STUDIA WARMIŃSKIE
TOM VII

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM VII

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1970

NIHIL OBSTAT

(—) ks. mgr Antoni Jagłowski
Censor librorum

IMPRIMATUR

(—) † Julian Wojtkowski Bp
Wikariusz generalny

(—) ks. mgr Edward Ewczyński
Notariusz

Olsztyn 9 VII 1970

Nr 1576/70

[L. S.]

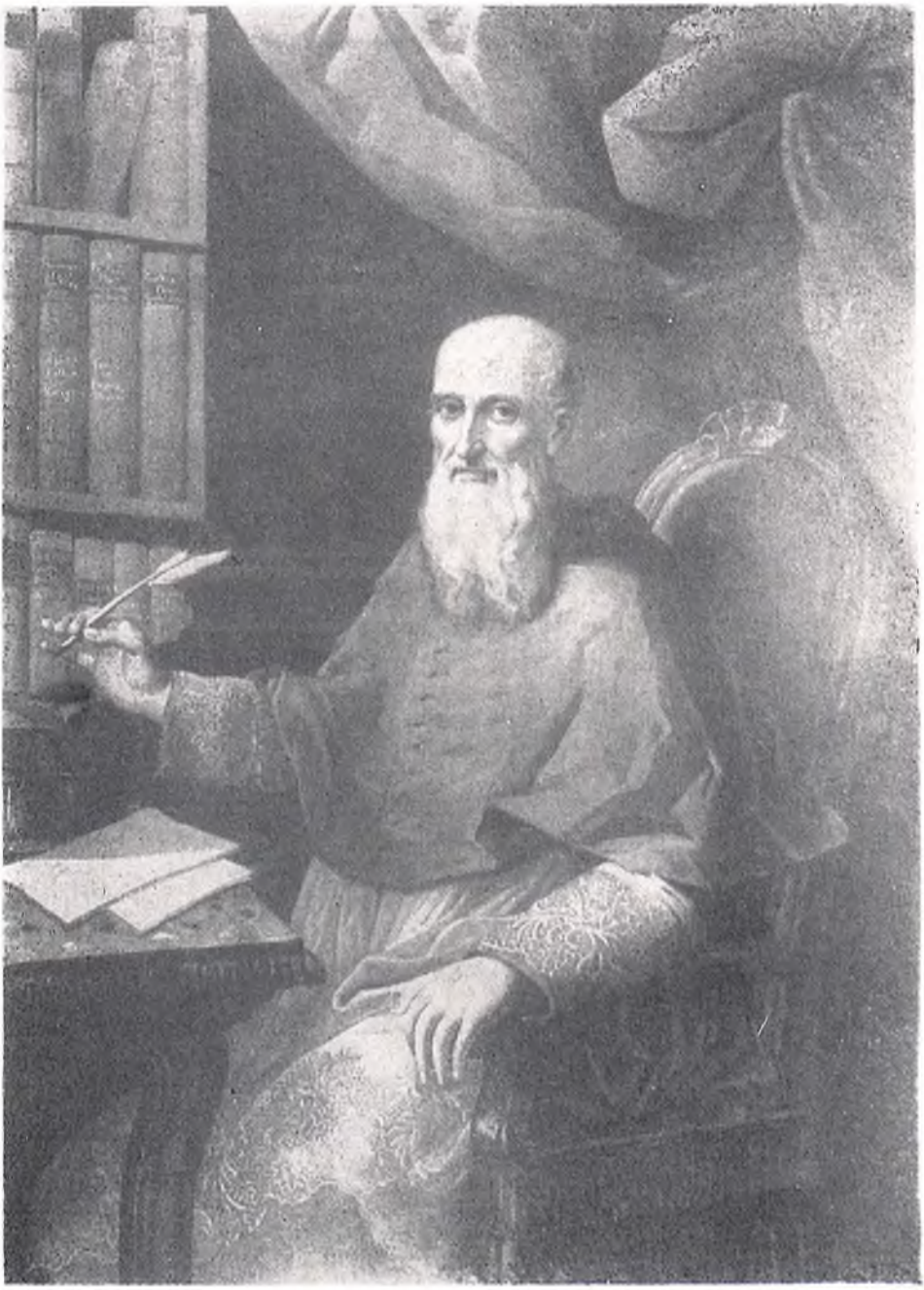
WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
Olsztyn, ul. Staszica 5

OLSZTYŃSKIE ZAKŁADY GRAFICZNE IM. SEWERYNA PIENIĘŻNEGO,
Olsztyn, ul. Towarowa 2. Lz. 1465. E-5/38

Oddano do składania 16 VII 1970. Druk ukończono w marcu 1971. Nakład 1060 + 24. Format B5. Ark. druk. 24 + 1,1. Papier druk. kl. III 80 g 70×100. Papier ilustr. kl. III 220 g 70×100.

Cena 100,— zł

SKŁADALI: Barbara Dominik, Stanisław Siemaszko, Jerzy Piotrowski
ŁAMALI: Józef Palmowski, Stefan Dominik
TŁOCZYLI: Rajmund Hołubowski, Eugeniusz Przybyłowski, Tadeusz Juchniewicz, Zbigniew Likszo, Paweł Browarski



1. Portret Stanisława kardynała Hozjusza w sali kościelnej przy Hospicjum św. Stanisława w Rzymie.

STANISŁAWA HOZJUSZA MODLITWA O ZJEDNOCZENIE CHRZEŚCIJAN

O CHRISTE, QUI ES PAX NOSTRA, QUI FACIS UTRAQUE UNUM QUI PROPTEREA PATI, CRUCIFIGI, MORI DIGNATUS ES, UT FILIOS DEI, QUI ERANT DISPERSI CONGREGARES IN UNUM, ATQUE IDEO, CUM ESSES EX HOC MUNDO MIGRATURUS, NIHIL ALIUD NOBIS TESTAMENTO RELIQUISTI, QUAM PACEM, NEQUE PATREM TUUM CELESTEM ALIUD ES DILIGENTIUS PRECATUS, QUAM UT, SICUT TU UNUM ES IN PATRE ET PATER IN TE, ITA ET NOS ET INTER NOS ET IN TE ATQUE ILLO UNUM ESSE POSSEMUS; QUIN ET SACRAMENTUM CORPORIS TUI PROPTEREA SUB SPECIE PANIS TRADI NOBIS VOLUISTI, UT NOS UNITATIS HUIUS ADMONERET ET ESSET ILLIUS QUASI SYMBOLUM QUODDAM, UT SICUT EX MULTIS GRANIS UNUS PANIS EFFICITUR, ITA ET NOS UNUS PANIS ET UNUM CORPUS ESSEMUS MULTI, QUI DE UNO PANE PARTICIPAMUS: ECCE DOMINE JESU CHRISTE PROSTERNIMUS PRECES NOSTRAS ANTE FACIEM TUAM, NON IN IUSTIFICATIONIBUS NOSTRIS, SED IN MISERATIONIBUS TUIS MULTIS. NON ALLEGAMUS AD TE MERITA NOSTRA, QUAE NULLA AGNOSCIMUS, SED ALLEGAMUS ACERBAM PASSIONEM ET IGNOMINIOSAM MORTEM TUAM, QUAM PROPTER NOS OPPETERE DIGNATUS ES, CUIUS IN HOC SACRAMENTO MEMORIAM RECOLIMUS; HUIUS MERITA, SUPPLICES TE ROGAMUS, UT NOS HOC SACRAMENTUM CORPORIS ET SANGUINIS TUI SIC SUMERE CONCEDAS, UT FRUCTUM REDEMPTIONIS TUAE SENTIAMUS, UT SICUT IN EO SUMIMUS VERUM CORPUS ET VERUM SANGUINEM TUUM, ITA SIMUS IPSI CORPUS TUUM MYSTICUM. EXAUDI DOMINE! PLACARE DOMINE! NE IN AETERNUM IRASCARIS DOMINE! MUTA IN ECCLESIA TUA CONTRADICTIONEM, QUI MUTASTI IN CRUCE LATRONEM; TOLLE AB EA SCHISMATA, FAC UT IPSUM DICAMUS, ID IPSUM SENTIAMUS, IDEM SAPIAMUS, IN EADEM FIDEI REGULA PERMANEAMUS OMNES; QUI VERO SE AB ISTO CORPORE TUO DIVISERUNT, DIFFUNDE IN CORDIBUS EORUM CARITATEM, QUO POSSINT UNDE SEGREGAVERUNT SEMETIPSOS, EO TANDEM ALIQUANDO REDIRE! DA, UT SIMUS OMNES UNUM CORPUS, UNUS SPIRITUS, SICUT VOCATI SUMUS IN UNA SPE VOCATIONIS NOSTRAE, UT UNAM FIDEM UNUM BAPTISMA RETINENTES UNANIMES UNO ORE GLORIFICEMUS TE DOMINUM NOSTRUM, QUI VIVIS ET REGNAS.

Stanislaus H o s i u s: Litterae pastorales circa 1 III 1551. HE T. II nr 396 s. 4 n.

SŁOWO WSTĘPNE

Czterechsetna rocznica Soboru Trydenckiego zwróciła uwagę świata katolickiego na jego wielkich twórców, a wśród nich i na kardynała Stanisława Hozjusza, legata papieskiego na sobór. Równocześnie obchody czterechsetlecia istnienia seminariów duchownych przypomniały w naszym kraju Hozjusza, jako fundatora pierwszego seminarium na ziemiach polskich, w Braniewie na Warmii.

Bez wątpienia kardynał Hozjusz należy do najwybitniejszych postaci pierwszego tysiąclecia Polski. Jego znaczenie dobitnie podkreśla ostatnio skierowane do kapłanów *Słowo Biskupów polskich w sprawie procesu beatyfikacyjnego kardynała Stanisława Hozjusza:* „Wielkością swojego ducha, znakomitą nauką i niezwykłą świętością życia wywarł on decydujący wpływ na losy zagrożonej przez protestantów diecezji warmińskiej, na dzieje Kościoła katolickiego w całej Polsce, a nawet na bieg spraw Kościoła powszechnego".

Obok kanonika Mikołaja Kopernika, biskupa Ignacego Krasickiego, kardynał Stanisław Hozjusz jest największą chlubą Kościoła na Warmii, której był biskupem przez 28 lat (1551—1579). Dlatego jest rzeczą zrozumiałą, że diecezja warmińska, przy poparciu całego Episkopatu Polski, przejęła starania o wyniesienie Hozjusza na ołtarze. Do tego konieczne było powołanie Komisji Historycznej, która przystąpiła do zebrania i wydania wszystkich rękopisów Hozjusza, znajdujących się w kraju i za granicą.

Redakcja *Studiów Warmińskich* niniejszy tom poświęca świetlanej postaci Hozjusza, aby uczcić jego niezwykłe zasługi oraz aby pobudzić teologów i historyków do studium nad nim i jego dziełami.

Dziś, w okresie wielkiego zamieszania pojęć, warto przypomnieć często powtarzaną przez niego i umieszczoną na jego nagrobku, sentencję: „Nie jest katolikiem, kto w nauce wiary odstępuje od Kościoła rzymskiego".

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

BP JAN OBŁĄK

ZAGADNIENIE DUSZPASTERSTWA LUDNOŚCI POLSKIEJ NA WARMII W DRUGIEJ POŁOWIE WIEKU XVI

SZCZEGÓLNE ZASŁUGI STANISŁAWA HOZJUSZA NA TYM POLU

O osadnictwie polskim na Warmii, Mazurach i Powiślu wiele pisano i analizowano jego kierunki, okresy nasilenia i skutki społeczne, kulturalne i polityczne dla ówczesnych Prus. Stosunkowo jednak niewiele wiemy o rozwoju duszpasterstwa nad ludnością polską w pierwszych fazach jej osiedlania się. Wiemy tylko, że już w wieku XIV w ślad za wiernymi napływali na teren Diecezji Warmińskiej i kapłani polscy, których pojedyncze imiona występują w dokumentach warmińskich [1].

Przy końcu 15-stulecia południowa część Warmii i Mazur została zasiedlona przez element polski. Równocześnie znalazło się tu już tylu kapłanów polskich, że od roku 1480 proboszczami parafii tej części diecezji byli przeważnie Polacy [2]. W ten sposób południowa Warmia pod względem etnicznym i kościelnym miała charakter polski. Katolicy polscy mieli tu polskich duszpasterzy, spowiadali się w mowie ojczystej, śpiewali w kościołach polskie pieśni i słuchali kazań w swoim rodzimym języku. Ale osadnicy polscy w małych grupach posuwali się coraz bardziej na północ, docierając aż do Królewca, Braniewa i Fromborka [3]. Znaleźli się jednak wśród przeważającego żywiołu niemieckiego, gdzie duszpasterzami byli duchowni niemieccy. Nie mogli więc swoich potrzeb religijnych zaspokoić w języku ojczystym.

W związku z osadnictwem polskim w diecezji warmińskiej nasuwają się pytania, na które trudno odpowiedzieć. Jak kapłani polscy obejmowali parafie? Jaki wpływ na osiedlanie się kapłanów polskich miała władza diecezjalna? Jaki był stosunek kapłanów niemieckich do kolonistów polskich? Jakie były stosowane metody duszpasterskie i jaka była ich recepcja ze strony katolików polskich? Na te pytania nie można spodziewać się wyczerpujących odpowiedzi z braku dokumentów.

Nieco informacji o problemach duszpasterskich ludności polskiej w drugiej połowie wieku XVI na Warmii dostarczają nam statuty synodalne [4] i protokoły wizytacyjne parafii. Chodzi tu głównie o pierwszy

[1] Codex Diplomaticus Warmiensis. Hrsg. C. P. Woelky — J. M. Saage. Mainz 1860. B. 1. s. 87, 159, 272.

[2] B. Leśnodorski, Historia Warmii. W: Warmia i Mazury, pod red. S. Zajchowskiej i M. Kiełczewskiej-Zaleskiej. Poznań 1953. Cz. 2 s. 38—39.

[3] J. Giertych, Oblicze religijno-moralne Warmii i Mazur ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim. W: Sacrum Poloniae Millenium. Roma 1957. T. 4 s. 289, 309, 359, 365 i inne. W. Kętrzyński, O ludności polskiej w Prusach niegdyś krzyżackich. Lwów 1882. H. Schmauch, Die Wiederbesiedlung des Ermlandes im 16 Jahrhunderts, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (w skrócie *ZGAE*) Bd 23 (1929) s. 537.

