliskie współdziałanie ich z biskupem. Po raz pierwszy spotkaliśmy się z określeniem należącego do kanoników kościoła głotowskiego jako kolegiaty. Po 17 I 1349 r. zmarł pierwszy od 1343 r. primiceriusz kanoników głotowskich Konrad, który rzeczywiście musiał być w podeszłym wieku, a jego następcą został nieznany nam Mikołaj. Po raz pierwszy spotykamy także kanonika Wikbolda.

Biskup Jan I nie uczynił żadnych nadań na rzecz kolegium kanoników głotowsko-dobromiejskich. Można to wyjaśnić zaangażowaniem Jana I w inwestycje budowlane w Lidzbarku, Jezioranach i Reszlu. Były one konsekwencją dokonanego w 1348 r. ostatecznego podziału południowej Warmii między biskupstwo i kapitułę. Jan I rozpoczął budowę ceglanych zamków w ośrodkach późniejszych wschodnich komornictw biskupich. Z tym można związać także wspomniane przeniesienie rezydencji biskupiej bardziej na wschód, do Lidzbarka.

Przeniesienie punktu ciężkości działalności biskupstwa na wschód związane było nie tylko z rozwojem tam osadnictwa, ale przynajmniej w jakimś stopniu także

¹⁶⁹ Series Episcoporum Warmiensium, jw., s. 6.

¹⁷⁰ PrUB IV, nr 626 n.

¹⁷¹ Tamże, nr 655.

¹⁷² Tamże, nr 668–670; V, nr 8, 27, 67, 71, 76, 123, 126.

¹⁷³ Tamże, nr 131, 156, 157.

¹⁷⁴ Tamże, nr 178, 210, 223, 230, 270, 309–311, 331–333.

¹⁷⁵ Johannis Plastwici, jw., SRW I, s. 60.

¹⁷⁶ PrUB V, nr 331 (CDW II, nr 222).

ze wspomnianym już wzrostem bezpieczeństwa ze strony Litwinów. Dla sprawdzenia tego w odniesieniu do okresu rządów Jana I przyjrzyjmy się znów, choćby pobieżnie, ówczesnej sytuacji politycznej.

Kazimierz Wielki, 24 VIII 1350 r. we Lwowie, przyrzekł przestrzegać układu zawartego z wielkim mistrzem Henrykiem Dusemerem za pośrednictwem arcybiskupa gnieźnieńskiego Jarosława¹⁷⁷. Jeszcze 4 IV tegoż roku król Polski w układzie z Ludwikiem węgierskim uzyskał od swego sojusznika przyrzeczenie posiłków na wypadek wojny z Krzyżakami. Ostrze antykrzyżackie miało też porozumienie z 13 V Kazimierza z Waldemarem IV Duńskim, nie mogącym zapomnieć rycerzom zakonnym sprawy Estonii. Nieoczekiwanie jednak najechali na polską ziemią łączycką Litwini. Ogólnopolski wiec z 18–19 V zamienił się w naradę wojenną. Przymuszalnie stąd arcybiskup gnieźnieński udał się do wielkiego mistrza dla zawarcia nieznanego bliżej porozumienia, którego król Polski przyrzekł przestrzegać będąc we Lwowie, dla obrony Rusi Halickiej przed Litwinami, którzy w tym czasie zajęli Wołyń.

Wyprawa węgiersko-polska na Litwę latem 1351 r. nie przyniosła trwalszych rezultatów¹⁷⁸. Krzyżacy w latach 1349–1351 wstrzymywali się od prowadzenia walk z Litwinami, może ze świadomym zamiarem umożliwienia im przejścia do kontrataku przeciw Polsce wiosną 1350 r. i późniejszego kontynuowania wojny. Krzyżacy nie kwapili się zresztą także do współdziałania z Magnusem szwedzkim, kiedy w 1350 r. Nowogród Wielki przystąpił do odzyskania zagarniętych wcześniej przez Szwedów ziem Karelii i Iżory (Ingrii)¹⁷⁹. Na prośbę Magnusa 14 III 1351 r. papież Klemens VI wezwał rycerzy zakonnych do poparcia Magnusa w „obronie” tych ziem¹⁸⁰. Król Magnus był wcześniej mianowany przez papieża opiekunem arcybiskupa ryskiego Fromholda. Przebywał w Rydze 18 II 1351 r. zapewniając wówczas mieszczanom — poddanym Zakonu Krzyżackiego — opiekę na swych ziemiach¹⁸¹. Zapewne starał się o wspomnianą pomoc Krzyżaków, a gdy jej nie uzyskał 17 IX tegoż roku na swym zamku w Helsingborgu wziął pod swoją opiekę, zgodnie z uprzednim poleceniem papieskim, arcybiskupa Fromholda i jego poddanych¹⁸², co wobec odnawiającego się konfliktu Fromholda z Krzyżakami można uznać za krok przeciwko nim.

Zawarcie przez Karola Luksemburczyka porozumienia z brandenbursko-bawarskimi Wittelsbachami w 1349 r. zapoczątkowało ochładzanie się tak dobrych dotychczas stosunków między królem rzymskim i czeskim a jego byłym wychowawcą, papieżem Klemensem VI. Obok zadowolenia papieża z szerzenia katolicyzmu na Rusi przez Kazimierza Wielkiego ułatwiała to stoperdowanie przez stronę polską planów Karola przyłączenia diecezji wrocławskiej do niedawno utworzonej praskiej prowincji kościelnej. Król polski, wykorzystując ponadto

¹⁷⁷ PrUB IV, nr 610.

¹⁷⁸ Por. Z. Kaczmarczyk, *iw.*, s. 64–67; J. Wyrozumski, *iw.*, s. 88.

¹⁷⁹ Por. L. V. Cerepnin, *Obrazovanie russkogo centralizovannogo gosudarstva v XIV–XV vekach*, Moskva 1960, s. 542–544.

¹⁸⁰ PrUB IV, nr 649.

¹⁸¹ LEC II, nr 936 i 941.

¹⁸² Por. Z. Kaczmarczyk, *iw.*, s. 67–69; J. Spěváček, *Karl IV*, *iw.*, s. 90–96; J. Wyrozumski, *iw.*, s. 117–119.

wzrost poczucia zagrożenia Mazowsza przez Litwinów, którzy 20 VIII 1351 r. zabili Bolesława II płockiego, zdołał wyrwać Mazowsze spod zwierzchnictwa luksemburskiego, inkorporując ziemie płocką, zakroczymską i wiską, a za cenę nadania reszty spadku po Bolesławie pozostałym książętom mazowieckim 18 IX 1351 r. uczynił swoimi lennikami.

W ten sposób granice państwa krzyżackiego z Królestwem Polskim wydłużyły się, a ziemie podległe bezpośrednio i pośrednio Kazimierzowi sąsiadowały odąd z diecezją warmińską.

W 1351 r. książęta zachodniopomorscy i oddziały wielkopolskie toczyły walki z Brandenburczykami, chociaż do formalnego zerwania między Kazimierzem Wielkim a Wittelsbachami, jak i Karolem Luksemburczykiem zapewne nie doszło¹⁸³. Jest to świadectwem utrzymywania się bliskich stosunków między dwoma sąsiadami Krzyżaków w Prusach: Polską a Pomorzem Zachodnim. Barnim III szczeciński 15 I 1352 r. wymógł na Henryku, księciu Lancaster i hrabią Derby z Anglii, przybywającym na Pomorzu Zachodnim w drodze do Prus, przyrzeczenie, że nie pozwoli na użycie swych sił do ataku na ziemie Kazimierza Wielkiego i jego poddanych. Najprawdopodobniej zresztą Henryk w ogóle do Prus nie dotarł, albo nie wziął udziału w prowadzonych tam działaniach militarnych Krzyżaków, na co mógł wywrzeć i fakt, że oddział angielski został poważnie uszczuplony przez ataki ze strony nieprzyjaciół w drodze przez Niemcy¹⁸⁴.

Z udzielonego Barnimowi III przyrzeczenia wynika, iż w początkach 1352 r. obawiano się ataku Krzyżaków na Polskę. Nowy wielki mistrz Winrich von Kniprode, wsparty przez znaczne siły krzyżowców niemieckich, zimą 1352 r. podjął uderzenie na Litwę, co oznaczało wznowienie walk krzyżacko-litewskich. Litwini odpowiedzieli najazdami na ziemie nad Zalewem Kurońskim¹⁸⁵. Być może umocnienie pozycji Kazimierza Wielkiego wskutek uzależnienia Mazowsza unacozniło Krzyżakom, iż bardziej oplaca się walczyć z pozostającymi w wojnie z Polską, a więc mniej odpornymi na ataki z Prus Litwinami, niż zadzierać z Polską. Uzależnienie Mazowsza i utrzymanie Rusi Halickiej przez Kazimierza groziło zarazem zamknięciem kupcom z państwa krzyżackiego zyskowego handlu ruskiego, zwłaszcza iż król Polski nie stronił od wojny gospodarczej. W obawie przed blokadą handlu mieszczanie toruńscy 16 II 1352 r. postarali się o transumpt przywileju handlowego Kazimierza Wielkiego¹⁸⁶. Podobnie zresztą Karol Luksemburczyk 23 II 1352 r. przyrzekł mieszczanom wrocławskim, że w przypadku zamknięcia przez Kazimierza dróg kupieckich do Polski, Prus i Rusi czy też zarekwirowania w Polsce towarów, sam poczyni kroki odwetowe wobec kupców z Polski¹⁸⁷. Takie działania represyjne nie były wówczas odosobnione, skoro 2 I 1353 r. miasto Toruń wysłało pełnomocników do króla Magnusa szwedzkiego w sprawie sekwestru towarów przez urzędników królewskich¹⁸⁸, co możemy wiązać

¹⁸³ A. Czacharowski, *iw.*, s. 164 n.; J. Zdrenka, *iw.*, s. 148 a.

¹⁸⁴ SRP II, s. 516, przypis 453 i s. 741 n.; por. J. Zdrenka, *iw.*, s. 151 n.

¹⁸⁵ Chronik Wignands von Marburg, *iw.*, s. 516–520.

¹⁸⁶ PrUB V, nr 12.

¹⁸⁷ Tamże, nr 23.

¹⁸⁸ Tamże, nr 115.

z napięciem w stosunkach szwedzko-krzyżackich w czasie, gdy król Magnus stał po stronie arcybiskupa ryskiego.

Prawie równocześnie z wyprawą krzyżacką wyruszyła późną zimą 1352 r. polsko-węgierska wyprawa przeciw Litwinom na Wołyń, która jednak nie przyniosła większych rezultatów wskutek najazdu tatarskiego na Ruś Halicką i Małopolskę. Piętnastego maja papież Klemens VI zezwolił na ogłoszenie w Polsce, na Węgrzech i w Czechach krucjaty przeciw Tatarom i innym niewiernym. Po przygotowaniach finansowych nowa wyprawa polska pod dowództwem króla pociągnęła w sierpniu na Ruś. Niebawem doszło do zawarcia rozejmu z książętami litewskimi, mającego obowiązywać do 24 VI 1355 r. z zachowaniem zasady przynależności Rusi Halickiej do Polski, większej części Wołynia do Litwy i ustanowienia kondominium w ziemi krzemienieckiej¹⁸⁹. Być może w ramach gromadzenia środków finansowych na kontynuację walki z Litwinami i Tatarami Kazimierz Wielki zastawił Krzyżakom za 40 tysięcy florenów ziemię dobrzyńską, którą przejął wkrótce po śmierci swego krewniaka Władysława dobrzyńskiego, zapewne niedługo po 15 VI 1352 r.¹⁹⁰

Sytuację Litwinów poprawiało odnowienie pokoju z wielkim księciem moskiewskim Siemionem Iwanowiczem między marcem a czerwcem 1352 r.¹⁹¹ Po zawarciu rozejmu z Polską zdecydowali się na najazd w głąb Prus. W lutym 1353 r. Olgierd i Kiejstut dotarli pod Reszel, niszcząc okolicę i wprowadzając podobno 500 brańców. Pobity został stawiający im opór oddział, którego dowódcy, wójt biskupi Henryk oraz Henryk Kranichfeld, obydwaj Krzyżacy, zostali wzięci do niewoli i także uprowadzeni¹⁹². Biskup Jan I wspominał 15 III 1352 r. dotychczasowego wójta Lupolda von Erlen¹⁹³, jest więc prawdopodobne, że w tym czasie został zastąpiony przez członka Zakonu Krzyżackiego, może ze względu na spodziewane zagrożenie litewskie. Henryk von Kranichfeld był wcześniej komturem bierzgłowskim, ale 3 I 1352 r. nie pełnił tej funkcji¹⁹⁴, mógł więc być skierowany do pomocy wójtowi Henrykowi lub do którejś z warowni krzyżackich w bezpośrednim sąsiedztwie Warmii.

Skończył się kolejny, trwający od 1347 r. okres bezpieczeństwa Warmii. Biskup Jan I za radą kapituły warmińskiej i na prośbę wielkiego mistrza Winricha von Kniprode oraz innych dostojników Zakonu 25 V 1353 r. nadał Mikołajowi z Rogiedli i Katarzynie, wdowie po Sanderze z Rogiedli w zamian za 120 łanów na polu Bertingen (okolice Bartąga niedaleko Olsztyna) 40 łanów na polu Schardenithen (Żardeniczki) w komornictwie dobromiejskim i 60 łanów pod Wungerithen (Radosty) w komornictwie barczewskim, kończąc w ten sposób konflikt, związany

¹⁸⁹ Por. Z. Kaczmarczyk, *iw.*, s. 69; J. Wyrozumski, *iw.*, s. 92–94.

¹⁹⁰ PrUB V, nr 202; por. H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, Warszawa 1925, s. 133; Z. Gułdon, J. Powierski, *Podziały administracyjne Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej w XIII–XIV wieku*, Warszawa–Poznań 1974, s. 212 n. i 216.

¹⁹¹ *Moskovskij letopisnyj svod konca XV veka*, w: *Polnoje sobranie russkich letopisej*, t. XXV, Moskwa–Leningrad 1949, s. 178 n.; *Vladimirskij letopisec*, tamże, t. XXX, Moskwa 1965, s. 110; por. też H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie a Moskwa*, t. I, Warszawa 1933, s. 382–388.

¹⁹² *Chronik Wigands von Marburg*, *iw.*, s. 520.

¹⁹³ PrUB V, nr 27 (por. nr 76, gdzie jednak wspomniana czynność Ludolfa odnosi się do okresu znacznie wcześniejszego).

¹⁹⁴ Tamże, nr 1.

z posiadaniem tych dóbr¹⁹⁵. Dla nas najważniejsze jest to, że 25 V lub krótko przedtem doszło do spotkania biskupa Jana, kanoników warmińskich i dostojników krzyżackich z wielkim mistrzem na czele, którego przedmiotem była najprawdopodobniej narada, dotycząca obrony Warmii przed najazdami litewskimi w czasie po pojmaniu do niewoli wójta biskupiego, brata Henryka.

W maju, lipcu i wrześniu 1353 r. litewscy książęta Wołynia najeżdżali Ruś Halicką i chociaż nie opanowali jej, to najazdy te spowodowały wiele szkód. Kazimierz Wielki odpowiedział wyprawą odwetową w październiku, podczas której zajął Bełż na Wołyniu, oraz nawiązaniem pertraktacji z tatarską Złotą Ordą w celu zawarcia sojuszu antylitewskiego.

Papież Klemens VI zmarł 6 XII 1352 r. Jego następca, Innocenty VI, zajął wobec Karola Luksemburczyka postawę bardziej dworską od swego zawięzzonego wobec króla rzymskiego poprzednika, ale przetargi w sprawie wyprawy Karola do Rzymu w celu koronacji na cesarza przeciągały się¹⁹⁶. Bardziej jednoznaczna postawę zajął nowy papież wobec konfliktu między arcybiskupem ryskim Fromholdem a Krzyżakami, dotyczącego głównie zwierzchnictwa nad miastem Rygą. W odpowiedzi na skargę Fromholda Innocenty VI 25 VI 1353 r. zwrócił się do Magnusa szwedzkiego, aby kontynuował starania o zapośredniczenie ugody między stronami, zaś 12 VIII polecił trzem biskupom ze Szwecji i Norwegii, aby udali się osobiście do Rygi i tam rozsądzili spór¹⁹⁷. Nie oznaczało to jednak papieskiej nieflaski wobec Zakonu Krzyżackiego. W przeciwieństwie do biskupa Hermana, nie dostrzegamy też jakichś specjalnych powiązań jego następcy z Karolem Luksemburczykiem. Wiadomo tylko, że zastępcą Jana I w obowiązkowej wizytacji *ad limina apostolorum* był kanonik wrocławski Szymon Henrykowic z Legnicy¹⁹⁸, a więc z terenu podległego królowi czeskiemu, co jeszcze o niczym nie świadczy. Podczas jego pobytu w kurii awiniońskiej Innocenty VI na prośbę prokuratora generalnego Zakonu Krzyżackiego w kurii, Helmiga Rone, nadał jego bratankowi i słudze Janowi Rone, klerykowi z diecezji chełmińskiej, kanonikat warmiński z ekspektatywą na prebendę¹⁹⁹, co wskazuje co najwyżej na dobre stosunki Szymona z Legnicy z Krzyżakami, ale widzieliśmy przecież współpracę z nimi i samego biskupa Jana I.

Była ona zresztą potrzebna i ze względu na trwające zagrożenie litewskie. W 1354 r. Olgierd i Kiejstut ponownie najechali państwo warmińskie, a mianowicie okolice Barczewa, niszcząc przyległą ziemię Gunelauken²⁰⁰. Ten drugi już najazd litewski na władztwo biskupie nie wynikał raczej z tego, że książęta litewscy traktowali biskupa Jana jako szczególnego swego wroga, ale z tego, że na tym kierunku najłatwiej było im wedrzeć się w głąb Prus, przechodząc przez Wielką Puszcę (Sudowsko-Galindzką), omijając tereny bardziej chronione przez Krzyżaków. Dokładniejszej daty najazdu nie znamy.

¹⁹⁵ H. Paszkiewicz, Jagiellonowie a Moskwa, t. I, s. 396; por. Z. Kaczmarczyk, jw., s. 71; J. Wyrozumski, jw., s. 94 n.

¹⁹⁶ J. Spěváček, Karl IV, jw., s. 96–100.

¹⁹⁷ PrUB V, nr 172 i 182 (LEC II, nr 948).

¹⁹⁸ Tamże, nr 10 i 244.

¹⁹⁹ Tamże, nr 245–246.

²⁰⁰ Chronik Wigands von Marburg, jw., s. 520.

Działań wojennych między Polską a Litwą w 1354 r. nie obserwujemy, ale Kazimierz Wielki przygotowywał się do poważniejszej rozprawy. Od papieża uzyskał bullę z 10 XI, ponownie wzywającą do krucjaty z Polski, Węgier i Czech przeciw Tatarom i Litwinom i przyznającą Polsce ulgi w dziesięcinach papieskich²⁰¹. Wymienienie Tatarów było zapewne ze strony polskiego króla zabiegiem propagandowym. Choć jeszcze w marcu 1354 r. obowiązywały restrykcje handlowe wobec kupców z terenów podległych Karolowi Luksemburczykowi (a przynajmniej wobec kupców wrocławskich)²⁰², to ostatecznie Kazimierz zdecydował się na próbę zbliżenia z Karolem, wysyłając do niego poselstwo 28 X, które zresztą nie zastało już Karola ani w Czechach, ani w południowych Niemczech, gdyż Luksemburczyk wyruszył już tymczasem do Włoch, gdzie 5 IV 1355 r. został koronowany w Rzymie na cesarza przez legata papieskiego. Dopiero gdy wracał, w Sienie, w końcu kwietnia spotkało go poselstwo polskie, uzyskując zapewnienie neutralności Czech na czas walk na Rusi. Kazimierz natomiast udał się do stolicy Węgier, Budy, gdzie 23–24 IV zawarty został układ z Ludwikiem Węgierskim, umacniający wzajemne stosunki, wraz z zapewnieniem sukcesji andegaweńskiej w Polsce i zapewniający pomoc węgierską w wojnie o Rus²⁰³.

Na przełomie marca i kwietnia przybył do Krakowa margrabia brandenburski Ludwik Rzymianin Wittelsbach, który następnie, po rozmowach ze swym teściem Kazimierzem Wielkim, napisał do wielkiego mistrza, proponując swoje pośrednictwo w sporze polsko-krzyżackim oraz przyłączenie się Krzyżaków do wspólnej polsko-brandenburskiej wyprawy przeciw *niewiernym Saracenom* i Rusinom, a więc przeciw państwu litewsko-ruskiemu²⁰⁴. Krzyżacy podjęli działania zbrojne przeciw Litwinom na przełomie stycznia i lutego 1355 r., kiedy to marszałek Zakonu Siegfried von Dahnefeld poprowadził reję, która spustoszyła kilka ziem litewskich²⁰⁵. Reję tę można uznać za odwet za wyprawy litewskie na wschodnią Warmię, mogła też wynikać z potrzeby walki zachodnioeuropejskich „gości” z poganami. Podejmowanie takich wypraw było Krzyżakom potrzebne ze względów propagandowych dla podtrzymywania opinii o roli Zakonu w obronie chrześcijaństwa. Kiedy papież Innocenty VI 15 V tegoż roku wezwał episkopat niemiecki do uiszczenia trzyletniej dziesięciny ze wszystkich dochodów papieskich w celu uzyskania przez papieństwo środków na odzyskanie państwa kościelnego we Włoszech, od dziesięciny tej zwolnieni zostali tylko Joannici i Krzyżacy jako ci, którzy wystawiają siebie i swoje posiadłości na niebezpieczeństwa walki z niewiernymi²⁰⁶. Walka z poganami od dawna stanowiła główny argument specjalnego uprzywilejowania zakonów rycerskich.

Wcześniej, 31 I 1355 r., Innocenty VI na podstawie petycji krzyżackiej polecił biskupowi lubeckiemu, aby nakłonił Magnusa szwedzkiego i jego urzędników do zwrócenia Zakonowi krzyżackiemu i jego poddanym bezprawnie zagarniętego

²⁰¹ J. Wyrozumski, jw., s. 95.

²⁰² PrUB V, nr 228.

²⁰³ Z. Kaczmarczyk, jw., s. 71 n.; por. J. Spěváček, Karl IV, jw., s. 100–103.

²⁰⁴ PrUB V, nr 318, gdzie w uwagach wydawcy literatura przedmiotu, w tym dotycząca daty pobytu Ludwika w Krakowie i niekoniecznie identycznej z tym pobylem daty listu.

²⁰⁵ Chronik Wignands von Marburg, jw., s. 520 n.

²⁰⁶ PrUB V, nr 322.

mienia²⁰⁷. Jak widać, trwała nadal wojna gospodarcza między Krzyżakami a popierającym arcybiskupa ryskiego Magnusem. Nic nie wiemy o tym, ażeby konflikt między Krzyżakami a arcybiskupstwem ryskim wpływał jakoś poważniej na postawę biskupa Jana I. Poza tym, iż brak danych, aby Fromhold protestował przeciw powołaniu tegoż na biskupa warmińskiego, nie da się nic powiedzieć o stosunkach między Janem I a jego kościelnym zwierzchnikiem i chociaż papież Innocenty VI sprawę konfliktu między Zakonem a arcybiskupem skierował do rozpatrzenia przez swych skandynawskich pełnomocników, to jednak bulle ze stycznia i maja 1355 r. wskazują, że papież nie był wcale wrogo ustosunkowany do Krzyżaków. Tym łatwiej więc było Janowi I utrzymywać dobre stosunki z rycerzami zakonnymi, tym bardziej konieczne, że najazdy litewskie docierały aż na Warmię. W tym kontekście zrozumiałe stają się wysiłki inwestycyjne biskupa Jana I na rzecz budowy zamków nie tylko w obranym na nową rezydencję Lidzbarku, ale także narażonych na najazdy litewskie Reszlu i Jezioranach²⁰⁸. W sumie wszystko to tłumaczy brak danych o materialnym wspieraniu przez Jana I kanoników głotowsko-dobromiejskich, chociaż widzieliśmy ślad współpracy kanoników z biskupem.

Zagrożenie litewskie Warmii było możliwe w sytuacji, kiedy spory krzyżacko-polskie przeważały nad rywalizacją każdej ze stron z Litwinami. W konsekwencji stosunki między tymi trzema czynnikami politycznymi ulegały ciągłej fluktuacji. Każdy z nich dążył do wygrywania konfliktów między dwoma pozostałymi. W ślad za Ludwikiem Rzymianinem także Kazimierz Wielki wystosował list do wielkiego mistrza Winricha von Kniprode, w którym donosząc, iż osobiście w najbliższym czasie w ściśle podanym w liście terminie (dla nas niestety nieczytelnym ze względu na brak daty listu) wyrusza na wyprawę przeciw Litwinom, wezwał na tę wyprawę również Krzyżaków stwierdzając, że nie będzie mógł otworzyć dla kupców i mieszczan państwa krzyżackiego dróg na Ruś bez żadanego poparcia wojskowego rycerzy zakonnych²⁰⁹. Skoro Ludwik Rzymianin w swoim liście pisał o planowanej letniej wyprawie, to list Kazimierza musiał być napisany u progu lata.

Reakcję krzyżacką znamy z bulli papieskich z 17 IX i 28 IX 1356 r. Według nich Kazimierz Wielki oskarżył Krzyżaków, że mimo jego powtarzanych próśb o pomoc w walce z Litwinami nie tylko nie chcieli tej pomocy udzielić, ale wsparli niewiernych ludźmi i załogami, otworzyli im drogi, budując mosty w nowych miejscach, kupców, którzy zwykli udawać się do krajów tatarskich i ruskich przez ziemie królestwa polskiego, skierowali z wielką szkodą króla i mieszkańców królestwa drogą przez ziemie niewiernych (państwa litewskiego), a ostatecznie, kiedy rozpoczęła się wojna przeciw Litwinom, bez żadnego uzasadnienia Krzyżacy wtargnęli do podległego królowi na prawie lennym księstwa mazowieckiego i zajęli niektóre grody²¹⁰. 20 XI 1355 r. rąjcy wrocławscy pisali do cesarza Karola IV Luksemburczyka, że między *panami Prus* (Krzyżakami) i Litwinami doszło do porozumienia, na mocy którego ustanowione zostały nie przebiegające przez Polskę i wolne od cła szlaki z Prus przez Litwę na Ruś. Poprosili więc króla,

²⁰⁷ Tamże, nr 306.

²⁰⁸ Tamże, nr 292.

²⁰⁹ Tamże, nr 349.

²¹⁰ Tamże, nr 457 i 565.

aby postarał się u *panów Prus* o zagwarantowanie kupcom cesarskim możliwości korzystania z tych szlaków na równi z kupcami pruskimi²¹¹. Jeszcze jakiś czas wcześniej rajcy wrocławscy informowali Karola o odpowiedzi króla Kazimierza, że ze szlaków przez Polskę na Ruś mogą korzystać tylko jego ludzie, którzy go wspierają przeciw Tatarom i innym wrogom²¹². Znany jest ponadto ruskojęzyczny akt, w którym Kiejstut i Lubart na prośbę mieszczan toruńskich zobowiązali się nie zabraniać kupcom podróżowania w celach handlowych przez Drohiczyn, Mielnik, Brześć nad Bugiem do Łucka na Wołyniu²¹³. Dokumenty te potwierdzają treść skargi, złożonej przez Kazimierza Wielkiego w kurii papieskiej i wskazują na chronologię wydarzeń, odnoszących się do lata i jesieni 1355 r. Odrębnego zastanowienia się wymagałaby sprawa późnego wystania polskiej skargi na Krzyżaków.

Bez wątplenia kontrakcja krzyżacka spowodowała ograniczenie sukcesu wyprawy, podjętej przez Kazimierza Wielkiego zapewne wraz z posiłkami węgierskim i tatarskimi. O udziale Brandenburczyków, mimo przyrzeczenia Ludwika Rzymianina, brak informacji. Bez wątplenia utwierdzone zostało panowanie Polski na terenie Rusi Halickiej (Czerwonej) i może rozszerzone jej władanie na Wołyniu o Włodzimierz²¹⁴. Polityka krzyżacka, która utrudniła walkę Kazimierza o ziemie ruskie, nie miała jednak przynieść trwałych rezultatów, co odbiło się także na dziejach państwa warmińskiego już za rządów następnego biskupa.

Jan I zmarł 30 VII 1355 r.²¹⁵, zanim jeszcze Krzyżacy rozpoczęli nieprzyjacielskie działania wobec Mazowsza.

XII. POCZĄTEK PONTYFIKATU BISKUPA JANA II STRYPROCKA a SYTUACJA POLITYCZNA

Kapituła warmińska 3 VIII 1355 r. wybrała na biskupa Jana Stryprocka, swego kustosa i niegdyś administratora biskupstwa i diecezji warmińskiej, znanego nam najbardziej współpracownika biskupa Hermana²¹⁶. Wkrótce potem udał się on do kurii papieskiej do Awinionu, gdzie czekały go pewne kłopoty. Okazało się bowiem, że papież Innocenty VI zarezerwował dla siebie obsadę biskupstwa. Ostatecznie jednak zgodził się na kompromisowe rozwiązanie, polegające na tym, że wybór Stryprocka przez kapitułę unieważnił, ale sam mianował go biskupem i polecił wyświęcić go w kurii awiniońskiej, po czym 17 XI wystawił w tej sprawie oświadczenie i bullę nominacyjną, a w odrębnych pismach powiadamiał kapitułę,

²¹¹ Tamże, nr 381.

²¹² Tamże, nr 380.

²¹³ Tamże, nr 381.

²¹⁴ Z. Kaczmarczyk, *iw.*, s. 73; J. Wyrozumski, s. 95 n.

²¹⁵ Series Episcoporum Warmiensium, *iw.*, s. 6 (z przypisem 9); Die ermländischen Anniversarienbücher (hrsg. von C.P. Woeiky), SRW I, s. 215, 231; Johannes Plastwici, *iw.*, SRW I, s. 61.

²¹⁶ Series Episcoporum Warmiensium, *iw.*, s. 6, 6 n.; Johannes Plastwici, *iw.*, SRW I, s. 61 n.; por. H. Schmauch, *iw.*, s. 717 nn., gdzie dalsza literatura.

duchowieństwo i lud diecezji warmińskiej oraz jej zwierzchnika kościelnego, arcybiskupa ryskiego²¹⁷.

Tegoż dnia na prośbę nowego biskupa warmińskiego Jana II udzielił prowizji na opróżnione przez jego awans prebendy: na kustodię warmińską Jana Hoyke, na kanonikat zaś warmiński z prebendą Mikołaja, syna Mikołaja z Rogiedli²¹⁸. Już wcześniej, 30 IX Innocenty VI na prośbę cesarza Karola IV udzielił prowizji na kanonikat warmiński plebanowi grudziądzkiemu z ziemi chełmińskiej, Mikołajowi z Gruty²¹⁹, ale nie ma podstaw do sądu, że oznaczało to specjalne zainteresowanie cesarza sprawami biskupstwa warmińskiego, a tym bardziej, iż właśnie z jego strony spowodowane były problemy z obsadą biskupstwa po śmierci Jana I. Właśnie Jan II Stryprock, jako współpracownik biskupa Hermana, mógł dawać najlepszą rękojmię dobrych stosunków z Czechami, chociaż sam pochodził z zasiedziałej w Prusach rodziny mieszczańskiej.

Piątego grudnia Jan II zobowiązał się do uiszczenia opłat należnych kurii awiniońskiej²²⁰, a 12 XII w Awinionie papież na podstawie supliki biskupa warmińskiego polecił transsumować dwa dokumenty papieża Innocentego IV z 1243 r., dotyczące granic diecezji warmińskiej z innymi diecezjami pruskimi²²¹. To niewinne z pozoru utrwalanie dawnej dokumentacji prawnej możemy zrozumieć w kontekście układów w sprawie granic diecezji i państwa warmińskiego, zawieranych przez biskupa Hermana, którego współpracownikiem był wszak Jan II, oraz późniejszego sporu z Krzyżakami tego ostatniego. Na razie jeszcze nowy biskup warmiński działał bardzo ostrożnie, bez wątplenia mając na uwadze konieczność współdziałania z Krzyżakami ze względu na prowokowane przez nich zagrożenie litewskie.

Czwartego stycznia 1356 r. papież udzielił Janowi II i ośmiu innym osobom, głównie duchownym z diecezji warmińskiej, ale także Stryprockom dwóm krewniakom biskupa i krzyżackiemu bratu Ulrykowi Frickowi pełnej absencji *in articulo mortis*. 12 I Jan II uzyskał papieski odpust dla wiernych odwiedzających katedrę fromborską w siedem określonych dni świątecznych²²². Został on skwitowany 23 I z części należności na rzecz kurii awiniońskiej, uiszczonych przez jednego z bankierów i kanonika warmińskiego Ottona (z Rus albo z Rogit)²²³. Nie wiemy, czy Jan II był 23 I w drodze na Warmię. W każdym razie Awinion opuścił on nie wcześniej, niż po 12 I. Jego uroczysty ingres do katedry warmińskiej datowany jest na 2 IV 1356 r.²²⁴

Na Warmii czekała biskupa wiadomość o nowym najeździe litewskim. Oto 21 I Kiejstut, Olgierd i Patryk grodzieński wkroczyli na czele znacznych sił litewskich do ziemi olsztyńskiej, pustosząc ją i niszcząc 17 wsi. Następnie podeszli pod Dobre Miasto i po spustoszeniu okolic bez przeszkód powrócili do siebie²²⁵. Tak więc już

²¹⁷ CDW II, nr 227; PrUB V, nr 370 n.

²¹⁸ Tamże, nr 372–373.

²¹⁹ Tamże, nr 361.

²²⁰ Tamże, nr 383.

²²¹ Tamże, nr 384 n.

²²² Tamże, nr 399–402.

²²³ Tamże, nr 405.

²²⁴ Series Episcoporum Warmiensium, jw., s. 7; Johannis Plastwici, jw., SRW I, s. 62.

²²⁵ Chronik W i g a n d s von Marburg, jw., s. 522.

po raz trzeci w ciągu ostatnich kilkunastu lat Litwini najechali państwo warmińskie. Zwraca uwagę systematyczność najazdów: każdy kolejny spadał na coraz bardziej na zachód położone tereny południowej Warmii, oszczędzając zarazem tereny bezpośrednio podległe władzy krzyżackiej. Chociaż więc dojście przez teren Wielkiej Puszczy było łatwiejsze, a opór na Warmii mniejszy, to zwłaszcza ostatni najazd w kontekście zawartej w poprzednim roku umowy handlowej mógł nasuwać podejrzenie, choćby niesłuszne, świadomego przepuszczenia Litwinów przez Krzyżaków na Warmię.

Przerwanie działań wojennych przeciw Litwinom przez stronę polską, po części przynajmniej spowodowane przez postawę Krzyżaków, także umożliwiło Giedyminowiczom dokonanie kolejnego wypadu w głąb Prus. Postawa rycerzy zakonnych ujawniła tym większą konieczność ściślejszego współdziałania Mazowsza z królestwem. Po śmierci księcia warszawskiego Kazimierza 26 XI 1355 r. Kazimierz Wielki nadał Siemowitowi czerskiemu w lenno spadek po zmarłym niedawno bracie i kolejną część spadku po Bolesławie płockim, zostawiając sobie tylko ziemię płocką, która po śmierci króla miała przejść na Siemowita²²⁶. W ten sposób umocniono jedność Mazowsza i jego związki lenne z królestwem. Dodając wykupienie ok. 1354 r. ziemi dobrzyńskiej, zastawionej wcześniej Zakonowi Krzyżackiemu²²⁷, dostrzegamy utrwalenie się nowej sytuacji na południowym pograniczu państwa zakonnego i diecezji warmińskiej.

W odpowiedzi na proflitewską postawę Krzyżaków Kazimierz Wielki zdecydował się uczynić wszystko, aby od nich odciągnąć Karola IV Luksemburczyka, który jeszcze w grudniu 1355 r. i styczniu 1356 obdarzył Zakon przywilejami, między innymi zatwierdzając wszystkie wcześniejsze przywileje cesarzy i królów rzymskich oraz wszystkie prawa i posiadłości nie tylko na terenie Niemiec, ale we wszystkich królestwach, księstwach, ziemiach i władztwach, co godziło między innymi i w interesy i prawa Polski²²⁸. Siódmego lutego 1356 r. papież Innocenty VI powierzył opiece cesarza i obronie z jego strony przed wszystkimi władcami ziemi Zakon Krzyżacki jako obrońcę wiary chrześcijańskiej²²⁹. Mimo tradycyjnej prokrzyżackiej polityki Luksemburczyków nie miała jednak charakteru w pełni dogmatycznego. Karolowi IV przyświecały trzy główne cele: konsolidacja ziem korony czeskiej jako głównego oparcia także w polityce niemieckiej, stabilizacji władzy królewskiej w Niemczech i umocnienie autorytetu władzy cesarskiej. Ten ostatni cel prowadził do osłabienia dotychczasowych związków z polityką Francji i narastania nieufności we wzajemnych stosunkach z Innocentym VI²³⁰. Na tym tle można widzieć porozumienie 1 V 1356 r. z przybyłym do Pragi Kazimierzem Wielkim. Król Polski zrzekł się reszty praw i posiadłości na Śląsku oraz należnych mu sum pieniężnych, Karol IV zrezygnował zaś z pretensji do zwierzchnictwa nad Mazowszem i przyrzekł Kazimierzowi pomoc zbrojną w walce z Krzyżakami i Brandenburczykami w celu odzyskania dawnych ziem polskich²³¹. Przeciw

²²⁶ Z. Kaczmarczyk, *iw.*, s. 73; J. Wyrozumski, *iw.*, s. 121 n.

²²⁷ Z. Guldón, J. Powierski, *iw.*, s. 216 n.

²²⁸ PrUB, nr 386 n. i 396 n.

²²⁹ Tamże, nr 411.

²³⁰ Por. J. Špěváček, *Karl IV*, *iw.*, s. 103–106 i 112–162.

²³¹ PrUB V, nr 423; Z. Kaczmarczyk, *iw.*, s. 98 n.; J. Wyrozumski, *iw.*, s. 122 n.

Wittelsbachom brandenburskim Kazimierz na razie nie miał zamiaru występować, bowiem wkrótce po układzie praskim wysłał do Brandenburgii swą córkę Kunegundę, od dawna zaślubioną Ludwikowi Rzymskiemu²³², zapobiegając w ten sposób ewentualnemu sojuszowi z Krzyżakami Brandenburczyków, którzy tymczasem zdolali doprowadzić do ustanowienia pokoju z większością sąsiadów²³³.

Niekorzystnie dla Zakonu kształtować zaczęła się także sprawa sporu z arcybiskupem ryskim Fromholdem, zwierzchnikiem kościelnym biskupstwa warmińskiego. Biskup Vasteras Magnus jako pełnomocnik papieski w tej sprawie, zażądał 15 IX 1354 r. do jej rozstrzygnięcia wydania przez Krzyżaków w ręce papieża miasta Rygi, a kiedy rycerze zakonni z Inflant odmówili, 23 X rzucił na nich klątwę²³⁴. Cesarz Karol IV potwierdził 19 VIII 1356 r. nadane arcybiskupstwu i wcześniej biskupstwu ryskiemu przywileje poprzedników, co oznaczało faktycznie uznanie racji Fromholda²³⁵. Z kolei i Kazimierz Wielki zdecydował się złożyć znaną nam już skargę na Krzyżaków w kurii papieskiej. W odpowiedzi Innocenty VI zażądał od rycerzy zakonnych przedstawionych w skardze przedsięwzięć i wsparcia Kazimierza w walce z niewiernymi²³⁶. Krzyżacy odpowiedzieli oskarżeniem króla Polski, że dla ich pokonania zawarł niedawno układ z Litwinami, a z Tatarami sojusz i płaci tym ostatnim roczny trybut z zajętej przez siebie części schizmatycznej Rusi. Papież w liście do Kazimierza wyraził co prawda nadzieję, że oskarżenie nie jest prawdziwe, ale na wszelki wypadek poprosił króla, aby powstrzymał się od owych układów z niewiernymi (24 I 1357)²³⁷. Pamiętamy, że porozumienie polsko-tatarskie skierowane było nie przeciw Krzyżakom, ale przeciwko Litwinom i zostało zerwane przez Tatarów już w 1356 r., kiedy to napadli na podległą Polsce część Rusi, w tym na Włodzimierz Wołyński. Najazd tatarski i pokój polsko-litewski były zapewne ze sobą związane, chociaż nie wiemy, co było pierwsze. Uгода polsko-litewska była zarazem odpowiedzią na postawę Krzyżaków w 1355 r.²³⁸ Rycerze zakonni ze swej strony dopiero wówczas, a nie w odpowiedzi na najazd litewski na okolice Olsztyna i Dobrego Miasta, wznowili walkę z Litwinami, korzystając zresztą z przybycia sporej grupy krzyżowców zachodnioeuropejskich²³⁹.

Porozumienie Kazimierza Wielkiego z Karolem IV poważnie zaniepokoiło Krzyżaków. W tym mniej więcej czasie, kiedy wysyłali do papieża skargę na króla Polski, bo w październiku 1356 r., wielki mistrz Winrich von Kniprode postarał się o notarialne transkrypty aktów, związanych z traktatem kaliskim oraz dokumentów granicznych z Mazowszem i z królestwem z 1343 i 1349 r.²⁴⁰. To, że jednym z notariuszy był Tilo Sperling, syn Wilhelma z Lidzbarka, nie ma tu większego znaczenia, bo wystawianie transkryptów należało do zwykłych obowiązków nota-

²³² Por. A. Czacharowski, *iw.*, s. 166 n.

²³³ Por. tamże, s. 156–159; J. Zdrénka, *iw.*, s. 150–154.

²³⁴ LEC II, nr 935–955.

²³⁵ Tamże, nr 965.

²³⁶ PrUB V, nr 456 i 465.

²³⁷ Tamże, nr 512.

²³⁸ Por. Z. Kaczmarezyk, *iw.*, s. 99 n. (nie z całym przedstawieniem wydarzeń przez tegoż badacza można się zgodzić); J. Wyrozumski, *iw.*, s. 96.

²³⁹ Chronik Wigands von Marburg, *iw.*, s. 523 n.

²⁴⁰ PrUB V, nr 470–475.

riusza, chociaż nie można zapominać, że na odcinku mazowieckim pokrywały się granice państwa zakonnego i diecezji warmińskiej. Wkrótce potem Kniprode zawarł ugody z arcybiskupem gnieźnieńskim Jarosławem i biskupem wrocławskim Maciejem²⁴¹, dążąc widocznie do ich zneutralizowania.

Krzyżacka lokacja miasta Rastenburga (Kętrzyn) 11 XI 1357 r.²⁴² wносиła umocnienie obronności wschodnich rubieży państwa krzyżackiego, ograniczając także dostęp Litwinów na Warmię. Polskie poselstwo przy kurii papieskiej przedstawiło 17 XII prośbę Kazimierza Wielkiego do papieża, aby tenże naklonił cesarza Karola IV i króla węgierskiego Ludwika do wspólnej z Polską obrony neofitów litewskich przed innymi niewiernymi (Tatarami). Król polski prosił również Innocentego VI, aby uznał po nawróceniu Litwinów zwierzchnictwo kościelne arcybiskupstwa gnieźnieńskiego na ziemiach neofitów. Papież polecił swemu podkanclerzemu zbadanie, czy spełnienie prośb króla nie naruszy uprawnień innych osób czy instytucji, a następnie sam podjął odpowiednią decyzję²⁴³. Reakcja papieska nie była więc jednoznaczna. Nie można wykluczyć przeciwdziałania dyplomacji krzyżackiej. Widoczne jest zaawansowanie polsko-litewskich pertraktacji w sprawie chrztu. Być może Kazimierzowi Wielkiemu chodziło o zneutralizowanie wrażenia po wcześniejszym oskarżeniu go przez Krzyżaków o układy z poganami²⁴⁴.

Krzyżacy w styczniu 1358 r. najechali od strony Inflant litewską ziemię szawelską, a następnie do walk włączył się sam wielki mistrz na czele sił pruskich²⁴⁵. Z kolei formalny sojusznik Polski, cesarz Karol IV, 21 IV tegoż roku zwrócił się z wezwaniem do książąt litewskich o przyjęcie chrztu, przyrzekając im swoją opiekę²⁴⁶. Cesarz występował tu jako „władca świata”, co mogło naruszać interesy króla Polski. W odpowiedzi na wezwanie w lipcu do Norymbergii, gdzie wówczas przebywał cesarz, przybył jeden z braci Olgierda, przyrzekając, iż na Boże Narodzenie we Wrocławiu pojawią się książęta litewscy, aby przyjąć chrzest, po doprowadzeniu jednak przez cesarza do ugody z Krzyżakami. Po 5 X wyruszyło z Pragi poselstwo cesarskie z arcybiskupem praskim Arnoštem, księciem opawskim Janem i krzyżackim mistrzem krajowym Niemiec Wolframem von Nellenburg, a także być może księciem świdnickim Bolkiem na czele. Skład poselstwa wskazuje, iż Karol IV nie zamierzał działać wbrew interesom krzyżackim. Wielki mistrz przyjął 13 XI w Malborku arcybiskupa Arnošta do grona bractwa modlitewnego Zakonu Krzyżackiego. Dopiero wówczas poselstwo udało się na Litwę. Tu okazało się, że książęta litewscy jako warunek przyjęcia chrztu postawili zwrócenie im ziem bałtyjskich, zdobytych przez Krzyżaków, w granicach po Łynę na zachodzie, a Bałtyk i Dźwinę na północy. Za to przyrzekali im rekompensatę na pograniczu z Tatarami, gdzie po chrzcie Litwy mogliby kontynuować realizację swego celu — walki z niewiernymi. Można sądzić, że był to program maksymalny

²⁴¹ Tamże, nr 477, 480 n., 489, 523.

²⁴² Tamże, nr 593.

²⁴³ Bullarium Poloniae, II, nr 845–849 (omawiana Bulla nr 845; tamże podane pełne wydanie tekstu).

²⁴⁴ Por. Z. Kaczmarczyk, jw., s. 100.

²⁴⁵ Herman von Wartberg, jw., s. 78 n.

²⁴⁶ PrUB, nr 642, gdzie pełne wydanie tekstu dokumentu i literatura dotycząca omawianych spraw (por. ponadto Z. Kaczmarczyk, jw., s. 99 n.; J. Wyrozumski, jw., s. 97).

i można by z Litwinami uzgodnić mniejszą rekompensatę, ale rycerze zakonni nie myśleli o żadnych ustępstwach terytorialnych w zamian za chrzest Litwy. Kiedy następnie zgodnie z lipcowym przyrzeczeniem trzech książąt litewskich zjawiło się na Boże Narodzenie we Wrocławiu na spotkanie z cesarzem, ponawiając jednak swoje żądania, Karol IV odmówił, uznając prawo krzyżackie do zdobyczy wojennych. Do chrztu więc nie doszło, a ze źródła — co prawda późniejszego — można nawet sądzić, że doszło do jakiegoś zamachu książąt litewskich, którzy ledwo zdołali ująć z życiem, ponosząc straty w swoich ludziach²⁴⁷. *Cesarz chrzci, ale papież walczy* — skomentował wydarzenia nie bez ironii były kapelan papieża Jana XXII²⁴⁸.

Kazimierz Wielki, być może obecny na zjeździe wrocławskim (był na Śląsku jeszcze w styczniu), nie spodziewał się takiego obrotu sprawy²⁴⁹. Zapewne jeszcze przed zjazdem wrocławskim wysłał on poselstwo do Awinionu, przebywające tu 27 I 1359 r.²⁵⁰ Uzyskało ono od Innocentego VI wezwanie arcybiskupa praskiego Arnošta do działania na rzecz zawarcia pokoju między królem Polski a Zakonem Krzyżackim, motywowane tym, że niezgoda między stronami przeszkadza każdej z nich w zwalczaniu Litwinów²⁵¹.

W 1359 r. Krzyżacy inflancy podjęli nową wielką wyprawę na jedną z ziem litewskich²⁵², w tym samym roku Kazimierz Wielki doprowadził do małżeństwa Olgierdówny ze swym młodziutkim wnukiem po kądzieli Każkiem, synem Bogusława V wołogoskiego. Bogusław w ostatnich latach był najwierniejszym sojusznikiem króla Polski, skłóconym ze szczecińskimi krewniakami, którzy w tym czasie byli powiązani tak z Karolem IV, jak i z Wittelsbachami. Może więc Kazimierz ułatwił też w tymże roku zbliżenie Bogusława V do Karola²⁵³.

XIII. POLITYKA BISKUPA JANA II i POPARCIE KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ w DOBRYM MIEŚCIE. USTANOWIENIE w NIEJ GODNOŚCI DZIEKANA i PREPOZYTA

Trzeciego września 1357 r. wójt Pogezanii Vricke wystawił akt sprzedaży I łana przy młynie *uf den heide* w pobliżu Ornety²⁵⁴. Wystawcą był ten sam Ulryk Fricke, dla którego biskup Jan II już podczas swego pobytu w Awinionie postarał

²⁴⁷ Herman von Wartberg, jw., s. 79 n. (z informacjami źródłowymi podanymi przez wydawcę w przypisach); Heinrich Truchsess von Diesenhofen, Chronik, SRP III, s. 420 (gdzie pomieszano spotkanie wrocławskie i poselstwo wysłane przez Karola IV); Heinrich von Rebdorf (!), Chronik, SRP I, s. 742; PrUB V, nt 690 n., (gdzie także uwagi wydawcy i dalsza literatura).

²⁴⁸ Heinrich Truchsess, jw., s. 420.

²⁴⁹ Z. Kaczmarczyk, jw., s. 101 n.

²⁵⁰ Bullarium Poloniae, II, nr 906–909.

²⁵¹ PrUB V, nr 710.

²⁵² Herman von Wartberg, jw., s. 80.

²⁵³ Z. Kaczmarczyk, jw., s. 103; J. Wyrozumski, jw., s. 97 i 125 (niekonsekwentnie); por. też J. Zdrénka, jw., s. 154–161.

²⁵⁴ CDW II, nr 258.

się o pełny odpust papieski na wypadek śmierci²⁵⁵. Można sądzić, że już jadąc do Awinionu przyszedł biskup warmiński zamierzał powołać tego brata krzyżackiego na swego wójta, albo nawet Ulryk został jeszcze przed zgonem Jana II. Ponowne mianowanie Krzyżaka wójtem biskupim można wyjaśniać tym, że Warmia zagrożona była przez najazdy litewskie. Przedstawiciele Zakonu, którzy przed kilku dniami oskarżyli Kazimierza Wielkiego o układy z Litwinami i Tatarami, wnieśli w kurii awiniońskiej 28 I 1357 r. suplikę wielkiego mistrza Winricha o udzielenie jego lekarzowi Janowi von Rode prowizji na kanonikat warmiński z ekspektatywą na prebendę. Papież nadał prowizję 10 II²⁵⁶, powtórzył ją jednak 28 IX 1363 r.²⁵⁷. Wynika stąd, że polecenia papieskiego na Warmii nie wykonano. Można z tym zestawić fakt, że Ulryk Fricke już w 1358 r. był komturem starogardzkim w ziemi chełmińskiej²⁵⁸, awansując na nowe stanowisko po 21 X poprzedniego roku, kiedy komturem był jeszcze jego poprzednik²⁵⁹. Dla Ulryka był to formalny awans, ale dzięki temu biskupstwo pozbyło się krzyżackiego wójta. Zdaje się to wskazywać na obawy Jana II i jego kapituły przed wzrostem wpływów krzyżackich. Kiedy w pierwszej dekadzie marca Krzyżacy załatwiali w kurii awiniońskiej różne swoje sprawy, papież udzielił prowizji na wieczystą kapelanię (wikarię) w katedrze fromborskiej Michałowi Rislachowi (Risbachowi) z diecezji pomezjańskiej²⁶⁰. Jest możliwe, że był to kolejny przejaw dążeń krzyżackich do osadzania na Warmii swoich popleczników.

Jan II nie mógł występować otwarcie przeciw Krzyżakom, ale już od jego pobytu w Awinionie obserwowaliśmy działania na rzecz gromadzenia dokumentacji, mogącej posłużyć dla rewizji podziału politycznego diecezji warmińskiej, niekorzystnego dla biskupstwa i kapituły. Nie jest zapewne przypadkiem, że kiedy cesarz Karol IV zawarł antykrzyżackie porozumienie z Kazimierzem Wielkim, Jan II uzyskał od cesarza 20 VIII 1357 r. nie tylko akt z bullą transumpcyjną papieża, uzyskaną przez biskupa podczas pobytu w kurii awiniońskiej, ale i zatwierdzenie wszystkich przywilejów, nadanych przez wcześniejszych cesarzy i królów rzymskich kościołowi warmińskiemu²⁶¹.

Nawiązał tu Jan II do tradycji czeskich powiązań biskupa Hermana. W otoczeniu Jana II spotykamy zresztą i ludzi, przybyłych z Czech w czasach Hermana. Należał do nich Tylo z Czech, występujący wśród dworzan Jana II co najmniej od 10 VIII 1357 r.²⁶² Prawie od początku rządów tegoż biskupa występują wśród jego dworzan również członkowie rodu Flemingów²⁶³. Pochodzący z Lubeki Flemingowie przybyli do Prus już w 1246 r., byli następnie lokatorami Braniewa

²⁵⁵ Por. B. Poschmann, *Bistümer und Deutscher Orden in Preussen 1243–1525*, ZGAE 30 (1962), s. 324–326.

²⁵⁶ PrUB V, nr 514 i 516.

²⁵⁷ PrUB VI, nr 205.

²⁵⁸ PrUB V, nr 698.

²⁵⁹ Tamże, nr 585.

²⁶⁰ Tamże, nr 633–635.

²⁶¹ CDW II, nr 256 n. (skrót w PrUB V, nr 561 n., gdzie literatura).

²⁶² CDW II, nr 255; por. PrUB IV, nr 389 (por. tamże przypis 15, gdzie literatura). Zob. przez indeks w PrUB V.

²⁶³ PrUB V, nr 461, 559, 576. Należy pamiętać o braku list świadków w większości dokumentów Jana II.

i Fromborka, potem zaś stali się głównie posiadaczami znacznych dóbr ziemskich głównie w biskupstwie warmińskim, zrazu przede wszystkim w okolicy obu miast, następnie w środkowej Warmii i gdzie indziej. Członkiem tego rodu był zmarły w 1300 r. biskup warmiński Henryk. Jedną z linii Flemingów zwała się von Baysen od wsi Baysen (Bażyny). Z niej wywodzili się też znani w XV w. Bażyńscy, przywódcy antykrzyżackiej opozycji stanów pruskich i powstania zbrojnego przeciw Zakonowi Krzyżackiemu w 1454 r.²⁶⁴ Ród biskupa Jana II — Stryprocków — także wywodził się z Lubeki. Jego krewniacy znani są najwcześniej na terenie Prus w Elblągu, a już wtedy, kiedy Jan był kustoszem kapituły warmińskiej, pojawili się w państwie warmińskim. Brat biskupa otrzymał w 1349 r. prawo miejskie w Braniewie, a następnie pewne dobra ziemskie²⁶⁵. Wspólne lubeckie pochodzenie zapewne zbliżało do siebie Flemingów i Stryprocków. Nic dziwnego, że właśnie przebywając na dworze swego brata Reinka w Schafsbergu (Baranówka) w komornictwie braniewskim biskup Jan II 14 V 1358 r. nadał Henrykowi Flemingowi z Wusen (Osetnik) niedaleko Bażyn w komornictwie melzackim ze względu na wierną służbę 50 łanów lasu — późniejszy Flemingswald, czyli Fleming (Frączki) w komornictwie jeziorańskim²⁶⁶. 1 X 1359 r. biskup zamienił pewne dobra z rycerzem Janem de Boxs, także Flemingiem²⁶⁷. Jan II mógł więc liczyć na poparcie potężnych Flemingów, co umacniało jego pozycję na samej Warmii.

Dla naszego tematu ważne jest jedno spostrzeżenie. Oto w 1289 r. dwaj bracia biskupa Henryka Fleminga, Jan i Albert, oraz ich szwagier Konrad Wendepfaffe otrzymali znaczne dobra, wśród nich pole Salmia z prawem do patronatu nad planowanym tu kościołem parafialnym. Albert Fleming w swej części pola założył wieś Szalmię, a zbudowany tu kościół parafialny został inkorporowany w 1343 r. do kolegium kanoników głotowskich, niewątpliwie za zgodą patronów, jak wskazuje występowanie wśród świadków aktu translacyjnego potomków Alberta Fleminga: syna Alberta i wnuka Jana. Panowie z Baysen i Boxs byli właśnie potomkami Alberta, syna Alberta²⁶⁸. Biskup Jan I przeprowadził zamianę z potomkami Alberta, syna Alberta, za Szalmię nadając im gdzie indziej rozleglejsze dobra²⁶⁹, i wraz z tym panowie z Bażyn stracili prawo patronatu do kościoła w Szalmii, ale pozostał w pamięci udział Flemingów w uposażeniu kolegium kanoników głotowskich. Sojusz biskupa Jana II z Flemingami można więc widzieć także i w kontekście protekcji nad kanonikami głotowsko-dobromiejskimi — jeszcze jednego przejawu nawiązywania nowego biskupa do tradycji polityki biskupa Hermana z Pragi.

W kilka dni po uroczystym ingresie do katedry fromborskiej, 10 V 1356 r. podczas uroczystego posiedzenia kapituły biskupiej we Fromborku, Jan II nadał kanonikom kolegium św. Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście 60 łanów lasu między granicami wsi Zusental (Sętał) i Vyrzichuben (Nowe Włoki

²⁶⁴ Por. Ch. Krollmann, Die Herkunft der deutschen Ansiedler in Preussen, *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins* 54 (1912), s. 52–68.

²⁶⁵ Tamże, s. 73–75.

²⁶⁶ PrUB V, nr 344 (CDW II, nr 266).

²⁶⁷ Tamże, nr 778 (CDW II, nr 295).

²⁶⁸ Por. Ch. Krollmann, *ibid.*, s. 65.

²⁶⁹ PrUB V, nr 344 (CDW II, nr 396).

i Plutki) i granicą kapituły warmińskiej, tzn. komornictwa olsztyńskiego, do granic wsi Rosenaw (zaginionej) i od niej w kierunku na Stare Miasto Wartberg (Barczewko). Kapituła natomiast nadała odbudowaną niedawno wieś Steynberg (Łomy) w komornictwie olsztyńskim z 40 łanami. Kolegium kanoników otrzymało posiadłości na prawie chełmińskim, z obowiązkiem uiszczania normalnego czynszu rekognicyjnego na rzecz biskupstwa i kapituły. Z opisu granic i z bulli papieskiej z 1407 r. wynika, że 60 łanów lasu to późniejsza wieś Dąbrówka Wielka²⁷⁰.

Nadanie motywowano ubóstwem i potrzebami kanoników. Chociaż w dokumencie nie ma wzmianki o skutkach najazdu litewskiego ze stycznia 1356 r., możliwe, że dotknął on i część dóbr kanoników dobromiejskich. Jan II 6 VII poczynił pewne nadanie dla niejakiego Henryka, który nazwany został jako *quondam castellanus in Guthinstad*²⁷¹. Sądząc z rozmiarów nadania mógł to być co najwyżej członek załogi dobromiejskiej, który teraz otrzymał nagrodę za zasługi w okresie niedawnego najazdu litewskiego. Działania na rzecz likwidacji szkód, wynikłych z najazdu litewskiego, ale na okolice Reszła, dostrzegamy w innych aktach Jana II²⁷².

Pominięcie skutków najazdu litewskiego w akcie z 10 V 1536 r. wskazuje jednak, że w tym przypadku nie ten najazd dostarczył głównych motywów. Bardziej już możemy się liczyć z dążeniem biskupa do wzmocnienia pracy duszpasterskiej wśród Prusów. Wszak według późniejszego, nie pozbawionego elementów anegdotycznych przekazu, Jan II zaraz po powrocie z Awinionu założył szkołę na swym zamku lidzbarskim, w której mieli być kształceni na duchownych młodzi Prusowie²⁷³. Lidzbark rzeczywiście pozostał główną rezydencją nowego biskupa. Brak pod tym względem nawiązania do tradycji Hermana jest zupełnie zrozumiały w świetle zaawansowania przez Jana II budowy „nowoczesnego” gotyckiego zamku w Lidzbarku. Dla kanoników dobromiejskich Orneta i Lidzbark były siedzibami mniej więcej jednakowo oddalonymi.

Według instrumentu notarialnego, wystawionego 12 III 1357 r. na zamku biskupim w Lidzbarku przez notariusza publicznego z autorytetu cesarza, Ambrożego, syna Liblinga z Braniewa, biskup warmiński Jan II oświadczył, że w związku z dokonaną na jego ręce rezygnacją ostatniego rektora czyli plebana kościoła parafialnego w Dobrym Mieście, Mikołaja, w prawne posiadanie tegoż kościoła z jego wszystkimi prawami, dochodami i przynależnościami weszli primiceriusz i kolegium kościoła Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście, zgodnie z aktem inkorporacji, wystawionym w 1347 r. przez biskupa Hermana. Dwunastego marca, biskup Jan II za zgodą primiceriusza i kolegium ustanawia w tymże kościele i w kolegium nową godność dziekana jako wikariusza wieczystego, któremu powierza się w owym kościele kolegiackim duszpasterstwo parafii w Dobrym Mieście. Dziekanowi, obok należnej mu jako kanonikowi prebendy, primiceriusz kolegium ma płacić ze wspólnego trzosu kolegium 8 grzywien rocznie. Kolegium powinno zarazem wypełniać wszystkie zobowiązania

²⁷⁰ CDW II, nr 235 (PrUB V, nr 425, gdzie literatura przedmiotu, por. ponadto T. B r z e c k o w s k i, jw., s. 393 n.).

²⁷¹ PrUB V, nr 436.

²⁷² Por. np. CDW II, nr 241 n.

²⁷³ *Ordinacia castri Heylsbergk*, (hrsg. von C.P. W o e l k y), SRW I, s. 337 i 342–346.

dobromiejskiego kościoła parafialnego wobec biskupa. Funkcję dziekana Jan II powierza kanonikowi wspomnianej kolegiaty Janowi, synowi Cerdona²⁷⁴.

Pełne przejęcie kościoła dobromiejskiego przez kolegium kanoników zostało więc przyspieszone — może przy wsparciu biskupa — przez rezygnację dotychczasowego plebana Mikołaja. Mamy więc tu kolejny przykład rozwoju kolegium kanoników, widocznego od początków rządów Jana II. Kolegium, jak już po części i wcześniej, nazywane jest teraz konsekwentnie dobromiejskim a nie głotowskim. W samym tekście aktu od chwili stwierdzenia pełnej inkorporacji zaczyna nazywać się kościół dobromiejski kolegiatą. W związku z tym od 12 VIII 1357 r. możemy mówić o kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście.

Piątego maja 1358 r. Jan II wydał zarządzenie w sprawie wsi Schardenicken (Żardeniczki) w komornictwie dobromiejskim, która należała do parafii głotowskiej, ale z powodu oddalenia od Głotowa parafianie korzystali z posług duchowych w bliższym kościele parafialnym w Rogiedlach. Biskup więc w porozumieniu z plebanami obu kościołów włączył wieś do parafii rogiedelskiej z tym jednak zastrzeżeniem, że dziesięciny miały być dzielone po połowie między obu plebanów²⁷⁵. Zarządzenie uszczuplało nieco dochody jednej z prebend kolegium kanoników dobromiejskich, ale miało na względzie sprawniejszą obsługę wiernych, nie może więc być traktowane jako wyraz niechęci do kapituły kolegiackiej.

Pod koniec sierpnia 1357 r. dwaj duchowni uzyskali prowizję papieskie na stanowiska kościelne na Warmii. Kanonik warmiński Wikbold, syn Jana Wikbolda, rajcy elbląskiego, otrzymał prowizję na prepozyturę kapituły warmińskiej, opróżnioną przez zgon 24 VI 1345 r. prepozyta Jana i już wcześniej 4 I 1353 r. zastrzeżoną do dyspozycji papieskiej, a mimo to posiadaną przez Hartmuda z Kreuzburga w Natangii. W identyczny sposób Jakub, syn Betmanna z rodziny rajców Starego Miasta Królewca, otrzymał prowizję na opróżniony przez zgon prepozyta Jana kanonikat warmiński z prebendą, zajmowany przez niejakiego Jana²⁷⁶. Bez wątplenia Wikbold i Jakub występowali wspólnie w kurii papieskiej. Bardziej interesuje nas Wikbold, identyfikowany z osobą tegoż imienia 11 VII 1355 r. wzmiankowaną wraz z primiceriuszem Mikołajem w roli kanonika kolegium głotowskiego i plebana Heiligenthalu²⁷⁷. Wikbold, syn Jana Wikbolda 8 I 1346 r. na prośbę księcia burbońskiego Piotra I z Francji, otrzymał jako duchowny warmiński papieską prowizję na kanonikat w kapitule warmińskiej z ekspektatywą na prebendę. Wikbold studiował wówczas w Pradze. Kanonikatu warmińskiego wówczas nie otrzymał, skoro papież Klemens VI zapewne w 1352 r. nadał mu to stanowisko po śmierci kantora kapituły warmińskiej Mikołaja z Sandomierza. Po przeszło trzech latach posiadania godności Innocenty VI zapewnił Wikboldowi dalsze jej dzierżenie (22 X 1356 r.)²⁷⁸. W tym kontekście byłoby dziwne, gdyby w dokumencie z 11 VII 1355 r. Wikbold nie został nazwany kanonikiem warmińskim, gdyby chodziło o tę samą osobę, nawet jeśli zwrócenie się do papieża o zatwierdzenie godności może sugerować jakieś konflikty w kapitule. Po sierpniu

²⁷⁴ CDW II, nr 248 (skrót w PrUB V, nr 519).

²⁷⁵ Tamże, nr 263 (skrót w PrUB V, nr 645).

²⁷⁶ PrUB V, nr 567 n., 572–574 i 584, z uwagami i przypisami wydawcy (także do PrUB IV, nr 1).

²⁷⁷ Tamże, nr 331.

²⁷⁸ PrUB IV, nr 1; V, nr 475, z przypisami wydawcy.

1357 r. Hartmud nadal pełnił funkcję prepozyta kapituły warmińskiej²⁷⁹. Nie dziwnego więc, że Wikbold miał kłopoty z uiszczeniem annat należnych skarbcowi papieskiemu. Trzeciego stycznia 1360 r. komornik papieski przedłużył mu termin spłaty zadłużenia do 6 I następnego roku — za poręką plebana komorskiego z Pomorza Gdańskiego Jakuba²⁸⁰. Widać zarazem, że starania Wikbolda o prepozyturę, mające znamiona intrygi, skierowanej przeciw aktualnemu kierownictwu kapituły biskupiej, nie znalazły uznania w tejże kapitule i u biskupa Jana II. Mamy jednak zarazem dowód tego, że w kapitule warmińskiej istniały różne stronnictwa, chociaż nie da się stwierdzić bez dokładniejszych badań, czy miało to jakiś związek z intrygami Krzyżaków, dążących do umocnienia swych wpływów w państwie warmińskim.

23 V 1358 r. papież Innocenty VI biskupów: warmińskiego i chełmińskiego oraz opata pelplińskiego mianował konserwatorami nowo powołanego biskupa sambijskiego, kapłana krzyżackiego Bartłomieja²⁸¹. Niebawem, 1 VI — gdy przedstawiciele krzyżacy działali jeszcze w kurii awiniońskiej — papież zatwierdził pełnione od dawna funkcje w kapitule warmińskiej: Tylonowi de Slusow, kantorowi i kanonikowi oraz Janowi de Almenstorf (Alamsdorf w Czechach), kanonikowi²⁸². Sama potrzeba zwracania się o zatwierdzenie zdaje się poświadczać istnienie wspomnianych sporów między kanonikami kapituły warmińskiej.

Znany nam z nieco późniejszego udzielenia poręki Wikboldowi pleban komorski Jakub Woyenam 15 V 1359 r. otrzymał od papieża także prowizję na kanonikat warmiński z ekspektatywą na prebendę²⁸³. Sądząc z tego, że akt ten chronologicznie układa się w szereg decyzji, uzyskanych przez poselstwo cesarza Karola IV²⁸⁴, nie widzimy tu wpływu krzyżackiego. Osiemnastego listopada tegoż roku papież odnowił natomiast prowizję na kanonikat warmiński z prebendą dla Mikołaja z Gruty, plebana grudziądzkiego²⁸⁵. Chodzi tu o podwładnego Krzyżaków i krzyżackiego biskupstwa chełmińskiego, a samo odnowienie nie zrealizowanej prowizji wskazuje na niechęć biskupa Jana II i większości kanoników warmińskich. Tego samego dnia prowizję na kanonikat z prebendą w kościele Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście, opróżniony przez rezygnację kanonika Mikołaja Kalisza w kurii awiniońskiej, uzyskał niejaki Gerhard de Schonenwald. Jeszcze rok później i ta prowizja nie została zrealizowana²⁸⁶.

Sądząc ze współdziałania Gerharda z plebanem grudziądzkim, pochodził on zapewne z Szynwałdu w ziemi chełmińskiej, a nie z podobnie zwanych miejscowości na Warmii. W konsekwencji tak Mikołaj z Gruty, jak i Gerhard z Szynwałdu mogli być na Warmii uważani za faworytów krzyżackich. Sprawa dla nas jest szczególnie interesująca, gdyż w przypadku Gerharda chodzi o dążenie do

²⁷⁹ Por. PrUB V, nr 658 (indeks).

²⁸⁰ Tamże, nr 838 (z przypisami wydawcy).

²⁸¹ Tamże, nr 653 (por. nr 646, 654 i 656).

²⁸² Tamże, nr 660 n. Por. też przypisy wydawcy.

²⁸³ Tamże, nr 731.

²⁸⁴ Bullarium Poloniae II, nr 920–929.

²⁸⁵ PrUB V, nr 796.

²⁸⁶ Tamże, nr 797 (por. przypisy wydawcy).

uzyskania kanonikatu w kolegium dobromiejskim. W ten sposób wracamy do spraw tegoż kolegium.

24 III 1359 r. prepozyt Mikołaj, dziekan Jakub i całe *collegium seu capitulum* św. Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście odnowili wystawiony niegdyś przez kapitułę warmińską, ale zagubiony przez jej kustosa Jana przywilej lokacyjny na wieś Steinberg (Łomy). Z aktu wiadomo, iż kapituła dobromiejska posiadała wówczas własną pieczęć, nam niestety nieznaną. Najważniejsza dla dziejów kapituły dobromiejskiej jest informacja, że na jej czele stali już wówczas prepozyt (proboszcz) i dziekan²⁸⁷. Funkcja dziekana ustanowiona została aktem z 12 III 1357 r. Później, ale przed 24 III 1359 r., biskup Jan II podniósł godność przełożonego kapituły dobromiejskiej z primiceriusza na prepozyta. W ten sposób zrównano tytułarnie dwie najważniejsze funkcje w kapitułach dobromiejskiej i biskupiej. O podniesieniu w ten sposób rangi kolegium kanoników nie wspomniano w bulli papieskiej z 15 I 1407 r., w której prepozyt i dziekan wzmiankowani zostali *ex posteriori* przy opisie wszystkich aktów, poczynając od ustanowienia kolegium pod Braniewem²⁸⁸.

Pełniejszy skład kolegium dobromiejskiego poznajemy z aktu, wystawionego przez niego w Ornece 10 VII 1361 r., a dotyczącego przekształcenia 6-łanowej posiadłości Henryka, brata Bernarda sołtysa Bischofdu (zaginionego, w sąsiedztwie Pierzchał), w sołectwo wsi Puttilkow (Pierzchały)²⁸⁹. Wcześniej więc albo obie wsie posiadały wspólne sołectwo, albo Pierzchały nie były lokowane na prawie niemieckim. Jako wystawcy dokumentu z 10 VII wymienieni zostali obok wspomnianych już wyżej prepozyta Mikołaja i dziekana Jakuba także kanonicy: Jordan, syn zmarłego Dietmara z Braniewa, Herman z Braniewa, Grzegorz „Grotokow”, Henryk Schofsberg z Baranówki niedaleko Fromborka, zapewne krewniak biskupa Jana II, i całe kolegium w Dobrym Mieście.

Jan II odnowił 27 V 1362 r. z niewielkimi zmianami przywilej biskupa Eberharda z 1313 r. dla wsi Głotowa. Jako świadkowie tego wystawionego w Dobrym Mieście aktu wymienieni zostali: dziekan Jakub, Jordan, Herman, Grzegorz, Henryk de Schofsberg, Jan de Scoken i Jan z Czech, kanonicy w kościele kolegiackim św. Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście oraz Wikbold, pleban w Heiligenthal (Świątki) w komornictwie dobromiejskim²⁹⁰. Ten ostatni jest niewątpliwie identyczny z Wikboldem z 1355 r., co ostatecznie pozwala wykluczyć ewentualność identyfikacji z owym Wikboldem, synem Jana Wikbolda, który brał udział w tworzeniu fermentu wewnątrz kapituły warmińskiej.

Listę świadków dokumentu biskupa Jana II z 24 II 1363 r. otwiera prepozyt dobromiejskiego kościoła kolegiackiego Mikołaj z Grotkowa²⁹¹. Mikołaja i Grzegorza z Grotkowa nie możemy uznać za Flemingów z Gradek w komornictwie dobromiejskim, bo przeczą temu imiona²⁹². Można uznać za niemal pewne, że obydwaj pochodzili ze śląskiego Grodkowa. Jest szczególnie ważne, że znany od

²⁸⁷ Tamże, nr 719; A. Birch-Hirschfeld, *iw.*, s. 306.

²⁸⁸ CDW III, nr 428.

²⁸⁹ CDW II, nr 314 (PrUB V, nr 1004).

²⁹⁰ PrUB VI, nr 26 (CDW II, nr 328).

²⁹¹ Tamże, nr 124 (CDW II, nr 339).

²⁹² Por. Ch. Krollmann, *iw.*, s. 65 (zob. CDW II, nr 396).

1355 r. primiceriusz głotowsko-dobromiejski, a następnie pierwszy prepozyt kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście pochodził ze Śląska. Łączymy to ze związkami tak samego kolegium kanoników, jak i Warmii w omawianym wyżej okresie z kręgiem wpływów czeskich. Tym samym powracamy do tezy o oddziaływaniu wzorów czeskich na zorganizowanie kolegium kanoników pod Braniewem i następnie w Głotowie i Dobrym Mieście przez biskupa Hermana.

Wyjaśnia to zarazem, dlaczego w omawianiu tła politycznego uwzględniono wyżej tak szeroko kontekst stosunków między Krzyżakami, Polską i Czechami. Kończąc prezentację tła politycznego na 1359 r. należy zwrócić jednak uwagę na to, że i dla dalszych dziejów państwa warmińskiego wspomniany kontekst nie będzie obojętny, także wówczas, gdy jeszcze za rządów biskupa Jana II dojdzie do jawnego sporu warmińsko-krzyżackiego. Wpływ na atmosferę tego sporu będzie miał też konflikt Zakonu Krzyżackiego z arcybiskupstwem ryskim, zwierzchnikiem kościelnym biskupstwa warmińskiego, a ważną cezurę w dziejach owego konfliktu wyznacza wyrok z 23 XII 1359 r.²⁹³ Na tenże rok przypada też początek nowej rozgrywki między Kazimierzem Wielkim a cesarzem Karolem Luksemburczykiem²⁹⁴, rzutującej i na politykę krzyżacką. Ponieważ zaś w tym samym roku spotkaliśmy też po raz pierwszy w źródłach prepozyta kapituły kolegiackiej dobromiejskiej, co wyznacza cezurę kończącą proces formowania się tejże kapituły, więc na roku 1359 możemy skończyć omawianie zarówno początków owej kapituły, jak i tła politycznego, na którym te początki zostały wyżej przedstawione.

ZAKOŃCZENIE

W wyniku przeprowadzonej w niniejszym studium analizy możemy sformułować następujące zasadnicze wnioski:

1. Poprzednikiem kolegium kanoników pod Braniewem była kanonicka grupa kapelanów braniewskich, istniejąca już w początkach XIV w., później ulegająca decentralizacji. Spełniała ona pomocniczą rolę w administracji kościelnej i państwowej biskupstwa warmińskiego. Jest to sprawa, wymagająca dalszych badań.

2. W ustanowieniu kolegium kanoników pod Braniewem (nie w Pierzchałach) w 1341 r., jak potem w translacji do Głotowa w 1343 r. i do Dobrego Miasta w 1347 r., dokonanych przez biskupa Hermana, zadanie pomocy w administracji kościelnej diecezji i państwowej władztwa biskupiego odgrywały rolę czołową. Dlatego kolegium kanoników i ostatecznie kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście lokalizowano w ośrodkach władzy terytorialnej. Służyło to także zwiększaniu możliwości oddziaływań duszpasterskich kanoników.

3. Dostrzega się wpływ czeskich powiązań personalnych i politycznych na zorganizowanie i rozwój kolegium kanoników za biskupa Hermana. Powiązania te przez biskupów Hermana i Jana II wykorzystywane były do ograniczania przewagi krzyżackiej nad państwem warmińskim.

²⁹³ LEC II, nr 968.

²⁹⁴ Por. Z. Kaczmarczyk, jw., s. 102 nn.

4. Translacja kolegium kanoników z Głotowa do Dobrego Miasta — jej przyśpieszenie — miało dodatkową motywację w zagrożeniu litewskim Warmii. Krótkotrwały okres tego zagrożenia związany był z rozgrywką polityczną między Krzyżakami, Litwinami i Polską.

5. W związku z zagrożeniem litewskim translacja z Głotowa do Dobrego Miasta, być może zaplanowana już wcześniej, została przyśpieszona w 1347 r. Nie była więc w pełni przygotowana i miała charakter częściowy.

6. Przyśpieszenie procesu formowania się kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście nastąpiło za rządów Jana II, kontynuatora polityki biskupa Hermana. Dwunastego marca 1357 r. utworzona została funkcja dziekana kapituły, a wkrótce (przed 24 III 1359 r.), biskup Jan II przeprowadził tytułarny awans przełożonego kapituły kolegiackiej, zwanego początkowo primiceriuszem, na prepozyta kapituły. Wraz z tym aktem zakończył się proces formowania kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście.

DAS STIFT IN DOBRE MIASTO VOR DEM HINTERGRUND DER DAMALIGEN POLITISCHEN VERHÄLTNISSE

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Beitrag wurde der Entstehungsprozeß des Allerheiligen-Stifts vor dem Hintergrund der damals herrschenden politischen Verhältnisse gezeichnet. Vorgestellt wurde also der politische Hintergrund der Regierung des Bischofs Hermann, seine finanziellen Schwierigkeiten, sowie die Herrschaft der Bischöfe Johann I. aus Meißen und Johann II. Stryprock. Eben zu jener Zeit machte das Stift die Entstehungsphase durch, und seine Verlagerungen wurde beschlossen, zuerst aus der Gegend von Braniewo nach Głotowo, dann aus Głotowo nach Dobre Miasto.

OSADA W CERKIEWNIKU W ŚWIETLE WYKOPALISK ARCHEOLOGICZNYCH

Osada w Cerkiewniku (gmina Dobre Miasto, stanowisko V) znajduje się w rejonie dużego zagęszczenia punktów osadniczych, datowanych na I tysiąclecie p.n.e., które odpowiada w nomenklaturze archeologicznej schyłkowi epoki brązu i wczesnej epoce żelaza. W owym czasie Warmia, a szczególnie jej centralna i południowa część, była intensywnie zaludniana, na co wskazują duże ilości stanowisk archeologicznych, zarejestrowanych w wyniku odkryć przypadkowych oraz badań wykopaliskowych i powierzchniowych.

Osada w Cerkiewniku badana była sondażowo w 1936 r. przez społecznego opiekuna zabytków archeologicznych na obszar regencji olsztyńskiej nauczyciela L. Fromma¹. Badacz ten datował stanowisko na I połowę I tysiąclecia p.n.e. oraz właściwie określił jego przynależność kulturową do grupy mazursko-warmińskiej kultury łużyckiej.