[4] Constitutiones synodales Warmienses, Sambienses, Pomesanienses, Culmenses, necnon provinciales Rigenses. Ed. F. Hipler, Brunsbergae 1899 s. 42.

synod diecezjalny po Soborze Trydenckim i o najstarsze akta wizytacyjne parafii Diecezji Warmińskiej z lat 1565-72, 1581-2 i 1597-8 [5].

Co w sprawie duszpasterstwa polskiego uchwalono na synodzie diecezjalnym w roku 1565, zwołanym do Lidzbarka przez kardynała Stanisława Hozjusza? Przede wszystkim postawiono zasadę, że w kościele należy przemawiać do wiernych, uczyć ich pacierza i spowiadać w ich języku ludowym, to jest w takim, w jakim zostali wychowani w domu rodzinnym. Wyrazem tej zasady jest statut 11, polecający wszystkim duszpasterzom, „aby po kazaniu wyraźnie, powoli, jednym ciągiem odmawiali modlitwę Pańską, pozdrowienie anielskie, symbol wiary, dziesięcioro przykazań i spowiedź powszechną w języku ludowym, iżby z tego rodzaju recytowania mogli korzystać nieumiejętni".

Jeszcze jaśniej precyzuje tę zasadę statut 17, dotyczący duszpasterstwa parafii ludnościowo mieszanych. Brzmi on w sposób następujący: „Jeśli którzy proboszczowie w swojej parafii mają Niemców i Polaków, jeśli wystarczają zasoby materialne, będą obowiązani utrzymywać kapelana, który by głosił słowo Boże w jednym i drugim języku i słuchał spowiedzi. Gdyby takiego nie mogli mieć albo ich zasoby materialne były szczuplejsze, niż by go mogły utrzymać, o czym zadecyduje biskup lub jego oficjał, wtedy sami przez się pełniliby ten obowiązek, o ile by władali jednym i drugim językiem; jeśli zaś nie, lepszym sposobem, jakim będą mogli, będą się starali przez tłumacza uzupełnić ten brak w głoszeniu kazań. Tego należy też przestrzegać, gdzie przy tak wielkim braku kapłanów, proboszcz miałby powierzone dwa kościoły parafialne. Na przemian bowiem w nich będzie odprawiał nabożeństwo i głosił słowo Boże". W ten sposób po raz pierwszy w ustawodawstwie synodalnym na Warmii wymieniono Polaków i zajęto się problemem opieki duszpasterskiej nad nimi.

Z tej uchwały synodalnej wynikały następujące konsekwencje: 1) Proboszczowie parafii etnicznie mieszanych powinni utrzymywać kapelana, który by głosił kazania dla mniejszości narodowej w jej języku i słuchał jej spowiedzi. 2) Jeśliby środki materialne rzeczywiście nie pozwalały na utrzymanie osobnego kapelana, sami proboszczowie mieli spełniać te obowiązki, o ile władali obydwoma językami. 3) W przeciwnym razie, jeżeli proboszczowie nie znali języka mniejszości narodowościowej i nie mieli możności utrzymać kapelana, obowiązani byli posługiwać się tłumaczem. 4) Jeśliby z braku kapłanów proboszczowie mieli sobie powierzone dwie parafie, w obydwóch kościołach parafialnych obowiązani byli stosować się do powyższych zarządzeń, na przemian odprawiając w nich nabożeństwa i głosząc słowo Boże [6].

A więc od roku 1565 ludność polska mieszkająca na Warmii miała prawnie zapewnioną opiekę duszpasterską. Na mocy tej ustawy synodalnej Polacy otrzymali prawo do zaspokojenia potrzeb religijnych w swoim

[5] Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (w skrócie ADWO). Acta Visitationum Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1565—1572, syg. B 3. ADWO, Acta Visitationis Generalis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1581—1582, syg. B 2. Niestety, tom ten jest od dawna zdefektowany i brak w nim kart od 27 do 98, od 181 do 200 i od 421 do 493. Na tych brakujących kartach mieściły się protokóły wizytacyjne wielu parafii zamieszkałych przez ludność polską. ADWO, Acta Visitationis Generalis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1597—1598, syg. B 4.

[6] Por. Bp J. Obłąk, Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii. *Studia Warmińskie*, t. 2 (1965) s. 8—9.

języku ojczystym. Uzyskali prawo domagać się od swoich duszpasterzy, aby mogli słuchać ewangelii i kazania oraz przyjmować sakramenty św. w języku rodzimym. Odtąd ta zasada obowiązywała wszystkich proboszczów w Diecezji Warmińskiej, a jeśli gdzieś nie była przestrzegana, proboszczowie byli upominani i pociągani do odpowiedzialności. To było zasługą kardynała Hozjusza, który wśród wielu zbawiennych reform, unormował także sprawę duszpasterstwa ludności polskiej. Tej zasady trzymali się potem następcy Hozjusza, a biskup Marcin Kromer napiętnował zaniedbania pod tym względem słowami: „Niektórzy proboszczowie z powodu nieznajomości drugiego języka nie zadośćczynią ludowi w nauczaniu tego, co jest konieczne do zbawienia" [7].

Z kolei zapytajmy się, co na temat duszpasterstwa polskiego mówią nam najstarsze akta wizytacyjne z drugiej połowy wieku XVI?

Trzeba zaznaczyć, że protokóły wizytacyjne nie informują nas szczegółowo, gdzie, w jakiej miejscowości i w jakim procencie mieszkali Polacy i jak przedstawiało się duszpasterstwo ludności polskiej w poszczególnej parafii. Wizytatorzy wspominają o Polakach i problemach duszpasterstwa polskiego zasadniczo wtedy, gdy pod tym względem zaistniały jakieś trudności i skargi. Ale chociaż są to informacje fragmentaryczne, zawierają jednak wiele interesujących nas wiadomości. A ponieważ są najstarszymi przekazami źródłowymi o duszpasterstwie polskim, zasługują na szczególną uwagę. Chodzi tu o wszelkie informacje, nie tylko o parafianach polskich w ogólności, ale także o kapłanów polskich, proboszczów i wikariuszy oraz o nauczycieli, organistów, zakrystianów i dzwonników polskiej narodowości. Przeważnie nauczyciele byli zarazem organistami lub zakrystianami i dzwonnikami, za co otrzymywali oddzielne wynagrodzenie. Ich rola była wielka w tych parafiach, w których pracowali tylko kapłani niemieccy, nie znający języka polskiego. W myśl statutu 17 synodu lidzbarskiego z roku 1565 proboszczowie nie władający językiem polskim mogli posługiwać się nawet w kościołach tłumaczami, do czego najlepiej nadawali się nauczyciele, czy zakrystianie i dzwonnicy. Spełniali oni wówczas rolę pośredników między duchowieństwem niemieckim, a wiernymi polskimi. W takich wypadkach służba kościelna narodowości polskiej wykonywała zadania ważnej misji narodowej wobec swoich współrodaków.

Niżej podajemy wszystkie informacje o ludności polskiej, o duszpasterzach i pracownikach kościelnych narodowości polskiej, jakie znajdują się w wymienionych już protokołach wizytacyjnych, według parafii i kościołów w porządku alfabetycznym.

Barczewko

W roku 1565 proboszczem Barczewka był kapłan warmiński Jerzy Blok, liczący 28 lat. Na kapłana został wyświęcony przez sufragana płockiego Jakuba Bielińskiego. Proboszczem był drugi rok, nie posiadał jednak dokumentu nominacyjnego, bo „jak twierdził, z ustnego zlecenia" kardynała Hozjusza objął parafię. Dotąd nie złożył przysięgi posłuszeństwa [8].

---

[7] ADWO, Acta Curiae Ilmi Martini Cromeri Coadiutoris postea Episcopi Varmiensis 1577—1580, syg. A 3, k. 201. *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 1890. s. 99.

[8] ADWO, B 3, k. 45—46.

Nauczycielem wtedy był „Polak, żonaty, katolik, znający śpiew, dobrej opinii".

Zdaje się, następcą Bloka był Hadrian Brolińśki (też Broleński), mianowany proboszczem w Barczewku w roku 1577 przez koadiutora Marcina Kromera. W roku 1582 miał 34 lata. Pochodził z Mazowsza, studiował w Pułtusku, święceń do diakonatu włącznie udzielił mu wymieniony sufragan płocki, a kapłańskich Piotr Myszkowski biskup płocki. Proboszczem w Barczewku był długo, bo wymienia go również protokół wizytacyjny z roku 1598. Według tego protokołu głosił kazania polskie i niemieckie co drugą niedzielę, „tak jednak, że ewangelię czytał zawsze w obydwóch językach" każdej niedzieli. Parafianie byli z tego zadowoleni i jak zaznaczyli wizytatorzy, „żadna narodowość nie miała jakiejkolwiek skargi w tej sprawie" [9].

Barczewo

Jak we wszystkich miastach pruskich i warmińskich mieszczanie Barczewa byli przeważnie Niemcami i proboszcz był również narodowości niemieckiej. Natomiast wikariusze byli Polakami.

Oprócz kościoła parafialnego istniał w Barczewie też kościół klasztorny, opuszczony przez franciszkanów w czasie reformacji, „obdarty z wszelkich ozdób". Ten właśnie kościół został przeznaczony na nabożeństwa dla Polaków. W roku 1565 wikariuszem barczewskim i kaznodzieją polskim był kapłan imieniem Tomasz. Kazania polskie „z wielkim udziałem słuchaczy" głosił we wszystkie niedziele i święta, za co proboszcz płacił mu 12 korcy pszenicy i oddawał mu „pewne dodatki, które były składane na ofiarę przy administrowaniu sakramentów". Również miał otrzymywać 16 marek rocznie z bractwa kapłańskiego św. Andrzeja i św. Bartłomieja. Niestety, Tomasz często się upijał [10].

W tym samym protokole wizytacyjnym czytamy niezbyt pochlebną uwagę o parafianach polskich, że „częściowo powstrzymują się od zwyczaju wyznawania grzechów swoich, częściowo uciekają do heretyków w Księstwie celem przyjęcia sakramentów". Widocznie Polacy z parafii Barczewo sympatyzowali z ewangelikami i zwłaszcza w okresie wielkanocnym przechodzili na Mazury, gdzie przystępowali do sakramentów.

Od połowy roku 1597 wikariuszem w Barczewie był kapłan płocki Marcin Grabowski. Wszystkich święceń, z wyjątkiem subdiakonatu, udzielił mu biskup płocki Piotr Wolski, a subdiakonatu biskup łucki Wiktoryn Wierzbicki. Nominację miał podpisaną przez kardynała Andrzeja Batorego, zaś wyznanie wiary złożył wobec sekretarza kardynała.

Dzwonnik, a zapewne i nauczyciel był Polakiem, pochodzącym z Mazowsza, a wychowanym u stryja w Kabinach. Nazywał się Marcin Gleser i liczył przeszło 30 lat pod koniec 16-stulecia [11].

---

[9] ADWO, B 2, k. 420. B 4, k. 109—110. „Contionatur ipsis utraque lingua tam germanica, quam polonica, alternis vicibus, sic tamen, ut evangelium semper in utraque lingua denuntiatur, qua in re neutra natio aliquid habet querelae".

[10] ADWO, B 3, k. 12—14: „Praedicat polonice omnibus festivis diebus et dominicis [...] cum magna frequentia auditorum".

[11] ADWO, B 4, k. 115—116.

Bartąg

W roku 1582 nauczycielem w Bartągu był Wojciech (Albertus) Janowski, „z Mazowsza, katolik, żonaty. Jeszcze nie złożył wyznania wiary. Polecono proboszczowi odebrać je od niego w najbliższą niedzielę. Śpiew znał dość dobrze, pilny w obowiązku, szlachetne postępowanie" [12].

Według protokołu wizytacyjnego z roku 1597 proboszczem w Bartągu był szlachcic z Mazowsza Mikołaj Sukowski, kapłan płocki, liczący 47 lat. Wszystkich święceń udzielił mu sufragan płocki Jakub Bieliński. Proboszczem w Bartągu mianował go 7 lutego 1590 roku Jan Kreczmer administrator diecezji, który też odebrał od niego wyznanie wiary.

Nauczycielem wtedy był Marcin Wódka (Wudtke), rodem z Barczewa, żonaty. W szkole miał 3 uczniów [13].

Biesowo

W roku 1565 duszpasterzował w Biesowie kapłan płocki Stanisław Janowski, mający koło 40 lat. Na kapłana wyświęcił go biskup sufragan płocki. Nie posiadał jednak żadnych dokumentów, ani święceń, ani nominacji, ani wyznania wiary i przysięgi. Na polecenie Kapituły Kolegiackiej z Dobrego Miasta, której własnością było Biesowo, od dwóch lat zarządzał parafią biesowską. Odmawiał brewiarz płocki. Polecono mu dostosować się do warmińskiego sposobu odmawiania modlitw i o zalegalizowanie swojej pracy parafialnej na Warmii.

W tym samym czasie nauczycielem w Biesowie był Mazowszanin, katolik, wolnego stanu, znający się na śpiewie, ale mieszkający z jakąś niewiastą [14].

Jak wskazują akta wizytacyjne z roku 1597, proboszczem w Biesowie był wówczas Tomasz Romański, urodzony w Ziemi Płockiej, a wychowany w Prusach. Studiował w różnych szkołach. Święceń niższych udzielił mu kardynał Hozjusz, wyższych zaś sufragan płocki Bieliński. Przed 12 laty biskup Kromer mianował go proboszczem Biesowa i przyjął jego wyznanie wiary. Proboszcz okazał wizytatorom wszystkie potrzebne dokumenty.

Dzwonnikiem i nauczycielem był wtedy Feliks Florenevius z Małopolski. Już od 5 lat pracował w Biesowie. Wyznania wiary jeszcze nie złożył. „Miał 6 uczniów, dzwonił rano przed świtem, wieczorem, gdy zachodziło słońce" [15].

Biskupiec

Biskupiec był jedynym miastem, które od połowy XVI wieku miało proboszczów polskiego pochodzenia. To by świadczyło, że mieszczanie biskupieccy w przeważającej części byli już Polakami. Jest to znamienne o tyle, że Polacy dotąd rzadko osiedlali się w miastach z powodów formalnych. Raczej obierali sobie siedzibę na przedmieściach lub na wsiach.

W latach 1545—1571 proboszczem w Biskupcu był kapłan diecezji płockiej Adam Gracki, wyświęcony na kapłana przez biskupa war-

[12] ADWO, B 2, k. 358.
[13] ADWO, B 4, k. 144.
[14] ADWO, B 3, k. 41—42.
[15] ADWO, B 4, k. 94, 97.

mińskiego Jana Dantyszka. Przez tego samego biskupa został przyjęty do pracy na Warmii i mianowany proboszczem Biskupca. Podczas wizytacji w roku 1565 Gracki liczył już 70 lat [16].

Od roku 1583 do 1588 proboszczem parafii biskupieckiej był Stanisław Łański (Lanski). Niestety, niczego więcej o nim nie możemy powiedzieć.

Według protokołu wizytacji z roku 1597 proboszczem od 9 lat w Biskupcu był Stanisław z Sierpca, mający 43 lata. Studia odbył w Poznaniu i Wilnie. Święcenia niższe i subdiakonat otrzymał z rąk Łukasza Kościeleckiego, biskupa poznańskiego. Diakonatu udzielił mu Cyprian ze Środy, sufragan wileński, a prezbiteratu Jakub Brzeziński, sufragan płocki. Wyznanie wiary złożył na ręce biskupa Kromera, który mianował go proboszczem w Biskupcu.

W tym czasie wikariuszem był Jakub Krzywonoga z Mazowsza, kapłan płocki, liczący 50 lat. Studiował w różnych szkołach. Święceń niższych udzielił mu Piotr Wolski, biskup płocki, a wyższych sufragan płocki Stanisław Brzozowski. Wyznania wiary dokonał wobec Jana Kreczmera, administratora warmińskiego. Wizytatorzy zapisali o nim pochlebną opinię, że „choć wydaje się prostaczkiem i niezbyt biegłym w łacinie, to według świadectwa proboszcza wszystkie te braki wynagradza uczciwością życia, gorliwością i pobożnością".

Polakiem także był wówczas nauczyciel Jakub z Ciechanowa, mający 50 lat. Wyznanie wiary złożył jeszcze za poprzedniego proboszcza. Uczniów miał 10 [17].

Bisztynek

Protokół wizytacyjny Bisztynka z roku 1566 informuje nas o nieporozumieniach między Polakami a proboszczem, który był Niemcem. Wizytatorzy opisali je w słowach: „Skarżą się wieśniacy z pewnej wsi wójta biskupiego [Krzysztofa Troszki], że ponieważ są Polakami, nie mają żadnego kapłana, któremu mogliby wyznać grzechy. I mówią, że nie są rozumiani przez ich proboszcza. Tymczasem wymaga od nich wszelkich świadczeń parafialnych, podczas gdy są źle zaopatrzeni w potrzeby duchowe". Prosili więc wizytatorów, „aby im dano polskiego kapłana, który by ich pouczał i rozgrzeszał" czyli głosił im kazania i spowiadał ich. Proboszcz znów narzekał na Polaków, że nie chodzą do kościoła, a „przybywają tylko raz w roku dla wysłuchania Mszy św. i przystąpienia do sakramentów św." [18]. Jaka była reakcja wizytatorów, nie wiadomo.

Bludowo

Parafia Bludowo znajdowała się na północy Warmii, w pobliżu Fromborka i była złączona z korporacją wikariuszy katedralnych. Dlatego podlegała bezpośrednio oficjałowi generalnemu.

[16] ADWO, B 3, k. 48. R. Teichert, Geschichte der Stadt Bischofsburg. Bischofsburg 1934 s. 103, 207. Autor wymienia również następnego proboszcza Stanisława Łańskiego, o którym nie ma wzmianki w aktach wizytacyjnych.

[17] ADWO, B 4, k. 99—100.

[18] ADWO B 3, k. 202: „Queruntur rustici ex villa quadam domini advocati, quod cum sint Poloni, nullum habent sacerdotem, cui confiteri possint et dicunt, se a suo parocho non intelligi, interea exigi a se omnia iura parochialia, cum tamen male provideantur in spiritualibus". H. Schmauch, jw. s. 653.

W roku 1598 z nominacji oficjała duszpasterzem parafii Błudowo był Ambroży Rambowski, nieślubnego łoża. Za dyspensą nuncjusza papieskiego w Polsce Alberta Bolognettiego niższych święceń udzielił mu biskup Marcin Kromer, subdiakonatu biskup płocki Wojciech Baranowski, a diakonatu i prezbiteratu biskup chełmiński Piotr Kostka. Wyznanie wiary złożył przy nominacji. W jakiej ilości na terenie swojej parafii miał wiernych narodowości polskiej i czy zachodziła potrzeba głoszenia kazań w języku polskim, nie wiemy [19].

Brąswałd

Protokół wizytacji parafii Brąswałd z roku 1565 informuje nas, że proboszczem był Paweł Ruta, mający koło 52 lata. Był kapłanem diecezji płockiej, wyświęconym przez sufragana płockiego. Dnia 12 lipca 1547 roku biskup warmiński Jan Dantyszek mianował go proboszczem Brąswałdu.

W tym czasie kierownikiem szkoły był „nauczyciel z Mazowsza, katolik, żonaty, znający śpiew, dobrej opinii".

Według protokółu wizytacyjnego z roku 1598 proboszczem w Brąswałdzie był Aleksy Roman z Mazowsza, liczący przeszło 50 lat. Kształcił się w Pułtusku i Przasnyszu. Na przedstawienie Warmińskiej Kapituły Katedralnej wszystkich święceń udzielił mu Jakub Bieliński sufragan płocki. Już 17 lat temu biskup Kromer mianował go proboszczem w Brąswałdzie.

Nauczycielem wtedy, od roku, był Mikołaj Ploski, wolnego stanu [20].

Butryny

Proboszczem w Butrynach w roku 1582 był Maciej Janowski, Mazowszanin z płockiej diecezji. Święceń kapłańskich udzielił mu sufragan płocki Jakub Bieliński, w dniu św. Ambrożego 1572 roku, w katedrze płockiej. W roku 1575 koadiutor Marcin Kromer zamianował go proboszczem Butryn. Wszystkie potrzebne dokumenty proboszcz okazał wizytatorom.

O nauczycielu, któremu było na imię Mikołaj, wizytatorzy zapisali: „znakomity Mazowszanin, żonaty, katolik, nie złożył wyznania wiary. Polecono proboszczowi odebrać je od niego. W ogóle w obowiązkach swoich jest pilny, dość dobrze zna śpiew kościelny. Używa komży, gdy służy przy ołtarzu".

Prawdopodobnie następcą Janowskiego był proboszcz Jan Pokrzywiński, w wieku około 40 lat. Wszystkie święcenia otrzymał z rąk Jakuba Bielińskiego sufragana płockiego. Proboszczem Butryn mianował go kardynał Andrzej Batory. Na jego polecenie dokonał wyznania wiary wobec wikariuszy w Lidzbarku [21].

Dobre Miasto

Na terenie parafii Dobre Miasto mieszkało wielu Polaków, skoro zorganizowano dla nich osobne nabożeństwa w kaplicy Ducha św., przy

[19] ADWO, B 4, k. 333.
[20] ADWO, B 3, k. 52. B 4, k. 160—161.
[21] ADWO, B 2, k. 360—361. B 4, k. 140.

szpitalu poza murami miejskimi. Zwykle jeden z wikariuszy był duszpasterzem polskim i głosił tam kazania w każdą niedzielę i święto [22].

W Dobrym Mieście była kolegiata, jedyna na Warmii, przy której rezydowała Kapituła Kolegiacka. Według protokółu wizytacyjnego z roku 1582 na 7 członków Kapituły byli Polakami kanonicy:

Piotr Piotrowski, mający 50 lat i pochodący z terenu diecezji płockiej, mianowany kanonikiem 27 marca 1576 roku przez koadiutora Marcina Kromera. Święcenia kapłańskie przyjął 16 czerwca 1577 roku z rąk biskupa chełmińskiego Piotra Kostki, w kaplicy zamkowej w Lidzbarku.

Stanisław Lubart, rodem z Krakowa, liczący 40 lat. Na Akademii Krakowskiej uzyskał stopień bakałarza sztuk wyzwolonych. Na przedstawienie oficjała krakowskiego Marcina Izbińskiego wyświęcił go na kapłana 5 kwietnia 1572 roku Jan Grodzicki biskup Ołomuńca, w swojej kaplicy zamkowej. Koadiutor Kromer w roku 1577 mianował go kanonikiem dobromiejskim „dla chwały kanonikatu tego kościoła. Dokonał wyznania wiary katolickiej i złożył zwykłe przysięgi czci i posłuszeństwa temuż biskupowi. Mówi, że niekiedy zwykł słuchać spowiedzi Polaków".

Fabian Quadrantinus, lat 36, rodem ze Stargardu na terenie diecezji włocławskiej, słynny konwertyta. Wszystkich święceń udzielił mu kardynał Stanisław Hozjusz. Święcenia kapłańskie przyjął wśród oktawy Bożego Ciała roku 1574. Dnia 2 czerwca 1581 roku biskup Kromer nadał mu kanonię kolegiacką. W roku następnym został wybrany na ekonoma Kapituły Kolegiackiej. Wyznanie wiary i wszystkie potrzebne przysięgi złożył na ręce Hozjusza lub Kromera.

W tym czasie wikariuszem i kaznodzieją polskim w Dobrym Mieście był 25-letni Wojciech Żórawski, pochodzący z Wągrowca na terenie diecezji gnieźnieńskiej. Przedtem przez dwa lata pełnił funkcję kantora w Lidzbarku. Na Wielkanoc roku 1581 we Fromborku wyświęcił go na kapłana biskup Kromer. Dotąd nie złożył jeszcze wyznania wiary i przysięgi posłuszeństwa. W kaplicy Ducha św. głosił kazania polskie w każdą niedzielę i święta [23].

Akta wizytacyjne z lat 1597-8 informują nas, że kanonikiem wtedy był także Polak Jerzy Gruby z Ornety. Święceń niższych udzielił mu kardynał Hozjusz, subdiakonatu Stanisław Karnkowski biskup kujawski, diakonatu Piotr Kostka biskup chełmiński, a prezbiteratu Jakub Bieliński sufragan płocki. Kanonią kolegiacką obdarzył go Jan Hannovius, administrator Diecezji Warmińskiej. Wyznania wiary dokonał wobec biskupa Kromera.

Według tych samych akt wizytacyjnych wikariuszem i kaznodzieją polskim w Dobrym Mieście był wówczas Michał Grzywacz, który pochodził z Barczewa i miał 30 lat. Święceń udzielali mu biskupi Kromer i Piotr Kostka. Wyznanie wiary i należną przysięgę odebrali od niego wizytatorzy.

[22] Bp J. Obłąk, jw. s. 27. A. Birch-Hirschfeld, Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341—1811. *ZGAE* 24(1932) s. 360, 367, 386, 397. Autorka mylnie podaje, że nabożeństwa polskie odbywały się nie tylko w kaplicy Ducha św., ale i w kaplicy św. Jerzego. Dokumenty, na które się powołuje, o tym nie mówią.

[23] ADWO, B 2, k. 300—308.

Oprócz tego, w drugiej połowie wieku XVI wikariuszami polskimi w Dobrym Mieście byli kapłani: Urban Caprinus, niejaki Stanisław, a także Walenty Opachowski. Nie wiadomo jednak, skąd oni pochodzili i w jakich dokładnie latach duszpasterzowali nad ludnością polską w parafii dobromiejskiej [24].

Dywity

Protokół wizytacji z roku 1565 wymienia proboszcza Dywit nazwiskiem Stanisław Drobinka (też Dobrzynka). Był kapłanem płockim, wyświęconym przez sufragana płockiego, liczącym już 60 lat. Proboszczem w Dywitach mianował go 9 stycznia 1547 roku biskup Jan Dantyszek. Był kapłanem pobożnym i ofiarnym dla kościoła, a wizytatorzy nazywają go jałmużnikiem i dobrodziejem kościoła. Z własnych funduszów odrestaurował wieżę kościelną, odnowił i przyozdobił kościół, ustanowił legat w wysokości 100 florenów na potrzeby kościoła i ufundował wikariat przy kościele w Olsztynie [25].

Następnym proboszczem Dywit, o którym mówią akta wizytacyjne z lat 1581-2, był Baltazar Chorzelewicz z Chorzeli, 37-letni kapłan płocki, wyświęcony na kapłana przez biskupa płockiego w Wielką Sobotę 1569 roku w kolegiacie pułtuskiej. Na proboszcza Dywit mianował go 9 lipca 1580 roku biskup Kromer, który przyjął od niego wyznanie wiary i przysięgę posłuszeństwa. Jego jako proboszcza Dywit wymieniają także akta wizytacyjne z lat 1597-8 [26].

Wymienione wyżej akta wizytacyjne podają nam, że już od 24 lat nauczycielem w Dywitach był Walenty Kraszewski, żonaty, pochodzący z Mazowsza.

Franknowo

Protokóły wizytacyjne z lat 1581-2 informują nas, że proboszczem we Franknowie był kapłan płocki Jakub Stryjowski, liczący ponad 60 lat. Miał być już proboszczem franknowskim za poprzedniej wizytacji kanonicznej. Zmarł w roku 1584, na co wskazuje spis rzeczy po nim pozostałych, dokonany 10 czerwca tegoż roku [27].

Za czasów Stryjowskiego dzwonnikiem był Feliks Krasny, żonaty, z Mazowsza rodem. Znał się na śpiewie kościelnym i wśród parafian cieszył się dobrą opinią. Dotąd wymaganego przez Sobór Trydencki wyznania wiary jeszcze nie złożył.

Jak podaje protokół wizytacyjny z roku 1597, od pół roku proboszczem we Franknowie był Grzegorz Koch, pochodzący z Kujaw, mający lat 30. Studiował w Braniewie i Wilnie. Święceń niższych udzielił mu Cyprian ze Środy, sufragan wileński, a święceń wyższych Stanisław Karnkowski, arcybiskup gnieźnieński. Nominację na proboszcza otrzymał od kardynała Andrzeja Batorego. Wyznanie wiary złożył wobec wizytatorów [28].

---

[24] ADWO, B 4, k. 195—196. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 386.

[25] ADWO, A 3, k. 145—149. B 3, k. 53. A. Bonk, Urkundenbuch zur Geschichte Allensteins. Allenstein 1926 Bd 3 T. 2 s. 146, 155, 229. W. Kętrzyński, jw. s. 551.

[26] ADWO, B 4, k. 162—163. H. Bonk, jw. s. 99, 155—156.