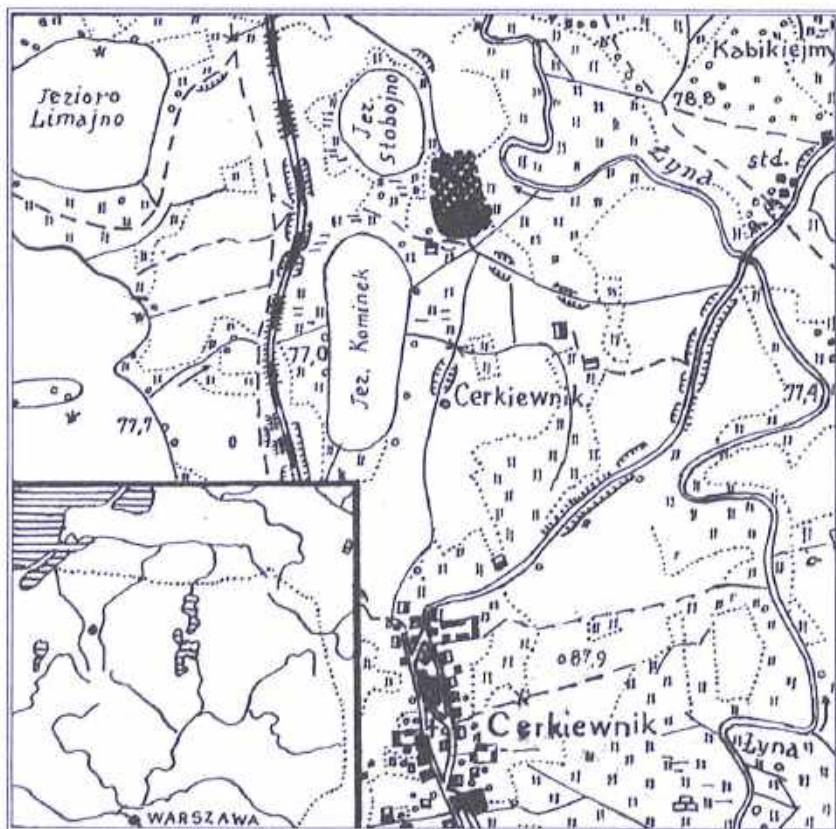
Niszczona przez orkę stanowisko położone jest około 1100 m na północ od wsi, na rozległym wzniesieniu usytuowanym między rzeką Łyną a małymi jeziorami Stobojno i Kominek (ryc. 1). Z analizy terenu wynika, że w czasach użytkowania osada otoczona była wodami, względnie obszarami podmokłymi, co stanowiło o jej naturalnie obronnych walorach. Na podstawie fizjografii oraz rozrzutu zabytków ruchomych odkrytych na powierzchni można przyjąć, że obszar stanowiska wynosił nie mniej niż 2,2 ha. Wzniesienie, na którym znajdują się relikty osady, jest formą naturalną, zbudowaną z piasku.

Przeprowadzone w latach 1988–1989 badania² pozwoliły wstępnie rozpoznać północno-zachodnią, zachodnią oraz południowo-wschodnią partię stanowiska. W trakcie dotychczasowych prac założono siedem wykopów o łącznej powierzchni 361 m².

Odkryto 49 obiektów osadniczych, w tym jamy, paleniska i domostwa. Górne partie wszystkich obiektów zniszczone były przez orkę lub przez wzniesione na niektórych z nich budynki późnośredniowieczne. Na podstawie inwentarza wydzielono 44 obiekty datowane na I połowę I tysiąclecia p.n.e., jedną jamę z okresu wczesnośredniowiecznego oraz 4 domostwa późnośredniowieczne.

¹ Archiwum Działu Archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Teczka Cerkiewnik, gmina Dobre Miasto.

² Badania prowadził z ramienia MWiM w Olsztynie Mirosław Hoffmann. Materiały i dokumentacja z badań znajdują się w tym muzeum.



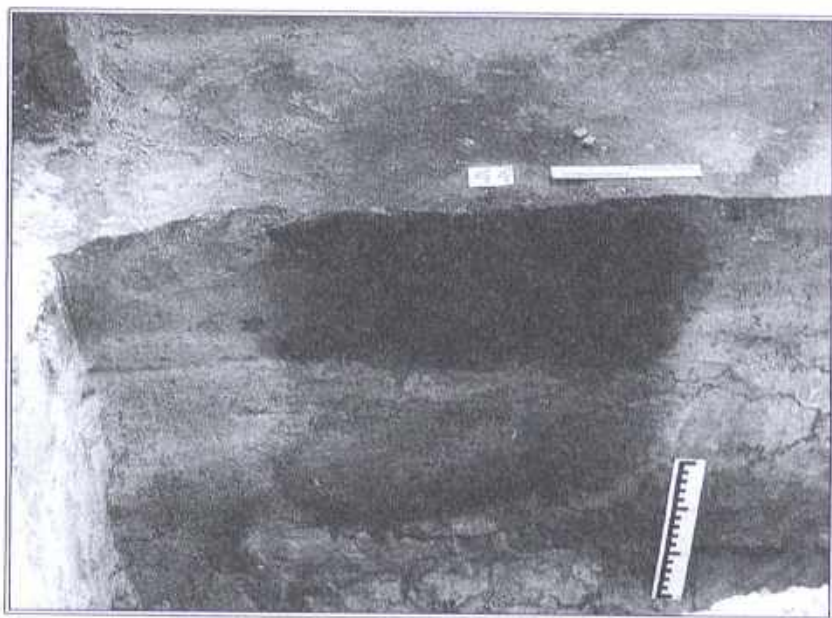
Ryc. 1. Cerkwień, gm. Dobrze Miasto, stanowisko V. Plan sytuacyjny osady.

Rys. A. Hoffmann

Z odnoszących się chronologicznie do IV–VI okresu epoki brązu śladów osadnictwa kultury łużyckiej zachowały się jedynie zagłębione w ziemi jamy i paleniska. Naziemne konstrukcje budynków³ uległy zniszczeniu przez orkę i nie są już, niestety, uchwytnie. Z obiektów tych dominują liczne jamy, większość których posiada kolistą bądź owalną w planie kształty o średnicach od 0,7 do 1,5 m. Pod względem głębokości wydzielić można dwa ich rodzaje: jamy płytkie o miąższości 0,2–0,3 m oraz głębokie o miąższości 0,6–0,7 m, a niekiedy osiągające nawet głębokość do 1 m (ryc. 2). Te ostatnie są często dwuwarstwowe, przy czym wypełnisko ich górnych partii stanowi jasno- lub popielatoszara ziemia, natomiast części dolne wypełnione są ciemnoszarą względnie czarną ziemią.

Jamy zawierają przeważnie fragmenty naczyń ceramicznych i bryły polepy ze śladami formowania oraz — rzadziej — kości zwierzęce, w tym m.in. konia. Pod względem ilości i różnorodności ceramiki wyróżniają się jamy nr 4, 5, 12, 20 i 45.

³ Istnienie elementów konstrukcyjnych zabudowań poświadczają odkryte w warstwie ornej i w niektórych obiektach trójkatne w przekroju fragmenty polepy z odciskami drewnianych belek.



Ryc. 2. Cerkiewnik. Profil jamy odpadkowej (obiekt nr 44).

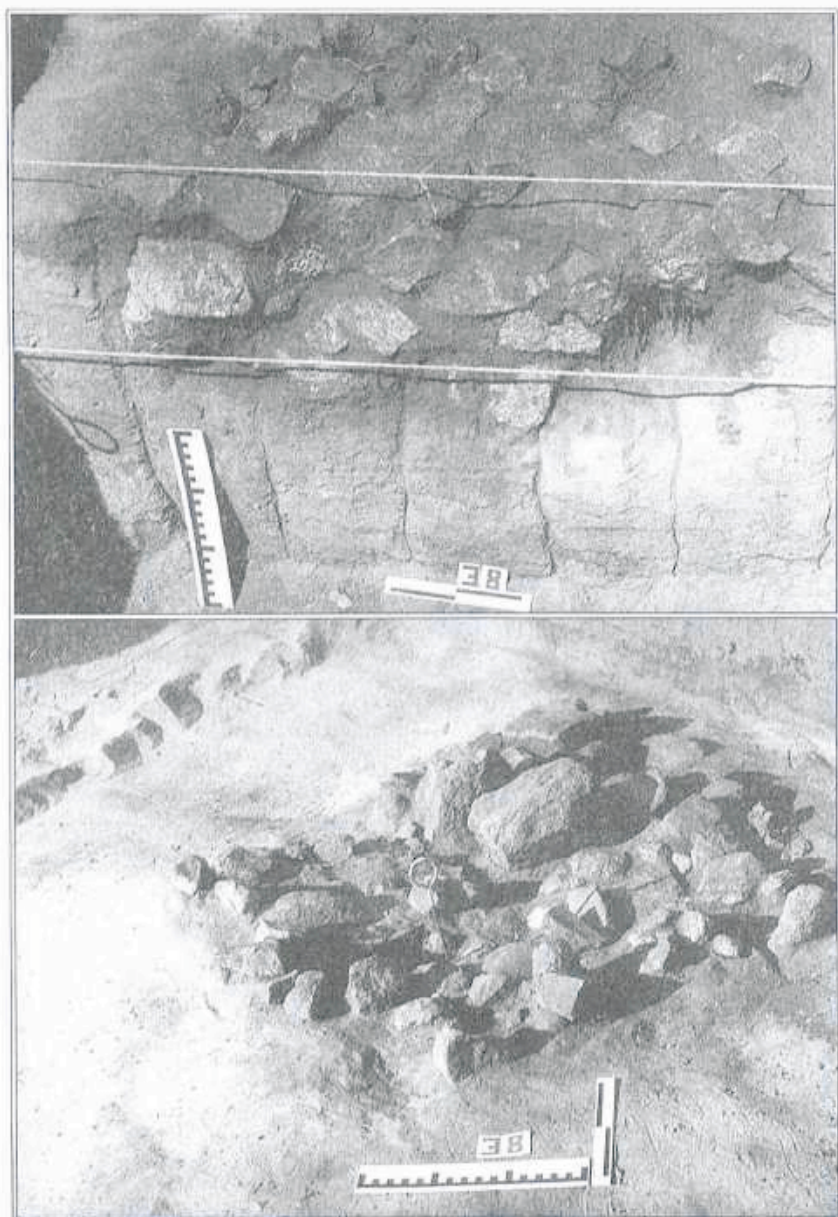
Fot. M. Hoffmann

Formy odkrytych w nich naczyń — mianowicie kubków, niewielkich waz o wyodrębnionych dnach oraz dużych naczyń o prostych lub tulipanowatych rozchylonych wylewach — potwierdzają przynależność osady do grupy mazursko-warmińskiej kultury łużyckiej. Z innych zabytków odnotować należy wystąpienie w jamie nr 39 brylki brązu oraz odkrycie w jamie nr 1 fragmentów glinianej formy odlewniczej *na wosk tracony*, które wskazują na miejscowy wyrób przedmiotów z brązu. Podkreślić należy również wystąpienie w niektórych jamach zabytków krzemienych⁴, m.in. wiórów i odlupków. Ich obecność w obiektach kultury łużyckiej potwierdza sugerowaną w literaturze przedmiotu tezę o przeżywaniu się technik krzemieniarskich w epokach postneolitycznych⁵.

Jak już wspomniano, w obrębie osady odkryto również paleniska. Wyróżniono dwa ich rodzaje. Pierwszy z nich to koliste lub nieznacznie owalne w planie małe paleniska o średnicy 0,5–0,7 m i miąższości nie przekraczającej 0,25 m. Wypełnione one były nasyconą węglami drzewnymi spalenizną i zawierały liczne, drobne fragmenty ręcznie lepionej ceramiki. Drugą odmianę palenisk stanowią większe, wypełnione kamieniami obiekty o średnicy około 1,2 m i miąższości dochodzącej do 0,4 m (ryc. 3a). Ich odmiennosć przejawia się również w dość licznym inwentarzu, na który składają się ułamki kości zwierzęcych oraz fragmenty

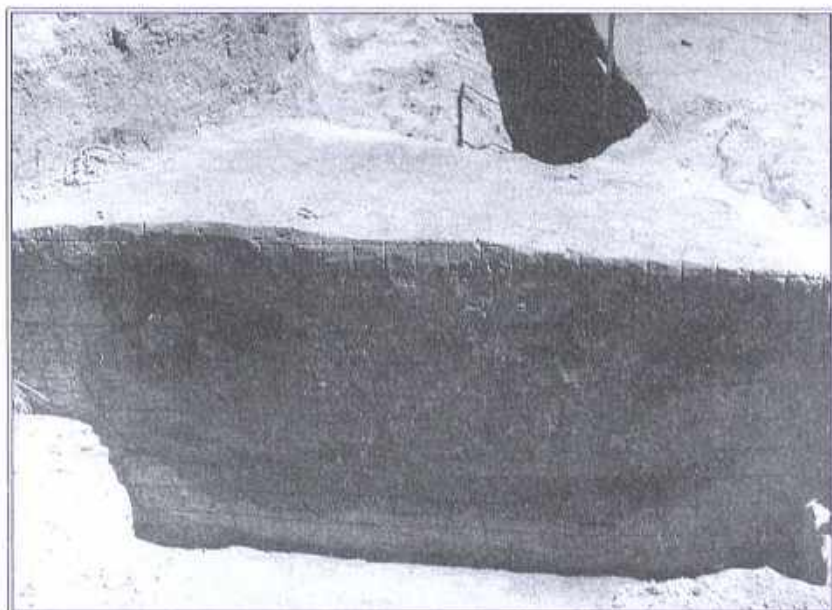
⁴ Analizę i dokumentację rysunkową zabytków krzemienych wykonał mgr M. Marciniak z Muzeum Regionalnego w Brodnicy.

⁵ B. B a l e r, Wytwórczość narzędzi krzemienych w neolicie ziem polskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1983, s. 297.



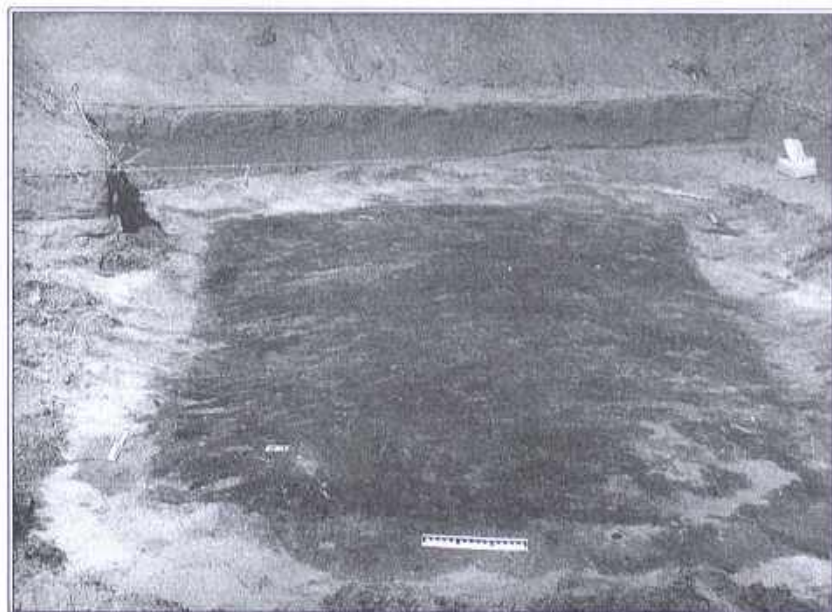
Ryc. 3a. Cerkiewnik. Plan i profil paleniska (obiekt nr 38).

Fot. M. Hoffmann



Ryc. 3b. Cerkiewnik. Przekrój jamy (obiekt nr 30) z wczesnośredniowiecznej fazy użytkowania osady.

Fot. M. Hoffmann



Ryc. 4. Cerkiewnik. Relikty domostwa z XIV–XV wieku.

Fot. M. Hoffmann

naczyń ceramicznych, m.in. dużych garnków o obmazywanych powierzchniach i powszechnych w kulturze łużyckiej naczyń sitowatych.

Jak już na wstępie podkreślono, osada w Cerkiewniku znajduje się w rejonie dużego zagęszczenia punktów osadniczych z I tysiąclecia p.n.e., które należą do grupy mazursko-warmińskiej kultury łużyckiej i bezpośrednio po niej następującej kultury kurhanów zachodniobałtyjskich.⁶

Liczne, zarejestrowane w centralnej części Warmii stanowiska archeologiczne kumulowały się przeważnie wzdłuż dużych rzek, Łyny i Pasłęki. Naturalnie truizmem jest stwierdzenie o ścisłej relacji między osadnictwem a wodą. Związek ten był jednak w owym czasie szczególnie wyraźny, co poświadczyć może analiza dużego skupiska osadniczego z I tysiąclecia p.n.e., które położone jest wokół odległego o 25 km na zachód od Cerkiewnika Jeziora Narie⁷.

Analogiczne do wymienionego pod względem zagęszczenia stanowisk archeologicznych jest skupisko, do którego należy m.in. osada w Cerkiewniku. Koncentruje się ono wzdłuż 15-kilometrowego odcinka Łyny, między miejscowością Redykajny i Knopin. W jego obrębie zanotowano dotychczas 24 punkty osadnicze.

Najstarsze z nich — datowane na IV–VI okres epoki brązu — to omawiana osada w Cerkiewniku, niedawno odkryte podczas badań powierzchniowych cmentarzysko płaskie w Kabikiejmach Dolnych⁸ oraz płaska nekropola z miejscowości Pistki⁹. Stanowiska te odnieść należy do kultury łużyckiej.

W drugim etapie rozwoju skupienia osadniczego użytkowane były, datowane na okres halsztacki oraz wczesny i środkowy okres lateński, cmentarzysko kurhanowe w Bukwałdzie¹⁰ oraz kurhany w Brąswaldzie, Cerkiewniku¹¹ i Pistkach. Na okres ten datowany jest również skarb ozdób i narzędzi brązowych odnotowany w ostatniej z wymienionych miejscowości¹². Stanowiska te reprezentują już kulturę kurhanów zachodniobałtyjskich.

Ostatni etap rozwoju skupiska poświadczony jest przez kurhan w Redykajnach¹³. Analiza formalna i typologiczna odkrytych w nim popielnic pozwala datować go na II wiek p.n.e., a więc ostatnią fazę rozwoju kultury kurhanów zachodniobałtyjskich.

Przedstawione wyżej ustalenia oparte na analizie chronologii i rozrzutu zarejestrowanych stanowisk archeologicznych pozwalają stwierdzić, że rejon ten był z różną intensywnością zaludniony przez całe I tysiąclecie p.n.e.. W pierwszej połowie omawianego przedziału czasowego osadnictwo skupiało się w dolnym biegu tego odcinka Łyny, w okolic miejscowości Brąswald, Bukwałd, Polejki i Wopy. Faza schyłkowa istnienia tego skupiska cechuje się dalszym przesunięciem osadnictwa na południe, w górę Łyny oraz jego zanikaniem.

⁶ E. Okulicz, *Kultura kurhanów zachodniobałtyjskich we wczesnej epoce żelaza*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 91.

⁷ E. Schmadtke, *Der Laie und die Vorgeschichtsforschung*, *Altpreussen*, t. 1, 1935, s. 239 i n.

⁸ ADA MWiM, *Teczka Kabikiejmy Dolne*, gmina Dobre Miasto.

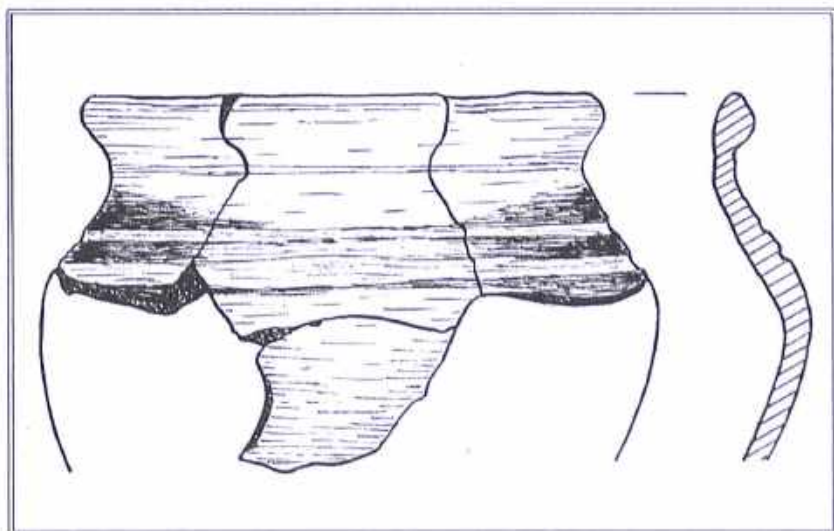
⁹ H. Urbanek, *Die frühen Flachgräberfelder Ostpreussens*, Königsberg 1941, s. 25.

¹⁰ O. Tischler, *Ostpreussische Grabhügel*, III. Schriften der Physikalisch-ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg, t. XXXI, 1891, s. 19 i n.

¹¹ Tamże, s. 20.

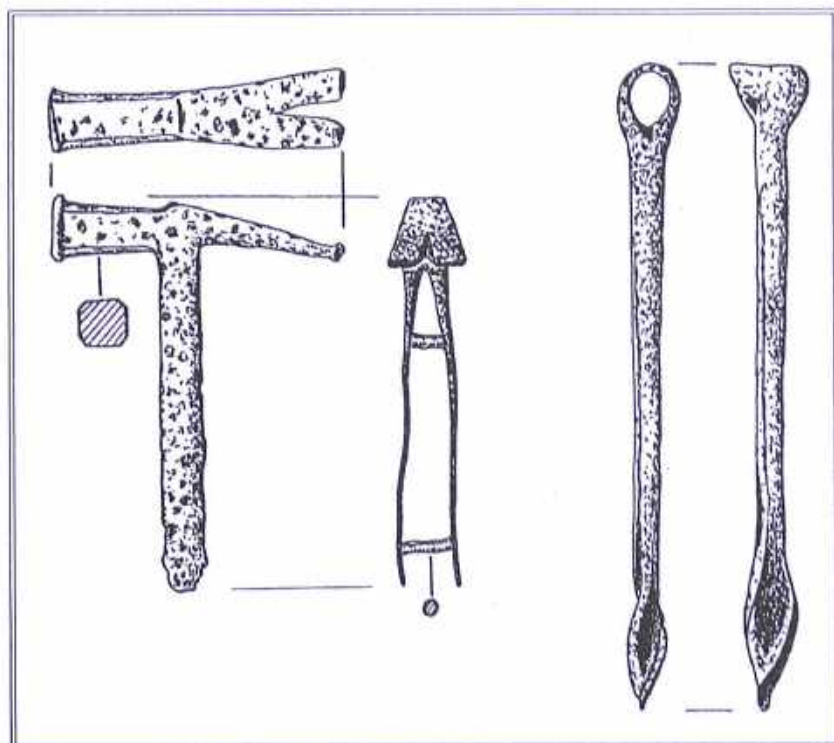
¹² C. Engel, *Vorgeschichte der altpreussischen Stämme*, t. I, Königsberg 1935, s. 344.

¹³ ADA MWiM, *Teczka Redykajny*, gmina Dywity.



Ryc. 5. Cerkiewnik. Uszkodzone naczynie z domostwa średniowiecznego.

Rys. A. Hoffmann



Ryc. 6. Cerkiewnik. Narzędzia żelazne z domostwa średniowiecznego.

Rys. A. Hoffmann

We wczesnym średniowieczu użytkowana była jama odpadkowa nr 30. Posiadała ona owalny w planie, wydłużony po linii północny wschód — południowy zachód kształt o średnicy 2,5 i 1,8 m. Obiekt ten był przewarstwiony, a jego maksymalna głębokość wynosiła 0,8 m (ryc. 3*b*). Jama zawierała dużo — różnorodnej pod względem form i zdobienia — ręcznie lepionej i obtaczanej ceramiki oraz polepę, kości zwierzęce i węgle drzewne. Na podstawie ceramiki naczyniowej chronologię tego obiektu określić można na XI–XII w.

Późnośredniowieczną fazę użytkowania wyniesienia położonego między Łyną a jeziorami Stobojno i Kominek potwierdzają odkryte pozostałości zagłębionych w ziemię domostw (obiekty nr 8, 29, 33 i 47), (ryc. 4). Obiekt nr 8 stanowił relikwium prawie kwadratowego w planie budynku o wymiarach 2,5×2,2 m i zachowanej głębokości 0,45 m. Oprócz dobrze zachowanych, noszących ślady obciosowania spalonych konstrukcji drewnianych odkryto w nim: górną partię naczynia (ryc. 5), żelazny świder i obcęgomłotek (ryc. 6) oraz zwierzęce kości, w tym należące do świni i konia. Prostokątne w planie domostwa nr 29 i 33 również zawierały fragmenty naczyń ceramicznych, kości zwierzęce oraz przedmioty żelazne, w tym gwoździe, okucia oraz piesznę. Na podstawie form ceramiki domostwa te datować należy na schyłek XIV i XV w. Bliższą chronologię tej fazy użytkowania osady ustalić będzie można po określeniu dwóch brakteatów, które wystąpiły w obiekcie nr 47.

Znalezione w domostwach przedmioty kultury materialnej rzucają pewne światło na zajęcia średniowiecznych mieszkańców osady, poświadczając zajmowanie się przez nich m.in. bartnictwem i ciesielstwem.

Odkrycie średniowiecznej osady jest bardzo ważne ze względu na jej położenie. Lokowany 13 stycznia 1383 r. Cerkiewnik podarowany został 14 lat później przez biskupa Henryka Sorboma Kapitulie Kolegiackiej w Dobrym Mieście¹⁴ i znajdował się w miejscu obecnego położenia wsi. Odstronione podczas badań archeologicznych domostwa średniowieczne należały więc do oddalonej o ponad kilometr na północ od wsi kolonii lub stanowiły pozostałości innej, zniszczonej wskutek pożaru osady, której istnienie nie zostało odnotowane w źródłach pisanych.

DIE SIEDLUNG IN CERKIEWNIK (MÜNSTERBERG) IM LICHT DER ARCHÄOLOGISCHEN AUSGRABUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Siedlung in Cerkiewnik (Münsterberg) befindet sich im Gebiet einer starken Ansammlung von Siedlungspunkten aus dem I. Jahrtausend v. Chr., die in der archäologischen Terminologie den jüngeren Perioden der Bronzezeit und der frühen Eisenzeit entspricht. Diese Siedlung, entdeckt und erforscht 1936 durch L. Fromm, wurde durch erneute Ausgrabungen 1988-1989 bearbeitet, die vom Verfasser im Auftrag des Ermländisch-Masurischen Museums in Olsztyn (Allenstein) durchgeführt wurden.

¹⁴ S.A. Olczyk FMA, Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525, Lublin 1961, s. 70.

Der durch Pflugarbeiten stets zerstörte Standort liegt etwa 1,1 km nördlich vom Dorf, auf einer ausgedehnten Anhöhe zwischen dem Fluß Lyna (Alle) und den Seen Stobojno (Stobägensee) und Kominek (Comiensee). Aufgrund der Physiographie des Geländes und der Dispersion von beweglichen Objekten auf der Erdoberfläche wird die Fläche der Siedlung auf mindestens 2,2 ha geschätzt. Infolge der Ausgrabungen wurden neunundvierzig Objekte enthüllt, darunter Gruben, Feuerstellen und Relikte der Behausungen. Aufgrund des Inventars wurden vierundvierzig Objekte aus der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. gekennzeichnet, eine Grube aus dem Frühmittelalter sowie vier mittelalterliche Behausungen vom Ende des 14./Anfang des 15. Jahrhunderts.

Die meisten Gruben und Feuerstellen enthalten Tierknochen und Keramiktöpfe von formal-technologischen Merkmalen und der Verzierung, die für die ermländisch-masurische Gruppe der Lausitzer (Hallstatt-) Kultur typisch sind. Bemerkenswert ist die hohe Frequenz von Kieselwerkzeugen in den Siedlungsgruben, die den späten Perioden der Bronzezeit zuzuordnen ist.

Im einzigen bisher entdeckten Objekt der prußischen Kultur der Abfallgrube Nr. 30 wurde ein Lehmfußboden, Tierknochen sowie handmodellerte und abgedrehte Keramik vorgefunden, die aufgrund der charakteristischen Ornamentik dem 11.-12. Jahrhundert zuzuschreiben ist.

Die spätmittelalterliche Phase der Nutzung dieser Siedlung wird durch Relikte von vier Behausungen bestätigt. Besonders interessant sind die berreste des als Objekt Nr. 8 bezeichneten Hauses. Es war ein kleiner Holzbau, 2,5×2,5 m groß, bis zum Niveau von -0,45 m in den Erdboden vertieft. Außer den verbrannten Holzkonstruktionen wurden dort u. a. Schweine- und Pferdeknochen, ein Lehmgefäß sowie eiserne Bohrer und Hammerzange, die wahrscheinlich als Opfergabe bei der Hauserrichtung gedacht waren. Aus den in anderen Behausungen aus dem ausgehenden 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts entdeckten Funden sind Brakteate sowie Eisenbeschläge und Beutnerwerkzeug zu erwähnen. Die entdeckten Produkte der materiellen Kultur beleuchten teilweise die wirtschaftliche Betätigung der Siedlungsbewohner und bestätigen ihre Interessen für Zimmerhandwerk und Beuterei.

Die Entdeckung der mittelalterlichen Siedlung in Münsterberg ist für die Rekonstruktion des Siedlungsnetzes in diesem Teil des Ermlandes sehr bedeutend. Münsterberg, das seine Gründungsurkunde am 13. Januar 1383 erhielt und vierzehn Jahre später durch den Bischof Heinrich Sörbom dem Stiftskapitel in Gutstadt verliehen, befand sich dort, wo das heutige Dorf liegt. Die während der Ausgrabungen freigelegten mittelalterlichen Behausungen gehörten also zu einem über ein Kilometer vom Dorf entfernten Ausbau oder sind Spuren eines durch Brand verwüsteten Dorfes, dessen Name in Vergessenheit geriet.

SŁUŻBA BOŻA KOLEGIACKIEJ KAPITUŁY DOBROMIEJSKIEJ

Treść: — I. Liturgia godzin. — II. Msza św. Konwentualna. — III. Anniwersarze. — IV. Odpusty. — V. Bractwa. — VI. Świętowanie Dnia Pańskiego w kolegiacie. — VII. Kult Eucharystii poza Mszą św. — VIII. Rok liturgiczny, Zusammenfassung.

Idealem świętości w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa było oddać życie za Chrystusa przez męczeństwo. Kiedy chrześcijaństwo uzyskało wolność, a prześladowania chrześcijan ustały, pojawił się nowy model świętości, polegający na wypełnianiu rad ewangelicznych, by w ten sposób upodobnić się we wszystkim do Chrystusa. Duchowieństwo te rady ewangeliczne miało realizować w zachowaniu także zasady życia wspólnego. W wieku V duchowieństwo miasta prowadzi życie wspólne, wokół swego biskupa (np. św. Elzebiusza z Vercelli w północnej Italii zm. 371 r.; św. Augustyna, biskupa Hippony w północnej Afryce, zm. 430 r.). W późniejszych wiekach w miastach, w których mieszkała większa liczba duchownych, wznowiono wspólne ich życie, znane już w starożytności (*vita Communis*). Biskup Chrodegang z Metz ok. 760 r. nadał mu nowy kształt, ustalił *canones* (reguly), według których duchowni mieli żyć. Stąd określenia: canonici, kanonicy. Grupy duchownych przy katedrach biskupich tworzyły kapituły katedralne, przy innych kościołach miejskich — kapituły kolegiackie¹. Na synodzie w Akwizgranie (817 r.) ustalono *vita communis* jako ogólnie obowiązujące. Ich zadaniem było dniem i nocą śpiewać chwałę Bożą². Powstające na Zachodzie w wiekach IX i X kapituły opierały się w swojej wewnętrznej organizacji na tych właśnie regulach, powszechnie zaprowadzając postulat wspólnego życia. Praktyka ta utrzymywała się do XIII wieku, a później zanikła³.

Kapituła Kolegiacka *Sanctissimi Salvatoris et Omnium Sanctorum* ustanowiona w diecezji warmińskiej w 1341 r., nawiązywała do wzorów wczesnośredniowiecznej zasady *vita communis* kleru i przez całe wieki tej zasady surowo i konsekwentnie przestrzegala⁴. Najważniejszym jej obowiązkiem miało być oddawanie czci

¹ H. Leclercq, *Canones*, w: *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie I-XV*, (red. F. Cabrol, H. Leclercq), Paris 1913, t. 3 ss. 223–248; L. Hertling, *Kanoniker, Augustinerregel und Augustinerorden*, *ZKTh* 54(1930), s. 335–359; S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*, Kraków 1912, s. 51 nn.

² W. Schenk, *Zarys historyczny rozwoju liturgii godzin*, *AK* 3(1983), s. 352 nn.

³ S. Zachorowski, *iw.*, s. 357.

⁴ E. Przekop, *Powstanie i organizacja prawna kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście do roku 1429*, *SW* 6(1969), s. 54–58; A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Gutstadt 1341–1811*, *ZGAE* 24(1932), s. 315, 387.

Panu Bogu przez wspólne modlitwy chórowe i uczestnictwo w nabożeństwach. Chociaż kapituły katedralne miały ten sam cel, to ze względu na rozliczne zajęcia w kierowaniu diecezją chwała Boża nie mogła być spełniana z taką okazałością. Stąd też kapitułom kolegiackim ten główny cel wyznaczono.

Biskup Herman z Pragi (1337–1349) założyciel kapituły, wybierając na siedzibę kolegiaty wieś Pierzchały, kierował się tradycją istniejącego tam miejsca pielgrzymek związanych ze czcią Matki Bożej, będącego tam, jak sądzą XIX-wieczni historycy niemieccy — w przeszłości ośrodkiem kultu staropruskiego⁵. W dwa lata po założeniu, 30 października 1343 r. biskup Herman podjął decyzję o przeniesieniu kapituły kolegiackiej do Głotowa⁶, uzasadniając to potrzebą, by wzrastała jeszcze bardziej chwała Boża i pobożność ludu, a także rósł napływ wiernych do miejsca od dawna szczególnej czci Bożego Ciała. Głotowo, położone w centrum biskupstwa warmińskiego, cieszyło się jeszcze większą chwałą jako miejsce pielgrzymkowe niż Pierzchały⁷. Ale i tu tylko przez krótki czas kapituła miała swoją siedzibę, gdyż po czterech latach, 20 listopada 1347 r. biskup Herman ponownie przeniósł ją tym razem do Dobrego Miasta, gdzie przetrwała aż do kasaty przez władze pruskie, co nastąpiło 28 września 1810 r.⁸ Dokument translokacyjny zastrzegał, że kościół parafialny w Głotowie, słynny jako miejsce pielgrzymkowe, ma być uważany za kościół główny i macierzysty kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, a kościół w Dobrym Mieście filią⁹. Stąd też mimo przeniesienia kapituły, w święta patronalne kościoła w Głotowie: Bożego Ciała, Wszystkich Świętych i św. Andrzeja kanonicy byli zobowiązani w dalszym ciągu celebrować w nim Mszę św. oraz śpiewać godziny kanoniczne w chórze¹⁰. Ponieważ w Dobrym Mieście kościół parafialny nie był jeszcze w posiadaniu kapituły, przeto służbę Bożą kanonicy odprawiali w domu prywatnym, nabytym przez nią w mieście. Z chwilą przyjęcia parafii przez kapitułę biskup Jan II Stryprock (1355–1373) ustanowił w 1357 r. drugą godność w kapitule — dziekana, któremu powierzył duszpasterstwo w parafii¹¹. Z tą chwilą zaistniały dla kapituły realne możliwości do budowy nowej świątyni. Nowy kościół budowano w latach 1376–1389, z funduszy kapituły i dobroczyńców¹². Dzięki staraniom biskupa Henryka Sorboma (1373–1401) kapituła otrzymała od papieża Bonifacego IX dwie bulle odpustowe. Pierwsza, z 1392 r. nadawał pod zwykłymi warunkami odpust trzech lat i trzech kwadragen za: nawiedzenie kościoła w niedzielę po oktawie Bożego Ciała; pomoc w budowie i złożenie ofiary na rzecz budowy. Druga, również z 1392 r., za nawiedzenie i pomoc w święto św. Piotra w okowach (I VIII)¹³.

⁵ A. Birch-Hirschfeld, *ju.*, s. 281; G. Matern, *Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters*, Paderborn 1953, s. 117.

⁶ CDW II, s. 28–29.

⁷ F. Hipler, *Wallfahrt-Kirche und Kreuzweg in Glotau*, *PDE* 14(1882), s. 49; E. Tidick, *Beiträge zur die Geschichte der Kirchen-Patrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525*, *ZGAE* 22(1926), s. 351.

⁸ CDW II, s. 101–102; A. Birch-Hirschfeld, *ju.*, s. 756; J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959, s. 25.

⁹ CDW II, s. 104; A. Birch-Hirschfeld, *ju.*, s. 283.

¹⁰ CDW II, s. 104.

¹¹ CDW II, s. 246; A. Birch-Hirschfeld, *ju.*, s. 285.

¹² A. Rzempoluch, *Zespół kolegiacki w Dobrym Mieście*, Olsztyn 1989, s. 14 nn.; A. Birch-Hirschfeld, *ju.*, s. 333–339.

¹³ CDW III, s. 233.

Służba Boża odbywała się w świątyni już w trakcie jej budowy. Wynika to z treści fundacji testamentowej Mikołaja Grotkowa¹⁴. W 1379 r. był wzniesiony już chór — jak mówi testament — w którym kanonicy zbierali się na modlitwę brewiarzową. Prepozyt Grotkow ufundował dwie lampy, które miały płonąć dniem i nocą przed głównym ołtarzem na cześć Najświętszego Sakramentu. W roku 1396 biskup Henryk Sorbom ufundował gotyckie stalle, przerobione na współczesne w XVII wieku¹⁵. Równocześnie przy kościele zostały postawione budynki mieszkalne dla kanoników kolegiaty. Z początku kapituła kolegiacka liczyła 12 kanoników, ale od XIX wieku poczęła się zmniejszać liczba kanoników rezydujących przy kolegiacie, a powstawały kanonie honorowe. W XVII wieku było 7 kanoników rezydujących i 5 honorowych, zaś w XVIII wieku — 5 kanoników rezydujących i 5 honorowych, o czym szczegółowo mówią relacje biskupów do Rzymu o stanie diecezji w XVII i XVIII wieku¹⁶. Prawa dobromiejskich kanoników odnosiły się zasadniczo do możliwości pobierania dochodów z beneficjów, miejsca w chórze i udziału w posiedzeniach kapituły¹⁷. Jak podają źródła późniejsze, kanonicy kolegiaty w Dobrym Mieście, podobnie jak w innych kapitułach katedralnych, siedzieli podczas Służby Bożej w chórze, w kościele w dwóch szeregach naprzeciw siebie; po jednej stronie jako pierwszy prepozyt, po drugiej stronie dziekan. Pozostali dołączali do nich według starszeństwa. Podczas instalacji nowo mianowanego kanonik otrzymywał swoje miejsce w stallach, przydzielone przez kapitułę¹⁸. Warunkiem utrzymania porządku Służby Bożej i wspólnoty życia było, aby wszyscy członkowie kapituły ściśle przestrzegali obowiązku rezydencji¹⁹.

I. LITURGIA GODZIN

Zasadniczym celem łączenia się duchownych w społeczność kapitułną było dniem i nocą głosić chwałę Bożą przez wspólne modlitwy w chórze i uczestnictwo w nabożeństwach. Toteż statuty, jak i wizytacje temu zagadnieniu poświęcały szczególną uwagę²⁰. Na skutek wojny krzyżackiej regularne odprawianie modlitw chórowych doznało wieloletniej przerwy z powodu nieobecności kanoników i zmniejszania się dochodów. Jeszcze do wojny krzyżackiej recytowano w kolegiacie wszystkie godziny kanoniczne. Dodatkową trudnością stało się obniżenie liczby

¹⁴ CDW III, s. 62.

¹⁵ E. Przekop, jw., s. 43; A. Rzempełuch, jw., s. 98–108.

¹⁶ J. Obłąk, jw., s. 25; F. Hippler (ed.), Der Statusbericht des Fürstbischöfs Leszczyński von Jahre 1637, *PDE*(1892), s. 58, Der Statusbericht des Fürstbischöfs Stephan Wydźga von Jahre 1669, *PDE*(1892), s. 84; Der ermländische Statusbericht vom Jahre 1751, *PDE*(1892), s. 105; Status Dioecesis Warmiensis ad S. Congregationem Concilii relatus (a. 1745), *PDE*(1874), s. 142–143.

¹⁷ E. Przekop, jw., s. 65; A. Birch-Hirschfeld, jw., s. 299, 732.

¹⁸ Tamże, s. 296.

¹⁹ E. Przekop, jw. s. 80; A. Birch-Hirschfeld, jw., s. 645.

²⁰ Tamże, s. 344; AAWO, Dobre Miasto 69, Statuta Collegii per ipsos Dominos Capitulariter definita et auctoritate Ordinaria confirmata Anno Domini 1533, die 20 octobris, s. 4–10; Statuta nova Collegii per Dominos Capitulares condita et auctoritate loci Ordinarii confirmata A.D. 1583, 31, januarii, s. 33 nn.

kanoników rezydencjalnych i brak instytucji wikariuszy w XVI wieku. Dlatego statuty kapitulne z 1533 r. zezwoliły na zmniejszanie ilości modlitw w ten sposób, że dopóki nie nastaną lepsze czasy należy zamiast trzech nokturnów *matutinum* odmawiać wspólnie tylko jeden²¹. W 1565 r. uczyniono dalszy krok w kierunku uproszczenia liturgii godzin i ustalono, że — poza niedzielami i świętami — *matutinum* w chórze opuszczano i godziny dnia rozpoczynano od *jutrznii*²². Mimo to kapituła stale przywiązywała wagę do obowiązku odprawiania modłów chórowych.

Sprawowanie liturgii godzin w kolegiacie wymagało wiele czasu, co stawało się dla kapituły z racji małej liczby kanoników stale rezydujących ciężarem, toteż już od końca XV wieku jedną część godzin kanonicznych recytowali tylko wikariusze na przemian z nauczycielami i uczniami szkoły pod nadzorem kanonika pełniącego swój dyżur tygodniowy²³. I tak w 1572 r. kanonicy śpiewali jutrznię i prymę w chórze, a potem następowała śpiewana przez szkołę *tertia* i *seksta*, po czym hebdomadariusz w asyście dwóch wikarych celebrował sumę, którą kończono *noną*, odśpiewaną również przez szkołę²⁴. *Nieszpory* i *kompletorium* odprawiali również uczniowie ze szkoły wraz z wikarymi. W statutach potwierdzonych przez biskupa Kromera w 1583 r. zażądano ponownie częstszego udziału kanoników i zobowiązano ich do obecności w niedzielę i święta na wszystkich większych godzinach kanonicznych; nieusprawiedliwione opuszczenie udziału w służbie Bożej miało być karane odpowiednio ustaloną kwotą pieniężną²⁵.

Według starego zwyczaju kanonicy na zmianę pełnili urząd hebdomadariusza, który miał cały tydzień odprawiać sumę i przewodniczyć modlitwom chórowym, a w przypadku przeszkody winien postarać się o zastępcę²⁶.

Statuty kapitulne z 1533 r. zwracały uwagę na to, że służba Boża kapituły kolegiackiej powinna się dokładnie stosować do zwyczajów liturgii kapituły katedralnej we Fromborku²⁷. Starsi kanonicy mieli moralny obowiązek czuwać, aby młodszych członków kapituły zaznajomić z należyтым zachowaniem obrzędów. Wszyscy kanonicy zobowiązani byli w święta i niedziele także do udziału w procesji, w czasie której nosili wyróżniającą ich szatę, zwaną *almutium*. Na czas modlitw chórowych nakładali tylko komże.

Biskupi w relacjach do Rzymu o stanie diecezji, zawsze podkreślali umiłowanie służby Bożej przez kanoników, którzy codziennie w kolegiacie celebrowają *officium divinum*²⁸.

²¹ AAWO, Dobre Miasto 69, Statuta Collegii, jw., s. 6.

²² AAWO, Dobre Miasto 69, Statuta nova, jw., nr I.

²³ A. B i r c h - H i r s c h f e l d, jw., s. 427.

²⁴ Tamże, s. 428, 725–731.

²⁵ AAWO, Dobre Miasto 69, Statuta nova, jw., s. 33, nr II.

²⁶ AAWO, Dobre Miasto 69, Statuta Collegii, jw., s. 7–10.

²⁷ AAWO, Dobre Miasto 69, Statuta nova, jw., s. 8, nr III.

²⁸ Der Statusbericht des Fürstbischofs Leszczyński vom Jahre 1657, jw., s. 58: „...horas canonicas quotidie ipsimet decantant divinaque officia obeunt...”; Relacja biskupa Wydźgi, jw., s. 84; Relacja z 1745, jw., s. 144: „Omnes tam Canonici, Viri in literis Divinis et humanis plurimum versati, quam Vicarii Laudes Divinas cum certis Choralibus seu Cantoribus Laicis devote decantant”.

II. MSZA ŚW. KONWENTUALNA

O ile godziny brewiarzowe stosunkowo wcześniej przestały być wspólnym osobistym obowiązkiem kanoników katedralnych i kolegiackich, o tyle Msza św. konwentualna pozostała na zawsze ich wyłączną powinnością²⁹. Od początku istnienia kapituły dokumenty mówią o Mszy konwentualnej jako wspólnym obowiązku, i to zarówno w Pierzchałach, Głotowie, tymczasowo w domu w Dobrym Mieście, a szczególnie we wzniesionej kolegiacie. Odprawiana codziennie zgodnie ze statutami suma w chórze czyli Msza konwentualna przy wielkim ołtarzu za fundatorów i dobrodziejów kapituły już potrzebom parafii nie wystarczała. Pod koniec XVI wieku ustalil się zwyczaj, że kapłani częściej, a nawet codziennie celebrowali Mszę św., co w pierwszych wizytacjach warmińskich z lat 1568–1572 uchodziło za znak nadzwyczajnej pobożności³⁰. Poranna Msza św. ufundowana w XV wieku głównie dla mieszczan, przetrwała wojnę krzyżacką, ale potem w połowie wieku XVI, wobec wielkiego braku kapłanów doszło do tego, że w adwencie, oprócz Mszy św. roratniej nie było już drugiej Mszy św. Wizytacja z 1565 r. wprowadziła ją ponownie na wzór kapituły katedralnej, ale już 1572 r. zwyczaj jej odprawiania zanik³¹ i tylko co pewien czas zastępowano ją Mszami św. wotywnymi lub rocznicowymi. Głoszenie kazań w niedzielę i święta przejęli nawzajem wikariusze i kanonicy. Zgodnie ze statutami kapitulnymi mieli obowiązek słuchać ich na swoich miejscach w chórze również kanonicy, a za opuszczenie obowiązku lub wyjście na czas kazania byli karani odpowiednią kwotą pieniężną. I tak np. biskup Marcin Kromer postanowił aby nieobecnych na Mszy konwentualnej karać trzema groszami, tego kto przyjdzie do chóru po ostatnim *Kyrie* dwoma soldami; u święta ma być wymierzona podwójna kara³².

Biskup Krasicki polecił, aby prepozyt albo hebdomadariusz odprawiający Mszę konwentualną za dobroczyńców, po ukończeniu dyżuru tygodniowego w niedzielę odprawił Mszę czytaną za parafian³³. Każdy kanonik otrzymał szaty liturgiczne do odprawiania Mszy św., natomiast do odprawiania Mszy konwentualnej używano szat głównego ołtarza. W relacji o stanie diecezji do Rzymu z 1754 r. czytamy, że hebdomadariusz codziennie odprawia Mszę św. konwentualną śpiewaną, a kazania głosi się w niedzielę i święta.³⁴

III. ANNIWERSARZE

W służbie Bożej kapituły kolegiackiej oprócz obowiązku liturgii godzin, Mszy św. konwentualnej równie ważnym obowiązkiem było odprawianie nabożeństw zwanych anniwersarzami. Były to nabożeństwa żałobne odprawiane w rocznicę

²⁹ E. Przekop, *iw.*, s. 74.

³⁰ J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*³ Bd. I, Wien 1952, ss. 168–186; A. Birch-Hirschfeld, *iw.*, s. 425–433, 725–731.

³¹ Tamże, s. 428.

³² AAWO, *Dobre Miasto 69, Statuta nova, iw.*, s. 33, nr 4.

³³ AAWO, *Dobre Miasto 69, Statuta Collegii, iw.*, s. 84.

³⁴ *Status Diöcesis Warmiensis, iw.*, s. 144.

śmierci zmarłego. W skład takiego nabożeństwa wchodziło odprawienie Mszy św. i liturgii godzin za zmarłych. Dobromiejskie księgi anniwersarzy, wykazują, że kapituła przyjęła bardzo wiele fundacji rocznicowych i zobowiązała się je regularnie odprawić.

Najczęściej chodziło tu o zmarłych kanoników katedry warmińskiej, ale też i o świeckich, dobroczyńców kapituły kolegiackiej, a przede wszystkim mieszczan z Dobrego Miasta, zmarłych książąt, cesarza Karola V, królów polskich, biskupów warmińskich³⁵. Najstarszy wykaz anniwersarzy dobromiejskiej kapituły kolegiackiej, pochodzący z 1611 r., sięga rejestrem zapisanych w nim imion aż do czasów powstania kapituły³⁶. Nabożeństwo to odprawiano w kolegiacie w podobny sposób jak w katedrze warmińskiej we Fromborku. W wigilię rocznicy śmierci, po niesporach, członkowie kapituły zbierali się na odśpiewanie brewiarzowych modlitw za zmarłego, tj. *matutinum* z dziewięcioma lekcjami. W sam dzień rocznicy odprawiano Mszę św. za zmarłego, po czym dokonywano podziału należności pieniężnych pomiędzy kanoników, wikariuszy, służbę kościelną, a czasami — zgodnie z zapisem fundacyjnym — ubogich³⁷. Kiedy kapitały fundacyjne zaginęły w wojnach lub straciły wartość, owe anniwersarze trzeba było łączyć razem i odprawiać wspólnie. W ten sposób według danych ze sprawozdania wizytacyjnego z 1572 r. na jeden rok przypadło 24, a w 1582 r. 30 dni rocznicowych, choć liczba poszczególnych fundacji była daleko większa³⁸.

IV. ODPUSTY

Służba Boża kapituły kolegiackiej nabierała szczególnie pastoralnego znaczenia, gdy papież lub biskupi obdarzali kościół kolegiacki specjalnymi odpustami. Łączyło się to z dużym napływem pielgrzymów i odpowiednio sprawowaną dla ich potrzeb liturgią. W wieku XIV kościół kolegiacki otrzymał od papieża odpusty udzielone dla ukończenia jego budowy. W 1483 r. arcybiskup Stefan z Rygi udzielił odpustu dla wszystkich, którzy przyczynią się dla odnowy kolegiaty, uszkodzonej przez wojny.³⁹ Dla zachęcenia wiernych w nabożeństwach kapituły ustanowiono odpust za udział w liturgii godzin, Mszy św. konwentualnej i wysłuchanie kazania⁴⁰.

Na prośbę biskupa Stanisława Hozjusza papież Grzegorz XIII pozwolił, aby obchodzony w 1576 r. rok jubileuszowy na Warmii przedłużyć na trzy miesiące.

³⁵ A. Birch-Hirschfeld, Ein neu aufgefundenes Anniversarienbuch des Kollegiatstifts Guttstadt, ZGAE 23(1928) s. 493–496.

³⁶ AAWO, Dobre Miasto 5, Liber Anniversarium exequiarum Collegiatae Ecclesiae; Dobre Miasto 31, Obligationes Anniversariorum; Księgę Anniwersarzy z 1611 wyd. C.P. Woelky, Die ermländischen Anniversarienbücher, SRW I, s. 251–290.

³⁷ E. Przekop, jw., s. 75.

³⁸ A. Birch-Hirschfeld, jw., s. 430.

³⁹ Tamże, s. 432.

⁴⁰ AAWO B I, k. 49.

Obok katedry warmińskiej wówczas i w kościele kolegiackim można było uzyskać odpust zupełny⁴¹.

V. BRACHTWA

Jednym z ważniejszych przejawów życia religijnego na Warmii w XV i XVI wieku były kościelne bractwa świeckie. W Dobrym Mieście odgrywały one znaczną rolę, a ich dzieje ściśle łączą się z dziejami kapituły kolegiackiej. Prawdopodobnie tutaj istniały już bractwa pod koniec XIV wieku albo na początku wieku XV. Na przełomie wieku XV i XVI istniały w mieście trzy tego rodzaju bractwa: bractwo miłosierdzia; bractwo kurkowe i bractwo Najświętszej Dziewicy zwane *Wielką Gildią*⁴². Biskup Łukasz Watzenrode zreformował ich statuty.

Dobromiejskie bractwo miłosierdzia stawiało sobie za cel przede wszystkim pochówek biednych, wędrowców i pielgrzymów oraz modlitwę za zmarłych. Miało ono w kościele kolegiackim swój ołtarz, przy którym odprawiano ich nabożeństwa⁴³.

Najstarsze i najliczniejsze bractwo kurkowe w połowie XVI stulecia zostało połączone z bractwem Najświętszego Sakramentu. Obok celów świeckich jak wyrobienie postawy obronnej mieszczan, towarzyskie spotkania, miało ono cel religijny: szczególną część do Sakramentu Ołtarza i udział w procesjach eucharystycznych. Członkowie bractwa towarzyszyli w procesjach kapłanowi udającemu się z Komunią świętą do chorych. Zreformował je gorliwy dziekan Kapituły Walenty Helwing, fundując beneficjum Bożego Ciała przy ołtarzu Rannej Mszy św. należącym do bractwa. Odąd członkowie konfraterni byli zobowiązani do obecności we wszystkie czwartki na ufundowanej przez Helwinga Mszy św. ku czci Najświętszego Sakramentu, przy tym mieli obowiązek śpiewać i brać udział w innych nabożeństwach⁴⁴.

Trzecie ze wspomnianych konfraterni, bractwo maryjne — roratystów — miało obowiązek śpiewać na Mszy św. roratniej w adwencie⁴⁵. Od 1645 r. istniało bractwo różańcowe, odbywające swoje nabożeństwa przy ufundowanym przez Sebastiana Mollera ołtarzu maryjnym, które stało się wzorem dla podobnych fundacji na Warmii⁴⁶. Od 1736 r. zaczęło działać bractwo Najświętszego Serca Pana Jezusa, ufundowane przez Franciszka Herra, stawiające sobie za cel szerzenie kultu Serca Pana Jezusa⁴⁷. Fundacja ołtarza ku czci św. Józefa w kościele kolegiackim w roku 1675 przez Jakuba Kazimierza Lamsheffta kanonika dobromiejskiego, dała początek bractwu św. Józefa⁴⁸.

Wszystkie te bractwa wzbogaciły służbę Bożą w kolegiacie dobromiejskiej fundacją swoich ołtarzy oraz specjalnymi nabożeństwami ku czci swoich patronów.

⁴¹ G. Matern, Die bisherigen Gnadenjahre und ihre Feier in Ermland, PDE 1875, s. 135 nn.

⁴² Tenze, Die kirchlichen Bruderschaften in der Diöcese Ermland, Braunsberg 1920, s. 44.

⁴³ SRW II, s. 125–126.

⁴⁴ G. Matern, jw., s. 172; A. Birch-Hirschfeld, jw., s. 433, 715–724.

⁴⁵ G. Matern, jw., s. 44.

⁴⁶ Tamże, s. 58, 65–66.

⁴⁷ Tamże, s. 21, 22.

⁴⁸ Tamże, s. 80 nn.

VI. ŚWIĘTOWANIE DNIA PAŃSKIEGO CZYLI NIEDZIELI w KOLEGIACIE

Niedziela była w służbie Bożej kapituły, bractw związanych z kolegiatą i parafii najbardziej uroczystym dniem w tygodniu. W dni niedzielne i świąteczne rano o godzinie czwartej, w południe o dwunastej, wieczorem o szóstej dzwoniło na Anioł Pański sygnaturką, przy czym w południe dzwonem wielkim⁴⁹. Następnie dzwoniło sygnaturką o wpół do szóstej, a o szóstej dłuższe dzwonicie zapowiadało początek służby Bożej w kolegiacie. Wówczas kanonik sprawujący funkcję hebdomadariusza intonował śpiew, rozpoczynający godziny poranne liturgii brewiarzowej: *matutinum* potem śpiewano *jutrznę* i *prymę*, po niej fragment *martyrologium* z danego dnia i dopiero wtedy odprawiano Mszę św. wotywną za fundatorów. O godzinie ósmej, a od św. Michała aż do Wielkiej Nocy o dziewiętej, dzwoniło sygnaturką, zaś o wpół do dziewiętej wszystkimi dzwonami, po czym zapalwszy świecę na głównym ołtarzu, odprawiano kolejne godziny liturgii brewiarzowej: *tercję* i *seksę* po odśpiewaniu godzin kanonicznych następowało kazanie, poprzedzone śpiewem pieśni do Ducha Świętego względnie innej, stosownej do roku liturgicznego. Wtedy odbywała się *aspersja*, a po niej procesja z chorągwiami, z udziałem szkoły, kleru, i gremium kanoników w almucjach. Po zakończeniu procesji celebrowana była uroczysta Msza święta konwentalna w intencji fundatorów i dobroczyńców kapituły z muzyką i organami. W czasie Adwentu i Wielkiego Postu bez organów, a tylko ze śpiewem wykonywanym przez kantorów od pulpitu umieszczonego w prezbiterium kolegiaty. Podczas Mszy św. przy obrzędzie pocałunku pokoju podawano kanonikom do całowania ozdobnie wykonany pacyfikał. Po sumie śpiewano następną godzinę liturgii brewiarzowej, zwaną *noną*. W niedzielę, zgodnie z nakazem Soboru Trydenckiego, odprawiano Mszę św. za parafian, którą celebrował kanonik hebdomadariusz przy dowolnym ołtarzu.

Po południu o godzinie drugiej dzwoniło dzwonem wielkim wzywając czcicieli Bogarodzicy NMP na różaniec, który poprzedzano odpowiednią adhortacją, wygłaszaną z ambony przez kapelana bractwa różańcowego⁵⁰. Różaniec śpiewano na przemian przez dwa chóry mężczyzn i kobiet. Przed rozpoczęciem nabożeństwa już dzwoniło sygnaturką na *nieszpory*. Na końcu różańca dzwoniło wszystkimi dzwonami i rozpoczynał się śpiew liturgii godzin: *nieszporów* oraz *kompletorium*. W Adwencie i Wielkim Poście o godzinie pierwszej w każdą niedzielę odbywała się katechizacja, a po jej zakończeniu dopiero różaniec i *nieszpory* wraz z *kompletorium*.

Taki obchód niedzieli w kolegiacie miał pewien program ideowy. Dzwon nawołujący w niedzielę na wspólną modlitwę zapewne budził świadomość wiernych, że niedziela jest dniem wspólnoty. Bogaty program niedzielnej służby Bożej pouczał, że niedziela jest dniem poświęconym przez ochrzczonych Panu Bogu.

⁴⁹ F. H i p l e r (ed.), Ordo divinorum in ecclesia collegiata Guttstadiensis per annum observandus. Die Gottesdienstordnung in der Collegiatkirche zu Guttstadt im 18. Jahrhundert. PDE 1866, s. 106–111.

⁵⁰ Tamże, s. 106.

Katechizacja niedzielna — kazania — uświadamiały, iż dzień Pański jest dniem ewangelizacji. Procesja uroczyscie celebrowana w myśl symboliki średniowiecznej miała pouczać wiernych o zmartwychwstaniu Chrystusa. Aspersja niedzielna uczyła wiernych, że dzień Pański jest dniem ochrzczonych i zobowiązującym do wierności przymierzu z Bogiem, zawartego w dniu chrztu. Kojarzenie aspersji ze chrzcielnymi obrzędami choć atakowane w XVI wieku, było jednak powszechne. Świadczy o tym także dialog plebana z kmieciem z książeczki Wita Korczewskiego⁵¹:

*Ale kropiąc pamiętaj chrzest,
Pamiętaj też dlaczego jest,
Iż dla dusznego zbawienia
I grzechowego zglądzenia,
A jeśli czujesz jaki grzech,
A też dla grzechu boski gniew,
Pruśże Boga, byś taki był
Jako w on czas, gdy się krcił
Przetoć kapłan wodą święci
Iżby nam był krzest w pamięci.*

Uroczyscie zaś sprawowana Msza św. w kolegiacie z udziałem kapituły, bractw, szkoły i wszystkich wiernych przypominała nie tylko o obowiązku wysłuchania Mszy św. w niedzielę, ale przede wszystkim, że dzień Pański jest dniem Eucharystii, tym bardziej że niedziela w kolegiacie była też okazją do specjalnych nabożeństw eucharystycznych.

VII. KULT EUCHARYSTII POZA MSZĄ ŚW.

W kolegiacie dobromiejskiej w każdy czwartek, z racji działalności bractwa Bożego Ciała i odpustów mu udzielonych przez Stolicę Apostolską za formy pobożności eucharystycznych, odbywała się procesja z Najświętszym Sakramentem od ołtarza głównego przy śpiewie *Homo quidam fecit*. Procesja, przy śpiewie bractwa rorantystów, udawała się wzdłuż nawy głównej od ołtarza św. Krzyża, przy którym celebrans intonował pieśń *O zbawcza Hostio*, po czym odprawiał śpiewaną Mszę św. Po Mszy przy śpiewie *Fiant Domine* odbywała się procesja do głównego ołtarza z udziałem kanoników, kleru i wiernych, niosących zapalone świece, gdzie udzielano błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem.⁵²

Ponadto procesje teoforyczne odbywały się w pierwsze niedziele miesiąca całego roku, a z racji istnienia bractwa różańcowego w święta maryjne oraz w św. Szczepana, Nowy Rok, Imienia Jezus, w drugi dzień Wielkanocy i Zestania Ducha

⁵¹ P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*, cz. I, Poznań-Lublin 1962, s. 40.

⁵² *Ordo divinatorum*, jw., s. 111.

Świętego. Miały one miejsce przed uroczystą sumą z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, po czym udzielano błogosławieństwa eucharystycznego.

W niedzielę, w oktawie Bożego Ciała, odbywała się procesja z Najświętszym Sakramentem przez ulice miasta na intencję uproszenia urodzajów, jednakże bez śpiewu Ewangelii. Na zakończenie oktawy służba Boża w kolegiacie rozpoczynała się pół godziny wcześniej z racji Mszy św. wotywniej i procesji w Głotowie, którą prowadził dziekan kapituły. Po nieszpórach w tym dniu w kolegiacie odbywała się procesja teoforyczna, a na zakończenie oktawy śpiewano *Te Deum*.

Przed samą uroczystością Bożego Ciała w kolegiacie odbywała się procesja z Najświętszym Sakramentem, po czym śpiewano nieszpory z chórałem gregoriańskim. W uroczystości Bożego Ciała po odmówieniu *tercji* głoszone kazanie o Eucharystii. Po nim szła procesja do czterech ołtarzy, wzniesionych na placach miasta, gdzie śpiewano początki Ewangelii i przy każdym ołtarzu udzielano błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem na cztery strony świata⁵³.

We wszystkie piątki Wielkiego Postu po nieszpórach odbywało się wystawienie Najświętszego Sakramentu przez kapelana fundacji ku czci Męki Pańskiej. Podczas nabożeństwa śpiewano Pasję z towarzyszeniem organów i muzyki, następnie wygłaszano kazanie o Męce Pańskiej, na zakończenie którego trzykrotnie odmawiano *Któryś za nas cierpiał rany*, po czym udzielano błogosławieństwa Eucharystycznego⁵⁴.

VIII. ROK LITURGICZNY

Służba Boża kapituły kolegiackiej zasługuje na uwagę również z racji celebrowania roku liturgicznego. Najbogatszą liturgią roku kościelnego była służba Boża okresu Wielkiego Postu. W roku liturgicznym daje się zauważyć jego podwójny wymiar: pierwszy dotyczy liturgii oficjalnej Kościoła, celebrowanej przez sprawowanie Mszy św. i liturgie godzin według ksiąg liturgicznych; drugi ma wymiar ludowy — pastoralny. Celem tego drugiego jest łączenie wiernych ze służbą Bożą przez sakramentalia, procesje, nabożeństwa z uwzględnieniem języka ludowego, pieśni ludowej, liturgie celebrowane w odpowiednie dni roku dla wspólnot zrzeszonych w bractwach. Rok kościelny ze swoim porządkiem nabożeństw — jak to podaje XVIII-wieczne *Ordo divinorum in ecclesia collegiata Guttstadiensis per annum observandus* — zapewne miało ogromny wpływ na życie religijne miasta i okolicznych parafii⁵⁵.

W podsumowaniu analizy służby Bożej, sprawowanej w kapitule kolegiackiej, należy zauważyć ogromny wysiłek tej instytucji kościelnej, by dniem i nocą

⁵³ Tamże, s. 109.

⁵⁴ Tamże, s. 108. Por. także K. Mrowiec, *Tematyka pasyjna 1981*, s. 155. W XVII w. wykształcił się wokarno-instrumentalny typ pasji. Wiąże się to z rozwojem nabożeństw pasyjnych propagowanych przez zakony i bractwa kościelne. W XVII i XVIII w. wykonywano ten rodzaj pasji w piątki całego roku, a w okresie wielkopostnym nawet codziennie. Zanikła w XIX w.

⁵⁵ Zawiera cenny opis liturgii kolegiaty w XVIII w. i jednocześnie program duszpasterstwa w roku kościelnym.

śpiewać chwałę Bożą. Służyło też temu *vita communis* kapituły kolegiackiej. Z punktu widzenia historycznego jest ona przykładem zmagania się Kościoła warmińskiego, jak należy budować wspólnotę chrześcijan (Dz. 2,42): *Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwach*. Służba Boża sprawowana przez kapitułę była zorientowana pastoralnie, zauważa się ciągłą troskę o oddziaływanie duszpasterskie na wiernych miasta i parafii tej części biskupstwa warmińskiego. Ponieważ kapituła kolegiacka w służbie Bożej wzorowała się na liturgii katedry warmińskiej, nie było potrzeby tworzenia własnych ksiąg liturgicznych czy dokumentów liturgicznych. Niemniej jednak członkowie kapituły brali udział w redakcji statutów synodów diecezjalnych, usprawniających życie liturgiczne w diecezji, brali też udział w redagowaniu niektórych ksiąg liturgicznych dla potrzeb diecezji m.in., *Rytuału warmińskiego* biskupa K.A.J. Szembeka. Biskupi warmińscy w relacjach do Rzymu o stanie diecezji zawsze podkreślali gorliwość kapituły kolegiackiej o służbę Bożą.

„OFFICIUM DIVINUM” DES KOLLEGIATSTIFTES IN GUTTSTADT

ZUSAMMENFASSUNG

Das Kollegiatstift *Sanctissimi Salvatoris et Omnium Sanctorum* wurde im Jahre 1341 in der ermländischen Diözese gegründet. Seine Lebensregel knüpfte an die Vorbilder des frühmittelalterlichen Grundsatzes *vita communis* vom Klerus an. Ganze Jahrhunderte durch wurde diese Regel streng und mit Konsequenz eingehalten. Die wichtigste Pflicht war die Verehrung Gottes durch das gemeinsame Chorgebet und die Teilnahme an Gottesdiensten. Der Mittelpunkt der Verehrung Gottes war die heilige Messe und der Eucharistiekult, das Stundengebet und Gottesdienste, die mit der Ordnung des liturgischen Jahres verbunden waren. Der durch das Kapitel verrichtete Dienst Gottes war pastoral orientiert. Es war eine ständige Sorge um die seelsorgerische Auswirkung auf Pfarrkinder. Das wurde zu einer Anregung zur Tätigkeit vieler Bruderschaften, zur Entwicklung des liturgischen Kultes und zur Entstehung vieler Gottesdienste und Andachten.

PIŚMIENNICTWO NA TEMAT KOLEGIATY i PARAFII DOBROMIEJSKIEJ

Na wstępie chciałbym ustalić zakres tematyki. Interesowały mnie wszystkie drukowane publikacje, także popularne, nawet wspomnienia i druki ulotne, dotyczące kapituły kolegiackiej i parafii w Dobrym Mieście. Nie uwzględniam piśmiennictwa na temat Dobrego Miasta w ogóle, jakiegoś zakładu pracy, ani też na temat Głotowa jako sanktuarium eucharystycznego lub Kalwarii. Pomijam w opracowaniu lokalne informacje prasowe z okresu międzywojennego, z racji trudnego dostępu do gazet z tego okresu.

Mój przegląd piśmiennictwa obejmuje 300 ostatnich lat, gdyż właśnie w 1689 r. pojawiła się w Braniewie pierwsza drukowana publikacja, dotycząca w jakimś zakresie również Dobrego Miasta, cenna chociażby ze względu na zawartą w niej ikonografię kolegiaty. Mam tu na myśli *Applausus Triumphalis celsissimo Joanni Stanislao Comiti a Sbażyńi Sbaški... in primo et felici Collegiatae ingressu... praesentatus...* [1].

O piśmiennictwie na temat Dobrego Miasta we właściwym tego słowa znaczeniu można mówić dopiero od drugiej połowy XIX w. Artykuły F. Dittricha [3, 7], F. Hiplera [5], A. Boettichera [6], zwracają uwagę na bogate wyposażenie kościoła kolegiackiego oraz dodatkowo sam F. Hipler [4] na sprawowaną w tym kościele służbę Bożą.

Początek XX w. zaznaczył się sporadycznymi artykułami J. Kolberga [8, 9] na temat pozyskania majątku przez kapitułę kolegiacką i relikwiarza, a G. Matern [10, 12] pisał o dziejach szpitala i bractwa Bożego Ciała w Dobrym Mieście.

Zainteresowanie Dobrym Miastem zaczyna rozwijać się w latach dwudziestych, spowodowane prawdopodobnie zbliżającym się w 1929 r. jubileuszem 600-lecia założenia miasta. Na uwagę zasługują tu artykuły znanego historyka warmińskiego ks. E. Brachvogela na temat stroju chórowego kanoników katedralnych i kolegiackich oraz o dawnych ślubach ofiarnych mieszkańców Dobrego Miasta [15, 17].

A. Bludau, który pochodził z Dobrego Miasta, sam dobrze był zorientowany w historii rodzinnego miasta. Był autorem cennej rozprawy na temat zniesienia kapituły kolegiackiej przez rząd pruski [14]. A. Bludau, już jako biskup warmiński, zachęcił dr Anneliese Birch-Hirschfeld do opracowania dziejów kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście. Ta rozprawa doktorska pod tytułem *Geschichte des Kollegiatstifts in Gutstadt 1341–1811, ein Beitrag zur Geschichte Ermlands* [22] ukazała się drukiem w 1932 r. i do dziś stanowi najobszerniejsze ujęcie dziejów

kapituły dobromiejskiej. Każdy, kto pisze na temat Dobrego Miasta, nie może tej pracy pominąć, tym bardziej że opiera się ona na bogatej dokumentacji archiwalnej, dziś już nie zawsze dostępnej.

W 1988 r. ukazało się tłumaczenie ks. kanonika Stanisława Wańczyka († 16 XI 1989) tej pracy. Wydane w maszynopisie, staraniem ks. prałata mgr. Emila Rzeszutka [122], stanowi dziś cenną pomoc biblioteczną i archiwalną w pracach badawczych nad historią kapituły kolegiackiej.

Dr A. Birch-Hirschfeld, poza swoją pracą doktorską, w latach następnych opublikowała jeszcze kilka cennych studiów, związanych tematycznie z dziejami kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście. Mam tu na myśli artykuły o dobromiejskiej księdze rocznic oraz o miejscowym kanoniku, ks. Fabianie Kwadrantynie [19, 40].

Obchody 600-lecia założenia miasta przyniosły obfity plon w postaci wielu cennych publikacji. Należałoby tu wymienić książkę G. Beckmanna o dziejach Dobrego Miasta, jak też ilustrowany dodatek do miejscowej gazety, poświęcony historii kolegiaty i jej kościoła [20, 21].

Z końcem lat dwudziestych ukazała się książka A. Ulbricha *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen*. Autor omówił w niej ciekawsze przykłady wystroju rzeźbiarskiego wnętrza kościoła kolegiackiego w Dobrym Mieście [18].

Tu należałoby też wspomnieć o wydanym w 1923 r. we Lwowie i Warszawie M. Orłowicza *Ilustrowanym przewodniku po Mazurach Pruskich i Warmji*, w którym Dobre Miasto wraz ze swymi zabytkami architektonicznymi uzyskało obszernie omówienie [16].

Po obchodach 600-lecia miasta w latach trzydziestych pojawiły się artykuły poświęcone zabytkom sztuki, m.in. C. Wünscha [23], Krausego [24], szczególnie na temat ołtarza Najśw. Maryi Panny, oraz pisane przez A. Höhne [26] i G. Grimmeo dzieje księgozbioru kolegiackiego w Dobrym Mieście [26, 45].

W końcu lat trzydziestych Dobre Miasto ze swą kolegiatą stało się przedmiotem żywego zainteresowania redakcji *Ermländisches Kirchenblatt*. Na łamach tego tygodnika diecezjalnego pojawiło się sporo artykułów popularnych i zdjęć, przeważnie pióra E. Brachvogela i G. Grimmeo, na temat zarówno historii kolegiaty, jak i aktualnego życia kościelnego w parafii i dekanacie dobromiejskim [25, 28–39, 41–43, 47].

Po zakończeniu wojny pierwszy obszerniejszy artykuł, pióra K. Reczyńskiego, został poświęcony bibliotece dobromiejskiej. Został wydany już w 1947 r. przez Instytut Mazurski w Olsztynie [49].

Dzieje Dobrego Miasta zostały przedstawione w informatorze historycznym W. Grabskiego *200 miast wróciło do Polski*, wydanym po raz pierwszy w 1949 r. [50].

W pierwszej połowie lat pięćdziesiątych w Polsce jakby zapomniano o Dobrym Mieście. Okres stalinowskiej polityki kulturalnej, starającej się zagłuszyć wszystko o tematyce religijnej i kościelnej, wycisnął i tu swoje piętno. Pojawiły się natomiast w tym czasie w Niemczech Zachodnich w pismach przesiedleńców artykułiki o Dobrym Mieście, kolegiacie, dekanacie [51, 53–55].

Sytuacja zmieniła się dopiero po 1956 r. Dobre Miasto, dzieje kapituły kolegiackiej, parafii, znalazły poczesne miejsce w książkach A. Rogalskiego

Kościół katolicki na Warmii i Mazurach [56], ks. J. Obląka *Historia diecezji warmińskiej* [64], w *Słowniku geografii turystycznej* [57]. Książkom tym towarzyszyły publikacje popularne na temat samego miasta, biblioteki dobromiejskiej, pisane przez Z. Skrzypkowskiego, B. Koziello-Poklewskiego, L. Wernica, na łamach wydawanego w Olsztynie *Słowa na Warmii i Mazurach*, dodatku do dziennika *Słowo Powszechne* [58, 60, 62, 63].

W 1960 r. biskup Tomasz Wilczyński dokonał restytucji kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście. To ważne wydarzenie znalazło rychło swój oddźwięk w publikacjach na temat Dobrego Miasta w Polsce [65, 68, 73], jak i zagranicą [74, 75, 77]. Dzieje wskrzeszonej kapituły przypomniały popularne artykuły M. Chomina [61, 68, 69], M. Zientary-Malewskiej [78], poświęcone zabytkom kościoła kolegiackiego, jak też rozprawy naukowe ks. Jana Obląka z zakresu dziejów sztuki kościelnej na Warmii, w której Dobrze Miasto zajmowało poczesne miejsce [59, 76].

Dalszy okres, kolejne dziesięciolecie 1969–1979, zaznaczyło się tylko kilkoma artykułami na temat Dobrego Miasta. Większość z nich była napisana przez L. Czubiela [86–88, 96], K. Wróblewską [91, 92] i była poświęcona architekturze i sztuce kościoła kolegiackiego. Inne, napisane przez W. Piechockiego [93], Z. Kolendo [90], ujmowały Dobrze Miasto jako atrakcję turystyczną.

Z tego okresu warto odnotować wydaną drukiem na łamach *Studiów Warmińskich* rozprawę doktorską ks. Edmunda Przekopa na temat *Powstanie, organizacja prawna kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście* [85] oraz J. Przerackiego *Parafia dobromiejska i jej ludzie w świetle spisu z 1695 r.* [99].

Uwieńczeniem tego dziesięciolecia były wydawane w latach 1979–1980 publikacje naukowe P. Podejko [111], M. Chechłowskiej [108] i Z. Rondonańskiej [112] na temat kapeli kolegiackiej i jej programu muzycznego.

Trzeba dodać, że w omawianych okresach pojawiały się informacje o Dobrym Mieście w Niemczech Zachodnich. Nie było ich dużo. Były to wzmianki, wspomnienia, publikowane przeważnie na łamach *Ermlandbriefe* [104–107, 109, 110]. Do publikacji o znaczeniu naukowym nie można ich zaliczyć.

Poważniejsze zainteresowanie Dobrym Miastem daje się zauważyć w latach osiemdziesiątych. Tytuł notatki Ch. Poschmanna *Die Gutstädter Domkirche wird renoviert* [116] z 1984 r. jest tu bardzo znamieny. Faktycznie, odbudowie i renowacji całego zespołu kolegiackiego towarzyszyły artykuły popularne, głównie *Postańca Warmińskiego* [113, 118, 119]. Innym powodem zainteresowania Dobrym Miastem był zbliżający się jubileusz 600-lecia kapituły kolegiackiej. Poza artykułami popularnymi J. Przerackiego [113], J. Domaślowskiego [119], A. Rzempolucha [120], Z. Złakowskiego [124], H. Keferstein [143], należałoby odnotować cenny artykuł T. Brzeczowskiego [114] o uposażeniu kapituły kolegiackiej i jej kanoników w latach 1341–1587. Uwieńczeniem prac tego okresu są wydane w ostatnim czasie książki ks. G. Reifferscheida [123] i A. Rzempolucha [135] o zabytkach sztuki kościoła kolegiackiego. Publikacje te związane ściśle z obchodami jubileuszowymi, mogą stanowić pomnik czasu i pokolenia, któremu dane było jubileusz 600-lecia kapituły kolegiackiej urządzić i w nim uczestniczyć.

Pięknym uzupełnieniem tych dzieł są pamiątki popularyzujące Dobrze Miasto: przewodnik po kolegiacie [125], koperty [130], karty pocztowe [129], jubileuszowe

obrazki i plakietki [128], wydane staraniem miejscowego proboszcza i dziekana ks. prałata mgr. Emila Rzeszutka.

Co z powyższego przeglądu piśmiennictwa na temat kapituły i kolegiaty w Dobrym Mieście wynika?

Całość piśmiennictwa daje się wyraźnie podzielić na kilka zasadniczych działów: dzieje kapituły, zabytki sztuki kościoła kolegiackiego, artykuły popularne, wspomnienia.

Jeżeli chodzi o dzieje kapituły, czołowe miejsce zajmuje wciąż A. Birch-Hirschfeld *Geschichte des Kollegiatstifts in Gutstadt 1341–1811*. I chyba długo jeszcze zachowane będzie poczesne miejsce tego dzieła.

Wartościowe prace wyszły spod pióra F. Hiplera, A. Bludau, E. Brachvogela, G. Beckmann, H. Grimme, E. Przekopa.

Cennym uzupełnieniem tych prac są artykuły T. Brzeczkwoskiego oraz P. Podejko i pisane pod kierunkiem tego ostatniego prace o życiu muzycznym w kościele dobromiejskim.

Zabytki sztuki kolegiaty w Dobrym Mieście doczekały się najobszerniejszej literatury. Piśmiennictwo naukowe i popularne towarzyszyły im nieustannie, co zdaje się też potwierdzać ich piękno i wysoki poziom artystyczny sztuki snycerskiej. Pisali o tym: F. Dittrich, A. Boetticher, A. Ulbrich, C. Wunsch, K.H. Clasen, G. Dehio, E. Gall, J. Obłąk, L. Czubieli, K. Wróblewska, A. Rzempełuch. Należy wyrazić zadowolenie, że potrafiliśmy na bieżąco aktualizować stan badań nad zabytkami dobromiejskimi. Jest to zasługą L. Czubieli, K. Wróblewskiej, a szczególnie A. Rzempełucha, autora cennej książki pod tytułem *Zespół kolegiacki w Dobrym Mieście*.

Artykułów popularnych o Dobrym Mieście było sporo i różnej wartości, w zależności od czasu i aktualnej polityki kulturalnej. Wiele jest powtórzeń, ujęć pobieżnych. Mimo tych braków należy je ocenić jako potrzebne, gdyż budzą zainteresowanie wśród szerokich kręgów społeczeństwa. Na uwagę zasługuje też opracowany przez A. Rzempełucha przewodnik *Kolegiata p.w. Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych*, ze względu na swoją bogatą treść, jak i szatę graficzną.

Jeżeli chodzi o wspomnienia, są one pisane przez byłych mieszkańców Dobrego Miasta. Cechuje je sentyment do dawnych czasów, do lat dzieciństwa i młodości. Autorzy są pilnymi obserwatorami tego wszystkiego, co dzieje się wokół kolegiaty i kościoła, chociaż ostatnio nie byli w stanie nadążyć za zbyt szybkimi i licznymi zmianami, jakie dokonały się w zespole dobromiejskim.

BIBLIOGRAFIA

1689

[1] Applausus Triumphalis celsissimo... Joanni Stanislao Comiti a Sbaszyń Sbaszki, Antistiti Warmiensi et Sambieni in primo et felici Collegiatae Ingressu inter publicos totius Warmia triumphos praesentatus... a civitate Gutstadiensi... 1689, Brunsbergae 1689.

1837

[2] Lieder bei der Einweihung der neuen Orgel am h. Weihnachtsfeste 1837 in der katholischen Pfarrkirche zu Gutstadt, Gutstadt 1837.