[27] ADWO, B 2, k. 403.

[28] ADWO, B 4, k. 71—72: „Quantum ad concertationem factam super idiomate

Trzeci rok dzwonnikiem i nauczycielem był wtedy Mikołaj Dzielony, rodem z Przasnysza.

Franknowo było parafią mieszaną pod względem narodowościowym. Protokół wizytacyjny, wyżej wspomniany, mówi o nieporozumieniach wśród parafian na temat języka kazań w kościele. Wizytatorzy zadecydowali, że ma być zachowany dotychczasowy porządek, „tak, żeby za każdym razem ewangelia była czytana po niemiecku i po polsku, zaś jedna część kazania była głoszona po niemiecku, druga po polsku". Nie wiadomo, która narodowość czuła się pokrzywdzona. Wizytatorzy zajęli stanowisko w zasadzie zgodne z uchwałą synodu Hozjusza, zwołanego w roku 1565.

Frombork

W drugiej połowie wieku XVI, jak nas informuje *Opis Biskupstwa Warmińskiego* Marcina Kromera, istniały już we Fromborku nabożeństwa dla ludności polskiej. Na ten cel została przeznaczona kaplica św. Anny. „W niej było kazanie polskie we wszystkie niedziele i święta w ciągu roku". Za głoszenie słowa Bożego kaznodzieja polski otrzymywał rocznie 10 marek wynagrodzenia, które mu wypłacała Kapituła Katedralna z funduszu „godzin kanonicznych" [29].

Informacja ta zasługuje na szczególną uwagę, bo dotychczas utrzymywała się opinia, że nabożeństwa polskie we Fromborku zaprowadził dopiero biskup Mikołaj Szyszkowski w roku 1639. Tymczasem istniały one już w drugiej połowie wieku XVI, a biskup Szyszkowski, zdaje się, przeniósł je tylko z kaplicy św. Anny do kaplicy św. Jerzego w katedrze, nazywanej odtąd kaplicą polską [30].

We Fromborku, mieście najbardziej wysuniętym na północ Warmii, nad Zalewem Wiślanym, powstał silny ośrodek polskości, którego głównym trzonem byli kanonicy katedralni i ich dworzanie. Kardynał Hozjusz rozwinął akcję spolszczenia Kapituły, którą kontynuowali jego następcy. Według protokółu wizytacji katedry z roku 1598 członkami Kapituły byli wtedy: Mikołaj Kos prepozyt, Jan Kreczmer dziekan, Tomasz Treter kustosz, Stanisław Makowiecki kantor i kanonicy Jan Falibowski, Paweł Góra, Szymon Hannau, Henryk Hindenberg, Stanisław Hozjusz, Marcin Kołacki, Sebastian Kromer, Jan Peszyński (lub Piszyński = Pissinski), Jan Preuck, Stanisław Reszka, Piotr Tylicki i Jan Woreiński. Z tego wynika, że na 16 kanoników, zaledwie kilku nie było polskiego pochodzenia [31]. Jeśli się zważy, jak ważną rolę odgrywała Kapituła Katedralna w życiu Diecezji, to dla umocnienia polskości na Warmii jej znaczenie było ogromne. Dobrze to rozumiał kardynał Hozjusz i dlatego, mimo oporów ze strony Kapituły, dążył do wprowadzenia Polaków na kanonie katedralne.

---

contionis attinet, statutum est servari debere ut hactenus, ita ut singulis vicibus evangelium germanice et polonice legatur, contionis vero pars una germanice, altera polonice perficiatur".

[29] ADWO, Descriptio Episcopatus Varmiensis cum suis parochiis et aliis sacerdotiis auctore Rvmo Martino Cromero Varm. 1583, syg. B 1a, k. 33.

[30] Opinia ta opierała się na dekrecie wizytacyjnym katedry, o którym jest mowa w ADWO, Acta Capitularia ab anno Dni 1638 usque ad annum 1645, k. 22.

[31] ADWO, B 4, k. 374—382.

Gietrzwałd

Zachował się tylko jeden protokół wizytacji parafii Gietrzwałd z roku 1598. Mieści się w nim wzmianka o nauczycielu polskim, jakim był Jan Nałęcz z Mazowsza. Wobec wizytatorów parafianie podnosili różne zarzuty natury moralnej przeciw niemu [32].

Gryźliny

Przed rokiem 1577 proboszczem w Gryźlinach miał być Sebastian Rembowski, późniejszy proboszcz w Klewkach [33].

Protokół wizytacyjny z roku 1582 mówi, że proboszczem Gryźlin był wówczas Szymon z Pencic na terenie diecezji poznańskiej, mający 46 lat. Biskup Kromer mianował go proboszczem w Gryźlinach 31 maja 1581 roku. Przedtem miał być proboszczem w Biskupcu [34].

Według tego samego protokółu, od 3 lat nauczycielem w Gryźlinach był Mazowszanin Piotr z Łysykowic, znający się na śpiewie gregoriańskim. „Niegdyś był w Księstwie" to znaczy przeszedł do protestantów na Mazurach, skąd „powróciwszy, prosił biskupa o łaskę rozgrzeszenia. Twierdzi, że ją uzyskał i zarazem złożył wyznanie wiary".

Jak zaznacza protokół wizytacyjny z roku 1598, nadal proboszczem Gryźlin był Szymon Pencicki, którego wizytatorzy upomnieli, że „nie otrzymawszy zezwolenia, dopuszcza do ołtarza wałęsających się, nieznanych kapłanów z Mazowsza". Również i nauczycielem był ten sam Piotr z Łysykowic [35].

Gutkowo

O Gutkowie mamy dwie relacje wizytotorów, z roku 1582 i 1598. Gutkowo było kościołem filialnym Olsztyna. Było zamieszkałe całkowicie przez ludność polską, bo protokóły wizytacyjne nic nie mówią o nabożeństwach niemieckich. Odprawiała się tam Msza św. z polskim kazaniem co drugą niedzielę i początkowo w drugie święta Bożego Narodzenia i Zielonych Świąt, a później we wszystkie święta. Uroczyście był obchodzony odpust w dniu św. Wawrzyńca, kiedy to śpiewano jedne i drugie nieszpory oraz jutrznię i odprawiano Mszę św. poranną i sumę śpiewaną. W czasie sumy obok kazania polskiego głoszono też kazanie niemieckie dla pątników niemieckich z obcych parafii. Duszpasterstwo sprawował tam jeden z wikariuszy Olsztyna, o których będzie mowa poniżej [36].

Jeziorany

Na terenie parafii Jeziorany mieszkało wielu Polaków i kardynał Hozjusz zaprowadził dla nich nabożeństwa polskie. W roku 1574 została tam zbudowana kaplica pod wezwaniem św. Wojciecha, w której gromadzili się Polacy w każdą niedzielę i święto dla wysłuchania kazania w języ-

[32] ADWO, B 4, k. 150.
[33] ADWO, B 2, k. 367. H. Bonk, jw. s. 99.
[34] ADWO, B 2, k. 355.
[35] ADWO, B 4, k. 142.
[36] ADWO, B 2, k. 379, 383. B 4, k. 123.

ku ojczystym [37]. Protokół wizytacji z roku 1565 podaje, że „Polacy, którym głosi się kazanie, są niedbali w słuchaniu kazań" [38].

Według tego protokółu kaznodzieją polskim był wtedy wikariusz Jakub Brieński(?) z diecezji płockiej. Protokół z roku 1582 informuje nas, że kazania polskie głosił wówczas 26-letni wikariusz Stanisław Quering, urodzony w Śmiglewicach na terenie diecezji kujawskiej. Święcenia kapłańskie otrzymał w roku 1581 z rąk biskupa Kromera, przed którym też złożył wyznanie wiary. Nie posiadał jednak odnośnych dokumentów [39].

Protokół wizytacyjny z roku 1597 nic mówi o polskim kaznodziei. Prawdopodobnie duszpasterstwem polskim zajmował się w tym czasie proboszcz Jerzy Fahl, pochodzący z Ornety, mający 34 lata i znający dobrze język polski. Studiował w Braniewie, święceń niższych udzielił mu biskup Kromer, subdiakonatu Wawrzyniec Goślicki biskup chełmski, diakonatu Piotr Kostka biskup chełmiński, a prezbiteratu sufragan krakowski. Był kapelanem na dworze Alberta Radziwiłła, marszałka W. Księstwa Litewskiego. Andrzej Batory ustanowił go proboszczem Jezioran [40].

Klebark

Protokół wizytacji parafii w Klebarku podaje, że w roku 1582 był proboszczem Marcin Czaplicki z diecezji płockiej, liczący koło 50 lat.

Nauczycielem w tym czasie był Bartłomiej z Pułtuska, żonaty, znający się na śpiewie kościelnym. Wyznanie wiary złożył w Olsztynie, może na ręce wizytatorów lub dziekana [41].

Według akt wizytacji z roku 1598 duszpasterzował tu Maciej Korzeniowski z Mazowsza, mający 40 lat. Studiował w Przasnyszu i Pułtusku. Niższe święcenia otrzymał z rąk biskupa płockiego, a wyższe z rąk Stanisława Brzozowskiego sufragana płockiego. Przed 4 latami kardynał Batory mianował go proboszczem w Klebarku. Wyznanie wiary odebrał od niego kanclerz Henryk Hindenberg.

Nauczyciel nazywał się wtedy Szymon Janowski. Był żonaty. W szkole miał 4 uczniów [42].

Klewki

Dnia 1 kwietnia 1563 roku, na przedstawienie kolatora Jana Rabe, proboszczem w Klewkach był mianowany około 50-letni Marcin Kokoszka, kapłan płocki. Święceń udzielał mu Jakub Bieliński sufragan płocki, a tylko subdiakonatu Andrzej Noskowski biskup płocki. Nie miał przy sobie potrzebnych dokumentów [43].

Na wniosek tego samego kolatora, w roku 1577 koadiutor Kromer ustanowił proboszczem w Klewkach 40-letniego kapłana płockiego, byłego proboszcza w Gryźlinach, jakim był Sebastian Rembowski. Pochodził on z Janowa na Mazowszu.

[37] Bp J. Obłąk, jw. s. 10.
[38] ADWO, B 3, k. 179—180: „Poloni, quibus contionatur, sunt negligentes in audiendis contionibus".
[39] ADWO, B 2, k. 413. H. Bonk, jw. s. 99, 155—156.
[40] ADWO, B 4, k. 85.
[41] ADWO, B 2, k. 364.
[42] ADWO, B 4, k. 135—136.
[43] ADWO, B 3, k. 63.

Obowiązki nauczyciela pełnił w tym czasie niejaki Piotr z Mazowsza [44].

Według protokółu wizytacyjnego z roku 1598 nadal proboszczem w Klewkach był Sebastian Rembowski.

Nauczaniem w szkole kierował Andrzej z Chorzeli na Mazowszu. Był żonaty. Proboszcz chwalił jego gorliwość i obowiązkowość. Natomiast on skarżył się wobec wizytatorów na słabe wynagrodzenie [45].

Kochanówka

Z protokółu wizytacji w roku 1565 dowiadujemy się, że w obrębie parafii Kochanówka, zwłaszcza we wsi Gwiazdowo, mieszkało wielu Polaków. Proboszcz był Niemcem i nie dbał o ich potrzeby duchowe. Polacy nie mogli spowiadać się w języku ojczystym i opuszczali spowiedź wielkanocną. Wizytatorzy polecili wówczas proboszczowi, „aby ich surowo upomniał, by na zbliżające się Zielone Święta przyjęli komunię św. oraz aby na ten czas sprowadził kapłana polskiego do parafii dla wysłuchania spowiedzi owych z Gwiazdowa" [46]. W ten sposób wizytatorzy dali do zrozumienia proboszczowi, że jeśli sam nie włada językiem polskim, w myśl synodu Hozjusza, obowiązkiem jego jest postarać się o kapłana polskiego dla wiernych narodowości polskiej, szczególnie na okres wielkanocny.

Akta wizytacyjne z roku 1598 wspominają, że od 16 lat nauczycielem w Kochanówce był Wojciech Prokop, żonaty, rodem z Przasnysza [47]. Z pewnością, zgodnie z uchwałą synodalną z roku 1565, pełnił on funkcję tłumacza i pośrednika między Polakami a proboszczem, który był Niemcem.

Kolno

Według protokółu wizytacji z roku 1565 proboszczem parafii Kolno był Niemiec, stary i zniedołężniały, liczący podobno 113 lat. Na prośbę Rady Parafialnej kardynał Hozjusz ustanowił wikariuszem czy zastępcą proboszcza Jana Plizińskiego. Miał on 34 lata i był kapłanem płockim, wyświęconym w roku 1554 przez Jakuba Bielińskiego sufragana płockiego. Nie posiadał dokumentów święceń i nominacji.

Ten sam protokół mówi, że „nauczyciel jest z Łomży, katolik, żonaty, dobry śpiewak, dobrej opinii".

Parafianie zapytani przez wizytatorów o opinię o ich duszpasterzu, wypowiedzieli następujące zastrzeżenie: „Znaczna część mieszkańców wsi Kolna używa języka niemieckiego, a nie zna i nie rozumie języka polskiego. Dlatego zdarza się, że przy spowiedzi ani nie mogą niczego zrozumieć, ani być zrozumiani. Proszą gorąco, aby dać im kogoś, ktoby władał jednym i drugim językiem". Za spełnienie tej prośby przyobiecali, że „nie zabraknie ich przy budowie domu parafialnego i przy wypełnianiu obo-

[44] ADWO, B 2, k. 367.
[45] ADWO, B 4, k. 133.
[46] ADWO, B 3, k. 214: „Iniunctum est parocho, ut eos moneat serio, quo communicent ad proximum festum Pentecostes atque adducet sacerdotem polonum ad id tempus in hanc parochiam, qui illorum ex Sternberg quandoquidem plerique dum sunt Poloni, confessiones audiat".
[47] ADWO, B 4, k. 200.

wiązków, jakie należą do dobrych parafian" [48]. Wizytatorzy nie zajęli stanowiska wobec tej skargi i dali odpowiedź wymijającą, że „potrzeba, aby byli spokojni do czasu, aż biskup inaczej zarządzi".

Po upływie 30 lat nastała sytuacja zupełnie odmienna. Jak nas informuje protokół wizytacyjny z roku 1597, proboszczem w Kolnie był wtedy Niemiec Walenty Fride z Olsztyna, na którego znów żalili się Polacy. W protokóle czytamy: „Niektórym Polakom nie zadośćczyni w kazaniach przez to, że rzadziej objaśnia słowo Boże w ich języku. Nakazano mu, aby w każdym kazaniu czytał ewangelię w jednym i drugim języku i głosił połowę kazania po niemiecku, a drugą po polsku" [49]. Tym razem wizytatorzy zadecydowali na miejscu i nakazali proboszczowi, aby zastosował się do praktyki w parafiach dwujęzycznych, jaka wytworzyła się w oparciu o dekret synodu Hozjusza z roku 1565.

Kraszewo

W protokółach z lat 1565-72, przy wizytacji parafii Kraszewo wizytatorzy zanotowali uwagę proboszcza Piotra Fabera, że „niektórzy parafianie są niedbali w słuchaniu kazań i Mszy św., zwłaszcza z wiosek Jurandowo i Miłogórze. Wszyscy w tym roku uczestniczyli w sakramentach kościelnych, z wyjątkiem niektórych Polaków z Jurandowa, którzy powiedzieli, że przyjęli komunię św. w Lidzbarku" [50]. Wynika z tego, że Polacy ci nie mieli możności wyspowiadać się w mowie ojczystej i w tym celu udali się do pobliskiego Lidzbarka, gdzie był osobny kapelan dla ludności polskiej. Dekret synodalny z roku 1565 nie był w Kraszewie przestrzegany i proboszcz nie zatroszczył się o polskiego duszpasterza dla Polaków.

Lamkowo

Jak podaje protokół wizytacyjny z roku 1582, proboszczem w Lamkowie był Łukasz Prasznicki, z diecezji płockiej, mający 50 lat. Na kapłana został wyświęcony w sobotę Suchych Dni 1556 roku, w katedrze płockiej, przez Jakuba Bielińskiego sufragana płockiego. Dnia 27 czerwca 1581 roku biskup Kromer mianował go proboszczem Lamkowa i przyjął od niego wyznanie wiary wraz z przysięgą posłuszeństwa.

Urodzony w Lamkowie 20-letni kawaler Jan Kurek był nauczycielem w swojej rodzinnej miejscowości. Kształcił się w Krakowie, gdzie uczył się też śpiewu kościelnego [51].

Według protokółu z roku 1597 proboszczem Lamkowa był Stanisław Czaplicki, Mazowszanin z diecezji płockiej. Wszystkie święcenia przyjął z rąk Jakuba Bielińskiego, sufragana płockiego. Proboszczem w Lamkowie mianował go Szymon Hannau, administrator diecezji. Wobec niego i kanclerza Czaplicki złożył wyznanie wiary [52].

[48] ADWO, B 3, k. 37: „eius doctrinam non omnes aeque intelligunt, quoniam germanicum idioma non calleat, cum bona pars incolarum villae Kohlen germanico sermone utitur, polonum vero ignorat nec intelligit, quo fit, ut in confessione nec intelligere nec intelligi possint, petentes obnixe dari sibi aliquem, qui utriusque linguae sit peritus, quod sibi factum fuerit, se non defuturos in fabricanda domo parochiali et faciendo officio, quod ad bonos parochianos spectat. Verumtamen se contentos esse oportere ad tempus, dum ab Illmo Dno aliter provisum fuerit".

[49] ADWO, B 4, k. 9.

[50] ADWO, B 3, k. 214.

[51] ADWO, B 2, k. 418.

[52] ADWO, B 4, k. 106.

Leginy

W roku 1565 proboszczem w Leginach był Szymon Tatarka, kapłan płocki, mający koło 50 lat. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk sufragana płockiego. Nie posiadał żadnych dokumentów święceń i nominacji [53].

Przed rokiem 1582 na stanowisku proboszcza w Leginach był Maciej Janowski, liczący 43 lata. Pochodził z Mazowsza i był kapłanem płockim [54].

Akta wizytacyjne z roku 1597 informują nas, że proboszczem Legin wtedy był Mateusz Janowski, rodem z Janowa na Mazowszu. Od 9 lat był kapłanem. Święceń niższych i subdiakonatu udzielił mu Piotr Wolski biskup płocki, a diakonatu i prezbiteratu Stanisław Brzozowski sufragan płocki. Nie miał świadectw swoich święceń. Dnia 12 kwietnia 1595 był mianowany administratorem, a 30 maja roku następnego proboszczem Legin. Wyznanie wiary złożył wobec kanclerza w Lidzbarku.

Protokół wizytacyjny z tego roku mówi, że „nauczyciel jest Polakiem, żonaty, katolik, dość znający się na śpiewie, dobrej sławy".

Leginy były parafią mieszaną pod względem narodowościowym i wizytatorzy w roku 1597 zapisali w protokóle, „że niektórzy Niemcy, którzy nie władają językiem polskim, mają za złe proboszczowi, iż nigdy im nie wyjaśnia słowa Bożego w języku niemieckim, [...] w poszczególne niedziele i święta czyta im ewangelię w jednym i drugim języku, kazanie jednak kontynuuje po polsku. Dla słuchania spowiedzi Niemców archiprezbiter reszelski zwykł posyłać od czasu do czasu kapelana" [55]. Z tej relacji można wyciągnąć wniosek, że Niemcy w parafii Leginy stanowili nieliczną mniejszość, skoro wizytatorzy nie nakazali proboszczowi głosić kazań po niemiecku. Zapewne uważali, że odczytywanie im ewangelii po niemiecku i umożliwienie im spowiedzi w języku niemieckim zadosyć czyni ich potrzebom religijnym.

Lidzbark

Lidzbark był rezydencją biskupów warmińskich. Odkąd Warmią zaczęli rządzić biskupi polscy, w Lidzbarku coraz liczniej osiedlali się Polacy. Dla nich to została zbudowana w roku 1574 kaplica św. Stanisława, w której gromadzili się w każdą niedzielę i święto dla wysłuchania kazania w języku polskim. Opiekę duszpasterską nad nimi sprawowali wikariusze parafialni lub kapelani na dworze biskupim w Lidzbarku [56].

Akta wizytacyjne z lat 1565-72 podają, że kapelanem polskim w Lidzbarku był niejaki Jakub, ze wsi Koleka w diecezji płockiej. Na kapłana wyświęcił go kardynał Hozjusz, „w tym roku, w którym kardynał udał się do Rzymu". Miał przy sobie potrzebne dokumenty [57].

---

[53] ADWO, B 3, k. 27.

[54] ADWO, B 2, k. 383. H. Bonk, jw. s. 99.

[55] ADWO, B 4, k. 3, 5: „Hoc tamen quosdam germanos, qui non callent linguam polonicam male habent, quod verbum Dei nunquam ipsis idiomate germanico explicatur, quanquam maior pars sit, qui utriusque linguae habent experientiam, ipseque parochus singulis diebus dominicis et festivis evangelium ipsis praelegat in utraque lingua, licet contionem continuit polonice".

[56] Bp J. Obłąk, jw. s. 18.

[57] ADWO, B 3, k. 147.

Dnia 4 lutego 1569 roku kardynał Hozjusz zamianował wikariuszem czy kapelanem ołtarza św. Katarzyny w kaplicy zamkowej w Lidzbarku Klemensa Adamczowskiego. Pochodził z Warty na terenie diecezji gnieźnieńskiej. W sobotę Suchych Dni 1565 roku został wyświęcony na kapłana w katedrze wawelskiej przez Stanisława Słomowskiego, sufragana krakowskiego. Wizytatorom w roku 1581 przedstawił wymagane dokumenty [58].

Według protokółu z roku 1581 wikariuszem w Lidzbarku był Jan Rudlovius, rodem z Biecza w Małopolsce. Studiował w Krakowie, Ołomuńcu i Pradze, w kolegiach jezuickich, a potem przez 3 lata był klerykiem ołomunieckim. W roku 1570 biskup ołomuniecki udzielił mu święceń kapłańskich, pod warunkiem, że 4—5 lat będzie służył diecezji. Po spełnieniu tego warunku przybył na Warmię „dla osiągnięcia lepszej prowizji". Dnia 26 czerwca 1581 roku był mianowany wikariuszem i kaznodzieją polskim w Lidzbarku. Wtedy również złożył wyznanie wiary i przysięgę posłuszeństwa. Do jego obowiązków należało też „nawiedzać chorych Polaków i zaopatrywać ich sakramentami". Proboszcz życzył sobie od niego „większej znajomości obrzędów kościelnych" [59].

W roku 1598 kaznodzieją polskim w Lidzbarku był wikariusz Sebastian Pluzek z Jabłonowa na terenie diecezji płockiej. Liczył lat 50, a kapłanem był 16 lat. Święceń niższych udzielił mu Piotr Kostka biskup chełmiński, a wyższych biskup Kromer, przed którym złożył wyznanie wiary.

W protokóle wizytacyjnym z tego samego roku zapisano interesującą uwagę: „Parafianie polscy są liczni w kościele" [60]. Ta pochlebna opinia świadczy, że Polacy zamieszkali w Lidzbarku sumiennie wypełniali swoje obowiązki religijne, co było wynikiem dobrego przykładu ze strony dworzan biskupa i gorliwej pracy duszpasterzy polskich.

Lubomino

Protokół wizytacji z roku 1598 informuje nas, że w Lubominie działał nauczyciel polski Maciej Smoleński. Pochodził z Mazowsza, z terenu diecezji płockiej i był żonaty. Zapewne pełnił on rolę tłumacza i pośrednika między proboszczem Niemcem, a parafianami polskiego pochodzenia, którzy niewątpliwie mieszkali w obrębie parafii Lubomino [61].

Lutry

W czasie wizytacji 1565 roku proboszczem w Lutrach był Adam Zadkoński, kapłan płocki, wyświęcony przez Maurycego Ferbera biskupa warmińskiego. Nominację na proboszcza w Lutrach otrzymał od biskupa Jana Dantyszka. Dokument tej nominacji został rozdarty przez złodziejów, którzy przed kilkoma laty ograbili kościół.

Parafianie w Lutrach byli w większości Niemcami i nie mogli porozumieć się z proboszczem, który nie znał języka niemieckiego. Dlatego prosili o zmianę proboszcza. Wizytatorzy zanotowali: „skarżą się parafianie, że ponieważ wśród nich jest wielu Niemców, nie mogą ani zrozumieć pro-

[58] ADWO, B 2, k. 202.
[59] Tamże, k. 213.
[60] ADWO, B 4, k. 215—216: „Parochiani poloni in templo sunt frequentes".
[61] ADWO, B 4, k. 232.

boszcza głoszącego kazanie, ani należycie wyznać grzechów. [...] Tenże słucha spowiadających mu się w języku niemieckim i rozgrzesza nie zrozumianych, a ci, którzy odchodzą od niego wyspowiadani, nie rozumieją, co im było nakazane przy rozgrzeszeniu". Wizytatorzy nie obiecali zmiany proboszcza, co było zrozumiałe ze względu na olbrzymi brak kapłanów na Warmii. Natomiast stosownie do uchwały synodu Hozjusza, polecili mu, „ażeby zawsze starał się dla Niemców o kapłana niemieckiego" [62]. Czy to się odnosiło tylko do spowiedzi, czy też i do kazań, nie wiadomo.

Protokół wizytacji z roku 1581 podaje, że drugi rok proboszczem był Jerzy Romocki, z Reszla rodem, liczący koło 30 lat. Święceń niższych udzielił mu biskup Kromer, subdiakonatu i diakonatu Germanik Malaspina, nuncjusz papieski, a prezbiteratu Wojciech Baranowski, biskup płocki. Wizytatorom przedstawił potrzebne dokumenty. „Trzy razy składał wyznanie wiary" [63].

Ten sam protokół informuje nas, że od dwóch lat nauczycielem w Lutrach był Polak Tomasz z Dzierżkowa. Miał około 40 lat i przedtem był nauczycielem w Sząbruku.

Olsztyn

Przy końcu wieku XVI Olsztyn był miastem bardzo spolszczonym. Dowodzi tego pismo Jana Kreczmera, administratora diecezji, z dnia 9 grudnia 1599 roku. Donosił w nim Kapitule Katedralnej, że na jego ręce złożył rezygnację proboszcz olsztyński Ambroży Merten, który „z powodu nieznajomości języka polskiego nie chce dłużej zarządzać tą parafią, gdzie jest bardzo wielu parafian języka polskiego" [64]. Na nabożeństwa dla Polaków przeznaczono kaplicę Ducha św. przy szpitalu pod tym samym wezwaniem. Opiekę duszpasterską na nimi sprawowali wikariusze olsztyńscy.

Według protokółu wizytacyjnego z roku 1565, od 4 lat wikariuszem i duszpasterzem polskim był Sebastian Piegłowski z Mazowsza. Był kapłanem płockim, wyświęconym przez sufragana płockiego. Nie posiadał jednak żadnych dokumentów święceń. Opiekował się Polakami w Olsztynie i Gutkowie, głosząc dla nich kazania na przemian co drugą niedzielę i święto uroczyste w kaplicy Ducha św. i w kościele filialnym w Gutkowie. Proboszcz bardzo chwalił go wobec wizytatorów, że jest pobożny, obowiązkowy, znający się na duszpasterstwie i „że nigdy nie miał lepszego, który oby długo pozostał" [65].

W roku 1574 Stanisław Drobinka, proboszcz z Dywit, ufundował beneficjum ku czci Trójcy św. przy głównym ołtarzu w Olsztynie. Do obowiązków beneficjata należało w każdy wtorek o godzinie 6 rano

---

[62] ADWO, B 3, k. 180, 202.
[63] ADWO, B 2, k. 64.
[64] P. Arendt, Urkunden und Akten zur Geschichte der katholischen Kirchen und Hospitäler in Allenstein. Allenstein 1927 s. 90: „D. Ambrosius Merten parochus Allensteinensis, propter imperitiam linguae polonicae, non vult ei Ecclesiae diutius praeesse, in qua plerique parochiani sunt linguae polonicae. Ideoque in manibus meis eam resignavit". H. Bonk, jw. T. 1, Allenstein 1912 s. 328: wspomina o paczce polskich kazań świątecznych w rękopisie z końca 16 stulecia, pochodzących prawdopodobnie z Olsztyna.
[65] ADWO, B 3, k. 126.

odprawić graną i śpiewaną wotywę o Trójcy św., następnie w piątki Suchych Dni odmówić oficjum za zmarłych dobrodziejów wraz z żałobną Mszą św. oraz uczestniczyć w procesjach i celebrach kościelnych, pełniąc funkcję diakona lub subdiakona i inne.