1864

[3] Franz Dittrich, Baugeschichte der Kirchen Ermlands. Der Dom zu Gutstadt. *Neue Preussische Provinzial-Blätter* 9(1864), s. 469–471.

1886

[4] (Franz Hipler), Die Gottesdienstordnung in der Collegiatkirche zu Gutstadt im 18. Jahrhundert, *PDE* 18(1886), s. 106–111.

[5] Franz Hipler, Die älteste Schatzverzeichnisse der ermländischen Kirchen, *ZGAE* 8(1886), s. 494–598.

1894

[6] Adolf Boetticher, Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland, Königsberg 1894, s. 120, 133.

[7] Franz Dittrich, Beiträge zur Baugeschichte der ermländischen Kirchen. Die Kirche von Gutstadt. *Nachträge*, *ZGAE* 10(1894), s. 585–655, 741–747.

1901

[8] Joseph Kolberg, Der Erwerb von Regeteln und Beiswalde durch das Collegiatstift zu Gutstadt, *ZGAE* 13(1901), s. 308–324.

1910

[9] Joseph Kolberg, Ermländische Goldschmiede, *ZGAE* 16(1910), s. 479–488.

[10] Georg Matern, Die Hospitäler im Ermland, *ZGAE* 16(1910) s. 126–130.

1911

[11] Gruss aus Gutstadt. Kath. Kirche. Gutstadt. Postkarte — Carte Postale. Gutstadt, E. Walter b.r.w. (1911), format 9×14 cm.

[12] Georg Matern, Aus der Geschichte der Corporis Christi Bruderschaft oder der Schützengilde in Gutstadt, Braunsberg 1913.

1922

[13] Sänger-Verein Gutstadt. Zu dem... 75. Jährigen Stiftungsfest, Gutstadt 1922.

1923

[14] Augustinus Bludau, Die Aufhebung des Collegiatstiftes Gutstadt, *ZGAE* 21(1923), s. 149–235.

[15] Eugen Brachvogel, Die Chorkleidung der ermländischen Dom- und Collegiatstiftsherren, *ZGAE* 21(1923), s. 103–129.

[16] Mieczysław Orłowicz, *Ilustrowany przewodnik po Mazurach Pruskich i Warmji*, Lwów-Warszawa 1923, s. 207-210.

1926

[17] Eugen Brachvogel, *Feuersnot und Gelöbnisse altermländischer Zeit in Guttstadt*, *UEH* 8(1926), s. 39.

[18] Anton Ulbrich, *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen vom Ausgang des 16. bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Königsberg 1926-1929, s. 522, 523, 548, 549, 714.

1928

[19] Anneliese Birch-Hirschfeld, *Ein neu aufgefundenes Anniversarienbuch des Kollegiatstifts Guttstadt*, *ZGAE* 23(1928), s. 493-496.

1929

[20] Gustav Beckmann, *Geschichte der Stadt Guttstadt. Festschrift zum sechshundertjährigen Stadtjubiläum. Teil: Neuere Zeit*, Guttstadt 1929.

[21] *600 Jahre Guttstadt 1329-1929. Jubiläumsbeilage der Guttstädter Zeitung* (1929 08 31).

1932

[22] Anneliese Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341-1811, ein Beitrag zur Geschichte des Ermlands*, *ZGAE* 24(1932).

1933

[23] Carl Wunsch, *Zur Baugeschichte der ermländischen Bischofsschlösser*, *Bericht des Konservators der Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen* 1933, s. 25-34.

1934

[24] Krause, *Der Marienaltar im Dom zu Guttstadt*, *EK* 49(1934 12 09), s. 673-674.

1935

[25] *Muttergottesfigur im Marienaltar der Guttstädter Pfarrkirche*, *EK* 20(1935 05 19), s. 337.

1936

[26] A. Höhne, A. Grimme, *Die Kollegiatstiftsbibliothek in Guttstadt in Vergangenheit und Gegenwart*, Guttstadt 1936.

[27] *Bibliothek des Kollegiatstiftes in Guttstadt. Zeichnung von Norbert Dolezich*, *EK* 5(1936 02 02), s. 65.

[28] *Im Büchergewölbe des Domes zu Guttstadt*, *EK* 5(1936 02 02), s. 71, 74.

[29] *Das Bischofsgrab im Guttstädter Dom. Vom seligen Sterben des ermländischen Bischofs Andreas Chrysostomus Zaluski*, *EK* 19(1936 05 10), s. 311-312.

[30] Gegenwärtige und Vergangenes aus unserem lieben Ermland (Pfarrkirche zu Guttstadt), *EK* 22(1936 03 22), s. 188, 189, 192.

[31] Guttstadt! Sechzig Minuten Aufenthalt! *EK* 25(1936 06 21), s. 411, 412.

1937

[32] Eugen Brachvogel, Auferstehungsfeier im Guttstädter Dom, *EK* nr 13(1937 03 28), s. 185.

[33] Guttstadt, *EK* 42(1937 10 17), s. 561.

[34] Hans Grimme, Anno Domini 1499, *EK* 42(1937 10 17), s. 570–572, 43(1937 10 24), s. 586 n., 44(1937 10 31), s. 598 n.

[35] Eugen Brachvogel, Eine poetische Weihnachtsgabe aus Guttstadt, *EK* 52(1937 12 26), s. 716.

[36] Hans Grimme, Aus ferner Tagen. Skizze aus der Geschichte des Kollegiatstiftes Guttstadt, *EK* 51(1937 12 19), s. 696–697.

1938

[37] Hans Grimme, Aus ferner Tagen. Skizze aus der Geschichte des Kollegiatstiftes Guttstadt, *EK* 8(1938 02 20), s. 110–111, 11(1938 03 12), s. 155–156, 21(1938 05 22), s. 306–307, 28(1938 07 10), s. 399–402.

[38] Hans Grimme, Der hl. Brigitta „Revelationes“ in Guttstadt, *EK* 15(1938 04 10), s. 213.

[39] Kollegiatstift in Guttstadt im Mittelalter. Luftbild von Nordosten, gez. H a u k e, *EK* 28(1938 08 10), s. 393.

[40] Anneliese Birch-Hirschfeld; Ermländische Konvertiten: Fabian Quadrantinus, Guttstädter Domher und Jesuit (1546–1606), *EK* 37(1938 09 11), s. 528.

[41] Hans Grimme, Ermländische Konvertiten. Konvertiten unter den Guttstädter Kanonikern, *EK* 42(1938 10 16), s. 606.

[42] M.B., Die Krippe – Mittelpunkt der Weihnachtsfeier, *EK* 52(1938 12 25), s. 750.

[43] (Eugen Brachvogel), Weihnachtsgruss. Wie früher gefeiert wurde, *EK* 52(1938 12 25), s. 751.

[44] Herbert Zink, Ermländische Hallenkirchen, Königsberg 1938.

[45] Hans Grimme, Das Kollegiatstift Guttstadt und seine Bibliothek, *Sankt Wiborada* 5(1938), s. 18–29.

1939

[46] Anneliese Birch-Hirschfeld, Guttstadt, Kr. Heilsberg, w: Deutsches Städtebuch, Handbuch städtischer Geschichte. (Hgb. von E. Keyser), Band I, Berlin 1939, s. 58 n.

[47] Hans Grimme, Die Passionsbilder des Chorgestühls im Dom zu Guttstadt, *EK* 14(1939 04 02), s. 194 n.

[48] K.H. Clasen, Die mittelalterliche Bildhauerkunst im Deutschordensland Preussen. Die Bildwerke bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, Bd. I–II, Berlin 1939.

1947

[49] K. Reczyński, Biblioteka Kolegiacka w Dobrym Mieście, *Komunikat Działu Informacji Naukowej. Seria Sztuki i Kultury. Instytut Mazurski w Olszynie* 2(1947), s. 1–10.

1949

[50] W.J. Grabski, 200 miast wróciło do Polski. Informator historyczny, Poznań 1949, s. 60, 133, 232, 272, 282, 285.

1951

[51] Anneliese Triller, Der „Gnadenstuhl“ in der Pfarrkirche zu Guttstadt, Ostpreussen, *Königs-teiner Rufe* 3(1951), s. 83.

1952

[52] Dehio G., Gall E., Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Deutschordensland Preussen, München – Berlin 1952, s. 237–239.

1953

[53] Ernestus, Der Dom von Guttstadt unversehrt, *O* 4(1953), s. 5, f. 25.

[54] Maria Elisabeth Franzkowiak, Rings um den Dom von Guttstadt, *O* 4(1953), f. 16, s. 11–12.

1955

[55] Otto Thamm, Heiteres aus dem Dekanat Guttstadt, *EH* 1955, s. 143–153.

1956

[56] Aleksander Rogalski, Kościół katolicki na Warmii i Mazurach, Warszawa 1956, s. 56.

[57] Dobry Miasto, w: Słownik geografii turystycznej Polski, Warszawa 1956, t. I, s. 159.

[58] P. Dobromiejski, Dobry Miasto czy Polskie Miasto? *SuWiM* 40(1956), s. 3.

[59] Ks. Jan Obląk, Kontakty między kapitułą warmińską a rzeźbiarzami w Dębniku w sprawie ołtarza marmurowego, *Biuletyn Historii Sztuki* 18(1956), s. 295–296.

1957

[60] Z. Skrzypkowski, Życie codzienne w Dobrym Mieście, *SuWiM* 6(1957), s. 3.

1958

[61] Michał Chomin, Historia ołtarza Maryjnego w Dobrym Mieście, *WWD* 6(1958), 6 s. 32–34.

[62] Jerzy Bohdański (= Bohdan Koziello-Poklewski), Z dziejów Biblioteki Kolegiackiej w Dobrym Mieście, *SuWiM* 26(1958), s. 3.

[63] Leon Wernic, Dobry Miasto – wyspa dobrej nadziei, *SuWiM* 24(1958) 24, s. 3 i 25, s. 1–2.

1959

[64] Ks. Jan Obląk, Historia diecezji Warmińskiej, Olsztyn 1959.

[65] Südostpreussischer Bildbericht... Guttstadt, *EH* 1959, s. 238–241.

1960

[66] Bp Tomasz Wilczyński, Z okazji restytuowania kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, *Tygodnik Powszechny* 46(1960), s. 3.

[67] W.J. Grabski, 300 miast wróciło do Polski. Informator historyczny 1960–1960, Warszawa 1960, s. 77–79.

[68] Michał Chomin, Kolegiata w Dobrym Mieście, *SnWiM* 11(1960), s. 3.

[69] Michał Chomin, Historia ołtarza Maryjnego w kościele w Dobrym Mieście, *SnWiM* 37(1960), s. 2.

[70] Geo Grimme, Domherr Otto Thamm 50 Jahre Priester, *EB* 54(1960), s. 8–9.

[71] Hoher Besuch in Guttstadt am 24. August 1932 (nuncjusz Orsenigo i inni, zdjęcie), *EB* 54(1960), s. 25.

[72] Arnold Grunwald, Guttstadt „bona civitas” des Ermlands, *O* 7(1960), s. 9.

1961

[73] Wskreszenie Kolegiaty w Dobrym Mieście, *WWD* 4(1961), s. 14, 26.

[74] Anneliese Triller, Die Wiedererrichtung des Guttstädter Kollegiatstifts, *UEH* 1(1961), s. 1.

[75] Anneliese Triller, Das Kollegiatstift Guttstadt, *O* 18(1961), s. 11.

[76] Ks. Jan Oblak, Konserwacja gotyckich zabytków sztuki w Diecezji Warmińskiej, *ABMK* 2(1961), s. 342–343.

1962

[77] Hans Schmauch, Das Kollegiatkapitel in Guttstadt – kirchenrechtlich gesehen, *EH* 1962, s. 203–205.

[78] Maria Zientara-Malewska, Chrzcielnica w kolegiacie dobromiejskiej, *SnWiM* 5(1962), s. 3.

1963

[79] Dobre Miasto, w: Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, Warszawa 1963, t. III, s. 74 (il.).

1965

[80] Ks. Marian Borzyszkowski, Szkoły Diecezji Warmińskiej w okresie od XII do połowy XVI w., *SW* 2(1965), s. 49–51.

1966

[81] Maria Zientara-Malewska, Dobre Miasto (wiersz), *SnWiM* 54(1966).

1967

[82] Spis duchowieństwa i parafii Diecezji Warmińskiej, Olsztyn 1967, s. 78–80.

[83] Miasta polskie w tysiącleciu, Wrocław 1967, t. II, s. 116–117.

1968

[84] Georg Krause, Erinnerungen an Guttstadt und seine „Dom“-Kirche, *EH* 1968, s. 179–196.

1969

[85] Ks. Edmund Przekop, Powstanie i organizacja prawna kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście do roku 1429, *SW* 6(1969), s. 25–84.

[86] Lucjan Czubieli, Tadeusz Domagała, Zabytkowe ośrodki miejskie Warmii i Mazur, Olsztyn 1969, s. 116–120.

1971

[87] Lucjan Czubieli, Zabytki architektury i budownictwa w Polsce. Zeszyt 10: Województwo Olsztyńskie, Warszawa 1971, s. 31.

[88] Lucjan Czubieli, Zabytki Warmii i Mazur, Olsztyn 1971.

[89] Stefan Pastuszewski, Dobre Miasto i jego kolegiata, *Mówią Wieki* 11(1971), s. 33–34.

[90] Zofia Kolendo, Szlaki turystyczne Warmii i Mazur: Olsztyn, Dobre Miasto, Lidzbark Warmiński, Orneta, Pieniężno, Frombork, Olsztyn 1971.

1972

[91] Kamila Wróblewska, Zabytki średniowieczne Kolegiaty Dobromiejskiej, *SaWiM* 19(1972), s. 2.

[92] Kamila Wróblewska, Późnogotycka sztuka na Warmii po pokoju toruńskim 1466 roku. (Z badań nad sztuką Warmii czasów Mikołaja Kopernika), *Rocznik Olsztyński* 10(1972), s. 71–76, il. 53–56.

1973

[93] Witold Piechocki, Dobre Miasto (1973).

1974

[94] Rocznik Diecezji Warmińskiej. Rok 1974, Olsztyn 1974, s. 108–110.

[95] Umschau in Gutstadt. Herbst 1973, *EB* 109(1974), s. 11.

1975

[96] Lucjan Czubieli, Prywatne życie zabytków. Budynek kapitulny w Dobrym Mieście, *GO* 70(1975).

[97] Ryszard Tyrolski, Wizja Dobrego Miasta. W pracowni urbanistów. *GO* 285(1975).

1976

[98] Tadeusz Dobrzeńcki, Sztuka sakralna na Ziemiach Zachodnich i Północnych, Warszawa 1976, s. 27 n., il. 95 n.

[99] Jerzy Przeracki, Parafia dobromiejska i jej ludność w świetle spisu z 1695 r., *KMW* 20(1976), s. 241–257.

1977

[100] Krzysztof Opatowski, Historia w murach zamknięta – Dobre Miasto, *Wrocławski Tygodnik Katolików* 27(1977).

1978

[101] Ferdinand von Quast, Denkmale der Baukunst im Ermland, Münster 1978.

[102] Tadeusz Chrzanowski, Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii, Olsztyn 1978, s. 29–37.

1979

[103] Ks. Jan Jerzy Górny, Dobre Miasto, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1979, t. III, s. 1368.

[104] Karl Knura, Das sangesfreudige Guttstadt, *EB* 123(1979), s. 25.

[105] Primiz in Guttstadt I. März 1932, *EB* 128(1979), s. 3.

[106] Alfred Liedigk, Guttstadt feiert 650jährige Stadtjubiläum, *EB* 129(1979), s. 11–12.

[107] Bruno Dargel, Küster und Rendant Guttstadt (1907–1979), *EB* 130(1979), s. 9.

[108] Mirosława Chechłowska, Repertuar kapeli wokalnoinstrumentalnej w Dobrym Mieście na Warmii. Praca magisterska, Olsztyn: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1979, s. 128.

1980

[109] Christel Poschmann, 650 Jahre Guttstadt in Köln am 21. Oktober 1979, *EB* 131(1980), s. 8 n.

[110] C.S., Festschrift „600 Jahre Guttstadt“ *EB* 131(1980), s. 9.

[111] P. Podejko, Nowoodkryta kapela w Dobrym Mieście, *Sprawozdania Gdańskiego Towarzystwa Naukowego*, 7(1980), s. 65.

[112] Zenona Rondomańska, Nieznany kancjonał z Dobrego Miasta, *Zeszyty Naukowe PWSM w Gdańsku* 1980, s. 51–78.

1983

[113] Jerzy Przeracki, Kapituła Kolegiacka w Dobrym Mieście, *PW* 5(1983), s. 8.

[114] Tadeusz Brzeczkowski, Uposażenie Kapituły Kolegiackiej i kanoników w Dobrym Mieście w latach 1341–1587, *KMW* 4(1983), s. 392–409.

1984

[115] Margarete Behrendorf, Guttstadt 1983, *EB* 147(1984), s. 9.

[116] Christel Poschmann, Die Guttstädter Domkirche wird renoviert, *EB* 149(1984), s. 8.

1985

[117] Rocznik Diecezji Warmińskiej, rok 1985, Olsztyn 1985, s. 42–43, 133–136.

[118] Instalacja kanoników, *PW* 10(1985), s. 8.

1986

[119] Jerzy Domasławski, Dawny kościół w Pierzchałach, *PW* 18(1986), s. 8.

[120] Andrzej Rzempoluch, Dobre Miasto, *Spotkanie z Zabytkami* 2(1986), s. 36–38.

1987

[121] Elfriede Zeiss, Reise nach Guttstadt, *EB* 162(1987), s. 9.

1988

- [122] Anneliese Birch-Hirschfeld, Dzieje Kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście 1341–1811. (Przel. z jęz. niemieckiego ks. Stanisław Wańczyk. Opracował redakcyjnie i wydał ks. Emil Rzeszutek), *Dobre Miasto* 1988 (maszynopis), s. IV+3+317+80+XI–XIV.
- [123] Gerhard Reifferscheid, *Der dom zu Guttstadt und sein Kollegiatstift, Münster-Köln* 1988.
- [124] Zenon Złakowski, *Przed sześćsetleciem Kolegiaty w Dobrym Mieście*, *PW* 17(1988), s. 1, 6, 8.
- [125] Andrzej Rzempoluch, *Kolegiata p.w. Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście*. Przewodnik, *Dobre Miasto* 1988, s. 16.
- [126] Anneliese Birch-Hirschfeld, *Ältere Ermländer...*, *EB* 163(1988), s. 9.
- [127] Guttstadt – Reproduktion einer alten Postkarte mit Markt und Dom um 1940, *EB* 166(1988), s. 26.
- [128] 600 lat Kolegiaty w Dobrym Mieście 1389–1989. (Fotografia barwna kolegiaty, dwuczęściowa), format 2×13 cm×9,2 cm.
- [129] *Pozdrowienia z Dobrego Miasta. Dobre Miasto – Kolegiata z XIV w. ...*, Olsztyn 1988 (karta pocztowa). Format 10,2 cm×14,2 cm.
- [130] 1389–1989 Dobre Miasto – kolegiata. (Koperta z barwnym nadrukiem). Format 10,9 cm×17,1 cm.

1989

- [131] Hugo Fehlau, Ein Tabernakel für Batatron, *Ermlandbuch* 1989, s. 134–140.
- [132] Ks. Emil Rzeszutek, *Organy jubileuszowe w Kolegiacie Dobromiejskiej*, *Biuro Prasowe Episkopatu Polski. Pismo Okólne* 1(1989), s. 17–18; *PW* 29 I–II II 1989, s. 8.
- [133] *Panie do kogo pójdziemy?* J.6.67. Wdzięczny Bogu za dar 25 lat kapłaństwa z prośbą o modlitwę ks. Emil Rzeszutek 1964 – 28 VI – 1989..., *Dobre Miasto* 1989, s. 2.
- [134] *W 600-lecie Kolegiaty Dobromiejskiej 1389–1989. Sympozjum Dobromiejskie 12–13 X 1989...*, 14 X 1989 Głównie uroczystości jubileuszowe z udziałem J. Em. ks. Kard. J. Glempa Prymasa Polski..., Olsztyn: Diecezjalny Zakład Poligraficzny 1989, s. 4.
- [135] Andrzej Rzempoluch, *Zespół Kolegiacki w Dobrym Mieście*, Olsztyn 1989, s. 143.
- [136] *Kolegiata otwarta dla turystów. Sześć wieków świetności*, *Dziennik Pojezierza* 124 (1989 06 28).
- [137] (Stanisław) Jer(makowicz), 600 lat dobromiejskiej kolegiaty, *GO* 238(1989 10 14–15).
- [138] Prymas na Warmii. Dwa jubileusze, *Dziennik Pojezierza* 210 (1989 10 16).
- [139] Prymas J. Glemp na obchodach 600-lecia kolegiaty w Dobrym Mieście, *Życie Warszawy*, wyd. 3 2421(1989 10 16).
- [140] Prymas Polski ponownie na Warmii i Mazurach. Uroczystości jubileuszowe w Olsztynie i Dobrym Mieście, *Słowo Powszechne* 203 (1989 10 18).
- [141] Prymas Polski na jubileusz 600-lecia kolegiaty w Dobrym Mieście. Tytuł bazyliki – to godność i zobowiązanie, *Słowo Powszechne* 206(1989 10 21–23).
- [142] Adam Jerzy Socha, 600 lat Dobromiejskiej Kolegiaty, *PW* 24(19 XI – 2 XII 1989).
- [143] Halina Keferstein, *Biblioteka Kolegiaty w Dobrym Mieście*, *PW* 21(8–21 X 1989), s. 8.

SCHRIFTTUM ZUM THEMA DER KOLLEGIATSKIRCHE
UND DER PFARREI GUTTSTADT

ZUSAMMENFASSUNG

Eine Übersicht über das Schrifttum umfaßt die Jahre 1689–1989.

Das ganze Schrifttum läßt sich in einige Bereiche teilen: die Geschichte des Kapitels, Kunstdenkmäler der Stiftskirche, populäre Artikel und Erinnerungen.

Wenn es um die Geschichte des Kollegiatstiftes geht, ist die Arbeit von A. Birch-Hirschfeld immer am wichtigsten: *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt*. Die wertvollen Arbeiten sind auch von anderen Autoren geschrieben worden, wie z.B., von F. Hipler, A. Bludau, E. Brachvogel, G. Beckmann, H. Grimme, E. Przekop. Eine wichtige Ergänzung bilden die Artikel von T. Brzeczowski und P. Podejko.

Über die Kunstdenkmäler des Kollegiatstiftes in Guttstadt schrieben: F. Dittrich, A. Boetticher, A. Ulbrich, C. Wunsch, K.H. Clasen, G. Dehio, E. Gall, J. Oblak, L. Czubiak, K. Wróblewska, A. Rzempoluch.

NIEKTÓRE ZAGADNIENIA KOŚCIELNE I RELIGIJNE PARAFII DOBROMIEJSKIEJ w PIERWSZEJ POŁOWIE XIX WIEKU

W niniejszym szkicu nie będę się bliżej zajmował zewnętrzną stroną parafii, a więc dochodami i wydatkami kościoła, księży, obowiązkami materialnymi parafian, konserwowaniem i rozbudową kościoła, kaplic, sprawą instalacji proboszczów, wikarych itp. Nacisk chciałbym położyć na życie wewnętrzne, a więc na stan pobożności, moralny, na nauczanie religii. Oczywiście, nie będzie to pełne przedstawienie problemu, a tylko takie, na jakie pozwalają zachowane źródła, głównie wizytacje duszpasterskie.

I

Do parafii, obok miasta, należało 14 wsi i przysiółków, wśród których wymienimy: Barcikowo, Knopin, Łęgno, Smolajny, Międzyzlesie. Kaplice istniały: św. Mikołaja w Dobrym Mieście i św. Krzyża w Międzyzlesiu. W 1851 r. wybudowano nową w Łęgnie. W kaplicach tych tylko w niektóre święta odprawiano nabożeństwa.

Cmentarze grzebalne w Dobrym Mieście i Międzyzlesiu otoczone były ogrodzeniami i obsadzone drzewami. W tej drugiej miejscowości troska o utrzymanie cmentarza należała do sołtysa. Tak zwany „polski cmentarz”, położony koło Bramy Orneckiej i obok kaplicy Ducha św.¹, skasowany został w 1822 r. W tym też czasie założono nowy, a właściwie poszerzono dawny cmentarz w pobliżu kaplicy św. Mikołaja².

Kaplice i krzyże przydrożne z reguły były dobrze utrzymane; uszkodzone zaraz poprawiono, a krzyże spróchniałe usuwano i stawiano nowe. Dodajmy, że w niektórych parafiach warmińskich wałące się ze starości Boże Męki przeznaczano na poświęcenie ognia w Wielką Sobotę.

Parafia, jak w stuleciach ubiegłych, nadal opiekowała się szpitalem, a właściwie przytułkiem Ducha św. W r. 1877 stary budynek został sprzedany i zastąpiony nowoczesnym, z miejscami na 18 osób, tuż koło kaplicy św. Mikołaja. Również inny szpitalik, posiadający 4 izdebki, ufundowany przez Szymona Langa w XVII w. a przeznaczony dla czeladników i podróżnych, dochował się do XIX wieku. Usytuowany był w ogrodach przed Bramą Ornecką, w r. 1878 został

¹ J. O b l a k, Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii, *SW* 2(1965), s. 27–30.

² AAWO, AB, III, Guttstadt, nr 49. Der polnische Friedhof 1822; tamże, nr 43. Die Erweiterung des St. Nicolai Kirchhof zu Guttstadt 1821–1822; G. B e c k m a n n, Geschichte der Stadt Guttstadt, Guttstadt 1929, s. 102 wymienia mylną datę założenia cmentarza grzebalnego na r. 1834.

przebudowany na niewielki dom dla ubogich³.

Na kolegiacie dobromiejskiej spoczywał obowiązek funkcji dziekana. Ponieważ prepozyt kapituły a jednocześnie proboszcz parafii głotowskiej i dobromiejskiej, Roch Kraemer, po skasowaniu kapituły kolegiackiej nie chciał dłużej pełnić funkcji proboszcza i dziekana dobromiejskiego, komendarzem w 1812 r., a w 2 lata później dziekanem został dotychczasowy proboszcz w Żegotach, Jan Steffen⁴. Jego następcą w 1826 r. został Franciszek Grossmann, późniejszy biskup sufragan⁵; po nim obowiązki te przejął w 1833 r. Antoni Thiel, którego z kolei zastąpił w 1845 r. Jan Kranig. Proboszczowi w parafii dobromiejskiej pomagało z reguły 2–3 kapłanów i wikarych i jeden beneficjat. Przeciętnie kapłani i wikariusze pracowali 3–6 lat. W sumie od skasowania kapituły do okresu Wiosny Ludów przewinęło się przez parafię dobromiejską około 30 duchownych. Pochodzili przeważnie z północnej Warmii; święcenia kapłańskie otrzymali — z nielicznymi wyjątkami — w Braniewie. Jeden z nich urodził się koło Elbląga, a drugi w Nadrenii.

Nic dziwnego, że tylko nieliczni znali język polski, który w zasadzie w Dobrym Mieście nie był potrzebny⁶. Językiem polskim mówili Jakub Huhmann i Jan Neumann, którzy studiowali przez pewien czas w Warszawie, ponadto dziekani: Roch Kraemer, Jan Steffen, Franciszek Grossmann i Antoni Thiel. Dziekan Franciszek Grossmann pozostawił po sobie wspomnienie życzliwego dla wszystkich kapłana, a specjalnie dla ubogich. Upominał się on o polskich nauczycieli dla polskiej części swego dekanatu. Również o język polski zabiegał dziekan Jan Steffen. „Uczonym mężem” nazwał go biskup Józef v. Hohenzollern⁷. Miłosierdziem wyróżnił się także emeryt, ks. Michał Lossau, który w okresie klęski głodu (1835) przekazał najuboższym bezpłatnie 30 szefli żyta⁸, a znowu dziekan Antoni Thiel wybudował w kaplicy św. Mikołaja nowe organy. W ogóle w czasie wizytacji oceniano, że duchowni w Dobrym Mieście wzorowo wypełniają swoje obowiązki duszpasterskie, prowadzą życie nienaganne i cieszą się szacunkiem swoich parafian.

Oprócz księży, pomocnicze prace w kościele dobromiejskim spełniali organista — z reguły nauczyciel, zakrystian, kantor (także nauczyciel), ponadto kalikant,

³ [G.] Matern, Die Hospitälter im Ermland, Freiburg i. Br. 1906, s. 54–58; tenże, Die katholischen Wohlthätigkeits-Anstalten und Vereine, sowie das katholisch-soziale Vereinsleben, Freiburg i. Br. 1900, s. 19, 31.

⁴ AAWO, AB, IV, S, nr 19. Nominacja Jana Steffena na dziekana w Dobrym Mieście z 20 VI 1814 r.; A. Bludau, Die Aufhebung des Kollegiatstiftes Guttstadt, ZGAE 21(1923), s. 180; G. Beckmann, jw., s. 68–69; A. Hühne, Krämer Rochus Ludwig, Altpr. Biogr., I, s. 357.

⁵ [A.] Eichhorn, Die Weihbischöfe Ermlands, ZGAE 3(1866), s. 164–165.

⁶ Directorium Divini Officii pro Ecclesia et Dioecesi Varmiensi 1816–1850; P. Hoppe, Presbyteriologia Varmiensis, 1915, rkps w AAWO; J. Obłak, Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870, Lublin 1960, s. 53–54, 85.

⁷ J. Jasiński, Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku. Narodziny i rozwój, Olsztyn 1983, s. 131; F. Hippler, Briefe, Tagebücher und Regesten des Fürstbischofs von Ermland Joseph v. Hohenzollern (1776–1836), Braunsberg 1883, s. 210; G. Beckmann, jw., s. 101; J. Obłak, Stosunek, jw., s. 85.

⁸ G. Beckmann, jw., s. 103, 121.

dzwonnik i grabarz. Rada Parafialna składała się z 3 osób, ogólnie szanowanych, zamożnych mieszkańców Dobrego Miasta.

II

Wizytacje duszpasterskie, kościoła oraz szkół dają nam obraz życia religijnego parafii i jego oceny ze strony dziekanów i biskupów.

Najświętszy Sakrament wystawiany był w każdą niedzielę i święto, w dni odpustowe, w czasie 40-godzinnego nabożeństwa, ponadto niesiony był w czasie procesji Bożego Ciała i w jego oktawę. W ołtarzu przechowywano relikwie św. Jana Nepomucena i św. Innocentego Męczennika, te ostatnie sprowadzone w 1736 r. Dni odpustowe przypadają w święto Przemienienia Pańskiego i we Wszystkich Świętych.

W uroczystościach Wszystkich Świętych w 1822 r. uczestniczył biskup Hohenzollern, który, zbudowany, wyraził się o pobożności parafian z najwyższym uznaniem. Wieczorem, z licznym ich udziałem, w pięknie oświetlonym kościele, modlono się za wszystkich zmarłych mieszkańców parafii dobromiejskiej. *To są zaiste boskie chwile* — zapisał biskup⁹. Według ówczesnego źródła był zwyczaj na Warmii, że *po zakończeniu nabożeństwa w kościele uszykowała się młodzież (...) parami do parady. Księża szli śpiewając pieśń nabożną, a za nimi pospólstwo nabożne modlące w koło kościoła, przy głośnym biciu dzwonów*¹⁰.

Z pielgrzymkami corocznie chodzono w oktawę Bożego Ciała do Głotowa, w święto Jana Chrzciciela do Międzyzlesia, a we Wniebowzięcie NMP do Krosna. Ponadto co 3 lata pielgrzymowano w święto Marii Magdaleny (22 lipca) do Świętej Lipki. Wszystkim pielgrzymkom towarzyszyli księża, jadąc na bryczkach lub furmankach¹¹.

W Dobrym Mieście istniały w XIX w. nadal 3 bractwa: Różańcowe, Najświętszego Sakramentu (albo Bożego Ciała), Miłosierdzia (albo Ubogich). Ich zadania pomijam, ponieważ były one kontynuacją działalności z dawnych wieków, a które omówili w swoich referatach ks. dr Władysław Nowak i ks. mgr Andrzej Kopiczko. Tu warto tylko dodać, wbrew twierdzeniom Georga Materna o zaniku Bractwa Miłosierdzia po wojnach napoleońskich, że, jak wynika z wizytacji, istniało ono i w latach czterdziestych. Być może zostało w międzyczasie wznowione¹².

Parafianie, według oceny dziekana Antoniego Thiela, śpiewali „wspaniale” (*vorzüglich gut*), nie posługiwali się zakazanymi książkami do modlitwy. W niedzielę i święta regularnie odprawiano nieszpory i różaniec. Katechizacja dla młodzieży i dorosłych odbywała się w Adwencie i Wielkim Poście 1–2 godziny przed różańcem. Tak więc dni świąteczne maksymalnie wykorzystywano do

⁹ F. Hipler, jw., s. 190.

¹⁰ [H. Schmülling], Książka uczebna dla szkół biskupstwa warmińskiego, Gdańsk 1822, s. 70–71.

¹¹ J. Jasiński, Pielgrzymki do Świętej Lipki od schyłku XVIII do początku XX wieku, *ZH* 4(1991), s. 71.

¹² G. Matern, Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland, Braunsberg 1920, s. 44, 145, 147, 172–173.

zwracania serc i umysłów ku Bogu. W ogóle obraz życia religijnego i moralnego — w świetle protokołów wizytacyjnych — napawał optymizmem. A więc duszpasterze nie dostrzegali zabobonów, nie było osób, które nie mogłyby skorzystać z sakramentów świętych, chociaż z reguły kilku parafian nie przystępowało do Sakramentu Pokuty w okresie wielkanocnym, co bardziej martwiło biskupa niż dziekana. W parafii nie było konkubinatów, niemniej corocznie rodziło się kilkanaście dzieci nieślubnych, co stanowiło około 8–10% ogółu urodzonych. W parafii nikt nie dawał okazji do publicznego zgorszenia, nikt nie popełniał poważniejszych przestępstw. Zapewne chodziło o morderstwa, bo jednak kradzieże, zwłaszcza koni, zdarzały się i w parafii dobromiejskiej. Wielkie wrażenie wywołało pozostawienie bez opieki dwojga małych dzieci przez ojca, robotnika z Dobrego Miasta, Walentego Kauera. Z tego powodu wysłano za nim listy gończe (Steckbriefe)¹³. Od czasu do czasu trafiały się zwaśnione małżeństwa, wówczas proboszcz miał obowiązek je godzić, co czynił na ogół z pomyślnym skutkiem. W latach czterdziestych tylko w jednym wypadku musiał nakazać separację „od łoża i stołu” i tylko raz, w 1847 r., stwierdzono konkubinaty, który został zlikwidowany dzięki interwencji policji. Ogólnie pisano, że w parafii *panuje bojaźń Boża, uczciwość i zacność*. Jednakże biskupa nie uspokajały te opinie. Nakazywał zwiększać czas na katechizację dorosłych, godzić pokłócone małżeństwa, doprowadzać wszystkich parafian do sakramentów świętych, wreszcie zwalczać pijaństwo¹⁴.

III

W parafii dobromiejskiej istniały 2 szkoły w Dobrym Mieście — parafialna i żeńska, 1 szkoła na przedmieściu Hausberg oraz 6 szkół wiejskich (Stary Dwór, Smolajny, Prasłity, Łęgno, Barcikowo, Knopin). Liczba szkół była przeto wystarczająca, nigdzie dzieci nie musiały chodzić do nich z dużych odległości. Do szkoły parafialnej w Dobrym Mieście uczęszczało od 220–240 dzieci, wiejskie szkoły liczyły od 40–90 dzieci, zależnie od wielkości danego stowarzyszenia szkolnego¹⁵. Programy szkolne układały wspólnie władze kościelne i świeckie. Największe zasługi w oświacie, a szczególnie w nauczaniu religii na Warmii w pierwszej połowie XIX w., położył biskup Józef v. Hohenzollern. Uważał on, że centralnym punktem całości nauczania powinna być religia, na której opierają się wszystkie inne przedmioty szkolne. Prawdy, które ona głosi, są najważniejsze, najczystsze i duchowo najbogatsze, gdyż pochodzą bezpośrednio od Boga. Poznawanie, strzeżenie i przestrzeganie ich w codziennym życiu tworzą z człowieka prawdziwego chrześcijanina. Dążenie do tego celu jest najważniejszym zadaniem szkoły¹⁶.

¹³ *Heilsberger Kreisblatt*, 1844, s. 17–19, 138–139, 142, 165, 186; 1852, s. 51, 156, 178, 272.

¹⁴ AAWO, AB.B, nr 148. Kirchliche Visitationen des Dekanats Guttstadt 1839–1848; tamże, AB, JS, nr 87, Schulberichte des Dekanats Guttstadt 1797–1835.

¹⁵ AAWO, AB.I R, nr 15. Dekanal-Berichte über den Religionsunterricht in den Schulen.

¹⁶ J. Walter, Joseph v. Hohenzollern und Stanislaus v. Hatten, zwei Bischöfe Ermlands, Mohrungen 1860, s. 77.

W 1830 r. ogłosił on instrukcję w sprawie nauczania religii w szkole. Był to prawdziwy traktat dydaktyczno-religijny, obejmujący 33 strony druku. Niezależnie od obszernego wstępu, uzasadniającego potrzebę gorliwego przykładania się do katechizacji dzieci, dla każdej klasy ułożył szczegółowy program zajęć z przedmiotów religijnych¹⁷, ponadto uporządkował sprawę przygotowania dzieci do sakramentów świętych, ponieważ w tej kwestii panowała duża dowolność. Dzieci mogły teraz zostać przyjęte do I Komunii św. dopiero w wieku 13–14 lat, musiały poprawnie czytać, a przede wszystkim wykazać się dobrą znajomością prawd wiary i pacierza. Sam dzień I Komunii św. winien stanowić dużą uroczystość nie tylko dla dzieci i ich rodzin, ale i dla całej parafii. Biskup ułożył z tej okazji specjalną modlitwę¹⁸.

Przykładem bezpośredniego i osobistego zaangażowania biskupa w sprawę nauki religii jest jego prywatny list do nauczyciela w Smolajnach, Andrzeja Schröttera, w którym tłumaczył mu, że głównym jego zadaniem jest prowadzenie dzieci do zbawienia, do Jezusa¹⁹. Dodajmy tu, że czytanka pt. *Książka uczebna dla szkół biskupstwa warmińskiego*²⁰, powstała pod auspicjami biskupa i przez niego aprobowana, całość programu szkolnego, w tym naukę historii, geografii, przyrody ożywionej i martwej, oczywiście i religii, podzieliła w sposób wyważony i proporcjonalny.

Instrukcja Hohenzollerna weszła w życie w parafii i w dekanacie dobromiejskim bardzo szybko zapewne i z tego względu, iż biskup latem przebywał w Smolajnach, a więc miał sposobność bezpośredniego kontrolowania swoich zarządzeń.

Nauka religii dla dzieci składała się z 3 części: ogólnej, historii biblijnej i przygotowania do I Komunii św. Na naukę ogólną przeznaczano tygodniowo najczęściej 3–4 godziny, na historię biblijną 2 godziny, a na przygotowanie do sakramentów świętych 6 godzin od 12 roku życia. O ile dwóch pierwszych nauk udzielali nauczyciele, to nauczanie „katechumenów” powierzono księżom. Wszędzie dużo miejsca poświęcano śpiewowi kościelnemu. Wyniki lekcji religii były

¹⁷ F. Hipler, jw., s. 423–453.

¹⁸ J. Walter, jw., s. 81–83.

¹⁹ F. Hipler, jw., s. 399–400, List bpa J. v. Hohenzollerna do nauczyciela Andrzeja Schröttera w Smolajnach z 27 XII 1827: „Und wahrlich, wenn wie doch nimmer zu leugnen ist, der Zweck alles Unterrichts kein anderer sein darf, als dass nämlich das Reich Gottes in den Kindern aufgerichtet, das verlorene Ebenbild in ihnen wieder hergestellt und sie mehr und mehr ihrem Heilande, nachdem sie ihn im Glauben ergriffen, in allen seinen Tugenden ähnlich werden mögen, wenn dies, sage ich, die grosse Aufgabe des Unterrichts ist, wie ernst, wie hochwichtig, wie heilig muss dem Lehrer sein Beruf erscheinen! Ja, nicht todte Kenntnisse und Fertigkeiten sollen die Kindern aus der Schule durch das Leben schleppen, sondern ein Leben in der Liebe, im Geiste Jesu zu leben, das sollen sie in der Schule lernen. Darum werden die Religions-Unterrichtsstunden eines frommen Lehrers mehr Andachtsübungen als eigentliche Lehrstunden sein, sie sind ihm nicht Lehrstunden, sondern Augenblicke, und zwar die Schönsten seines ganzen Schullebens, und wahrlich die, welche seinen Schülern für ihr künftiges Sein und Wirken den bleibendsten Segen bringen. — Dies werden Sie, mein guter Schrötter, gewiss fest im Auge behalten und treue und unverdrossen Ihre schönen Berufspflichten zu erfüllen streben. Ubrigens verzagen Sie ja nicht, wenn Sie auf Ihrer Bahn manche Dornen finden, manchen Hindernissen und Entgegenstrebungen begegnen werden! Immer aufblickend zu Christus dürfen wir kein gutes Werk um der Mühe und des Leidens wegen, das sich dazu gesellet, verlassen oder aufgeben”.

²⁰ Por. przypis 10.

bardzo zróżnicowane, zależnie od zdolności, przygotowania i chęci nauczycieli. Większość z nich uzyskiwała ocenę „zadowolającą” lub „dość dobrą”. Najslabiej wypadły lekcje u nauczyciela Franciszka Thiela w Praslitach, nierzadko z uwagą *schlecht* lub *sehr schlecht*, czym bardzo martwił się biskup Ambroży Geritz. Wszystkie dzieci starsze uczestniczyły w porannej mszy św. w okresie wiosenno-letnim²¹. O uczniach przygotowywanych do sakramentów świętych stwierdzono, że posiadają wiadomości całkiem zadawalające. I tylko w pojedynczych wypadkach nie dopuszczano dzieci do Sakramentu Pokuty.

Najpiękniejsze oceny otrzymywał nauczyciel Franciszek Leopold w dobromiejskiej szkole żeńskiej, który dzięki swojemu talentowi pedagogicznemu i gorliwości potrafił osiągać wspaniałe wyniki, szczególnie — według opinii dziekana Thiela — w krzewieniu ducha prawdziwie religijnego²². Natomiast surowej krytyki — z powodu pijaństwa — doczekał się nauczyciel ze Smolajna, Antoni Kleber. Inny nauczyciel, Michał Karwatzki w Międzyzlesiu, w latach trzydziestych chwalony był za sumienność i dobre wyniki w swojej pracy. Później jednak rozpił się i ostatecznie został ze szkoły usunięty.

We Fromborku bardzo uważnie czytano sprawozdania z wizytacji kościelnych i szkolnych. Np. Generalny Wikariat zwrócił uwagę dziekanowi Thielowi, że chociaż wystawił jednemu nauczycielowi ocenę „mierną”, to jednak nie zganil jego pracy.

IV

Na początku XIX w. nie było na Warmii w żadnej szkole ani jednakowych podręczników do nauki religii, ani też katechizmów. Dzieci uczyły się z różnych ksiązek i modlitewników, które przynosiły z domu. Stosunkowo najpopularniejszy stał się w latach dwudziestych i trzydziestych katechizm Rajmunda Brunsza, wprowadzony na Warmii u schyłku rządów biskupa Krasickiego²³. Staraniem biskupa Hohenzollerna ukazał się, ułożony specjalnie dla diecezji warmińskiej, katechizm Jana Henryka Achterfelda, a później, dzięki biskupowi Hattenowi, katechizm Gotarda Ontrupa²⁴. Niezależnie od katechizmów, dyrektor gimnazjum katolickiego w Braniewie, Henryk Schmölling przy pomocy Gedeona Gerlacha na polecenie Hohenzollerna przygotował specjalną, bardzo ważną czytankę dla Warmii, która doczekała się 4 wydań²⁵. Wreszcie Józef Kabath ułożył podręcznik do

²¹ AAWO, AB. JTR. Unter, nr 6. Dekanal-Berichte über den Religionsunterricht des Dekanats Guttstadt 1839–1853.

²² AAWO, AB. I, Schulwesen, nr 16. Sprawozdanie dziekana Antoniego Thiela z 11 XII 1833 r.

²³ J. Walter, jw., s. 78; F. Hipler, jw., s. 321, AAWO, AB. I R, nr 15. Wizytacja w Barcikowie z 1835 r.

²⁴ J. Obłąk, Stosunek, jw., s. 114–115.

²⁵ F. Hipler, Heinrich Schmölling und die Reform des ermländischen Schulwesens am Eingang des 19. Jahrhunderts, ZGAE 8(1886), s. 303–314.

nauki historii biblijnej²⁶. W parafii dobromiejskiej korzystano, oprócz Bruns, z Achterfelda, Ontrupa, Darupa i innych²⁷.

Zajrzyjmy przeto do kilku katechizmów, zwłaszcza do tych treści, które są charakterystyczne dla ówczesnej epoki i dla danego terytorium. Chciałbym w ten sposób przybliżyć przede wszystkim stanowisko Kościoła warmińskiego wobec tych pytań, które dzisiaj mogłyby zainteresować społeczną naukę Kościoła.

Popularny katechizm Bruns, zawierał na ten temat stosunkowo niewiele pouczeń. Komentarz do 4 przykazania nakazywał, abyśmy oprócz rodziców także *duchownej i świeckiej zwierzchności miłość i poszanowanie oświadczali im we wszystkich słusznych rzeczach posłusznymi byli*. Na uwagę zasługuje tu istotne sformułowanie, że posłusznym należy być tylko w *słusznych rzeczach*. Ale również pracodawcy zawiniliby i to grzechami *do nieba o pomstę wołającymi*, gdyby uciskali wdowy i sieroty, gdyby *zapłatę robotnikowi albo służce niesłusznie zatrzymali*. Jeśli chodzi o objaśnienie 7 przykazania, to było ono także krótkie, ale dość konkretne, mianowicie zakazywało *na dobrach i majątności bliźniemu naszemu szkodzić, albo go okraść, lichwić, w kupowaniu i przedawaniu oszukiwać, rzeczy znalezione nie oddawać, kradzione kupować albo otrzymywać*²⁸. Jeszcze mniej miejsca poświęciła sprawom społecznym *Książka uczebna* Schmüllinga z 1822 r. Czytamy w niej jedynie, że *mieszczanin nie jest lepszy nad wieśniaka, a wieśniak nad mieszczanina*²⁹. Jednakże nie ma tam podobnych oświadczeń o szlachcie, oficerach czy urzędnikach.

Autor katechizmu, Jan Henryk Achterfeld tłumaczył, iż zasada sprawiedliwości polega na tym, *abyśmy każdemu oddali i zostawili co (jest) jego własnością; jeżeli co wypada podzielić pomiędzy drugich, (abyśmy) każdemu przyznali i udzielili, co mu się należy*. Jednocześnie wyjaśnił, że nie zawsze powinniśmy się upominać o swoją własność, tzn. wtedy, gdy nie jest ona niezbędna, a jednocześnie moglibyśmy komuś z tego powodu wyrządzić przykrość.

Jako obywatele państwa — pisał dalej Jan Henryk Achterfeld — *obowiązani jesteśmy do złożenia podatków od rządu ustanowionych i bardzo grzeszymy, kradzież i łupiestwo popełniamy, o ile nie chcemy ich płacić*. W ogóle *mamy jako poddani względem zwierzchności podobne obowiązki, iak dzieci względem rodziców*.

A oto obowiązki pracowników wobec pracodawców:

1. *Aby robot pańskich z pilnością, sumiennie i na pożytek państwa odprawiali;*
2. *Aby pańskich rzeczy pilnowali, od szkody strzegli, we wszystkim oszczędność zachowali, bo z woli państwa (tu właściciela) nie nie sprostrzebowali lub innemu*

²⁶ J. K a b a t h, *Biblische Geschichte des alten und neuen Testaments für katholische Gymnasien und Bürgerschulen*, Breslau 1820.

²⁷ AAWO, AB. J.R. Unter, nr 6. Dekanal-Berichte über den Unterricht in den Schulen 1839–1853; J. W a l t e r, jw., s. 78–80; F. H i p l e r, *Briefe*, jw., s. 228.

²⁸ R. B r u n s, *Katechizm*. Krótkie nauki chrześcijańskiej katolicy w sobie zebranie mający..., Kwidzyn 1832, s. 47–49, 51. Również podobnie i krótko mówi B. O v e r b e r g, *Katechismus der christkatholischen Lehre zum Gebrauche der kleineren Schüler*, Münster 1822, s. 59: „Das vierte Geboth: Werden durch Aeltern, welche wir ehren sollen, noch andere verstanden, als die leiblichen Aeltern? — Ja, auch die Stief- und Pflegältern. 2. Die Lehrer und Lehrerinnen. 3. Alle betagte Personen. 4. Die **Herrschaften**. 5. Die geistliche und weltliche Obrigkeit. (podkreślenie — J.J.).

²⁹ [H. S c h m ü l l i n g], jw., s. 167.

darowali. Poza tym, *służący ieszcze obowiązek mają strzeżenia dzieci pańskich od szkody i niebezpieczeństwa, odwodzenia i wstrzymania tychże, jeżeli na napomnienia ich nie zważają*. I odwrotnie, pracodawcy winni byli płacić i żywić służbę, zgodnie z wcześniejszą umową, *nie obciążać nad siły robotami, uważać ją za bliźnich, łagodnie się z nią obchodzić, udzielać pomocy w chorobach, douczać religii, pozwalać na modlitwy w kościele i w domu*³⁰. W 1839 r. katechizm ten został wycofany, ponieważ jego autor związał się z błędną teologią Hermesa, wykładowcy Uniwersytetu Wrocławskiego³¹.

W podobnym duchu ujmował powyższą problematykę katechizm Gotarda Ontrupa. Otóż służba powinna swoich pracodawców kochać, szanować, być wobec nich wierna, uprzejma, a przede wszystkim posłuszna, nie doprowadzać ich do gniewu i zmartwień. Swoje obowiązki musi wypełniać sumiennie, a już w żadnym wypadku nie może swoim pracodawcom szkodzić. Poddani powinni także władzę państwową *szanować i kochać, jej ustawom być posłusznymi, podatki wiernie oddawać, modlić się za nią, a spokojem, uczciwem życiem jej powołaniu mozołnemu ulgę przynosić*, ponieważ tej powinności domaga się religia zgodnie ze słowami Chrystusa *oddajcie cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co jest Bożego*.

Duże obowiązki spoczywały również na pracodawcach i władzy państwowej, czyli jak wówczas mówiono, *zwierchności krajowej*. Otóż ta ostatnia *stara się przez mądre prawa i ustawy o dobro powszechne, wymierza poddanym swoim sprawiedliwość i słusność i broni ich przeciw nieprzyjaciółom domowym i obcym*. Natomiast pracodawcy winni troszczyć się o zdrowie, utrzymanie i zbawienie duszy służby, *dostarczać jej zdrowe potrawy i napoje w przyzwoitej mierze, nie obciążać jej zbyt pracą i w chorobie opatrywać, płacić umowne myto, czyli wynagrodzenie, napominać do oszczędzania, nie pozwalając jej się przyzwyczajając z własnym uszczerbkiem do niepotrzebnych wydatków, wreszcie oduczać od próżniactwa, złych towarzystw i swoim życiem dawać dobry przykład*³².

Tak więc w świetle tych nauk stosunek pracodawcy do najemników miał się układać na zasadzie paternalistycznej. Panowie mieli obowiązek dbać nie tylko o byt materialny swoich pracowników, ale także o ich rozwój umysłowy i duchowy. I odwrotnie *studzy* winni byli pana swego kochać jak ojca, ale też bez sprzeciwów wypełniać jego rozkazy. Kościół apelował do dobrej woli obu stron, bardziej może do serc niż do umysłów. Nie rozważał sprawy różnic majątkowych, słusności czy niesłusności głębokich podziałów zawodowych, stanowych czy klasowych. Problemy te pozostawiał ustawom państwowym, do których nie chciał się mieszać, ponieważ na ich wierność składał przysięgę, o ile oczywiście nie godziły one w prawa i prawdy Urzędu Nauczycielskiego. Uważał, dostrzegając zło społeczne, że wystarczą tu akcje charytatywne, miłosierdzie. Na sprawę socjalną spojrzal nowymi oczami, także na Warmii, dopiero w pół wieku później.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na konkretny stosunek Kościoła warmińskiego do pruskiej ojczyzny, do jej monarchy oraz państwa.

³⁰ J.H. Achterfeld, *Katechizm nauki chrześcijańskokatolickiej dla szkół elementarnych biskupstwa warmińskiego*, Królewiec 1836, s. 110–121–122.

³¹ J. Obłąk, *Stosunek*, jw., s. 115.

³² G. Ontrup, *Katechizm wiary i obyczajów chrześcijańsko-katolickich*, Morąg 1844, s. 102, 166–167.

Stwierdzono więc, że *Ojczyznę* nazywamy nie tylko ten kraj, w którymśmy się urodzili i wychowali, lecz i ten, w którym jako mieszkańcy się utrzymujemy. W ten sposób godzono pojęcia *Vaterlandu* i *Heimatu*. Miłość ojczyzny okazujemy przez ścisłe wykonywanie ustaw krajowych, przez chętnie składanie podatków na nieuchronne kraju potrzeby, przez pilność i wierność w swoim urzędzie i powołaniu, przez gotowość do usługi i obrony ojczyzny, przez gorącą modlitwę za pomyślność powszechną i szczególną, wreszcie przez wspieranie i pomnażanie zakładów społeczeństwu pożytecznych, mianowicie kościołów, szkół i szpitalów (domów dla ubogich)³³.

W katechizmie Brunsa znalazło się w litanii do NMP następujące wezwanie: *Królowo Korony Pruskiej — módl się za nami*³⁴. Patriotyzm do ojczyzny pruskiej krzewiono przede wszystkim przez nauczanie jej najnowszej historii, szczególnie z lat 1813—1815, czyli z okresu tzw. wojen wyzwoleniczych, z wyraźnym pominięciem poprzedniego okresu hańby i upokorzenia. Zwycięstwo nad Napoleonem łączono z wolą Najwyższego, któremu Prusacy zawierzali w najcięższych chwilach. Ów historyczny ustęp zakończono wezwaniem religijno-patriotycznym:

*Ufajcie miłe dzieci w Boga
A zachowujcie w sercach waszych
Miłość dla króla y Ojczyzny*³⁵.

Stosunek do dynastii Hohenzollernów i ojczyzny pruskiej wyrażany teoretycznie w katechizmach i podręcznikach szkolnych, był praktycznie stosowany przez biskupów oraz większość duchownych, także w Dobrym Mieście. W dniach urodzin króla i jego licznej rodziny odprawiano nabożeństwa w ich intencji; podobną sposobność do modlitw za ojczyznę stwarzały różne rocznice historyczne, szczególnie te, które wiązały się ze zwycięstwami militarnymi Prus³⁶. Ale nie tylko. W 1843 r. minister oświaty Jan Abrecht Eichhorn nakazał biskupowi Geritzowi odprawienie nabożeństw z okazji 1000-lecia Niemiec, czyli rocznicy podpisania traktatu w Verdun³⁷. W 1822 r. przypadła 50 rocznica wcielenia Warmii do Prus. W związku z tym landraci 4 powiatów warmińskich zwrócili się z wezwaniem do miejscowych dziekanów o odmówienie dziękczynnych modłów. Gwałtownie przeciwko temu zaprotestował w liście do biskupa dziekan barczewski, Andrzej Orgass. Nazwał proponowaną uroczystość *świętem szyderstwa z boleści i nędzy uciemiężonych mieszkańców Warmii*. Dodajmy, że Orgass urodził się w Dobrym Mieście w 4 lata po I rozbiorze i nie uważał się za Prusaka. Do dziekana dobromiejskiego, Jana Steffena, list w tej sprawie wystosował landrat lidzbarski, Conradi, oraz miejscowy magistrat. W piśmie magistratu dobromiejskiego czytamy: *Chcemy Waszej Wielmożności przypomnieć, że w dniu 15 września przypada 50 rocznica ojcowskiego panowania domu pruskiego na Warmii. W tym czasie doświadczyliśmy wiele rzeczy wspaniałych i podniosłych. Dzięki szczęśliwym związkom z zagranicą,*

³³ Tamże, s. 162.

³⁴ R. Bruns, jw., s. 188.

³⁵ [H. Schmölling], jw., s. 234, 285–295.

³⁶ J. Jasiński, jw., s. 119.

³⁷ PDE 18–19(1873), s. 112.

jak również z uwagi na olbrzymi autorytet, jakim cieszą się Prusy w świecie, wierność Warmii została nagrodzona i obdarzona obfitym błogosławieństwem. Nic, co przed 50 laty mieszkańców napawało trwożliwą obawą, nie spełniło się. Religia jest nie tylko chroniona, ale dzięki wielkoduszności króla, wzbogacona. Urządzenia do religijnego i cnotliwego wykształcenia naszej młodzieży zostały zgodnie z duchem czasu rozwinięte i ulepszone. Cnoty dobrego obywatela pozostały rodzinne. Miłość do króla i ojczyzny wystawiła pomniki na polach bitew pod Katzbach, Gross-Beeren, Lipskiem, Paryżem i Belle-Alliance. Tam walczyli Warmiacy o zachowanie i sławę Prus, tam wstawili się zwycięstwami. Należałoby sobie życzyć, aby 15 września, jako dzień 50 rocznicy zjednoczenia z Prusami, był uroczystie obchodzony. Dlatego gorąco prosimy w czasie uroczystego nabożeństwa wygłosić odpowiednie kazanie, które by poruszyło ludzkie serca. Dziękujemy Bogu za wszystko dobre i prosimy o pomyślność dla króla i jego domu. Należałoby to wielkie i ważne święto upamiętnić także odśpiewaniem Te Deum, a może i procesją, ale o tym niech decyduje Wasza Wielmożność.

Ale ks. Steffen nie śpieszył się ze spełnieniem prośby. Odpowiedział, że ponieważ jubileusz ten ma mieć charakter religijny, musi najpierw uzyskać zgodę biskupa. Jak było do przewidzenia, Józef v. Hohenzollern bardzo chętnie poparł inicjatywę landratów. Dziekanom naszkicował nawet treść ich kazań. Oto mieli zwrócić uwagę na ten wielki dzień, przypomnieć o obowiązku posłuszeństwa wobec króla, wezwać do miłości, do modlitw za tron i ojczyznę. Zgodził się też na *Te Deum*, ale bez procesji³⁸.

W 1840 r. odbyły się kościelne uroczystości żałobne za duszę świeżo zmarłego króla Fryderyka Wilhelma III, a w 2 lata później cała społeczność Dobrego Miasta na czele z dziekanem i magistratem witała nowego króla, Wilhelma IV przed kaplicą św. Mikołaja. Z dumą opowiadano królowi o wspaniałości miejscowej kolegiaty³⁹. Ów ton wierności i patriotyzmu nadal Kościołowi warmińskiemu przede wszystkim długoletni biskup, Józef v. Hohenzollern, który hołdował Pawłowej zasadzie, że władza pochodzi od Boga. Oczywiście sprawiedliwa władza. Jednakże Hohenzollern był Niemcem, także Geritz uważał się za Niemca. Trudno natomiast coś bliższego powiedzieć na temat poczucia narodowego biskupa Hattena. Wszyscy oni uważali rządy pruskie na Warmii za legalne i generalnie za sprawiedliwe. Ojczyzną dla nich była monarchia pruska. Natomiast przemiany w poczuciu państwowym niższego duchowieństwa były bardziej skomplikowane. Wydaje się, że niemała jego część, nie tylko pochodzenia polskiego, nie uległa jeszcze sprusaczeniu i wciąż uważała się przede wszystkim za Warmiaków.

V

Poświęćmy na zakończenie uwagę wzajemnym relacjom pomiędzy Kościołem katolickim a ewangelickim na terenie parafii dobromiejskiej.

³⁸ AAWO, AB, G, nr 6; G. Beckmann, jw., s. 87; J. Jasiński, Sprawa pięćdziesiątej rocznicy zaboru Warmii, *KMW* 1(1976), s. 87–91.

³⁹ G. Beckmann, jw., s. 109–112.

Stosunki między obu wyznaniem, podobnie jak na całej Warmii, cechowała nieufność, podejrzliwość, a nawet wrogość. Z jednej strony ewangelicy, jako grupa mniejszościowa, czuli się zagrożeni, skarżyli się przede wszystkim na brak tolerancji. A ponieważ należeli do warstwy zamożniejszej, tym bardziej żyli w swoich, zamkniętych kręgach. Natomiast katolicy mieli pretensje o to, że ewangelicy byli faworyzowani materialnie i moralnie przez władze państwowe. Np. biskup Józef v. Hohenzollern pisał z oburzeniem, że dla zaledwie 12 dzieci ewangelickich w Smolajnach państwo wybudowało na swój koszt osobną szkołę, tymczasem w Ostródzie liczone ponad 100 dzieci katolickich, które nie miały ani własnej szkoły wyznaniowej, ani w pobliżu żadnego kościoła katolickiego⁴⁰.

Do zaognienia sytuacji przyczyniał się najbardziej naczelny prezes prowincji, Teodor v. Schön, który nie mógł ścierpieć, że od czasu do czasu miały miejsce konwersje ewangelików na katolicyzm. Oskarżał wówczas księży katolickich o prozelityzm. Np. gdy w Dobrym Mieście w 1827 r. dwóch zamożnych i cieszących się ogólnym szacunkiem mieszczan, pod wpływem własnych przemyśleń — jak czytamy w liście do biskupa — przyjęło katolicyzm, wówczas Schön posądził o prozelityzm dziekana Franciszka Grossmanna. Grossmann zażądał od Schöna zadośćuczynienia, ale bezskutecznie⁴¹.

W 1838 r. nastąpił na tle wyznaniowym inny spór. Po śmierci pewnego ojca katolika, matka ewangeliczka wychowywała córkę w wierze ewangelickiej. Gdy skończyła 13 lat, proboszcz chciał ją posłać na naukę katechizacji do szkoły katolickiej, ponieważ została ochrzczona w kościele katolickim. Matka jednak nie zgodziła się i dzięki poparciu władz państwowych, sprawę wygrała. Ale każdego roku, jak wskazują wizytacje, kilku ewangelików porzucało swoją konfesję.

Czasem brak tolerancji ze strony katolików istotnie dochodził do głosu. Do szkoły katolickiej w Dobrym Mieście uczęszczały i dzieci ewangelickie. Wykorzystując tę sytuację nauczyciel kazał uczyć się im religii z katechizmu katolickiego⁴². Kością niezgody był tzw. przymus parafialny i związane z nim opłaty na rzecz kościoła i księży. Obowiązkowe te świadczenia ciążyły na gruntach, a nie na osobach. Jeśli więc nowy właściciel ewangelicki przejął gospodarstwo po katoliku, musiał, jak jego poprzednik, uiszczać te same daniny. Spór w tej sprawie spowodował ewangelik w Praslitach, który nie chciał oddawać katolickiej parafii dobromiejskiej kołędzy. Po dłuższych kontrowersjach, ostatecznie sąd nakazał mu wszystkie należności, łącznie z zaległymi, uregulować⁴³.

W sumie trzeba stwierdzić, że w pierwszej połowie XIX wieku ani w Dobrym Mieście, ani na całej Warmii ducha takich poglądów i nastawień, które dzisiaj nazywamy ekumenizmem, dostrzec, niestety, nie można.

⁴⁰ F. Hippler, Briefe, jw., s. 410–413; G. Beckmann, jw., s. 91.

⁴¹ Tamże s. 327, 394.

⁴² I. Grönke, Das evangelische Kirchspiel Guttstadt im Ermland, Treysa 1968, s. 36.

⁴³ AAWO, AB, III Guttstadt, nr 36. Prozesssache gegen die im Kirchspiel Guttstadt ansässigen Protestanten.

EINIGE KIRCHLICHE UND RELIGIÖSE SCHWERPUNKTE DER PFARREI GUTTSTADT IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS

ZUSAMMENFASSUNG

Zur Pfarrei gehörten außer Guttstadt 14 Dörfer und Weiler. Kapellen und Kreuze wurden in gutem Zustand erhalten. Die Pfarrei sorgte für das Krankenhaus des Heiligen Geistes (Obdachlosenheim). In der seelsorgerischen Arbeit halfen dem Propst 2–3 Priester (Vikare) und 1 Benefiziar. Seit der Auflösung des Kollegiatstiftes bis zum Völkerfrühling arbeiteten in der Pfarrei Guttstadt ungefähr 30 Pfarrer. Sie stammten vorwiegend aus Nordermland und kannten in der Regel kein Polnisch (die Pfarrei war deutsch). Da jedoch einige polnischsprachige Pfarreien zum Dekanat gehörten, kümmerten sich Guttstädter Dekane darum, daß seelsorgerischer, geistlicher Dienst allen Pfarrkindern in ihrer Muttersprache erteilt werden konnte.

Bischof Joseph von Hohenzollern schätzte die Frömmigkeit der Guttstädter Pfarrkinder sehr hoch, und das im Jahre 1822. Man pilgerte nach Heilige Linde, Krossen und Schönwiese. In der Pfarrei waren 3 Bruderschaften tätig. Nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene wurden katechisiert. Es wurde nur ein Konkubinat festgestellt (1847).

In der Pfarrgemeinde waren 8 Grundschulen tätig, 2 davon in Guttstadt. Lehrpläne wurden in der Zusammenarbeit der Schul- und Kirchenbehörde aufgestellt. Eine große Rolle in der Schulausbildung spielte umfangreiche Instruktion des Bischofs Joseph von Hohenzollern vom Jahre 1830, die der Kindervorbereitung zur Ersten Kommunion gewidmet wurde. Große Aufmerksamkeit richtete man auf den Kirchengesang. Ein bemerkenswerter Pädagoge war Franciszek Leopold aus der Mädchenschule in Guttstadt. Die ganze Zeit bemühte sich die Kirchenbehörde das Lehrniveau aller Unterrichtsfächer zu erhöhen. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfügte man über 4 Katechismen und 2 Lesestücke im Religionsunterricht.

Katechismen forderten zum Gebet sowohl für die Kirche, den Papst und Eltern auf, als auch für die Staatsbehörde und den preußischen König. Katechismen geboten auch die Landgesetze einzuhalten und bemühten sich die Vaterlandsiebe zu propagieren. Auf Befehl des Landrats wurde mit dem Gottesdienst (mit gewissem Widerstand jedoch) der 50. Jahrestag der Eingliederung Ermlands in Preußen gefeiert (1822). Zwischen Katholiken und Protestanten, sowohl in der preußischen Monarchie, als auch in der Pfarrei Guttstadt, kam es zu verschiedenen Konflikten und Reibereien.

**BIBLIOTEKA KOLEGIACKA w DOBRYM MIEŚCIE.
ZARYS HISTORYCZNY i PRÓBA CHARAKTERYSTYKI
ZBIORÓW OD POCZĄTKÓW DO 1814 ROKU**

Treść: — I. Teologia. — II. Prawo. — III. Historia. — IV. Humaniora. — V. Varia.
— Zusammenfassung.

W historii kultury polskiej, a szczególnie Warmii, wiele z jej przejawów nie zostało dotychczas zbadanych i opracowanych. Ta luka dotyczy również większości bibliotek warmińskich od czasów najdawniejszych po wiek XIX, a nawet drugą wojnę światową. A przecież badania nad dziejami i zawartością księgozbiorów kościelnych, a takie dominowały w diecezji, dostarczają istotnych danych o religijności, recepcji wiedzy, poziomie intelektualnym i kulturalnym użytkowników. Odpowiadają na pytanie, czy i w jakim stopniu przenikały do nich nowe prądy, poglądy i wzorce. Ukazują związki z tradycją, udowadniają łączność — za pośrednictwem słowa drukowanego — z nowymi prądami w kościele, innymi obszarami Rzeczypospolitej i świata, ukazują związki z krajowymi i zagranicznymi ośrodkami nauki. Ścisłe powiązanie książki z podłożem, na którym egzystowała, rzuca sporo światła na jej znaczenie w życiu społecznym. Rzecz jasna, że zawartość bibliotek musi być rozpatrywana na tle określonego czasu i środowiska, ale też w łączności z ogólnym stanem kultury duchowej i umysłowej epoki.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest biblioteka kolegiaty w Dobrym Mieście, która do tej pory nie doczekała się szerokiego, wieloaspektowego potraktowania. Zaznaczyć jednak należy, że praca ma charakter wstępny, wprowadzający, a na pełną monografię dziejów tej ksiąźnicy przyjdzie zapewne poczekać dość długo.

Podstawę źródłową stanowią w zasadniczym zrabie akta znajdujące się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Składają się na nie (w porządku chronologicznym): wykaz książek spisany w latach 1572–1582 (tzw. Kromerowski) z okazji wizytacji. Został on *in extenso* przepisany i wydany przez Franciszka Hiplera¹. Spis ten liczy 161 pozycji i nim posługiwano się przy pisaniu niniejszego opracowania, chociaż oryginał znajduje się do dziś w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej. Kolejne źródło stanowi *Katalog biblioteki*, którą Ignacy Franciszek Herr, kanonik dobromiejski, ofiarował w 1744 r. bibliotece kolegiackiej². Trzecim

¹ F. Hipler, *Analecta Varmiensa. Studien zur Geschichte der ermländischen Archive und Bibliotheken*, ZGAE 5(1871), s. 397–401.

² AAWO, Dobrze Miasto 15.

dokumentem, który wykorzystano przy opracowaniu niniejszego zarysu, jest katalog biblioteki kolegiackiej, spisany w 1814 r. przez kanonika Röcha Krämera³. Ostatnią wreszcie grupę dokumentów stanowią testamenty kanoników warmińskich⁴, będące istotnym uzupełnieniem ww. źródeł.

Pierwsze ze źródeł, mimo że wydane drukiem przedstawia takie same trudności jak pozostałe (poza trudnościami przy odczytywaniu tekstów). Wszystkie opisy książek pozostawione są jak w dokumencie podstawowym, bardzo skrócone, niejasne, bez żadnych uzupełnień czy objaśnień bibliograficznych.

Drugi z wymienionych dokumentów, dotyczący Herriany, jest oprawny w białą, cielęcą skórę formatu 16,5×20 cm. Na odwrocie pierwszej karty umieszczono napis *Laudetur Jesus Christus Amen. Inventarium ac Vicariam Herrianam in Ecclesia Collegiata Guttstadiensis fundatam, eidem Vicariae inscriptum ab Anno 1744*. Na licu karty 2 napis: *Catalogus librorum Bibliotheca Vicaria Herriana in Ecclesia Collegiata Guttstadiensis fundata, a me Francisco Inatio Herr Praeposito Canonico Guttstadiensis inscriptarum ab Anno 1744*⁵. Karty inwentarza są nieliczbowane.

Spis książek jest sporządzany według ich formatów (widocznie tak były ustawiane) i liczy in folio 68 pozycji, in quarto (4^o) — 51, in octavo (8^o) — 72, in duodecimo et sedecimo (12^o i 16^o) — 48. Katalog zasadniczo jest pisany jedną ręką, tylko kilkanaście ostatnich pozycji zanotowano innym charakterem pisma. Ogółem cały spis liczy 239 pozycji, ale woluminów było więcej, gdyż klocki (druki współoprawne) zapisywane były pod jednym numerem pozycji. Klocków była kilka i liczyły od dwóch do czterech wydań samoistnych. Zgodnie z przyjętą wówczas konwencją spisujący katalog nie uwzględniał żadnych danych dotyczących miejsca i roku wydania czy drukarza. Często dowolnie „skracał” lub upraszczał, a nawet „streszczał” tytuł: nie wymieniał lub zniekształcał nazwisko autora. Charakterystyczne dla tego inwentarza jest lakoniczne określenie rodzaju oprawy, czasem nawet z uwagą, że książka była zamykana na klanury (*cum clausuris*) lub oprawa była zdobiona (*florizato*).

Drugi z katalogów (1814 r.) jest nieoprawną zszywką formatu 36×22 cm. Na karcie tytułowej napis *Verzeichniss in der Bibliothek des aufgehobenen Collegiatstifts zu Guttstadt befindlichen Bücher und Inventairestücke 1814*⁶.

Zapisy są umieszczone jednostronnie, na odwrocie 50 liczbowanych kart. Tu także książki są rejestrowane stosownie do ich formatów. Przeważnie wpisywano poszczególne tomy lub części jako odrębne jednostki katalogowe, umieszczając je pod kolejnymi numerami porządkowymi. W spisie wymieniona jest: folio poz. 1–314, 4 poz. 315–555; 8^o poz. 556–882; 12^o poz. 883–1036. Tak więc liczący 1036 pozycji inwentarz odpowiadał w przybliżeniu liczbie jednostek, ale składał się z mniejszej liczby tytułów.

W wielu wypadkach podano w nim, oprócz autora i tytułu (też bardzo często traktowanych dowolnie) miejsce i rok wydania (około 60% zapisów). Nie uwzględnia jednak opraw, ale czasem — podobnie jak w uprzednio omówionych katalogach — zawiera uwagi, pozwalające domniemywać, że był to manuskrypt lub inkunabuł.

³ AAWO, AB II C 9.

⁴ AAWO, DM B7, E5, E 17-19, G-7, G, G-10 do 29, H 10-14, J.4-8, J.12 do 49.

⁵ AAWO, D. Miasto 15.

⁶ AAWO, AB C9.

Najlepiej zilustrują to przykłady: *Biblia scripta*⁷, lub *Pisma różne*⁸, *Liber de variis*⁹ lub *Grammatica antiqua lingua latina*¹⁰.

W katalogu Herra z 1744 r. zdecydowana większość opisów została zlatynizowana, przy niektórych opisach zaznaczone jednak było np. *Liber Evangeliorum germanica*¹¹ czy *Catechismus germanicus*¹². Tego rodzaju określenia spotykamy także przy ogólnikowych *Polnische Predigten*¹³ lub *Germanische Predigten*¹⁴. Nie można wykluczyć, że były to rękopiśmienne zbiory kazań lub pojedyncze homilie, powstałe w Dobrym Mieście, które na zasadzie archiwaliów, tak jak to było wówczas przyjęte, weszły do zbiorów biblioteki.

Ostatnią grupę dokumentów źródłowych stanowią testamenty kanoników dobromiejskich. Są one w przeważającej większości pisane po łacinie. W wielu z nich zawarte są legaty książkowe lub darowizny pieniężne na rzecz biblioteki kolegiackiej. Problem ten obszerniej zostanie przedstawiony w innym miejscu.

Uzupełnieniem bazy źródłowej były *Codex Diplomaticus Warmiensesis*¹⁵ oraz *Monumenta Historiae Warmiensesis*¹⁶.

Z literatury przedmiotu jako szczególnie przydatne i użyteczne wymienić należy: A. Birch-Hirschfeld *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341–1811*¹⁷; *Die Kollegiatstiftsbibliothek zu Guttstadt*¹⁸; H. Grimme *Klein Führer durch die Domkirche zu Guttstadt... und seine Bibliothek*¹⁹. Korzystano również z prac autorów: E. Brachvogela²⁰, F. Hiplera²¹, J. Kolberga²², G. Beckmanna²³ i L. Kolberga²⁴.

Prócz wymienionych, przy przygotowaniu opracowania posługiwano się całym szeregiem dostępnych bibliografii, biografii, encyklopedii, słowników, historii

⁷ AAWO, AB C9 poz. 315.

⁸ AAWO, AB C9 poz. 848.

⁹ AAWO, AB C9 poz. 892.

¹⁰ AAWO, AB C9 poz. 502.

¹¹ AAWO, D. Miasto 15, poz. 12 (12^a, 16^a).

¹² AAWO, D. Miasto 15, poz. 42 (8^a).

¹³ AAWO, D. Miasto 15, poz. 213.

¹⁴ AAWO, D. Miasto 15 poz. 347.

¹⁵ CDW, III i IV.

¹⁶ MHW, IV.

¹⁷ A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341–1811*, Braniewo 1931 oraz jej przekład polski ks. Stanisława Wańczyka, (oprac. red. ks. Emil Reszutek, Dobre Miasto 1988 (maszynop. AAWO IV M — 829).

¹⁸ A. Höhne, H. Grimme, *Die Kollegiatstiftsbibliothek zu Guttstadt in Vergangenheit und Gegenwart*. Zwei Aufsätze, Verl. *Guttstädter Zeitung* 1936.

¹⁹ H. Grimme, *Klein Führer durch die Domkirche zu Guttstadt, das Kollegiatstift und seine Bibliothek*, Dobre Miasto 1938 (maszynopis w AAWO, Dobre Miasto 88).

²⁰ E. Brachvogel, *Die Bibliotheken der geistlichen Residenzen des Ermlands*, Królewiec 1929, s. 42–44 (odb. z *Königsberger Beiträge Festgabe zur Vierhundertjährigen Jubelfeier des Staats- und Universitätsbibliothek, Königsberg* 1929).

²¹ F. Hipler, *Analecta*, jw., s. 398, 403; *tenże*, *Literaturgeschichte des Bisthums Ermland*, Braniewo 1872, MHW IV, s. 221–227, *passim*.

²² J. Kolberg, *Die Inkunabeln aus ermländischen Besitze auf schwedischen Bibliotheken*, *ZGAE* 18(1913), s. 99–137; *tenże*, *Bücher aus ermländischen Bibliotheken in Schweden*, *ZGAE* 19(1916), s. 496–512.

²³ G. Beckmann, *Geschichte der Stadt Guttstadt*. Festschrift zum 600-hundert jährigen Stadtjubiläum, Dobre Miasto 1929.

²⁴ L. Kolberg, *Analecta Varmiensia*, *ZGAE* 7(1881), s. 1–78.

literatur, rozpraw i artykułów, o których dane, o ile zachodziła potrzeba, znajdują się w przypisach.

Jak wiadomo kapitułę kolegiacką ustanowił biskup Herman z Pragi w 1341 r., miała ona być pomocą przy chrystianizacji diecezji, a przede wszystkim rozwijaniu pracy duszpasterskiej. Najstarsza wiadomość o kapitule pochodzi z 1343 r. i zawiera informację o przeniesieniu jej spod Braniewa do Głotowa. Stamtąd po czterech latach została przemieszczona do Dobrego Miasta, w którym miała swą siedzibę aż do jej zniesienia na polecenie gabinetu królewsko-pruskiego w 1810 r.

Kapituła, której skład powoływał biskup, składała się z dwóch prałatów oraz osześciu do dziesięciu kanoników. Stanowiła ona żywy organizm, ujęty w określone ramy organizacyjne, zespalał księży z jednego obszaru, z których większość zamieszkiwała w budynkach przy kolegiacie. Każdy z duchownych sprawował określone obowiązki i funkcje indywidualne i zbiorowe, a także korzystał ze „wspólnego stołu” i miał do dyspozycji jeden lub dwa pokoje mieszkalne. *Vita communis* cechowało określony tryb życia, posług duszpasterskich i pracy. W czasie posiłków, podobnie jak to ma miejsce w wielu zgromadzeniach zakonnych, lektor czytał głośno wyznaczoną lekturę, a w swych pomieszczeniach kanonicy mieli często własne mniejsze lub większe księgozbiory. Tak więc kapituła wiązała w organizacyjną, ustaloną wewnętrznymi statutami, zabezpieczoną materialnie korporację świeckich duchownych, z określoną liczbą członków i wewnętrznymi urzędami²⁵.

Księża skupieni w kapitule — przez cały okres jej istnienia — byli w większości ludźmi wykształconymi, wielu z nich studiowało na uniwersytetach, kształciło się w kolegiach i seminariach. Związane ze służbą Bogu uprawianie kultu i nauczanie wymagało posługiwania się książką. Od zarania chrystianizmu książki stanowiły nieodłączny czynnik ściśle związany z liturgią, modlitwą i duszpasterstwem. Wszędzie, gdzie rozpoczynała się organizacja kościoła, duchownym towarzyszyły książki. One też z reguły stanowiły zaczątek nielicznych początkowo księgozbiorów kościelnych i klasztornych. Stopniowo zbiory poszerzały się o gromadzoną stosownie do potrzeb i wymogów środowiska — coraz liczniejszą literaturę. Wraz z zakładaniem szkół przykościelnych biblioteki powiększały się o podręczniki obowiązujące nauczycieli i uczniów w *trivium* i *quadrivium*. Takie były załączki bibliotek służących „Bogu i ludziom”²⁶.

Nie inaczej procesy te przebiegały na Warmii. Tu również pierwsze książki przybywały wraz z duchownymi zakonnymi i świeckimi. Zbieractwo książek kultywowano na Warmii już w średniowieczu, można z całą pewnością przyjąć, że już w XIV w. istniały w biskupstwie zaczątki świetnych z czasem księżnic. Powstały wówczas zręby biblioteki biskupiej i katedralnej we Fromborku. Dysponowali bibliotekami osadzeni od 1310 r. w Braniewie, a nieco później także

²⁵ S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapitul w wiekach średnich*, Kraków 1912, s. 58.