Pierwszym beneficjatem tej fundacji był Paweł Ożarowski (Osarowski) wikariusz olsztyński [66].

Akta wizytacyjne z roku 1581 informują nas, że w kaplicy Ducha św. kapelan polski w ciągu tygodnia we środy i piątki odprawiał Mszę św. „dla pocieszenia biednych szpitalnych" oraz uroczystą Mszę św. z obydwoma nieszporami w święto patronalne. Podczas kazania polskiego w niedziele i święta zbierana była składka, którą wbrew statutom synodalnym kapelan zabierał dla siebie. Wizytatorzy postanowili, aby magistrat w porozumieniu z proboszczem wybrał dwóch radnych kościelnych do zbierania tacy, którą by przekazywali zarządcom szpitala na potrzeby kaplicy. Natomiast z innych dochodów szpitala kapelan miał otrzymywać 4 marki rocznie wynagrodzenia i ofiary, jakie były składane w kaplicy poza tacą, zwłaszcza w uroczystość odpustową.

Te same akta wizytacyjne wspominają, że przed rokiem 1580 kaznodzieją polskim w Olsztynie, przez dwa lata, był Baltazar z Chorzeli. Z Olsztyna przeszedł on na probostwo w Dywitach, o których była mowa wyżej.

Jego następcą był Maciej Janowski z Mazowsza, kapłan płocki, mający 43 lata. Przedtem był on rektorem kościoła w Leginach.

Protokół wizytacji Olsztyna z roku 1598 podaje, że Msza św., która odprawiała się w dni powszednie „dla pociechy ubogich" w kaplicy Ducha św., była przez kapelana często opuszczana. Aby go zachęcić do regularnego odprawiania tej Mszy św., starosta olsztyński ofiarował mu w te dni obiady gratis.

Według tego protokółu, od 11 lat wikariuszem i kaznodzieją polskim w Olsztynie był Jan z Turowa na terenie diecezji płockiej, liczący wtedy 56 lat. Wszystkie święcenia otrzymał z rąk Jakuba Bielińskiego, sufragana płockiego. Duszpasterzem w Olsztynie ustanowił go biskup Kromer [67].

Orneta

W Ornecie osiedlało się coraz więcej Polaków i zorganizowanie duszpasterstwa polskiego stawało się coraz bardziej konieczne. Tę potrzebę uznawali wizytatorzy w roku 1581 i proponowali, aby na ten cel przeznaczyć kaplicę Ducha św. za murami miasta. Ponieważ była stara i groziła zawaleniem, doradzali, aby „z biegiem czasu na starych fundamentach wystawiona była nowa kaplica i aby niekiedy było w niej kazanie polskie". Biskup Kromer w piśmie z dnia 20 maja 1886 roku polecił proboszczowi, aby „miał jednego z wikariuszy tak władającego językiem polskim, by mógł po polsku głosić kazania" [68].

[66] ADWO, A 3, k. 145—149. B 2, k. 382—383. H. Bonk, jw. T. 2, s. 146, 155, 229. A. Wakar, Życie mieszczan olsztyńskich w XVII i XVIII wieku. W: Szkice Olsztyńskie, pod red. J. Jasińskiego. Olsztyn 1967 s. 116. Bonk i Wakar Ożarowskiego nazywają Osanowski lub Ossanowski. Tymczasem w protokóle wizytacyjnym zapisano Osarowski czyli zapewne po polsku brzmiało Ożarowski.

[67] ADWO, B 4, k. 64, 125, 127—128.

[68] ADWO, B 2, k. 169: „Si vero polonice etiam contione opus fuerit, curet pa-

Gdy nie było nadziei na odbudowę kaplicy Ducha św., na rozkaz biskupa Kromera kaplica na polskie nabożeństwa została urządzona w dolnej kondygnacji szkoły parafialnej. Tam gromadzili się Polacy dla wysłuchania kazania w swoim języku rodzimym. Wielką jednak trudnością był brak polskiego kaznodziei [69].

Protokół wizytacji z roku 1598 wymienia wśród wikariuszy w Ornecie także kaznodzieję polskiego, którym był Paweł Spitrensis, z Mazowsza diecezji płockiej. Liczył około 28 lat, studia seminaryjne odbył w Braniewie, wszystkie święcenia otrzymał z rąk biskupa Kromera, nie mógł się jednak wykazać żadnymi dokumentami. Wyznanie wiary złożył na ręce Jana Kreczmera kanclerza [70].

Piotrowiec

Akta wizytacyjne z roku 1581 informują nas, że od 3 i pół roku funkcję nauczyciela pełnił Polak Wojciech Roj spod Makowa Mazowieckiego. Miał 65 lat, z zawodu był murarzem, a przed przybyciem do Piotrowca był nauczycielem w Szalmii. Był żonaty. Znał się na śpiewie kościelnym. Wyznania wiary jeszcze nie dokonał i wizytatorzy polecili mu je złożyć na ręce proboszcza [71].

Prosity

Prosity były parafią niemiecką, ale na jej terenie, we wsi Ławdy mieszkali też Polacy. W protokóle z roku 1597 wizytatorzy zapisali o nich: „Skarżą się Ławdzianie, że gdy kilku z nich są Polakami, jednak nigdy nie mają kazania w swoim języku, chociaż sąsiadujący mieszkańcy innych wsi opowiadali im, że ewangelia zwykle jest czytana zawsze w obydwóch językach i łatwo przez wszystkich może być zrozumiana". Proboszcz, który był Niemcem, usprawiedliwiał brak kazań polskich tym, że Polacy ze wsi Ławdy rzadko kiedy przychodzili do kościoła. Ponieważ nie chcieli też ponosić żadnych ciężarów na potrzeby kościoła, wizytatorzy nie uwzględnili ich skargi i uznali, że „większa wina jest w nich samych, jako że bardzo rzadko uczęszczają do kościoła" [72].

Purda

Według protokółu wizytacji z roku 1582 proboszczem w Purdzie był Marcin Kolakowski. Był kapłanem płockim i liczył już 76 lat.

W tym czasie nauczycielem w Purdzie był Kilian z Chorzeli na Mazowszu. Wizytatorzy podali o nim następujące szczegóły: „katolik, lat 20, kawaler, od pół roku pełni ten obowiązek, wyznania wiary jeszcze nie złożył, w śpiewie dosyć biegły, szlachetnego postępowania" [73].

---

rochus, ut alterum capellanorum ita peritum polonicae linguae habeat, ut polonice contionari possit".

[69] Bp J. Obłąk, jw. s. 25.

[70] ADWO, B 2, k. 258.

[71] ADWO, B 2, k. 112.

[72] ADWO, B 4, k. 69: „Conqueruntur autem Landovienses, quod cum pauci eorum sint Poloni, nunquam tamen in ipsorum idiomate contionem haberi, quanquam astantes incolae aliarum villarum perhibuerunt, evangelium semper in utraque lingua legi solere, ita ut facile ab omnibus intelligi possit; culpam maiorem esse in ipsis, utpote qui rarissime templum frequentant".

[73] ADWO, B 2, k. 363.

Jak czytamy w protokóle wizytacji z roku 1598, proboszczem w Purdzie od 7 lat był 40-letni Andrzej Chrzanowski (Krzanowski). Studiował w Przasnyszu, a święcenia wszystkie otrzymał z rąk Piotra Wolskiego biskupa płockiego. Proboszczem w Purdzie mianował go Szymon Hannau, administrator Diecezji Warmińskiej. Wyznanie wiary przyjął od niego kanclerz Jan Kreczmer [74].

Radostowo

Akta wizytacyjne z roku 1597 informują nas, że proboszczem w Radostowie od 24 lat był Paweł Radzik, rodem z Barczewa. Parafianie wystawili mu bardzo pochlebne świadectwo wobec wizytatorów: „wszyscy jednogłośnie twierdzili, że proboszcz, którego mieli już przez 24 lata, z tą pilnością, jaką przystoi, we wszystkim obficie zadosyć uczynił swojemu obowiązkowi, tak że zupełnie nie mają przeciwko niemu żadnych skarg, lecz bardziej dziękują za staranność i czujność" [75].

Ramsowo

Według protokółu wizytacji z roku 1565 proboszczem w Ramsowie był Arnulf Peczkowski, syn Łukasza, mający 34 lata. Był kapłanem płockim, wyświęconym przez biskupa płockiego, czego świadectwem były przedłożone wizytatorom dokumenty. Proboszczem w Ramsowie był mianowany przez wikariusza kapitulnego na Warmii.

O nauczycielu wizytatorzy zanotowali, że „jest z Mazowsza, katolik, żonaty, dobrej sławy, dość znający się na śpiewie" [76].

Protokół wizytacji z roku 1597 wymienia w Ramsowie tego samego proboszcza, który już 35 lat spełniał tam obowiązki duszpasterskie. Parafianie zarzucali mu, że kieruje się zbytnią surowością, że zbyt „ostro i szorstko" strofuje ich z ambony co powoduje wiele niezadowolenia

Nauczycielem był wtedy Bartłomiej Grabowski, liczący 30 lat. Studia odbywał w Przasnyszu. Narzekał przed wizytatorami na mieszkanie niewygodne i nie zabezpieczone. [77]

Reszel

Obok kościoła parafialnego w Reszlu był jeszcze kościół przy klasztorze augustianów, którzy w czasie reformacji przeszli na stronę Lutra. Kościół ich i klasztor uległy potem zdewastowaniu i częściowemu spaleniu. Kardynał Hozjusz postanowił kościół ten odbudować i przeznaczyć na nabożeństwa dla Polaków, licznie mieszkających w parafii. Odbudowa przedłużała się latami i dopiero od roku 1580 ludność polska miała regularne nabożeństwa. Cieszyły się one powodzeniem i często miały więcej uczestników, niż nabożeństwa niemieckie w kościele parafialnym. To świadczyło o znacznym procencie ludności polskiej w Reszlu i okolicy [78].

Nie znamy imion i nazwisk pierwszych duszpasterzy i kaznodziejów polskich w Reszlu. Usprawnieniem duszpasterstwa polskiego żywo zajął

[74] ADWO,B 4, k. 137.
[75] ADWO, B 4, k. 79.
[76] ADWO, B 3, k. 43.
[77] ADWO, B 4, k. 103—104.
[78] Bp J. Obłąk, jw. s. 14.

się Fabian Quadrantinus, kanonik Kolegiaty w Dobrym Mieście i przez kilka lat archiprezbiter w Reszlu. Akta wizytacyjne z roku 1582 podają, że jego zasługą było sprowadzenie do Reszla kapłana polskiego z diecezji płockiej, którym był Jan Koprzewiński, w wieku 40 lat. Wszystkich święceń udzielił mu sufragan płocki Jakub Bieliński. Święcenia prezbiteratu przyjął w kolegiacie pułtuskiej, w roku 1578 i zaraz potem przybył do Reszla. Nie dokonał jeszcze wyznania wiary i przysięgi posłuszeństwa, ale jak zapisali wizytatorzy, „gotów jest je złożyć, kiedy tylko od niego zażądają". Pracował w Reszlu do roku 1582.

W roku 1580 był w Reszlu jeszcze drugi wikariusz polskiego pochodzenia Szymon Moszajski. Skąd przybył i jak długo pracował w Reszlu, nie wiemy [79].

Jak nas informują akta wizytacyjne z roku 1597, wtedy dwaj wikariusze byli Polakami. Pierwszym był Jan Roj, pochodzący z Fromborka, mający 33 lata. Studiował w Braniewie, Ołomuńcu, Wiedniu i Pradze. Wszystkie święcenia, z wyjątkiem diakonatu, otrzymał z rąk biskupa chełmińskiego, Piotra Kostki, zaś diakonat z rąk biskupa płockiego. Wikariuszem w Reszlu mianował go kardynał Batory.

Drugim wikariuszem był Piotr Smoleński, z Mazowsza rodem, w wieku 36 lat. Nauki pobierał w Pułtusku i Płocku. Wszystkich święceń udzielił mu sufragan płocki. Wyznanie wiary złożył przed kanclerzem w Lidzbarku. Kardynał Batory skierował go do pracy w Reszlu, mianując kapelanem i kaznodzieją polskim [80].

Sątopy

Protokół wizytacji z roku 1598 mówi nam, że od roku nauczycielem w Sątopach był Jan Gnatowski, pochodzący z Olsztyna, żonaty, w wieku 37 lat. Wyznanie wiary złożył przed kanclerzem Janem Kreczmerem. Miał „trzech uczniów uczęszczających". Niewątpliwie na terenie parafii Sątopy mieszkali Polacy, którzy nieraz korzystali z pośrednictwa nauczyciela w sprawach religijnych i kościelnych [81].

Sętal

Według protokółu wizytacji z roku 1565 duszpasterzował w Sętalu 50-letni Stanisław Czernik, kapłan płocki. Święceń udzielił mu, jak na to wskazywały przedstawione dokumenty, sufragan włocławski. Parafię objął, zdaje się samowolnie, bez żadnej nominacji, a jak zeznał, Kapituła Kolegiacka przed półtora rokiem posłała go do pracy w Sętalu [82].

W roku 1597 działał w Sętalu Polak nauczyciel Wojciech Janowski. Więcej szczegółów biograficznych o nim nie zapisano [83].

Szalmia

Jak czytamy w protokóle wizytacji z roku 1565, w Szalmii był zatrudniony polski nauczyciel, którego imię i nazwisko nie zostało wyszcze-

[79] ADWO, B 2, k. 494. G. Matern, Geschichte der Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel. Königsberg 1937 s. 76.
[80] ADWO, B 4, k. 36.
[81] ADWO, B 4, k. 19.
[82] ADWO, B 3, k. 50.
[83] ADWO, B 4, k. 165.

gólnione. Wizytatorzy zapisali o nim: „Nauczycielem jest Polak, murarz bez dokumentów, katolik, żonaty, znający śpiew, wypełniający obowiązki swoje, dobrej sławy" [84].

Ząbruk

Akta wizytacyjne Ząbruka informują nas o nauczycielach Polakach. W roku 1582 wizytatorzy zanotowali: „Nauczyciel nazywa się Trajan Gadomski. Od 9 lat pełni ten obowiązek. Złożył wyznanie wiary. Ma żonę. Zna śpiew gregoriański. Jest skarga na niego, że często zaniedbuje swój obowiązek. Upomniany w tej sprawie obiecał, że będzie gorliwszy w przyszłości" [85].

Przed rokiem 1596 stanowisko nauczyciela w Ząbruku zajmował Tomasz z Dzierżkowa, który potem przeniósł się do Lutr.

Jego następcą w Ząbruku był Bartłomiej Sawstowski, rodem z Pułtuska, żonaty. Uczniów miał tylko dwóch [86].

Tłokowo

Tłokowo było kościołem filialnym parafii Jeziorany. Podczas wizytacji w roku 1565 mieszkańcy Tłokowa skarżyli się, że w ich kościele rzadko odprawia się Msza św., bo co trzecią, nieraz co czwartą, a nawet niekiedy co piątą niedzielę miesiąca. Opiekę duszpasterską nad Tłokowem miał zleconą kapelan polski z Jezioran Jakub Brieński. Ludność niemiecka podnosiła żale wobec wizytatorów, że kazania są głoszone „tylko przez kapelana Polaków, którego nie rozumieją" [87]. Jak na te żale zareagowali wizytatorzy, nie zanotowano w protokóle wizytacyjnym.

Wozławki

Jedyny, jaki się zachował, protokół wizytacyjny Wozławek z roku 1597 podaje, że od 30 lat działał tam nauczyciel Polak. Nazywał się Stanisław Gnatowski i liczył wtedy już 80 lat życia [88].

Wrzesina

Z początkiem drugiej połowy wieku XVI „zawiadywał parafią" Wrzesina Marcin Kokoszka, który w roku 1563 przeniósł się do Klewek. Potem „miejsce jego zajął Sebastian Szydłowski z diecezji płockiej" [89].

Przez krótki czas jako wikariusz miał pracować we Wrzesinie Maciej Janowski, wyświęcony w roku 1572. Później objął on probostwo w Butrynach [90].

---

[84] ADWO, B 3, k. 166. G. Matern, Geschichte der Kirche und des Kirchspiels Schalmey, *ZGAE* Bd 17(1910) s. 389.
[85] ADWO, B 2, k. 353.
[86] ADWO, B 4, k. 148.
[87] ADWO, B 3, k. 199: „Parochiani poloni de vita, moribus parochi dixerunt, se omnes contentos esse, nisi quod ipsis raro divina officia celebrari in ecclesia, aliquando in 3tio, interdum 4to, nonnunquam in 5to die dominico [...] itemque per capellanum tantum Polonorum, quem non intelligunt".
[88] ADWO, B 4, k. 53.
[89] W. Kętrzyński, jw. s. 551.
[90] ADWO, B 2, k. 360.

Protokół wizytacji z roku 1598 informuje nas, że proboszczem we Wrzesinie był wtedy dawny wikariusz olsztyński i kapelan polski Sebastian Piegłowski, liczący już wtenczas 76 lat życia. Wyświęcony był przez Jakuba Bielińskiego, sufragana płockiego, a wyznanie wiary złożył jeszcze przed Stanisławem Hozjuszem. W roku 1574 Kromer mianował go proboszczem we Wrzesinie.

Te same akta podają, że nauczycielem drugi rok we Wrzesinie był Mikołaj Rudzki. Pochodził z Mazowsza i był żonaty [91].

Przedstawiony wyżej materiał źródłowy pozwala na dokonanie, choć w części zbliżonej do stanu rzeczywistego, oceny duszpasterstwa polskiego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku.

Polacy w zwartej masie osiedlili się w południowej części Diecezji Warmińskiej, ale pojedynczo lub grupowo rozsiani byli na całej północnej Warmii, aż po Frombork, Błudowo, Piotrowiec i Wozławki. To stworzyło na Warmii nową zupełnie sytuację, przeobrażając ją etnicznie i rodząc nowe, trudne problemy duszpasterskie.

Diecezja Warmińska nie była na to przygotowana, tym bardziej, że procesy te zachodziły wśród częstych wojen polsko-krzyżackich i podczas rewolucji religijnej, jaką była reformacja. Aby zaradzić nagle powstającym i narastającym problemom kościelnym i religijnym, trzeba było na nowych podstawach organizować duszpasterstwo i dysponować wielką ilością kapłanów polskich lub władających językiem polskim.

Rozumiał te problemy wielki Polak na warmińskiej stolicy biskupiej kardynał Stanisław Hozjusz. Mimo niesłychanych trudności, na jakie napotykał w swojej działalności i mimo rozlicznych zajęć, obejmujących oprócz Warmii całą Polskę i Kościół powszechny, założył podwaliny prawne dla duszpasterstwa polskiego, określając jego normy i zasady, usankcjonowane na synodzie lidzbarskim w roku 1565. Te zasady wcielali w życie i umacniali w praktyce następcy Hozjusza, a zwłaszcza biskup Marcin Kromer.

Nader szczęśliwą okolicznością dla Warmii było bliskie sąsiedztwo z Mazowszem, które wolne od ruchów sekciarskich w dobie reformacji pozostało przywiązane do wiary swoich ojców i do Kościoła katolickiego. Mazowsze dostarczyło Warmii kapłanów, tak bardzo potrzebnych do pracy duszpasterskiej nad ludnością polską. Na 61 kapłanów polskich, którzy przybyli na Warmię w drugiej połowie 16-stulecia, a których wymieniają protokóły wizytacyjne tego okresu, 42 pochodziło z Mazowsza, z terenu diecezji płockiej. Ci kapłani nie tylko dopomogli do rozwiązania zaostrzających się problemów duszpasterskich, ale w dużej mierze uratowali Warmię od protestantyzmu. Gdyby Polacy osiedleni na Warmii nie otrzymali w tym czasie kapłanów polskich i nie mogli swoich potrzeb duchowych zaspokoić w języku ojczystym, zostaliby opanowani przez nowinkarzy religijnych, przenikających coraz częściej na teren Biskupstwa Warmińskiego z Prus Książęcych.

Niemałe zasługi w rozwoju duszpasterstwa polskiego i w utrwaleniu katolicyzmu na Warmii położyli także nauczyciele polscy, którzy odgry-

[91] ADWO, B 4, k. 152—154.

wali dużą rolę w ówczesnym życiu parafialnym. Podobnie jak kapłani polscy i oni przeważnie pochodzili z Mazowsza. Spośród 36 nauczycieli polskich, zanotowanych w protokółach wizytacyjnych (przy wielu brak adnotacji o pochodzeniu), 25 urodziło się i wychowało na Mazowszu. Ich znaczenie było doniosłe w parafiach mieszanych narodowościowo, gdy proboszczami byli Niemcy i nie mogli porozumieć się z parafianami polskimi.

Kapłani polscy przybywali do Diecezji Warmińskiej na zaproszenie biskupów i kapłanów warmińskich, dotkliwie odczuwających brak duszpasterzy. Przeważnie jednak udawali się na Warmię samorzutnie, z własnej inicjatywy, doskonale orientując się, że z łatwością znajdą tam pracę i otrzymają parafię. Stosownie do przepisów kanonicznych najczęściej zgłaszali się do rządców diecezjalnych, którzy dawali im nominacje i odbierali wyznanie wiary wraz z przysięgą posłuszeństwa. Ale zdarzały się wypadki samowolnego obejmowania parafii opuszczonych, jak w Biesowie przez Stanisława Janowskiego i w Sętalu przez Stanisława Czernika.

Prawie we wszystkich miastach warmińskich mieszkali Polacy, brak tylko o nich wiadomości w protokółach wizytacyjnych Braniewa i Pieniężna, chociaż z całą pewnością Polacy dość licznie mieszkali w Braniewie. Jak podają akta wizytacyjne, opieka duszpasterska nad ludnością polską została zorganizowana we wszystkich parafiach miejskich. Najsłabiej funkcjonowała w Ornecie z braku polskich kapłanów, a najlepiej w Biskupcu, gdzie proboszcz i wikariusz byli Polakami i nabożeństwa polskie odprawiały się regularnie w kościele parafialnym. W innych miastach na nabożeństwa dla Polaków wyznaczano osobne kaplice, które były obsługiwane przez specjalnie mianowanych kapelanów polskich.

W parafiach wiejskich, mieszanych narodowościowo, przeważnie był tylko jeden kapłan, który nie zawsze mógł zadowolić obydwie narodowości, zwłaszcza gdy nie władał obydwoma językami. W 4 parafiach: w Kolnie przed rokiem 1597, w Leginach, Lutrach i Tłokowie, Niemcy skarżyli się na proboszczów Polaków i domagali się zmiany proboszcza. Natomiast w pięciu parafiach: Bisztynku, Kochanówce, Kolnie po roku 1597, w Kraszewie i Prositach, żalili się Polacy na proboszczów Niemców, którzy nie mogli ich spowiadać po polsku i głosić kazań w języku polskim. W takich wypadkach rozwiązaniem doraźnym mogło być posługiwanie się nauczycielami jako tłumaczami, co zalecały statuty synodalne z roku 1565 oraz sprowadzanie księży polskich, głównie na spowiedź wielkanocną.

Powszechnie jednak w wiejskich parafiach mieszanych proboszczowie odprawiali nabożeństwa zgodnie z dekretem synodu Hozjusza, jak np. w Barczewku i Franknowie. Ewangelia była odczytywana zawsze w obydwóch językach, kazanie zaś było głoszone albo na przemian, w jedną niedzielę po polsku, a w drugą po niemiecku, albo w każdą niedzielę i święto w jednej połowie po polsku, a w drugiej po niemiecku. Obydwa te warianty aprobowali delegaci biskupa w czasie wizytacji parafii.

Kilku proboszczów wyrażało się pochlebnie o parafianach polskich, jak w Lidzbarku, Reszlu i częściowo w Barczewie, podkreślając ich liczny i ochotny udział w słuchaniu kazań. Inni proboszczowie wystawiali Polakom ujemną opinię, że sympatyzowali z protestantyzmem (Barczewo), że niedbali byli w słuchaniu kazań (Jeziorany), że nie uczęszczali na

Mszę św. w niedziele (Prosity) oraz że opuszczali spowiedź i komunię wielkanocną (Kochanówka). Trzeba jednak dodać, że te zaniedbania nie zawsze pochodziły ze złej woli parafian polskich, a raczej były powodowane brakiem duszpasterzy polskich, którzy by ich mogli spowiadać i głosić im słowo Boże po polsku.

Reasumując te wszystkie wnioski, trzeba stwierdzić, że w drugiej połowie 16 stulecia na Warmii było dość dobrze zorganizowane duszpasterstwo polskie. Poza małymi wyjątkami funkcjonowało ono sprawnie i przyczyniło się do umocnienia wiary i polskości na Warmii.

ZUR FRAGE DER SEELSORGERISCHEN BETREUUNG DER POLNISCHEN BEVÖLKERUNG IM ERMLANDE IN DER 2. HÄLFTE DES 16. JAHRHUNDERTS (BESONDERE VERDIENSTE DES BISCHOFS STANISŁAW HOZJUSZ AUF DIESEM GEBIETE)

ZUSAMMENFASSUNG

Im Zusammenhang mit der polnischen Siedlungstätigkeit im Ermlande im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts entstanden Aufgaben einer polnischen Seelsorge, die schwer zu lösen waren. Die Diözese Ermland war dafür nicht vorbereitet und dies um so weniger, als die erwähnten Prozesse während der Kriege Polens mit dem Deutschen Orden und danach während der religiösen Umwälzung, wie sie die Reformation war, vor sich gingen.

Die Notwendigkeit einer Lösung der genannten Probleme erkannte der Kardinal Stanisław Hozjusz (Hosius), der grosse Bischof Ermlands polnischer Nationalität. Auf der Synode in Lidzbark Warmiński des Jahres 1565 schuf er die rechtlichen Grundlagen für eine polnische Seelsorge und entwarf Richtlinien dafür. So wurden die Polen zum ersten Male in der synodalen Gesetzgebung Ermlands erwähnt und die Grundsätze einer Seelsorgsarbeit an ihnen festgelegt. Der wichtigste Beschluss betraf die in sprachlicher Hinsicht gemischten Pfarrsprengel. Ihre Pfarrer, die die polnische Sprache nicht beherrschten, wurden verpflichtet Kapläne anzustellen, die den Gläubigen polnischer Zunge predigen und sie Beichte hören sollten. In äusserst ungünstiger Lage durfte er sich eines Dolmetschers bedienen.

Ein für das Ermlands besonders günstiger Umstand war die nahe Nachbarschaft Masoviens, das ihm die für die Sellsorge an der polnischen Bevölkerung erforderlichen Geistlichen stellte.

Von den 61 polnischen Priestern, die in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts ins Ermland kamen, stammten 42 aus Masovien. Diese polnischen Kapläne trugen nicht dazu bei, die sich verschärfenden Probleme der Seelsorge zu lösen, sondern bewahrten auch das Ermland vor der Protestantisierung. Die dort angesiedelten Polen würden unzweifehlhaft eine Beute religiöser Neuerer, die aus dem herzoglichen Preussen herüberkamen, geworden sein, wenn man ihre religiösen Bedürfnisse nicht in polnischer Sprache hätte befriedigen können.

Fast in allen ermländischen Städten wohnten damals Polen. Wie aus Visitationsberichten hervorgeht, war in allen städtischen Parochien die seelsorgliche Betreuung der polnischen Bevölkerung organisiert. In der Regel waren zu Andachten für Polen besondere Kapellen bestimmt, die von eigens dazu ernannten polnischen Kaplänen bedient wurden. Im überwiegenden Teil der Parochien auf dem Lande, die in sprachlicher Hinsicht gemischt waren, arbeitete nur ein Geistlicher, der, wenn er nicht ein Pole war, die polnische Sprache kennen musste. Überall auf dem Lande lasen die Pfarrer das Evangelium in beiden Sprachen vor, die Predigt aber hielten sie ebwechselnd an einem Sonntage in polnischer, am folgenden in deutscher Sprache, oder an jedem Sonntage zur Hälfte in polnischer und zur Hälfte in deutscher Sprache.