²⁶ A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte*, jw., s. 24–26, 81, 276–279; M. Hornowska, H. Zdzitowiecka-Jasieńska, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1950, s. 150, *passim*; J. Rył, *Biblioteka katedralna w Gnieźnie*, *ABMK* 32(1976), s. 175–178; A. Świerk, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Żaganiu*, Wrocław 1976, s. 10 n.

w Barczewie, franciszkanie, a także augustianie, mający od 1374 r. swą siedzibę w Reszlu²⁷.

Nie inaczej było zapewne i z biblioteką kolegiaty dobromiejskiej, którą gromadzili księża zorganizowani w *vita communis*. Początki i pierwszy okres historii tej księżnicy pograżony jest w pomroce dziejów.

Pośrednim świadectwem funkcjonowania biblioteki kolegiackiej jest testament Mikołaja Grotkau z 1379 r., w którym oprócz zapisania swego majątku na rzecz kapituły leguje on dla biblioteki następujące książki: *Bononiense Breviarium*; dwie części *Passionalis*; 2 księgi *Peregrinos de tempore et de sanctis*; *Speculum humanae Salvatoris* i pozostałe dzieła (*et alios libros meos*) z zaleceniem, aby kazania były wykorzystane przez głoszących nauki²⁸. Nadmienić należy, że przez cały okres istnienia biblioteki członkowie kapituły często wspierali ją legatami książkowymi, co obszerniej zostanie przedstawione później.

O działalności i — zapewne — rozwoju księgozbioru świadczy zapis ze *Statutów* kapituły z 1429 r. ustanawiający, że jeżeli któryś z kanoników umrze nie pozostawiając testamentu, cały spadek po nim (gotówka, wierzytelności, bydło, przedmioty wartościowe) przechodzi na rzecz kapituły²⁹. A przecież wiadomo, że zarówno wówczas, jak i jeszcze dużo później, książki były traktowane na równi z kosztownościami i stanowiły znaczną wartość materialną.

Na pewno w życiu biblioteki były okresy lepsze i gorsze, ale nie ulega wątpliwości ciągłość jej istnienia. Świadczą o tym akta wizytacyjne, dotyczące kolegiaty. Tak więc w 1565 r. kanonicy musieli oddać wizytatorom niektóre z książek uznane za „heretyckie”. W 1572 r. wizytacja ujawniła, że biblioteka była bogato zaopatrzona w książki, ale zaniedbana i nie uporządkowana. Znajdujące się w niej dzieła były zakurzone i pokryte pajęczyną. Szafa (skarbczyk) na pieniądze i kosztowności, znajdująca się w pomieszczeniu biblioteki, była rozbita, a część jej zawartości została skradziona. W tym samym roku wizytatorzy zabrali „księgi luterskie” jednemu z wikarych³⁰. Widać więc, że podmucho reformacji docierały do kanoników dobromiejskich. Świadczy o tym także testament Jerzego Malloviusa z 1561 r., w którym przekazał proboszczowi w Królewcu 12 tomów dzieł Lutra³¹.

W 1582 r. — z okazji zarządzonej przez biskupa Kromera wizytacji — został spisany katalog biblioteki kolegiackiej w Dobrym Mieście, liczący 161 pozycji³². W roku 1597 w księgozbiornie były już 204 księgi, ale oprócz nich potrzebne na codzienny użytek znajdowały się na pewno w zakrystii i na chórze. W 1609 r. biblioteka składała się z 213 książek, a w zakrystii było ich 37.

²⁷ Z. Jarzębowski, Księgozbiór fromborski i braniewski na tle sytuacji kulturalnej Warmii i Pomorza. *Roczniki Biblioteczne* 20(1976); tenże, Biblioteka Mikołaja Kopernika, Toruń 1971; Z. Nowak, Kultura umysłowa Prus Królewskich w czasach Kopernika, Toruń 1972, s. 80–86; H. K e f e r s t e i n, Książka w Braniewie 1565–1626, Olsztyn 1978 (maszynopis rozprawy doktorskiej), s. 187–218; J. W o j t k o w s k i, Kustosz Warmiński — Tomasz Werner z Braniewa († 1498) i jego księgozbiór, *KMW* 3(1961).

²⁸ A. B i r c h - H i r s c h f e l d, *Geschichte*, jw., s.

²⁹ CDW IV, s. 304.

³⁰ A. B i r c h - H i r s c h f e l d, jw., s. 160–163.

³¹ AAWO, DM J. 30.

³² F. H i p l e r, *Analecta*, jw., s. 398–401.

W czasie najazdu Szwedów w 1626 r., gdy wojska Gustawa Adolfa splądrowały miasto i doszczętnie ograbiły budynki kapituły oraz dom biskupi, biblioteka w swym zasadniczym zrębie — szczęśliwie ocalała. Szwedzi zrabowali jedynie nieliczne egzemplarze oraz uprzednio wywiezione do Lidzbarka „druki heretyckie”³³.

Przyjąć więc można, że do 1810 r. biblioteka rozwijała się, rosła i poszerzała zakres tematyczny. Zasoby księżnicy były powiększane przez liczne legaty i dary (w gotówce i książkach) oraz przez zakupy. Tak np. w 1598 r. burgraf Ornety, Michał Neuman, ofiarował 30 polskich florenów na odnowienie pomieszczeń biblioteki³⁴.

Z zachowanych w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej testamentów kanoników z Dobrego Miasta dowiadujemy się o szeregu legatów dla biblioteki. Tak więc Piotr Madiger w 1637 r. zapisał 40 marek na rzecz kolegiaty, zastrzegając, aby połowa tej kwoty była przeznaczona na bibliotekę, do której też ofiarował *Dzieła* św. Bernarda³⁵. W 1655 r. Marcin Cymermann w akcie swej ostatniej woli podarował bibliotece kolegiackiej książki: *Biblia* in fol.; konkordancje Kaspra de Zarnova; 4 tomy dzieł Baroniusza w 7 woluminach; *Dzieła* św. Bernarda; Tomasza z Akwinu: *Catena Aurea*; Gabriela Was-Ques (?) SJ.: *Commentarius ac disputationum in primam secundae Theologia Thomae Aquinatis* (tom 1 i 2); Franciszka Ribeira SJ.: *In libros 12 Prophetas Comment*; *Flores totius*; *Theologia practica Eligii Bassai* i Stanisława Łubieńskiego: *Opera posthuma histor[ica]*. *Brewiarz* — przeznaczony dla chóru, a kilka innych książek (w tym 3 tomy kazań po polsku Szymona Starowolskiego) scedował na Szymona Langa³⁶.

Z kolei wspomniany wcześniej kanonik Szymon Lang w testamencie z 1668 r. przeznaczył dla biblioteki kolegiackiej nie tylko wszystkie swoje książki, ale na jej wyposażenie ofiarował skrzynię, stół i dwa świeczniki³⁷. Ignacy Teschner w 1706 r. książki przekazał dla rodziny z wyjątkiem nowego Mszału ze srebrnymi okuciami, który podarował kościołowi kolegiackiemu³⁸.

Kanonik Jan Rogalla w 1710 r. większość swego księgozbioru przeznaczył dla Seminarium przy kolegiacie św. Jana w Warszawie, ale *Brewiarz wielki* zapisał kolegiacie dobromiejskiej³⁹.

Piotr Marcin Elert w 1736 r. rozporządził, aby wszystkie jego książki były rozdane konfratom⁴⁰, a Karol Hastfer w akcie swej ostatniej woli zdecydował, by cały jego majątek, w tym i książki, przeszły na rzecz prepozyta Franciszka Ignacego Herra⁴¹. Właśnie testament Herra wieńczy niejako książkowe darowizny dla biblioteki kolegiackiej, której ofiarował cały swój liczny księgozbiór. Co więcej, sporządził katalog przekazanych książek oraz pozostawił fundację 86

³³ A. Höhn e, jw., s. 11–14; J. K o l b e r g, Bücher, jw., s. 512.

³⁴ A. Höhn e, jw., s. 13.

³⁵ AAWO, DM J. 27.

³⁶ AAWO, DM J. 32.

³⁷ AAWO, DM J. 34.

³⁸ AAWO, DM J. 36.

³⁹ AAWO, DM H. 11.

⁴⁰ AAWO, DM G. 29.

⁴¹ AAWO, DM J. 15.

talarów, z których dochód miał służyć na pomnażanie biblioteki kapitulnej⁴². Fundacja Herra stanowi najpoważniejszy legat dla księżnicy kolegiackiej. Omówienie tego legatu pomijamy, gdyż zostanie on zaprezentowany przy charakteryzowaniu zasobu biblioteki dobromiejskiej.

W 1814 r. — zapewne przy spisywaniu majątku kolegiaty w wyniku zawieszenia działalności *vita communis*, Roch Krämer sporządził inwentarz biblioteki, której stan posiadania do lat trzydziestych XX w. nie uległ zasadniczej zmianie⁴³ i takim pozostał do czasów drugiej wojny światowej. Pod koniec wojny, a także i po niej, budynki kolegiaty zostały zniszczone i zdewastowane, a cenny księgozbiór w dużej mierze rozproszony i rozgrabiony. Część starych druków i archiwaliów zdołał ocalić ks. dr Jan Oblak (późniejszy biskup warmiński), przekazując je do biblioteki *Hosianum* w Olsztynie.

O lokalizacji księgozbioru w pierwszym jego okresie, gdy gros zbiorów stanowiły księgi rękopiśmienne i inkunabuly — nic nie wiemy. Można przyjąć, że tak jak to miało miejsce w innych bibliotekach na Zachodzie i w Polsce, księgi były przechowywane w skrzyniach lub masywnych, dobrze zabezpieczonych przyściennych albo wnękowych szafach, które zwano armaria. Te sprzęty zwykle umieszczano w kilku miejscach kościoła i w zakrystii, słowem tam, gdzie były potrzebne zgodnie ze swoją funkcją. Często również lokowano część książek na chórze, a najcenniejsze — w skarbcu. Z czasem, gdy na biblioteki przeznaczano osobne pomieszczenia, część książek znajdowała się często w lektoriach i refektarzach (ze względu na głośne czytanie odpowiedniej lektury przy posiłkach). Niektóre z książek, szczególnie w średniowieczu, były umieszczane na pulpitych i przymocowane do nich łańcuchami (*libri catenati*)⁴⁴.

Z pewnością już na przełomie XVI i XVII w. zasadnicza część zbiorów biblioteki została umieszczona w osobnej sali zachodniego skrzydła budynku kolegiaty, przylegającego do kościoła. Oprócz księgozbioru znajdowało się tam archiwum, jak w większości bibliotek tego rodzaju, oraz w solidnie zabezpieczonej szafie skarb kapituły w kosztownościach i gotówce. Niezależnie jednak od księgozbioru, nazwijmy go umownie głównego, część książek nadal była przechowywana w zakrystii i na chórze.

Do sali bibliotecznej, z pięknymi sklepieniami, prowadziły masywne drzwi z zamkami, a oświetlały ją dwa duże, ostrołukowe okna, dające dostateczną ilość światła. Na wyposażenie sali bibliotecznej składały się: dwie szafy z mocnymi drzwiami, dwie inne wielkie, masywne szafy biblioteczne, pulpit, stół, skrzynia i stopień, po którym wspinano się, by sięgnąć po woluminy umieszczone na wyższych półkach. Na ścianach wisiało pięć dużych obrazów (w tym portrety), 5 mniejszych, krzyż i putto⁴⁵.

Sądząc z opisu, umeblowanie biblioteki właściwie się nie zmieniało w ciągu stuleci. Stały rozstaw półek w szafach lub repozytoriach narzucał ustawianie

⁴² AAWO, DM J, 7 (1746 — fundacja); J, 8 (1787 dołączenie fundacji Antoniego Klutha); AAWO, D, Miasto 15 (katalog z 1744 r.).

⁴³ A. Höhne, jw., s. 14.

⁴⁴ M. Przyweckasamicka, Z dziejów najstarszych pomieszczeń bibliotecznych w Polsce, Biblioteka Katedralna w Gnieźnie, (odb. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego*, Seria A, nr 38, Bibliotekoznawstwo III, 1962).

⁴⁵ A. Höhne, jw., s. 14, 22–23.

książek stosownie do ich formatu, zawsze najmniejsze najwyżej. Ten sposób układania woluminów umożliwiał maksymalne wykorzystanie miejsca. To zaś z kolei bardzo często uwidaczniało się w inwentarzach, które dzięki temu były rodzajem katalogów topograficznych. Ten system przyjęto zarówno w katalogu Herra, jak i w spisie z 1814 r.

Dane dotyczące opieki nad księgozbiorem i obowiązków bibliotekarza są nikłe. Na pewno książki były udostępniane. Zapewne kapituła wyznaczała jednego z kanoników na bibliotekarza, który odpowiadał przed przełożonymi. Można też przyjąć przez analogię, że książki wypożyczano nie tylko w obrębie *vita communis*, ale — choć zapewne z ograniczeniami — na zewnątrz, a korzystać z nich mogli duchowni z okolicy, dostojnicy kościoła i — być może — świeccy⁴⁶.

Z pracy A. Birch-Hirschfeld dowiadujemy się, że już w XVI w. wyznaczony kanonik pełnił obowiązki bibliotekarza i w ustalonych porach wypożyczał i przyjmował zwracane książki. W 1734 r., gdy jednego z wikarych ustanowiono aktuariuszem, polecono mu także pieczę nad biblioteką. Złożył on wówczas przysięgę, że bez wiedzy prepozyta nie będzie udostępniał książek⁴⁷.

Z katalogu sporządzonego w 1744 r. przez Herra oraz — w dużo mniejszym stopniu — z literatury uzyskujemy nieco informacji o oprawach książek z biblioteki kolegiackiej. Z relacji Höhna wynika, że były wśród nich rzadkie oprawy nacinane (ledersznytowe), jak np. z wizerunkiem Chrystusa; inne oprawy były w deski obciążnięte skórą, czasem zdobione techniką tłoków na ślepo, stemplami lub radełkiem. Niektóre miały wyraźnie na grzbietach zaznaczone zwięzy, zespalające blok książki z oprawą, inne ozdobione były metalowymi narożnymi guzami, okuciami, a niektóre zamknięte na klamry⁴⁸.

Ogólnych informacji dostarcza także katalog Herriany z 1744 r. Można się z nich zorientować, że większość książek była trwale i różnorodnie oprawiona. Z adnotacji wynika, że większość (114 woluminów) była oprawiona w biały pergamin lub białą skórę. Te typy opraw były masowo stosowane w całej Europie od XVI do XVIII w., przede wszystkim do książek często używanych. Cechował je nie tylko estetyczny wygląd, ale i trwałość. Osiemnaście opraw zostało w katalogu określonych jako *compactura gallica*, które to określenia można odnieść do opraw zwanych romańskimi (deski lub — rzadziej — karton, obciążnięte brunatną bądź brązową skórą ciełecą albo kozłą, zwykle zdobione wyciskami tłoków). W 15 przypadkach piszący określił oprawę jako *pap.* [irus? papier?] *turcica*. Obecnie zwane są one orientальnymi lub islamskimi. Cechują je okładki z kartonu obciążnięte skórą kozłą, owczą lub oślą z płaskim grzbietem, a ich wielkość równa jest z blokiem książki. Z czasem skórę zastąpiono mocnym, zwykle w barwną mozaikę papierem. Mogły zresztą równie dobrze być to oprawy typu *maroquin* z mocnej, kozłowej skóry o silnym groszku (naturalny wygląd powierzchni skóry lub wzór uzyskany przez wytłaczania stemplem). Oprócz nich były woluminy oprawione w skórę zabarwioną na czerwono (21 egzemplarzy), czarno (10 woluminów) i jedna

⁴⁶ J. Rył, jw., s. 194–196.

⁴⁷ A. Birch-Hirschfeld, Geschichte, jw., s. 291–293.

⁴⁸ A. Höhne, jw., s. 16–17; zob. też Schottenloher, Das alte Buch. 2. Aufl., Berlin, s. 329–344; H. Loubier, Der Bucheinband von seinem Anfangen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 2. Aufl., Leipzig 1926, passim; S. Dahl, Dzieje książki, Wrocław 1965, passim.

oprawiona w skórę koloru zielonego⁴⁹. Przy nielicznych pozycjach piszący zaznaczył, że oprawy były ozdobione tłokami, miały klamry bądź okucia. Jak wynika z powyższego zestawienia, co najmniej 178 książek z fundacji Herra miało trwałe oprawy. Można przyjąć, że najpiękniejsze oprawy miały rękopisy, inkunabuły i księgi liturgiczne.

Przynajmniej w części ksiąg rękopiśmiennych, inkunabulów i starych druków, szczególnie związanych z uprawianiem kultu, było także wspaniałe zdobnictwo (inicjały, floratura, miniatury, drzewo — i miedzioryty, karty frontispisowe czy tytułowe). Niestety w katalogach nie ma o tym wzmianek.

Przechodząc do analizy treściowej zawartości księgozbioru kolegiaty w Dobrym Mieście niezbędne jest przedstawienie kilku uwag wstępnych. Charakterystyka zbiorów została ujęta w porządku chronologicznym, zgodnie z latami, w których powstawały inwentarze. W niektórych charakterystycznych przypadkach, o ile jakaś określona książka znajdowała się w kolejnym spisie, zostało to zaznaczone. Nie jest to jednak, wbrew pozorom, sprawa łatwa do uchwycenia. Opisy we wszystkich katalogach są bowiem bardzo ogólnikowe, lakoniczne i znacznie się różnią między sobą.

W spisie z 1582 r. i w katalogi Herra pominięto wszystkie szczegóły edytorskie. Noty dotyczące dzieł ograniczone były zazwyczaj do podania tytułu i czasem nazwiska autora, ale kolejność tych elementów była różnorodna. Często nazwiska pisane były niepoprawnie lub błędnie, zwykle bez podania imienia pisarza. Tytuł z reguły jest niedokładny, znacznie skrócony lub uproszczony, a czasem dowolnie utworzony. Często mylono tytuł całego dzieła z tytułami części lub tomów, niejednokrotnie pod jednym numerem porządkowym wpisywano klocki (druki współoprawne). Tego rodzaju zapisy bardzo często uniemożliwiały dokładne ustalenie, o jaką książkę chodzi i nie pozwalały na identyfikację bibliograficzną. W katalogach z 1744 r. i 1814 r. w większości przypadków był podany format bibliograficzny. Nie zawsze jednak piszący zaznaczali, że dzieło było manuskrypcem, a czasem latinizowali tytuły, określając język formułkami *polon[icae]*, *germ[anicae]* lub — dużo rzadziej — podawali je w języku oryginału. Dla zilustrowania tego rodzaju trudności posłużono się kilku znanymi przykładami, cytując in extenso i *Liber Evangeliorum 12^o, corio nigro cum clausuris* czy *Controversia Becani 12^o perg.* albo opis oznacza książkę Marcina Becana *Ein gespräch von der Religion zu Mittau zwischen... und Paulo Odesbornio superindentem in Curland gehalten 1599 in Augusto*, Wilda 1605⁵⁰.

Nie do rozszyfrowania są zapisy typu: *Liber de variis*, *Liber des diverser*, *ein englisches Buch*, czy *German[ische] Briefe*⁵¹.

Jeżeli tylko dało się ustalić, że księga była rękopisem lub inkunabulem, zostało to w charakterystyce zasobu uwzględnione. Zaznaczyć przy tym należy, że opisami książek wchodzących w skład biblioteki kapitulnej, które wymienione są w literaturze przedmiotu, posiłkowano się jedynie wówczas, gdy ich konfrontacja z zapisem w katalogu dawała pewność, że jest to właśnie to konkretne dzieło.

⁴⁹ AAWO, D. Miasto 15, passim.

⁵⁰ J. B r o w n, Biblioteka pisarzy asystencji Polskiej Towarzystwa Jezusowego (przekł. z łac. W. Kiejanowski), Poznań 1862.

⁵¹ AAWO, AB, II C.9, poz. 848, 892, 546, 547, 550, 917.

Równie duże trudności nastęczało ustalenie miejsca i roku wydania. W większości książki zarejestrowane w katalogach miały od kilku do kilkudziesięciu wydań. Często kolejne edycje ukazywały się od inkunabułów poczynając po wydawnictwa XVIII-wieczne (biblie, konkordancje, katechizmy, zbiory kazań, dzieła klasyków starożytnych, pisma czołowych humanistów itp.) Jedyny pewnik stanowiła data sporządzenia katalogu, bo wydania dzieł po tym okresie nie mogły być brane pod uwagę. Najczęściej jednak poprzestawano w tych przypadkach na stwierdzeniu, że określona książka miała wiele wydań lub zaznaczano skrótami b.m.r., co oznacza, że nie ustalono miejsca i daty wydania druku. Stąd też charakterystyka zawartości księgozbioru kolegiaty w Dobrym Mieście ma cechy ogólne. Zaznaczyć należy, że w przykładach cytowanych ze źródeł zachowano pisownię jak w oryginale, a wszelkie adnotacje uzupełniające tytuły umieszczono w nawiasach.

Chcąc uzyskać w miarę jasny obraz zawartości treściowej biblioteki wyodrębniono kilka działów, w ramach których prezentowane są zasoby księżnicy. Przy układaniu działów posłużono się klasyfikacją, jaka z mniejszymi lub większymi odchyleniami stosowana była w bibliotekach kościelnych od XV stulecia poczynając, aż po wiek XVIII. Rzeczowy układ działów pozwala na zgrupowanie książek z określonych dziedzin, ułatwiając uzyskanie pełniejszego obrazu zarówno w rozwoju, jak i profilu księgozbioru. Ponadto zastosowanie schematu katalogowego było nieodzowne dla uniknięcia powtórzeń i ustalenia tematyki dzieł.

Przeprowadzając analizę zawartości zbiorów i jej charakterystykę posługiwano się licznymi przykładami, ale stosowane są one na zasadzie *pars pro toto* przy daleko posuniętej selekcji.

Wyodrębniono następujące działy:

- I. Teologia
- II. Prawo
- III. Historia
- IV. Humaniora (sztuki wyzwolone)
- V. Varia

Ustaliwszy wszystkie wyżej przedstawione dane przystępujemy do charakterystyki zasobu biblioteki kapituły dobromiejskiej.

I. TEOLOGIA

W bibliotekach kościelnych i klasztornych od czasów najdawniejszych *Pismo św.* jako źródło nauki objawionej stanowiło najważniejszą księgę, do której odnoszono się z pietyzmem i szacunkiem. Podobnym poważaniem otaczano dzieła liturgiczne.

W katalogu z 1582 r. (zwanego też Kromerowskim, jako że został spisany w czasie wizytacji wykonywanej na polecenie biskupa Kromera) zostały ujęte dwie *Biblie* oraz dwa egzemplarze *Nowego Testamentu* w krytycznym ujęciu Erazma z Rotterdamu, określone jako *Novum Testamentu Erasmi*. Opracowanie to po raz pierwszy ukazało się drukiem w 1516 r., a następnie miało wiele wydań.

W spisie ujęto również dwa *Psalterze* — jeden rękopiśmienny, drugi z glossami Brimana, tyleż było egzemplarzy konkordancji oraz *Tabula utilissima in libros Veteris et Novi Testamenti doctoris famosissimi Nicolai de Lyra*. W katalogu zarejestrowano pewną ilość komentarzy do Pisma św., jak np. Tomasza z Akwinu do *Ewangelii św. Mateusza* i *Apokalipsy*, czy *germanice Exegesos volumina 12 auctore Francisci Irenico Effel*, pod określeniem *Aurelii Augustini* kryje się inkunabuł egzegetyczny (*Opuscula plurima*, Strassburg 1489), wreszcie *Erasmii Roterodami Ecclesiastes sive de ratione concionandi libri 4*.

W tym pierwszym ze spisów ksiąg ujęto tylko jeden Mszał określony *Teutonicus, Pontificale Romanorum* i kilka egzemplarzy officiów⁵².

W katalogu spisany przez Herra w 1744 r. odnajdujemy m.in. *Biblię* łacińsko-niemiecką w romańskiej oprawie; niemieckojęzyczny *Nowy Testament* oraz oprawną w biały pergamin *Historię Starego i Nowego Testamentu* formatu 8^o, a ponadto 1 egzemplarz Konkordancji i Pontyfikal oprawiony w czarną skórę z klamrami. Wśród darowizny Herra były 2 egzemplarze *Rituale Sacramentorum (ac uniformen Ecclesiae et Cleri Varmiensis et Sambiensis usum... Christophori Andrae Joannis Szembek) Szembeckianum*. Rytuał ten był trzykrotnie wydawany w Braniewie w 1730, 1733 i 1734 r., ale z braku danych w katalogu nie można stwierdzić, która to edycja. Książka ta miała piękną kartę tytułową, a teksty podstawowych obrzędów, które winni rozumieć wierni, były wydrukowane w języku polskim, niemieckim i litewskim. Oba egzemplarze były oprawione w czarną skórę, a w biały pergamin — *Agenda Rudniana*. Z braku danych trudno stwierdzić, czy była to *Agenda (Sacramentalia, Braniewo 1616)* czy (*Caeremonialia, tamże 1617*).

Również w tym katalogu było sporo komentarzy, widzimy wśród nich wieloczęściowe (każdy ujęty pod odrębnym tytułem) części *Starego i Nowego Testamentu* Korneliusza a Lapide, Roberta Bellarmina do *Psalmtów*; kilka prac na ten temat pisarzy jezuickich, jak Adama Conzena, Tomasza Młodzianowskiego *Liturgica (seu modi de rotae celebrandi Missam, Kraków 1686)*⁵³. Jak widać — w fundacji Herra znajdowało się sporo druków pochodzących z regionu i poloników, a książki gromadzone były pod kątem potrzeb⁵⁴.

W najpóźniejszym z inwentarzy z 1814 r., obejmującym zapewne całość wówczas posiadanych zbiorów, zapisano *Pontificale Romanorum, Venezia 1608 r.* (być może pochodził z Herry); Mszał określony mianem *antiquum*; 3 egzemplarze Mszału przeznaczonego dla diecezji warmińskiej wydane w Krakowie na polecenie Kromera w 1587 r.⁵⁵ Figurują tu także trzy różne wydania *Agenda Varmienses*, z czego jedna wydana w Kolonii w 1475 r., a więc inkunabuł, druga tamże z 1574 r., a trzecią była wymieniona przez Herra *Agenda Rudnickiego*. Prócz nich było *Diurnale Varmiensae* oraz dwa *Rytuały*, z których jeden określono *polonicum et lithuanicum* (Toruń 1734) oraz *Ordo divini officii (recitandi in Dioecesi) Varmiensae* z 1639 r.; *Directorium Ecclesiasticum* z 1626 r. oraz *Octavarium Romanum (sive octave Festorum)*, Braniewo 1745. W spisie były ujęte

⁵² F. Hipler, *Analecta*, jw., s. 398–401, *passim*.

⁵³ Estr. XXI, s. 454.

⁵⁴ AAWO, D. Miasto 15, *passim*.

⁵⁵ Estr. XX, s. 276–286.

również dwie *Agendy* krakowskie, jedna określona *antiqua*, druga tłoczona w Kolonii w 1574 r. i cztery brewiarze. Jeden z nich określono *antiquum*, drugi *cum titulo officium B.M. Virginis*, Venezia 1610. Biblioteka dysponowała dwoma *Rytuałami*: Kraków 1634 i Paris 1652. Były w niej również: *Les Psalmes de David*, Paris 1557. Zapisane są liczne egzegezy i komentarze (około 48 pozycji), m.in. odnotowano objaśnienia Mikołaja de Lira (uprzednio były w inwentarzu Herriany), Erazma z Rotterdamu (w obu starszych katalogach); Brunona biskupa wykład do *Psalterza*; Jana Chryzostoma komentarze do *Ewangelií św. Jana i św. Mateusza*, ten ostatni Antwerpen 1542. Są również egzegezy Franciszka Ribeira i Jana de Pineda oraz 2 egzemplarze książki Dydaka Stelli *Ennerationes in Lucam*, Lyon 1583; Antwerpen 1593; Henryka Philippi *Chronologia veteris Testamenti*, Köln (b.r.) oraz *Quaestiones Exegeticae in Sacram Scripturam (Veteris et Novi Testamenti... ex wariis autoribus... operra et Studio P Martini Briccii S.J. Prutheno-Varmiensis)* Braniewo 1727⁵⁶.

Już z powyższego przeglądu widać, jak bardzo dział ten powiększył się w ciągu ponad dwóch wieków. Wyraźnie też zwiększyła się liczba autorów i liczba wydań⁵⁷.

Nauczanie stanowiło zawsze jeden z podstawowych obowiązków Kościoła. Głoszenie Słowa Bożego i przyswajanie wiernym podstawowych prawd wiary przez katechizację było głównym zadaniem pasterskim. Znaczenie tego problemu uwydatnia się wyraziście w okresie kontrreformacji. Synody biskupstwa warmińskiego z lat 1575, 1578 i 1610 z naciskiem zalecały kapłanom w diecezji wzmoczenie nauczania i prac kaznodziejskich. Uchwały synodu z 1575 r. wskazywały jako godne naśladowania wzory kazania Canisiusa, Bellarmina i Kromera, a synod z 1610 r. rekomendował oracje kościelne takich autorów jak Osorius, Nausea, Hoffmeister, Scherer, Skarga i Wujek. Zaznaczyć należy, że większość z tych pisarzy była jezuitami, a wszyscy należeli do czołowych działaczy kontrreformacji⁵⁸.

Nic więc dziwnego, że w księżnicy dobromiejskiej znajdowała się pokaźna liczba tego rodzaju dzieł. W katalogu z 1582 r. zarejestrowano dwie części kazań Aureliusa Augustyna, kazania św. Bernarda, ale większość książek została zapisana pod ogólnikowymi określeniami jak *Homiliae doctorum; Homiliarius doctorum in Evangelia; Sermones discipuli de tempore et de Sanctis; Sermones parati de tempore* czy *Sermones contra omnium mundi perversum statum*. Z kazań dawniejszych autorów były dzieła Hugo de Prato Florido; *Mefreta de tempore* (mógł być to inkunabuł wydany w Bazylei w 1486 r., ale jego mowy były często publikowane jeszcze w XVI i XVII w.). Z nowszych, ale również po kilka lub kilkanaście razy wznawianych, zarejestrowano zbiory kazań Jana Grytscha i Pawła Wan (jezuity tworzącego w okresie spisywania inwentarza). Oprócz nich były w bibliotece *Sermones Pomerii de tempore hiemales et aestivales; Sermones... patri fr. Henrici Har ord. min. de observantia* oraz dwa zbiory kazań: *Postilla Simonis de Ceremonia super epistolas Dominicales* i *Postilla Guilhelmi* [Wilhelma z Paryża]

⁵⁶ H. Gruchot, Zur Geschichte des Jesuiten Collegiums zu Braunsberg Verzeichnis der Braunsberger Drucke, Braunsberg 1887, s. 22, poz. 317.

⁵⁷ AAWO, AB, II, passim.

⁵⁸ H. Keferstejn, *iw.*, s. 234–236.

super epistolas et evangelia. Stosunkowo mało było katechizmów, a mianowicie: *Prima pars librorum D. Augustini (Aurelii) quas edidit Catechismus* oraz po jednym egzemplarzu popularnych, często wydawanych szczególnie w XVI stuleciu katechizmów Dittenberga i (Fryderyka) Nausea⁵⁹.

W katalogu fundacji Herra (1744) zapisano 25 dzieł kaznodziejskich. Z bardziej znanych były w księgozbiornie dwa egzemplarze *Conciones Extraordinaria Textora*; pięć różnych zbiorów Mateusza Fabri, w tym *opus tripartitum concionum in Dominicis*; Ambrożego Kallontza *Passiones Predigten* oraz łacińskie kazania jezuita Jakuba Maseniusa, a także *Rosarium Sermones* (Krzysztofa Jana Szembeka, opublikowane w Braniewie w wersji polskiej i niemieckiej). Zdecydowana większość tych książek była oprawiona w biały pergamin lub skórę.

W Herrianie było 8 egzemplarzy katechizmów od tzw. trydenckiego (mnogość wydań), poprzez anonimowy *catechismus germanicus* (oprawny w białą skórę z tłoczeniami) do kilkakrotnie wznawianych w XVII i XVIII w. katechizmów Mateusza Krügera i Jerzego Scherera oraz niemieckojęzycznego katechizmu Stanisława Szembeka, wydane w Braniewie w 1727 r.⁶⁰ czy Mateusza Heimbacha *Praxis Catechetica (sive de Manuductio...*, (Braniewo 1723, tamże 1748⁶¹.

Powyższy przegląd wykazuje, że w katalogu Herriany ten dział był starannie dobrany i dominowały w nim wydawnictwa z XVII i początków XVIII w.⁶²

Z kolei w inwentarzu biblioteki z 1814 r. zapisano ponad 100 egz. zbiorów kazań (w tym także niektóre będące tomami lub częściami określonej całości). Daje się zauważyć brak podręczników retoryki kościelnej, zbiorów przykładów czy dykcyjonarzy, które często stanowiły wzorce i służyły pomocą przy układaniu homilii. Jedyną tego rodzaju książką był trzytomowy *Thesaurus novi sermones* (b.m.r.).

Na pewno manuskryptem były *Homilia scripta*, ale trudno określić kiedy i gdzie powstały. Nie można wykluczyć, że miały lokalną proveniencję i zostały spisane przez kanoników z Dobrego Miasta. Nie sposób ustalić, z jakiego okresu pochodziły *Homilia patrum* oraz Bernarda (z Clairvaux) *Sermones de Evangelia*. Tego typu zapisów jest w katalogu więcej.

Wśród autorów zbiorów kazań widzimy nazwiska takich średniowiecznych, scholastycznych autorytetów jak Leonarda z Utino *Sermones Quadragesimales*; Wilhelma z Paryża *Postilla*; Wincentego Ferreriusa *Sermones* oraz po 2 egzemplarze Meffreta *Sermones [pars] hiemalis [pars] aestivalis*. Inkunabułami były *Quadragesimale* Biga, Hagenau 1498; *Hungar* (Michael de Hungaria) *Sermones Dominicales* (Hagenau 1499); *Sermones Boetii* [Boesius] 1486 oraz *Sermones Martini* [Martinus Polonus] *de tempore et de sanctis (super Epistolas et Evangelia*, Strassburg) 1484. Trudno ustalić, czy kazania Dionizego Kartuzja (2 egz.) były inkunabułem, czy którymś z późniejszych wydań. Wyraźnie jednak dominuje kaznodziejstwo nowożytne od XVI w. poczynając.

W katalogu zapisano m.in. *Homilia catholica*, Köln 1613 słynnego oratora franciszkańskiego Jana de Carthagena; Jana Eck — znanego kontrreformatora,

⁵⁹ AAWO, AB, II, passim.

⁶⁰ Estr, XXI, s. 252–256.

⁶¹ H. Gruchot, jw., s. 20, poz. 292, s. 27, poz. 427.

⁶² AAWO, D, Miasto 15, passim.

rektora katolickiego uniwersytetu w Ingolstadt: *Homilia* wydania z 1534 i 1536 r. W spisie ujęto siedem zbiorów kazań, w różnych częściach, franciszkanina Jana Royardusa, tłoczone w Antwerpii w 1543–1544 i Kolonii 1550 r. Oracje Royardusa stanowiły przez blisko dwa stulecia wzorzec retoryki kościelnej i sposobu układania kazań.

Ze słynnych dzieł kaznodziejskich w bibliotece dobromiejskiej były również Jana Hoffmeistera *Homilia in Evangelia*, Paris 1560; siedem tomów *Conciones de festis*, Antwerpen 1580 r. i 1581 r. — dominikanina Ludwika z Granady oraz *Postilla*, Antwerpen 1571 Antoniego a Königstein.

Ze słynnych dzieł pisarzy jezuickich zanotowano w inwentarzu: wybitnego szerzyciela idei kontreformackiej Jana Osoriusa wielotomowe *Conciones* (Antwerpen 1514, tamże 1595, Leyden 1514 i in.); rektora kolegium SJ w Wiedniu Jerzego Scherera *Postilla über Evangelia* (b.m.r.) i *Neun und zwanzig Predigten* (Wien) 1586.

Wśród dzieł kaznodziejskich są i polonica: Stanisława Sokołowskiego *Nuntius salutis (sive de Incarnatione sermones quinque)* Kraków 1588⁶³, Stanisława Grodzickiego *Conciones in Dominicis adventus (Quadripartite conciones... in quatuor Dominicis Adventus)*, Kraków 1605⁶⁴. Z późniejszych na uwagę zasługują Abrahama Metznera *Leichpredigten*, 1601; słynnego kaznodziei Piotra de Besse *Conciones de Dominicis*, Köln 1614; tegoż *Conciones pro Adventu*, Köln 1613 oraz *Conciones de festis*, tamże 1614. Również twórczość Mateusza Fabri była dość obszernie reprezentowana; z jego dzieł biblioteka posiadała *Conciones aestivales*, Köln 1693, wydane tamże i w tym samym roku, *Conciones hiemalis* (oba poprzednio zapisane w katalogu Herra) i opublikowane w tej samej miejscowości w 1595 r. *Conciones funabres et nuptiales*.

Spśród kazań z XVIII w. wymienić należy arcybiskupa gnieźnieńskiego Stanisława Szembeka *Zebranie kazań na Wielką Noc*, Braniewo 1726⁶⁵ oraz *editio post huma* papieża Klemensa XI *Orationes*, Roma 1722.

Zwraca uwagę brak książek wybitnych polskich kaznodziejów, jak Jakuba Wujka czy Piotra Skargi, nie ma też kazań biskupów warmińskich Krzysztofa Andrzeja Szembeka, Andrzeja Chryzostoma Załuskiego i wielu autorów jezuickich, publikujących w tym okresie w Braniewie.

Podobnie jak w uprzednio scharakteryzowanych katalogach, tak i w omawianym inwentarzu znajdujemy niewiele katechizmów, w spisie figuruje ich zaledwie 15, z czego 5 przypada na *Catechismus Romanus*, wszystkie wydane w Antwerpii w 1596 r. Z ciekawszych były w bibliotece (Stanisława Hozjusza) *Confessio catholicae fidei*, Moguncja 1557; Fryderyka Nausea katechizm wydany w Kolonii w 1543 r. oraz trudny do uściślenia *Danzinger catechismus*, Gdańsk 1651. Ponadto zarejestrowane są dwa egzemplarze niemieckojęzycznego katechizmu Jerzego Scherera, opublikowane w Braniewie w 1622 r. (drugie wydanie w tej miejscowości) oraz *Praxis Catechetica (sive manuductiv...)* Mateusza Heimbacha. W inwentarzu jako rok wydania zapisano 1720, więc to albo pomyłka bibliotekarza, albo

⁶³ Estr. XXIX, s. 16.

⁶⁴ Estr. XVII, s. 388.

⁶⁵ Estr. XXX, s. 253.

edycja nieznanego Gruchotowi, który podaje datę 1723⁶⁶. Zarówno jeden z katechizmów Scherera, jak i Heimbacha były uprzednio zapisane w katalogu Herriany.

W sumie trzeba stwierdzić, że zasób dzieł kaznodziejskich był dość obszerny, dobrze zaopatrzone i było w nim wiele reprezentatywnych zbiorów i nazwisk⁶⁷.

Przy charakteryzowaniu zawartości treściowej biblioteki kolegiackiej w Dobrym Mieście podział materiału nastęrcza poważne trudności nie tylko z powodu niedokładności w zapisach katalogowych. Również trudno jest ustalić ostre kryteria samego podziału, gdyż granice wielu dyscyplin zacierają się. Często nie można jednoznacznie określić, czy książka ma charakter czysto teologiczny, czy też np. z pogranicza prawa kościelnego lub filozofii, czy dzieło o wydźwięku polemicznym nie zawiera równocześnie wykładu wiary itp. Wreszcie wszystkie *opera*, odpowiadające dzisiejszym dziełom zebranym, zawierały zwykle różnorodne przekazy treściowe. Z tego powodu po zaprezentowaniu powyżej pewnych podgrup książek, pozostałe dzieła teologiczne omówimy łącznie, przy podjęciu próby pewnego ich usystematyzowania, z którego niedoskonałości zdaję sobie sprawę, wiedząc, że nie jest ono ani ostre, ani zadowalające.

W katalogu sporządzonym w 1582 r. odnajdujemy kilka *summ*, na czoło wybija się słynna, przez stulecia używana Antoniego Florentczyka (Antonius Florentinus), której było wówczas co najmniej 3 kompletne egzemplarze, a w spisie jest rozbita na szeregi części lub tomów. Podobnie *Summa Aurelii Augustini* została zarejestrowana w 7 częściach, a prócz tego jeszcze były niektóre jej części i kazania tego pisarza. Nie można stwierdzić, które z dzieł najpopularniejszego średniowiecznego glossatora *Biblii* Mikołaja de Lira kryły się pod lakoniczną notatką 1, 2, 3, *pars Lira*; jego autorstwa była też *Prologus in Testamentum Vetus*. Zapisano pisma wielkich doktorów kościoła, jak św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, św. Ambroży, św. Hieronim, a także Izydor z Sewilli. Ich dzieła były wpisane najczęściej pod tytułami różnych części. Przypuszczać należy, że niektóre z nich były inkunabułami, tak jak Henryka Herp *Speculum Aureum*, 1474, o którym także wspomina Grimme⁶⁸.

Z innych ważnych dzieł teologicznych w tym spisie ujęte zostały Wincentego z Beauvais (Bellocensis) *Speculum moralis*, *Speculum naturale* i *Speculum doctrinale*. Dwa pierwsze tytuły odnotowane są kilkakrotnie. W katalogu zamieszczono również *Opera Dionisii* (Dionizy Kartuz) i *Opera Bernardi* oraz *Teologia Damasceni* (Jan z Damszku), a także *Prologus in Esaiam Prophetam magistri Henrici Gorichem*; *Joannes Nideri Opus*; *Vita patrum*. W bibliotece były wówczas 4 dzieła Jerzego Vicela, w tym *Historia Sanctorum Revelationes S. Brygidae*; Jana Fabri *De veritate corporis (et Sanguinis Christi in Eucharistia)*, *Stellarium coronae (B. Virginis Mariae in laudem Ejus)*. Wyjątkowo obszerny zapis podaje: *Historia de vita et moribus summam Pontificum auctore B. Platina Cremonensi*. Widocznie wyjątkowo piękną formą wydania lub — co pewniejsze — oprawy, odznaczała się książka *Polyanthea per Dominicum Namum Mirabilium, opus suavissimis floribus exornatum*. Drugiemu jej egzemplarzowi nie poświęcono już tyle uwagi⁶⁹.

⁶⁶ H. Gruchot, jw., s. 20, poz. 291.

⁶⁷ AAWO, AB. II C 9, passim.

⁶⁸ H. Grimme, jw., s. 17.

⁶⁹ F. Hippler, *Analecta*, jw., s. 398–401, passim.

W katalogu spisany przez Herra wymieniona jest duża liczba dzieł teologicznych (razem z uprzednio omówionymi ponad 60%). Rzuca się w oczy, że nie ujęto w nim *summ*, na których mniejsze pojawiają się dzieła dziś określane jako informacyjne i nowsze, szczegółowe opracowania z różnych dziedzin teologii. Widzimy więc tego rodzaju książki, jak Tobiasza Lohnera SJ *Compendium Ritualis*; Bartłomieja Gavanti *Thesaurus Sacrum Ritum*, dwutomowy *Thesaurus Catholicus* Jodoka Cocciausa czy *Lexicon Sanctorum*. Wszystkie te książki były poprawne w biały pergamin.

Z dzieł św. Augustyna zarejestrowano *Meditationes* i *Confessio*, św. Hieronima — *Listy*; Bernarda z Clairvaux *Opera omnia*; Tomasza a Kempis *Opera omnia* i dwie książki Abrahama a S. Clara. Z nowszych widzimy trzy prace znanych pisarzy jezuickich: Laymana *Theologia moralis*; Gobata *Opera moralia* (2 tomy) i La Croix *Theologia moralis* (2 tomy) — wszystkie poprawione w biały pergamin. Zarejestrowano też *Manuale Parochorum*; Józefa Rossela (kartuza) *Tractatus (sive praxis deponendi conscientiam... circa causas) morales* (Editio novissima, Kraków 1622)⁷⁰; Mikołaja Łęczyckiego SJ *Motiva abstinendi a peccato moralibus (...alim edita nuncdeno evulgata per M.K., Braniewo 1677)*⁷¹; Marcina Briciusa dwuczęściowe *Quaestiones exegeticae (in Sacram Scripturam Veteris et Novi Testamenti... ex variis authoribus... opera et studio...)*, Braniewo 1727⁷² oraz Antoniego (Antonimusa) de Molina *Instructio sacerdotum* (b.m.r.).

Z prac cenionych i płodnych pisarzy jezuickich, które ujęto w katalogu, wymienić należy dwie książki rektora jezuickiego kolegium w Wilnie — Wojciecha Tylkowskiego *Praxis parochialis (ex varis Synodis SS Concionibus Decisionibus Apostolicis)*, Kraków 1650, Warszawa 1693 i in.) i *Opuscula bipartitum pro suspicientibus (et exercentibus sacros ordines)* mające wiele wydań⁷³. Obie książki były poprawione — pierwsza w oprawę orientalną, druga w czerwoną skórę.

W bibliotece Herra były trzy książki jednego z najbardziej dla Warmii zasłużonych jezuitów, rektora kolegium jezuickiego w Braniewie, cenionego teologa i pisarza Jana Drewsa. W inwentarzu zapisano czterotomowe *Breviarium asceticum (quotidianis per annum meditationes)*, Braniewo 1740), *Apophtegmata (et gnomae illustrium e S.J. personarum. Opus post humum)*, Braniewo 1713), *Fuga peccatorum (antum rationibus gravissimis... exemplis)*, Braniewo 1702) oraz *Discrationes itinerarium piae (jucundae, eruditae)*. Ostatnia z książek miała dużo wydań m.in. w Braniewie, 1701, 1708, 1720–41⁷⁴. Ponadto były tam prace znanych teologów jezuickich: Luca Pinelli *Meditationes de Sacramento*; Crasset *Nova forma meditationum* (sic!); Wincentego Burna *Meditationes Passione Domini* (w romańskiej oprawie); Rogacciego *Exercitium anima christiana* oraz *Roderici Exercitia spiritualia*. Ten sam tytuł podano w inwentarzu jeszcze raz, z uwagą, że jest to przekład niemiecki. Nie można jednak wykluczyć, ponieważ autora nie wymieniono, że mogło to być fundamentalne dzieło Ignacego Loyoli.

⁷⁰ Estr. XXVI, s. 376.

⁷¹ Estr. XXI, s. 41–42.

⁷² J. Brown, jw., s. 134; H. Gruchot, jw., s. 22, poz. 317.

⁷³ Estr. XXXI, s. 462–467; XXV, s. 226; J. Brown, jw., s. 406–411.

⁷⁴ Estr. XV, s. 310–315; J. Brown, jw., s. 158–159.

Z innych prac odnotować należy Piotra de Alcantara *Via crucis (juxta doctrinam)* oprawne w czarną skórę (*girolamo*) Savonaroli *Die simplicate vita christiana*. W klocku były: *Regula Institutii Petri* oraz Michała Rychalskiego *Quadriga sacerdotum (ad coelum, sive praedestinatio sacerdotalis per quattuor novissima jugiter expensa*⁷⁵. Książka była wydawana w Oliwie 1686, Krakowie 1706 i Wilnie 1703 i 1704. Nie sposób więc stwierdzić, która z edycji była w bibliotece dobromiejskiej.

Stosunkowo niewiele było literatury kontrreformacyjnej i polemicznej, co jest faktem nieco zaskakującym, ale pamiętać trzeba, że fundacja Herra powstawała już po okresie największych walk i sporów religijnych. Z tej dziedziny godne podkreślenia są Stanisława Hozjusza *Opera omnia*, Roberta Bellarmina *Controversia* oraz *De ascensione mentis in Deum*. W klocku, oprawnym w biały pergamin, były Piotra Skargi *Pro SS Eucharistia (contra haeresim Zwinglianam ad Andream Volanum)*, być może wydanie braniewskie z 1707 r., i Marcina Kreysela *Imprividus Lutheranismus*.

Ponadto w katalogu m.in. wymieniono trzy książki, których autorem był (Gottfryd) Hanneberg *Siles Silebis (oder Antwort auf Georg Frankens Sile, Braniewo 1724)*, *Theologia controversa (totam fidei catholische doctrinam, b.m. 1723 SJ)* i *Opuscula varia*. Z ostatniego zapisu nie można się zorientować, które z pozostałych pism Hanneberga były w Herrianie.

Wśród pozostałych dzieł teologicznych jest już „wszelkiej materii pomieszanie”, są wśród nich bardzo wówczas popularne i często wznawiane *Flores Indici (seu documenta ex aureis S. Francisci Xavierii S.J. epistolis decerpta et per singulos totius anni dies distributa)*, zapewne wydanie braniewskie z 1607 r.⁷⁶; Leonarda Mayera trzyczęściowy *Stammenbuch Maria*; Pawła Barrego *Solitudo hagiographila*; Marcina Cochena *Vita Jesu Christi* (oprawne w białą skórę z klamrami) oraz trzy pozycje anonimowe: *Vita Sanctorum*; *Vita S. Bogumili Archiepiscopi Gnesnensis* i *Vita S. Dorotheae Vidua — Pruthena*.

Powyższe omówienie ukazuje chyba w całej rozmaitości profil dzieł teologicznych, które znajdowały się w katalogu Herra z 1744 r.⁷⁷

Z zupełnie zrozumiałych względów teologia stanowiła także najznaczniejszą ilość pozycji w inwentarzu z 1814 r. (powyżej 45%). Na czoło wysuwają się trzy, według informacji w katalogu, średniowieczne księgi rękopiśmienne: Aleksander de Aleis — *Scripta*; *Theologia manuscriptum antiquum* i [Joannes de] Carthagenae *Scripta theologica*.

Wśród zapisów odnajdujemy 2 egz. [Angelus de Clavasio] *Summa Angelica*, Hagenau 1505, przy drugim zapisie dodana adnotacja *altera editio*.

Oprócz *summ* i komentarzy, które ujęte są w katalogu Herriany, widzimy dalsze komentarze Korneliusza a Lipide, wszystkie wydane w Antwerpii 1617 i 1638 r. Pojawiają się również: Franciszka Zabata (Sabatta, SJ) dwutomowy *Thesaurus moralis*, Antwerpen 1652 (wpisany pod trzema kolejnymi numerami, więc zapewne któryś tom był w dwóch egzemplarzach); [Jana] Polanco SJ *Dictionarium con-*

⁷⁵ J. Brown, jw., s. 191–192.

⁷⁶ Tamże, s. 83, poz. 118.

⁷⁷ AAWO, D. Miasto 15, passim.

fesionale, Leoden 1600 (2 egz.); anonimowe *Oeconomia Bibliorum*, Köln 1582; *Dictionarium concionatorum*, Köln 1610; *Dictionarium theologicum* (b.m.r.) oraz Franciszka a Victoria *Summa sacramentorum*, Antwerpen 1580.

Zupełnie zrozumiałe, że i w tym katalogu zarejestrowano liczne dzieła świętych: Augustyna, Tomasza z Akwinu, Bernarda, Ambrożego, Chryzostoma, Bonawentury. Z innych ważnych ksiąg ojców i doktorów Kościoła biblioteka posiadała Izydora (z Sewilli) *De summo bono* (b.m.r.); Oryginesa *Admonitia opera*, Basel 1514; Alberta (Wielkiego) *Scripta* (b.m.r.); Atanazego (biskupa Aleksandrii) *Opera*, Strassburg 1522 oraz Grzegorza z Nazjanzu *Opera*, Basel 1550.

Znacznie wzrosła ilość komentarzy, że wymienimy: Sebastiana Barradiusa czterotomowy komentarz wydany w Lejdzie w 1621 r.; Benedykta Perrei *Commentario in Genesim*, Moguntia 1612 oraz różnorodne komentarze Jana Ferri (Feriusa).

W omawianym inwentarzu figuruje pewna liczba dzieł z teologii praktycznej, jak np. Pawła Piaseckiego *Praxis episcopalis*, Kraków 1621⁷⁸; *Examen Episcoporum et approbandorum*, Venezia 1600; *Manuale theologicus catholicum* (b.m.r.) i dwa egzemplarze *Manipulus curatorum*, Lovanium 1553 i (b.m.) 1795, a także *Manuale clericorum*, Köln 1579; *Parochiale curatorum* (b.m.r.) oraz (Marcina) Bonacinna *Casus constientiae*, Köln 1671 i tegoż autora trzy tomy teologii moralnej. Zapisano także jedno z dzieł słynnego teologa jezuickiego Emmanuela Sa *Aphorismi confessorum*, Köln 1608; Tomasza Stapletona (zwanego przez współczesnych „potęgą myśli teologicznej”) 3 egz. *Promptuarium catholicum*, Antwerpen 1592; Wawrzyńca [Laurentiusa] Bagerlin *Promptuarium morale* (w trzech częściach), Köln 1618 i czteroczęściową *Theologia moralis* Anzelma Schella, która ukazała się w Augsburgu (b.r.). Na uwagę zasługują także: Angelus Virrizelli *Quaestiones morales*, Venezia 1656; Fischera *Tractatus asceticus*, Augsburg 1724 i dwa egzemplarze anonimowego *Flores meditationum*, Köln 1623 oraz trzytomowe *Institutiones morales Jana Azoriusa* (Osoriusa?), Köln 1612. W bibliotece znajdowały się także Justusa Lipsiusa *De cruce*, Antwerpen 1597; Euzebiusza Norymbergia (sic!) *Doctrina ascetica*, Köln 1698.

Z ważniejszych i ciekawszych poloników wymienić należy Stanisława Hozjusza *Opera omnia*, Köln 1584 i tegoż *Confesion* (*das ist ein christlicher Bekantnuss des catholischen Glaubens...* Ingolstadt 1560)⁷⁹, Marcina Kromera *Christliche (getrewe) Ermanung* (für nemlich der alten christlichen Religion halber, Dilingen) 1560⁸⁰; Stanisława Reszki *De atheismis (et phalarismis Evangeliorum. Libri duo)*, Neapoli 1596⁸¹; [Adama] Opatoviusa *Tractatus de sacramentis (in genere et speciae quibus circa Sacramentorum Poenitentiae adiuncti sunt duo...*, Kraków) 1642⁸² oraz [Augustyna] Kordeckiego (*Nova*) *gigantomachia contra Sacram Imaginem Deiparae Virginis a Santo Luca depictam...* (Kraków b.r., lub tamże 1694 i dalsze wydania)⁸³.

⁷⁸ Estr. XXIV, s. 231–233, ale nie uwzględnia wydania, które podano w katalogu.

⁷⁹ Estr. XVIII, s. 277–294.

⁸⁰ Estr. XX, s. 276–287.

⁸¹ Estr. XXIV, s. 266.

⁸² Estr. XXV, s. 367–371, spr. Opatorius, s. 24 odwr.

⁸³ Estr. XX, s. 87–88.

Wśród dzieł autorów polskich były także Jana Kwiatkiewicza *Fascinus a Luthero, Zwinglio (aliquis Maeresticis tot animalibus...)*, Oliwa 1683⁸⁴; *Laurenti Nicolai Norvegi* [Wawrzyńca Mikołaja Norwega] *confesio christiana (de via Domini)*, Kraków 1604⁸⁵, Andrzeja Jurgewitziusa [Jurgiewiczziusa] *Bellum (quinti) Evangelii*, Wilno 1697⁸⁶. Z pozostałych poloników na uwagę zasługują: Wilhelma Stanihursta *Quotidiana christiani militis*, Köln 1710⁸⁷, Gottfryda Hanneberga SJ *Conclusio theologica (qua celebris illa, ratione Protestantis Ministeri exorta controversia...)*, Poznań 1723⁸⁸ (obie te książki zapewne przeszły z Herriany) oraz *Przestroga duchowieństwa francuskiego*, Warszawa 1729⁸⁹. Z książek wydanych w Braniewie były m.in.: Tomasz Tretera *Symbolica vita christi meditatio*, 1612⁹⁰, Fryderyka Bartscha [Barscius, Barcz] SJ *Jesuiten Spigel*, 1603⁹¹ oraz kanonika warmińskiego Mikołaja Ruggieri — nie znana Estreicherowi — *Via purgativa*, 1737 (dwa egzemplarze).

W XVII i XVIII w. napływały do ksiąźnicy kolegiaty dobromiejskiej książki w języku francuskim. Moda na francuszczyznę, która ogarniała Rzeczpospolitą — znalazła swe, choć niezbyt wielkie, odbicie w katalogu. Charakterystycznymi wydawnictwami są Corneille *Imitation de Jesus Christus*, Paris 1665; *L'eglise de Jesus Christ*, Paris 1673; *La perpetivite de la religions catholica*, Lille 1720, oraz Teodora Beza *L'eglise de notre Seigneur* (b.m.r.).

O czerotomowe *De controversiis Christiana fidei*, Ingolstadt 1601, powiększyła się ilość dzieł Roberta Bellarmina oraz tegoż *Indictum*, tamże 1586 i *De indulgenti et jubilaeo* (b.m.r.). Wzrosła też ilość książek Marcina Becana [Becanus] o drugi egzemplarz *Compendium manualis controversiarum (huius tempore de fide ac religione)*, Wilno 1627 (jeden egzemplarz był już w Herrianie)⁹² i *Respublica Ecclesiastica*, Moguntia 1618. Ponadto w bibliotece były: Mikołaja Sanderusa *De orygene ac processu schismatis Angliani*, Roma 1690; Jakuba Masseniusa *Concordia protestantium cum catholicis*, Köln 1669; anonimowe *Societatis Jesu contra gentiles, Machometanos... et haereticos*, Praga 1675 (jeden z bardzo nielicznych druków z terenu Czech) oraz Grzegorza Edera *Malleus haereticorum*, Ingolstadt 1581 i [Marianusa] Costenususa *Typus verae religionis (seu tractatus speculati vis et moralis)*, Poznań 1643⁹³ (dwa egzemplarze).

W inwentarzu odnajdujemy także Antoniego de Guevarra *Mans Calvaria München* 1656, znane i cenione prace Ludwika Eliasza Dupin: *De antiqua Ecclesia disciplina disputatio historica*, Köln 1691; i tegoż *Bibliotheca autohorum ecclesiasticorum*, Paris 1692; Sykstusa Senensis *Bibliotheca sancta*, Köln 1586 (2 egz.) oraz *Martyrologium Romanum*, Antwerpen 1589.

⁸⁴ Estr. XX, s. 422.

⁸⁵ Estr. XXIII, s. 100.

⁸⁶ Estr. XVIII, s. 674–675.

⁸⁷ Estr. XXIX, s. 165–169.

⁸⁸ Estr. XVII, s. 31.

⁸⁹ Estr. nie wykazuje.

⁹⁰ Estr. XXI, s. 310–319.

⁹¹ Estr. XII, s. 395–397.

⁹² Estr. XII, s. 440–461.

⁹³ Estr. XIV, s. 428–430.

Wzrosła ilość druków poświęconych Maryi, że wymienimy *Stellarum Corona Virginis Maria* (b.m.r.); Piotra Canisiusa *De Maria Virgine*, Ingolstadt 1577; czy Costera *De Maria*, tamże 1588.

Z hagiografii odnotować należy *Życiorys św. Blandyny*, München 1650, *Legendę o św. Annie* (b.m., 1502); z poloników były Stanisława Reszki *Życiorys Hozjusza* wydany w Rzymie 1587⁹⁴, Antoniego Kaspra Drużbickiego [SJ] *In festa totius anni (considerationes)*, Kalisz 1680⁹⁵, [Stanisława] Kobierzyckiego *Obsidio Clari Montis Czenstochoviensis*, Gdańsk 1659⁹⁶ oraz *De episcopatu et episcopis Varmienses* Tomasza Tretera, wydane pośmiertnie przez jego bratanka M.K. Tretera w Krakowie w 1685 r.⁹⁷

Powyższy przegląd uwidacznia szeroki profil dzieł teologicznych, jakie były w bibliotece kolegiaty, uzmysławia także rozpiętość w czasie ich powstawania i wydawania oraz mnogość autorów. Dobór książek jest w pewnej mierze reprezentatywny, wykazujący, że w księżnicy były dzieła ukazujące postęp myśli i wiedzy teologicznej w jej rozwoju w ciągu stuleci⁹⁸.

II. PRAWO

Książek z dziedziny prawa — zarówno kościelnego, jak i cywilnego — było w bibliotece bardzo mało i o wąskim zasięgu tematycznym. Przypuszczać należy, że wpływała na to bliskość dworu biskupiego, wokół którego ogniskowały się zagadnienia — szczególnie praktyczne — jurysdykcji kościelnej.

W katalogu zw. Kromerowskim (1582 r.) zostały m.in. zarejestrowane *Liber sextus Decretalium* Bonifacego VIII (2 egz.); *Compilatio Decretorum Gregorii* Grzegorza IX i komentarz do prawa kanonicznego wybitnego dekretysty Mikołaja de Tudeschis (zw. także Abbas Siculus lub Panormitanus) oraz dwie księgi odnotowane lakonicznie: *Decreta Consiliorum* i *Decretum*.

Jus civile reprezentowane było jedynie przez: *Liber Dni Justiniani Imperatoris institutionum seu elementum*, treści prawnicze zawiera także książka zapisana jako *Institutiones imperiales*⁹⁹. Tak nikły zestaw dzieł prawniczych w bibliotece kolegiackiej w końcu XVI w. jest nieco zaskakujący¹⁰⁰.

Także w katalogu Herra książek prawniczych zapisano niewiele (poniżej 10%). Oprócz *Dekretarza* Papieża Grzegorza IX wymieniono *Concilium Tridentinum* (oprawny w czerwoną skórę); *Constitutione Synodales antiquam* oraz *Constitutiones Synodales Szembekiani (Synodus Dioeciesiana Varmiensis autoritate... Chris-*

⁹⁴ Estr. XXV, s. 270.

⁹⁵ Estr. XV, s. 333.

⁹⁶ Estr. XIX, s. 350–351.

⁹⁷ Estr. XXXI, s. 310–319.

⁹⁸ AAWO, B, II C 9, passim.

⁹⁹ Najpewniej jest to *Corpus iuris civilis*, wyd. w Paryżu 1589 przez Dionizego Gothofredusa. Por. F. Bączkowski, *Prawo kanoniczne*, t. I, Opole 1957, s. 55.

¹⁰⁰ F. Hippler, *Analecta*, jw., s. 398–401, passim.

tophori Joannis Szembek, Braniewo 1726)¹⁰¹ oraz *Corpus Juris Canonici*¹⁰². Wszystkie oprawione w biały pergamin. W inwentarzu zapisano także Andrzeja Vallensis *Jus canonicum* i *Decreta S.R. Congregatio* zebrane przez Jana Baptystę Pittono. Wśród komentarzy jest [Macieja] Milunskiego SJ *Explanationes juris ecclesiastici canonica — morales in Librum IV Decretalium*, Wilno 1705¹⁰³, a nieco chyba przypadkowo znalazły się tam *Reguly salezjańskie*.

Prawa cywilnego w spisie biblioteki Herra prawie nie odnajdujemy, jako najważniejsze z tej dziedziny wymienił należy *Jus Culmensae*. Przypuszczać należy, że było to *Jus Culmensae (una cum processu juris pro Dioecesi Varmiensae)*, Braniewo 1711 r.), opracowane przez wybitnego jurystę i administratora diecezji Jana Jerzego Kunigka¹⁰⁴.

Powyższy przegląd uwidacznia, że ani fundator Heriany, ani — zapewne — środowisko kanoników z Dobrego Miasta nie było zbyt zainteresowane problemami prawniczymi¹⁰⁵.

Niebo obszerniej uwydatnia się ta dziedzina w ostatnim z analizowanych katalogów (1814 r.). Ten inwentarz poszerza nasze wiadomości o wspomnianych uprzednio *Dekretalach* Bonifacego i Grzegorza, z których dwa były inkunabulami, Norymberga 1493 (notowany u Herra) oraz Strassburg 1489.

W spisie ujęto 7 egzemplarzy wydawnictw dotyczących ustanowień Soboru Trydenckiego, wydawanych w Köln 1538, Roma 1564, Strassburg 1583, Köln 1644 (2 egz., z czego jeden zapisany u Herra) i tamże 1723. Dzieło zapisane jako *Canones et Decreta Concilii*, Lyon 1484 (inkunabul), zapewne dotyczyło soboru w Konstancji. Ponadto w bibliotece były: 2 egz. *Summa juris canonici*, Köln 1658; *Jus canonicum*, 1630 (b.m.) Antoniego Caechiusa *Jus canonicum* z 1579 r. (b.m.) oraz Jana Baptysty Filicklera *Teologia iuridica*, Dilingen 1574. Z innych wydawnictw jurydyki kościelnej należy wymienić *Taxa cancellaria apostolica* (b.m.r.); *De Rote decisiones*, Lyon 1507 oraz 4 egzemplarze *Constitutiones Synodales Varmiensis*, z czego trzy były z czasów Sz. Rudnickiego, wydane w Braniewie w 1612 r., a jeden (zapewne przeszedł z Herriany) — J. Szembeka tamże 1726. Ważnym prawniczym polonikiem były *Statuta Provinzialia Gnesnensis (antiqua revisa diligenter et emendata)*, Kraków 1527¹⁰⁶.

Licznějšíe były również kodeksy prawa świeckiego, bo oprócz dwóch kodeksów Justyniana (jeden notowany w katalogu Herra) były m.in. 2 egz. Costerusa *De jure et justitia* (b.m.r.); fundamentalne dzieło humanistycznej myśli prawniczej Hugo Grotiusa *De jure belli et pacis*, Frankfurt 1699 oraz podręczniki z tej dziedziny Theophilusa — Leyden 1557 i Vassenbeciusa — Frankfurt a/M 1626.

Z poloników prawniczych należy wyróżnić: *Statuta inclyti Regni Poloniae (recens recognita et emendanda)*, Kraków 1585¹⁰⁷; Grzegorza Czaradzkiego

¹⁰¹ Estr. XXX, s. 252–256.

¹⁰² Od r. 1580 tą nazwą określono zbiór Dekretów Gracjana, Grzegorza IX, *Liber sextus* Bonifacego VIII i *Extravagantes Communes*. Dzieło to miało wiele wydań w całej Europie. Por. F. Bączkowski, *iw.*, s. 73–74.

¹⁰³ Estr. — brak; J. Brown, *iw.*, s. 276.

¹⁰⁴ Estr. XX, s. 382.

¹⁰⁵ AAWO, D. Miasto 15, *passim*.

¹⁰⁶ Estr. XXIX, s. 247–248.

¹⁰⁷ Estr. XXIX, s. 253.

[Czaratzki] (*Paratitla Statuti Herburtorum (cum applicatione Const. Nouell in usum controversi edita...*), Poznań 1620¹⁰⁸; Jakuba Bozantini [Janidło] *Processus iudicaris (ad praxim fori spiritualis Regni Poloniae conscriptus...* ed. 3), Kraków 1643¹⁰⁹ oraz dwa egzemplarze *Acta Conventus Thoruniensis*, Warszawa 1646¹¹⁰ dotyczące *colloquium charitativum*, mającego na celu przywrócenie w Rzeczypospolitej zgody między różnymi wyznaniem. Wprawdzie i w ostatnim z katalogów dział prawa jest nieliczny (ok. 10%), ale bardziej rozbudowany i wszechstronniejszy niż w obu poprzednich inwentarzach¹¹¹.

III. HISTORIA

Ilość dzieł traktujących o historii, tak Kościoła, jak i powszechnej, jest w katalogach wyraźnie zróżnicowana; w inwentarzu z 1582 r. wymieniane są sporadycznie, niewiele jest ich także w darowiźnie Herra, ale w spisie z 1814 r. stanowią już sporą grupę (ok. 12%), która dała się uchwycić jako odrębny dział.

W katalogu z 1582 r. z dzieł historycznych znajdujemy jedynie: Jerzego Vicela *Historiae Sanctorum; Descriptio novi orbis regionum ac insularum veteribus incognitatem* (książka z pogranicza geografii) oraz *Aurea autentica D. Imperatoris Friderici*. Zastanawiające że nie ma żadnej historii Kościoła¹¹².

Wśród książek z legatu Herra do najbardziej reprezentatywnych należą Platina *De vitis Pontificorum Romanorum* (oprawne w czerwoną skórę) Wilhelma Buriusa *De Romanis Pontificibus*; Jana Baptysty Matthioli *Historium Theatrum* (oba oprawione w biały pergamin), Antoniego de Guevara *Opera omnia historico-politica* oraz anonimowy druk *De Imperio Turico et moribus Turcarum*.

W inwentarzu z 1744 r. wymienione są dwa bardzo cenne, związane z regionem rękopisy: jezuita Tomasza Clagiusa (Klagiusa, Clage) *Linda Mariana* — pisany na pergaminie. Nadmienić należy, że jego dzieło, pod tym samym, ale nieco rozszerzonym tytułem, ukazało się drukiem po raz pierwszy w Kolonii w 1509 r., w skróconej niemieckojęzycznej wersji w Braniewie w 1667 i 1712 r., a po polsku w Warszawie w 1770 r.¹¹³ W biały pergamin był oprawiony manuskrypt kanonika dobromiejskiego Jana Leo *Historia Prussiae* pochodzący z 1625, w katalogu nie ma wprawdzie o tym wzmianki, ale informuje o tym Grimme¹¹⁴. W Herriancie był również drukowany egzemplarz tej historii, Braniewo 1725 (z dodatkiem zawierającym kontynuację dziejów, napisaną przez Tomasza Tretera. Książka ukazała się pod auspicjami biskupa Szembeka¹¹⁵, w sto lat po jej napisaniu. Z prac jezuitów braniewskich należy wymienić Jana Briciusa *Vita patris Thomae...* (Ujejski SJ),

¹⁰⁸ Estr. XV, s. 518.

¹⁰⁹ Estr. XVIII, s. 451.

¹¹⁰ Estr. XII, s. 30.

¹¹¹ AAWO, AB, II C 9, passim.

¹¹² F. H i p l e r, jw., s. 398–401, passim.

¹¹³ Estr. XIX, s. 270–272.

¹¹⁴ H. G r i m m e, jw., s. 17.

¹¹⁵ Estr. XXI, s. 176–177; H. G r u c h o t, jw., s. 21, poz. 311.

Braniewo 1706¹¹⁶ oraz Jana Nadasi *Vita et mores Praedestinatorum (seu signa XXXIV Praedestinationis, quae omnibus salutis alterne Studiosis posuit...)*, Braniewo 1715¹¹⁷; również w braniewskiej drukarni jezuickiej ukazał się druk *Lebens-Baum (Gepflanzt bei dem Wasser. In historische Erzählung von dem Ausserhalb der Wohl — Edlen Höchslöblichen Alten Stadt Braunsberg Gelegenen Heil. Creutz Nebst Kürtzen geislichen Vertrachungen)*, 1732¹¹⁸.

W oprawnym w biały pergamin klocek współzsyto 3 druki: Jerzego Gengela: *Gradus ad atheismum...*, Braniewo 1717¹¹⁹; niemożliwy do identyfikacji druk zapisany jako *Wegweiser*; oraz Karola Bartolda *Imagines Principum Regumque Poloniae (Politici dogmatibus, phalerisquae poetarum adumbratae, nupter thesibus philosophicis)*, Braniewo 1721 lub tamże 1727¹²⁰. Ponadto w katalogu Herra było jeszcze kilkanaście pozycji dziejopisarskich o znacznie mniejszym znaczeniu¹²¹.

W katalogu z 1814 r. dzieła historyczne zajmują stosunkowo dużo miejsca (poniżej 15%) i w większości są to książki zarejestrowane po raz pierwszy.

Z dziejów Kościoła ujęto anonimową *Historia Ecclesiastica*, Basel 1599; trzytomowe dzieło Antoniego Florentinusa; Euzebiusza (z Cezarei) historię Kościoła w trzech częściach, Lovanium 1569 oraz drugi egzemplarz tej pracy (b.m.r.); *Haimonis Historia Ecclesiastica*, Leyden 1750. Były również słynne *Annales Ecclesiastici* (tomy od 1 do 12 współoprawne po dwa) Cezarego Baroniusza (z podanymi tylko raz danymi bibliograficznymi), Köln 1609; Roberta Bellarmina *Scriptores ecclesiastici*, Köln 1657. Licznie były reprezentowane dzieła historyczne Bartłomieja Platiny z Cremony, jego *Historia de vitis romanorum Pontificorum* była w 5 egzemplarzach (z czego jeden odnotowany w katalogu Herra b.m.r.), dwa z nich wydane w Kolonii w 1575 r., trzeci tamże 1600, pozostałe — bez danych; tegoż autora *Historia urbis Mantua*, Wien 1675.

W tej grupie książek były m.in. *Vita et res gesta Pontificum Romanorum et Cardinalium*, Roma 1630, *Vita Gregorii VII Pontificus*, Francofurti 1710; Piotra Polani *Historia Concilium Tridentini* (b.m.r.), Augustyna Tornicelli *Annales sacri et prophani*, Francofurti 1611.

Liczniejšie były również opracowania dotyczące historii powszechnej. Zaznaczyć jednak należy, że do tego działu nie włączono dzieł pisarzy starożytnych, które — zarówno ze względu na ówczesną konwencję podziału rzeczowego katalogów, jak i często podręcznikowy charakter, zaliczono do humaniorów.

Wśród dzieł historycznych zapisano Hieronima Bolzeta *Historia Theodori Beza* (komentarz do tejże), Ingolstadt 1554; Gilberta Genebrarda *Chronographia*, Köln 1581 [Jan Piotr] Maffaeus SJ *Liber historiarum indicarum libri XIV*, Köln 1593, w której autor zawarł całą historię Azji. W bibliotece były również czterotomowe *Annales historici*, Köln 1610–1614; Filipa Camerariusza *Meditationes historica*, Francofurti 1624; Daniela Barrai *Historia universalis* (b.m., 1631); Jana Naucleri *Historia universalis* (3 tomy, b.m.r.) w dwóch egzemplarzach.

¹¹⁶ Estr. XXX, s. 19 (lit.).

¹¹⁷ H. Gruchot, jw., s. 18, poz. 259.

¹¹⁸ Tamże, s. 24, poz. 348.

¹¹⁹ Estr. XVII, s. 91–94.

¹²⁰ Estr. XII, s. 391–392.

¹²¹ AAWO, AB. II C 9, passim.

W katalogu były wymienione Józefa Canteliusa *De Romana Respublica* (b.m.), 1640, anonimowa *Historia mundi*, Francofurti 1685, oraz czterotomowa *Historia Romaine* Rollina, Paris 1738.

Zestaw francuskich dzieł historycznych był spory, dlatego wymienimy jeszcze dwutomową *Histoire de guerres civiles de France*, Paris 1657; *Le cabinet des princes*, Bruxelles 1672; *Nau Nouveau traite de la civilt è a France*, Paris 1671; *Voyages historiques de l'Europe* (b.m.) 1695.

Ze szczegółowszych opracowań były m.in. *Histoire de Charles XII*, London 1735 (2 tomy); *Histoire de Louis XIV*, Amsterdamami 1717; czy *Conference d'un Anglois et d'un Allemand de Moritz*, Coimbre 1722.

Charakterystyczne jest, że większość ze znajdujących się w bibliotece książek z kręgu niemieckojęzycznego (zarówno w odniesieniu do tematu, miejsca jak i języka publikacji) była po łacinie. Wśród nich znajdowały się Adolfa Bracheliusa *Historia nostri temporis*, Köln 1615; Henryka Graetsera *Cunegundis et Otto*, Ingolstadt 1611; *Commentaria rerum germanicarum*, Amstelodami 1616; Daniela Pharrei *Universalis historiae medullae*, Francofurti 1641, znane Samuela Ulspergera *Salzburger Emigranten* (tomy od 4 do 10), Halle 1749; Hübnera *Genealogische Tabellen*, Leipzig 1708; *Historisches Staadt Archiv... Sachsen*, Leipzig (b.r.); *Leben... Richelien und Mazarini*, Francofurti und Leipzig 1730.

Wydaje się, że w bibliotece dobromiejskiej znajdowało się kilka słynnych elzewirów, które od XVIII w. poczynając, stanowiły przedmiot pożądania bibliofilów. W 1626 r. tłocznia rodziny Elzewirów w Niderlandach otrzymała przywilej wydawniczy na publikowanie serii małych formatem i objętością tomików, będących niejako monografiami różnych krajów świata. Druki te zwano „małymi republikami”, a tłoczone były w Lejdzie i Amsterdamie, z kunsztownymi miedziorytami na kartach tytułowych¹²². Hipotezę niniejszą wysnuto z opisów zawartych w inwentarzu, wszystkie niżej podane książki były bowiem wpisane w obrębie formatu 12^o, 16^o, mają podane te miejscowości druku i często rok publikacji, co uprawdopodobnia wniosek. Przyjmując z dużą dozą prawdopodobieństwa, elzewirami mogły być: Jana Schefflersa *Lappland* (b.r.); *Russia* (1630), *Hungaria* (1642), *Helvetiae descriptio* (b.r.); *Historia Belgica* (b.r. 2 egz.); *De Republica Anglorum* (b.r.); *Arabia* (1655).

Także w tym katalogu nie brakowało poloników. Oprócz wymienionej w spisie Herriany książki Bartolda były m.in. Marcina Kromera *Historia Polonica*, Köln 1594¹²³; Kaspra Hennenbergera (*Kurze und varhaftige Beschreibung (des Landes zu) Preussen*, Królewiec 1595¹²⁴, Fabiana Quadrantyna (*Speculum pietatis. Continens) vitam et obitum Annae... Sigismundi III Coniugis... (poloniae... Reginae)*, Braniewo 1605 (2 egz.)¹²⁵; Jana Herburta (*Chronica sive) Historiae Polonicae compendiosa*, Gdańsk 1609¹²⁶. W bibliotece były również: trzytomowy herbarz Szymona Okolskiego *Orbis Polonus*, Kraków 1641¹²⁷, Jana Pastoriusa (*Florus*

¹²² Por. S. D a h l, jw., s. 219–222; Encyklopedia wiedzy o książce, Kraków 1971, s. 662–665.

¹²³ Estr. nie podaje takiego wydania.

¹²⁴ Estr. XVIII, s. 96–98.

¹²⁵ Estr. XXV, s. 433–434.

¹²⁶ Estr. XVIII, s. 130–132.

¹²⁷ Estr. XXIII, s. 309.

polonicus seu Polonicae Historiae (epitoma nova), Leyden 1641. Ostatnia z wymienionych książek stanowiła kompendium dziejów Polski, które często traktowano jak podręcznik szkolny jeszcze nawet w XVIII stuleciu, często wznawiany i popularny. Pastoriusa były również 2 egz. *Bellum Scythio cosatien... (contra Regum Poloniae)*, Gdańsk 1652¹²⁸.

W inwentarzu zanotowano 3 egz. *Opera Historica (post huma)* Stanisława Lubieńskiego, Antwerpen 1643¹²⁹; Everharda Wassenbergiusa *Gestorum... Vladislai IV*, Gdańsk 1641¹³⁰; Krzysztofa Warszawickiego *SJ Memorabilia (rerum et hominum... descriptio ab orbe condita ad annum 1685)*, Kraków¹³¹.

W katalogu zapisano również Jakuba Sobieskiego *Commentariorum belli (Chotinensis libri III)*, Gdańsk 1696¹³², kanonika dobromiejskiego Jana Leo *Historia Prussiae*, Braniewo 1725¹³³ (2 egz., jeden uprzednio notowany w Herriannie) oraz Jana Długosza dwutomową *Historia Polonica*, Lipsk 1720¹³⁴ oraz druk anonimowy *Historia o rewolucji Królestwa (Szwedzkiego, Duńskiego po polsku wyłożona, b.m.)*, 1701¹³⁵.

Powyższy przegląd wykazuje, że zainteresowanie historią wśród kanoników dobromiejskich nasilała się stopniowo, w miarę upływu czasu. Jest bowiem faktem, że najwięcej dziejopisarstwa zawiera katalog z 1814 r.¹³⁶

IV. HUMANIORA

Dział ten, podobnie jak we wszystkich katalogach z minionych epok, jest różnorodny, o szerokim i niejednorodnym zakresie i zasięgu. Tu zazwyczaj zamieszczano filozofię (o ile nie stanowiła odrębnego działu), literaturę i dziejopisarstwo świata starożytnego, sztuki wyzwolone, podręczniki i literaturę nowożytną.

W najstarszym z analizowanych katalogów humaniora zarejestrowane są sporadycznie. W 1582 zapisano zaledwie Pliniusza [Starszego] *Historia (naturalis)*; Marcjalisa wraz z dwoma komentarzami do jego pism; Aulusa Gellusa (zapewne *Noctes Atticae* stanowiące wyciągi z pism autorów greckich i rzymskich, dotyczące filozofii, retoryki, literatury i gramatyki). Ponadto do tej grupy zaliczono dwa Wokabularze (*brevis i optimus*).

Jak wynika ze spisu z epoki Kromera (1582), humaniora w bibliotece dobromiejskiej były reprezentowane bardziej niż skromnie¹³⁷.

Również w inwentarzu z 1744 r. książek z tej dziedziny jest niewiele (poniżej 10%). Zapisano w nim m.in. Jana Rosta *Formulare Epistolarum*; Tobiasza Löhnera

¹²⁸ Estr. XXIV, s. 109–112.

¹²⁹ Estr. XXI, s. 440–442.

¹³⁰ Estr. XXXII, s. 255.

¹³¹ Estr. XXXII, s. 220–222.

¹³² Estr. XXVIII, s. 338–339.

¹³³ Estr. XXI, s. 176–177.

¹³⁴ Estr. XV, s. 244–245.

¹³⁵ Estr. XVII, s. 219 — z tym, że rok wyd. 1707.

¹³⁶ AAWO, AB II C 9, passim.

¹³⁷ F. H i p l e r, jw., s. 398–401, passim.

SJ *Bibliotheca* i tegoż *Actuarium* (oba oprawione w biały pergamin); słynny słownik Ambrożego Calepinusa *Dictionarium XI Linquarum* (2 tomy do litery L i M); wydana pod inicjałami OH książka *Roma Gloriosa*; Jana Krausa SJ *Qualstiones et responsa eruditorum*, (Lublin) 1739¹³⁸. Dwie ostatnie — oprawne w biały pergamin. Stosunkowo liczne w tej grupie wydawnictw są polonika, m.in. widzimy [Jerzego] Ossolińskiego *Orationes*¹³⁹ (bez bliższych danych, więc nie sposób ustalić, które ze znanych mów były w bibliotece); Wojciecha Tytkowskiego *Philosophia curiosa... (ex universa Aristotelis Philosophia)*¹⁴⁰ (w orientalnej oprawie); Stanisława [Jana] Witwickiego *Grammatica (alias Literatura... christiano Politico Moralia (revocatae in gratiam studiosae ac Diaecesande Inventis)...*, Warszawa 1687¹⁴¹.

Ostatnia z wymienionych książek dedykowana była królewiczom Aleksandrowi i Konstantemu, synom Jana III. Stosunkowo nowym nabytkiem Herra był znany i ceniony [Jana Teodora] Jabłonowskiego *Allgemeines Lexicon (der Künste und Wissenschaften oder kurze Beschreibung des Reiches de Natur, der Himmel, der Luft...*, Leipzig 1721)¹⁴².

Wśród niewielkiej ilości humaniorów, które zgromadził Herr, uderza zupełny brak dzieł pisarzy starożytnych oraz duża rozpiętość tematyczna¹⁴³.

W katalogu z 1814 humaniora stanowią poniżej 10%, z czego ponad połowa przypada na dzieła autorów nowożytnych.

Z filozofii starożytnej zapisano dzieła Platona oraz Arystotelesa *Politica*, Paris 1511 i komentarz do dialektyki tego filozofa, napisany przez jezuitę Antoniego Ruvio.

Wśród historiografii uderza omalże zupełny brak przedstawicieli starożytnej Grecji, a jedynym wyjątkiem jest Herodota *Chronologia*, Rostock 1569; rzymską zaś reprezentowały Cezara *De bello Galico*, Leipzig 1736 (2 egz.); *Historia Naturalis* Pliniusza, Francofurti 1543 i Basel 1525; Tacyta *Opera*, Antwerpen 1600 i drugi egzemplarz bez danych; Swetoniusa *Żywoty cesarów*, Amstelodami 1630, oraz Leyden 1600.

Z epiki greckiej były tylko *Moralia* Plutarcha, a wśród prozaików rzymskich dominuje Cycero, którego różnych pism było 7 egzemplarzy, głównie w edycjach z XVII w. W pojedynczych egzemplarzach były Kwintyliana *Oratoria institutiones*, Paris 1536; Tertuliana *Scripta*, Basel 1650, Horacego (w inwentarzu pominięto tytuł), Kraków 1682, Juwenalisa *Satyry*, Amstelodami 1631; Vergilego *Opera*, Paris 1682; Owidiusa *Metamorfozy*, Köln 1551; Martialisa *Epigramata* (b.m.r.) oraz Terencjusza *Komedie*, Paris 1524.

Z podręczników wymienić można Rudolfa Agricola *De institutione dialectica*, Paris 1535, Mikołaja Caussinusa *De eloquentio*, Köln 1681; anonimowe *De locis scriptura hebraica*, Antwerpen 1600 oraz dwa tomy *L'examen des esprits*, Paris 1675.

¹³⁸ Estr. XX, s. 246.

¹³⁹ Estr. XXIII, s. 480–482.

¹⁴⁰ Estr. XXXI, s. 462–464.

¹⁴¹ Estr. XXXIII, s. 138–139.

¹⁴² Estr. XVIII, s. 337.

¹⁴³ AAWO, D. Miasto 15, passim.

Trochę więcej było podręczników gramatyki, wśród których dominowały łacińskie od *Gramatica antiqua lingua latina* (może manuskrypt?) poprzez 5 innych, już drukowanych.

Podręcznik gramatyki greckiej był jeden (b.m.r.), ale w bibliotece były nowożytne: Audin *Gramatica francaise* (b.m.r.), *Gramatica espagnole*, Paris 1652 oraz *Gramatica anglica*, Paris 1627. W inwentarzu ujęto również kilkanaście różnych słowników i leksykonów. Na uwagę zasługują: *Ein altes Lexicon manuscript*; *Lexicon graeco-latinorum* (b.m.) 1500; Piotra Galecini *Dictionarius*, Roma 1636; Vaneti de Cordoba *Dictionario*, Venezia 1583; Sebastiana Munsterii *Dictionarium trilinguae*, Basel (b.r.). Zarejestrowano również cztery słowniki słynnego leksykografa Ambrożego Calepinusa: *Dictionarium lingua latina*, Paris 1519; *Dictionarium lingua latino-graeca*, Basel 1551; dwa egzemplarze (z czego jeden notowany w katalogu Herra) *Dictionarium linguam septem*, oba wydane w Bazylei w 1575 r. i 1605 r.

Z poloników przyciąga uwagę Grzegorza Knapskiego *Dictionarius polono-latio-graeca*, Poznań 1698¹⁴⁴. Autor — jezuita znał i częściowo akceptował poglądy językowe i stylistyczne Lipsjusza. Knapski był cyceronianistą tylko w zakresie stylu. Uważał natomiast, że w dziedzinie słownictwa łacińskiego trzeba wyjść poza zasób słów używanych przez Cyserona. Jako przykład pisarza, który uczynił to z wielkim pożytkiem dla swych pism, Knapski wskazywał właśnie na Lipsjusza. Niemniej Knapski przestrzegał, że realizacja niektórych zaleceń stylistycznych Lipsjusza, zwłaszcza jego stylu „mozaikowego”, wykorzystującego wiele różnych genetycznie, nie tylko klasycznych wyrazów łacińskich i dążność do urozmaicenia na wszelki sposób wypowiedzi, może doprowadzić (i w czasach Knapskiego już doprowadziła) do makaronizowania, łączenia w jednym zdaniu słów i całych zwrotów łacińskich i polskich¹⁴⁵.

Z innych słowników odnotować należy Stefana Caroli *Dictionarium historicum, geographicum poeticum*, Genewa 1632 oraz Bouveau *Dictionaire historique portatiquae*, Amstelodami 1669.

Na czoło pisarzy nowożytnych, których dzieła były w bibliotece dobromiejskiej, wysuwa się Erazm z Rotterdamu. W inwentarzu zapisano 8 egzemplarzy dzieł jego autorstwa, w tym 2 *Colloquia* (zbiór dialogów na tematy religijne, obyczajowe, pedagogiczne i literackie), opublikowane w Amsterdamie 1651 i Ulm 1712. Oprócz tego widzimy *Adaggia* (b.m.r.); *Lingua*, Leyden 1624; *Epistola* (b.m.r.), *De duplicis copia verborum et rerum*, Strassburg 1512; Słynne *De ratione studiorum* (1512), które propagowało wykształcenie oparte na gruntownym poznaniu literatury starożytnej, stanowiąc podwalinę systemu renesansowego, humanistycznego wychowania i nauczania. *Wykształcenie* — według Erazma — miało być językowo literackie, filozoficzne, polegające na gruntownym opanowaniu greki i łaciny oraz lekturze tekstów literackich autorów antycznych... Swoisty kult łaciny głoszony przez Erazma i humanistów renesansowych miał również (obok względów

¹⁴⁴ Estr. XIX, s. 334–335.

¹⁴⁵ B. Bieńkowska, T. Bieńkowski, Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600–1773), cz. II. Humanistyka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1976, s. 41.

*estetyczno-literackich) swe podłoże w przekonaniu, że język ten zawiera całą wiedzę potrzebną człowiekowi wykształconemu*¹⁴⁶.

Trzydzieści książek zawierało różne prace innego znanego humanisty, Justusa Lipsiusa, którego dzieła oddziaływały na Erazma z Rotterdamu i wielu innych pisarzy, włącznie ze wspomnianym uprzednio wychowankiem kolegium jezuickiego, leksykografem polskim Knapskim. Wśród dzieł Lipsiusa były: 3 egzemplarze *Opera*, Antwerpen 1697 (pozostałe b.m.r.); dwa — *Epistola selecta*, tamże 1598, 1607; również dwa — *Politica*, Antwerpen 1599 i inna edycja, oraz kilka innych pism tego autora. „Tendencja postulująca włączanie do opisów historycznych także doniosłych wydarzeń z dziedziny cywilizacji, kultury, nauki i techniki występuje w końcu wieku XVI w dziełach Justusa Lipsiusa”¹⁴⁷.

Z dzieł słynnych pisarzy wczesnego renesansu włoskiego w katalogu ujęto 2 egz. utworów Franciszka Petrarcki, z tym że tylko w jednym z zapisów został podany tytuł *De remediis utriusque fortuna*, Lyon 1579; Franciszka Pico de Mirandula *De auro*, Ursellis 1795 i Angelo Poliziano *Opera* (b.m.r.).

W bibliotece kolegiaty nie brakło również utworów znakomitych Francuzów, jak Piotr de Ronsard *Les Elegies* (4 części), Paris 1578 i Molier (właściwie Jan Baptiste Poquelin) *L'estoura on les conretems*, Paris 1663¹⁴⁸.

W tym kontekście zaskakujący jest brak czołowych pisarzy polsko- i łacińskojęzycznych złotego okresu naszej literatury. Z poloników wymienić trzeba Mikołaja [Krzysztofa] Radziwiłła *Hierosolymitana peregrinatio*, Braniewo 1601¹⁴⁹ (2 egz.). Książka ta, której autorski pierwopis był w języku polskim, została przetłumaczona na łacinę i nieco zmodyfikowana przez nadanie jej — modnej wówczas — formy listów przez Tomasza Tretera. W tej wersji ukazała się w Braniewie, nieco później ponownie na polski przełożył ją ks. Andrzej Wargocki. Należała do najpoczytniejszej lektury w okresie staropolskim i miała kilka wydań w kraju oraz za granicą¹⁵⁰. W bibliotece dobromiejskiej były też Andrzeja Maksymiliana Fredry *Monita politico-moralia*, Lwów 1730¹⁵¹, które znalazły duże uznanie i były popularne za granicą, a w ciągu około stu lat osiągnęły 21 wydań.

W inwentarzu zarejestrowano również dzieło, stanowiące znakomity dokument epoki, a mianowicie Andrzeja Chryzostoma Załuskiego *Epistolae historico-familiares* (2 tomy), Braniewo 1709¹⁵².

Pozostałych druków polskich i Polski dotyczących jest mało i o niewielkim ciężarze gatunkowym.

Wśród pozostałych humaniorów zwraca uwagę Struviusa *Introductio in notitiam rei litterariam ad usum bibliothecas*, Gera 1715; niemiecki manifest renesansowego humanizmu *Epistulae obscurorum virorum* (b.m.r.) wydana w latach 1515—1517 złośliwa parodia późnoscholastycznej umysłowości i łaciny uniwer-

¹⁴⁶ Tamże s. 9–10.

¹⁴⁷ Tamże s. 22.

¹⁴⁸ Estr. XXIII.

¹⁴⁹ Estr. XXVI, s. 89–90.

¹⁵⁰ H. Keferstein, jw., s. 175–176.

¹⁵¹ Estr. XVI, s.

¹⁵² Estr. XXXV, s. 157–161.

sytetów tej epoki. Dzieło zostało zredagowane przez zwolenników renesansu, spośród autorów wymienić trzeba Ulricha von Huttena¹⁵³.

Już tylko jako przykłady różnorodności literatury nowożytnej, jaka znajdowała się w bibliotece kolegiackiej, wymienimy Andrzeja Gryphiusa *Sonette* (b.m.) 1657; Marcina Listersa *Reise nach Paris*, Schwabach 1753. Z podręczników zwracają uwagę *Le secretair a la mode*, Paris 1641; *Formulaire les inscriptions et aoubscriptions des lettres*. Utrecht 1656 (oba związane z tak modną wówczas sztuką epistolografii) i anonimowy zbiorek *Les ouvres poetiques*, Paris 1578.

Powyższy przegląd wykazuje, że mimo sporej ilości humaniorów, znajdujących się na początku XIX w. w bibliotece kolegiaty dobromiejskiej, zestaw ich był niekompletny i dość przypadkowy¹⁵⁴. Świadczył raczej o różnorodnych zainteresowaniach ofiarodawców i użytkowników, niż o celowym zbieractwie książek z tej dziedziny. Zauważalny jest stosunkowo duży napływ książki francuskiej, tak modnej od XVII w.

V. VARIA

Do tej grupy książek zaliczono, zgodnie z konwencjami stosowanymi w katalogach z epoki, dzieła z różnych dziedzin, a więc szeroko pojętego przyrodoznawstwa i nauk ścisłych, geografii, medycyny itp.

W pierwszym z zachowanych inwentarzy z 1582 r., poza Ptolemeusza *Cosmographia* (Ulm 1486, a więc inkunabuł), innych tego rodzaju ksiąg nie było¹⁵⁵.

Varia tylko sporadycznie notowane są w katalogu Herra. Oprócz dwóch prac Forestiego i trzech Nattera widzimy m.in. Alfonsa Antoniego de Sarasa *Ars semper gaudendi* (oprawne w białą skórę); anonimowe *Magnum Speculum Exemplorum* oraz dwa tomy Pinecinellogo *Mundus symbolicus* (oprawny w czarną skórę)¹⁵⁶.

Nieco wyraźniej zarysowują się varia w ostatnim katalogu z 1814 r. Zarejestrowano w nim: Józefa a Corta *De natura orbis*, Köln 1596, anonimowe *Le nouveau remicelle de curiositz et rares effects du nature*, Paris 1684; *La jardinier francois*, Amstelodami 1654 oraz książkę znamioną dla wciąż rosnącego zainteresowania Orientem: *Cours de chymie de Thybet*, Paris 1667 oraz *Collegium experimentales*, Nürnberg 1701. Oprócz zapisanej w spisie kromerowskim *Kosmografii* Ptolemeusza widzimy anonimowe druki *Cosmographia universalis*, Basel 1572; *Astrolabe*, Paris 1625; Jana Dirkinga *Horologium sacerdotale*, Köln 1717.

Z prac matematycznych zasługują na uwagę Atanazego Kirchnera *Arythmologia*, Roma 1564 oraz dwa polonika: kanonika dobromiejskiego, doktora filozofii Józefa Tuławskiego *Methodus arithmetica*, Królewiec 1651¹⁵⁷ oraz Wojciecha Tylkowskiego, profesora kolegium jezuickiego w Braniewie, książka *Quin-*

¹⁵³ Dzieje literatur europejskich (red. W. Floryana), Warszawa 1977, s. 371.

¹⁵⁴ AAWO, AB. II C 9, passim.

¹⁵⁵ F. Hippler, jw., s. 398–401; O *Kosmografii* Ptolemeusza wspomina też H. Grimme, jw., s. 19.

¹⁵⁶ AAWO, D. Miasto 15, passim.

¹⁵⁷ Estr. XXXI, s. 386.

*tuplex (temporis exegesis, seu tractatus de calendario, Oliwa 1687)*¹⁵⁸. Zaznaczył warto, że Tylkowski opierał się na fizyce Arystotelesa, ale wspominał o odmiennych poglądach Keplera, Galileusza, Mestlina i Gassendiego. Nigdzie nie wymienił jednak nazwiska Kartezjusza. Polemiczne wzmianki o nowożytnych teoriach to nie recepcja, lecz zaledwie dowód znajomości tych teorii. Tylkowski przyjmował niewiele nowości naukowych [...] Było to niewiele, ale przecież wyraźny wyłom w systemie tradycyjnych poglądów został zrobiony i — co najważniejsze — podważone zaufanie do twierdzeń Arystotelesa. Jeżeli bowiem niektóre jego twierdzenia w wyniku obserwacji i obliczeń nowożytnych uczonych okazały się niesłuszne, to może i inne także kiedyś przestaną obowiązywać¹⁵⁹.

Z dziedziny geografii jako bardziej znaczące można wymienić Jana Jahna *Mundi mirabilis oeconomia*, Nürnberg 1696; La Martiniere *Dictionarium géographique* (b.m.) 1745, a także dwutomową *Geografię* Hübnera wydaną w Harzburgu w 1743 r.

Rzadko pojawiały się w inwentarzu zapisy dotyczące problemów medycyny, z ciekawszych książek były: od sięgającej w starożytność pracy Discoridaesa Pedaniusa *De medica materia* (b.m.r., b. liczne wydania drukiem aż do początków XVIII stulecia), poprzez bardzo popularne i często wznawione w całej Europie *De conservanda bona valetudine* (2 egz., jeden bez bliższych danych, drugi Kolonia 1625) i o podobnym charakterze *De tuenda bona valetudine*; do *Junii Medici Nomenclator*, Ursellis 1602 oraz Beckersa *Apothequae*, Królewiec 1650. Wspomnieć jeszcze należy o Cavtellego *Lexicon medicum*, Rotterdam 1654 i anonimowym druku *Les medicinis et chirurgies des pauvres*, Paris 1671.

Trudno zrozumieć przesłanki, którymi kierowano się włączając do księgozbioru *L'Alcoran de Mahomet par du Rieur*, Paris 1649. Książkę tę wymieniono jako swego rodzaju osobliwość na tle jednolitego profilu wyznaniowego biblioteki.

Do wariów, nawet ze względów statystycznych, musiałam zaliczyć książki zapisane w inwentarzu jako *Liber de Variis, ein italienischen Buch, ein holländischen Buch, ein englischen Buch* oraz zupełnie nieostre, nic nie mówiące sformułowania typu *Verschiedene Briefe* lub *Listy i pisma różne 1773*. Można jedynie przypuszczać, że dwa ostatnie zapisy dotyczą rękopisów — archiwaliów kolegiaty¹⁶⁰.

Księgozbiór biblioteki kapituły w Dobrym Mieście stanowi wiarygodne odzwierciedlenie kultury religijnej, duchowej i intelektualnej małej grupy duchownych katolickich, żyjących na uboczu wielkich ośrodków nauki i kultury. Świadczy o ich zainteresowaniach, w jakiej mierze reprezentuje katalog ich lektur, a także rzuca nieco światła, co szczególnie uwydatnia się w legatach testamentowych, na ich stan majątkowy, w którym swoiste miejsce należy się ich prywatnym księgozbiorom. Z niepublikowanych jeszcze badań, które prowadziłam, wynika jasno, że kanonicy dobromiejscy byli bardziej ubodzy od kanoników fromborskich. Ich majątek i uposażenia były niższe od tego, czym dysponowali kanonicy zrzeszeni przy fromborskiej katedrze. Spostrzeżenia te pokrywają się z badaniami Tadeusza

¹⁵⁸ Estr. XXXI, s. 452–474.

¹⁵⁹ B. Bieńkowska, T. Bieńkowski, jw., Cz. I. Przyrodznawstwo, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1973, s. 53–54.

¹⁶⁰ AAWO, AB. II C 9, passim.

Brzeczковского¹⁶¹. Dlatego także ich księgozbiory i legaty na rzecz biblioteki były skromniejsze.

Analiza zawartości księżnicy dobromiejskiej w jej wielowiekowym rozwoju świadczy o duchowej i intelektualnej prężności środowiska, które ją kształtowało, gromadziło i użytkowało. Jej przykład wyraziście uwidacznia, że w ramach gęstej sieci organizacyjnej Kościoła [...]. Książka krążyła obficie po wszystkich arteriach organizmu kościelnego, docierając nie tylko do dużych ośrodków kulturalnych, lecz również do małych osiedli i wsi, przecinając granice dzielnic i krajów¹⁶².

Mimo że proveniencja książek w bibliotece kapitulnej była zróżnicowana, przyjęć należy, że główny jej zrąb powstał z darów i legatów, zarówno pieniężnych, mających na celu umożliwienie zakupów, jak i — w sporej mierze — książek. Świadczą o tym, uprzednio obszerniej omówione, zapisy w testamentach kanoników dobromiejskich, którzy przeznaczali swoje (w całości lub części) księgozbiory na rzecz biblioteki kapitulnej — „*ut legens orent pro anima eorum*”. Nawiasem wspomnieć należy, że ofiarowali oni niejednokrotnie książki konfratrom z *vita communis*, rodzinom, studentom, a często również legowali je dla innych bibliotek (katedralnej we Fromborku, zakonnych głównie z terenu diecezji, małych, odległych nieraz parafii lub tak znanych, jak biblioteka kolegium większego Uniwersytetu Krakowskiego czy Seminarium Duchownego przy katedrze św. Jana w Warszawie).

Charakterystyka zawartości księgozbioru kolegiackiego w Dobrym Mieście wykazuje, że był pieczołowicie gromadzony, pomnażany i przechowywany w dobrych warunkach, stanowiąc typową bibliotekę kościelną, której użytkownikami byli wykształceni katolicy duchowni. Niejako z natury rzeczy dominowała w nim książka teologiczna i literatura religijna, służąca potrzebom liturgii i obrzędów, wspomagająca księży w pracy duszpasterskiej (teologia moralna, zbiory kazań, katechizmy itp.), rozwijająca ich duchowo i intelektualnie (patrystyka, egzegeza, ascetyka).

Znamienne jest, że w omawianej księżnicy zupełnie nie było „dzieł heretyckich”, które znajdowały się np. w bibliotece kolegium jezuickiego w Braniewie czy w katedralnej w Gnieźnie¹⁶³. Wynika stąd, że książki tego typu nie tylko usuwano przy wizytacjach, o czym wspomniano uprzednio, ale przełożeni dbali „na co dzień”, aby literatura „skażona, nieprawomyślna” nie przenikała do zbiorów.

W profilu księżnicy dobromiejskiej odnajdujemy wprawdzie, niejako wybiórczo, katolicką książkę teologiczną w całym jej rozwoju i różnorodności form. Poczynając od Pisma Św., Mszałów, poprzez dzieła ojców i doktorów kościoła, wspaniałą literaturę ascetyczną (jak Tomasz a Kempis, Jan Gerson) po pisarzy tworzących współcześnie do okresów, w którym spisywano katalogi (np. Ludwik z Granady, Robert Bellarminus, Antoni z Guevarra czy Crasset i in.). Nie brakło dzieł pisarzy, którzy związani byli z Warmią, że wspomnimy Hozjusza, Kromera, Tretera, Drewsa.

¹⁶¹ T. Brzeczkowski, Uposażenia kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście w latach 1341–1587, *KMW* 4(1983), s. 391–409.

¹⁶² K. Głombowski, Problemy historii czytelnictwa, Wrocław 1966, s. 32.

¹⁶³ J. Był, jw., o „heretyckich”; H. Keferstejn, jw., *passim*.

Kolejne działy ilościowo, a także reprezentacją treściową, znacznie ustępują teologii. W prawie wyraźnie dominuje jurysdykcja kościelna. Znajomość prawa kościelnego była duchownym nie tylko potrzebna, ale i wysoko wówczas ceniona, biegłość w niej często otwierała możliwości wspinania się na wyższe stopnie hierarchii kościelnej. Stąd nieco dziwi niewielka ilość dzieł z tej dziedziny. Zaznaczyć należy, że jakby odrębną, wyraźnie dostrzegalną, podgrupę stanowią statuty synodalne i prawodawstwo lokalne związane z diecezją. Zauważalna jest też niewielka ilość książek polemicznych.

Wśród dzieł historycznych przeważają nieznacznie książki dotyczące historii powszechnej, a zdecydowana większość historiografii została ujęta w ostatnim z katalogów (1814 r.). W historii Kościoła dominują dzieła o ustalonej renomie, często stanowiące istotne osiągnięcia w tej dziedzinie, że wspomniemy tylko Antoniego Florentinusa, Euzebiusza z Cezarei, Cezarego Baroniusza czy Bartłomieja Platiny z Cremony.

Dziejopisarstwo powszechne ma większą rozpiętość w tematyce, czasie i autorach; w bibliotece były m.in. *Annales historici* (Kolonia 1620—1614), dzieła Gilberta Genebrarda, Jana Piotra Maffacusa, Henryka Graetsera czy Hübnera. Pojawia się tutaj spory zestaw książek francuskich. Z poloników na czoło wysuwają się prace Marcina Kromera, Herburta, Okolskiego oraz Pastoriusa i Bartolda. Historyków piszących o regionie reprezentują Plastwich (rękopis kroniki), Grunau, Leo, Treter.

W humaniorach, które ilościowo prawie dorównują historiografii, przeważa literatura nowożytna. Znajdują się w niej niektóre słynne słowniki i dykjonarze (Calepinus, Knapski, leksykon Jabłonowskiego). Stosunkowo mało jest utworów starożytnych pisarzy rzymskich i omal zupełny brak — greckich. Z autorów renesansowych znajdujemy w bibliotece dzieła czołowych humanistów, jak Justusa, Lipsiusa czy słynnego z wykwintnej prozy łacińskiej Erazma z Rotterdamu, utwory Petrarki, Ronsarda i Moliera. Na tym tle tym ostrzej uwydatnia się zupełny brak książek pisarzy łacińsko- i polskojęzycznych polskiego Odrodzenia. Z nowożytnych poloników najwartościowszymi były M.K. Radziwiłła, w przekładzie łacińskim T. Tretera, *Peregrynacja do Ziemi Świętej* oraz A.M. Fredry *Monita politico moralia*.

Zwraca uwagę znikoma ilość dzieł z dwóch przeciwstawnych biegunów: filozofii oraz nauk przyrodniczych i ścisłych. Wydaje się to wskazywać na zrozumiałe, w kontekście czasów i wykształcenia oraz potrzeb środowiska, zaabsorbowanie sprawami ducha i humanistyki, dominujące nad teoretycznymi rozważaniami myślicieli i „sprawami świata tego”. Zaledwie po kilkanaście egzemplarzy dzieł filozoficznych (będących głównie komantarzami do Arystotelesa, trochę istotnych prac z pierwszych wieków chrześcijaństwa), nieco geografii, astronomii, matematyki i medycyny — skromnie rysuje się na tle całości księżnicy dobromiejskiej.

Wyraźnie dominującym językiem we wszystkich działach biblioteki była łacina, brak jest książek w języku greckim i hebrajskim. Od XVI w. zaczynają się pojawiać nieliczne wydawnictwa w językach narodowych. Stopniowo ich ilość powiększa się, ale aż do początku XIX w. są nieliczne. W inwentarzu Herra, ale przede wszystkim w katalogu z 1814 r., widzimy druki po niemiecku i francusku;

dużo mniej po włosku, sporadycznie pojawiały się książki w językach angielskim, holenderskim oraz polskim.

Polski wpływ kulturalny zaznaczył się dużo wyraźniej przez polonika tak ze względu na autorów, jak tematykę i miejsce wydania.

Wyraziście uwydatnia się spora ilość dzieł, których autorami byli jezuici. Pisarze z tego zakonu, których książki, były w bibliotece, wywodzili się niemal ze wszystkich katolickich krajów Europy, a wśród tej literatury ciągłym nurtem płyną druki powstałe i tłoczone w Braniewie. Niewątpliwie na to zjawisko wpływało zarówno sąsiedztwo tego prężnego ośrodka Towarzystwa Jezusowego jak i fakt, że wielu z kanoników kształciło się w szkołach i seminariach prowadzonych przez ten zakon.

W księgozbiorze dobromiejskim przez cały czas jej funkcjonowania obserwuje się napływ książki z importu, pochodzącej głównie z Niemiec, Francji, Włoch, Szwajcarii i Niderlandów oraz z terenu całej Rzeczypospolitej. Niemal zupełny jest brak druków z Czech. Widzimy więc druki tłoczone w Norymberdze (Grimme podaje, że aż 30 egzemplarzy pochodziło ze słynnej drukarni Kobergera w tym mieście)¹⁶⁴, Strassburgu, Augsburgu, Kolonii, Moguncji, Frankfurtu, Erfurcie i Monachium. Mniej liczne druki niemieckojęzyczne wywodziły się z Wiednia, Lipska i Królewca. Wydawnictwa francuskie pochodziły głównie z Paryża, Lyonu i Lille; włoskie tłoczone były przeważnie w Rzymie, Bolonii i Wenecji. Książki z terenu Niderlandów wydawane były w większości w Antwerpii i Lowanium, a szwajcarskie najczęściej w Bazylei.

Polonika pochodzące z terenu Rzeczypospolitej były wydawane w Krakowie, Wilnie, Warszawie, Poznaniu, Kaliszu, Gdańsku, Oliwie, a także w Braniewie.

Nie ulega wątpliwości, że biblioteka kapituły w Dobrym Mieście stanowiła księgozbiór funkcjonalny, tworzony zgodnie z potrzebami środowiska, które go gromadziło i dobierało. Świadczy ona o poziomie wiedzy i wykształceniu kanoników, ukazuje ich zainteresowania, uwidacznia pracę nad sobą i zaangażowanie w pracę kapłańską i duszpasterską, jaką prowadzili w ciągu stuleci.

Biblioteka kolegiaty dobromiejskiej stanowi wypadkową wielkich prądów i epok, w czasie których była gromadzona. Zawiera dzieła od średniowiecznej scholastyki, poprzez myśl humanistycznego odrodzenia i reformistyczne tendencje Kościoła, aż do utworów pisarzy nowożytnych. Sporo z książek było nowościami w momencie, gdy rejestrowano je w katalogach. Wiele z zebranych w księgozbiorze dzieł cechowały trwałe, nieprzemijające wartości. O wysokim poziomie intelektualnym i stałym, choć ostrożnym, otwarciu się kanoników na nowe wpływy i dążenia reformistyczne i postępową myśl — szczególnie teologiczną — świadczy harmonijny rozwój ilościowy i jakościowy zasobu biblioteki.

Biblioteka ta — obok księżnicy katedralnej z Fromborka, jezuickiej z Braniewa i biskupiej w Lidzbarku — stanowiła jeden z najstarszych, bardzo cenny i ważny księgozbiór w diecezji warmińskiej. Jej znaczenia nie da się przecenić, a szczegółowe, całościowe opracowanie jej dziejów i zasobu godne jest dysertacji doktorskiej.

W niniejszym szkicu usiłowano choć w części wypełnić lukę i pokrótce przedstawić historię oraz scharakteryzować zasób tej szacownej biblioteki.

¹⁶⁴ H. Grimme, *iw.*, s. 18.

DIE STIFTSBIBLIOTHEK IN DOBRE MIASTO
HISTORISCHER ABRIS SOWIE VERSUCH EINER CHARAKTERISTIK
DER BÜCHERSAMMLUNG SEIT 1814

ZUSAMMENFASSUNG

Nicht alle Probleme der ermländisch-polnisch Kultur wurden untersucht und bearbeitet. Diesbezügliche Lücken betreffen vor allem ermländische Bibliotheken. Eine davon beschreibt die Autorin, eben die Stiftsbibliothek in Dobre Miasto seit 1814. Den Gehalt der Büchersammlung analysierend, sondert sie folgende Teile aus: Theologie, Rechtswissenschaft, Geschichte, Humaniora, Varia. Die Büchersammlung der Stiftsbibliothek in Dobre Miasto spiegelt glaubwürdig die religiöse, geistliche und intellektuelle Kultur einer Gruppe katholischer Geistlicher wider.

III SYMPOZJUM TEOLOGICZNE
KAPŁAN JUTRA — *OPERARI IN PERSONA CHRISTI*
Olsztyn 1991

REMINISCENCJE z OBRAD VIII ZWYCZAJNEGO SYNODU BISKUPÓW w RZYMIE

1. Biskup Szymecki w swoim artykule: *Formacja formatorów — Znaki Czasu* 21(1991), s. 55, trafnie zauważa, że Synod Biskupów 1990 roku nt. *Formacja do kapłaństwa w dzisiejszych czasach*, można ocenić jako jeden z najpiękniejszych na przestrzeni 25 lat, od powołania do życia tej instytucji przez papieża Pawła VI.

To prawda, że VIII Zwyczajny Synod Biskupów, zostawił na swoich uczestnikach wielkie wrażenie. Atmosfera prac tego Synodu była szczególna. Nareszcie przyszedł czas, że pękły mury izolacji komunistycznej. Na ten Synod mogli przybyć przedstawiciele episkopatów tzw. bloku wschodniego. Co dziesiąty uczestnik VIII Synodu Biskupów był Słowianinem. Sytuacja dotychczas niespotykana w tym gremium. Słowianie wnieśli na aulę obrad nie tylko myśl teologiczno-pedagogiczną, ale przez swoje relacje przybliżyli Ojcom Synodalnym innych krajów i kontynentów, świadectwo cierpienia i męki, poniżenia i męczeństwa, jakie dały ich Kościoły lokalne przez ostatnie 75 albo 50 lat. Relacje te i świadectwa budziły u Ojców zaciekawienie, podziw i łzy, których nie wstydzili się relatorzy i słuchacze. Okazało się, że Ojcowie Synodu bloku wschodniego przyszli na obrady nie z pustymi rękami. Przynieśli wielki ładunek wiary, okupionej cierpieniem i moc złożonych ofiar za wierność Krzyżowi i Ewangelii.

Ponadto, faktem ilości powołań duchownych pokazali, że mimo prześladowań ich Kościoły są żywe. O sytuacji w polskich seminariach duchownych, Zachód coś wie, lecz kiedy dowiedzieli się, że Słowacja ma już ponad 400. alumnów, że grekokatolicy we Lwowie zaczęli nowy rok akademicki 1990/91 z liczbą 360, a w Stanisławowie z 345, że na Litwie i Łotwie mają też dużo powołań, że Biskup Grodzieński otworzył Seminarium Duchowne w Grodnie i ma na roku 40 alumnów — byli zdumieni. Kiedy Ojcowie Synodalni dowiedzieli się jeszcze, że te liczby alumnów będą formowane do kapłaństwa bez zasobnych bibliotek i zakładów naukowych, bo je przed laty 50 zagrabiono, bez własnych gmachów uczelnianych, gdyż je zabrano, bez kadry naukowej i wychowawców — bo ich wyniszczono w latach okrutnego totalitaryzmu. Zrozumieli Ojcowie z Zachodu i my z Polski — trzeba im pomóc. Wiem, że już ta pomoc i materialna, i osobowa sprawnie działa.

Jan Paweł II na zakończenie VIII Synodu stwierdził, że nigdy jeszcze po Soborze Watykańskim II nie uczestniczył w Synodzie Biskupów, gdzie by była taka jednomyślność. Nie widział takiej wzajemnej sympatii i zrozumienia. Warto dodać, że nie wystąpiły na tym Synodzie żadne głębsze kontrowersje i nie było ataków na osobę Papieża, jak to miało miejsce na VI i VII Zwyczajnym Synodzie Biskupów w Rzymie.

2. Pytanie o model kapłana, o jego tożsamość przewija się od zakończenia *Vaticanium II* w wielu opracowaniach teologów. Nie zawsze były one całkowicie zgodne z nauką Kościoła. Kiedy dla jednych kapłan jest tylko przewodniczącym zgromadzenia liturgicznego, podobnie jak jest u protestantów, dla innych funkcja kapłana polegała głównie na jego zaangażowaniu społecznym lub politycznym. A jeszcze inni chcieliby go widzieć psychoterapeutą czy socjologiem.

Papież Jan Paweł II od pierwszych dni pontyfikatu dąży do przywrócenia kapłanom ich tożsamości. Czyni to w przemówieniach kierowanych do seminarzystów, kapłanów diecezjalnych i zakonnych i przez listy kierowane do duchowieństwa z okazji Wielkiego Czwartku.

Synod Biskupów na temat formacji do kapłaństwa dziś, nie mógł pominąć tak istotnego dla życia Kościoła problemu. Dlatego w okres prac przygotowawczych, które obejmują dokumenty robocze dla konferencji episkopatów i dla Ojców Synodu ten temat został należycie wypunktowany. Ponownie przed rozpoczęciem prac Synodu podejmą ten temat zwłaszcza *Lineamenta* i *Instrumentum laboris*.

Warto dodać, że do wypowiedzi o charakterze przygotowawczym należy zaliczyć również wykład Kardynała J. Ratzingera *De natura sacerdotii*, a także relację poprzedzającą wypowiedzi Ojców Synodu, wygłoszoną na auli synodalnej przez głównego relatora Synodu, kardynała Łukasza Moreira Neves — *Relatio ante disceptationem: De sacerdotibus formandis in hodiernis adiunctis*.

Mówiąc o formacji kapłanów dla współczesnego świata nie można pominąć pytania: czym jest powołanie? Ósmy Synod Biskupów dał w tym względzie jasną odpowiedź. Powołanie jest to „dar Boży” — *donum Dei*. Takie określenie odnosi się nie tylko do powołań do stanu kapłańskiego, czy życia konsekrowanego, odnosi się ono także do każdego powołania, jakim Bóg obdarza człowieka. Każde bowiem powołanie jest ważne, każde potrzebne i ma prowadzić człowieka, który je odczyta — do świętości. Główne więc zadanie człowieka na ziemi — to prawidłowe odczytanie swojego życiowego powołania.

Prawda, że nikt dokładnie nie wie, kiedy się ono rodzi, jak kielkuje i dojrzewa w człowieku tak, że podejmuje on decyzję pójścia za jego głosem. Podejmuje trud uprawy „ziemi Ojca niebieskiego”, tzn. pracuje nad rozwojem owego „daru Boga”. A więc powołanie jest czymś bardzo osobistym. Pojawia się w różnym czasie. Bóg przemawia do każdego z nas inaczej. Jestem przekonany, że prawidłowe odczytanie życiowego powołania jest dużym stopniem zbliżenia nas do celu ostatecznego. Nie trzeba więc wielu słów, jak ważną rolę mają do spełnienia niektóre grupy osób, którym Bóg zleca „asystowanie” przy odczytywaniu powołania. Na mocy swoich

obowiązków do tej grupy należą: rodzice, rodzeństwo i koledzy, spowiednicy, nauczyciele, wychowawcy itd.

3. Środowisko powołań. W dokumentach omawianego Synodu poświęcono wiele miejsca duszpasterstwu powołań duchownych. Mówiono o roli rodziny, szkoły, parafii, ruchów, organizacji młodzieżowych i samych powołanych. Podkreślano pozytywne znaczenie ww. środowisk, lecz z dużą dozą troski zajęto się też negatywami naszych czasów. Wprawdzie Ojcowie Synodu reprezentowali wszystkie kontynenty — „cały świat” bardzo zróżnicowany, ale są pewne wspólne prądy duchowe, które występują z różnym natężeniem, z różną aktualnością we wszystkich częściach świata. Do tych prądów duchowych negatywnych należy daleko idący indyferentyzm religijny, praktyczny materializm, konsumpcjonizm, rozbicie życia rodzinnego, przesadny indywidualizm, racjonalizm. Dodać też należy daleko posunięty, nie tylko w kulturze europejskiej, erotyzm.

Ojcowie Synodalni podkreślili też zjawiska pozytywne naszych czasów, takie jak: wielkie osiągnięcia naukowe, osiągnięcia medycyny, zmniejszenie się świata przez łatwość komunikacji, formowanie się autentycznych wspólnot chrześcijańskich, głębokie osobiste przeżywanie głównych treści chrześcijaństwa, odnowa ewangeliczna. To wszystko są zjawiska, które mają wpływ na formację kapłańską. Zadaniem Synodu było rozpoznanie związków i współzależności istniejących pomiędzy wspomnianymi wyżej prądami duchowymi, końca XX wieku, a powołaniem kapłańskim oraz odpowiedź na pytanie, jak formować kapłanów, by dorastali oni do wyzwań, które stawia współczesny świat, i by ich formacja była dostosowana do potrzeb duchowych współczesnego człowieka.

W odpowiedzi na ww. pytania w synodalnym procesie poszukiwania podkreślano z naciskiem, że powinna to być formacja integralna, która obejmuje najpierw formację ludzką i chrześcijańską, a potem dopiero kapłańską. Ojcowie stwierdzili, że musi to być formacja ewangeliczna, której owocem są ludzie żyjący wartościami ewangelicznymi, w sposób autentyczny przeżywający wspólnotę z Bogiem, a dopiero potem pełniący określone funkcje. Tak rozumiana formacja jest długą drogą i obejmuje właściwie wszystkie środowiska, w których żyje i obraca się człowiek. To jest *Novum* tego Synodu, bo dotychczas przy refleksji nad formacją kapłańską, jeszcze podczas *Vaticanium II*, ograniczano się właściwie, jedynie do wytycznych dla dotychczasowych seminariów duchownych. Okazało się, że problematyka ta jest zbyt złożona, by rozpoczynać od seminarium. Zacząć trzeba od wychowania człowieka w środowisku rodzinnym, parafialnym, szkolnym.

a. Środowisko rodzinne

Ojcowie Synodalni niemal jednomyślnie doszli do wniosku, że opiekę nad powołaniem trzeba rozpocząć w najwcześniejszym stadium jego rozwoju. Opieka ta powinna rozpocząć się już w rodzinie. Trzeba tak pracować duszpastersko nad

rodzinami, by one zrozumiały, że powołanie, to — *donum Dei* — za które odpowiada cała rodzina. Powołanie to sprawa całej rodziny. Wszyscy wiemy, że o zdrowym powołaniu można mówić tylko wtedy, kiedy zrodzi się ono, rozwinie i dojrzewa we wspólnocie rodzinnej. Powołanie do kapłaństwa czy zakonu, powinno być od samego początku sprawą rodziny, przedmiotem jej troski i modlitwy. Powinna to być świadoma decyzja i ofiara nie tylko powołanego, ale całej wspólnoty, w której przyszedł na świat.

b. Środowisko parafialne

Ważną rolę w okresie pre-formacyjnym ma do spełnienia parafia, rozumiana nie tylko jako zespół duszpasterski, lecz także jako cała wspólnota religijna. Kapłańskie zespoły duszpasterskie dbają u nas o to, ażeby przyszłych alumnów zbliżyć do ołtarza i zlecać im niektóre funkcje liturgiczne. To dobrze, ale chodziłoby o to, ażeby ci młodzi ludzie byli równolegle wprowadzani w poważne życie modlitwy i pracy nad sobą, najlepiej w ramach odpowiednich wspólnot modlitewnych. Te wspólnoty modlitewne należy odróżnić od powstających dziś ruchów religijnych, które ze względu na swój niekiedy dość horyzontalny charakter, nie zawsze stwarzają dobre środowisko pre-formacji.

c. Środowisko szkolne

Od roku duszpasterze w większości prowadzą katechezę w szkole na wszystkich poziomach. Wydaje się, że powinna to być znakomita okazja do przekazu zasad wiary i moralności, ale też do budzenia powołań duchownych. Nie czas i miejsce, aby dziś mówić o tym, jak to powinno się robić. Ale przez minione 50 lat nie mieliśmy w takim wymiarze dostępu do naszej młodzieży, ani takich okoliczności do zespołowego kontaktu z nimi.

4. Rok propedeutyczny. Jedną z nowych propozycji — przynajmniej dla Kościoła w Polsce — jest tzw. rok propedeutyczny. Byłem pierwszym mówcą na auli synodalnej, który całe swoje wystąpienie poświęcił temu tematowi. W sumowaniu obrad okazało się, że większość Ojców Synodalnych postulowało potrzebę wprowadzenia pre-formacji, jako obowiązującej. Pojęcie *annus propedeuticus* jest pojęciem nowym i po części umownym, ponieważ nie chodzi tu o konkretny rok, tylko o odpowiedni okres formacyjny, poprzedzający czas właściwego studium. Wystąpienie moje miało pewną praktyczną wizję, ponieważ taki — rok preformacyjny — *annus propedeuticus* w naszym Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym wprowadzony został od września 1990 roku. W ciągu obrad i dyskusji kularowych dowiedziałem się, że Kościół w Afryce taki okres przygotowawczy wprowadził już parę lat temu. Oczekujemy teraz na adhortację apostolską, która całe zagadnienie ustawi w taki sposób, że i w Europie *annus propedeuticus* będzie normą.

Wprowadzenie takie okresu przygotowawczego wiąże się nie tylko z brakami w ogólnej formacji humanistycznej w zakresie np. znajomości kultury starożytnej czy języków obcych; znacznie bardziej chodzi o wymiar doświadczenia religijnego, aby młody człowiek, decydujący się na kapłaństwo miał możliwość przeżycia autentycznej wspólnoty Kościoła, nie zawsze bowiem wynosi takie doświadczenie ze swojego środowiska parafialnego. Zanim rozpocznie się refleksja nad wiarą w kategoriach teologicznych, niezbędne jest autentyczne przeżycie treści tej wiary. W wypowiedziach Ojców Synodu samo ujęcie tego roku nie było jednoznaczne. Wielu biskupów rozumiało ten okres jako czas poświęcony wyłącznie formacji duchowej, inni chcieli łączyć w tym czasie formację duchową z intelektualną, jeszcze inni widzieli w tym okresie propedeutycznym przede wszystkim szansę na nadrobienie braków w wykształceniu ogólnym. W okresie finalnym dyskusji byliśmy zgodni co do tego, że chodzi o pogłębienie formacji duchowej, ludzkiej i chrześcijańskiej oraz o możliwość przeżycia najgłębszych treści wiary i doświadczenia autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej.

Odnosnie istniejących, dzięki dekretowi trydenckiemu: *Cum adolescentium aetas*, Wyższych Seminariów Duchownych była zadziwiająca jednomyślność Ojców w potwierdzeniu seminarium jako instytucji formacyjnej i to w formie klasycznej. Wszyscy Ojcowie byli zgodni co do tego, że potrzebny jest czas formacyjny, przeżyty przez 6 lat we wspólnocie. A formacja seminaryjna jest wspólnotowa dwojako: jako budowanie wspólnoty sakramentalnej kapłanów, a także przeżywanie wspólnoty całego Kościoła jako Ludu Bożego. Dlatego uznano, że w normalnych warunkach seminarium jest konieczne. Potwierdzono też jednoznacznie konieczność istnienia tzw. niższych seminariów.

Jeżeli chodzi o Wyższe Seminarium Duchowne — formacja kapłańska, stwierdzono, jest najlepiej wypracowana i zinstytucjonalizowana, ale też wymaga najpilniejszej uwagi. Stajemy dziś wobec pewnych antynomii, których rozwiązanie jest dość trudne. Antynomie te wynikają z samej roli i funkcji kapłana i stanowią reperkusję antynomii między Kościołem a światem.

Istnieje pewna antynomia między nauczaniem a formacją. Formacja najlepiej dokonuje się w małych wspólnotach, gdzie bardzo ważną rolę odgrywa osobowość mistrza i wzajemne zrozumienie członków grupy, podczas gdy nauczaniu zwłaszcza na wyższym poziomie, sprzyja bogactwo środowiska i kontakt z wybitnymi specjalistami. Przemawia to za opcją, ażeby nauczanie teologiczne odbywało się na uniwersytetach, natomiast formacja we wspólnotach formacyjnych. Jest jakimś zagadnieniem, które czeka na rozwiązanie, co zrobić z wielkimi seminariami duchownymi, w których formację duchową, teologiczną i pastoralną otrzymuje po paręset alumnów. Odpowiedź na powyższe zagadnienie byłaby też pierwszym krokiem do rozwiązania aktualnej drugiej antynomii: antynomii izolacji i otwarcia. Życie wewnętrzne wymaga pewnej izolacji, podczas gdy duch apostolstwa domaga się otwarcia. Teoretycznie rozumiemy znaczenie jednego i drugiego, ale istnieje ciągle problem, jak to rozwiązać w praktyce. Odpowiedzią tu jest, jak się wydaje, jedynie formuła wspólnoty życia wewnętrznego, jaką powinno być seminarium albo co najmniej z jakich powinno się ono składać.

Trzecia antynomia, o której nie można nie wspomnieć, choć w świetle teologii wydaje się ona być pozorna, to antynomia samotności i komunii. Wiadomo, że

współczesny człowiek nie rozumie należycie znaczenia samotności i przede wszystkim nie umie sobie z nią praktycznie radzić. Samotność jednak i komunია wzajemnie się warunkują. Idzie zatem o takie wychowanie w seminarium, by człowiek w samotności odnajdywał Boga i nie tracił łączności z bliźnimi.

Truizmem jest twierdzenie, że formacja kapłańska w seminarium powinna przygotować przyszłych kapłanów do tego, by mogli być rzeczywistymi świadkami Chrystusa. Oznacza to, że idzie nie tylko o fakt znajomości treści ewangelicznego Orędzia oraz elementy techniki duszpasterskiej, lecz by mogli dzielić się z wiernymi tym, czym sami żyją, by sami osobiście naprawdę żyli Chrystusem. Znaczy to, że najistotniejszym elementem w tej formacji jest i powinno pozostać wprowadzenie alumnów w tajemnice życia wewnętrznego. Życie łaską, modlitwą, poświęceniem i ofiarą. Ważne to jest zwłaszcza w dzisiejszych czasach, w których w pogoni za sukcesem, Kościół powinien przeciwstawić Tajemnicę Krzyża i zbawienia w nim.

Annus propedeuticus powinien kandydatom do kapłaństwa unaocznić te wymagania Kościoła i pomóc w zrozumieniu potrzeby poważnej pracy nad sobą.

5. Permanentna formacja kapłańska. Kiedy mówimy o formacji kapłańskiej musimy oczywiście mieć przed oczyma obraz współczesnego kapłana, jakim on jest faktycznie i do jakiego powinniśmy dążyć. Wydaje się, że jedną z głównych przyczyn współczesnego kryzysu tożsamości kapłańskiej, który doprowadził do tyłu odejść od kapłańskiej służby, był indywidualistyczny charakter kapłańskiej formacji w przeszłości oraz indywidualizm, jaki cechował życie i pracę kapłanów.

Przyczyną tej indywidualistycznej postawy było z jednej strony to, że alumn w wielkich i licznych seminarjach pozostawał faktycznie sam, a jeszcze bardziej osamotniony czuje się kapłan w dużych diecezjach, w których kontakt z biskupem jest dość słaby, a nie ma faktycznie wspólnot duszpasterskich, które stanowiłyby trwałe i wielorakie oparcie w jego samotnej pracy. Jeżeli nawet w większych parafiach istnieją zespoły duszpasterskie, to są to zespoły działania, a nie wspólnoty, w których się żyje. Różnica jest dość istotna.

Należałoby zatem zmierzać nie tylko do tego, ażeby wychowanie w Seminarium bazowało na wspólnocie życia wewnętrznego, ale także należy zastanowić się nad tym, jak można by było w Kościele powołać do życia wspólnoty kapłańskie, które mogłyby w istotny sposób przyczynić się do zmiany, odnowienia modelu kapłana-duszpasterza. Sprawa wymaga zapewne wielu rozważań i dyskusji, ale wydaje się być bardzo ważna.

I ósmy Synod Biskupów te problemy podjął, poświęcając temu zagadnieniu VI rozdział w *Elenchusie* propozycji *De formatione permanente*, gdzie jest mowa:

- a. o ważności stałej formacji kapłanów;
- b. o inkulturacji — ważne dla misjonarzy, ale też dla kapłanów lubiących zmiany placówek;
- c. o wspólnocie prezbiteriów i znaczeniu jaką ma dla nich diecezja;

- d. o wspólnocie kapłańskiej i samotności;
- e. o kapłanach chorych i starszych;
- f. o organizacjach kapłańskich;
- g. o relacjach pomiędzy duchowieństwem diecezjalnym i zakonnym.

U nas w Polsce te zadania są lepiej lub gorzej realizowane. Nigdy w ubiegłych epokach nie poświęcono tyle uwagi sprawom formacji kapłańskiej na wszystkich etapach jej rozwoju, jak to się czyni dziś.

Fundament położony przez Kardynała de Poule — ujawniony przez dekret Soboru Trydenckiego *Cum adolescentium aetas* nie otrzymał tylu rysów uzupełnienia i rozwoju, jak na Soborze Watykańskim II i VIII Zwyczajnym Synodzie Biskupów.

Synod został zamknięty 28 X 1990 r. uroczystą Mszą św. koncelebrowaną w Bazylice św. Piotra.

REMINISCENCES FROM DEBATES OF VIII SYNOD OF BISHOP IN ROME

SUMMARY

The question concerning the model of priesthood and its identity has appeared since the end of *Vatican Council II*. For one, a priest is a guide of liturgical gathering and for the others, the function of a priest lies in his social and political engagement. Some others, want to see in him a sociologist and therapist.

Fathers of Synod underline that vocation is gift from God — *donum Dei* realizing itself by means of his environment, that is his family, school and parish.

A new element in Polish reality is *annus propedeuticus* understood as introduction to spiritual, intellectual, human and christian formation.

The Synod confirmed the seminar as an establishing institution in its classical form which should be of great concern.

TOŻSAMOŚĆ I DUCHOWOŚĆ KAPŁANA JUTRA. REFLEKSJE NA KANWIE SYNODU BISKUPÓW POŚWIĘCONEGO FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ

Treść: — I. Przebieg i organizacja Synodu. — II. Temat Synodu — formacja kapłańska. 1. Środki formujące. 2. Wymiary formacji. a. *Equipe de formateurs*. b. Osoba powołanego. 3. Jedność i ciągłość formacji. 4. Tożsamość i duchowość kapłańska. a. Upodobnienie się do Chrystusa w różnych wymiarach. b. *Agere* — czyli duchowość kapłańska jako konsekwencja tożsamości kapłańskiej. 5. Formacja ciągła. — Summary.

I. PRZEBIEG I ORGANIZACJA SYNODU

Pierwsza część Synodu miała charakter analityczno-informacyjny. W tej fazie obrad każdy z Ojców Synodalnych miał możliwość zabrania głosu i przedstawienia problematyki formacji do kapłaństwa w wymiarze Kościoła lokalnego, który reprezentował. Była to nie tylko informacja, ale także możliwość zgłoszenia oczekiwań, dezyderatów, podzielenia się własnymi doświadczeniami. Wszystkie wypowiedzi Ojców Synodalnych były starannie gromadzone, analizowane i systematyzowane według wcześniej ustalonego klucza tematycznego. To wszystko służyło do opracowania tzw. *Relatio post disceptationem*. Ujmowała ona w sposób syntetyczny główne treści pierwszej części Synodu. Ta sama relacja, przedłożona przez Głównego Relatora Synodu kard. Moreira Neves z Brazylii, stanowiła równocześnie punkt wyjścia do drugiej syntetycznej części Synodu. W zakończeniu zawierała ona wykaz głównych kwestii, które zdaniem teologów-ekspertów wymagały dalszego rozwinięcia i pogłębienia, jak: tożsamość, duchowość kapłana dzisiaj, rola rodziny, parafii i seminarium w formacji kapłańskiej, wychowanie kapłanów do czystości kapłańskiej związanej z celibatem, związek formacji kapłańskiej z pozostałymi radami ewangelicznymi (ubóstwo, posłuszeństwo); jak przezwyciężyć trudności formacyjne wynikające z kultury laickiej, indyferentyzmu, materializmu, erotyzmu?; rola i granice inkulturacji w wychowaniu. Od 13 do 19 X 1990 r. uczestnicy Synodu pracowali w roboczych grupach językowych (*circuli minores*). Było ich 13: trzy hiszpańskie, trzy francuskie, trzy angielskie, jedna włoska, jedna niemiecka, jedna słowiańska i jedna łacińska. Grupy te podjęły proponowane tematy i poszerzyły je o nowe propozycje. Reprezentanci grup językowych pomagali sekretarzowi specjalnemu Synodu w ostatecznym zredagowaniu listy tych propozycji. 22 X podczas sesji plenarnej sekretarz specjalny przedstawił Ojcu Świętemu i wszystkim uczestnikom Synodu tę listę. Poddano je

ponownie dyskusji w ramach grup roboczych. Efektem pracy tych grup był tzw. *modi*, których przedstawiono dokładnie 434. Ostatnim etapem przygotowania ostatecznej listy propozycji było ponowne przebadanie *modi* przez komisję składającą się z 13 biskupów relatorów grup językowych pod przewodnictwem kardynała relatora i przy współpracy sekretarza specjalnego i jego współpracowników, teologów. W ten sposób powstała ostateczna lista propozycji (*Elenchus finalis*), która po głosowaniu została wręczona Ojcu Świętemu. Zawiera ona 41 propozycji.

II. TEMAT SYNODU — FORMACJA KAPŁAŃSKA

W publikacjach po Synodzie mogliśmy czytać, że Synod reprezentuje nową teologię kapłaństwa. Czy nową teologię kapłaństwa? — nie wiem, ale punkty ciężkości tej teologii są rozłożone odmiennie, aniżeli dotychczas. W czym widzę te różnice: po pierwsze to jedność formacji kapłańskiej. Myśmy się przyzwyczaili do tego, że formację kapłańską dzielimy na intelektualną, duchową i pastoralną. Pod względem tematycznym ten podział jest prawidłowy. Jeżeli zaś spojrzymy na ten podział z pozycji formatora i formującego musimy stwierdzić nakładanie się tych zakresów. Formującym i formatorem pierwszym jest sam Chrystus. Trzeba sobie uświadomić tę specyfikę Seminarium, że jest tylko jeden Pan i Nauczyciel nas wszystkich: biskupa, rektora, profesorów, moderatorów i alumnów. My wszyscy idziemy do naszego Pana z naszymi problemami. Wszyscy jesteśmy tymi, których formuje Chrystus. W ten sposób formacja polega na tym, że my wszyscy w sposób pełny otwieramy się na Chrystusa i na wspólnotę z Nim. Wobec tego wszystkiego jawi się jeszcze jedno znamię: całe nasze nauczanie jest nie tyle nauczaniem ile spotkaniem z Chrystusem. Ma charakter osobowy i w tym względzie ma ono charakter unikalny. Nie ma drugiej takiej dyscypliny, która byłaby komunikowaniem osób, darowaniem się osób, wzajemnym ubogacaniem i jednocześnie formacją.

1. Środki formujące

Tymi środkami jest znowu Chrystus żyjący w znakach sakramentalnych, żyjących w Swoim Słowie. Dlatego mimo akcentowanych rozróżnień formacji mamy do czynienia z jednością formacji kapłańskiej. Kard. Ratzinger wygłosił bardzo pryncypialne przemówienie na temat formacji kapłańskiej. Ono właśnie zaważyło nad przebiegiem prac Synodu. W nim Kard. Ratzinger zwraca uwagę na jedność formacji. Praktycznie biorąc w studium wymiar duchowy i intelektualny są nierozdzielne. To, że Słowo Boże jest dostępne w naszym świecie; to, że Bóg mówi do nas i mówi wciąż — jest najbardziej ekscytującą rzeczą jaką możemy sobie wyobrazić. Kształcenie i systematyczna praca, to elementy niezbędne na drodze do kapłaństwa. Jednocześnie praca intelektualna jest również znakiem i odpowiedzią w kategoriach miłości. Ten, kto kocha nigdy nie ma dość wiedzy o tym kogo kocha. Troska o zdobywanie wiedzy staje się wewnętrznym wymiarem miłości. Sys-

tematyczna edukacja, w wyniku której osobie stwarza się okazję, by swoje wypieszczone teorie porzuciła przez wzgląd na posłuszeństwo, to niezastąpiony element kształcenia w prawdzie i miłości. Istotny składnik wiedzy teologicznej to obiektywizm każdego świadka wiary, który nie głosi siebie samego, własnych teorii, lecz oddaje się całkowicie służbie Temu, który jest większy niż on. Wysiłek więc, by zrozumieć Pismo św. jest podstawą edukacji księży. Wysiłek by rozwijać formację intelektualną i postępować w formacji w wymiarze duchowym opiera się na Słowie Biblijnym.

2. Wymiary formacji

a. *Equipe de formateurs*

Pierwszym i w pewnym sensie najważniejszym wymiarem wychowania jest formacja wspólnotowa. Jeżeli jest prawdą, że Chrystus jest pierwszym Formatorem. To bardzo istotnym problemem jest stworzenie ekipy formatorów (*equipe de formateurs*), to znaczy tych, którzy formują w jednym duchu wspólnotę seminaryjną. Przy całym bogactwie osobowości moderatorów. Przy różnicy zdań, która musi być i jest znakiem pewnej jedności i bogactwa w Kościele, ale wszyscy w jednym kierunku, wszyscy z maksymalnym zaangażowaniem. To Synod uznał za sprawę pryncypialną.

b. Osoba powołanego

Drugi czynnik formacji polega na tym, że pierwszym podmiotem formacji jestem „ja sam”, czyli ten do którego Chrystus adresuje swoje Słowo i ten, któremu Chrystus ofiarowuje środki zbawienia.

Ekipa formatorów musi być tak wpleciona pomiędzy Chrystusa, a tego który jest formowany, że istnieje absolutna jedność wszystkich w Duchu (por. Ef 4,3); tzn. to samo zaangażowanie w tym samym kierunku i pełnienie i przygotowanie tych samych zbawczych zadań w ramach Chrystusowego kapłaństwa.

3. Jedność i ciągłość formacji

Formacja duchowa, intelektualna i pastoralna stanowią nierozłączną jedność i to w perspektywie nauczyciela i ucznia, który przyjmuje nauki Mistrza i Go naśladuje. Drugie znamię to integralność formacji, obejmuje ona formację ludzką, chrześcijańską i kapłańską. Uczestnicząc w Synodzie i analizując swoją własną drogę doszedłem do wniosku, że w seminarium zakładano formację ludzką i chrześcijańską, a skupiającą się prawie wyłącznie na formacji kapłańskiej. Ojciec Duchowny mówił o trzech drogach doskonałości. Tymczasem formacja ludzka i chrześcijańska były niepełne. U młodszego pokolenia może jeszcze bardziej niepełna, bo wzrastało ono w warunkach anormalnych. W pewnym sensie u nas wszystkich człowieczeńst-

wo jest okaleczone, ponieważ żyliśmy w warunkach głęboko nieludzkich. Dlatego musi najpierw nastąpić poznanie naszego człowieczeństwa. Sam postawiłem tezę: nie możemy być pełnymi chrześcijanami jeżeli nie jesteśmy pełnymi ludźmi. Nie możemy być pełnymi kapłanami jeżeli nie jesteśmy pełnymi chrześcijanami. Tu jak mówi Jan Paweł II nie ma drogi na skróty. Jeśli ktoś nie zbuduje w sobie pełnego człowieczeństwa, nie zbuduje pełnego w sobie chrześcijaństwa. Jak nie będzie prawdziwym chrześcijaninem jest niemożliwe, aby był kapłanem w pełni tego słowa znaczeniu. Najpierw zbudować pełnego człowieka (por. Kol 3,14). Można tu wiele mówić o człowieku, dla nas człowiek to konkret. To Jezus Chrystus, Bóg Wcielony, który jest najpełniejszym człowiekiem. Psychologowie usiłują umieścić Chrystusa w jakiejś kategorii. On rozsadza wszelkie kategorie. Jest czuły, sentymentalny, jednocześnie wymiarem człowieczeństwa. Kształtowanie wymiaru człowieczeństwa to kształtowanie takich cech jak prawdomówność, obowiązkowość, sumiennosc. To wszystko co składa się na cnoty obywatelskie. Amerykanie kładą nacisk na przyzwoitość. U nas nigdy się nie mówi o przyzwoitości. Nasze chrześcijaństwo zaczyna się od góry. Elementarna przyzwoitość polega na tym: mogę polegać na twoim słowie, jestem punktualny, mogą na ciebie liczyć, że masz pewną amplitudę wrażliwości, że gdy coś tobie zawierzę to wiem, że będzie to odebrane jako zobowiązujące. Dzisiaj powinniśmy akcentować człowieka sumienia, dla którego punktem wyjścia dla określenia zła i dobra jest przede wszystkim sumienie. Chrześcijanin to ten, który przeżywa swoją wspólnotę z Ojcem i Synem i Duchem Świętym, to człowiek wiary, nadziei i świadek miłości (por. I Kor 1,9). Seminarzysta to świadek życia chrześcijańskiego. Nie chodzi tu o wiedzę, ale o doświadczenie przeżycia tożsamości chrześcijańskiej ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z chrztu.

Dzisiaj wiele powołań do kapłaństwa rodzi się we wspólnotach nieformalnych, które w sposób bardzo świadomy przeżywają rzeczywistość chrztu świętego. Z tych wspólnot wynoszą pewne doświadczenie religijne z bycia chrześcijaninem. To doświadczenie musi być pomocne w świadomym przeżywaniu treści wiary. Jest ono mocno akcentowane w innych krajach. U nas raczej się zakłada. Czy słusznie?

Seminarium to nie bursa studentów studiujących ten sam przedmiot. Jest to przeżycie braterstwa tych, którzy są złączeni tym samym sakramentem, tym samym powołaniem, tą samą ideą.

Kapłan to przecież człowiek głębokiej i żywej wiary, który przeżywa treści wiary i ją wyraża w swoim życiu. Kapłan to też człowiek niezłomnej nadziei opartej na Chrystusie Zmartwychwstałym, który daje nam udział w swoim zwycięstwie nad grzechem, nienawiścią, złem i śmiercią. Szczególnie w dzisiejszej dobie kiedy panuje taka głęboka frustracja. Naszym powołaniem jest wnoszenie nadziei w to życie, które dla wielu cechuje się właśnie bez-nadziejnością.

Chrystus nasza nadzieja i my żyjący tą Nadzieją i tę Nadzieję wnosimy w nasze życie (por. Rz 15,13).

Wreszcie chrześcijanin to znak miłości, ale tej miłości, która była w Jezusie Chrystusie. *Miłujcie się wzajemnie tak jak was umiłowałem* (J 14,21). Jeżeli kogoś ten niebotyczny wymiar miłości przynajmniej nie niepokoi, by nie powiedzieć nie przeraża, ten nie może zapewne powiedzieć, że wie czym jest miłość. My chyba wszyscy bardziej usiłujemy miłować niż naprawdę miłujemy. Z drugiej strony ta

właśnie niedościgła perspektywa miłości jest znakiem boskości chrześcijaństwa. Nikt nie może powiedzieć, że wypełnił ją w sposób doskonały na miarę Chrystusa, a do tego jesteśmy przecież powołani. I to dopiero jest chrześcijaństwo, albo pełne chrześcijaństwo! Jestem przekonany, że to chrześcijaństwo III tysiąclecia będzie takim właśnie chrześcijaństwem. Jeżeli ksiądz będzie człowiekiem wiary, będzie mógł głosić Ewangelię. Jeżeli nie będzie miał żywej wiary, nie będzie jej animatorem i nie stanie się znakiem nadziei dla wątpiących i niewiele będzie miał do powiedzenia jako kapłan, bo jego świadectwo kapłańskie będzie po prostu dzisiaj niewiarygodne. Obecnie nierzadko ludzie świeccy stają się dla nas wyzwaniem. Czy to nie jest zastanawiające, że młodzi odmawiają Breviarz, a kapłani się dziwią, że mają dzień uświęcać wspólną modlitwą brewiarzową? Czy to nie jest dziwne, że świeccy się gromadzą na modlitwie, a kapłani bardzo rzadko uprawiają spontaniczną modlitwę od serca? Jakbyśmy byli tylko od modlitwy urzędowej, a to jest początek rutyny, która zabija pobożność w sercu.

4. Tożsamość i duchowość kapłańska

Formację kapłańską można rozumieć w dwojaki sposób:

- a. jako przygotowanie do pełnienia funkcji kapłańskich,
- b. jako bycie kapłanem.

Chyba w środowiskach seminaryjnych zbyt dużą wagę przywiązuje się do przygotowania do sprawowania funkcji kapłańskich. Jeżeli będziemy zbyt mocno akcentowali wychowanie do funkcji kapłańskich to jest obawa, że wychowamy „funkcjonariuszy”, a nie kapłanów. Dlatego na Synodzie przesunął się punkt ciężkości w kierunku „jak być kapłanem”? Postawiono pytanie: „co znaczy być kapłanem u progu trzeciego tysiąclecia?”.

Tożsamość kapłańska znalazła następujące sformułowanie w *Propositiones: Tamquam imago viva Christi Sacerdotis. Tamquam sacramentalis representatio Christi Capitis, Pastoris ecclesiae et Magistri*.

Imago viva Christi Sacerdotis. Filozofia uczy: *agere sequitur esse*. Najbardziej fundamentalną relacją jest relacja bytowa, czyli sam fakt istnienia. „Być kapłanem” — jeżeli w pełni będziemy kapłanami, to wszystkie funkcje będą sprawowane po kapłańsku. Jeżeli natomiast zbyt koncentrujemy się na *agere* kapłańskim możemy przez to pomniejszyć kapłańskie *esse* i zredukować do poprawnego sprawowania funkcji, bez ducha i właściwej im pobożności. W następstwie tego wierni będą nas postrzegać jako jeden z wielu „zawodów”.

Imago viva Christi Sacerdotis: jesteśmy *imago viva Christi Sacerdotis* mocą sakramentu bez naszej zasługi. To wszystko dzieje się mocą sakramentu: *ja ciebie rozgrzeszam, to jest słowo moje*. To jest najpełniejsza tożsamość kapłana: *sacerdos operari in persona Christi*: wszystko co czynimy, czynimy mocą sakramentu w Chrystusie. Temu sakramentalnemu wymiarowi powinien odpowiadać wymiar duchowy. Cała duchowość kapłańska to nic innego jak konsekwentne staranie się, aby nasze działanie było odbiciem pełni treści kapłaństwa.

Być kapłanem to najpierw być człowiekiem Bożym, powołanym, by upodabniać do Chrystusa odwiecznego Kapłana, Głowy Kościoła, upoważnionym do tego

by działać *in persona Christi*. Być człowiekiem Bożym — to służyć zbawieniu wszystkich na wzór samego Chrystusa (por. 2 Tym 2,10).

Kapłaństwo to wielki dar Boga dla Kościoła, dlatego wszyscy wierni są powołani do troski o powołania kapłańskie, o ich jakość, doskonałość i świętość.

a. Upodobnienie do Chrystusa w różnych wymiarach

a. Upodobnienie do Chrystusa Kapłana. *Conformitas cum Christo* to wymiar sakramentalny. *Configuratio ad Christum* to wymiar duchowy, który teraz podejmujemy. Chrystus Kapłan to ten, który ustawicznie składa siebie w ofierze. Kapłan Jezusa Chrystusa nie tylko składa ofiarę Jezusa Chrystusa, ale i sam siebie i swoje życie ustawicznie składa przy każdej ofierze (por. Hbr 7,26-27).

b. Chrystus Nauczyciel. To ten, który ustawicznie głosi orędzie Zbawienia. Ten, który jest Zbawczym Orędziem. Funkcja nauczycielska zobowiązuje nas do tego, byśmy jak najpełniej otworzyli się na głos Boga w nas.

c. Chrystus Pasterz. Ten, który zna owce i zna ich potrzeby, który daje życie za owce (J 10,11). Kapłan składa swe życie ustawicznie w ofierze. Motyw pasterza wyraża się dodatkowo tym, że oddaje swoje życie „za owce”.

d. Chrystus Prorok. Ukazuje zobowiązujący profetyczny wymiar Bożego orędzia i moc Bożej miłości, która objawia się w działaniu. Jest to szczególny wymiar dzisiejszego czasu kiedy ludzie potrzebują proroków czyli, tych którzy własnym życiem niejako uwiarygodniają orędzie moralne Boga (por. J 6,14).

e. Wymiar Królewski. Należy rozumieć ściśle teologicznie, w znaczeniu Modlitwy Pańskiej *przyjdź Królestwo Twoje*. Chodzi więc o panowanie Boga, które jest panowaniem miłości i rozpoczyna się w ludzkich sercach. Duchowość kapłańska jest więc odbiciem i przedłużeniem duchowości Chrystusa Króla.

b. *Agere* — czyli duchowość kapłańska jako konsekwencja tożsamości kapłańskiej

Niech w was będą te same odczucia, które są w Jezusie Chrystusie (Flp 2,1-4). Te same odczucia, pragnienia, dążenia, ta sama gotowość, która była w Jezusie Chrystusie Kapłanie, Pasterzu, Nauczycielu. Duchowość kapłańska zakłada najbardziej intymną wspólnotę życia i działania z Chrystusem. Zakłada naśladowanie Jezusa w Jego całkowitym posłuszeństwie woli Ojca oraz niepodzielnym oddaniu się na służbę bliźnich.

c. Rady ewangeliczne a duchowość kapłańska

a. Posłuszeństwo biskupowi. W porządku administracyjnym jest bez sensu, jeżeli nie jest zakorzenione w moim wewnętrznym posłuszeństwie wobec Chrystusa.

b. Celibat kapłański. Możemy tylko oglądać w świetle rady czystości, Radykalna czystość serca, która sprawia, że jesteśmy duchowo wolni, niejako transparentni

i stawiamy się całkowicie i dobrowolnie do dyspozycji w służbie Chrystusowego Królestwa. Nie jest to więc czystość w sensie szóstego przykazania, ale czystość w sensie czystości intencji i gotowości oddania się na służbę Bogu. W tym kontekście celibat jest wyrazem dyspozycyjności.

c. Ubóstwo. Przyjęte i wypełnione dobrowolnie jako szczególna łaska dana naszym czasom. My nie składamy ślubu ubóstwa, ale nasz *modus vitae sacerdotalis* jest znakiem czym jest ubóstwo. Jesteśmy do tego zobowiązani bardziej niż nasi wierni. Ubóstwo nie ogranicza się wyłącznie do rezygnacji z dóbr materialnych, ale głównie do użytku jaki czynimy z tych dóbr i do ukazywania światu co stanowi prawdziwy skarb mojego życia.

5. Formacja ciągła

Considerari debet tamquam processus continuae conversionis et tamquam modus fidelitatis conservandae erga ministerium sacerdotale. Proces ustawicznego nawracania się. Nawracanie nie jest czynnością jednorazową a trwałym procesem. Nawrócenie jest to pełne zwrócenie się do Chrystusa, zjednoczenie z Nim i jednocześnie wyrzeczenie się tego wszystkiego co nie pozwala się nam cieszyć obecnością Chrystusa. Formacja ciągła to jest pełniejsza wierność Chrystusowi w pełnieniu naszych obowiązków. Jest to też proces duchowego dojrzewania w wierze, nadziei i miłości.

Odmienne od dotychczasowej praktyki Synod ujmuje formację kapłańską jako trwały proces obejmujący całe życie od urodzenia, aż do śmierci. Ojcowie Synodu doszli do wniosku, że nie można zawężyć okresu formacji tylko do czasu seminaryjnego, gdyż jest to niewielki wycinek całego procesu formacyjnego, który zaczyna się w domu rodzinnym. Błogosławiony ten, kto wyszedł z domu, gdzie panowała prawdziwa chrześcijańska wiara. Często żyjemy w środowiskach, gdzie wiara jest okaleczona, akceptuje się tylko jej część inną odrzuca. Wiara jest powierzchowna, bo nie dociera do istoty i my z tym okaleczeniem wchodzimy w życie. Trzeba sobie te braki uświadomić.

Formacja ciągła wyraża się także w coraz pełniejszym dojrzewaniu duchowym, dojrzewaniu i oczyszczaniu naszych motywów działania. Coraz więcej jest w nas bezinteresownego dobra, a nade wszystko coraz więcej miłości.

W pełni jesteśmy dopiero wtedy dojrzały, gdy u siebie znajdziemy tyle duchowej mocy, by konsekwentnie urzeczywistniać w swoim życiu całe dobro poznane z Ewangelii. Wtedy, kiedy bez oporu pozwolimy się kierować Duchowi Świętemu, wtedy jesteśmy w pełni dojrzały.

IDENTITY AND SPIRIT OF PRIEST OF TOMORROW.
REFLECTIONS BASED ON THE SYNOD
OF BISHOPS ABOUT PRIEST FORMATION

SUMMARY

The Synod underlined the unity of a priest formation. Christ is the first former. The same Christ is the source of formation living in Sacrament's signs.

The very important element of a priest formation is made a former team (*equipe de formateurs*). It is a group of people, who create in one Spirit, the whole community of seminarians. The priest formation is understood as performing priest's duties and as „being a priest“.

A priest identity was defined in *Propositiones: Tamquam imago viva Christi Sacerdotis. Tamquam sacramentalis representatio Christi Capitis, Pastoris ecclesiae et Magistri*. The spirit of priest conveys the most intimate community of life and activity with Christ.

POSLUGA KAPŁANA w NAUCZANIU JANA PAWŁA II

I

Pomijając aktualność zastanowienia się nad nauczaniem Jana Pawła II na temat posługi kapłańskiej — wszak to nasz najwyższy Pasterz i Ojciec, a jego słowo ma szczególną moc i wartość — chcę zwrócić uwagę na fakt, że myśl Papieża w tej materii zostanie wnet w nowy sposób ujęta. Pod wpływem refleksji VIII Synodu Biskupów, Jan Paweł II napisze nowy obszerny dokument na temat formacji kapłańskiej, a więc i modelu posługi kapłańskiej. Oczekujemy na ten dokument. Ojciec Święty na różne sposoby go zapowiada i przygotowuje nas na jego odbiór. Tak było w Polsce przy okazji poświęcania seminariów, np. w Częstochowie. Jan Paweł II z pewnością wydatnie wzbogaci jeszcze swą myśl na temat posługi kapłańskiej. Wprawdzie posłuży się w tym przemyśleniami VIII Synodu Biskupów, ale przecież ostatecznie to będzie Jego myśl o kapłaństwie ministerialnym. Synod jest ciałem tylko konsultatywnym a nie ustawodawczym, działa i owocuje ostatecznie przez nauczanie papieża. Tym bardziej jednak rodzi się pytanie dziś, jaka jest koncepcja kapłana w dotychczasowym nauczaniu Jana Pawła II. Niniejsze przedłożenie będzie próbą odpowiedzi na to pytanie.

II

Jan Paweł II należy do papieży XX wieku, którzy specjalnymi encyklikami i adhortacjami wypowiedzieli się na temat kapłaństwa hierarchicznego czyli ministerialnego. Czynie to zwykle przy okazji jakichś rocznic kościelnych, związanych z kapłaństwem, lub też własnych jubileuszów. I tak mamy adhortację św. Piusa X *Haerent animo*, encyklikę *Humani generis redemptionem* Benedykta XV, encyklikę *Ad catholici sacerdotii* Piusa XI, *Menti nostrae*, *Tre discorsi* Piusa XII, *Sacerdotii nostri primordia* Jana XXIII, *Sacerdotialis celibatus* Pawła VI. Papież Jan Paweł II wypowiedział się bardzo często na temat kapłaństwa ministerialnego. Można naliczyć ponad 200 interwencji o kapłaństwie. Przemawia papież często do kapłanów i seminarzystów przy różnych okazjach, wyraża swą myśl poświęcając cykl na temat formacji kapłańskiej, w związku ze zbliżającym się VIII Synodem — przede

wszystkim jednak wypowiada się pisząc z okazji Wielkiego Czwartku *List do swoich kapłanów*. Każdego roku otrzymujemy więc porcję myśli, zachęt, stymulacji do świętości. Na pierwszym miejscu trzeba jednak wymienić list obecnego papieża do kapłanów z roku 1979. Jest on małą encykliką (liczy 34 strony), zawiera najpełniejszą myśl Jana Pawła II na temat posługi kapłańskiej.

Trzeba w tym miejscu jednak dopowiedzieć, że teraz Ojciec Święty pisze o kapłaństwie jako papież, i te jego wypowiedzi mają szczególny ciężar gatunkowy, ale na temat kapłaństwa zabierał już głos wiele razy przedtem jako biskup i metropolita krakowski. Jeszcze jako kardynał, wygłosił na temat specyfiki duchowości kapłańskiej naukowy referat na symposium o tożsamości kapłańskiej, w Rzymie (r. 1978). Wypowiadał się też wiele razy na temat kapłaństwa w przemówieniach do swoich kapłanów i kleryków w licznych referatach i artykułach.

III

Ogólnie rzecz ujmując nauczanie Jana Pawła II na temat posługi kapłańskiej można sklasyfikować w czterech grupach.

1. Jest to nauczanie w związku z II Soborem Watykańskim i Magisterium Kościoła po Soborze.

Konstytucja o Kościele (*Lumen Gentium* i *Gaudium et spes*), dekret o posłudze kapłańskiej (*Presbiterorum ordinis*), dekret o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*) a także dekret o misjach (*Ad gentes*), stanowią bardzo często punkt wyjścia dla rozważań Papieża. Ojciec Święty komentuje treści tam zawarte i usiłuje je przybliżyć swoim odbiorcom. Ponieważ w związku z myślą soborową, niedługo po jego zakończeniu, zrodziły się liczne trudności w jego pojmowaniu, został zwołany Synod Biskupów w roku 1971. Papież będąc jego uczestnikiem jako kardynał krakowski, często nawiązuje do jego treści. Pilnie też śledzi myśli Pawła VI na temat kapłaństwa i wiernie idzie po tej linii.

2. Nauczanie Jana Pawła II na temat kapłaństwa ma charakter apologetyczny.

Nasze czasy naznaczone zostały dużą ilością apostazji kapłańskich, a nawet błędem kwestionowania istnienia kapłaństwa hierarchicznego, różniącego się istotą, a nie tylko stopniem, od kapłaństwa powszechnego wiernych. Kryzys tożsamości kapłańskiej stał się problemem numer jeden w czasach po Soborze Watykańskim II. Bardzo mocno naznaczył on już wypowiedzi Pawła VI. Papież Jan Paweł II idzie wiernie śladami swego Poprzednika. Wciąż więc na różne sposoby podejmuje odpowiedź na temat kryzysu identyczności kapłańskiej. Czyni to wprost lub pośrednio, broniąc tożsamość samej istoty kapłaństwa służebnego, tożsamości funkcji kapłaństwa i tożsamości stylu życia kapłanów.

3. Wypowiedzi Jana Pawła II mają charakter katechetyczno-profetyczny.

W porównaniu z Pawłem VI są może mniej dramatyczne a bardziej spokojne i wykładowe — nie mniej jednak i w nich widać troskę o niezagubienie istotnych treści prawdy o kapłaństwie. Znakiem tego mogą być słowa św. Augustyna, które Jan Paweł II umieszcza na początku głównej swej wypowiedzi na temat kapłaństwa *List do kapłanów na Wielki Czwartek w r. 1979. Dla was jestem biskupem, z wami jestem kapłanem*. Z pozycji braterstwa kapłańskiego Papież wyjaśnia, pogłębia, zachęca, prosi. Czyni to przy różnych okazjach, które podsuwa życie: spotkaniach z grupami kapłanów, kleryków i dzieł powołaniowych.

4. Możemy również mówić o aspekcie medytacyjnym wypowiedzi Jana Pawła II o kapłanach.

„Teologia kapłaństwa” Jana Pawła II jest często teologią na kolanach, „teologią do Boga”. Znakiem tego są wypowiedzi Papieża wyrażone na tle formuł poświęceń i błogosławieństw, różnych aktów zawierzenia Matce Bożej, a zwłaszcza *Listu do kapłanów na Wielki Czwartek*. Można powiedzieć, że na modlitwie w kontekście przeżywania konsekracji kapłańskiej wyklada Jan Paweł II dekret o kapłaństwie służebnym.

IV

Przechodząc od ogólnego do merytorycznego ujmowania kapłaństwa w myśli Jana Pawła II, zwróćmy uwagę na wielość spraw, które możemy jedynie wypunktować. Na szerokie omówienie nie możemy sobie tu pozwolić. Wypunktowanie to będzie się opierało o trzy ujęcia tajemnicy kapłaństwa.

- a. kapłaństwo od strony łaski, owego „być kapłanem” (*esse*) — ontologia kapłaństwa.
- b. kapłaństwo od strony funkcjonalności, co znaczy „działać” (*agere*) — misja kapłana.
- c. kapłaństwo od strony duchowości, co znaczy „świadczyc” o kapłaństwie, żyć kapłaństwem (*vivere*).

Ad *a*. Jan Paweł II wyciąga wszystkie swoje wnioski odnośnie posługi kapłańskiej z kontemplacji objawionej prawdy o kapłaństwie, z natury łaski kapłaństwa.

Najogólniej rzecz biorąc, podstawą wszystkich wniosków o kapłaństwie ministerialnym jest kapłaństwo Jezusa Chrystusa. Jeden jest Arcykapłan i jedno jest kapłaństwo.

Na pierwszym miejscu w rozważaniach o kapłaństwie służebnym stawia papież akcent na tym, że kapłaństwo hierarchiczne albo służebne sięga swoimi korzeniami do łaski chrztu. Kapłan jest nade wszystko chrześcijaninem i bratem w wierze. Jan Paweł II lubi podkreślać, że kapłaństwo kapłanów (księży) jest wspólne w swej

istocie z kapłaństwem wszystkich innych ochrzczonych (por. *List na Wielki Czwartek 1979 r.*). Ujęcie papieża Polaka w tym względzie jest na wskroś ujęciem właściwym dla Soboru Watykańskiego II, który rozważał prawdę o kapłaństwie według schematu: Chrystus Arcykapłan, Lud Boży kapłański, w Ludzie Bożym kapłani — słudzy. Oczywiście, w Ludzie kapłańskim, szczególnie i w jedyne sposób, istotowo różnie a nie tylko stopniem mają udział w kapłaństwie Chrystusa kapłani (por. KK rozdz. II i III). Z racji, że ta prawda była i jest również kwestionowana, akcent Papieża jest tu zdecydowany i częsty.

Rozważając dalej tajemnicę udziału kapłana w kapłaństwie Jezusa Chrystusa, Jan Paweł II mówi za Soborem o specyfice tego udziału przez określenie „działanie *in persona Christi*”. To określenie bardzo lubił używać jeszcze jako biskup Krakowa, wyciągając stąd wniosek o szczególnej bliskości kapłana wobec Chrystusa. Dzięki działaniu w osobie Chrystusa, kapłan znajduje się wyjątkowo blisko tego „miejsca”, którym jest Chrystus (*List na Wielki Czwartek 1991 r.* nr 4). Jest on niejako odziany Osobą Chrystusa. Wyprowadzał też stąd Papież postulatory odnośnie świętości kapłańskiej, która winna być na wskroś Chrystotypiczna.

Kapłaństwo służebne wyciska na duszy niezatarte znamię, znak całkowitego i nieodwołalnego oddania się Chrystusowi na służbę Kościoła. Z *Listu z 1979 r.* wynika, iż widzi w tym charakterze (za św. Tomaszem) znak podobieństwa do Chrystusa.

Czy jednak tylko „charakter”, „niezatarte znamię”, wyróżnia kapłaństwo hierarchiczne od kapłaństwa wiernych? — Ojciec Święty, człowiek syntezy, mocno akcentuje jedność tajemnicy Chrystusa Kapłana, Proroka i Pasterza — Króla. Jedną i tą samą rzeczywistość nadprzyrodzoną ujmowaną jest przez nas z różnych stron. Kapłaństwo kapłanów, które hierarchicznie jest też najbardziej służebne, ministerialne, „przyporządkowane” kapłaństwu wiernych. Kapłan jest uczestnikiem jakby „Osoby Chrystusa” w istnieniu dla Kościoła, dla ludu Bożego, aby wszyscy wierni mogli siebie składać w ofierze Bogu (por. *List na Wielki Czwartek 1979 r.*, nr 3). Odpowiednikiem pojęcia „charakter kapłaństwa”, „znamię niezatarte” kapłaństwa jest łaska udziału w darze Chrystusa Dobrego Pasterza. Ojciec Święty nazywa tę rzeczywistość „charyzmatem duszpasterskim” (por. *List na Wielki Czwartek 1979 r.*, nr 5).

Tak więc w ujęciu Jana Pawła II wszelka posługa kapłańska ma swe postawy ontyczne. Kapłan nie jest delegatem Ludu Bożego, choć łaska kapłaństwa *przyporządkowuje go ludowi: Kapłan jest z ludu wzięty i dla ludu ustanowiony i to aż do granic dania życia swojego za owce swoje* (por. J 10, 11).

Ad b. Z ontologii kapłańskiej wynika posługa kapłańska w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli misja kapłańska.

Rodzi się tu od razu problem hierarchii funkcji kapłańskich. Czy kapłan jest nade wszystko człowiekiem Eucharystii, jak uczy zawsze Kościół, akcentując to zwłaszcza po Soborze Trydenckim, czy jest człowiekiem Słowa Bożego, a więc nauczycielem na pierwszym miejscu (jak to zdaje się ujmować *Presbyterorum ordinis* nr 4), czy jest szefem wspólnoty, liderem, guru — na pierwszym miejscu?

Jan Paweł II chętnie używa języka ogólnego, gdy wyklada prawdę o funkcjach kapłańskich. Kapłan więc buduje wspólnotę wiernych, jest znakiem jedności

w Kościele, szafarzem Bożych tajemnic (DFK nr 2). Czasem jednak Ojciec Święty wypowiada się wprost na temat prymatu funkcji eucharystycznej w kapłanach. Czyni to głównie w *Liście* z 1980 r. nr 2. Chrystus ustanowił kapłaństwo i Eucharystię i wraz z Nią (1980 nr 2). Eucharystia jest główną i centralną racją bytu sakramentu kapłaństwa, który definitywnie, począł się w momencie ustanowienia Eucharystii. Jest mężem Eucharystii. W czasach, kiedy w dialogu z protestantami próbowano ukazać, że kapłan jest człowiekiem Słowa Bożego (głosicielem prawdy) i nawet funkcja eucharystyczna jest jedynie czynnością, gdzie słowo kapłańskie osiąga szczególną niejako gęstość i moc, Paweł VI i Jan Paweł II z mocą bronią prawdy, że kapłan jest nade wszystko mężem Mszy świętej i ofiarnikiem.

Nie przeskadza to Papieżowi głosić także wielkość innych funkcji kapłana, jak sprawowanie sakramentu Pokuty, gdzie objawia się jego moc jednania ludzi z Bogiem i ludzi między sobą (Jan Paweł II, *Avec vous je suis pretre*, s. 32), kierownictwo wiernymi, gdzie kapłan ukazuje się jako „artysta duszpasterstwa” wszak *ars artium regimen animarum* (*List na Wielki Czwartek 1979*, nr 6);

- przepowiadanie Ewangelii i katecheza o Chrystusie, realizowana w sposób organiczny, syntetyczny i głęboki,
- głoszenie wszystkich prawd ewangelicznych bez ich osłabienia i fałszowania, językiem zrozumiałym i świeżym (por. Jan Kowalski, *Kapłan w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Instytut Teologiczny w służbie diecezji częstochowskiej*, Częstochowa 1991).

Ponad wszystko, wśród czynności kapłańskich Papież wynosi świadczące życiem prawdziwość słowa Chrystusowego (*List na Wielki Czwartek 1979*, nr 7).

W funkcji zarządzania kapłani są nade wszystko twórcami komunii i jedności międzyludzkiej w Kościele i w świecie (por. *List na Wielki Czwartek 1979*, nr 4 i 5).

Ad c. Najbogatszy świat myśli Jan Paweł II o posłudze kapłańskiej łączy się z jego nauką o stylu życia kapłańskiego czyli z duchowością kapłańską. Jest rzeczą niemożliwą nawet w pobieżnym skrócie wyliczyć wszystkie postawy i cnoty kapłańskie, o których Ojciec Święty mówi w swych licznych interwencjach. Ogólnie rzecz biorąc duchowość kapłańską kreśli Papież w kontekście procesu złaicyzowania, zeświecczenia kapłana (por. *List na Wielki Czwartek* nr 8). Proponuje więc na różne sposoby dążenie do świętości.

Obowiązek świętości wyprowadza Papież najpierw z samej istoty kapłaństwa, z charakteru sakramentu kapłaństwa (*sacerdos alter Christus*). Charakter kapłaństwa rozważa Papież w jego funkcji społecznej. *Sacerdos alter Christus*, to *alter Christus, cum caput Ecclesiae*. Kapłan jest przyporządkowany Kościołowi, Ludowi Bożemu, aż do granic radykalnego istnienia dla Kościoła. To radykalne istnienie dla Kościoła, dla człowieka, specyfikuje duchowość kapłańską. Rozwijając w *Liście* z r. 1979 różne posługi kapłańskie podkreśla, że kapłan czy oddany nauce, czy modlitwie i pokucie, zawsze jest nosicielem „łaski pasterstwa”, która każe miłować aż do dania swojej duszy za owce (J 10,11), (por. *List na Wielki Czwartek 1979* nr 4). Wracal jako biskup krakowski, wraca jako papież Jan Paweł II w swoich przemówieniach do sformułowania swego profesora z Krakowa, Ks. Konstantego Michalskiego, że gdy się jest kapłanem, należy „dać duszę”.

Świętość, to wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem, naśladowanie Chrystusa ubogiego, czystego i pokornego, miłosne oddanie się bez reszty dobru dusz nieśmiertelnych i Kościołowi, który sam jest święty i każdego pragnie doprowadzić do świętości (*List na Wielki Czwartek*, nr 4). Akcentuje bardzo Jan Paweł II rolę modlitwy w życiu kapłana. W szczególności wypukła rolę Mszy św., modlitwy eucharystycznej, nawiedzenia Najświętszego Sakramentu, modlitwy liturgicznej. Nie zapomina o medytacji, modlitwie różańcowej, oczywiście szczególnie modlitwie brewiarzowej, którą nazywa „duszą kapłańskiego życia”. Mówi o codziennym słuchaniu Słowa Bożego, uwielbianiu Boga (por. *List na Wielki Czwartek*, nr 10).

Na uwagę zasługuje podkreślenie roli korzystania z Sakramentu Pojednania w życiu kapłana. W adhortacji *Reconcitatio et paenitentia* czytamy między innymi: *Duchowe i apostołskie życie kapłana, poziom jego życia i jego żarliwości, zależy od wytrwałego i sumiennego korzystania z Sakramentu Pokuty. Sprawowanie Eucharystii i szafarstwo innych sakramentów, zapal duszpasterski, stosunki z wiernymi, komunie ze współbraćmi, współpraca z biskupem, życie modlitwy, jednym słowem całe życie kapłańskie nieubłagane doznaje uszczerbku, jeżeli brak w nim, wskutek niedbalstwa lub z innych przyczyn, regularnego, przenikniętego autentyczną wiarą i pobożnością, zwrócenia się do sakramentu Pokuty. Gdyby jakiś człowiek się nie spowiadał lub spowiadał się źle, bardzo szybko odbiłoby się to na samym jego kapłaństwie, co dostrzegłaby również wspólnota, której posługuje* (nr 34).

Tu i ówdzie zachęca Papież z Polski do praktyk pokutnych i przyjmowania krzyży (Jan Paweł II, *Avec vous*, jw., dz. cyt. s. 346 n.).

Jan Paweł II wiele uczy o celibacie kapłańskim, w którym widzi nie tylko znak eschatologiczny, ale duchowy czynnik społecznego oddziaływania w posługiwaniu Ludowi Bożemu. Dzięki celibatowi kapłan staje się bardziej „dla drugich”. Celibat jest znakiem „wolności, której służy”. Kapłaństwo objawia się tu dzięki celibatowi jako służebne w swej istocie.

Bliskość wobec ludzkich spraw — oto wielka sprawa w życiu kapłanów, na której zależy bardzo Janowi Pawłowi II. Mają więc oni towarzyszyć różnym środowiskom, organizacjom, uczestniczyć w środowiskach związanych z rozwojem życia społecznego i kulturalnego. Na pochwałę zasługują kapłani polscy za to, że są zjednoczeni z ludem. Mają kredyt zaufania ludzi, bo są wierni tej misji (por. *List na Wielki Czwartek 1979* nr 8). Do tych postulatów wierności ludowi, z którego wychodzą, wraca Jan Paweł II w przemówieniu w Szczecinie gdzie zachęca do ubóstwa: *Aby więc «byli dla drugich». A jeżeli «mają», żeby także «mieli dla drugich». Tym bardziej, że jeśli mają, to mają «od drugich». Obecnie bardziej niż kiedykolwiek cały Kościół żyje «z jałmużny» od najuboższych misji w Afryce, do rozbudowanych nowoczesnych uczelni i Kurii, ze Stolicą Apostolską włącznie* (Jan Paweł II, *Do końca ich umiłowal*, s. 132). Podobne myśli o ubóstwie wypowiedziane zostały w Tarnowie.

Myślą drogą Ojcu Świętemu w kreśleniu duchowości kapłańskiej jest idea budowania więzi kapłanów z laikatem i kapłanów między sobą.

Zachęt do życia wspólnotowego kapłanów i do braterstwa sakramentalnego nie brak w homiliach i przemówieniach Papieża. We wspólnotach kapłańskich mają znajdować *wsparcie braterskie i dynamizm dla refleksji i modlitwy* (Jan Paweł II, *Prêtre pour convertir*, s. 977).

Nie zapomina też Ojciec Święty ukazywać rolę więzi kapłana z biskupem. Więż ta jest tak wielkiej wagi, że musi się ją zachować, nawet gdy kapłan nie znajduje u biskupa zrozumienia (Ks. Jan Kowalski, *Kapłan w nauczaniu*, jw., dz. cyt. s. 87).

Jan Paweł II prawie zawsze swoje słowne wypowiedzi na temat kapłaństwa kończy wątkiem maryjnym. Najświętsza Maryja Panna jest szczególnie bliska kapłanom przez swoje funkcje i dlatego żywe, „synowskie”, gorące nabożeństwo do Niej i duch zawierzenia dla kapłanów są nieodzowne (*List na Wielki Czwartek 1979*, nr 11).

POLSKA ENCYKLIKA KAPLAŃSKA

Jan Paweł II wiele wypowiadał się na temat kapłaństwa — wobec kapłanów i kleryków — z okazji podróży apostolskich do Polski.

A oto skorowidz tematów poruszanych w czasie pielgrzymki do Polski:

I. W czasie pierwszej pielgrzymki w Częstochowie (6 VI 1979 r.) do alumnów polskich seminariów mówił o powołaniach do służby Bożej i uczniowstwie wobec Chrystusa.

— Do kapłanów w Częstochowie (6 VI 1979 r.) mówił o radykalnej dyspozycyjności wobec Chrystusa, który przez nas działa i dokonuje zbawczego dzieła,

- o ewangelicznym stylu życia i wierności kapłańskiej,
- o „polskim charyzmacie” miłości do Najświętszej Maryi Panny,
- o pracowitości kapłanów i gorliwości w katechizacji.

— Do kleryków Krakowskiego Seminarium Duchownego (9 VI 1979 r.) w Krakowie mówił Papież o radykalizmie kapłańskim.

II. W drugiej pielgrzymce do Polski, w przemówieniu do OO. Paulinów (19 VI 1983 r.) w Częstochowie poruszał temat o szczególnej maryjności i służbie w konfesjonalach.

— Do biskupów (19 VI 1983 r.) o roli kolegalności i wspólnotowości,

— W Krakowie do Seminarium Krakowskiego, 23 VI 1983 r. — o dobrym przygotowaniu do kapłaństwa.

III. W czasie trzeciej pielgrzymki w przemówieniu z 9 VI 1987 r. w Lublinie uczył Papież o powołaniu społecznym kapłana, z ludzi wzięty i dla ludzi, z akcentem na prace kapłańskie i ducha poświęcenia dla drugich. Poruszył temat współpracy z laikatem, eucharystyczności życia kapłańskiego, ducha służby wobec ludzi.

W Tarnowie (10 VI 1987 r.) do kapłanów wygłosił Papież katechezę o duchu ubóstwa.

IV. W czwartej pielgrzymce nauczanie Papieża kierowane było do Seminariorów z racji święcenia gmachów seminaryjnych.

- W Koszalinie:
 - o potrzebie formacji kapłanów i misyjności.
- W Olsztynie:
 - o potrzebie dialogu i ducha wspólnoty,
 - o budowaniu królestwa Bożego na Chrystusie.
- W Radomiu:
 - o formacji jako siebie Bożej.
- W Łomży:
 - o formacji jako wielbieniu Boga w Chrystusie,
 - o wychowaniu eucharystycznym,
 - o bezinteresowności i ubóstwie.
- W Krakowie:
 - kilka słów na temat głębi życia wewnętrznego i szczerzej służby Bogu.
- W Częstochowie:
 - o maryjności kapłańskiej, powołaniu maryjnym, potrzebie głodu życia wewnętrznego.

Życzymy sobie, żeby Jan Paweł II dalej pisał encyklikę do polskich kapłanów i żeby ta encyklika zaowocowała ilością i jakością alumnów seminariów i kapłanów w naszej Ojczyźnie.

LE MINISTÈRE DU PRÊTRE DANS L'ENSEIGNEMENT DU PAPE JEAN PAUL II

RÉSUMÉ

Sous le titre: „Le ministère du prêtre dans l'enseignement du Pape Jean Paul II”, l'auteur caractérise bien généralement la pensée du Saint — Père sur la théologie, la mission et la spiritualité du prêtre.

D'abord l'auteur exprime sa conviction que l'examen de la pensée de Jean Paul II sur le sacerdoce à ce moment est bien au point parce que le monde chrétien attend une nouvelle adhortation du Pape sur le sacerdoce après le VIII-ème Synode des Evêques en 1990.

Plus que 200 d'interventions de Jean Paul II enrichit l'enseignement des Papes du XX-ème siècle sur le sacerdoce. Ce sont avant tout les lettres du Pape à l'occasion du Jeudi Saint.

L'auteur de l'article groupe la pensée du Pape autour de quatre idées: le concile Vaticanum II, la question de l'identité du sacerdoce ministériel une catéchèse sur le sacerdoce et enfin la prière sacerdotale et la contemplation du sacerdoce du Christ.

On peut résumer l'enseignement de Jean Paul II en trois points:

1^o — Le ministère sacerdotal se base sur la grâce du sacerdoce, sur le caractère de l'ordre et sur le charisme pastoral qui différencie le sacerdoce ministériel par rapport au sacerdoce baptismal.

2^o — Les fonctions du prêtre sont bien différentes, mais il est avant tout l'homme de l'Eucharistie.

3^o — La spiritualité sacerdotale s'exprime par la pratique des conseils évangéliques par la „proexistence” radicale (l'existence pour les autres), par la vie missionnaire et communautaire, par la prière enfin.

Dans la partie finale de l'expose, l'auteur donne une liste de sujets traités par le Saint-Père dans les discours adressés aux prêtres et aux séminaristes pendant ses quatre pèlerinages en Pologne.

LITURGIA — SZKOŁĄ FORMACJI KAPLAŃSKIEJ

Treść: — I. Podstawy tożsamości prezbitera w świetle nauki VIII Synodu Biskupów. — II. Rola liturgii w odniesieniu do formacji kapłańskiej. 1. Formacja ludzka i liturgia. 2. Formacja duchowa i liturgia. 2.1. Eucharystia. 2.2. Inne sakramenty. 2.3. Liturgia Godzin. 2.4. Modlitwa prywatna. 2.5. Rok liturgiczny. 3. Formacja intelektualna i liturgia. Summary.

Formacja, wychowanie — to długotrwały proces nadawania zamierzonego kształtu ludzkiej osobie, aby mogła ona wypełnić obowiązki, jakie zostaną jej powierzone w doczesnej społeczności i osiągnąć wyznaczony jej przez Boga cel ostateczny¹. Etymologię wyrazu „formacja” trzeba wyprowadzać z terminu *forma*, który w pismach św. Tomasza oznacza istotę rzeczy, jej najgłębszą doskonałość, udział w doskonałości Boga Stwórcy i czystego aktu, pierwszą zasadę wszelkiego działania². Istotą wszelkiej formacji czy wychowania w pojęciu chrześcijańskim jest współdziałanie wychowawców i osób wychowywanych, zmierzające do ukształtowania nowego człowieka doskonałego, który w dostępnym mu stopniu odzwierciedla w sobie sposób myślenia, bycia i działania Chrystusa (por. Ef 4,22-24)³. Dynamikę tego procesu dobrze wyrażają słowa św. Pawła: *...pędzę, abym też to zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa [...] wytężając siły ku temu, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie* (Flp 3,12-14).

Formacją kapłańską objęty jest ochrzczony młody mężczyzna, który, pociągnięty mocą łaski, wstępuje do seminarium, aby stawać się w nim coraz bardziej człowiekiem i chrześcijaninem; zostaje dopuszczony do kolejnych posług i świę-

¹ Por. DWCH 1: „Prawdziwe [...] wychowanie zdąży do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie miał udział”.

² Por. Hasło *forma*, w: A. Blaise, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Strasbourg 1954, s. 359—360 i L. Schütz, Thomas-Lexikon, New York 1957, s. 315—322.

³ Por. DWCH 2: „Wychowanie to zdąży nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej [...], lecz ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary. Niechaj uczą się chwalić Boga Ojca w duchu i w prawdzie (por. J 4,23), zwłaszcza w kulcie liturgicznym; niechaj zaprawiają się w prowadzeniu własnego życia wedle nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4,22-24); w ten sposób niech stają się ludźmi doskonałymi na miarę wieku pełności Chrystusowej (por. Ef 4,13), i przyczyniają się do wzrostu Ciała Mistycznego”.

ceń, a po przyjęciu prezbiteratu nadal dojrzewa w swojej kapłańskiej tożsamości i zespoleniu z Chrystusem aż do ostatniej chwili swego świadomego życia na świecie. Dzień święceń kapłańskich jest z jednej strony uwieńczeniem seminaryjnego etapu „biegu”, jego metą, a zarazem startem do dalszego, jeszcze bardziej odpowiedzialnego etapu ku eschatologicznej mecie.

Istotą kapłańskiej formacji obejmującej oba wspomniane etapy jest nadawanie i zdobywanie „formy Chrystusa” — Dobrego Pasterza, Proroka, jedyne Pośrednika, Głowy i Oblubieńca Kościoła. To „nadawanie formy”, „formacja”, wychowanie, odbywa się na płaszczyźnie ludzkiej, intelektualnej, duchowej i pastoralnej, z myślą o ontologicznej konsekracji, jaka ma nastąpić w kandydacie przez sakrament święceń i jaka ma być następnie dopełniana i weryfikowana w kapłańskiej posłudze na wzór Chrystusa. Formacja seminaryjna zakłada fundament uprzednio położony przez łaskę chrztu (i bierzmowania) oraz chrześcijańskie wychowanie otrzymane przez młodego człowieka w środowisku rodzinnym, parafialnym i szkolnym. Formacja, jaką zapewniają wymienione środowiska, jest koniecznym przygotowaniem do konsekracji kandydata przez święcenia i do posługi, jaką ma pełnić po ich przyjęciu:

W (wyższych seminariach) całe kształtowanie alumnów winno zmierzać do tego, aby na wzór naszego Pana Jezusa Chrystusa, Nauczyciela, Kapłana i Pasterza wyrabiali się oni (formentur) na prawdziwych duszpasterzy⁴. Mając przez święcenia upodobnić się do Chrystusa Kapłana (Christo Sacerdoti configurandi), niech także trybem całego życia przyzwyczajają się przylgnąć do Niego najserdeczniej jako przyjaciele⁵.

Jednym z głównych tematów obrad VIII Synodu Biskupów⁶ była relacja między tożsamością i posłannictwem prezbitera. Ojcowie Synodu byli zdania, że współczesne niejasności poglądów dotyczące kapłańskiej tożsamości są przyczyną kryzysu powołań w świecie. Dlatego przypomnieli stwierdzenie Soboru Watykańskiego II: *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego* (KDK 22). Jedynie bowiem w świetle tej tajemnicy można pojąć tajemnicę kapłana i jego posłannictwa oraz sens jego formacji.

Po tych uwagach wprowadzających przejdziemy do zasadniczej treści tego opracowania. Zostanie ono przedstawione w dwóch częściach: najpierw omówimy podstawy tożsamości prezbitera ukazane w dokumentach VIII Synodu Biskupów; następnie zajmiemy się rolą liturgii w odniesieniu do różnych aspektów formacji kapłańskiej zarówno w okresie pobytu kandydata w seminarium jak i po przyjęciu święceń prezbiteratu.

⁴ DFK 4.

⁵ Tamże 8.

⁶ Obradował w Rzymie od 30 września do 28 października 1990 r.

I. PODSTAWY TOŻSAMOŚCI PREZBITERA w ŚWIETLE NAUKI VIII SYNODU BISKUPÓW

Dokumenty Synodu opierają się na wypowiedziach Soboru Watykańskiego II (zwłaszcza KK i DK), które precyzują i systematyzują, aby na nowo odkryć w nich źródła inspiracji dla procesu formacji kapłańskiej we współczesnych warunkach. Wypowiedzi te koncentrują się na osobie Chrystusa Kapłana i na naturze Kościoła, w którym Chrystus kontynuuje swoją mesjańską misję zbawczą w świecie.

Syn Boży posłany przez Ojca na świat, za sprawą Ducha Świętego przyjmując ludzką naturę z Maryi Dziewicy, w chwili Wcielenia stał się jedynym Kapłanem i pośrednikiem Nowego Przymierza między Bogiem i ludźmi (por. 1 Tm 2,5). Został *ustanowiony w sprawach odnoszących się do Boga* przez Tego, który do Niego powiedział: *Tyś jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka* (Ps 110/109, 4; Hbr 5,6). Swoją kapłańską posługę, wyrażającą się nade wszystko w dobrowolnym, z posłuszeństwa woli Ojca płynącym darze z własnego życia, rozpoczął Syn Boży już w chwili przyjścia na świat i dopełnił przez ofiarę na krzyżu (por. Hbr 10,5-7). Przez uniżenie samego siebie w posłuszeństwie aż do śmierci krzyżowej wysłużył u Ojca wywyższenie swego człowieczeństwa po Jego prawicy, gdzie przebywa jako Kapłan na wieki. Wstawia się do Ojca jako jedyny sprawca zbawienia wszystkich, którzy są Mu posłuszni — jak On nauczył się posłuszeństwa Ojcu przez to, co wycierpiał (por. Flp 2,6-11; Hbr 5,8 n.; 7,24 n.; 9,24). Kapłaństwo Chrystusa jest, jak pisze św. Tomasz *źródłem wszelkiego kapłaństwa*⁷. Uczestniczy w nim cały Kościół: *...wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i głoszą wspaniałe dzieła Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła* (DK 2; por. 1 P 2,5,9).

Kościół winien być pojmowany jako *mysterium* — jest bowiem skutecznym znakiem zbawczej obecności Chrystusa uwielbionego, który działa w ustanowionych przez siebie sakramentach, szczególnie w Eucharystii; jako *communio* — gdyż mocą Ducha Świętego działającego w Kościele ludzie jednoczą się z Chrystusem i między sobą poprzez różnorakie charyzmatyczne dary rozdzielane wiernym dla dobra całego Kościoła; jako *missio* — gdyż cała wspólnota wierzących daje świadectwo o Chrystusowej Ewangelii aż po krańce ziemi (por. Dz 1,8). W Kościele — *mysterium, communio* i *missio* — przez sakrament święceń powierzane jest wybranym ludziom kapłaństwo posługi, które daje im jedyne w swoim rodzaju uczestnictwo w Chrystusowym kapłaństwie: w Jego *esse* — w Jego konsekracji czyli namaszczeniu przez Ducha Świętego; w Jego *agere* — czyli w posłannictwie otrzymanym od Ojca (por. Łk 4,18; J 10,36; Dz 4,27; 10,38) oraz w Jego *vitae genere* — w Jego stylu życia dla Ojca i dla wszystkich ludzi.

... kapłani wszystkich czasów swój autentyczny wzór (imaginem) znajdują w Chrystusie i mocą Ducha Świętego otrzymują ontologiczny udział w Jego wiecznym i jedynym Kapłaństwie. Prezbiter winien więc w swym życiu ukazywać żywy obraz Chrystusa Kapłana, skoro przez kapłańską posługę występuje w Koś-

⁷ Summa Theologiae III, q. 22, a. 4.

ciele i dla Kościoła jako sakramentalne uobecnienie (*sacramentalis repraesentatio*) Chrystusa Głowy, Pasterza i Oblubieńca Kościoła oraz otrzymuje moc do działania w osobie Chrystusa jako Głowy. Ogromnie więc znaczenie dla tożsamości kapłana ma to, aby nie ulegało osłabieniu jego podobieństwo do Chrystusa (*cum Christo conformitas*) i aby nie zapomniano o różnicy istniejącej między nim i Chrystusem (*eius a Christo distinctio*)⁸. Kapłan uobecniając (*quatenus repraesentat*) Chrystusa Głowę, Pasterza i Oblubieńca Kościoła, zajmuje stanowisko nie tylko w Kościele (*in Ecclesia*), lecz także dla dobra Kościoła (*erga Ecclesiam*) i jego postługa jest czymś konstytutywnym dla samego Kościoła. Apostolskosłużebne kapłaństwo wyprzedza Kościół, znajduje się u jego fundamentu i zarazem istnieje całkowicie dla Kościoła, mając na celu wypełnianie powołania całego kapłańskiego ludu Bożego.

Postługa prezbitera jest podporządkowana (*ordinatur*) nie tylko Kościołowi partykularnemu, lecz także Kościołowi powszechnemu (por. DK 10). Kapłan wykonuje ją we wspólnocie z Biskupem, z Piotrem i w zależności od Piotra (*cum Episcopo, cum Petro et sub Petro*)⁹.

Wszystkie wyżej wspomniane rysy tożsamości prezbitera — trynitarny, chryztologiczny, pneumatologiczny, eklezjalny — zostały zwięźle ujęte w następującej, opisowej definicji, zaproponowanej na auli VIII Synodu Biskupów:

*Prezbiter jest członkiem ludu chrześcijańskiego, mocą święceń na sposób trwały ustanowionym i upodobnionym do Chrystusa (permanenter a Christo per sacros Ordines configuratum), aby służył Kościołowi we współpracy z miejscowym Biskupem, działając w osobie Chrystusa Głowy Kościoła oraz występując w imieniu Kościoła wobec Boga i świata*¹⁰.

Definicja ta ujmuje więzy łączące prezbitera z Chrystusem — jest on ustanowiony przez Chrystusa i do Niego upodobniony, uzdolniony do działania w osobie Chrystusa Głowy Kościoła; z innymi wiernymi — jest on członkiem chrześcijańskiej wspólnoty; z Biskupem lokalnego Kościoła — jest powołany do współpracy z nim; z całym światem — uczestniczy bowiem w misji Kościoła posłanego do świata.

Z powyższych założeń wyprowadzali ojcowie VIII Synodu trzy rysy duchowości prezbitera: *essendi sacerdos, vivendi ut sacerdos, agendi tamquam sacerdos*¹¹.

II. ROLA LITURGII w ODNIESIENIU DO FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ

Podstawą kapłańskiej formacji jest troska wychowawców, profesorów i samych alumnów o to, aby wszyscy członkowie seminaryjnej wspólnoty stawali się coraz bardziej podobni do Chrystusa; aby byli kształtowani na wzór jedynego Kapłana, Dobrego Pasterza (por. J 10, 11.14) i Oblubieńca, który umiłował Kościół i oddał za niego samego siebie (por. Ef 5,25 nn.).

⁸ VIII Synod Biskupów, *Elenchus propositionum*, Civitas Vaticana 1990, n. 7 B.

⁹ Tamże, n. 7 C.

¹⁰ *Relatio post disceptationem*, n. 4.

¹¹ Tamże, n. 5.

Zgodnie z przyjętym już przez Sobór Watykański II rozróżnieniem dokumenty VIII Synodu Biskupów mówią o czterech dziedzinach formacji — ludzkiej (humanistycznej), duchowej, intelektualnej i pastoralnej. Zastanowimy się obecnie nad funkcją liturgii w tak pojmowanej formacji.

1. Formacja ludzka i liturgia

Kształtowanie człowieczeństwa kandydatów do kapłaństwa rozpoczyna się bardzo wcześnie. Składają się na nią zdrowe stosunki międzypersonalne w rodzinie, polegające na umiejętności akceptowania innych ludzi, uczuciowa dojrzałość i harmonia zdolności do kochania i doświadczenia potrzeby miłości, więzi braterstwa i przyjaźni wśród alumnów, umiejętność dojrzałego i wolnego wyboru, podejmowania osobistej odpowiedzialności¹².

Na temat roli liturgii w dziedzinie formacji ludzkiej bardzo ciekawie mówi zapomniany nieco dokument — *Instrukcja o formacji liturgicznej alumnów* wydana 25 grudnia 1965 r.:

Także czysto osobista kultura alumnów (mere humanus alumnorum cultus) rozwinię się pod wpływem liturgii. Często bowiem dostrzega się u przyszłych sług świętych tajemnic braki w wychowaniu, spowodowane wieloletnią izolacją w latach szkolnych, kiedy to żyli oddzieleni od wspólnoty z ludźmi i mało się przykładali do jakichś działań zewnętrznych. Liturgia doskonale zaradza tym brakom doświadczenia.

Liturgia bowiem jako wykonywanie pewnego czynu domaga się wielu cnót koniecznych do działania. Pobudza młodego kleryka nie tylko do spożytkowania zdobytej wiedzy, lecz także domaga się pomysłowości i innych darów naturalnych. Jako spełnianie wspólnego czynu liturgia rozwija cnoty społeczne, daje poczucie wspólnoty i miejsca, w którym się odbywa, kształtuje zmysł karności (sensus disciplinae) i jedności z braćmi, rozwija dokładność, umiar i roztropność.

Ponieważ liturgia korzysta z dorobku sztuk plastycznych, poezji i muzyki, jest przedziwną szkołą sztuki, która w ciągu wieków wydała wybitnych mistrzów, skłoniła utalentowanych ludzi do skomponowania najpiękniejszych dzieł i jest natchnieniem życia tych, których przejmują gorliwość o dom Boży¹³.

Można by wyliczyć następujące elementy ludzkiej formacji, jakich liturgia się domaga, i na które oddziałuje: opanowanie indywidualizmu i umiejętność dostosowania się do wymogów wspólnego działania, np. przez zajmowanie jednolitych postaw zewnętrznych, harmonię głosu i recytacji wspólnych modlitw, wykonywanie tych samych gestów; troska o estetykę i piękno szat liturgicznych (sponuje ona wrażliwość na ład i piękno codziennego ubioru, osobistą higienę — czyste ręce, ogolona twarz, uczesane włosy), ksiąg i naczyń; dbałość o harmonię i piękno, a zarazem prostotę urządzenia wnętrza kościoła i kaplicy (zakłada to np. umiejętność zachowania porządku w mieszkaniu alumnów!), kultura poruszania się — chodzenia, siedzenia, klęknięcia i klęczenia.

¹² Elenchus propositionum, n. 21.

¹³ Instrukcja o liturgicznej formacji alumnów z 25 grudnia 1965 roku została opublikowana przez Kongregację do spraw Seminarium i Uniwersytetów jako „excerptum” czasopisma *Seminarium* I (1966).

2. Formacja duchowa i liturgia

Instrumentum laboris VIII Synodu Biskupów akcentuje prymat formacji duchowej wśród różnych dziedzin wychowania przyszłych kapłanów:

Formacja duchowa, serce formacji kapłanów, jest zasadą wewnętrznej jedności tejże formacji. Jest ona dziełem Ducha Świętego i obejmuje całą osobę człowieka. Wprowadza ona w głęboką wspólnotę z Jezusem Chrystusem, Dobrym Pasterzem oraz umożliwia poddanie Duchowi Świętemu całego życia w postawie dziecięctwa wobec Boga i ufne oddanie się Kościołowi. Formacja ta zakorzenia się w doświadczeniu krzyża i całego misterium paschalnego¹⁴.

W *Elenchus propositionum* z naciskiem podkreślona jest prawda, że formacja duchowa kapłanów oparta na przeżywaniu paschalnego misterium, winna być odpowiedzią na zagrożenia ze strony współczesnego sekularyzmu:

Na współczesną kulturę zeświecczenia (culturae saecularistae) narzucającą przyjemność, żądę posiadania i hedonizm, kapłan winien dać odpowiedź. W tym celu musi on być uformowany w duchu głębokiego zrozumienia zbawczego sensu krzyża, który znajduje się w centrum paschalnego misterium. Dzięki utożsamieniu z Chrystusem ukrzyżowanym Sługą kapłan może odnaleźć wartość umartwienia, cierpienia a nawet męczeństwa¹⁵.

Opublikowany dnia 19 marca 1985 roku *Podstawowy program formacji kapłańskiej* tak charakteryzuje istotę formacji duchowej:

Formacja duchowa, która jest ukierunkowana ku doskonałej miłości winna zmierzać przede wszystkim do tego, aby alumn nie tylko na mocy Święceń, lecz także poprzez głęboką wspólnotę całego życia, w szczególny sposób stał się drugim Chrystusem (alter Christus) i przeniknięty Jego Duchem, sprawując misterium miłości Pana prawdziwie uznawał to, co czyni, naśladował to, co sprawuje i szedł za Tym, który „przyszedł nie po to, żeby Mu służyło, lecz żeby służyć” (por. Mt 20,28)¹⁶.

Jakie postawy duchowe u kandydatów do kapłaństwa i prezbiterów winno kształtować uczestnictwo w podstawowych czynnościach liturgii?

2.1. Eucharystia

W Najświętszej [...] Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez swoje Ciało ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych [...] Inne zaś sakramenty, tak jak wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają¹⁷.

¹⁴ *Instrumentum laboris*, n. 30.

¹⁵ *Elenchus propositionum*, n. 23.

¹⁶ *Podstawowy program formacji kapłańskiej (Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis)* z 19 marca 1985 r., n. 44.

¹⁷ DK 5, z powołaniem się na naukę św. Tomasza, *Summa Theologiae* III, q. 65, a. 3, ad 1; q. 79, a. 1c i ad 1; q. 73, a. 3c.

*Odprawianie Mszy świętej, jako czynność Chrystusa i zorganizowanego hierarchicznie ludu Bożego, stanowi ośrodek całego życia chrześcijańskiego tak dla Kościoła powszechnego, jak i lokalnego oraz poszczególnych wiernych*¹⁸.

Z tak sformułowanej hierarchii wartości obowiązującej w całym Kościele *Podstawowy program* wyprowadza szczegółowe wskazanie dla tej części Kościoła, jaką jest seminarium:

*Codziennie sprawowanie Eucharystii, dopełniane sakramentalną Komunią, przyjmowaną w pełni dobrowolnie i godnie, niech będzie ośrodkiem całego życia seminarium, alumni zaś niech w nim pobożnie uczestniczą. Biorąc bowiem udział w Ofierze Mszy świętej, będącej „źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego” (KL 10; KK 11), uczestniczą alumni w miłości Chrystusa oraz czerpią z tego najobfitszego źródła nadprzyrodzoną moc dla swojego duchowego życia i apostołskiej pracy*¹⁹.

Jakie postawy duchowe u kandydatów do kapłaństwa i prezbiterów winno kształtować uczestnictwo w codziennym sprawowaniu Eucharystii?

2.1.1. Udział w zgromadzeniu hierarchicznie uporządkowanym, w którym alumni pełnią stopniowo coraz bardziej odpowiedzialne funkcje zależnie od wykonywanych posług i święceń, wpaja poczucie Kościoła jako Ciała Chrystusa i wyrabia postawę odpowiedzialności za wspólne dobro Kościoła. Wdraża alumnów do podjęcia w przyszłości, po otrzymaniu święceń prezbiteratu, troski o współpracę z wiernymi świeckimi i o należyte przygotowanie do liturgii wszystkich, którzy są uprawnieni i zobowiązani, aby w niej uczestniczyć²⁰.

2.1.2. Systematyczny i stopniowy udział w liturgii słowa (czytanie, wykonywanie psalmu responsoryjnego, wygłaszanie homilii po przyjęciu święceń diakonatu) rozbudza umiłowanie Pisma świętego, które jest żywotnym podłożem liturgii i przepowiadania oraz pokarmem dla życia duchowego²¹.

2.1.3. Wnikanie w bogactwo modlitw eucharystycznych posoborowego Mszału Pawła VI będzie kształtować alumna i prezbitera jako „człowieka wdzięcznego”. Postawa uwielbienia i wdzięczności wobec Boga Trójosobowego, który działa w historii zbawienia, jest przecież istotnym rysem chrześcijańskiej duchowości (por. Ef 5,20; Kol 1,12; 2,7; 3,17; 2 Tes 1,3).

2.1.4. Niezastąpiony jest wpływ udziału w Eucharystii jako ofierze na duchowość alumna i kapłana. Dobrze wyrażają to słowa Pontyfikału towarzyszące wręczeniu nowo wyświęconym prezbiterom naczyń z chlebem i winem do konsekracji: *Weźmij dary ludu świętego, które masz ofiarować Bogu. Rozważaj, co będziesz czynił, naśladuj to, czego będziesz dokonywał, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża.*

¹⁸ OWMR I.

¹⁹ Ratio fundamentalis, n. 52.

²⁰ Por. KL 18-19.

²¹ Por. KL 24; KO 21-25.

Według interpretacji papieża Piusa XII zawartej w encyklice *Mediator Dei* składać ofiarę „wraz z kapłanem” — to wyrażać Bogu gotowość oddania Mu do dyspozycji własnej woli z pobudek miłości i posłuszeństwa, na wzór Chrystusa, który dla nas stał się posłuszny aż do śmierci na krzyżu (por. Flp 2,8); to starać się odtworzyć w sobie to *dążenie*, [które] było w Chrystusie Jezusie (Flp 2,5). Ojciec święty Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w dniu 30 września 1990, na rozpoczęcie VIII Synodu Biskupów, nawiązując do Flp 2,5 powiedział, iż w tych słowach zawiera się [...] *definicja formacji kapłańskiej*. Było to bowiem dążenie, aby posłuszeństwem i uniżeniem się aż do śmierci na krzyżu przezwyciężyć nieposłuszeństwo człowieka²².

Udział w ofierze eucharystycznej ma kształtować w nas postawę Chrystusa — drugiego Adama, który swoim zbawczym posłuszeństwem wybawił ludzkość z następstw nieposłuszeństwa pierwszego Adama (por. Rz 5,12-19). Pius XII podkreśla również, że przewodnim hasłem udziału w ofierze eucharystycznej winny być dla nas słowa Apostoła: [...] *razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,19 n.). Składać ofiarę — to przeżywać mistyczną śmierć z Chrystusem: śmierć dla grzechu, będącą przecież konsekwencją pogrzebania z Chrystusem w Jego śmierci w chwili naszego chrztu (por. Rz 6,1-14). Udział w Eucharystii wprowadza więc chrześcijanina, alumna i prezbitera, w samo serce Misterium Paschalnego; jest procesem ustawicznego umierania i powstawania do nowego życia. Dzięki codziennej Eucharystii alumni i prezbiterzy otrzymuje stopniowo dar pasterskiej miłości Chrystusa, która stanowi ośrodek kapłańskiej duchowości: [...] *miłość pasterska wypływa głównie z ofiary eucharystycznej, która dlatego pozostaje ośrodkiem i korzeniem całego życia prezbitera, tak że to, co dzieje się na ołtarzu ofiarnym, dusza kapłańska stara się odtworzyć w sobie*²³.

W świetle tych słów staje się zrozumiałe zalecenie dokumentów, aby alumni przez codzienny udział w Eucharystii, zwłaszcza podczas ferii i wakacji, dostarczali sprawdzianu szczerości i autentyzmu swego powołania²⁴ i aby prezbiterzy byli przez całe życie wierni zasadzie codziennego sprawowania Eucharystii²⁵. Do końca życia bowiem mają się uczyć tej umiejętności, która wynika z kapłaństwa wspólnego wszystkich wiernych (prezbiterzy nie są pozbawieni udziału w kapłaństwie wspólnym przez przyjęcie Świeceń!), aby składać Bogu miłą Mu ofiarę duchową (por. 1 P 2,5). Owszem swoją posługą i swoim przykładem mają prezbiterzy dopomagać wiernym świeckim, aby potrafili spełniać ten istotny akt swego królewskiego kapłaństwa²⁶.

²² Por. Rz 5,12-19.

²³ Por. DK 14.

²⁴ Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach (3 czerwca 1979), n. 25: „W czasie wakacji duchowa dojrzałość alumniów i umiłowanie powołania kapłańskiego okazuje się w pilnym i stałym uczestnictwie we Mszy świętej w ciągu tygodnia”.

²⁵ Por. P a w e ł VI, Encyklika *Mysterium fidei* z 3 września 1965: „Z usilnym ojcowskim zaleceniem zwracamy się do kapłanów, którzy są naszą wielką radością i koroną w Panu, aby pamiętając o władzy otrzymanej od Biskupa w czasie święceń — sprawowania ofiary Mszy świętej tak za żywych jak i za zmarłych w imię Pana, codziennie godnie i nabożnie sprawowali Mszę świętą, tak aby oni sami i inni wierni czerpali obfite owoce pochodzące z ofiary Krzyża. W ten sposób kapłani najpełniej przyczyniają się do zbawienia ludzkości”.

²⁶ Por. DK 5: „Prezbiterzy nauczają wiernych składać Bogu Ojcu w ofierze Boską żertwę i z nią ofiarowywać swe życie”.

2.1.5. Oddziaływanie Tajemnicy Eucharystii na duchowość alumnów i prezbiterów przedłuża się też przez kult adoracji poza Mszą świętą — adoracji zarówno wspólnotowej jak i osobistej. Na temat jej sensu i powiązania z ofiarą i posiłkiem eucharystycznym obszernie mówi *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do rytuału Komunia święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów Diecezji Polskich*, Katowice 1985²⁷.

2.2. Inne sakramenty

Spośród innych sakramentów, które mają szczególny wpływ na duchową formację alumnów i prezbiterów, dokumenty najbardziej akcentują sakrament pokuty i pojednania. W sakramencie tym i w innych formach celebracji pokutnych (np. w pokutnych celebracjach słowa Bożego) [...] przyszedł kapłan znajduje nie tylko oczyszczenie serca i drogę ku coraz większej prawości sumienia, lecz także doświadcza miłosierdzia, którego będzie świadkiem i szafarzem²⁸.

Troska o nawrócenie serca i wewnętrzną prawość, nieodzowna do owocnego korzystania z daru pojednania i pokuty, pozostaje w ścisłym związku z udziałem w Eucharystii. Istotą duchowej ofiary jest bowiem pragnienie oddania Bogu naszej woli, to zaś domaga się wykluczenia przywiązania do grzechu. Jan Paweł II pisał na ten temat w encyklice *Redemptor hominis: Eucharystia i pokuta stają się [...] jakby dwoistym, a zarazem głęboko spójnym wymiarem autentycznego życia w duchu Ewangelii, życia prawdziwie chrześcijańskiego [...] Bez tego stałego i wciąż na nowo podejmowanego wysiłku w kierunku nawrócenia samo uczestniczenie w Eucharystii zostałoby pozbawione swej pełnej skuteczności zbawczej. Zanikłaby w nim, a w każdym razie spłyciłaby się ta szczególna gotowość składania Bogu „duchowej ofiary” (por. 1 P 2,5), w której wyraża się w sposób najbardziej zasadniczy i powszechny zarazem nasz udział w kapłaństwie Chrystusa. Kapłaństwo bowiem w Chrystusie samym łączy się z Jego własną ofiarą, z Jego własnym oddaniem Ojcu. A to oddanie, właśnie dlatego, że jest bezgraniczne, rodzi w nas — ludziach poddanych wielorakim ograniczeniom — potrzebę coraz doskonalszego zwrotu do Boga, stałego i coraz pełniejszego nawrócenia (n. 20).*

2.3. Liturgia Godzin

Z formacją do kultu Eucharystii trzeba ściśle wiązać formację do Liturgii Godzin, w której „studzy Boży w imieniu Kościoła modlą się do Boga za cały powierzony sobie lud, a nawet za cały świat”²⁹.

Instrumentum laboris VIII Synodu mówi: Liturgia Godzin jest jednym z głównych wyrazów modlitwy liturgicznej. Przez stopniowe wtajemniczenie w modlitwę kandydat nauczy się nadawać dniom rytm wyznaczony przez celebrację, w której

²⁷ Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nn. 56—57.

²⁸ *Instrumentum laboris*, n. 31.

²⁹ *Ratio fundamentalis*, n. 53; KPK, kan. 246; DK 5.

wiara wyraża się i pogłębia. Jeśli alumni odkryją „smak” każdej z Godzin modlitwy, będą mogli zespolić ze sobą życie i modlitwę osobistą oraz modlitwę zanoszoną za lud, który będzie im powierzony, i za cały świat (n. 31).

2.4. Modlitwa prywatna

Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II [...] życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii. Chrześcijanin bowiem, choć powołany jest do modlitwy wspólnej, powinien mimo to wejść także do swego mieszkania i w ukryciu modlić się do Ojca (por. Mt 6,6), a nawet, jak uczy Apostoł, powinien modlić się nieustannie (por. 1 Tes 5,17)³⁰. Także *Instrumentum laboris* VIII Synodu przypomina potrzebę formacji do modlitwy osobistej, zanoszonej do Boga w intymnym spotkaniu z Nim pod wpływem Ducha Świętego: *Tylko długie doświadczenie modlitwy osobistej może wprowadzić w misterium Chrystusa, dobrego Pasterza, i w przeżywanie Jego pasterskiej miłości* (n. 31). W dzisiejszym klimacie podniecenia i hałasu jest jednak nieodzowne w związku z tym odkrywanie w procesie wychowawczym ludzkich i religijnych walorów milczenia. Alumni przychodzą ze środowiska pogrążonego w hałasie i bełkocie nadmiaru słów (radio, telewizja, prasa o miernej wartości); wysiłki podejmowane w seminarium, aby ich wdobyć do milczenia i ciszy stają się najczęściej „szyfrowymi pracami”! Alumni naszych seminariów nie rozumieją i nie zachowują milczenia — nawet tego, które w tradycyjnym języku regulaminu nazywa się *silentium sacrum*. Jest to nadużycie słowa... A przecież według KL 30 milczenie jest jedną z form czynnego uczestnictwa w liturgii. Natomiast OWMR 23 określa *sakralne milczenie jako część akcji liturgicznej*. Wydaje się, że odkrycie funkcji i wartości milczenia w liturgii jest niemożliwe bez ascezy języka, bez umiejętności zachowania ciszy zewnętrznej i wewnętrznej. Tylko z milczenia może się zrodzić mądre i odpowiedzialne słowo. Milczenie stwarza duchową przestrzeń dla przeżycia działania. Działanie i kontemplacja warunkują się bowiem i wzajemnie dopełniają.

2.5. Rok liturgiczny

Na znaczenie liturgii roku kościelnego dla duchowej formacji chrześcijanina zwrócił już uwagę Pius XII: [...] *rok liturgiczny, żywny nieustanną pobożnością Kościoła, nie jest zimnym i bezwładnym przestawieniem spraw, tyjących się minionych czasów, ani też prostym i czczym przypomnieniem wypadków z dawnych wieków. Jest to raczej sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele i kroczy drogą swojego ogromnego miłosierdzia, którą rozpoczął za swego doczesnego życia, gdy przechodził dobrze czyniąc* (por. Dz 10,38), *w tym najłitościwszym zamiarze, aby ludzie zbliżyli się do Jego tajemnic i nimi żyli*³¹. Papież uczył, że tajemnice

³⁰ Por. KL 12.

³¹ P i u s XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei* z 30 listopada 1947, wyd. Verbum — Kielce 1948, s. 90.

obchodzone w ciągu roku liturgicznego są dla nas źródłem łaski ze względu na zasługi i modlitwy Chrystusa; że trwale na nas wpływają, gdyż każda z nich jest na swój sposób przyczyną naszego zbawienia. Chrystus obecny w roku liturgicznym obdarza wiernych swoim życiem, *jak gałęzie żyją życiem drzewa, a członki życiem głowy*. Rok kościelny pozwala nam stopniowo przekształcać się *na miarę pełni wieku Chrystusowego* (Ef 4,13)³².

To spojrzenie na rok liturgiczny jako na podstawę życia duchowego trzeba uzupełnić wizją Soboru Watykańskiego II opartą na teologii Misterium Paschalnego. Kościół obchodzi je w cyklu dziennym (w Eucharystii i Liturgii Godzin), w cyklu tygodniowym (w Dniu Pańskim) oraz w cyklu rocznym — to jest w uporządkowanym ciągu niedziel, uroczystości i świąt Pańskich (ku czci Chrystusa) a także obchodów ku czci Najświętszej Maryi Panny i Świętych. Szczytowe miejsce w rocznym obchodzie Paschalnego Misterium przysługuje Paschalnemu Triduum męki i zmartwychwstania Chrystusa.

Rok liturgiczny może być przedstawiony jako połączenie biblijnej, linearnej oraz starożytnej — cyklicznej koncepcji czasu. Koncepcję tę uzmysławia spirala: co roku z tą samą regularnością obchodzimy tajemnice naszego zbawienia, a przecież na coraz to wyższym poziomie, gdyż ustawicznie dojrzewamy do pełni Chrystusa. Proces ten rozpoczęty z chwilą wszczęcia w Chrystusa przez chrzest, trwa w okresie formacji seminaryjnej i po jej zakończeniu w posłudze kapłańskiej, a zakończy się w chwili paschy naszej śmierci.

3. Formacja intelektualna i liturgia

*Celem formacji naukowej jest to, aby alumni razem z ogólną kulturą dostosowaną do potrzeb naszych czasów zdobyli szeroką i solidną wiedzę w zakresie nauk świętych, tak by dzięki wierze pogłębionej i umocnionej przez studia mogli odpowiednio głosić ludziom naszych czasów naukę Ewangelii oraz zaszczeniać ją w ich kulturze*³³.

We wszystkich dokumentach poświęconych zagadnieniu formacji kapłańskiej dostrzegalna jest troska o zapewnienie kandydatom do kapłaństwa syntezy teologicznej opartej na właściwym, integralnym rozumieniu historii zbawienia czyli misterium Chrystusa, które — zapowiedziane i przygotowane w dziejach Starego Przymierza — osiąga szczyt w Misterium Paschalnym i urzeczywistnia się nieprzerwanie w życiu Kościoła aż do Paruzji. Na podstawie tej wizji dziejów zbawienia należy formować alumnów już na pierwszym roku (propedeutycznym?) lub podczas wstępnego kursu na początku studiów seminaryjnych. Syntetyczną wizją winny też być uwieńczone całe studia teologiczne³⁴. Otóż liturgia jest szczególnie predestynowana do tego, aby chronić alumnów i prezbiterów przed rozdzwięciem między wiarą, teologią i życiem z wiary; między teorią i życiem chrześcijańskim; między nauką liturgiki a treściami przekazywanymi na wykładach innych dyscyplin teologicznych.

³² Por. Tamże, s. 91.

³³ Ratio fundamentalis, n. 59.

³⁴ Por. Tamże, n. 63.

Pragnę w związku z tym przypomnieć fragment *Instrukcji o liturgicznej formacji alumnów* z 25 grudnia 1965 roku: *Liturgia [...] ubogaca życie przyszłego sługi świętych tajemnic w różny sposób, tak pod względem doktrynalnym jak duchowym i ludzkim. Liturgia bowiem jako aktualizacja Odkupienia w jedności tego samego działania łączy praktykę wiary, całego poznania teologicznego i postępowania moralnego; w wykonywaniu jednej czynności łączy wielorakie aspekty chrześcijańskiego życia. Będąc wyrazem doktryny, liturgia niczego nie ujmuje obiektywności wiary i wiedzy teologicznej, na której się opiera oraz podnosi ją z poziomu wiedzy spekulatywnej na wyżynę życia kultu. Jako sprawowanie misterium w przedziwny sposób kształtuje i umacnia poczucie Boga (sensum Dei) oraz prowadzi do uwielbienia Bożej transcendencji. W ten również sposób liturgia zabezpiecza przed rozczłonkowaniem i oddzieleniem od siebie dyscyplin teologicznych. Pozwala na to, aby można było łatwiej z nich korzystać w przyszłym postępowaniu. Nauki kościelne oświetlone blaskiem liturgii otrzymują od niej nową siłę: Pismo święte znajduje pełniejszy sens; dogmat rozkwita w adorację; nauka obyczajów sięga pobożności; historia staje się pieśnią na cześć Opatrzności; prawo zmierza do tego, aby zalecać miłość* (n. 6).

W formacji intelektualnej nie powinno więc chodzić tylko o korelację między liturgią a innymi przedmiotami teologicznymi na płaszczyźnie czysto intelektualnej. Celem formacji winno być to, aby cała wiedza teologiczna przekazywana alumnom prowadziła do takiego ukształtowania ich życia, aby stawało się ono liturgią — to jest przyjmowaniem darów łaski i składaniem duchowej ofiary miłej Bogu. W tym ujęciu liturgia nie jest tylko *locus theologicus*, tj. arsenałem dodatkowych argumentów czy przesłanek dla teologicznego wnioskowania, ale jest kresem i celem teologii. Teologia prowadzić powinna do przeżywania liturgii i w niej (w liturgii) znajduje swój rozkwit. Teologia jest podporządkowana liturgii³⁵.

Trzeba też z całą siłą podkreślić, że jednym z najpoważniejszych zagrożeń dla formacji kapłańskiej jest dychotomia, rozdźwięk między wykładami liturgiki a praktyką liturgiczną w seminarium i w parafiach, z których alumni pochodzą czy też z którymi się stykają.

Pewne nienadążanie życia liturgicznego za ideałem ukazywanym w wykładach w świetle dokumentów Kościoła jest nieuniknione i nie powinno gorszyć, gdyż tu na ziemi nie ma liturgii doskonałej. Jest ona jedynie przedsmakiem liturgii niebiańskiego Jeruzalem (por. KL 8). Niemniej jednak musi być widoczna troska o dorastanie do ideału. Nie można tolerować relatywizmu, niedbalstwa i nonszalancji zgodnie z porzekadłem: *Lex Romae datur, Poloniae ignoratur!* Nie wolno zapominać, że formacja kapłańska nie kończy się z chwilą opuszczenia seminarium przez neoprezbitera.

Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach podkreśla, że wszelka autentyczna formacja seminaryjna winna obejmować dwa nierozdzielne elementy: staranne studium i długotrwałą praktykę (*assiduum studium et diuturnum ac-*

³⁵ Por. A.M. Triacca, Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse, w: La liturgie. Son sens, son esprit, sa méthode. Conférences Saint-Serge. XXVIII Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris, 30 juin—3 juillet 1981, Roma 1982, s. 321—337.

curatum exercitium). Ani studia seminaryjne ani życie liturgiczne w seminarium nie powinny być traktowane czysto pragmatycznie — tzn. jedynie jako przygotowanie do „przyszłego życia” i kapłańskiego posługiwania. Seminarium jest prawdziwą częścią Kościoła i sercem diecezji³⁶. Owszem, studia i praktyka życia liturgicznego stanowią przygotowanie do przyszłej posługi kapłańskiej, ale zarazem są przejawem i podstawą obecnego życia chrześcijańskiego seminaryjnej wspólnoty, tej konkretnej części Kościoła.

4. Formacja pastoralna i liturgia

Zarówno z wypowiedzi Soboru Watykańskiego II jak i z dokumentów posoborowych wynika, że formacja pastoralna będąc jednym z aspektów seminaryjnego wychowania, jest zarazem jego zwornikiem, skupiającym wszystkie omawiane tu aspekty: *Seminarium [...] zmierza do tego, aby pełniej rozwinąć powołanie kandydatów oraz ukształtować ich na wzór naszego Pana Jezusa Chrystusa, Nauczyciela, Kapłana i Pasterza jako prawdziwych duszpasterzy oraz przygotować ich do posługi nauczania, uświęcania i kierowania ludem Bożym*³⁷. *Cała formacja kapłańska powinna być prowadzona w duchu duszpasterskim, ponieważ celem seminarium jest ukształtować duszpasterzy. Dlatego też we wszystkich przedmiotach w szczególności winien być naświetlany aspekt pastoralny*³⁸.

Na czym polega to naświetlanie aspektu pastoralnego we wszystkich wykładanych w seminarium przedmiotach? Nie chodzi tu chyba tylko o przekazywanie sumy sprawności przydatnych do konkretnych działań, o swoiście pojętą „skuteczność duszpasterską”. Chodzi o kształtowanie u kandydatów sposobu bycia na wzór Chrystusa Pasterza, który przyszedł na ziemię, aby owce miały życie w obfitości i oddał życie, aby wszystkie rozproszone owce zgromadzić w jedno (por. J 10,1-18). Prezbiter uformowany w tym duchu będzie podejmował wszystkie formy swego posługiwania — nauczanie, sprawowanie liturgii, kierowanie wspólnotą, tylko w tym celu, aby zapewnić życie owczarni i jej zjednoczenie wokół Chrystusa. Z tego nastawienia będzie wynikał cały jego zapal misyjny i ewangelizacyjny. Przynotujmy fragmenty *Instrumentum labori* VIII Synodu Biskupów: *Formacja pastoralna w szczególności usposabia do uczestnictwa w miłości Chrystusa, Dobrego Pasterza. Przygotowuje ona przyszłych kapłanów do kierowania wspólnotami wiernych, do budowania komunii, do pracy w Kościele nad „nową ewangelizacją”. Rozwija ona nie tylko sprawność do działania, lecz kształtuje „sposób bycia” (essendi modum) w zjednoczeniu z usposobieniem Chrystusa [...]. Formacja pastoralna będzie rozwijać poczucie Kościoła (sensus Ecclesiae) i miłość do niego. Kandydat będzie się starał poznać życie swojego Kościoła partykularnego, jego historię, zmagania apostołskie, orientacje duszpasterskie. W jedności z Kościołem powszechnym będzie rozwijać więź z biskupem i z duchowieństwem diecezjalnym. Trzeba dopomagać kandydatom, aby poznali i pokochali społeczność, stanowiącą*

³⁶ Por. DFK 5: „Wszyscy [...] kapłani winni uważać Seminarium za serce diecezji i chętnie służyć mu swoją pomocą”.

³⁷ *Ratio fundamentalis*, n. 20.

³⁸ Tamże, n. 94.

pole apostołstwa Kościoła (n. 44). *Rozwijanie ducha apostołskiego i misyjnego jest (także) istotnym wymiarem przygotowania do posługi kapłańskiej [...] Formacja pastoralna przygotowuje do współpracy i dialogu misyjnego. Uwrażliwia na misyjne potrzeby Kościoła partykularnego, ale jej horyzont rozszerza się: przyszli kapłani winni brać sobie do serca ewangelizację całego świata* (n. 45).

Wśród Propozycji zgłoszonych Ojcu Świętemu w wyniku obrad VIII Synodu Biskupów znajduje się i taka: *Trzeba, aby prezbiter był świadkiem miłości samego Chrystusa, który przeszedł dobrze czyniąc (Dz 10,38); prezbiter bowiem winien być widzialnym znakiem troski Kościoła Matki i Mistrzyni* (n. 28).

W jaki sposób udział w liturgii sprawowanej w seminarium i w parafii może i powinien sprzyjać tak podjętej formacji pastoralnej alumnów i prezbiterów? Oto kilka sugestii.

— Trzeba akcentować życiodajną, z miłości płynącą obecność Chrystusa w działaniu Kościoła, szczególnie w liturgii. Znamienne jest wyrażenie w łacińskiej wersji dokumentów mówiące o obecności Chrystusa: *Christus Ecclesiae suae adest*³⁹. Dosłownie: *Chrystus jest obecny DLA KOŚCIOŁA* [dativus!]. Obecności Chrystusa nie można pojmować na sposób reistyczny lub czysto przestrzenny. Chrystus jest obecny jako dar dla Kościoła, jako Emmanuel (por. Iz 7,14; Mt 1,22; 28,18-20), jako Oblubieniec obdarzający miłością. Stąd winna płynąć troskliwość kapłana o katechezę na temat wielorakiej rzeczywistej obecności Chrystusa w życiu Kościoła (inspiracją dla niej powinna być encyklika Pawła VI *Mysterium fidei* z 3 września 1965 r.) oraz sprawowanie liturgii jako dzieła „dla dobra ludzi” — zgodnie z pierwotną etymologią terminu *leitourgia*.

— W kontekście pastoralnym jawi się znowu Eucharystia — ofiara i posiłek — jako centrum posługi pasterskiej. Jej sprawowanie wynikające z miłości duszpasterza do wiernych i z wzajemnej miłości ludzi do siebie winno być szkołą społecznej miłości w duchu „nowego przykazania”: *To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem* (J 15,12).

— Wszystkie pozostałe sakramenty są skutecznymi znakami wpływu Chrystusa obecnego w swoim Misterium Paschalnym na różne sytuacje ludzkiego życia we wspólnocie Kościoła (por. KL 59.61). Tu ma swój głęboki sens powiedzenie: *Sacramenta sunt propter homines*. Wynikają one z faktu, że Syn Boży przyszedł na świat *propter nos et propter nostram salutem* (*Credo* mszalne). Owocnemu, zbawczemu spotkaniu Chrystusa z człowiekiem w znakach sakramentalnych ma służyć przepowiadanie słowa Bożego, konieczne do budzenia wiary, której domagają się „sakramenty wiary” (por. KL 59; DK 4) oraz katecheza mistagogiczna poprzedzająca sprawowanie sakramentów i podawana podczas ich sprawowania (por. KL 35).

— Liturgia ze swej istoty jest działaniem Chrystusa i Kościoła. Tylko przez uczestnictwo w tym działaniu alumn i prezbiter może doświadczyć jej skuteczności i piękna oraz osiągnąć sprawność konieczną do przewodniczenia liturgii w zgromadzeniu wiernych. W tym kontekście trzeba dostrzegać sens wszelkich ćwiczeń o charakterze liturgiczno-pastoralnym. Ich celem jest nie tylko przyswojenie alumnom znajomości przepisów i zewnętrznej poprawności obrzędowej, ale nade

³⁹ Por. KL 7; P a w e l VI, Encyklika *Mysterium fidei*, w: *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* (red. R. K a c z y Ń s k i), I, Taurini 1976, nn. 434—435.

wszystko doświadczenie sakramentalnego utożsamienia się z Chrystusem Kapłanem i Głową Kościoła, tak aby prezbiter mógł działać Jego mocą, w Jego imieniu, mocą Ducha Świętego i w poczuciu odpowiedzialności za dobro Kościoła. Ćwiczenia stają się więc elementem inicjacji kandydatów do kapłaństwa obok nieodzownego studium teoretycznego. Z drugiej strony wszystkim ćwiczeniom mającym na celu osiągnięcia wprawy i doświadczenia musi towarzyszyć troska o uniknięcie przyzwyczajania i rutyny, która zabija ducha.

Niech alumni starają się przez odpowiednie ćwiczenia duszpasterskie wprowadzać w czyn to, czego doświadczyli i czego się nauczyli w seminarium. Czasem odpowiednim dla bezpośredniego wtajemniczenia w posługę liturgiczną, dzięki czemu alumni zostają wprowadzeni w funkcje, jakie mają wykonywać w celebracjach parafialnych, są różne okoliczności nadarżające się w ciągu roku szkolnego, przede wszystkim zaś wakacje; wreszcie — gdy chodzi o kurs bardziej intensywny — czas pod koniec studiów teologicznych, gdy przyszli kapłani, wyświęceni już na diakonów, mają większe możliwości posługiwania w liturgii. Aby zaś to wtajemniczenie odpowiadało swemu celowi i sprzyjało przygotowaniu alumnów, winno się odbywać pod kierunkiem i kontrolą profesorów seminarium lub osób odpowiedzialnych za liturgię w diecezji⁴⁰.

— W związku z tym ponawiam postulat wyrażony już w innym kontekście⁴¹, aby pod koniec studiów seminaryjnych odbywał się całościowy egzamin z liturgiki (*rigorosum*) o charakterze syntetycznym i interdyscyplinarnym. W komisji egzaminacyjnej winni zasiadać profesorowie następujących przedmiotów: biblistyka, teologia dogmatyczna, teologia moralna, teologia pastoralna, prawo kanoniczne, katechetyka, homiletyka i liturgia. Tezy do egzaminu winny być tak sformułowane, aby dawały alumnom okazję stworzenia syntezy wiedzy teologicznej opartej na znajomości wielorakich aspektów misterium Chrystusa czyli historii zbawienia.

W ten sposób, być może, przybliżymy się do ideału, jaki kreśli przed alumnami i prezbiterami *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach: Odnowione życie liturgiczne przynosi z dnia na dzień coraz większe owoce. Nic w tym dziwnego, ponieważ liturgia w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. Niech prezbiterzy i alumni seminariów uświadomią sobie, że w tym dobrodziejstwie mają większy udział niż inni wierni. W liturgii bowiem zdobywają głębsze i pełniejsze doświadczenie kapłaństwa i jego wymagań. Zostają wezwani, aby naśladowali to, co sprawują. Tak więc ustawiczne studium i praktyka świętej liturgii ciągle przypomina przyszłym kapłanom ową metę, do której zmierzają wszystkie prace apostołskie a także sprawia, że wszelkie wysiłki, z jakimi podejmują studia, praktyki duszpasterskie i życie wewnętrzne, prowadzą do coraz większej doskonałości i głębokiej jedności (n. 62).*

⁴⁰ Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, n. 21.

⁴¹ Por. Życie liturgiczne w Polsce po Soborze Watykańskim II, w: II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze, Poznań 1991, ss. 69–94, zwłaszcza s. 84 (n. 43).

LITURGY-SCHOOL OF A PRIEST FORMATION

SUMMARY

Essence of a priest formation is giving and conquering „form of Christ” — Good Shepherd, Prophet, One Mediator, Head and Betrothed of Church. Conquering „form of Christ” is made by participation in hierarchical order communion, in which seminarians fulfil their functions in conformity with services and orders.

The Eucharist has major influence on seminarians and priests. A posture of Christ — second Adam has been formed in seminarians and priests by the Eucharist.

The liturgy connects in itself practice of faith, whole theological recognition and moral life. The liturgy is the limit and goal of theology. The liturgy in its essence is the activity of Christ and Church. Only through participation in this activity seminarians and priest can experience its effectiveness and beauty of liturgy, and to attain dexterity necessary to guide of liturgy in the community of believers.

WIARYGODNOŚĆ KOŚCIOŁA w POLSCE JAKO RZECZYWISTOŚCI PERSONALISTYCZNEJ i DYNAMICZNEJ

Treść: Wprowadzenie. — I. Pojęcie Kościoła a problem jego wiarygodności w aspekcie historycznym. — II. Kościół jako wspólnota personalistyczna i dynamiczna. — III. Pojęcie wiarygodności i znaku. — IV. Znaki wiarygodności Kościoła: 1. Znak Piotra; 2. Znak kolegium apostołskiego; 3. Znak jedności; 4. Znak świętości; 5. Znak powszechności; 6. Znak apostołskości; 7. Znak agapetologiczny; 8. Znak kulturotwórczy. — V. Rozpoznawanie znaków wiarygodności. — Summary.

WPROWADZENIE

Dobrze się stało, że organizatorzy sympozjum na temat „Kapłan jutra” nie zapomnieli o tak ważnym temacie jakim jest *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*. O kapłanie nie można bowiem mówić w oderwaniu od Kościoła, on współtworzy Kościół, w nim istnieje i funkcjonuje. Z drugiej strony Kościół chociaż żyje wspomnieniem Pana odwołuje się do swych początków i swego Założyciela, to przecież współtworząc ostatni etap ziemskiej historii zbawienia zdąża ku pleromizacji w finalnym Królestwie Bożym. Stąd jego istnienie i działalność są zwrócone ku przyszłości, ku jutru. W tym świetle nie można nie pytać o kapłana jutra, a to z racji funkcji jakie pełni on w ramach Kościoła.

Misja Kościoła, ponieważ dotyczy rzeczy najważniejszych, sięgających sensu życia i celu ostatecznego człowieka musi być uwiarygodniona czyli godna wiary człowieka jako istoty rozumnej i wolnej.

Jednakże pytając o wiarygodność Kościoła w Polsce trzeba sobie zdawać sprawę z faktu, że Kościół katolicki w swej istocie jest jeden i ten sam na całym świecie. Wynika z tego, że Kościół w Polsce, jako część Kościoła Chrystusowego strukturalnie i doktrynalnie nie różni się od jego całości, którą współtworzy, oraz że nie można w ścisłym tego słowa znaczeniu mówić o Kościele Polskim, bowiem przymiotnik ten może oznaczać różne denominacje, a jedna z nich może być kojarzona z kościołem polskokatolickim. Jeśli ten przymiotnik jest łączony jako dookreślający rzeczownik, to dzieje się to z dwóch racji: konkretnej geograficznej lokalizacji Kościoła Chrystusowego w Polsce oraz jego roli, jaką odegrał w dziejach naszego narodu, realizując oczywiście swą podstawową misję — prowadzenie ludu Bożego do zbawienia, co implikuje przemianę człowieka jednostkowego i społecznego, stającego się — między innymi pod wpływem działalności instytu-

cyjonalnego Kościoła — podmiotem historycznego i dziejowego bycia, stawania się oraz spełniania we wszystkich wymiarach. Świadczy to oczywiście o skuteczności działania Kościoła instytucjonalnego oraz urzeczywistnienia się planu Bożego przy aktywnej współpracy świeckich członków ludu Bożego, dzięki której Kościół Chrystusowy był w naszej Ojczyźnie Kościołem mocnej wiary, wielkiej nadziei i wspólnotowej miłości. Te wartości religijne wcielane w życie społeczne stawały się też podstawą kształtowania się świadomości i bytu narodowego oraz jego tożsamości, co jakby dodatkowo uwiarygodniało wspólnotę ludu Bożego.

Niemniej mówiąc o wiarygodności Kościoła musimy mieć na uwadze takie jej znaki, które znamionują lub znamionować powinny cały Chrystusowy Kościół istniejący i działający w każdej czasoprzestrzeni. Wiarygodnościowe wątki znaków egzystencji narodów są — i powinny być — drugorzędne wobec pierwotnych i uniwersalnych, związanych z jego naturą. Z drugiej jednak strony w życiu poszczególnych narodów przynależnych do wspólnoty Chrystusowej bardziej znaczące są znaki „tu” i „teraz” się ujawniające, np. znaki świadczące bądź to o heroicznej postawie członka (świeckiego czy duchownego) wspólnoty kościelnej bądź też postawy negatywnej (w tym miejscu częściej ma się na uwadze duchownych) co miałyby pozbawiać cały Kościół wiarygodności.

Podniesione dotąd niektóre tylko kwestie związane z problemem wiarygodności Kościoła Chrystusowego w ogóle i w jego konkretyzacjach lokalnych domaga się rozważenia kilku kwestii, które warunkują poprawność dalszego wywodu. Najbardziej elementarne z nich to: pojęcie Kościoła i wiarygodności. Aby te rozważania były zrozumiałe i spełniły swoją rolę należy uwzględnić choćby w minimalnym stopniu ewolucję poglądów, by w efekcie można było w miarę dokładnie omówić znaki wiarygodności Kościoła uniwersalnego i partykularnego, a właściwie ukazać ich łączności. Dla uniknięcia nieporozumień należy podkreślić, że istnieje ścisły związek między pojęciem Kościoła a jego wiarygodnością.

I. POJĘCIE KOŚCIOŁA a PROBLEM JEGO WIARYGODNOŚCI w ASPEKcie HISTORYCZNYM

W eklezjologii katolickiej właściwie nigdy nie zapomniano o dwuwymiarowej strukturze Kościoła, czyli jego specyficznej, boskoludzkiej naturze. Od czasów reformacji, która zanegowała widzialne elementy Kościoła w eklezjologii katolickiej zaczęto bronić i w sposób szczególny eksponować właśnie widzialne, instytucjonalne struktury Kościoła, zaś niewidzialne, nadprzyrodzone — jako niekwestionowane — były zakładane jako oczywiste same z siebie i nie poświęcano im więcej uwagi. Efektem tego było ukształtowanie się i utrwalenie w powszechnej świadomości wierzących eklezjologii instytucjonalnej. Oznacza to, że Kościół był rozumiany w kategoriach instytucjonalnych, prawnych i socjologicznych, a więc jako rzeczywistość historyczna i naocznościowa. W praktyce oznaczało to, że pojęcie Kościoła zredukowało się do duchowieństwa, a właściwie do wyższej hierarchii kościelnej, które w świadomości społecznej funkcjonuje do dziś.

Tę świadomość pogłębiają i utrwalają *mass-media*, które mówiąc o Kościele i jego działaniach mają na uwadze jedynie hierarchię kościelną lub duchowieństwo w ogóle.

Tak wąsko pojmowany Kościół nie wymagał w zasadzie uzasadniania wiarygodności jego istnienia — mówiono o boskim pochodzeniu Kościoła i tożsamości Kościoła Chrystusowego z Kościołem rzymskokatolickim, bowiem był on faktem naocznościowym, więcej czy mniej znaczącym społecznie, zwykle usankcjonowany prawnie. Stąd o jego znaczeniu i roli, a tym samym i aktualnej wiarygodności lub nie, decydowały takie czy inne wystąpienia hierarchów Kościoła (np. w Polsce słynny list z 1965 r. do Episkopatu Niemieckiego jako mieszanie się do polityki czy zdrada narodu), albo pozytywna inicjatywa i działalność religijno-społeczna i polityczna któregoś z księży (np. ks. J. Popiełuszko, ks. Z. Niedzielak), albo jakieś „zagranie” negatywne jakiegoś księdza natychmiast rozciągało się na zagadnienia bądź pozytywnej bądź też negatywnej oceny Kościoła a co za tym szło — miało to decydować o przynależności do ludu Bożego w Polsce czy też nie, o praktykowaniu wiary czy też nie. Takie powierzchowne spojrzenie na zagadnienie pojęcia Kościoła i jego wiarygodności jest zbytnio uproszczone i nie do przyjęcia. Trzeba spojrzeć na nie znacznie głębiej. Zanim przejdziemy do szerszego omówienia tego zagadnienia należy choćby pokrótce omówić jak się kształtował problem wiarygodności Kościoła.

W eklezjologii katolickiej, rozwijającej się dość intensywnie w okresie poreformacyjnym, chodziło głównie o wykazywanie nie tyle wiarygodności Kościoła Chrystusowego, ile prawdziwości Kościoła katolickiego. Chodziło w niej bowiem o wykazanie, że Kościół Rzymskokatolicki jest wierną kontynuacją Kościoła ustanowionego przez Chrystusa. W tym czasie szczególnie intensywnie rozwinęły się dwie metody wykazywania prawdziwości Kościoła katolickiego: *via primatum*, która swój szczyt osiągnęła w orzeczeniach Soboru Watykańskiego I oraz *via notarum*, czyli ze znamion Kościoła (jedność, świętość, katolickość i apostołskość).

Droga pierwsza polegała na wykazaniu, że tam gdzie istnieje prymat Stolicy Piotrowej ustanowiony przez Chrystusa — legalnie dziedziczony — tam istnieje Kościół Chrystusowy, Kościół prawdziwy.

Droga druga zmierzała do uzasadnienia, że znamiona, które z woli Chrystusa mają cechować Jego Kościół realizują się w pełni tylko w Kościele katolickim.

Obydwie te metody ostatecznie zmierzały do wykazania, że tylko w Kościele prawdziwym, czyli katolickim znajduje się depozyt objawienia, który jest przezeń przekazywany w sposób nieomylny.

W XIX w. w apologetyce francuskiej pojawiło się kilka metod o charakterze empiryczno-psychologicznym, które szły po drodze wytyczonej przez kard. De-champs'a. W sposób pośredni dążyły do wykazania wiarygodności Kościoła. Globalnie rzecz ujmując zmierzały one do pokazania, że chrześcijaństwo jako religia wywodząca się z Bożego objawienia, które znajduje się w Kościele odpowiada w pełni ludzkiej naturze, najgłębszym jej aspiracjom, tendencjom, dążeniom życiowym, oraz że tylko w ramach religii chrześcijańskiej, czyli w Kościele katolickim można je zrealizować; w nim i poprzez niego człowiek może się spełnić. Wiarygodność Kościoła jawiła się w przeżywaniu własnego życia w powiązaniu z wartościami chrześcijańskimi obecnymi w Kościele (Bougaud, Fonsegrive, Chateaubriand).

Obok tych szczegółowych metod badawczych wiarygodności Kościoła i jego prawdziwości cały apologetyczny wywód eklezjologiczny zmierzał do tego samego celu, co i poszczególne metody. Zasadzał się on na rozstrzygnięciu następujących kwestii: czy Chrystus zamierzał ustanowić Kościół jako depozytariusza objawienia i miejsca zbawienia. Czy rzeczywiście go ustanowił? Jeśli tak, to jaką miał on strukturę wewnętrzną i zewnętrzną, organizacyjną? Jaką zlecił mu misję i w jakie preponderancje go wyposażył? Cały wywód apologetyczno-eklezjologiczny zmierzał do pokazania, że Jezus Chrystus jako boski legat założył Kościół jako wspólnotę ludu Bożego, w którym znajduje się i jest wiernie przekazywane objawienie Boże. Ciąg rozumowania logiczno-historycznego miał wykazać, że Kościół chciany przez Chrystusa i przezeń założony o określonych strukturach jest tym, który istnieje i realizuje się w Kościele katolickim aktualnie istniejącym — czy ujmując problem szerzej — w Kościele Chrystusowym. Ta ciągłość miała świadczyć o jego tożsamości i prawdziwości.

To postępowanie apologetyczno-eklezjologiczne niewątpliwie było szerszą bazą do wykazywania wiarygodności Kościoła. Ta droga postępowania, mimo pewnych trudności w związku choćby z ekumenizmem, okazała się o tyle słuszną, że we współczesnej eklezjologii mówi się coraz częściej o integralnej weryfikacji wiarygodności Kościoła Chrystusowego. Jednakże w ostatnim czasie uległo zmianie pojęcie Kościoła, co rzutuje na znaki jego wiarygodności.

II. KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA PERSONALISTYCZNA i DYNAMICZNA

W symbolu wiary nicejskokonstantynopolskim, także w wielu innych, wyznajemy, że wierzymy w Kościół. Co to oznacza? Oznacza to, że Kościół jest rzeczywistością złożoną, boskoludzką, czyli że tworzy go wspólnota osób boskich — Bóg w Trójcy Świętej Jedyny — i wspólnota osób ludzkich — tych, którzy uwierzyli w Boga i tworzą między sobą komunie osobową. Jest to więc oryginalna, niepowtarzalna, jedyna w swoim rodzaju rzeczywistość, którą współtworzy Trójca Święta i wspólnota osób wierzących. Rzeczywistości tej nie można całkowicie pojąć w kategoriach racjonalnych, socjologicznych, psychologicznych i prawnych. Dla ujaśniającego rozumienia Kościoła potrzebna jest wiara, co nie oznacza, że i w jej świetle Kościół jest pojmowalny do końca. Specyfiką wiary jako aktu poznawczego jest to, że nie można w niej osiągnąć oczywistości poznawanego przedmiotu. W odniesieniu do Kościoła znaczy to, że nie można do końca poznać i zrozumieć czym on jest, jawi się bowiem jako rzeczywistość misteryjna.

Już z tego co dotąd powiedziano wynika, że Kościół jawi się jako wspólnota personalistyczna tworzona przez społeczność osób Boskich (Bóg Ojciec twórca ekonomii zbawienia, Syn Boży posłany przez Ojca realizator zbawczej ekonomii, Duch Święty posłany przez Ojca i Syna współrealizator zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie permanentnie zaangażowany w życiu Kościoła) oraz wspólnota ludzka zjednoczona z Boską; Bóg jako wzywający człowieka do dialogu z sobą

i osoba ludzka odpowiadająca w wierze na Boży apel współtworzą jedyną w swoim rodzaju niepowtarzalną i całkowicie oryginalną strukturę eklezjalną, która jest interpersonalna, dialogiczna a zarazem na wskroś personalistyczna. Jest bowiem komunią osób, komunią osóbową, nowym bytem i nowym sposobem istnienia.

Wynika z tego, że Kościoła nie można rozumieć apersonalnie, jako bytu istniejącego poza osobami boskimi i ludzkimi. On się urzeczywistnia i staje w osobach i przez nie się wyraża; Bóg objawiający się zbawiający niejako wchodzi w osobę ludzką, w ludzki byt osobowy, w nim zamieszkuje a człowiek wchodzi w istnienie Boże, włącza się w nie, wdraża, jednoczy z Osobą Bożą, partycypuje w jej naturze i istnieniu. Dlatego byt Kościoła ma strukturę osobową. Można powiedzieć, że Kościół staje się i istnieje w osobie (mikrokościół) i ma wymiar wspólnotowy ze względu na jego transcendentny charakter wertykalny i horyzontalny (zjednoczenie z braćmi).

Ze względu na to, że jest on rzeczywistością na wskroś personalistyczną posiada zarazem charakter dynamiczny tak jak sama osoba ludzka, która może wzrastać osobowo, personalizować się lub depersonalizować. Kościół staje się i wzrasta w osobie i wspólnocie wierzących, wspólnocie zjednoczonej z Bogiem i społecznymi więzami wiary i miłości. Może też pomniejszać się ilościowo i jakościowo gdy zostaną zerwane lub osłabione więzi z Bogiem lub bliźnimi. Stwierdzenie to wynika jasno z nauki KK nr 16, gdzie jest mowa, że o przynależności do Kościoła czyli współstanowieniu go, decyduje w pierwszym rzędzie posiadanie ducha Chrystusowego, czyli łaski, czyli bycie i pozostawanie w łączności z Chrystusem. Duch Chrystusowy powoduje wzrost życia Bożego w nas, dynamizuje więc życie Kościoła, jeśli współpracujemy z Nim i jesteśmy Mu powolni.

Jak już sygnalizowaliśmy wiara w Kościół nie może być bezpodstawna czy nierozumna. O ile ma być ona wiarą ludzką, godną człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, o tyle musi posiadać racjonalne i teologiczne podstawy, by nie była ślepa, irracjonalna. W związku z tym w eklezjologii katolickiej mówi się o wiarygodności Kościoła, czyli o znakach świadczących o jego wiarygodności. Jeśli jednak Kościół jest rzeczywistością personalistyczną i dynamiczną, to i znaki jego wiarygodności muszą posiadać taką naturę, inaczej nie współgrałyby z nim.

III. POJĘCIE WIARYGODNOŚCI I ZNAKU

W apologetyce tradycyjnej typu intelektualistycznego przez wiarygodność rozumiano taką cechę zdania (sądu), dla której to cechy można było przyjąć treść tego zdania bez obawy popełnienia błędu. We współczesnej teologii fundamentalnej ujmowanej w kategoriach personalistycznych i historiozbowczych przez wiarygodność trzeba rozumieć taki zespół cech osobowych, ze względu na które możemy zawierzyć danej osobie i uznać treści przez nią zwiastowane jako w wysokim stopniu prawdopodobne lub nawet pewne (pewność moralna), z wykluczeniem rozumnych wątpliwości (nierozumnie czy bezpodstawnie można zawsze poddawać wszystko w wątpliwość). Takie rozumienie wiarygodności jest bardziej stosowne

do Kościoła ujmowanego dziś w kategoriach bytu osobowego czy to jako jego całości (makrokościół) czy chrześcijańskiej egzystencji wierzącego (mikrokościół).

Drugim terminem jest pojęcie znaku. Nie wchodząc w zagadnienie definicji znaku ogólnie można powiedzieć, że struktura każdego znaku posiada dwa elementy ściśle ze sobą związane: widzialny i niewidzialny. Pierwszy z nich jest nośnikiem drugiego, przy czym ten jawi się nawet jako ważniejszy, jakkolwiek obydwie są konieczne, bowiem bez któregośkolwiek z nich nie byłoby znaku.

Zanim odniesiemy owo pojęcie znaku do znaków wiarygodności Kościoła należy poczynić ważną uwagę metodologiczną. Otóż mówiliśmy, że Kościół jest rzeczywistością złożoną, boskoludzką, zatem znaki jego wiarygodności muszą posiadać taką samą strukturę. Chodzi bowiem o to, aby uzasadnianie czy wykazywanie wiarygodności Kościoła dokonywało się na tej samej płaszczyźnie, gdyż inaczej nie mogłoby być skuteczne, nie dochodziłoby do celu, czyli nie sięgałoby natury Kościoła. Zasadność tego rozumowania można wzmocnić stwierdzeniem Soboru Watykańskiego I, który nazwał Kościół „wielkim znakiem Boga wzniesionym wśród narodów” oraz współczesnymi tendencjami eklezjologicznymi próbującymi określić Kościół jako znak Chrystusa (R. Latourelle, A. Dulles).

Znaki Kościoła, czy raczej znaki jego wiarygodności muszą więc mieć analogiczną strukturę jak sam Kościół, czyli naturalną i nadprzyrodzoną, widzialną i niewidzialną, historyczną i ponadhistoryczną. Mówiąc dokładniej, ponieważ Kościół ma charakter personalistyczny to znaczy lud Boży jest zjednoczony z Chrystusem i tworzy wspólnotę wiary, dlatego wszystkie znaki wiarygodności Kościoła muszą mieć charakter osobowy, i pozostawać w łączności z Chrystusem. Można więc powiedzieć: gdzie istnieje Kościół, tam jest Chrystus, gdzie jest obecny Chrystus w życiu wspólnoty, tam jest Kościół, tam Kościół od strony nadprzyrodzonej jest wiarygodny bo Chrystus działa i świadczy o swej obecności i o zbawczym działaniu.

IV. ZNAKI WIARYGODNOŚCI KOŚCIOŁA

W tej perspektywie znaków wiarygodności Kościoła może być tak wiele, jak wiele jest aspektów jego bytu i działania, przy czym współtworzy je zawsze zarówno hierarchia kościelna, jak i wszyscy wierni zjednoczeni z Chrystusem i z sobą nawzajem. Odnosi się to oczywiście i do zagadnienia wiarygodności. Warto jeszcze pamiętać, że znaki wiarygodności nie pochodzą spoza rzeczywistości eklezjalnej, oraz że są ona aspektem istnienia i działania Kościoła. W związku z tym w rezygnując z wcześniej wypracowanych kryteriów prawdziwości Kościoła podda się je odpowiednim modyfikacjom w aspekcie uwiarygodnienia.

Zwrócimy najpierw uwagę na znaki ogólne, związane bardziej z naturą Kościoła i jego misją, by potem wskazać na bardziej szczegółowe wynikające z działalności Kościoła.

Powróćmy jeszcze na moment do pojęcia Kościoła. Truizmem staje się już stwierdzenie, że Kościół współkonstytuuje rzeczywistość nadprzyrodzona i ludzka,

w ramach tej drugiej hierarchia kościelna i wierni. Tymczasem wielu wiernych mówiąc o Kościele, obojętnie dobrze czy źle, ma na uwadze głównie hierarchię, jakby wyłączało siebie z rzeczywistości eklezjalnej i zapominało, że przecież współtworzy Kościół. Sąd każdego wierzącego członka wspólnoty eklezjalnej o Kościele jest również sądem, w większym czy mniejszym stopniu, o sobie samym.

Znaki wiarygodności Kościoła, by na ich podstawie dać odpowiedź czy Kościół w Polsce jest wiarygodny analizować się będzie od strony teoretycznej: nie będzie się ich testować od strony badań empirycznych, czyli jak na ich podstawie jest oceniany Kościół w Polsce przez respondentów. Z jednej bowiem strony badania tego typu nie były przeprowadzane a w niektórych badaniach sondażowych, np. jak pan(i) ocenia Kościół? pytania były niezbyt poprawnie formułowane. Stąd konkretna ocena takich czy innych znaków wiarygodności, która notabene — jak zobaczymy dalej — musi być bardzo zniuansowana, będzie dokonywana na podstawie ogólnych obserwacji.

1. Znak Piotra

Znak Piotra czy znak pryncypialny oznacza, że Piotr i jego każdorazowy legalny następca jest tylko widzialną głową wspólnoty wierzących, podczas gdy głową niewidzialną jest zawsze Chrystus. Stanowi on fundament Kościoła widzialnego i zapewnia mu jedność. Jego świadectwo służby Bogu, Prawdzie, Zbawieniu, troski o braci w wierze czyni ten znak zawsze obecny i żywy w Kościele. W Polsce autorytet następcy Piotra, zwłaszcza gdy jest nim Jan Paweł II, jest uznawany, chociaż przeciwko niektórym z nich — pod wpływem ideologii marksistowskiej — występowano bardzo często. Dziś niektórzy widzą jego misję w kategoriach czysto społeczno-politycznych i ekonomicznych (aplauz w czasie pielgrzymek do Polski przy aluzjach politycznych, papież jako rzecznik pożyczek, negocjacji politycznych, donator darów), a nie przyjmują jego autentycznej interpretacji prawd wiary, np. w kwestii obrony życia nienarodzonych. A więc ten znak wiarygodności nie funkcjonuje w 100%, aczkolwiek jest uznawany.

2. Znak kolegium apostoelskiego

Znak kolegium Apostołów z Piotrem na czele, którego sukcesorem jest kolegium biskupów łącznie z papieżem jako jego głową zapewniającą mu jedność, związany jest z instytucjonalną strukturą Kościoła widzialnego i pełnieniem potrójnej posługi: nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej. Członkowie tego kolegium muszą pozostawać w łączności z sobą nawzajem i głową tego kolegium — papieżem.

Poprzez sakrę kolegium biskupów uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. Uwielbiony Chrystus, który pozostaje w Kościele i działa w nim szczególnie poprzez kapłaństwo hierarchiczne w wypełnianiu posługi nauczania, uświęcania i pasterskiej troski, w której mają też udział i wierni świeccy.

W zakresie funkcji (posługi) nauczania najpierw wszyscy członkowie ludu Bożego są nauczani przez słowo Boże, czyli Objawienie Boże. Odnosi się to zarówno do duchownych, jak i świeckich wiernych. Szczególną rolę pełni Urząd Nauczycielski Kościoła, który pod asystencją Ducha Świętego troszczy się o wierne przekazywanie i interpretowanie słowa Bożego, dostosowywania go do ducha czasu. W funkcji nauczania uczestniczą też i katolicy świeccy, oczywiście w stosownym zakresie. Z przepowiadaniem słowa Bożego w ramach ludu Bożego związana jest łaska Boża, która gwarantuje zbawczą jego skuteczność. Od strony ludzkiej przepowiadanie to może mieć różne mankamenty i to zarówno, gdy idzie o duchownych, jak i świeckich katolików, a więc gdy ktoś nie poznaje gruntownie prawdy objawionej i głosi błędy dogmatyczne lub nieścisłości teologiczne, gdy ktoś wybiórczo przyjmuje prawdy wiary i zasady moralnego postępowania zawarte w objawieniu (ilu naszych wiernych nie zna podstawowych prawd wiary, jak więc może nauczać innych? Mówienie, że to zadanie tylko duchownych oznacza niepełną partycypację w Kościele), lub wyraźnie się im przeciwstawia (vide casus aborcji, czy wiele innych kwestii domatycznomoralnych) wówczas wiarygodność autentyczności przepowiadania znacznie się pomniejsza.

W zakresie funkcji uświęcającej dzieje się podobnie. Od strony nadprzyrodzonej mamy zapewniony udział działania Chrystusa, którego zbawcze dzieła są aktualizowane przez Ducha Świętego w sprawowaniu sakramentów św., szczególnie w celebrowaniu Eucharystii. Od strony przyjmujących sakramenty św. i uczestniczących w liturgii ich sprawowania mogą zachodzić różnorakie przeszkody gdy idzie o ich pełną skuteczność, a więc brak przygotowania do przyjęcia łaski sakramentalnej, która winna owocować w życiu codziennym chrześcijanina, lub nie zdawanie sobie sprawy z tego. Uświęcaniu przez dawanie świadectwa chrześcijańskiego życia — co jest obowiązkiem wszystkich członków ludu Bożego — stawia przeszkody antyświadectwo tej funkcji (czyli niespełnianie obowiązków, lekceważenie zasad życia chrześcijańskiego, życie według własnego widzimisię, itp.). Z tego też względu znak wiarygodności formułowany na tej podstawie może mieć różny walor, od bardzo wysokiego, aż do jego zakwestionowania (do tego zagadnienia jeszcze powrócimy).

W zakresie funkcji pasterskiej hierarchia kościelna otacza swą troską pastoralną wszystkich członków Kościoła, by mieli dostęp do środków zbawienia. Troska ta skierowana jest ku tworzeniu wspólnoty opartej na wierze, miłości i wzajemnej braterskiej pomocy, formowaniu nowego człowieka-chrześcijanina, przewyciężaniu zła w lokalnych środowiskach wspólnoty. W pasterskiej trosce o dobro bliźniego uczestniczą wszyscy wierni i winni ją realizować na różnych poziomach życia i we wszystkich środowiskach życia (dom, zakład pracy, parafia). W ramach pasterskiej funkcji w Kościele winna dokonywać się daleko idąca współpraca duchownych ze świeckimi i to na wszystkich szczeblach życia religijnomoralnego; dzięki temu może się realizować idea kolegializmu i wspólnoty już na terenie parafii, bez której osiągnięcie celów pastoralnych nie będzie możliwe. Bez zaangażowania się wszystkich członków wspólnoty w rzeczywiste dobro człowieka, który jest drogą Kościoła (Jan Paweł II) życie religijne, moralne, społeczne, a nawet ekonomiczne nie będzie efektywne, zatem i walor wiarygodności tego znaku może być niski. Wysoki zaś może być wtedy, gdy rzeczywiście w wyniku

pasterskiej troski wszystkich powstanie komunია osób (Jan Paweł II) wzajemnie się o siebie troszczących ze względu na Boga i człowieka.

Omówimy teraz znaki wiarygodności Kościoła, które dawniej nazywano znamionami czy notami Kościoła.

3. Znak jedności

Znak jedności Kościoła polega na ścisłych więzach i zjednoczeniu ludu Bożego z Bogiem, i wszystkich jego członków między sobą. Im te więzy są silniejsze, im większe jest zjednoczenie wertykalne i horyzontalne, im wyraźniej jawi się owa jedność, tym wymowa wiarygodnościowa tego znaku jest większa; im owa jedność jest mniejsza, tym mniejsza wiarygodność; jeśli zostaje rozbita, wówczas ten znak wiarygodności prawie ginie. Rozbija ją zawsze grzech, który może nosić różne miano: pychy, głupoty, uporu, zawziętości, braku dobrej woli ponownego powrotu do jedności, braku pokory, skruchy itp. Nie przewyciężony grzech uniemożliwia powrót do jedności. Grzech rozbijania jedności może się odnosić zarówno do duchownych, jak i świeckich katolików. Rozbita jedność Kościoła, obojętnie na którym odcinku jego życia wspólnotowego i komunijnego jest właściwie zgorzeniem.

4. Znak świętości

Znak świętości Kościoła jako motyw jego wiarygodności był częściowo omówiony przy znaku wiarygodności posługi uświęcającej. W tym miejscu trzeba powiedzieć, że świętość Kościoła od strony nadprzyrodzonej polega na obecności w nim Chrystusa według zamysłu Ojca i aktywnego działania Ducha Świętego, Uświęciciela. Od strony ludu Bożego polega zaś na stałym zjednoczeniu każdego wierzącego z Bogiem, przeobstwień wewnętrznym i nabyciu sprawności działaniowych, usprawniających do postępowania według woli Bożej. Świętość chrześcijanina chociaż jest faktem wewnętrznym, to musi posiadać refleksy zewnętrzne w postaci życia, o którym wspomniano wyżej. Ona sprawia, że istnienie chrześcijanina jest proegzystencjalne, dla braci, czyli poprzez więź z Bogiem służy się braciom. Świętość niekoniecznie musi się odznaczać tzw. czynami heroicznymi, może to być codzienna wierność swoim obowiązkom, uczciwe ich wypełnianie w rodzinie, parafii, w zakładzie pracy, szkole, uczelni, to służba dla braci, sąsiadów, kolegów, to dobre przygotowywanie się do zadań, które na każdym spoczywają — jak się wydaje — jest ważniejszym przejawem świętości od tej mierzonej wielkimi czynami, jeśli to wszystko wykonuje się oczywiście ze względu na Boga obecnego w sercu chrześcijanina. Świętość, podobnie jak jedność, niszczy grzech, o czym mówiliśmy. Grzech, o czym trzeba pamiętać, niszczy nie tylko więź z Bogiem, ale i więzy życia wspólnotowego. Ponieważ wszyscy jesteśmy słabi i grzeszni, chociaż nie w jednakowym stopniu, dlatego pielgrzymujący lud Boży winien się oczyszczać, jednać z Bogiem i braćmi. Ocena siły wiarygodności tego znaku jest podobna jak znaku jedności.

5. Znak powszechności

Powszechność Kościoła (jego katolickość) jako znak wiarygodności oznacza, że Kościół Chrystusowy, będący jedynym środowiskiem zbawienia, ma być dostępny dla wszystkich ludzi wszystkich czasów, zdolny do dostosowywania do różnych kultur, czerpania z nich pozytywnych wartości, które służą dobru człowieka i rodzinie ludzkiej oraz ubogacania ich Ewangelią Chrystusa. Powszechność historycznogeograficzna Kościoła świadczy o częściowym zrealizowaniu się tego znaku (co nie oznacza, że nie było w ciągu historii i na różnych kontynentach kłopotów, trudności a niekiedy i nadużyć); ale jest ona także zadaniem, które Kościół ma zawsze do spełnienia, podobnie jak w wypadku innych znaków. Znak powszechności Kościoła oznacza także jego postawę otwartą wobec kultur, poglądów, przekonań ludzi oraz tolerancję wobec ludzi je posiadających, a nie w stosunku do zła. Ponadto Kościół wyposażony w nadprzyrodzone dary potencjalnie posiada wszystkie wartości, jakich człowiek potrzebuje do spełnienia się i osiągnięcia zbawienia, czego często nie dostrzegamy czy nie umiemy wydobyć z jego skarbnicy; oczywiście nie chodzi tu o naukę, filozofię, itp.

Walor tego znaku wiarygodności zależy od stopnia urzeczywistniania się powszechności Kościoła we wszystkich jej znaczeniach oraz od stopnia rozpoznania go, co nie jest rzeczą łatwą (o rozpoznawalności znaków będziemy jeszcze mówić). Znak powszechności jest osłabiany przez to, że wielu ludzi wierzących swoje własne spełnianie się widzi raczej w dobrach materialnych niż religijnych, oraz że swoje oczy kieruje jedynie ku Zachodowi, zapominając o braciach Wschodu i Południa.

6. Znak apostołskości

Znak apostołskości Kościoła polega na prawowitej sukcesji kolegium biskupów od kolegium Dwunastu oraz przyjmowaniu w całości określonego przez nich depozytu objawienia, tzw. nauki apostołskiej. Przynależność biskupów polskich do grona kolegium biskupów w Kościele, pozostaje zarazem w łączności z papieżem oraz ich legalna sukcesja nie budzi wątpliwości. To samo można powiedzieć o przyjmowaniu przez nich nauki apostołskiej, czego nie można powiedzieć o części katolików świeckich, która dość wybiórczo podchodzi do prawd wiary lub nie zna ich w całości, co już sygnalizowaliśmy. W sensie analogicznym mówi się o udziale świeckich w apostołskiej misji Kościoła, o czym także mówiliśmy wcześniej. Ten znak wiarygodności Kościoła w Polsce jawi się dość wyraźnie i jego walor jest niepodważalny, ale pewne skazy na nim też istnieją.

Z innej perspektywy biorąc pod uwagę bardziej działaniową stronę Kościoła można mówić — przykładowo tylko biorąc — o następujących znakach wiarygodności Kościoła: agapetologicznym, prakseologicznym, martyriologicznym i kulturotwórczym.

7. Znak agapetologiczny

Znak agapetologiczny wiarygodności Kościoła jest wyrazem najwyższej wartości religijnej, jaką jest miłość. Bóg jest miłością, która przepelnia życie trynitarne. Bóg z miłości posłał swego Syna do zbawienia człowieka. On w swym historycznym życiu świadczył o tej miłości Boga i założył wspólnotę ludu Bożego, który jest wspólnotą miłości. Zasadą życia ludu Bożego w Kościele ma być miłość Boga i bliźniego. Ta miłość pełna życzliwości, poświęcenia, oddania pomocy dla bliźnich winna cechować życie rodzinne, małżeńskie, sąsiedzkie, różne grupy społeczne, parafie, i obejmować wszystkich, nawet nieprzyjaciół Boga i osobistych chrześcijanina. To powinna być cecha wyróżniająca jego życie i życie wspólnot kościelnych. Jak miłość jest największą wartością chrześcijańską, tak największą antywartością, najbardziej destrukcyjną siłą dla Kościoła jest nienawiść, dla której właściwie nie ma miejsca w Kościele; nienawiść może się tylko odnosić do zła, grzechu, ale nie do grzeszników, bowiem tych wspólnota eklezjalna ma otaczać specjalną troską, by ci się nawrócili i żyli; Bóg bowiem nie chce śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i żył — mówi Ezechiel. Jeśli nienawiść jest takim złem, to i przebaczenie w tej perspektywie nabiera wielkiego znaczenia dla życia wspólnoty eklezjalnej.

W zależności od tego w jakim stopniu wspólnota Kościoła, duchownych i świeckich, wciela miłość w swoje życie i w jakim staje się ona zasadą codziennego życia znak ten jest bardziej czy mniej czytelny, a więc posiada i taką siłę motywacyjną. Nie ulega wątpliwości, że w historii Kościoła powszechnego i w Polsce jaśniały czyny miłości, wyrażające się choćby w stanie wojennym w trosce o internowanych, poszukiwanych, w trosce o biednych, sierot, samotne matki; w przebaczeniu naszym największym wrogom narodowym — Niemcom, Rosjanom — przemianie serc wielu Polaków, czego nie da się adekwatnie wyliczyć i wymierzyć.

8. Znak prakseologiczny

Prakseologiczny znak Kościoła jako motyw jego wiarygodności łączy się ściśle z chrześcijańskim *praxis*. Ono łączy się ze stwórczą działalnością Boga i permanentnym Jego działaniem w historii, które jest zawsze dobre, kierowaniu dziejami ku ich finalnemu wypełnieniu się w Prawdzie, Wolności, Dobru, Miłości (w Bogu). Jezus Chrystus, założyciel Kościoła działał tak jak Ojciec działa aż dotąd. Dzieła, dobre czyny uwierzytelniają słowo, orędzie — jeśli słowem moim nie wierzycie, wierzcie dziełom. Św. Jan poleca — nie miłujcie tylko słowem czy językiem ale dobrymi czynami (1J 3,18) a św. Jakub ostrzega, że wiara bez uczynków jest martwa (Jk 2,18). Takie orędzie przepowiada i nim żyje Kościół, ożywiony zawsze Duchem Bożym. Życie Kościoła, czyli wszystkich wierzących nie polega tylko na teoretycznym przeświadczeniu o prawdach wiary, ale na wcielaniu ich w życie, które ma wyrażać się w dobrych czynach dokonywanych na wszystkich odcinkach życia członka Kościoła: a więc w rodzinie, szkole, uczelni, zakładzie pracy, w gestach pomocy bliźnim będącym w potrzebie, trosce o chorych, pomocy cierpiącym,

skrzywdzonym, więźniom itp. Oczywiście to chrześcijańskie *praxis* w postaci dobrych czynów, czynów miłosierdzia odnosi się do ludzi będących w sytuacjach trudnych i w rzeczywistej potrzebie, by poprzez lekkomyślną czy naiwną pomoc nie popierać lenistwa, cwaniaków, obiboków czy naciągaczy-żebraków żerujących na cudzej dobroci, którzy nie tylko jej nie doceniają, ale mają pretensje gdy jej nie doświadczają, a okazywaną im pomoc zużytkowują na złe cele. Dobre czyny wierzących świadczą o sile przekonań, oczywiście dotyczy to duchownych i świeckich, oraz uwierzytelniają cały Kościół. Wyrazistość tego znaku Kościoła i jego faktyczną siłę motywacyjną trzeba oceniać jak przy wyżej omówionych znakach.

9. Znak martyriologiczny

Znak martyriologiczny wiarygodności Kościoła rozumieć trzeba w podwójny sposób: jako męczeństwo, czyli oddanie życia za wiarę lub bliźnich, albo jako świadectwo życia. W pierwszym znaczeniu świadectwo jest jakby mocniejsze, wyrazistsze, w drugim jakby słabsze, bo wymaga ono długiego czasu. Jest to jednak też świadectwo wiary, które trzeba dawać codziennie, na każdym odcinku życia i w każdej sytuacji. Wymaga ono dużego wyrobienia osobistego i dużej dojrzałości duchowej. Świadectwo wiary dawanej na wzór Chrystusa potwierdzającego głoszoną prawdę swym życiem, postawą wobec wszystkich, jest i dobrym przykładem do naśladowania. Waler tego znaku wiarygodności jest duży. Sądzę, że w Kościele naszym jest wielu bardzo szlachetnych ludzi, żyjących wiarą, uczciwych w życiu rodzinnym, w pracy, uczynnych, gotowych do pomocy innym i jej udzielający, ale nie brak także ludzi — niekiedy, a może najczęściej bardzo luźno związanych ze wspólnotą wierzących i z nią się chyba nie identyfikujących — dających antyświadectwo. Na tej podstawie trudno jednoznacznie powiedzieć czy ten znak przemawia w sposób bardzo mocny za wiarygodnością Kościoła. W ocenie tego znaku trzeba jednak brać pod uwagę także fakt, że zło jest bardziej krzykliwe i wszelkie przestępstwa są nagłaśniane, dobro jest niejako „ciche”, jakby normalne, o tym się prawie nie mówi albo mało, jednak w moim przekonaniu ludzi dobrych jest o wiele, wiele więcej niż złych.

10. Znak kulturotwórczy

Kulturotwórczy znak wiarygodności Kościoła to — mówiąc najogólniej — inspirujące, twórcze i faktyczne oddziaływanie nauki chrześcijańskiej i aktywny wkład ludzi Kościoła (wierzących) na różne dziedziny kultury: materialnej, umysłowej, duchowej, moralnej i religijnej. Wkład ten w różnych okresach historii i w różnych krajach był inny; niekiedy bardzo duży, niekiedy mniejszy. Zdaniem wielu myślicieli, nie tylko z kręgów Kościoła, religia chrześcijańska legła u podstaw kultury i cywilizacji europejskiej, i całkowite usunięcie jej z niej oznaczałoby zniszczenie. To samo stwierdzenie można odnieść do wkładu Kościoła w kulturę polską, czego po wojnie nie dostrzegano albo tendencyjnie pomijano lub — co gorsza — wypaczano. Wydaje się, że największy wkład Kościoła dokonał się

w przemianie osobowej człowieka, bo kultura jest wymiarem jego istnienia oraz w przemianie wspólnoty wierzących i w jej tworzeniu. Kościół katolicki jako ciągle żyjąca Tradycja wydarzeń zbawczych Pana nie tylko współtworzył kulturę i ją współprzemieniał, ale na kanwie jego działalności zachowywała się tradycja narodowa, tradycja polskości, a kiedy nie istniała polska państwowość, był jej nosicielem i przekazicielem. Tego nie można nie dostrzec, chyba że zła wola stoi temu na przeszkodzie.

V. ROZPOZNAWANIE ZNAKÓW WIARYGODNOŚCI

Do rozpoznania i uznania tych znaków wiarygodności Kościoła potrzebne są pewne dyspozycje natury intelektualnej i moralnej, o czym za chwilę. Do tego trzeba mieć przede wszystkim właściwe podejście do Kościoła, bowiem bez tego nie uchwyci się znaków wiarygodności. Przy instytucjonalnym, jurystycznym czy socjologicznym rozumieniu go, wszystkie znaki wiarygodności będą ujmowane na tym poziomie i będą służyły do usprawiedliwienia tak pojętego Kościoła lub podważenia jego wiarygodności, a Kościół nie zamyka się we wspomnianych wyżej kategoriach, po prostu tak pojętego tylko Kościoła nie ma.

Dyspozycje czy kwalifikacje intelektualne są potrzebne do dostrzeżenia tych wiarygodności, co wymaga wnikliwej obserwacji rzeczywistości eklezjalnej. Ważne jest przy tym by mieć całościowy ogląd Kościoła, nie brać jakiegś jego cząstki za całość i na jej podstawie wyrokować o całości, zwłaszcza jeśli ta cząstka nie jest najbardziej jaśniejąca (np. przez pryzmat konfliktu z księdzem oceniać całe duchowieństwo czy ze względu na alkoholizm jakiegś grupy wiernych osądzać wszystkich katolików). Ponadto do uchwycenia niektórych znaków potrzebna jest znaczna perspektywa czasowa, gdyż dopiero w niej mogą się one uwyraźniać. Owszem są znaki, które jawią się w krótkim czasie (np. męczeństwo, doraźne akcje charytatywne, wspaniała postawa wielu katolików świeckich i duchownych w stanie wojennym), ale większość z nich wymaga długiej perspektywy (np. kulturotwórcza rola Kościoła, czy jego znaczenie dla narodu polskiego). Ponadto każdy człowiek ma prawo do błędu, ale każdy może się nawrócić, zawrócić ze złej drogi. Osądzanie go i natychmiastowe potępienie nie jest chrześcijańskie, nie jest nawet ludzkie. Stąd ocena i wiarygodność znaków Kościoła konstytuowanych przez element ludzki musi być ostrożna, wymaga czasu.

Aby jakiegś fenomeny życia Kościoła interpretować jako znaki wiarygodności czy antyznaki trzeba właściwie zrozumieć ich naturę, a nade wszystko genezę, źródło. Bez tego nie da się ich zinterpretować właściwie. Będą to sądy powierzchowne, jednostronne, nietrafne, mijające się z prawdą, obojętnie czy w kierunku za czy przeciw. Przy rozpoznaniu więc znaków wiarygodności potrzebny jest zdrowy krytycyzm, który pozwoli właściwie je uchwycić i uchroni przed naiwnością osądu zarówno entuzjastów, jak i przeciwników Kościoła.



Dyspozycje moralne w rozpoznaniu znaków, o których mówimy, a przede wszystkim w ich uznaniu odgrywają nie mniejszą rolę. Wśród nich trzeba wykluczyć postawę zamkniętą i złą wolę. Postawa zamknięta na Kościół i znaki jego wiarygodności łączy się z apriorycznym uprzedzeniem, które z góry neguje naturę Kościoła i możliwość jakichkolwiek pozytywnych działań; wszystko będzie czynić źle, obojętnie co by to nie było, nawet sprawowana liturgia, wszystko będzie drażniło, a najbardziej sam fakt jego istnienia. Zła wola przejawia się zaś w tym, że chociaż dostrzega się pozytywne znaki w Kościele to i tak się ich nie uzna, przekreśli się je, fałszywie zinterpretuje, np. gdy Episkopat Polski zachęcał wiernych, by w sierpniu każdego roku powstrzymywali się od alkoholu i wielu katolików złożyło takie obietnice, to J. Urban już na początku września podał, że wypito wtedy o kilka mln. litrów alkoholu więcej. Zatem potrzebna jest postawa otwarta, nieuprzedzona oraz dobra wola, by rzeczywiście właściwie ocenić i uznać znaki wiarygodności.

Dopiero gdy są spełnione te wszystkie wymogi, i to równocześnie, można wydać werdykt właściwy, godny człowieka mądrego.

Czy więc Kościół w Polsce jest wiarygodny? Właściwie powinien to ocenić w świetle powyższych rozważań słuchacz i czytelnik. W moim przekonaniu jest wiarygodny, choć nie w 100%. Jest jeszcze dużo do zrobienia w tym przedmiocie. Stuprocentowej wiarygodności się nie osiągnie ze względu na słabości wszystkich członków Kościoła, jednak jest w nim moc nadprzyrodzona, która może nas przemieniać, jeśli będziemy chcieli współpracować z Bogiem, będziemy się czuli Kościołem, jego członkami w pełni zaś odpowiedzialnymi, by coraz jaśniej świecił w naszej historii i coraz bardziej był wiarygodny.

RELIABILITY OF CHURCH IN POLAND AS PERSONALISTIC AND DYNAMIC REALITY

SUMMARY

Dealing with reliability of Church in its universal dimension as well as in its local specifications requires same deep studies on Church itself and its reliability. Historical aspekt of this problem should be taken into consideration showing evolution of views. God-human like, personal and dynamic character of practising communities influences the structure of signs of reliability.

These signs show aspects of existence and activity of ecclesial community. They are divided into general, connected more with nature and mission of Church (there are signs called in the past, marks of Church notes) and particular ones resulting from its activity.

Very crucial factors influencing right recognition of signs of reliability are certain abilities of intellectual, moral character, excluding lack of common sense, criticism, lack of good will and a priori prejudices etc.

In the course of undertaken studies, it should be stated here that Church in Poland is reliable, though not in a hundred per cent. It makes members of Church work on themselves, on their own ecclesial community in the sense of duty and with the help of God.

**OMÓWIENIE DYSKUSJI W GRUPACH PROBLEMOWYCH
III SYMPOZJUM TEOLOGICZNEGO —
KAPŁAN JUTRA — *OPERARI IN PERSONA CHRISTI***

W dniach 23—24 października 1991 roku w Wyższym Warmińskim Seminarium Duchownym w Olsztynie odbyło się III Sympozjum Teologiczne — Kapłan jutra — *operari in persona Christi*, jego organizatorem było Naukowe Koło Teologów *Hosianum*.

Inspiracją do podjęcia takiego tematu było VIII Zwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów w Rzymie w 1990 roku, które obradowało na temat formacji kapłańskiej. Otwierając Synod Papież Jan Paweł II powiedział, że formacja kapłańska z jednej strony jest odpowiedzią na powołanie Gospodarza Winnicy; z drugiej zaś strony definicja formacji kapłańskiej streszcza się w słowach św. Pawła: *Mieście w sobie te same dążenia, które były w Jezusie Chrystusie* (Flp 2,5). W ten sposób kapłan staje się człowiekiem, który powinien mieć te same dążenia, które były i są w Jezusie Chrystusie. Każdy z nas realizuje siebie, swoje człowieczeństwo, swoją osobowość, uczestnicząc w dążeniach, które były i są w Jezusie Chrystusie.

Na Sympozjum rozważono temat formacji kapłańskiej na płaszczyźnie liturgicznej, pytając, jak liturgia może kształtować alumna i prezbitera? — referat Ks. doc. dr. hab. Stanisława Czerwika; na płaszczyźnie eklezjologicznej, wsłuchując się w głos Synodu i nauczanie Jana Pawła II w referatach ks. kard. Henryka Gulbinowicza i ks. bp. dr. Stanisława Nowaka; na płaszczyźnie duchowości, pytając o duchowość i tożsamość kapłańską — referat ks. bp. dr. Henryka Muszyńskiego. W zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej w Polsce nie można było nie poruszyć zagadnień związanych z wiarygodnością Kościoła w polskiej rzeczywistości — na ten temat referat wygłosił ks. doc. dr. hab. Marian Rusecki. Nie zabrakło także wymiaru pastoralnego formacji kapłańskiej, ten wymiar starano się uzyskać poprzez pracę grup problemowych.

W ramach III Sympozjum Teologicznego *Kapłan jutra — operari in persona Christi* pracowało 9 grup tematycznych.

Dyskusji w grupie: *Kapłan a praca dla ochrony życia* przewodniczyła pani Krystyna Dudzis — Moderatorka Diakonii Życia w ramach Ruchu *Światło-Życie*. Zauważono, że rola kapłana angażującego się w pracę na rzecz ochrony życia poczętego bardzo szeroko sprowadza się do spełniania funkcji kapłańskich. Nie

wymaga się nic nadzwyczajnego. Ma być on świadkiem wiary, przekazującym naukę Kościoła na ten temat; osobowo traktującym każdego człowieka tak by się on czuł zauważonym ze swoim problemem. Obrona życia jest walką na płaszczyźnie duchowej, jest to wydzieranie szatanowi ludzi pogubionych na ścieżkach miłości.

W grupie: *Kapłan a duszpasterstwo uzależnionych*, swoimi doświadczeniami dzielił się ks. mgr Marian Sienkiewicz, zajmujący się duszpasterstwem alkoholików w Olsztynie. Duszpasterstwo uzależnionych polega na szczerym, życzliwym i uczciwym byciu z ludźmi uzależnionymi, a przez swoje „bycie” delikatnym reprezentowaniu Boga, religii i zapewnieniu życia sakramentalnego. Ludzi uzależnionych trzeba kochać. Każdy ma prawo do swoich reakcji np. obrzydzenia wobec alkoholików czy narkomanów, ale bez miłości nie ma co się brać za to duszpasterstwo.

Kapłan a dzieła miłosierdzia to kolejna grupa problemowa, której przewodniczył ks. mgr Jan Sindrewicz, Prefekt *Hospicjum* św. Jerzego w Elblągu. Gość podzielił się doświadczeniami z pracy w domu spokojnej śmierci, gdzie przebywają terminalnie chorzy. Wnioski jakie wypłynęły z dyskusji: konieczność pracy wśród najuboższych i rozwijanie dzieł charytatywnych wobec gwałtownego ubożenia ludności polskiej; konieczność przygotowania kleryków poprzez pracę w szpitalach itp. W ten sposób nowo wyświęcony kapłan szybciej wejdzie w duszpasterstwo specjalistyczne. I wreszcie trzeci wniosek: bez należytego zabezpieczenia finansowego nie można obecnie rozwijać skutecznie dzieł miłosierdzia.

Ks. Józef Grażul i ks. mgr Edward Molitorys przewodniczyli dyskusji w grupie: *Kapłan a duszpasterstwo wiejskie*. Są oni proboszczami: pierwszy w Pasymiu, drugi w Szymanach. Obaj goście stwierdzili, że środowisko wiejskie, będące środowiskiem podatnym na konflikty i zamykanie się, wymaga od kapłana roztropnego rozeznania ludzi. Ważne jest dopasowanie pracy duszpasterskiej do wiejskiego rytmu życia i angażowanie ludzi we wszystkie prace parafii.

Kapłan a duszpasterstwo ministrantów tej grupie przewodniczył ks. mgr Marian Midura, wikariusz parafii w Ostródzie. Wskazał, że to środowisko jest bardzo bogate w powołania do kapłaństwa i dlatego domaga się szczególnej opieki. Duszpasterstwo ministrantów musi być prowadzone systematycznie poprzez pracę metodyczną w ramach zbiórek ministranckich i lektorskich. Formacja liturgiczna w ciągu roku powinna być uzupełniana wspólnym wyjazdem wakacyjnym.

W grupie *Kapłan a duszpasterstwo rodzin* ks. mgr Roman Wiśniowiecki diecezjalny duszpasterz rodzin, ks. Władysław Borowiecki proboszcz w Lubominie i para moderatorska — państwo Kochańscy — dzielili się doświadczeniami z pracy Ruchu *Domowego Kościoła*. Ten Ruch jest jedną z form duszpasterstwa rodzin. W ramach tego Ruchu rodziny uczestniczą w rekolekcjach wakacyjnych, dniach skupienia itp. Rola kapłana w tym Ruchu sprowadza się do kierownictwa duchowego, uobecniania Chrystusa, nauczania i przedstawiania nauki Kościoła o rodzinie.

O stosunkowo młodym doświadczeniu duszpasterskim jakim jest prowadzenie katechezy w szkole mówił ks. mgr Adam Bryk, wikariusz parafii św. Jakuba w Olsztynie. Stwierdził, że w tym roku sytuacja w szkole jest inna. Ksiądz nie budzi już tyle emocji, ale wśród młodych dominuje postawa buntu i braku świętości. Jawi się problem: czy wymagać na katechezie czy nie. Z jednej strony religia to łączność z Bogiem — ta kwestia może być sprowadzana do dyskusji. Jednakże religia to też

zbiór dogmatów, żeby to poznać trzeba się nauczyć. Przed katechezą musi iść kerygma, a potem przekaz treści wiary.

W grupie: *Kapłan a duszpasterstwo oaz młodzieżowych* udział wzięli ks. mgr Jarosław Wiszowaty i ks. mgr Edward Rysztowski. Wskazano na rekolekcje wakacyjne, które dla wielu są miejscem i czasem odczytania życiowego powołania. W obecnym czasie obserwujemy rozbudowywanie się struktur wewnętrznych Ruchu *Światło-Życie*, powstają diakonie specjalistyczne. Ruch ten jako Ruch świeckich dba o to by świeccy przejmowali w nim te wszystkie funkcje, które mogą spełniać. Rola kapłana sprowadza się do bycia ze wspólnotą i do posługi sakramentalnej.

Charakterystyczne jest dla naszej diecezji powstawanie nowych parafii i budowanie nowych obiektów sakralnych. Grupa problemowa *Kapłan a budownictwo sakralne* pod przewodnictwem ks. mgr. Mariana Florka proboszcza parafii św. Alberta w Ilawie rozważała tę kwestię. Ksiądz-Gość, budowniczy kościoła, dzieląc się swymi doświadczeniami mówił o szeroko pojętej współpracy ze świeckimi. Ma się ona opierać na wzajemnym zaufaniu i życzliwości. Przekazanie świeckim części obowiązków związanych z budową uchroni kapłana przed wyjałowieniem jego kapłaństwa. Tworzenie nowej parafii to przede wszystkim budowanie Kościoła duchowego, którego głównym architektem pozostaje kapłan wielkiej wiary, troszczący się o swoje kapłaństwo, personalistycznie traktujący swoich współpracowników-prezbiterów. Wierni świeccy potrzebują przede wszystkim księdza, a nie działacza.

Czyniąc podsumowanie pracy wszystkich grup problemowych daje się zauważyć, że u podstawy kapłańskiego *agere* leży świadectwo wiary, nadziei i miłości. Kapłan pozostaje dla wspólnoty wierzących świadkiem Jezusa. Jest autorytetem nie przez pokazowe działanie, ale przez cichą kapłańską pracę.

SUMMARY OF THE WORK IN PROBLEM GROUPS
OF III THEOLOGICAL SYMPOSIUM
PRIEST OF TOMORROW — *OPERARI IN PERSONA CHRISTI*

There were 9 thematic groups working on the III Theological Symposium — Priest of Tomorrow.

The main subject of the groups were the basic problems of priesthood such as: welfare work, priesthood of addicts, families, youth, liturgical service, catechesis at school. Priesthood in villages and cooperation of the priest with laics of a new parish building a church were also the item of the discussion in groups.

The participants of all groups came to the conclusion that the basic aims of the priestly work are the testimonial of faith, hope, love and the priest himself is living testimony of Jesus.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie
- ABMK — *Archiwa, Biblioteki i Muzea kościelne*, Lublin 1959—
- ADA MWiM — Archiwum Działu Archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.
- Altpr. Biogr. — *Altpreussische Biographie* (hrsg. von Ch. Krollmann, K. Forstreuter, F. Gause), Bd. 1–3, Königsberg-Marburg/Lahn 1941–1975.
- AU — Akademia Umiejętności.
- Berichte — *Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie* (bearb. von K. Forstreuter, H. Koepen), Göttingen 1960–1966.
- CDW — *Codex diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands I–IV*, wyd. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz, Braunsberg 1860–1935.
- DFK — Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 1965.
- DK — Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1965.
- DWCH — Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.
- EB — *Ermlandbriefe*, Münster 1946—
- EH — *Ermländischer Hauskalender*.
- EK — *Ermländischer Kirchenblatt*.
- Estr — K. Estreicher, *Bibliografia polska I–XXXIV*, Kraków 1872–1951.
- GO — *Gazeta Olsztyńska*, Olsztyn.
- KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- KL — Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- KMW — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950, 1957—
- KO — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965.
- KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.

- LEC — Liv-, Esth.- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten, (hrsg. von F.G. von B u n g e), Reval 1855.
- LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg im Br. 1957–1965.
- MGH — Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500, Berlin, Weimar 1826—
- MGH SS — Scriptorum (Abt. I, sectio 5) I–XXXIV, Stuttgart 1826–1980.
- MHW — Monumenta Historiae Warmienseis oder Quellensammlung zur Geschichte Ermlands I–XIII, Mainz, Braunsberg 1860–1935.
- MIOG — Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Innsbruck 1980–1941/1942, 1944, 1948–1955, Graz/Köln 1956—
- MPH — Monumenta Poloniae historica, wyd. A. B i e l o w s k i, I–V Lwów 1864–1888, VI Kraków 1893, Warszawa 1960–1961².
- O — *Ostpreussenblatt*.
- OWMR — Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego.
- PDE — *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*.
- PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina I–CCXVII, Indices I–IV, wyd. J.P. M i g n e, Paris 1878–1890.
- PrUB — Preussisches Urkundenbuch I–III, Königsberg, Marburg 1882–1958.
- PSB — Polski Słownik Biograficzny I—, wyd. Polska Akademia Umiejętności (od 1957 Polska Akademia Nauk), Kraków 1935—
- PW — *Postaniec Warmiński*, Olsztyn.
- SnWiM — *Słowo na Warmii i Mazurach*. Dodatek do *Słowa Powszechnego*.
- SSS — Słownik starożytności słowiańskich I–VII, Wrocław 1961–1986.
- SRP — Scriptorum rerum Prusicarum. Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft (hrsg. von T. H i r s c h, M. T o e p p e n, E. S t r e h l k e), Bd. 1–5, Leipzig 1861–1874.
- SRW — Scriptorum rerum Warmiensium oder Quellenschriften zur Geschichte Ermlands (hrsg. von C.P. W o e l k y, J.M. S a a g e), Bd. 1–2 Braunsberg 1866–1889.
- StZr — *Studia Źródłoznawcze*.
- SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964—
- UEH — *Unsere Ermländische Heimat*.
- US — Urkundenbuch des Bisthums Samland (hrsg. von C.P. W o e l k y, H. M e n d t h a l, Leipzig 1891–1905).
- Vita I — S. Adalberti Pragensis Episcopi et Martyris Vita prior, ed. J. K a r w a s i Ń s k a, Warszawa 1962.
- Vita II — S. Adalberti Pragensis Episcopi et Martyris Vita altera, auctore Brunone Querfurtensi, ed. J. K a r w a s i Ń s k a, Warszawa 1962.
- WWD — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, 1947–1992 (od 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*).
- ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1958/60–1942/43, Osnabrück 1956/58—
- ZH — *Zapiski Historyczne*, Toruń 1955—
- ZKTh — *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck / Wien 1877—

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Admont 69
Afryka 15, 263, 340
Alamsdorf 249
Alle (Łyna), rz. 261
Allenstein (Olsztyn) 260
Alpy 40, 47, 49, 50, 67
Alzacja, kr. 132
Antverpia (Antwerpia) 56
Akejum 52
Akwin 311, 315, 318
Akvizgran 41, 45, 52, 54, 59, 144, 263
Akystir, posiadłość Prusów 223
Aldersbach 69
Aleksandria 52
Amsterdam 324, 327
Amstelodami (Amsterdam) 324, 326, 327, 329
Antwerpen (Antwerpia) 312, 314, 317–319, 325, 326, 328
Antwerpia 314, 317, 333
Antverpia (Antwerpia) 63
Arabia, kr. 324
Asyz 51
Athen (Ateny) 26
Augsburg 48, 318, 333
Aurillac 43
Austria 67
Aventin (Awentyn) 122
Aventino (Awentyn) 115
Awentyn, wzgórze w pld. cz. Rzymu 10, 15, 16, 20, 21, 29, 40, 42, 43, 46, 54, 56, 62, 67, 107, 121, 124–126, 129, 134, 135, 137, 140
Awinion 201–203, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 220, 229–232, 239, 240, 244, 245, 247
Azja 323
- B**
Babiak, parafia 162
Bad Godesberg 220
Balga 97, 220
Bałtyk 86, 97, 141, 143, 144, 243
Bamberg 31, 62, 78, 152
Baranówka 246, 250
Barcikowo 289, 292, 294
Barcja, kr. 221
Barczewko 247
Barczewo 178, 223, 226, 236, 305
Bartąg 235
Bartązek 225
Bartolty Wielkie 217
Basel (Bazylea) 318, 326, 327, 329
Bauda, rz. 95, 97
Baumgart (Bągart) 101, 102, 106
Bawaria, kr. 49, 207
Baysen (Bażyny) 246
Bazylea 312, 327, 333
Bażyny 246
Bągart 94, 97, 101, 103, 104
Beauvais 315
Belgern 231
Belgia 67, 69
Belgia (Belgia) 324
Belle-Alliance 298
Belz 236
Benewent (Benevento) 58
Bern (Berno) 24
Bertingen, pole 235
Berlin 11, 24, 27, 75, 90, 97, 281, 282, 396
Berlin-Schönenberg 32
Bischdorf, zaginiona wieś k. Pierzchał 250
Bizancjum 93
Błudowo 169
Bohemia (Czechy) 38
Bolesławiec 209
Bologna (Bolonía) 46
Bolonía 333
Bonn 95, 202
Brabant (Brabancja), kr. 221
Brandenburgia, kr. 242
Braniewo 93, 145, 163, 164, 171, 176, 195–203, 207, 208, 210–214, 216–218, 220, 227, 232, 245–247, 250, 251, 275, 290, 294, 303–305,

- 311–314, 316, 319, 321–325, 328, 329, 331, 333
 — Nowe Miasto 198, 199, 216
 — Stare Miasto 198, 199
 Braunsberg (Braniewo) 63, 198, 269, 290, 291, 312, 395, 396
 Braunsbergae (Braniewo) 278, 279
 Brazylia 345
 Brąswald 258
 Breslau (Wrocław) 23, 25, 295
 Břevnov 41, 42
 Brno 69
 Brodnica 255
 Brogne 42
 Brunsberg (Braniewo) 196–198
 Bruxelles (Bruksela) 23, 324
 Bruxellis (Bruksela) 53
 Buda (Budapeszt) 237
 Bug, rz. 239
 Bukwald 258
 Brytania (Wielka Brytania) 128
 Brześć n. Bugiem (Briest) 239
 Brzewnow (Břevnov) 135
 Brzewnowo (Břevnov) 16, 21
 Brzeźnica, rz. 92
- Camaldola 19
 Cerkiewnik 161, 171, 178, 253–260
 Cesarstwo ottońskie 76
 Cezarea 332
 Chollen 90; zob. Cholin
 Chollen-Cholinum 92; zob. Cholin
 Cholin 8, 86, 90, 121
 Cholinum 90, 99, 100, 122; zob. Cholin
 Chorwacja 42
 Christburg (Dzierzgoń) 101, 102
 Civitas Vaticana 364
 Cluny 12, 14, 18, 39, 40, 142
 Clairvaux 31, 32, 313, 316
 Coimbre 324
 Coloniae (Kolonie) 63
 Comiensee (Kominiek), jez. 261
 Cremona 315, 323, 332
 Crécy 222, 240
 Culm (Chełmno) 230
 Curmothin, posiadłość Prusów 223
 Czechy 19, 38, 41, 51, 54, 58, 59, 67, 70, 72, 75–77, 124, 129, 135, 141, 142, 144, 154, 202, 203, 205–207, 209, 213, 222, 235, 237, 245, 250, 251, 319, 333
 Czechosłowacja 142
 Częstochowa 353, 357, 359, 360
 Čechý 11
- Damaszek 133, 315
 Danzig (Gdańsk) 102, 104, 105, 157
 Dąbrówka Wielka 247
 Deutschland (Niemcy) 26
 Dębnik 282
 Dijon 141
 Dillingen 318, 321
 Dniepr, rz. 93
 Dobre Miasto 161–167, 170, 173, 180, 184, 195–197, 199, 207, 213, 217–219, 222–227, 232, 240, 242, 244, 246–254, 260, 263–269, 275, 278, 281, 286, 289, 292, 297, 299, 301, 303, 305, 309, 313, 315, 317, 321, 326, 329, 331, 333, 334
 — Brama Ornecka 289, 290
 — Hausberg, przedm. 292
 Dolna Lotaryngia, kr. 109
 Dolsko 84
 Drużno, jez. 8, 86, 90–92, 95, 97–99, 104, 105, 117, 119
 Dunaj, rz. 59
 Düsseldorf 25
 Dywity 258
 Dzierzgoń, rz. dopł. jez. Drużno 81, 84, 86, 88, 90, 92, 93, 95–99, 101–106, 121
 Dzierzgoń, m. k. Sztumu 97
 Dźwina, rz. 93, 243
- Egipt 15
 Elbing (Elbląg) 95
 Elbląg 8, 91, 94, 95, 97, 118, 206, 220, 223, 246, 290, 392
 Elszka, rz. 92
 Eldyty 217
 Elk 8
 Erfurt 333
 Ermland (Warmia) 261, 269, 275, 279, 280, 283, 290, 291, 299, 300, 303
 Estonia 204, 206, 208, 333
 Europa 17, 28, 46, 50, 52, 58, 62, 105, 123, 125, 129, 131, 141–145, 147, 308, 321, 330, 333
 — środkowa 30, 142, 144–146, 221
 — północna 42
 — wschodnia 30, 146
 — zachodnia 45, 93
- Fabriano 13
 Farfa 56
 Flandria 219
 Fleming 246; zob. Flemingswald (Frączki)
 Flemingswald (Frączki) 246
 Fleury 17, 18, 41, 43, 125, 140

- Forum Boarium, rynek rzymski 54
 — Piscatorum 54
 — Olitorium 54
 — Romanum 54
 Francia 75, 125, 140, 142, 175, 202, 204, 205,
 222, 241, 248, 333
 Frankfurt 231, 321, 333
 Francofurti 323, 324, 326
 Frączki 246
 Freiburg (im Breisgau) 25, 26, 290, 396
 Friedrichsdorf (Kieźliny) 228
 Frombork 93, 95, 163, 197, 212, 227, 228, 232,
 246, 250, 266, 268, 284, 304, 333
- G**
 Galia 47, 124
 Galindia 224
 Gdańsk 7, 43, 70, 77, 78, 84, 90–92, 94, 95, 98,
 102, 105, 119, 121, 137, 141, 149, 153, 168,
 176, 200, 220, 229, 230, 255, 285, 291, 314,
 320, 324, 325, 333
 Gedanum (Gdańsk) 122
 Genewa 327
 Gera 328
 Germania 10, 62, 124
 Glanfeuil 17, 18
 Glotau (Głotowo) 264
 Glottow (Głotowo) 196, 199
 Głogów 219
 Głotowo 164, 171, 179, 195–198, 207, 208, 210,
 212–222, 225–227, 232, 248, 250–252,
 264, 267, 275, 291, 304
 Gnesen (Gniezno) 75, 108
 Gnesna (Gniezno) 122
 Gniezno 8, 11, 21, 23, 27, 33, 45, 47–55, 58, 61,
 64, 70, 73, 74, 77, 78, 83, 107–109, 115,
 130, 131, 133, 139, 142–145, 149, 152, 154,
 304, 307, 331
 Godesberg 202
 Gólgota 127
 Golecza 209
 Gore 14
 Górna Bawaria 72, 113
 Góry Sabińskie 58
 Göttingen (Getynga) 24, 26, 75, 200, 208, 395
 Gradki 250
 Granada (Grenada) 314, 331
 Graz 396
 Grodkowo, na Śląsku 250
 Grodno 337
 Gross-Beeren 298
 Grotkowo 199, 250
 Gruta 249
 Gryźliny 173
 Gudenstat (Dobre Miasto) 196
- Guevarra 331
 Guideto 201
 Gunelauken, ziemia w okol. Barczewa 236
 Gutenstad (Dobre Miasto) 226, 228
 Guthinstad (Dobre Miasto) 225, 247
 Guthinstat (Dobre Miasto, nazwa m. z 1329 r.)
 223, 225
 Gutstadt (Dobre Miasto) 279, 289, 290
 Guttstadt (Dobre Miasto) 162, 165, 166, 198,
 261, 263, 268, 270, 273, 275, 278, 280–287,
 290, 292, 294, 299, 300, 303
- H**
 Haedebea 117
 Hagenau 313, 317
 Halicz 154
 Halle 24, 324
 Hamburg 23
 Hanoviae 63
 Hannoverae (Hanower) 47, 53
 Harzburg 330
 Heidelberg 24
 Heidenmühle, młynarzówka 226
 Heilige Linde (Święta Lipka) 300
 Heiligenthal (Świątki) 232, 248, 250
 Heiligenwalde (Święty Gaj) 105
 Heiligen Wald (Święty Gaj) 88
 Heilsberg (Lidzbark Warmiński) 281
 Heilsbergk (Lidzbark Warmiński) 192
 Helsingborg 233
 Helvetiae (Szwecja) 324
 Hennegau 220
 Herbst 284
 Hippona 263
 Hogenbuch (Jonkendorf, Jonkowo) 217
 Holandia 220
 Hungaria (Węgry) 324
- I**
 Iława 393
 Inflanty 201, 206, 208, 242, 243
 Ingolstadt 63, 314, 318–320, 323, 324
 Innsbruck 396
 Inowrocław 209
 Insula Tyberiana (Wyspa Tybrowa), Rzym 54
 Italia 38, 39, 42, 46, 48, 50, 124, 205
 — północna 263
 Iżoria (Ingria), ziemia 233
- J**
 Jaćwież 95
 Jankowo 103
 Janowo Pomorskie 8, 91, 95, 117, 118

- Jasna 84
 Jelonki 93
 Jerozolima 18
 Jerozolim, bibl. 372
 Jesionowo 172
 Jeziorany 166, 226, 232, 238
 Jonkowo 217
 Jonkendorf (Jonkowo) 103
- Kabikiejmy Dolne** 258
 Kabokaimis, las 217
 Kadyny 97
 Kaliningrad 8
 Kalisz 210, 320, 333
 Kalwaria, bibl. 275
 Kampania, kr. 50, 59
 Kanał Elbląski 92
 Kapitol (rzymski) 54
 Karelia 233
 Katowice 369
 Katzbach 298
 Kuzimierz 131
 Kempis 331
 Kętrzyn 243
 Knopin 226, 258, 289, 292
 Kielce 370
 Kierwiny 230
 Kieźliny 228
 Kirsin, rz. 223
 Koblenz (Koblencja) 220
 Kolonia (Köln) 42, 162, 311, 314, 322, 323, 330, 332, 333
 Kolobrzeg 153
 Kominek, jez. 253, 260, 261
 Konstancja (Konstanz) 321
 Konstanz 95
 Kosyn, folw. 176
 Koszalin 360
 Koźlin 199
 Köln (Kolonia) 10, 26, 31, 70, 285, 286, 312–314, 318, 319, 321, 323, 324, 326, 329, 396
 Königsberg (Królewiec, Kaliningrad) 90, 91, 103, 207, 258, 279–281, 303, 395, 396
 Königstein 314
 Kraków 7, 15, 20, 24, 26, 28, 48, 50, 51, 56, 68, 74, 77, 107, 111, 133, 136, 137, 150, 152, 153, 176, 202, 237, 255, 258, 263, 304, 311, 312, 314, 316–322, 324–326, 333, 356, 357, 360, 395, 396
 Krausemühle, młynarzówka 226
 Krems 176
 Kreuzburg (Krzyżpork, ob. Sławskoje obw. Kaliningrad) 248
- Krosienko 97
 Krosno 97, 291
 Krossen 300
 Królestwo Duńskie 325
 — Polskie 229, 234
 — Szwedzkie 325
 Królewiec (Kaliningrad) 91, 220, 296, 303, 305, 324, 329, 330, 333
 Krumlow (Český Krumlov) 228
 Księstwo płockie 204
 Kujawy 77, 152, 202, 208, 210, 212, 220
 — zachodnie 202
 Kurki 207
 Kussien (Pietraszewo) 225
 Kwedlinburg (Quedlinburg) 136, 137
 Kwerfurt 10, 16, 19, 29–32, 34, 45, 62, 65, 72, 77, 83, 107, 123, 126, 131
 Kwidzyn 97, 98, 230
 Kwietniewo 81, 84, 91–93, 100
 Kwietniewo 2, stanow. archeolog. 100, 104, 106
- Lahn** 395
 Lanzania, ziemia Prusów 97, 98
 Lateran 46
 Legnica 236
 Leiden (Lejda) 25
 Lejda 318, 324
 Leoden 318
 Leodium 45, 55, 141
 Leipzig (Lipsk) 24, 201, 206, 308, 324, 326, 396
 Leningrad (ob. Sankt Petersburg) 235
 Lewy Hradec 38
 Leyden (Lejda) 314, 321, 323, 325–327
 Libice 11, 19, 38, 42, 133, 136
 Lidzbark Warmiński 165, 199, 232, 238, 242, 284, 306, 333
- Liège 15
 Lille 319, 333
 Lyon 333
 Lipsk (Leipzig) 298, 325, 333
 Litwa 32, 196, 204, 206, 221, 229, 233–235, 237, 238, 243, 244, 337
- Loara, rz. 41
 Lochstädt k. Pilawy obw. kaliningradzki 83
 Lombardia, kr. 38, 114
 London (Londyn) 10, 54, 130
 Lotaryngia, kr. 12
 Lovanium 318, 323, 333
 Lübeck (Lubeka) 95, 221
 Lubeka 229, 245, 246
 Lublin 7, 9, 24, 108, 128, 260, 271, 285, 290, 326, 359, 395
 Lubomino 392
 Luksemburg 205
 Lupercal, rynek w Rzymie 54

- Lwów 16, 31, 47, 64, 91, 149, 152, 202, 233, 276, 280, 328, 337
- Lyra 315
- Lyon 312, 321, 328
- Lycæonia (Insula Tyberiana, Wyspa Tybrowa) 54
- Łaba, rz. 42
- Łekno k. Wągrowca 108
- Łęczycza 136
- Łęgno 289, 292
- Łomy 247, 250
- Łomża 360
- Łotwa 337
- Łódź 255
- Łuck 239
- Lyna, rz. 223, 225, 226, 243, 253, 258, 260, 261
- Magdeburg 10–14, 21, 38, 113, 115, 129, 132, 133, 142, 144
- Mainz (Moguncja) 395, 396
- Malbork 93, 97, 98, 220, 243
- Małopolska, kr. 235
- Marburg 108, 209, 221, 234–236, 240, 242, 395, 396
- Marchia Brandenburska 229
- Markusy 84, 85, 121
- Marmoutier 18
- Marwicka, rz. 92
- Mazowsze, kr. 234, 239, 241, 242
- Mazury, kr. 93, 277, 282, 284, 286
— Pruskie 280
- Melsac (Melsack, Melzak, ob. Pieniężno) 224
- Merseburg 11
- Metz 263
- Mierzeja Kurońska 95
— Wiślana 89–91, 118
- Międzyzlesie 226, 289, 291, 294
- Międzyrzecze 131, 136
- Michigan 54
- Miśnia (Meissen) 195, 231
- Młynówka, rz. 92
- Mogilno 51
- Moguncja (Mainz) 20, 41, 43, 64, 124, 141, 142, 314, 333
- Moguntia (Mainz) 318, 319
- Moguntiae (Mainz) 53
- Mohrungen (Morąg) 292
- Mokajny 103, 104, 106
- Monachium (München) 333
- Monta Soratte 58
- Monte Cassino 10, 15, 16, 40, 67, 144
- Montreal 220
- Morawy, kr. 42, 204, 205, 220
- Morąg 296
- Morze Bałtyckie 93
- Moskwa (Moskwa) 235
- Moskwa 24, 95, 235, 236
- Moza, rz. 59
- München (Monachium) 24, 201, 282, 319, 320
- Münster 10, 25, 27, 31, 70, 284, 286, 295
- Münsterberg (Cerkiewnik) 260
- Murzynno 209
- Mysłecin 97
- Nagy-Beeskerek 154
- Namysłów 228
- Narie, jez. 258
- Natangia, ziemia Prusów 248
- Nazjans 318
- Nadrenia, kr. 290
- Neapoli (Neapol) 318
- New York 361
- Niemcy 33, 52, 67, 75, 128, 141, 142, 162, 201, 204, 206, 222, 228, 234, 237, 241, 243, 333
— Zachodnie 276, 277
- Niderlandy, kr. 219, 324, 333
- Nogat, rz. 93, 95, 97, 104
- Nola 58
- Norwegia 236
- Norymberga (Nürnberg) 243, 333
- Noteć, rz. 153
- Novgorod 108, 115
- Nowa Marchia 202
- Nowe Kawkowo 173
- Nowe Włóki 246
- Nowogród Wielki 233
- Nowy Dwór k. Knopina 226
- Nusberg (Orzechowo) 226
- Nursja 17, 57
- Nürnberg (Norymberga) 329, 330
- Ochsenhausen 69
- Odra, rz. 30, 128
- Oliwa (Oliwa) 209, 221
- Oliwa 317, 319, 330, 333
- Olsztyn 3, 4, 7, 8, 126, 128, 168, 169, 225, 235, 242, 253, 260, 264, 276, 277, 281–286, 290, 301, 307, 335, 360, 391, 395, 396
— Redykajny 7
- Omet 97
- Opladen 26
- Opole 144, 320
- Orient, kr. Wschodu 329
- Orneta 97, 162, 166, 168, 171, 174, 207, 210–212, 215, 216, 228, 230, 232, 244, 247, 250, 284, 306
- Orzechowo 226

- Osa, rz. 97
 Osetnik 246
 Osnabrück 396
 Ostia 63
 Ostpreussen (Prusy Wschodnie) 101, 276, 280, 282
 Ostróda 299, 392
 Ostrzyhom (węg. Esztergom) 15, 144
- Pachollen (Cholin) 90, 105
 Pacholy 103, 104, 106
 Pad, rz. 59
 Paderborn 210, 264
 Palatyn 46, 49, 54
 Paris (Paryż) 20, 21, 23–25, 27, 108, 263, 312, 314, 319, 324, 326–330, 372, 396
 Paryż 14, 17, 18, 41, 43, 109, 125, 140, 143, 298, 312, 313, 320, 333
 Pasaluk (Pasłęk) 98
 Pascalus (ziemia Pasłęk)
 Pasłęk 93, 98
 Pasłęka, rz. 89, 92, 93, 95, 97, 198, 215, 258
 Pasy 392
 Pawia 39
 Pelplin 23
 Pereum 19, 45, 55, 57, 62
 Peittelkau (Pierzchały) 197
 Piacenzia 42, 45
 Pieniężno 97, 214, 284
 Pierzchały 197–199, 217, 250, 251, 264, 267, 285
 Pistki 225, 258
 Plock (Płock) 115
 Ploten (Plutki) 217
 Plutki 217, 247
 Pluty 224
 Płock 7
 Pogezania, ziemia Prusów 93, 98, 215, 224, 226, 244
 Pogrodzie 169
 Pogudian, kraj porośnięty zaroślami 98
 Polejki 258
 Polska 10, 17, 19, 24, 28, 31–33, 45, 49, 51, 53, 57–59, 61, 64, 67, 70, 72–79, 83–85, 90, 92, 93, 107, 108, 113, 125, 128–132, 136, 139, 142, 143, 149, 151, 152, 154, 155, 162, 202, 205, 206, 208, 209, 221, 222, 226, 229, 230, 233–235, 237–239, 241–244, 251, 252, 271, 276, 281–284, 304, 307, 325, 328, 337, 353, 358, 359, 377, 379, 383, 386, 387, 390
 Poland (Polska) 390
 Pologne (Polska) 108
 Polonia (Polska) 115
 Polonica (Polska) 324
 Pomedian, kraj lesisty; Pomezania 98
 Pomesania (Pomezania) 122
 Pomezania 43, 83–85, 89, 90, 93, 95, 98
 Pomorze 31, 92, 95, 98, 101, 104, 123, 130, 131, 149–153, 155, 156, 169, 204, 209, 305
 — Gdańskie 92, 153, 155, 156, 200, 208, 249
 — Nadwiślańskie 153
 — Sławieńsko-Słupeckie 153
 — Wschodnie 97, 155, 156
 — Zachodnie 204, 234
 Pommern (Pomorze) 157
 Porto 56, 57
 Powodowo 90
 Poznań 7, 8, 10, 28, 33, 45, 47, 49, 67, 68, 72, 79, 93, 95, 125, 126, 130, 144, 151, 152, 154, 202, 215, 235, 271, 281, 309, 319, 322, 327, 333, 375, 395
 Półwysep Sambijski 89, 90, 93
 Prag (Praga) 11, 44, 105
 Praga 7, 8, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 29, 37–43, 53, 63, 76, 90, 105, 121, 123–125, 129, 133, 135–137, 139, 141–144, 164, 165, 171, 203, 213, 216, 241, 243, 246, 248, 264, 304, 319
 Pragae (Praga) 38
 Praha (Praga) 11, 26, 37, 38, 63, 65, 75, 202, 204, 205
 Prasłity 292, 294, 299
 Pregola, rz. 89, 90, 93
 Preussen (Prusy) 245, 246, 281, 282, 324
 Pr.[eussisch] Holland (Pasłęk) 90, 106
 Prusy 7, 19, 20, 29–31, 47, 54, 70, 73, 75, 78, 83, 89–91, 95, 98, 101, 123, 126, 128, 129, 131, 133, 141, 144, 149, 152, 155, 161, 199, 201, 205, 206, 208, 213, 220–222, 234–236, 238–241, 245, 246, 297, 298
 — Królewskie 162, 305
 — Książęce 172, 173, 179
 — Wschodnie 142
 Prolite, pole Prusów, późn. Smolajny 214
 Profithiu [Prolite?] 223
 Przebrno 118
 Puttkow (Pierzchały) 250
- Quel, folwark 217
 Querfurt (Kwerfurt) 31, 35, 37, 61, 63, 70, 75, 79
- Radom 360
 Radosty 235
 Rajhard 69
 Ramoty 214
 Rastenburg (Kętrzyn) 243
 Ratyzbona (Regensburg) 38, 203, 207
 Rawenna 49, 57, 62, 144
 Redykajny 258

- Regensburg 27
 Ren, rz. 59
 Reims 49
 Republica Anglorum 324
 Reszel 168, 221, 227, 228, 232, 235, 238, 247, 305
 Reval (Tallin) 206, 396
 Rogiedle 235, 248
 — folwark 178
 Rogity 211, 231, 240
 Rom (Rzym) 21, 46, 49, 54, 57–59
 Roma (Rzym) 63, 108, 314, 319, 321, 323, 327, 329, 343, 372
 Romae (Rzym) 209
 Rosenaw [Rosenau?] wieś zaginiona 247
 Rosintal 217
 Rossano 15, 40
 Rotterdam 310, 327, 328, 332
 Rotterdami (Rotterdam) 330
 Rouge-Cloitre 69
 Russia (Rosja) 324
 Rusy, wieś 211, 231, 240
 Ruś, kr. 12, 32, 33, 129, 132, 142, 209, 229, 233–235, 237–239, 242
 — Halicka 229, 233–236, 239
 — Halicko-Wołyńska 222
 Ryga (Rīga) 201, 230, 233, 236, 242, 268
 Rynna Piławska 83
 Rzeczypospolita 301, 319, 322, 333
 Rzesza Niemiecka 163
 Rzym (Roma) 8, 10, 15–17, 28, 40–42, 45–49, 52, 53, 56–59, 61, 76, 77, 107, 124, 125, 128, 133, 134, 136, 137, 140–142, 144, 166, 176, 219, 236, 237, 266, 267, 320, 333, 337, 338, 354, 362, 391

 Saint Denis 125
 Saksonia, kr. 75
 Salmia, pole 246
 Sambia, ziemia Prusów 84, 85, 92, 97
 Sandomierz 248
 San Michel de Cuxa 49
 Santhop, posiadłość Prusów 223
 Sauvigny 14
 Schafsberg (Baranówko) 246
 Schardenithen, pole Prusów 235
 Schardenicken (Żardeniczki) 248
 Schönwiese (Międzylesie) 226, 300
 Schlesien (Śląsk) 157
 Schwabach 329
 Santa Clara 316
 Sclavania (Polska) 53
 Sclavonia (Polska) 53
 Sclavinia (Polska) 53, 54, 124
 Sclavonia (Polska) 53, 54

 Sewilla 315, 318
 Seeburg (Jeziorany) 166
 Sętal 172, 217, 246
 Siena 237
 Skandynawia, kr. 93, 129
 Skarbimierz 31
 Skowronki 118
 Słowacja 337
 Słowiańszczyzna 53, 57, 95, 124, 144, 152
 Słupsk 153, 202
 Smolajny 179, 214, 289, 292–294, 299
 Sorge, rz. (Dzierzgoń) 88
 Sójki 104, 106
 Stanisławów 337
 Stare Dolno 99, 100, 104, 106
 Stare Miasto Królewca 248
 Stare Miasto Wartberg (Barczewko) 248
 Stargard 176
 St Denis 14, 17, 18, 109, 115
 St Maur des Fossés 18, 140
 Stary Dwór 292
 Stegny 118
 Steinberg (Łomy) 250
 Steynberg (Łomy) 247
 Stettin (Szczecin) 150
 Stobägenssec, jez. (Stobojno) 261
 Stobojno, jez. 253, 260
 Stolica Apostolska 146, 163, 164
 Stralenberg (Kierwiny) 230
 Strassburg 54, 59, 311, 313, 318, 321, 327, 333
 Stuttgart 32, 54, 63, 95
 Suna, rz. 214
 Susz 97
 Szalmia 164, 197, 214, 217, 246
 Szczecin 8, 358
 Sztum 97, 98
 Szwecja 236
 Szymany 392
 Szynwald 249

 Śląsk, kr. 154, 204, 209, 220–222, 228, 241, 244, 251
 Świątki 232
 Świecie 200
 Święta Lipka 291
 Święty Gaj 8, 81, 82, 84–92, 94, 99–101, 103–106, 119

 Tarnów 358, 359
 Tars 16
 Taurini 374
 Tegernsee 61, 72–74, 77, 85, 107, 113, 139
 Tenkitten (Tękity?) 90
 Tękity 8

- Termy 211
 Tiber-Insel (Wyspa Tybrowa w Rzymie) 60
 Tolkmicko 93, 97, 169
 Toruń 92, 150, 202, 209, 220, 234, 305, 311, 396
 Tours 17, 18, 41, 43, 125, 140
 Treysa 299
 Truso 8, 43, 84, 86, 91–95, 97, 117, 119, 126
 Trzemeszno 77, 78, 136, 152
 Tibbona 69
 Tull 175
 Tuluza (Toulouse) 39
 Tuni 73
 Tübingen (Tybinga) 23, 26
 Tybet, kr. 329
 Tybr, rz. 59
 Tynec 17
- Ulm 329
 Utino 313
 Utrecht 329
 Ursellis 328, 330
- Vallengue 40
 Vellabrum, rynek w Rzymie 54
 Venetiis (Wenecja) 63
 Venezia (Wenecja) 311, 312, 318, 327
 Vercella 263
 Verdun 297
 Vierzighuben (Nowe Włoki) 217
 Vilnius (Wilno) 98
 Vyrtzichuben (Nowe Włoki) 246
- Warmia, kr. 93, 97, 98, 161–163, 166, 172, 195, 200, 201, 203, 205–207, 210, 211, 213, 215, 216, 220, 221, 227, 230–232, 235–238, 240, 241, 243, 245, 246, 248, 249, 253, 258, 268, 269, 277, 278, 280, 282, 284–286, 289, 290, 292, 294, 296–299, 301, 304, 305, 316
- Warszawa 7, 9–11, 23, 24, 28, 31, 37, 45, 47, 51, 52, 54, 55, 58, 62–65, 68, 78, 95, 104, 107, 108, 114, 124, 129, 131, 133, 137, 139, 143, 144, 149, 151–154, 205, 235, 255, 258, 276, 280, 282–284, 290, 304, 306, 316, 319, 322, 326, 327, 329–331, 333, 396
- Wartberg (Barczewka) 247
 Wawel 51
 Wąbrzeźno 195
 Wąska, rz. 84, 86, 92, 97
 Weichsel (Wisła), rz. 104
 Weimar 396
 Weissenburg (Biała Góra, wzg. k. Pragi) 132
 Wekllice 97
- Wene, pole Prusów k. Głotowa 214
 Wenecja 333
 Weronia (Verona) 14, 64, 144
 Wessex 16
 Wewa, ziemia kapituły 224
 Węgry 10, 42, 45, 59, 70, 123, 124, 142, 202, 206, 221, 229, 235, 237
 Wiedeń (Wien) 314, 333
 Wielewo 198
 Wielka Puszcza (Sudowsko-Galindzka) 236, 241
 Wielkie Morawy 142
 Wielkopolska, kr. 77, 150–152, 220
 Wielich 15
 Wien (Wiedeń) 220, 267, 314, 323, 396
 Wilda 309
 Wilno (Vilnius) 90, 215, 316, 319, 321, 333
 Wieczne Miasto (Rzym) 46, 59, 133
 Wirtembergia, kr. 69
 Wiskiauty 95
 Wisła, rz. 43, 84–86, 89, 91–95, 97, 104, 117, 118, 141, 163
 Włochy 12, 14, 142, 237, 333
 Włocławek 8, 200
 Włodzimierz Wołyński 229, 239, 242
 Wojciechowo 211
 Woryty 168
 Wolga, rz. 93
 Wołyń, kr. 229, 233, 234, 236, 239
 Wopy 258
 Wrocław 9, 23, 27, 29, 50, 67, 68, 78, 107, 108, 124, 125, 138, 144, 151–153, 202, 209, 243, 244, 255, 258, 283, 304, 308, 331, 396
 Wschód 386
 Wusen (Osetnik) 246
 Wungerithen (Radosty) 235
 Wysoczyzna Elbląska 93, 97
 Wyspa Tybrowa (na rz. Tybr w Rzymie) 45, 46, 54, 57, 58
 Wyszehrad 207
- Zachód 307, 337, 386
 Zagera (Zawierz) 198
 Zalew Wiślany 84, 90, 91, 104, 118, 119
 — Kuroński 234
 Zamek Aniola, bud. w Rzymie 47
 Zatoka Gdańska 117
 — Fińska 93
 Zatybrze 54, 57
 Zawierz 198
 Ziemia chelmińska 98, 208, 240
 — dobrzyńska 241
 — elbląska 98
 — krakowska 154
 — mogileńska 152

- pasłęcka 98
- plocka 241
- szawelska 243
- Święta 40, 140
- Ziemie Zachodnie i Północne 284
- Zusental (Süssental, Sętal) 217, 246
- Złota Orda 236
- Żagań 304
- Żardniczki 235, 248
- Żegoty 290
- Żnin 78
- Żuławka 97
- Żuławy Wiślane 84
- Žitava 205

SKOROWIDZ OSÓB

- Abbas Siculus 320; zob. Tudeschis Mikołaj de
Abbon z Fleury 15
Abgarowicz Kazimierz 9, 29, 31, 47, 65, 68, 149
Abraham, bibl. 18, 19
Abraham a S. Clara 316
Abundiusz, św. 58
Abundancjusz, św. 58
Achremczyk Stanisław, dr 162
Achterfeld Jan Henryk 294, 295
Adam, bibl. 368
Adalbert, abp Magdeburga, opat 12, 132, 133,
139
Adalbert (Wojciech, św.) 9–11, 13, 16, 21, 35,
37, 44, 45, 52–58, 60–65, 67–69, 72–75, 77,
79, 88, 90, 105, 107, 113, 115, 119–122,
139, 145, 149, 155, 157, 396
Adalbertus 66
Adelajda, babka Ottona III 46
Ademara de Chabannes 33, 52, 53, 55
Agricola Rudolf 326
Aigrain R. 27, 28
Albert Wielki (Albertus Magnus), św. 318, 393
Alberyk, ród 46
Alcantar Piotr de 317
Aleis Aleksander de 317
Alfred, król, autor *Opisu Europy* 117
Aleksander, syn Jana III 326
Aleksander Wielki 52
Aleksy, św. 10, 11, 15, 16, 21, 40, 46, 54–56, 62,
67, 107, 125, 134, 140
Aleksandrowicz M. 8
Alexius (Aleksy), św. 21
Ambroży, syn Liblinga z Braniewa 247
Ambroży, św. 13, 315, 318
Amerykanic 348
Anastazy 70; zob. Radl-Anastazy
Anderson 90, 91
Andrzej II 39
Andrzej (Moller) 178
Andrzej, św. 218
Anglicy 222
Anna, św. 320
Anonim Gall 50, 151, 153; zob. Gall Anonim
Antoni a Königstein 314
Antoninus 316; zob. Molina Antoni de
Antoni Florentczyk 315
Antoni z Guevarra 331; zob. Guevarra Antoni de
Antonius Florentinus 315; zob. Antoni Florent-
czyk
Anzelm, bp 163, 199
Apoloniusz, bp i wyzn. 56
Appelt H. 75
Arnold, bp chełmiński 195
Arnošt, abp Pragi 243, 244
Arystoteles 326, 330, 332
Asting R. 25
Astryk-Atanazy 57, 73
Atanazy, bp Aleksandrii 318
Attwater D. 10
Audin 327
August, cesarz 52
Augustyn, św. 31, 32, 128, 263, 304, 315, 316,
318, 355
Aureliusz Augustyn 312
Azoriusz [Osorius?] Jan 318

Baethke W. 23
Bagerlin Wawrzyniec (Laurentius) 318
Bahr E. 150
Bahr Jerzy, konsul RP w Kaliningradzie 8
Balbin B. 63
Balcer B. 255
Baldesheim Wilhelm 168, 169
Balzer Oswald 150, 154
Bałtowie 24
Banaszak M. 124
Banaszkiwicz J. 51, 52
Banckenberg Ioann (Jan) 168, 169
Bar J.R. o. OFConv. 68
Barcz 319; zob. Bartsch Fryderyk

- Barnim III, książę szczeciński 234
 Baroniusz Cezary, kard. 53, 57, 58, 306, 323, 332
 Barradius Sebastian 318
 Barrai Daniel 323
 Barre Paweł 317
 Barscius 319; zob. Bartsch Fryderyk
 Bartsch Fryderyk SJ 319
 Bartłomiej, apostoł i męczennik 58
 Bartłomiej, kapłan krzyż. konsek. na bp'a sam-
 bjijskiego 249
 Barto, soltys Dobrego Miasta 225
 Bartolomeo S. 59
 Bartołd Karol 323, 324, 332
 Bartoś F.M. 79
 Bartowie 216
 Basnage J. 63
 Bassai Eligi 306
 Batowski A. 64
 Baysen von, ród z linii Flemingów, późn. Ba-
 żyńscy 246
 Bażyńscy, z rodu Flemingów/Baysen 246
 Bączkowski F. 320, 321
 Becan Marcin 309, 319
 Becanus 319; zob. Becan Marcin
 Beckers 330
 Beckmann Gustav 276, 278, 280, 287, 289, 290,
 298, 299, 303
 Behrendorf Margarete 285
 Beldensheim Wilhelm 169
 Bellarmin [Bellarminus] Robert 311, 312, 317,
 319, 323, 331
 Belovaccensis 315; zob. Wincenty z Beauvais
 Bender K. 198
 Benedykt, drugi tego im. bp Porto 56
 Benedykt XII, pp 201–205, 208, 209
 Benedykt IX, pp 57
 Benedykt, eremita z Pereum 19
 Benedykt, kard. 57
 Benedykt, kleryk 43
 Benedykt, opat w Oliwie 203
 Benedykt VIII, pp 57
 Benedykt XV, pp 353
 Benedykt z Nursji, św. 12, 14, 16, 17, 21, 66,
 125, 133, 140, 142
 Benedykt, towarzyszył Wojciechowi w misji do
 Prus 127, 137
 Bernacki Z. 61, 152
 Bernard, soltys Bischofdu 250
 Bernard z Clairvaux, św. 31, 32, 306, 312, 313,
 316, 318
 Bertold, bp pomezkański 209
 Bertold, wikariusz z Szalmii 196
 Bertram H. 84, 86, 94, 104
 Besnier M. 54
 Besse Piotr de 314
 Betman, z rodu rajców Królewca 248
 Beumann H. 75
 Beza Teodor (Theodor) 319, 323
 Białostocki J. 131
 Bibiński Jakub, sufr. płocki 175
 Bielowski A. 64, 69, 72, 73
 Bieniak J. 202
 Biełkowska B. 327, 330
 Biełkowski T. 327, 330
 Biga 313
 Birsch-Hirschfeld Triller Anneliese 162, 165,
 195, 197, 212, 216, 219, 250, 263–269, 275,
 276, 278, 280, 281, 286, 287, 303–305, 308
 Biskup Marian 199
 Blaise A. 361
 Blandyna, św. 320
 Blaschka A. 75
 Bludau Augustinus (Augustyn), bp 275, 278,
 279, 287, 290
 Boesius 313
 Boetticher Adolf 275, 278, 279, 287
 Bogdanowicz P. 49
 Bogdański Jerzy [pseud. Koziello-Poklewski
 Bohdan] 282
 Bogumił, blog., abp gnieźnieński 108, 131, 317
 Bogusław V, książę wologoski 244
 Bogusz-Benedykt, towarzyszył Wojciechowi
 w misji do Prus 73, 75
 Bolesław Chrobry 9, 11, 29, 31, 33, 43, 45, 47,
 49–52, 54, 55, 57, 61, 65, 70, 72–76, 78, 84,
 91, 105, 107, 121, 125, 126, 128–131, 136,
 137, 141, 144, 149, 150, 152–157
 Bolesław II, książę czeski 38–42, 124
 Bolesław II, książę płocki 234, 241
 Bolesław, książę 30, 33
 Bolesław Wstydlivy 154
 Bolesławowie, ród 31, 59
 Bolko, książę świdnicki 222, 229, 243
 Bollanda Jan 53
 Bolzet Hieronim 323
 Bonacinn Marcin 318
 Bonawentura, św. 318
 Bonifacius 16; zob. Bonifacy, św.
 Bonifacy IX, pp 264
 Bonifacy VII, pp 320, 321
 Bonifacy z Tarsu, św. 16, 40, 46, 54, 55, 62, 67,
 71, 107, 125, 128, 134, 140
 Bonifacy z Wessex 16
 Borkowska Urszula S., prof. dr hab. OSU 7, 9,
 10, 12, 14, 16, 18, 29
 Borowiecki Władysław, ks. 392
 Borzyszkowski Marian, ks. prof. dr hab. 7, 8,
 122, 162, 275, 276, 278, 280, 282–284, 286
 Bougaut 379
 Bouveau 327
 Boss Jan de, z Flemingów 246
 Bozantini Jakub 322

- Böttcher G. 12
 Brachelius Adolf 324
 Brachvogel Eugen, ks. 275, 276, 278–281, 287, 303
 Brandenburgczycy 234, 239, 241, 242
 Brezzi P. 46
 Brieti Martin SJ 312; zob. Brictius Marcin
 Brictius Jan SJ 322
 Brictius Marcin 316
 Brown J. 309, 316, 317, 321
 Brucia M.A. 54
 Brunon, bp 312; zob. Brunon z Kwerfurtu
 Brunon, krewniak Ottona III, papież Grzegorz VI 46
 Bruno von Schauenburg, bp Olomuńca 202
 Bruno, św. 137; zob. Brunon z Kwerfurtu
 Bruno von Querfurt 35, 37; zob. Brunon z Kwerfurtu
 Bruno z Querfurtu 37; zob. Brunon z Kwerfurtu
 Bruno z Kwerfurtu 10, 62, 63; zob. Brunon z Kwerfurtu
 Brunon Querstensi 396; zob. Brunon z Kwerfurtu
 Brunone Querstensi 9; zob. Brunon z Kwerfurtu
 Brunon, wójt 226
 Bruns Rajmund 294, 295, 297
 Bruns von Querfurt 31; zob. Brunon z Kwerfurtu
 Brunon z Kwerfurtu, św. 10, 11, 16–20, 29–34, 39, 40, 47, 63–65, 69–72, 75, 77, 79, 83, 84, 107, 123–127, 131, 134, 137, 149
 Brygida, św. 315
 Bryk Adam, ks. 392
 Brzezukowski Tadeusz 195, 216, 217, 247, 277, 278, 285, 287, 331
 Brzetyśław 58
 Budkowa Z. 109
 Bukowski Kazimierz 138
 Bunge F.G. von 206, 396
 Bunzel U. 25
 Burius Wilhelm 322
 Burn Wincenty SJ 316
 Būga K. 98
 Byl J. 331
 Bzovius 63
- Cabrol F. 263
 Caecilius Antoni 321
 Caillois R. 23
 Calepinus Ambroży 326, 327, 332
 Camerarius Filip 323
 Campaninusowie, ród 15
 Campenhausen H. von 17, 19, 26
 Canaparius Jan 68; zob. Kanapariusz Jan
 Canaparius Johann 61; zob. Kanapariusz Jan
 Canaparius Johannes 35; zob. Kanapariusz Jan
 Canisius H. 63
 Canisius [Kanizjusz] Piotr 312, 320
 Cantelius Józef 324
 Caroli Stefan 327
 Carthagera Joannes de 317
 Caussin Mikolaj 326
 Cavelle 330
 Ceccheli C. 58
 Cecylia, św. 57
 Cerdon, ojciec kan. Jana 248
 Cerepnin L.V. 233
 Cezar, autor *De bello Galico* 326
 Charles [Karol] XII 324
 Chateaubriand 379
 Chechłowska Mirosława 277, 285
 Chłopocka Helena, prof. dr hab. 7, 29, 61, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 72, 74, 76, 78
 Chomin Michał 277, 282, 283
 Chrobry 53; zob. Bolesław Chrobry
 Chrodegang, bp 263
 Chrystian, bp misyjny Prus 201
 Chryzogono, św. 57
 Chryzostom, św. 318
 Chrzanowski Tadeusz 285
 Cieslak E. 151
 Clage 322; zob. Clagius Tomasz
 Clagius Tomasz 322
 Clasen K.H. 278, 281, 287
 Clavasio Angelus de 317
 Coccus Jodok 316
 Cochen Marcin 317
 Colonna Jan, kard. 219
 Conradi, landrat w Lidzbarku Warm. 297
 Conwentz H. 101–103, 106
 Conzen Adam 311
 Cordoba Vaneti de 327
 Corneille 319
 Costenus Marianus 319
 Coster 320
 Crasset, SJ 316, 331
 Cromerus Martinus 184, 192; zob. Kromer Marcin
 Crumpnow Gabriel de 228
 Curia Herman de, kanonik kap. fromborskiej 231, 232
 Czacharowski A. 202, 204–206, 209, 222, 234, 242
 Czapplewski Paweł 151, 153–155
 Czaradzki Grzegorz 321
 Czaratzki 322; zob. Czaradzki Grzegorz
 Czerwik Stanisław, ks. doc. dr hab. 361, 362, 364, 366, 368, 370, 374, 376, 391
 Czesi 13, 20, 42, 43, 51, 124, 125, 136, 230, 240
 Czeska-Mączczyńska Maria 125, 137

- Czubieli Lucjan 277, 278, 284, 287
 Cyncero [Cyceron] 326
 Cyceron 13, 327
 Cymermann Marcin 306
 Cyryl, św. 56, 142
 Cyrkloff R. 9
- Dahnefeld Siegfried von, marszałek Zakonu
 Krzyż. 237
 Dahl S. 308, 324
 Daniłuk M. 9
 Damiani Piotr 16, 33
 Dargel, pierwszy znany komornik na Warmii
 215
 Dargel Bruno 285
 Darup 295
 David P. 78
 Dąbrowski J. 29, 68, 72, 107
 Dechamps, kard. 379
 Dehio G. 278, 282, 287
 Delahaye H. 10, 23, 26
 Derby, hrabia ang. 234
 Detmar [Ditmar] 221
 Devos P. 108
 Dietmar z Braniewa, ojciec Jordana 214, 250
 Dietrich Altenburg von 206, 209
 Dirking Jan 329
 Dionizy, kartuz 313, 315
 Dionizy, męczennik, św., grób w Saint Denis
 pod Paryżem 18, 71, 124, 140
 Dittenbergk 313
 Dittrich Franz 275, 278, 279, 287
 Długosz Jan 325
 Dobrawa, księżna czeska 128, 155
 Dobromiejski P. 282
 Dobrzeński Tadeusz 108, 284
 Dolezich Norbert 280
 Domagała Tadeusz 284
 Domasławski Jerzy 277, 285
 Dorota, św. 317
 Douillet J. 23
 Dowiak J. 10
 Drews Jan SJ 316, 331
 Drezerius, chora z Jesionowa 172
 Drużbicki Antoni Kasper SJ 320
 Dudzis Krystyna 391
 Dulles A. 382
 Dumézil G. 24
 Dunin-Wąsowicz T. 45, 54
 Dupin Ludwik Elias 319
 During Konrad, właśc. dworu w Dobrym Mieście 218
 Dusburg Piotr (Peter), kronikarz 198, 199, 214,
 224, 225
 Dusemer Henryk 229, 233
- Dyduła B. 132
 Dytmar, bp praski 14, 133
 Dziekoński T. 110
 Eberhard [z Nysy], bp warm. 211, 214, 223,
 224, 250
 Ebert M. 97
 Ebo [?] 152
 Eck Jan, kontrreformator 313
 Eder Grzegorz 319
 Effel Francisco Irenico 311
 Egzyperans, św. 58
 Ehrlich B. 95, 100
 Ehrlich L. 31
 Eichhorn Jan Albrecht, min. oświaty 290, 297
 Elert Piotr Marcin 306
 Eliade Mircea 23, 24
 Ellinger, opat 73
 Elzewir, ród 324
 Emler J. 37, 63
 Emmanuel (= Chrystus jako Emmanuel) 374
 Endersch 226
 Engel C. 103, 258
 Erasmi Roterodami 311; zob. Erazm z Rotter-
 damu
 Erazm z Rotterdamu 310, 312, 327, 328, 332
 Erlen Lupold von, wójt 235
 Ernestus 282
 Eskulap 54, 55, 58
 Estreicher 311, 313, 314, 316, 318–330, 395
 Estowie-Prusowie 93
 Euzebiusz z Cezarei 323, 332
 Euzebiusz z Vercelli, bp 263
 Ezechiel 387
- Fabri Jan 315
 Fabri Mateusz 313, 314
 Falkenberg Jan 31
 Fehlau Hugo 286
 Feist S. 24
 Ferber Maurycy, bp 165, 167, 168, 171
 Ferius 318; zob. Ferri Jan
 Ferrerius Wincenty 313
 Ferri Jan 318
 Festschrift C.S. 285
 Fiala Z. 205
 Filicker Jan Baptysta 321
 Filip VI Piękny, król Francji 202, 205
 Filogatos Jan, antypapież 47
 Fischer 318
 Fleming Albert, brat bpa Henryka 246
 Fleming Albert, syn Alberta sen. 246
 Fleming Henryk 246
 Fleming Jan, brat bpa Henryka 246
 Fleming Jan, wnuk Alberta sen. 246

- Flemingowie, ród z Lubeki, osiedl. w Braniewie 245, 246
- Flemingowie z Gradek 250
- Florek Marian, ks. mgr 393
- Florentinus Antoni 323, 332
- Florian, św. 28
- Floryan W. 329
- Fonsegrive 379
- Foresti 329
- Formozus, bp Porto 57
- Forstreuter K. 208, 395
- Fortuna Virilis, mitol. bóstwo 54
- Fraenkel E. 24
- Francastel P. 108
- Francisco Xavieri SJ 317; zob. Franciszek Ksawery
- Franciszek a Victoria 318
- Franciszek Ksawery SJ, św. 131
- Franck Albert 169
- Francuzi 328
- Franko Jan z Belgern, dziekan kapit., późn. bp warm. Jan I z Miśni 231
- Franzkowiak Maria Elisabeth 282
- Fredro Andrzej Maksymilian 328
- Freher M. 63
- Fricke Ulryk 240, 244; zob. Vricke
- Friedrich G. 38
- Fromhold, abp Rygi 229, 230, 233, 236, 238, 242
- Fromm L. 253
- Fros H. 48
- Fryderyk, abp Rygi 201, 208
- Fryderyk, bp kamiński 205
- Fryderyk, komtur golubski 224, 225
- Fryderyk Wilhelm III, król pruski 298
- Gabriel [de Crumpnow] z Krumlova 228
- Galavotti-Cavalliero D. 54
- Galia, postać-symbol 124
- Galecini Piotr 327
- Galileusz 330
- Gall Anonim 51, 52, 74, 83, 85, 150
- Gall E. 278, 282, 287
- Gallus Mikołaj Dominik, rodem z Francji diec. Tull 172, 175, 178, 179
- Gandolf, św. 13
- Gaudenty, brat Wojciecha 56, 82, 130, 149; zob. Radzim-Gaudenty
- Gaufried Carpentras, bp komisarz pap. 231
- Gause F. 395
- Gasendi 330
- Gavanti Bartłomiej 316
- Gellus Aulus 325
- Genebrard Gilbert 323, 332
- Gengel Jerzy 323
- Gejza, książę węgierski 124; zob. Géza
- Gerbert z Aurillac, naucz. i doradca Ottona III, późn. Sylwester II, pp 42, 43, 45
- Geremek B. 27
- Gerard, bp Tułuzy 39
- Gerhard, św. 39
- Gerhard de Schonenwald [Gerhard z Szywnaldu] 249
- Geritz Ambroży, bp 294, 297, 298
- Gerlach Gedeon 294
- Germania, postać-symbol 124
- Germanowie 24, 128, 145
- Gerson Jan 331
- Gerullis G. 90
- Gérard Józef, OMI, błog., apostoł Basutosów 72
- Géza, książę węgierski 42
- Giedyminowicze, ród 241
- Giese Tiedemann, bp 168
- Gieysztor Aleksander 11, 24, 45, 54, 58, 108, 109
- Giorgio in Vellabro, św. 54
- Glas Jan, kan, kapit., scholastyk bolesławski 214
- Glemp Józef, kard. 144, 286
- Glombiowski K. 331
- Goldschmidt A. 108
- Golubiew Antoni 136–138
- Gothofredus Dionizy 320
- Górny Jan Jerzy 128, 134, 135, 285
- Górski K. 133
- Götze A. 24
- Grabski W.J. 276, 281, 283
- Gracjan 321
- Graetser Henryk 324, 332
- Graiffier B. de 75
- Graus F. 26
- Grażul Józef, ks. 392
- Gregor hl. der Große 21; zob. Grzegorz Wielki, św.
- Gregori Magni 13; zob. Grzegorz Wielki, św.
- Gregorovius F. 46
- Grégoire R. 13
- Grimme A. 280
- Grimme Geo 276, 278, 283
- Grimme Hans 281, 287, 303, 315, 322, 329, 333
- Grodecki Jan, bp ołomuniecki 176
- Grodecki R. 50, 58
- Grodzicki Stanisław 314
- Gross Tomasz 168, 169
- Grossman Franciszek, bp 290, 299
- Grotius Hugo 321
- Grotkow Mikołaj (Mikołaj z Grotkowa), prepozyt 265
- Grotkau Mikołaj (Mikołaj z Grotkowa), 305
- Gruchot H. 312, 313, 315, 316, 322, 323
- Grudziński T. 150, 153
- Grunau 332

- Grunwald Arnold 283
 Grünke I. 299
 Gryphius Andrzej 329
 Gryf, symbol Szatana 115
 Grytsch Jan 312
 Grzegorz I, pp 31
 Grzegorz V, pp 30, 42, 47, 124, 141
 Grzegorz VI, pp 46, 47
 Grzegorz VII, pp 323
 Grzegorz IX, pp 48, 320, 321
 Grzegorz XII, pp 195–197, 217
 Grzegorz XIII, pp 268
 Grzegorz „Grottokow” 250; zob. Grzegorz z Grotkowa
 Grzegorz Porticelleński 55
 Grzegorz, św. 173; zob. Grzegorz Wielki
 Grzegorz Wielki, św. 14
 Grzegorz z Grotkowa 250
 Grzegorz z Nazjansu 318
 Grzesik Ryszard 79, 149–151, 153–156
 Guarducci M. 54
 Guevara Antoni de 319, 322
 Guibrant Jan Gay, z diec. Utrecht 219, 220
 Guilhelm (Wilhelm z Paryża) 312
 Guiscard Robert 58
 Guiskard Robert 56
 Gulbinowicz Henryk, kard. 337, , 338, 340, 342, 391
 Guildon Z. 235, 241
 Gunter z Rus, ojciec Ottona z Rogit 231
 Gustaw Adolf, król szwedzki 306
 Gustaw Romuald, o. 10, 45, 64
 Guzowski Jan, ks. dr 4
- Hafika M. 93, 95, 97, 99, 100, 102
 Hanneberg Gottfryd 317, 319
 Hannow Kaspar 168
 Har Henric 312
 Hartmud z Kreuzburga 248, 249
 Hastfer Karol 306
 Hatten Stanislaus [Stanisław] von, bp 292, 294, 298
 Hauke 281
 Hässel J. 23
 Helving Valentino 184; zob. Helwing Walenty
 Helvingius Walenty 170, 171; zob. Helwing Walenty
 Helwing Walenty, dziekan 178, 269
 Helleni 24
 Heimbach Mateusz 313–315
 Hemmerle J. 202, 228
 Henryk [Wogenap], bp 223, 224
 Henryk, brat Bernarda, sołtysa Bischofdu 250
 Henryk [castallanus in Guthinstad] 247
 Henryk de Schofsberg 250; zob. Schofsberg H.
- Henryk II, król 30, 59, 70
 Henryk [Fleming], bp 246
 Henryk, kanonik głogowski 230
 Henryk, książę Lancaster 234
 Henryk, pleban z Szalmii 214
 Henryk III Sorbom, bp 264, 265
 Henryk, wójt Reszła 235, 236
 Hennenberger Kasper 324
 Henschen G. 63
 Herakles 114
 Heribert, opat, abp Kolonii 42
 Herbut Jan 324, 332
 Hercules Victor 54
 Herman von Wartberg 243, 244
 Herman z Braniewa 250
 Herman, bp Pragi 164, 165, 171, 195, 196, 201–214, 216–218, 220, 222, 225–228, 230, 231, 236, 240, 245–247, 251, 252, 264, 304
 Hermansky F. 205
 Hermes, wykl. Uniw. Wrocławskiego 296
 Herodot 326
 Herp Henryk 315
 Herr Francisco Ignatio 302; zob. Herr Franciszek
 Herr Franciszek Ignacy 165, 269, 301, 303, 306–309, 311, 313, 314, 316, 317, 320–323, 326, 327, 329, 332
 Hertling L. 263
 Hieronim, św. 315, 316
 Hinschius P. 27
 Hipler Franz (Franciszek) 166, 264, 265, 270, 275, 278–287, 290, 291, 293–295, 299, 301, 303, 305, 311, 315, 320, 322, 325, 329
 Hirsch Th. 209, 396
 Hofmeister A. 150
 Hoffman Vincenti (Wincenty) 168, 169
 Hoffman J.B. 24
 Hoffmann Miroslaw, mgr 161, 253–260
 Hoffmeister Jan 312, 314
 Hohenzollern Joseph (Józef) von, bp 290–294, 298–300
 Hohenzollernowie, ród 297
 Holendrzy 220
 Holinka R. 68
 Holl O. 26
 Hoppe P. 290
 Horacy 326
 Hornowska M. 304
 Hoyke Jan 240
 Hozjusz Jan, starosta w Smolajnach 179
 Hozjusz Stanisław, bp 166, 168, 170, 174–176, 180, 268, 314, 317, 318, 320, 331
 Höfer J. 396
 Höhne A. 276, 280, 290, 303, 306–308
 Huhmann Jakub, ks. 290

- Human Andreas (Andrzej) 168–170, 184
 Hutten Ulrich von 329
 Hübner 324, 330, 332
- I**
 Indo-Irańczycy 24
 Innocenty, św. 291
 Innocenty VI, pp 236–244, 248, 249
 Inge-Prat D. 14
 Issel E. 25
 Iwanowicz Siemion, wielki książę moskiewski 235
 Izbiński Marcin, oficjał krakowski 176
 Izraelita 125
 Izydor z Sewilli, św. 114, 315, 318
- J**
 Jabłonowski Jan Teodor 326, 332
 Jaćwingowie 62
 Jaćwingowie 30
 Jaffet Philippus 57
 Jagiellonowie, ród 235, 236
 Jagodziński Marek, mgr 8, 91, 95, 102, 104
 Jahn Jan 330
 Jakub, bp chełmiński 230
 Jakub de Voraigue 78
 Jakub, dziekan 250
 Jakub, syn Betmanna 248
 Jakub, św. 387
 Jakub z Afryki 15
 Jakub ze Żnina 78
 Jamiołkowska Danuta, mgr 162
 Jan, bp warm. 199
 Jan, bp dorpacki 230
 Jan, bp krakowski 209
 Jan Chryzostom 312
 Jan Chrzyciel, św. 12, 13, 291
 Jan de Almenstorf, kanonik 249
 Jan de Carthagena 313
 Jan de Luna, kanonik braniewski 196, 212, 213
 Jan de Scoken 250
 Jan II Styrock, bp 195, 239, 240, 244–252, 264
 Jan XIX, pp 57
 Jan XXII, pp 224, 244
 Jan XXIII, pp 353
 Jan, eremita z Pereum 19
 Jan [Glas], pełnom. bpa Hermana 213, 215
 Jan, syn Cerdona, kanonik 248
 Jan, bp sambijski 206, 210, 223
 Jan, książę opawski 243
 Jan, kustosz kapit. warm. i adm. biskupstwa 212, 213, 217, 230–232, 248, 250
 Jan Luksemburezyk, król czeski 202, 204, 205, 221, 222
 Jan Mądry [z rodu Campaninusów] 15
 Jan Nepomucen, św. 291
- Jan Paweł II, pp 142, 143, 145, 161, 338, 348, 353–360, 368, 369, 383–385, 391
 Jan Paweł VI, pp 337
 Jan I z Miśni, bp warmiński 195, 231–233, 235, 236, 238–240, 246
 Jan XV, pp 15, 40, 48, 134, 135
 Jan, syn Krescencjusza I 46
 Jan, św. 58, 306, 331
 Jan III 326
 Jan, uczeń-mnich 55
 Jan z Czech 250
 Jan z Damaszku 315
 Jan z Eldyt, kanonik 217
 Jan Złoty, nabywca gruntu w Dobrym Mieście 225
 Janidło 322; zob. Bozantini Jakub
 Janisław, abp gnieźnieński 205
 Jarosław, abp gnieźnieński 233, 243
 Jarzębowski Z. 305
 Jasiński Janusz, prof. dr hab. 162, 289–292, 294, 296–298, 300
 Jasiński Kazimierz 151, 154
 Jażdżewski K. 153
 Jean Paul II (Jan Paweł II), pp 360
 Jedlicki M.Z. 33, 47, 49
 Jer[makowicz Stanisław] 286
 Jerzy, św. 123, 136
 Jezierski Jacek, ks. bp dr 4
 Jeżek J. 63
 Joannici 237
 Johann I 251; zob. Jan I z Miśni, bp
 Johann II Styrock 252; zob. Jan II Styrock, bp
 John Paul II 147; zob. Jan Paweł II, pp
 Jonik z Bartoł Wielkich 217
 Jordan, bp 155, 156, 223–225
 Jordan, syn Dietmara z Braniewa 214, 217, 250
 Jordan F. 61
 Józef a Corta 329
 Józef, św. 269
 Jungmann J.A. 267
 Junkter, ojciec Ottona seniora 211
 Jurgevitzius Andrzej 319; zob. Jurgiewiczzius Andrzej
 Jurgiewiczzius Andrzej 319
 Justus 332
 Justynian 321
 Juvenalis 326
 Kabath Józef 294, 295
 Kaczmarczyk Z. 202, 204, 206, 209, 222, 229, 233, 235–237, 239, 241, 243, 244, 251
 Kaczyński R. 374
 Kahl H.D. 31
 Kalthorn Klemens, sekr. kapituły 169
 Kalinowski L. 108, 109, 114
 Kalisz Mikołaj, kanonik w kurii awiniońskiej 249

- Kallontz Ambroży 313
 Kamp Walenty 169
 Kanapar 63; zob. Kanapariusz Jan
 Kanapariusz Jan, opat klasztoru benedyktynów na Awentynie 10, 15, 17, 37–40, 67, 68, 107, 129, 137
 Kanaparz Jan 29, 30, 34; zob. Kanapariusz Jan
 Kanizjusz 171
 Kantak Kamil 78, 150
 Kapet Hugon 14
 Kapiszewski Henryk 141
 Karol IV 204–206, 222, 229, 233, 236, 237, 241; zob. Karol IV Luksemburczyk
 Karol IV Luksemburczyk, król czeski 205, 209, 221, 222, 228, 229, 231, 233, 234, 236–245, 249, 251
 Karol V, cesarz niemiecki 268
 Karol, syn Jana Luksemburczyka 202, 204
 Karol Wielki 50, 52
 Kartezjusz 330
 Karwasińska Jadwiga 9–11, 13, 29, 31, 45, 47, 51–53, 57, 62–71, 74–77, 79, 108, 113, 124, 125, 131, 132, 134–137, 140, 149, 396
 Karwatzki Michał, nauczyciel w Międzyzlesiu 294
 Karzel Adam 4
 Kasiske K. 207, 224
 Kasjan Jan 17
 Kasper de Zarnowa 306
 Kasprzycka Maria, mgr 8, 91, 95, 104, 117, 118
 Kaszubi 137
 Katarzyna, wdowa po Sanderze z Rogiedli 235
 Katarzyna, św. 173, 178
 Katenbringk Jan, kanonik 166
 Kazimierz, książę warszawski 241
 Kazimierz Wielki 202, 204, 206, 209, 220–222, 228, 229, 233–239, 241–245, 251
 Każko, syn Bolesława V wołogoskiego 244
 Keferstein Halina, dr 162, 277, 286, 301, 302, 304–306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330–332, 334
 Kepler 330
 Keyser E. 150
 Kępiński Z. 108, 114
 Kętrzyński Wojciech 51–53, 55, 77, 78, 149, 150
 Kiejanowski W. 309
 Kiejstut, książę litewski 221, 235, 236, 239, 240
 Kiersnowska T. 104
 Kiersnowski R. 104
 Kietlicz Henryk abp, legat apost. dla Prus 131
 Kinga, żona [5-letnia] Bolesława Wstydliwego 154
 Kirchner Atanazy 329
 Klagius 322; zob. Clagius Tomasz
 Klauser R. 27
 Klauser Th. 26
 Kleber Antoni, nauczyciel ze Smolajń 294
 Kleofas [nieokr.] 168
 Kleofas, proboszcz z Kwiecewa 173
 Klemens XI, pp 314
 Klemens VII, pp 219
 Klemens VI, pp [Piotr de Rossieres], wychow. i przyjaciel Karola Luksemburczyka 209, 211, 219, 222, 227, 229, 231, 233, 235, 236, 248
 Klemens, św. 56
 Kleoppel O. 104
 Kluge F. 24
 Kluth Antoni 307
 Kłoczowski J. 108, 133
 Knapiński Ryszard, ks. prof. dr hab. 107, 108, 110, 112, 114
 Knapski Grzegorz, SJ 327, 328, 332
 Kniprode Winrich von, Wielki Mistrz Zakonu 234, 235, 238, 242–245
 Knura Karl 285
 Kobierzycki Stanisław 320
 Kochańscy, małżeństwo 392
 Koczy L. 31
 Koeppen H. 208, 395
 Kolberg Augustyn 53, 63, 72–74
 Kolberg Joseph (Józef) 275, 279, 303, 306
 Kolberg L. 303
 Kolberger, drukarz w Norymberdze 333
 Kolendo Zofia 277, 284
 Koloman, król Halicza 154
 Konrad, płkban głotowski 199, 214–217, 219, 220, 232
 Konstanty, syn Jana III 326
 Konstantyn, cesarz 26, 46
 Kopernik Mikołaj 284, 305
 Kopiczko Andrzej, ks. dr 162, 291
 Korczewski Wit 271
 Kordecki Augustyn 318
 Korneliusz a Lapide 311, 317
 Korona, męczennik i św. 56
 Kosmas 13, 63, 72, 76
 Kostka Piotr, bp chełmiński 175
 Koszutski A. 139
 Kouřil M. 202, 228
 Kowalewicz H. 52
 Kowalski Jan, ks. 357, 359
 Koziello-Poklewski Bohdan 277, 282
 Kozłowska-Budkowska Z. 48
 König Ludolf, wielki mistrz Zakonu 210
 Kötling R. 27
 Kranichfeld Henryk von, komtur bierzgałowski 235
 Kranig Jan 290
 Kraemer Roch, prob. głotowski 290; zob. Krämer Roch

- Kramer Walenty, robotnik z Dobrego Miasta 292
 Krasicki, bp 267, 294
 Kraus Jan SJ 326
 Krause Georg 276, 280, 283
 Králík Oldřich 75, 76, 79
 Krásl F. 63
 Krämer Rochus (Roch) Ludwig 290, 302, 307
 Kreczmer Jan, kanclerz biskupi 169
 Kresceniusz II, syn Kresceniusza I 46
 Kresceniusz I 46, 47
 Kresceniuszowie, ród 46–48, 54, 55
 Kreysel Marcin 317
 Kriedte P. 200
 Kristian 77
 Krollman Ch. 246, 250, 395
 Kromer Marcin, bp 163, 165–171, 174–177, 266, 267, 289, 305, 310–312, 318, 324, 325, 331, 332
 Krüger Mateusz 313
 Krystian, z rodu Przemyślidów, literat, wyzn. kultu św. Wacława 41
 Krzywousty [Bolesław], król 151
 Krzyżak [Ulryk Fricke] 245
 Krzyżacy 31, 201–211, 220–222, 228–230, 233–244, 249, 251, 252
 Kuczborski Walenty, sekr. bpa Hozjusza 168
 Kuczyński S.K. 153
 Kuhschmalz Franciszek, bp 165, 167, 168
 Kujot Stanisław 150, 155
 Kunegunda, córka Kazimierza W., zaślubiona Ludwikowi Rzymskiemu 242
 Kunig Jan Jerzy 321
 Kuraś S. 209
 Kurnatowski Grzegorz, ks. 123, 124, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146
 Kurpis R. 23
 Kürbis Brygida, prof. dr hab. 77, 152
 Kwadratyn Fabian 170, 172, 176, 177, 179, 180, 276, 280, 281
 Kwiatkiewicz Jan 319
 Kwietniewiaci 121
 Kwintylian 326
- La Baume W. 101, 103, 104
 Labuda Gerard, prof. dr 7, 8, 23, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 49, 61, 64, 70, 72–74, 77–79, 95, 108, 121, 127, 131, 141, 150–154
 La Croix 316
 La Martiniere 330
 Lamschefft Jakub Kazimierz, kanonik dobromiejski 269
 Lang A. 25
 Lang Szymon 289, 306
 Latourelle R. 382
- Latynowicze 24
 Layman 316
 Leclercq H. 263
 Leclercq J. 9, 17, 19
 Lehman Karl, bp Moguncji 142, 144, 145
 Lehr-Splawiński T. 56
 Leo Jan, kanonik 322, 325, 332
 Leo z Vercelli 42
 Leon, bp dworski 125
 Leon IX, pp 57
 Leon, świętobliwy opat 15
 Leon z Ostii 63
 Leonard z Utino 313
 Leopold Franciszek, nauczyciel 294, 300
 Leszczyński, abp 265, 266
 Leś B. 23
 Lev, opat na Awentynie 41
 Lewandowski Czesław, bp 8
 Libling z Braniewa, ojciec Ambrożego 247
 Libenzelle Friedrich (Fryderyk) von, wójt Pogezanii 224, 225
 Liedigk Alfred 285
 Liman K. 152
 Limburg H. 220
 Lipsius Justus 318, 327, 328, 332
 Listers Marcin 329
 Litwini 202, 214, 217, 218, 220, 222, 229, 232–235, 237, 238, 241–245, 252
 Lohner Tobiasz, SJ 316, 325
 Lossau Michał, ks. 290
 Loubier H. 308
 Louis XIV (Ludwik XIV) 324
 Loyola Ignacy, SJ 316
 Lubart Stanisław, kanonik 172, 176, 177, 179, 239
 Lucy 30, 31, 128; zob. Lutykowie
 Ludwik Andegawenczyk [Ludwik Węgierski], król Węgier 221, 222, 229, 233, 237, 243
 Ludwik Bawarski, cesarz 201
 Ludwik Wittelsbach 209, 220, 242
 Ludwik, komornik i soltys z Głotowa 215
 Ludwik Młodszy, syn Ludwika Wittelsbacha cesarza 204, 205
 Ludwik z Granady 314, 331
 Ludvikovský L. 75
 Luksemburczycy, ród 202, 204–206, 209, 220–222, 241
 Luter Brunon von, biskupi wójt Pogezanii 226
 Luter Henryk von, biskupi wójt Pogezanii 225
 Luter Marcin, Reformator 305
 Lutykowie 129
 Łuzjański, bp 169
- Łęczycki Mikołaj, SJ 316
 Łęga Władysław 151

- Lowmiański Henryk 8, 24, 90, 151, 152, 215
 Łubieński Stanisław 306, 325
 Łuczak Cz. 77, 152
 Łukasz, św. 32
- M**
 Mabillon J. 63
 Maciej, bp wrocławski 243
 Mackowicz Anna, dr 4
 Madjger Piotr 306
 Maffaeus Jan Piotr 323, 332
 Magnus, król szwedzki 229, 233–238
 Magnus Vasteras, bp 242
 Mahomet 330
 Maiol z Cluny, opat 39; zob. Majolus, św.
 Maisel W. 108, 113
 Majolus, św. 14, 18, 21
 Maksymin, św. 12
 Malditen, komornik 214
 Małczyński Karolus (Karol) 50, 74, 209
 Malinowski B. 23
 Mallovius Jerzy, kanonik dobromiejski 305
 Manoz A. 59
 Marcelin, św. 58
 Marcin, soltys ornecki 212, 213
 Marcin, bp Marmoutier k. Tours, św. 18, 43,
 125, 140, 170, 171, 173, 176
 Marcin z Guideto, kanonik 201
 Marciniak M., mgr 255
 Marejan, św. 58
 Marek Aureliusz 46
 Maria in Cosmedin Santa 54
 Maria Egipcjanka 54
 Maria Magdalena, św. 291
 Marle R. von 59
 Martialis 326
 Martinus Polonus 313
 Masenius Jakub 313
 Masseni Jakub 319; zob. Masenius Jakub
 Matern G. 210, 264, 269, 275, 279, 290, 291
 Mateusz, św. 28, 228, 311
 Matilda di Cannosa 56
 Matruto Jan, syn Assowirta pruskiego komor-
 nika w Pogezanii 215
 Matthiola Jan Baptysta 322
 Maur, uczeń św. Benedykta, św. 18, 55, 140
 Mauritio 184; zob. Maurycy, św.
 Maurycy, św. 12, 13, 132
 Mayer Leonard 317
 Mayrhofer M. 24
 Mazarini 324
 Mendthal H. 206, 396
 Meffret 313
 Melchizedek 363
 Menge H. 32
 Mestlin 330
- Metody, św. 56, 142
 Metzner Abraham 314
 Meyszowicz W. 55
 Michael de Hungaria 313
 Michalski Konstanty, ks. prof. 357
 Michał, św. 270
 Michaud H. 25
 Midura Marian, ks. mgr 392
 Mielczarski Stanisław, prof. dr hab. 7, 77, 81,
 82, 84, 86, 88, 90–92, 98–100, 105, 121,
 122, 141, 151, 153, 155
 Mieszko I 95–130, 150, 151, 154–156
 Mieszko Stary 108, 115
 Mieszko III 151
 Migne J.P. 396
 Mikoletzky L. 27
 Mikołaj de Lira 312, 315
 Mikołaj [Gallus] 179
 Mikołaj, syn Konrada z Ornety, kanonik 211
 Mikołaj, syn Pollexa [Kciuka?], pleban braniew-
 ski 211
 Mikołaj, kanonik z Braniewa 203
 Mikołaj, następca kan. głotowskiego Konrada
 232
 Mikołaj [Piotrowski], kanonik 174
 Mikołaj, pleban dobromiejski 219
 Mikołaj, prepozyt 250
 Mikołaj, primiceriusz w Głotowie 232, 248
 Mikołaj, rektor kościoła w Dobrym Mieście
 218, 247, 248
 Mikołaj, syn Mikołaja z Rogiedli 240
 Mikołaj, syn soltysa orneckiego Marcina 212
 Mikołaj, św. [*in Carcere*] 54, 289, 290, 298
 Mikołaj z Braniewa, adm. biskupstwa 202, 203
 Mikołaj z Grotkowa, prepozyt 199, 250
 Mikołaj z Gruty, pleban grudziądzki 240, 249
 Mikołaj z Rogiedli 235
 Mikołaj z Sandomierza, kantor 248
 Militzer K. 202, 220
 Milewski T. 24
 Milunski Maciej, SJ 321
 Miłobędzki Adam 45
 Mirandula Franciszek Pico de 328
 Mistrz Wincenty [Kadłubek] 108
 Młodzianowski Tomasz 311
 Molier 328, 332
 Molina Antoni de 316
 Mollitorys Edward, ks. mgr 392
 Moller Andrzej, kanonik 167, 169, 172, 174,
 178
 Moller Sebastian, fundator ołtarza w Dobrym
 Mieście 269
 Mollerus Andrzej 179; zob. Moller Andrzej
 Moreira Noves Łukasz, kard. 338, 345
 Mossakowski S. 108, 113
 Mrowiec K. 272

- Mularczyk J. 152
 Munsteri Sebastian 327
 Muszyński Henryk, bp dr 345, 346, 348, 350, 352, 391
 Mühlen 95
- Nadasi Jan 323
 Napoleon 297
 Narymunt 221
 Nassuche, soltys wsi Pistki 225
 Natanson-Leski J. 153
 Natter 329
 Naucleri Jan 323
 Nause [Fryderyk] 312–314
 Nellenburg Wolfram von, krzyżacki mistrz Niemiec 243
 Neugebauer W. 95, 97
 Neuman Michał, burgraf Ornety 306
 Neumann Jan, ks. 290
 Nicolai de Lyra 311; zob. Mikołaj z Liry
 Niedziela Z., ks. 379
 Niemcy 387
 Niemiec 124
 Niemiec (Hohenzollern J., bp) 298
 Niemierza z Golezy, rycerz 209
 Niemirska-Piszczyńska J. 52
 Nil z Rossano, grecki asceta i anachoreta, św. 15, 140, 142
 Nilus 40; zob. Nil z Rossano
 Nordmann R. 84
 Norymbergia Euzebiusz 318
 Notker, bp 15, 43, 45, 141
 Novotný V. 38
 Nový R. 39, 41, 65, 73, 75, 78
 Nowacki B. 49
 Nowacki J., ks. 64
 Nowak Stanisław, bp dr 353, 354, 356, 358, 360, 391
 Nowak Władysław, ks. dr 162, 263, 264, 266, 268, 270, 272, 291
 Nowak Z. 305
- Obłąk Jan, bp dr 140, 264, 265, 277, 278, 282, 283, 287, 289, 290, 294, 296, 307
 Obodrzyńcy 42
 Oda (żona Mieszka I) 150
 Odyniec Wacław, prof. dr hab. 162
 OH (inicjał Jana Krausa SJ) 326
 Okolski Szymon 324, 332
 Oktawian 52
 Oktryk, benedyktyn 132
 Okulicz Jerzy, prof. dr hab. 7, 93, 99, 102
 Okulicz Łucja, doc. dr hab. 7, 258
- Okulicz-Kozaryn Łucja 98
 Okulicz-Kozarynowie Łucja i Jerzy 89, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 104, 106
 Olczyk S.A., FMA 260
 Olga, księżna 12
 Olgierd, książę litewski 221, 235, 236, 240, 243
 Olgierdówna, żona Każka, syna Bogusława V wologoskiego 244
 Olssnicus [Oleśnicki] domownik prepozyta w folw. Rogiedle 178
 Ontrup Gotard 294–296
 Opatovius Adam 318
 Opatowski Krzysztof 284
 Orgass Andrzej, dziekan braniewski 297
 Orion (mitol.) 114
 Orłowicz Mieczysław 276, 280
 Orsenigo, nuncjusz 283
 Orygines 318
 Osorius Jan 312, 314
 Ossoliński Jerzy 326
 Otryk, benedyktyn, naucz. Wojciecha w Magdeburgu, zwany „drugi Cyncerone” 13; zob. Oktryk
 Ottea Joanna 130, 134, 136, 137, 140
 Otto I, cesarz Niemiec 11, 12, 14, 59, 132
 Otto III, cesarz Niemiec 21, 105
 Otton, bp chełmiński 209, 223
 Otton de Russen, syn Ottona, właściciela Rus w komturii bałgijskiej, pleban braniewski 211; zob. Otton z Rus
 Otton II, cesarz niemiecki 14, 38, 46, 58, 59, 70, 75, 140
 Ottonowie, dwór 15, 39, 59
 — fundacja 46
 — ród 76
 — sascy, ród 38, 41
 Otton I, cesarz Niemiec 132
 Otton, syn Prusa Junktera, właściciel Rus w komturii bałgijskiej 211, 227, 228
 Otto R. 23
 Otton III, cesarz Niemiec 10, 14, 19–21, 39, 41–43, 45–47, 49–60, 66, 70, 75, 107, 124, 130, 131
 Otton z Bambergu, św. 31, 63, 78, 152
 Otton z Rogit, syn Guntera z Rus, bratanek Ottona z Rus kanonika 231, 241
 Otton z Rus, kanonik 231, 240
 Overberg B. 295
 Ovidius 326
- Pache E. 11
 Panormitanus 320; zob. Tudeschis Mikołaj de Papadopulos Ch. 26
 Papież Słowianin (Jan Paweł II) 145
 Paschalis II 58

- Pasierb J.S. 108, 113
 Pastorius Jan 324, 325, 332
 Pastuszcwski Stefan 284
 Paszkiewicz H. 235, 236
 Pašuto V. 95
 Patryk Grodzieński 240
 Paulini OO 359
 Paulin z Noli, św. 58
 Paweł VI, pp 353–355, 357, 367, 368, 374
 Paweł, św. 16, 19, 58, 133, 391
 Pawluk T. 128
 Pawłowski A. 93, 97
 Pedanius Discorides 330
 Perlbach M. 77, 78
 Perrea Benedykt 318
 Pertz Georg 63, 65, 67, 68
 Pesslerius Piotr 168, 169
 Petarka Franciszek 328, 332
 Petrus, współwykonawca *Drzwi Gnieźnieńskich* 109, 112, 115
 Pflugk-Harttung J. von 201
 Pharre Daniel 324
 Philagathos Jan z Kalabrii, abp Piacenzii 42
 Philipp Henryk 312
 Piasecki Paweł 318
 Piastowie 55, 107, 150, 155, 156
 Piastówna (związana z władcą pomorskim) 152, 156
 Piechocki Witold 277, 284
 Pietrusińska M. 108
 Pietrzyk Tadeusz 124, 126, 133
 Pinecinelli 329
 Pineda Jan de 312
 Pinnelli Luca 316
 Piotr, kapelan z Braniewa 199
 Piotr I, książę burboński 248
 Piotr, syn sołtysa orneckiego Marcina 212
 Piotr, św. 264, 343, 346, 383
 Piotr z Zitawy, opat zbrasławski 205
 Piotrowski Mikołaj, kanonik 172, 179
 Piotrowski Piotr, kanonik 175
 Piskozub A. 153
 Piszcz Edmund, abp dr 7, 8
 Pittono Jan Baptysta 321
 Pius X, pp 353
 Pius XII, pp 353, 368, 370
 Pius XI, pp 353
 Plastwich 332; zob. Plastwig Jan
 Plastwici Johannes 216, 227, 230, 232, 239, 240;
 zob. Plastwig Jan
 Plastwig Jan, kronikarz 227, 232
 Platin Bartłomiej, z Cremony 315, 322, 323, 332
 Platina Cremonieński 315; zob. Platin z Cremony
 Platon 326
 Plezia Marian 8, 28, 29, 50, 51, 63, 65, 68, 69,
 72–74, 78, 79, 107
 Pleziowa Janina 8, 28, 63, 77, 78, 107
 Pliniusz Starszy 325, 326
 Plutarch 326
 Podejko P. 277, 278, 285, 287
 Pogeżanie 215, 216
 Pohl E. 91
 Pokorny J. 24
 Polanco Jan SJ 317
 Polacy 28, 51, 150, 387
 Polak [Jan Paweł II, pp] 356
 Polani Piotr 323
 Polanie 126
 Poliziano Angelo 328
 Polkold 135
 Pollakówna M. 215
 Pollex [Kciuk?] 211
 Pomezanie 30
 Pomorzanie 78, 91, 150, 155
 Popieluszko J., ks. 379
 Poquelin Jan Baptiste 328; zob. Molier
 Portunus, bóstwo pog. 54
 Poschmann A. 166
 Poschmann B. 245
 Poschmann Christel 277, 285
 Possiancho, pruski komornik biskupi 215
 Potocki Teodor, bp 167
 Poule de, kard. 343
 Powierski Jan, doc. dr hab. 65, 90, 92, 95, 98,
 161, 195, 196, 198, 200, 210–212, 214, 216,
 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 232,
 234–236, 238, 240–242, 244, 246, 248, 250,
 252
 Prandota, bp krakowski 52
 Praszalowicz D. 23
 Prato Florido Hugo de 312
 Prinz Fr. 26
 Prus 70, 91
 Prusacy 297
 Prusak [Orgass Andrzej] 297
 Prusowie 20, 30, 32, 34, 43, 51, 55, 61, 84, 87,
 89–92, 98–100, 107, 113–115, 121,
 126–129, 131, 136, 137, 143, 215, 216, 223,
 225, 227, 239, 247
 Przekop Edmund, ks. 195, 263, 265, 267, 268,
 277, 278, 283, 287
 Przemysław Ottokar 51, 52
 Przemysłowici, ród 33
 Przemysłidzi, ród 11, 37–39, 41–43
 Przeracki Jerzy 277, 284, 285
 Przykućki Marian, abp 8
 Przywecka-Samecka M. 307
 Ptolomeusz 329
 Puschmann Mikołaj, kanonik z Czech, kapelan
 bpa Hermana 203

- Quadrantino Fabiano 184; zob. Kwadrantyn Fabian
 Quadrantinus Fabian 281; zob. Kwadrantyn Fabian
 Quadrantyn Fabian 324; zob. Kwadrantyn Fabian
 Quadrifrons Janus 54
 Quast Ferdinand von 284

 Radim 77; zob. Radzim-Gaudenty
 Radl-Anastazy 70; zob. Radla
 Radla, kleryk iac., nauczyciel i piastun Wojciecha w Libicach i Magdeburgu 15, 38, 41
 Radło 142; zob. Radzim-Gaudenty
 Radzim-Gaudenty, przyrodni brat Wojciecha 15, 47, 48, 54, 56, 68, 73
 Radziwiłł Mikołaj Krzysztof 328, 332
 Radzym-Gaudenty 38, 40, 41, 43, 127, 137; zob. Radzim-Gaudenty
 Rahner K. 396
 Rapoto, kapelan z Braniewa 199
 Ratajczak Józef 126, 127, 129, 130, 134–138, 146
 Ratzinger J., kard. 338, 346
 Rebdorf (!) Heinrich von 244
 Rechowicz M. 128
 Reczyński K. 276, 281
 Reese W. 220
 Reifferscheid Gerhard, ks. dr, przedw. wikariusz w Ornece 162, 277, 286
 Reinbern, bp kołobrzescki, wygnaniec 150
 Reinerus Kleof 169
 Reszke Stanisław 318, 320
 Ribeira Franciszek, SJ 306, 312
 Richelieu 324
 Rislach (Risbach) Michał 245
 Roche A., OMI 72
 Rode Jan de, lekarz Winricha Kniprode 245
 Rogacci, SJ 316
 Rogalla Jan 306
 Rogalski Aleksander 276, 282
 Rokosz Mieczysław, dr 7, 45 46, 48–56, 58, 60
 Rollin 324
 Roma (Italia), postać-symbol 124
 Romano Casimiro 58
 Romanus Fabian 168, 169
 Romuald z Camaldoli, św. 19, 57, 62
 Rondomańska Zenona 277, 285
 Rone Helmig, prokurator gener. Zakonu w kurii 236
 Rone Jan, bratanek Helmiga Rone, kleryk w diec. chełmińskiej 236
 Ronsard Piotr de 328, 332
 Rops Daniel 72
 Rosenkranz Edwin, prof. dr hab. 151, 161

 Rosjanie 387
 Rossel Józef, kartuz 316
 Roslan Jan, ks. mgr 4
 Rost Jan 325
 Royardus Jan, franciszkanin 314
 Rozdorff M. 20
 Rożek M. 59
 Róża, przyjaciółka Mikołaja Gallusa 172, 178, 179
 Rudolf, bp pomezkański 223
 Rudnicki Szymon, bp 167, 168, 311, 321
 Ruggieri Mikołaj 319
 Rusecki Marian, ks. doc. dr hab. 377, 378, 380, 382, 384, 386, 388, 390, 391
 Rusini 221, 237
 Rusowie (Rusini) 33
 Ruvio Antoni, SJ 326
 Rychalski Michał 317
 Ryl J. 304, 308
 Rymer Edward 151, 153
 Ryszowski Edward 393
 Rzempoluch Andrzej, mgr 162, 264, 265, 277, 278, 285–287
 Rzeszutek Emil, ks. pralut mgr 159–161, 276, 278, 286, 303
 Rzymianie 28, 55
 Rzymianin 124

 Sa Emmanuel, SJ, teolog 318
 Saage J.M. 395, 396
 Sabatta, SJ 317; zob. Zabata Franciszek
 Sabin, św. 58
 Sacha Władysław A. 4
 Salij J., OP 28
 Salomea, 3-letnia (!) żona króla Halicza — Kolumana 154
 Samsel Edward, bp 8
 Sanderus Mikołaj 319
 Sander z Rogiedli 235
 Saraceni 38, 237
 Saras Alfons Antoni de 329
 Saxo Annalista, kronikarz 72
 Savomorola 317
 Sbażyń Sbaški Joanni Stanislao 275, 278
 Schauerle H. 25
 Schefflers Jan 324
 Schell Anzelm 318
 Schenk W. 263
 Scherer Jerzy, SJ 312–315
 Schlesinger W. 75
 Schmadtke E. 258
 Schmauch Hans 201, 205, 230, 231, 239, 283
 Schmid B. 13, 121
 Schmitt F.W.F. 90

- Schmülling Henryk 291, 294, 295, 297
 Schofsberg Henryk de, kanonik, krewniak bpa Jana II 250
 Schonovianus Jan, jezuita braniewski 169
 Schononwald Gerhard de 249; zob. Gerhard z Szynwaldu
 Schottenloher 308
 Schön Teodor von, prezes prowincji 299
 Schreiber G. 25
 Schröter Andrzej, nauczyciel w Smolajnach 293
 Schütz L. 361
 Schwöbel H.O. 201
 Sclavinia (Słowiańszczyzna), postać-symbol 124
 Scoken Jan de 250
 Szczaniecki P. 271
 Semkowicz W. 48
 Senensis Sykstus 319
 Siemowit, książę czerski 241
 Sienkiewicz Marian, ks. mgr 392
 Sigismundi III 324; zob. Zygmunt III
 Silnicki Tadeusz, prof. 11, 16, 47, 64, 124, 130
 Sindrewicz Jan, ks. mgr 392
 Sisti A. 59
 Skarga Piotr, SJ 312, 314, 317
 Skubiszewski P. 45, 51, 54
 Skrzypkowski Z. 277, 282
 Slána J. 65, 73, 75, 78
 Slavnikovči [Sławnikowicze, ród] 65, 73, 75, 78
 Slavnikovič [Sławnikowicz — Wojciech, św.] 105
 Słoszek E. 228
 Slusow Tylon de, kantor i kanonik 249; zob. Tylon de Slusow
 Sławnik, ojciec Wojciecha św. 11, 38 — dwór 132
 Sławnikowicz [Wojciech, św.] 132, 141
 Sławnikowice, ród 33, 37–39, 42–44, 70, 108; zob. Sławnikowicze
 Sławnikowie, ród 136; zob. Sławnikowicze
 Słomka W. 9
 Słowianie 12, 24, 145, 155, 337 — zachodni 43, 152 — połabscy 47
 Słowianin [św. Wojciech] 71, 72
 Słowianin [Jan Paweł II, pp] 337
 Smolarek P. 102
 Sobiebor, książę chorwacki z rodu Sławnikowiczów 39, 41
 Sobieski Jakub 325
 Socha Jerzy Adam 286
 Sobiesław-Sobiebor, brat św. Wojciecha 38, 70, 136
 Sokolowski Stanisław 314
 Solignac A. 20
 Soltobub Kazimierz 162
 Sorbom Heinrich 261; zob. Sorbom Henryk
 Sorbom Henryk, bp 260
 Sosnowski K. 61
 Surius L. 63
 Sperling Tilo/Tylon, syn Wilhelma z Lidzbarka Warm., kapelan i notariusz bpa warm. 200, 242
 Spěváček J. 202, 204, 206, 209, 222, 229, 233, 236, 237, 241
 Spors Józef 151
 Spunar Pavel/Paweł, prof. dr hab. 7, 8, 37, 38, 40, 42, 44
 Stachurski Andrzej, fot. il. *Drzwi Gnieźnieńskich* (wklejka)
 Stanihurst Wilhelm 319
 Stanisław, bp, św. 28, 51, 59
 Stanisław [Lubart], kanonik 174, 177, 179
 Stanisław ze Skarbimierza 31
 Stapleton Tomasz 318
 Starowieyski M. 20, 26
 Starowski Szymon 306
 Steinpick Valentin 168; zob. Steinbick Walenty
 Steinbick Walenty 169
 Steckiewicz Jerzy, ks. mgr 8
 Steffen Jan, dziekan dobromiejski 290, 297, 298
 Stefan, kapelan 199
 Stefan, św., król Węgier 142
 Stefan z Rygi, abp 268
 Stella Dydak 312
 Stiebitz F. 75
 Stienon J. 108
 Stokel Więcesław, krewniak bpa Hermana 230
 Strehke E. 221, 229, 396
 Struvius 328
 Styrock Jan, bp 239; zob. Jan II Styrock
 Styrockowie, ród wywodzący się z Lubeki 246
 Styrock Reink, brat bpa Jana II 246
 Suchocki M. 61
 Suczyer Franciszek, prow. jezuitów 177
 Suerber Albert, abp prusko-inflandzki, pierwszy abp Rygi 201
 Sułowska-Kuraś J. 209
 Sułkowski Z. 108
 Swastek J., ks. 32, 33, 133, 141
 Swetonius 326; zob. Swetoniusz
 Swetoniusz 52
 Swoboda W. 54
 Sylwester II, pp 45, 49, 51, 58–60, 107, 130, 137; zob. Gerbert z Aurillac
 Syriusz, mitol. pies 114
 Szczepan, św. 13, 28
 Szembek Christophor Andreas Joannes 311, 321; zob. Szembek Krzysztof [Andrzej] Jan
 Szembek Krzysztof [Andrzej] Jan, bp warmiński 165, 168, 273, 313, 314, 322

- Szembek Stanisław, abp gnieźnieński, autor ka-
 techizmu 313, 314
 Szoldarski Władysław, o. 123, 124
 Szorc Alojzy, ks. dr hab. 8, 161, 163, 164, 166,
 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184,
 186, 188, 190, 192
 Szymański J. 154
 Szymecki, bp 337
 Szymon Henrykowiec z Legnicy 236
 Szymon, proboszcz z Gryźlin 173
 Szymon, właściciel majątku k. Knopina 226
 Szwedzi 233, 306
- Śliwiński Andrzej, bp 8
 Śmigiel K., ks. 23, 45, 123, 125, 129–131, 133,
 139
 Świechowski Z. 51
 Świerk A. 304
 Świętobor 151
 Świętopelk 151
 Świętoplóg, książę 137
- Tacyt 326
 Taruga, oratorianin, kard. 57
 Tatarakiewicz A. 23
 Tatarzy 206, 236, 237, 239, 242, 243, 245
 Taysoth, komornik biskupi 215
 Teodora, św. 58
 Teodor Milczący 15
 Teofano, wdowa po Ottonie II, matka Ottona III
 18, 46, 140
 Teofil, mnich, autor traktatu *Schedula diver-
 sarum artium* 111
 Terencjusz 326
 Tertulian 326
 Teschner Ignacy 306
 Thamm Otto 282, 283
 Thankmar 55
 Thiel Antoni 290, 291, 294
 Thiel Franciszek, nauczyciel w Praslitach 294
 Theofano 40; zob. Teofano
 Theophilus 321; zob. Teofil, mnich
 Theophilus Presbyter 111; zob. Teofil mnich
 Thietmar, bp Merseburga, kronikarz 11–13, 21,
 32, 47, 49–52, 55, 154, 155
 Triller Anneliese 282, 283; zob. Birch-Hirsch-
 feld Anneliese
 Tischler O. 258
 Toepfen Max 72, 73, 396
 Tokarski S. 23
 Toksdorf Erdman 171
 Tomašek Franciszek, kard. 142, 144, 145
 Tomasz a Kempis 316, 331
 Tomasz z Akwinu, św. 306, 311, 315, 318, 356,
 361, 363, 366
 Tornicelli Augustyn 323
 Trawkowski S. 50
 Triacca A.M. 372
 Treter M.K., bratanek Tomasza Tretera 320
 Treter Tomasz 319–321, 328, 331, 332
 Truchlár J. 63
 Truchsess Heinrich von Diesenhofen 244
 Trčstik D. 77, 79
 Tudeschis Mikołaj de 320
 Tulowski Józef, filozof, kanonik dobromiejski
 329
 Tumler M. 220
 Turek R. 38, 39
 Tyc Teodor 150
 Tylo z Czech, dworzanin Jana II, bpa 245
 Tylon de Slusow 249
 Tylon, sołtys Głotowa 215
 Tylkowski Wojciech, SJ 316, 326, 329, 330
 Tylman, Krzyżak 224
 Tymieniecki K. 31
 Tyrolski Ryszard 284
- Uchlirz Matylda 75, 79
 Ujejski, SJ 322
 Ulbrich Anton 276, 278, 280, 287
 Ulryk, bp Augsburga 48
 Ulryk, sołtys dobromiejski 225
 Ulsperger Samuel 324
 Unger, bp 155, 156
 Urban Jerzy 390
 Urbanek H. 258
 Urbánek R. 75, 79
 Utrechczyk [Jan Guibrant Gay] 219
- Valensis Andrzej 321
 Vasmmer M. 24
 Vassenbecius 321
 Vergile 326
 Vicel Jerzy 315, 322
 Vicke, młynarz w Dobrym Mieście 225
 Vilikovsky J. 63, 75, 76
 Vinay G. 9
 Virrizelli Angelus 318
 Vladislav IV 325; zob. Władysław IV
 Voigt H.G. 11, 16, 32, 63, 65, 78, 81
 Voigt Johannes 90
 Vojtěch sv. (Wojciech, św.) 63
 Volkold, bp miśnieński 41
 Vornigne Jakub de 28
 Vricke, wójt Pogezanii 244; zob. Fricke Ulryk

- Waclaw II, król czeski i polski 76, 77
 Waclaw, św. 41
 Wagenvoort H. 54
 Walde A. 24
 Waldemar IV, król duński 233
 Walicki Michał 9, 45, 67, 108
 Walter E. 279
 Walter J. 292–295
 Wan Paweł 312
 Wańczyk Stanisław, ks. 162, 276, 286, 303
 Wargocki Andrzej, ks. 328
 Warmiacy 298
 Warmowie 215
 Warszewicki Krzysztof, SJ 325
 Wasilewski T. 49
 Was-Ques Gabriel 306
 Wassenbergius Everhard 325
 Watzenrode Łukasz, bp 169, 174, 269
 Wawrzyniec Mikołaj, Norweg 319
 Wawrzyniec, św. 12, 13, 28
 Wehrmann M. 150
 Weiss J. 54
 Welun (Wilun?), kanonik głotowski 226
 Wendepfaffe Konrad, szwagier Flemingów 246
 Wenskus Reinhard 10, 31, 65, 70, 75, 79, 95, 215
 Werner, ojczym Ottona (starszego), właściciel Rogit 211
 Werner Tomasz, z Braniewa 305
 Wernic Leon 277, 282
 Wertner M. 154
 Wesołowski K. 110
 Wichmann, abp 12
 Widajewicz J. 57
 Widrik 39
 Wielich, prepozyt praski 136
 Wiellich 68; zob. Wielich
 Wieleci 42, 43, 128
 Więcesław (Waclaw) z Pragi, świadek na dokum. bpa Hermana 213
 Wigand z Marburga, kronikarz krzyżacki 221, 229, 234–237, 240, 242
 Wikarjak J. 152
 Wikbold Jan, rajca elbląski 248, 250
 Wikbold, syn Jana, kanonik głotowski 232, 248–250
 Wikingowie 95
 Wiktor, św. 56
 Wilczyński Tomasz, bp 277, 282
 Wilhelm, bp Modeny, legat pap. 163
 Wilhelm IV, kr. pruski 220, 221, 298
 Wilhelm, sołtys ornecki 223
 Wilhelm z Lidzbarka, ojciec Tyło Sperlinga 242
 Wilhelm z Paryża 312, 313
 Wilik, proboszcz praski 40
 Willigis, metropolita 38, 41–43, 124, 135, 141
 Wilnus, komornik głotowski 226
 Wilun, komornik głotowski 226
 Wincenty z Beauvais 315
 Winrich (Kniprode) 245
 Wiszowaty Jarosław, ks. mgr 393
 Wiśniowiecki Roman, ks. mgr 392
 Wit, św. 136
 Witek S. 9
 Witkowska A. 17, 25, 27
 Wittram R. 201
 Witwicki Stanisław (Jan) 326
 Wittelsbach Ludwik, cesarz rzymski, władca Niemiec 201, 204, 208, 222, 228, 231, 237–239
 Wittelsbachowie, ród 201, 202, 204–206, 231, 233, 234, 242, 244
 Władysław, książę dobrzyński, krewniak Kazimierz Wielkiego 235
 Władysław Łokietek 202
 Włodarski J. 8
 Włodkowiec Paweł 31
 Woelky Carl Peter 206, 216, 224, 230, 239, 247, 268, 395, 396
 Wogenap Henryk, bp 201, 225
 Wolf A. 109
 Wolff R. 25
 Wojciech-Adalbert (Wojciech, św.) 9, 34
 Wojciech, św. 7–21, 23, 27–30, 32–35, 37–43, 45–51, 55–59, 61–69, 71, 73–79, 81–92, 97, 98, 104, 105, 107, 108, 113–115, 119, 121–147, 149–156
 Wojciechowska M. 13, 63
 Wojciechowski Z. 52, 58, 150
 Wojtkowski Jacek 391, 392
 Wojtkowski Julian, ks. bp prof. dr hab. 7, 8, 121, 122, 126, 128, 161, 305
 Worein Samson z Woryt, oficjal bpa Hozjusza 168, 169
 Wosseda 179
 Woyenam Jakub, pleban komorski z Pomorza Gdańskiego 249, 250
 Wróblewska Kamila 277, 278, 284, 287
 Wrszowiec, ród 20, 123
 Wujek Jakub, tłumacz Biblii 312, 314
 Wulfstan, zeglarz i kronikarz skandynawski 91, 95, 117–119
 Wunsch Carl 276, 278, 280, 287
 Wydzga Stephan (Stefan), bp 265, 266
 Wyrozumski J. 58, 202, 222, 229, 233, 235–237, 239, 241–244
 Wyszyński Stefan, kard. 143, 144
 Zabata Franciszek, SJ 317
 Zachorowski S. 263, 304

- Zachov J. 65, 73, 75, 78
Zafarano Z. 57
Zajączkowski S. 153, 202
Zakon Krzyżacki (Zakon niemiecki przy szpitalu NMP w Jerozolimie) 163, 202, 204–206, 208, 209, 220, 230, 233, 235, 236, 241–246, 251
Zakrzewski Stanisław 15, 16, 31, 46–48, 55, 56, 91, 151, 152, 202
Zaleski Wincenty, ks. 134, 136, 137, 140, 146
Zaluski Andreas Chrysostomus 280; zob. Zaluski Andrzej Chryzostom
Zaluski Andrzej Chryzostom, bp 162, 314, 328
Zdzisław [Zdziszka], metropolita gnieźnieński 108, 115
Zdzitowiecka-Jasieńska H. 304
Zdrenka J. 202, 204–206, 209, 222, 234, 242, 244
Zeiss Elfriede 285
Zieliński Andrzej, ks. 4
Zieliński Jacek, ks. lic. 4
Ziemia Wojciech, bp 8
Zientara B. 46
Zientara-Malewska Maria 277, 283
Ziemomysł 151, 155
Zimmermann H. 75
Zink Herbert 281
Złakowski Zenon 277, 286

Żeliszewski 51
Żeromski Stefan 138
Żychiewicz Tadeusz 126, 127, 134–138, 140, 141

INHALTSVERZEICHNIS

IV COLLOQUIA MEDIAEVALIA 1993

Pf. Marian BORZYSZKOWSKI: IV Colloquie Mediaevalia. Der hl. Adalbert in Olsztyn	7
Urszula BORKOWSKA, OSU: Geistigkeit des hl. Adalberts und das sie gestaltende Milieu	9
Gerard LABUDA: Die Heiligkeit des Bischofs Adalbert in hagiologischen Vorstellungen und frühmittelalterlichen hagiographischen Praktiken	23
Pavel SPUNAR: Der hl. Adalbert und Prag	37
Mieczysław ROKOSZ: Die Propaganda der Ottonen zum Kult des hl. Adalbert (wiederholt zur römischen Stiftung auf der Tiberinsel)	45
Helena CHŁOPOCKA: Heiligengeschichten des hl. Adalbert vor dem Hintergrund neuerer Forschungen	61
Stanisław MIELCZARSKI : Preußisches Itinerarium des hl. Adalbert als historiographisches Problem	81
Lucja und Jerzy OKULICZ-KOZARYNOW: Siedlungshintergrund der Expedition des hl. Adalberts nach Preußen. Archeologische Realien und Forschungsperspektiven	89
Pf. Ryszard KNAPIŃSKI: Technologie und Ikonographie des Gnesener Tores	107
Maria KASPRZYCKA: Frühmittelalterliche Handelssiedlung in Janowo Pomorskie am Drużno-See — ist es das gesuchte Truso?	117
Bischof Julian WOJTKOWSKI: Preußische Expedition des hl. Adalbert im Zentrum wissenschaftlicher Forschungen. Zusammenfassung	121
Pf. Grzegorz KURNATOWSKI: Aktualität der Person des hl. Adalbert für die moderne Geistigkeit vor dem Hintergrund der polnischen hagiographischen Literatur nach 1945	123
Ryszard GRZESIK: Die pommerische Mission des hl. Adalbert vor dem Hintergrund der Hagiographie <i>Tempore Ille</i>	149

SYMPOSIUM IN DOBRE MIASTO, 12.–13.X.1989

Pf. Emil RZESZUTEK: Einführung	161
Pf. Alojzy SZORC: Statuten des Stiftskapitels in Dobre Miasto von 1583	163
Jan POWIERSKI: Anfänge des Stiftskapitels in Dobre Miasto vor dem Hintergrund politischer Gegebenheiten	195
Mirosław HOFFMANN: Die Siedlung in Cerkiewnik von dem Hintergrund archeologischer Ausgrabungen	253
Pf. Władysław NOWAK: Gottesdienst des Stiftskapitels von Dobre Miasto	263
Pf. Marian BORZYSZKOWSKI: Literatur zum Thema: Stift und Gemeinde in Dobre Miasto	275
Janusz JASIŃSKI: Kirchliche und religiöse Fragen der Gemeinde in Dobre Miasto in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts	289
Halina KEFERSTEIN: Stiftsbibliothek in Dobre Miasto. Geschichtlicher Abriss sowie Versuch einer Charakteristik der Büchersammlung ab Anfang bis 1814	301

THEOLOGISCHES SYMPOSION

Priester von morgen — *Operari in persona Christi* — Olsztyn, 1991

Henryk Kardinal GULBINOWICZ: Diskussionsreminiszenzen der VIII. gewöhnlichen Bischofssynode in Rom	337
Bischof Henryk MUSZYŃSKI: Identität und Geistigkeit des Priesters von morgen. Reflexionen vor dem Hintergrund der Bischofssynode, gewidmet der Priesterformation	345
Bischof Stanisław NOWAK: Priesterdienst in der Lehre des Johannes Paul II.	353
Pf. Stanisław CZERWIK: Liturgie — Schule der Priesterformation	361
Pf. Marian RUSECKI: Glaubwürdigkeit der Kirche in Polen als personelle und dynamische Wirklichkeit	377
Jacek WOJTKOWSKI: Diskussionszusammenfassung der Problemgruppen des III. theologischen Symposions — <i>Priester von morgen — Operari in persona Christi</i>	391
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	395
<i>Geographischer Index</i>	397
<i>Personenindex</i>	407
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	425

SPIS TREŚCI

IV COLLOQUIA MEDIAEVALIA 1993

Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: IV Colloquia Mediaevalia. O św. Wojciechu — w Olsztynie	7
Urszula BORKOWSKA, OSU: Duchowość św. Wojciecha i środowisko, które ją kształtowało	9
Gerard LABUDA: Świętość biskupa Wojciecha w wyobrażeniach hagiologicznych i praktykach hagiograficznych wczesnego średniowiecza	23
Pavel SPUNAR: Św. Wojciech a Praga	37
Mieczysław ROKOSZ: Z ottońskiej propagandy kultu św. Wojciecha (Jeszcze raz o rzymskiej fundacji na Wyspie Tybrowej)	45
Helena CHŁOPOCKA: Żywoty św. Wojciecha w świetle nowszych badań	61
Stanisław MIELCZARSKI : Itinerarium pruskie św. Wojciecha jako problem historiograficzny	81
Lucja i Jerzy OKULICZ-KOZARYNOWIE: Tło osadnicze wyprawy św. Wojciecha do Prus. Realia archeologiczne i perspektywy badawcze	89
Ks. Ryszard KNAPIŃSKI: Technologia i ikonografia Drzwi Gnieźnieńskich	107
Maria KASPRZYCKA: Wczesnośredniowieczna osada handlowa w Janowie Pomorskim nad jez. Drużno — poszukiwane Truso?	117
Bp Julian WOJTKOWSKI: Misja pruska św. Wojciecha w ognisku badań naukowych. Podsumowanie	121
Ks. Grzegorz KURNATOWSKI: Aktualność postaci św. Wojciecha dla współczesnej duchowości w świetle polskiej literatury hagiograficznej po roku 1945	123
Ryszard GRZESIK: Misja pomorska św. Wojciecha w świetle żywotu <i>Tempore Illo</i>	149

SYMPOZJUM DOBROMIEJSKIE

Ks. Emil RZESZUTEK: Wprowadzenie	161
Ks. Alojzy SZORC: Statuty kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście z 1583 r.	163
Jan POWIERSKI: Początki kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście na tle stosunków politycznych	195
Mirosław HOFFMANN: Osada w Cerkiewniku w świetle wykopalisk archeologicznych	253
Ks. Władysław NOWAK: Służba Boża kolegiackiej kapituły dobromiejskiej	263
Ks. Marian BORZYSZKOWSKI: Piśmiennictwo na temat kolegiaty i parafii dobromiejskiej	275
Janusz JASIŃSKI: Niektóre zagadnienia kościelne i religijne parafii dobromiejskiej w pierwszej połowie XIX wieku	289
Halina KEFERSTEIN: Biblioteka kolegiacka w Dobrym Mieście. Zarys historyczny i próba charakterystyki zbiorów od początków do 1814 roku	301

III SYMPOZJUM TEOLOGICZNE

Kapłan jutra — *Operari in persona Christi* — Olsztyn, 1991

Henryk Kardynał GULBINOWICZ: Reminiscencje z obrad VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie	337
Bp Henryk MUSZYŃSKI: Tożsamość i duchowość kapłana jutra. Refleksje na kanwie Synodu Biskupów poświęconego formacji kapłańskiej	345
Bp Stanisław NOWAK: Posługa kapłana w nauczaniu Jana Pawła II	353
Ks. Stanisław CZERWIK: Liturgia — szkołą formacji kapłańskiej	361
Ks. Marian RUSECKI: Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej	377
Jacek WOJTKOWSKI: Omówienie dyskusji w grupach problemowych III Sympozjum Teologicznego — Kapłan jutra — <i>Operari in persona Christi</i>	391
<i>Wykaz skrótów</i>	395
<i>Skorowidz geograficzny</i>	397
<i>Skorowidz osób</i>	407
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	425