Zusammenfassend muss man feststellen, dass in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts die polnische Seelsorge im Ermlande ziemlich gut eingerichtet war. Abgesehen von geringfügigen Ausnahmen wirkte sie geschickt und steuerte Wesentliches zur Stärkung des Glaubens und der polnischen Nationolität im Ermlande bei.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. ALOJZY SZORC

STANISŁAW HOZJUSZ A REFORMACJA W ELBLĄGU

Treść: Wstęp. I. Miejsce Elbląga w Prusach Królewskich i diecezji warmińskiej. II. Starania Hozjusza o powrót elblążan do Kościoła katolickiego (1551—1558). III. Ekspansja protestantyzmu w Elblągu podczas pobytu Hozjusza poza diecezją (1558—1564). IV. Zabiegi Hozjusza po powrocie z Trydentu o przywrócenie praw katolikom elbląskim (1564—1569). V. Wpływ Hozjusza na sprawy elbląskie po wyjeździe do Rzymu (1569—1579). Zakończenie. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Rządy biskupa Stanisława Hozjusza w diecezji warmińskiej przypadają na szczytowy okres rozwoju reformacji w Polsce. W pierwszym okresie prym wiódł luteranizm, a później zrobił mu konkurencję kalwinizm oraz inne wyznania protestanckie. Mimo różnic doktrynalnych pomiędzy poszczególnymi odłamami, łączyła je wspólna niechęć, lub nawet jawna wrogość wobec Kościoła katolickiego. Podatnym terenem ekspansji nowinek religijnych były przede wszystkim miasta pruskie, zamieszkałe w większości przez ludność posługującą się na codzień językiem niemieckim. Nowe prądy religijne, które przychodziły z krajów niemieckich, znajdowały tutaj wielu zwolenników. Miasta Prus Królewskich w rozszerzaniu „czystej Ewangelii" znalazły silne poparcie w sąsiednim księstwie pruskim. W roku 1551 z oficyn drukarni królewieckich wyszło Pismo św. przetłumaczone na język polski [1], a wcześniej, w 1530 r., propagandowe druki protestanckie w języku polskim.

Diecezja warmińska, ze wszystkich stron sąsiadująca z protestanckimi Prusami, znalazła się w zasięgu silnego oddziaływania nauki doktora wittemberskiego. Wiele czynników złożyło się na to, że Warmia, jak wyspa na morzu, ostała się przy Kościele katolickim. Reformacja na Warmii miała trudniejsze niż gdzie indziej warunki rozwojowe. Złożyły się na to takie czynniki, jak zadawniona niechęć do zakonu krzyżackiego i związki z Polską, słabość mieszczaństwa, silna pozycja władców diecezji, to jest biskupa i kapituły. Sprawowali oni w swoich komornictwach władzę świecką i w ich interesie leżało utrzymanie *status quo* nienaruszonym. Sąsiednie dwie diecezje: pomezańska i sambijska, nie miały tych warunków, dlatego nie zdołały się oprzeć naporowi reformacji. Fakt wytrwania obu gospodarzy diecezji przy katolicyzmie miał wpływ decydujący w tym czasie, kiedy święciła triumfy zasada *cuius regio eius religio*. Biskupi i kapituła w zasięgu swego dominium do walki z nowinkami religijnymi mogli użyć atutów władzy świeckiej i osiągnąć efekty o wiele większe niż tam, gdzie ich władza zwierzchnia nie sięgała. Reformacji często towarzyszyły ruchy społeczne. W Gdańsku i Elblągu w 1525 r. rewolucja religijna przerodziła się w otwartą rewoltę pospól-

[1] M. Kossowska: Biblia w języku polskim. T. 1. Poznań 1968 s. 148. M. R. Mayenowa: Walka o język polski w literaturze staropolskiej. Warszawa 1955 s. 36.

stwa miejskiego przeciw patrycjatowi [2]. Dla panów warmińskich był to dość odstraszający przykład, by do czegoś podobnego nie dopuścić. Z miast warmińskich najbardziej podatny grunt religia luterska znalazła w Braniewie. Zarówno Elbląg jak i Braniewo należały do tej samej diecezji, warmińskiej, ale rozwój innowierstwa w tych podobnych do siebie miastach hanzeatyckich zakończył się odmiennym rezultatem. Pierwsze odpadło od Kościoła katolickiego, zaś drugie dało się uratować. W Braniewie biskupi mieli do dyspozycji bogatszy asortyment wpływów i potrafili opanować sytuację, czego nie zdołali w Elblągu, położonym już poza dominium warmińskim.

W niniejszym artykule rozpatrzymy co mógł zrobić i co zrobił biskup, nawet tak gorliwy jak Hozjusz, kiedy pozostały mu tylko dwa środki oddziaływania: przekonywanie dobrym słowem i nacisk za pośrednictwem króla jako zwierzchnika i patrona elbląskiego. Ramy chronologiczne tego artykułu są wyznaczone datą objęcia diecezji przez Hozjusza (1551) i jego zgonem (1579), wprawdzie w Rzymie, ale na stanowisku ordynariusza warmińskiego. Mówiąc o Elblągu należy mieć na myśli miasto razem z podporządkowanym mu terytorium. W tytule artykułu jest uwidoczniona relacja: Hozjusz — Elbląg. We wspomnianym okresie reformacja elbląska nie miała jakichś przełomowych momentów, wobec czego za podstawę podziału na rozdziały należy przyjąć momenty z życia Hozjusza, które były istotne w jego kontaktach z tym miastem. Za takie należy chyba uznać: rok 1551 — datę objęcia rządów w diecezji, rok 1558 — datę pierwszego wyjazdu biskupa na okres około 5 lat, rok 1564 — datę powrotu po zakończeniu Soboru Trydenckiego, rok 1569 — datę wyjazdu na stałe do Rzymu i wreszcie rok 1579 — datę zgonu. Periodyzacja dziejów reformacji w Elblągu w oparciu o powyższe daty nie będzie tworem sztucznym. Hozjusz należał do biskupów, którzy swoją osobowością ukształtowali oblicze diecezji, nawet tych jej części, które wszelkimi siłami starały się oderwać. Początkowo biskup żywił nadzieje na nawrócenie Elbląga przekonywaniem. Gdy to się nie udało, liczył na skuteczność interwencji królewskiej. Przed pierwszym wyjazdem do Rzymu Hozjusz zdaje się zrozumiał, że jego program maksymalistyczny (nawrócenie) jest nie do zrealizowania. Protestanci nie tylko nie nawrócili się, ale wnet przeszli do ataku. Wykorzystali moment dłuższej nieobecności Hozjusza i wtedy odebrali katolikom kościoły. Biskup po powrocie z soboru nie zrezygnował wprawdzie z poprzedniego planu maksymalnego, ale rzeczywistość zmusiła go do zejścia na pozycje obronne. Na pierwszym planie postawił zwrot utraconych świątyń, przynajmniej jednej — św. Mikołaja — i ochronę katolików elbląskich oraz duchownych wśród nich pracujących przed atakami ze strony protestantów. Ostatnie 10 lat jego kontaktów z Elblągiem miały charakter raczej sporadycznej interwencji na rzecz zupełnie zepchniętych na margines katolików w tym mieście. Najbogatsze w wydarzenia są więc dwa okresy: 1551—1558 i 1564—1569. Pozostałe lata Hozjusz spędził poza diecezją i siłą rzeczy nie mógł jej poświęcać wiele czasu.

Wokół postaci Hozjusza narosło sporo mitów, zarówno korzystnych, jak i niekorzystnych. Ta druga grupa jest zasobniejsza i łatwiej znajduje sympatyków, nawet wśród nieobeznanych z przedmiotem. Głównym te-

[2] H. Z i n s: Rewolta w Elblągu w 1525 r. W: W kręgu sprawy Mikołaja Kopernika. Lublin 1966 s. 146 i nn.

matem kontrowersji jest stosunek kardynała warmińskiego do reformacji, do problemu wolności religijnej. Zwykle zarzuca mu się nietolerancję, upór, nie przebieranie w środkach w walce z innowiercami. Problem elbląski umożliwi wgląd w praktyczne postępowanie Hozjusza z protestantami na terenie jego diecezji. Musimy jednak pamiętać, że inaczej człowiek osądza fakty odległe, niż te, które są aktualnie krwawiącą raną. W ogniu ostrej walki wyznaniowej obie strony łatwo mogły naruszyć miłość bliźniego. Również elblążanie przy każdej sposobności dążyli do wyrugowania kultu katolickiego z miasta, nie licząc się z niczym. Strach był bodajże jedynym motywem ich okresowej powściągliwości. Tolerancja ze strony katolickiej w owych gorących dniach wcale nie usposobiała podobnie stronę przeciwną, ale dawała jej możność dalszego niszczenia Kościoła katolickiego.

Hozjusz jako wielki obrońca jedności Kościoła ze szczerej miłości ku innowiercom dążył do ich nawrócenia i zahamowania dalszego postępu reformacji. Zwolennicy tolerancji religijnej powołują się na przypowieść Pana Jezusa o pszenicy i kąkolu. W przypowieści chodzi o kąkol już zakorzeniony. Tymczasem reformacja w czasach Hozjusza była *in statu fieri*. Czy mógł on spokojnie patrzeć na to, co się dzieje? Głębokie przekonanie i temperament skłaniały go do zdecydowanego działania w obronie katolicyzmu. Nie zawsze potrafił wyważyć środki zaradcze, czasami chwytał się metod radykalnych, czasami liczył na zdrowy rozum ludzki i siłę argumentacji. Cel jego działania pozostawał jednak zawsze niezmienny: ratować katolicyzm elbląski.

Konflikt Hozjusza z Elblągiem zwrócił na siebie uwagę historyków, szczególnie po opublikowaniu przez F. Hiplera i W. Zakrzewskiego korespondencji z lat 1525—1558 [3]. Pierwsze prace na ten temat z zasady nie wychodziły chronologicznie poza rok 1558. Należy tu wymienić takich autorów, jak: A. Reusch [4], W. Michalski [5], F. Koneczny [6]. Sporo miejsca temu tematowi poświęca H. Deppner w pracy o stosunku Elbląga do biskupów warmińskich [7]. W celach porównawczych bardzo przydatną jest praca T. Glemmy o stosunkach kościelnych w Toruniu w XVI i XVII wieku [8]. Ostatnio, rozproszone w różnych monografiach wiadomości o początkach reformacji w Elblągu, syntetycznie zebrał S. Wałdoch [9]. Nie można natomiast tego powiedzieć o najnowszej monografii Gdańska, która zbyt mało miejsca poświęca reformacji w tym mieście [10]. Problematykę elbląską za biskupa Hozjusza dotychczas naj-

[3] F. Hipler, V. Zakrzewski: Stanislai Hosii Epistolae. T. 1—2. Kraków 1879. 1886. Acta historica res gestas Poloniae illustrantia. T. 4, 9. (Cytuję: HE).

[4] A. Reusch: Stanislaus Hosius. *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsverein* 2 (1880) s. 1—16.

[5] W. Michalski: Hozjusz i reformacja w Polsce w latach 1551—1558. *Przegląd Kościelny* 1906 s. 321—330, 419—434; 1907 s. 97—108, 188—209, 263—289.

[6] F. Koneczny: Szkoła Hozjusza w Prusiech. *Przegląd Powszechny* 1891 s. 1—13, 208—227. Tenże: Zatarg szkolny chełmiński 1554—1557. *Przegląd Powszechny* 1892 s. 1—20, 165—186, 324—352.

[7] H. Deppner: Das kirchenpolitische Verhältnis Elbings zum Bischof von Ermland in der Zeit der polnischen Fremdherrschaft 1466—1772. *Elbinger Jahrbuch* 1933 s. 121—237.

[8] T. Glemma: Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów Kościoła Prus Królewskich. Toruń 1934.

[9] S. Wałdoch: Początki reformacji w Elblągu i jego regionie. *Rocznik Elbląski* 3 (1969) s. 9—43.

[10] E. Cieślak, C. Biernat: Dzieje Gdańska. Gdańsk 1969.

bardziej wyczerpująco przedstawił historyk warmiński z XIX wieku A. Eichhorn [11]. Jeszcze przed opublikowaniem korespondencji Hozjusza przebił się przez ogromny materiał źródłowy, przeważnie rękopiśmienny. Praca ta obecnie jest już przestarzała, ale mimo to służy wielką pomocą, zwłaszcza przy ustalaniu kolejności faktów z życia i działalności biskupa. Na ideologiczną stronę działalności kardynała warmińskiego położył nacisk inny sławny historyk braniewski, J. Lortz [12]. Aspekt polemiczny postępowania Hozjusza z elblążanami częściowo przedstawił B. Elsner [13]. Poza tym drobne wzmianki znajdziemy w wielu innych monografiach traktujących o Elblągu na przestrzeni dłuższego okresu czasu. Warto wymienić niemiecką monografię miasta, napisaną przez E. Carstenna [14]. Jest to praca tendencyjna. Autor usiłuje udowodnić tezę, że dzieje Elbląga do 1772 r. to jedno pasmo zmagań z polską przemocą.

W niniejszym artykule została uwzględniona literatura przedmiotu, a ponadto źródła drukowane i rękopiśmienne. Ze źródeł drukowanych na czoło wybija się wspomniana edycja korespondencji Hozjusza. Jeśli chodzi o źródła rękopiśmienne to wykorzystano je w większej ilości, niż dotychczasowe opracowania na ten temat. Chodzi tu głównie o bogate zbiory korespondencji Hozjusza w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Ponadto autor miał dostęp do materiałów zebranych przed wojną przez Komisję Historyczną diecezji chełmińskiej dla celów beatyfikacji kardynała Hozjusza. Są to odpisy korespondencji kardynała z różnych archiwów krajowych i zagranicznych. Nowy materiał źródłowy, jak sądzę, wzbogacił nasze wiadomości o kontaktach Hozjusza z Elblągiem, zwłaszcza po roku 1558, czyli o okresie stosunkowo skromnie uwzględnionym w dotychczasowej literaturze przedmiotu.

I. MIEJSCE ELBLĄGA W PRUSACH KRÓLEWSKICH I W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Elbląg został włączony do Rzeczypospolitej w wyniku zwycięskiej wojny trzynastoletniej w 1466 roku [15]. Rejon Tolkmicka razem z okręgiem elbląskim tworzyły wąski pas nadmorski łączący otoczoną przez Księstwo Pruskie diecezję warmińską z ziemiami Prus Królewskich. Te ostatnie były podzielone na trzy niewielkie województwa: pomorskie, chełmińskie i malborskie. Elbląg zaliczano do województwa malborskiego, ale razem z 63 przyległymi wsiami stanowił on teren wydzielony, podobnie jak Gdańsk i Toruń. Były to tzw. trzy „wielkie" miasta pruskie, wśród których prym wodził Gdańsk. W całości Elbląg z przyległym doń okręgiem zajmował powierzchnię 612 km² [16]. Dawniej Elbląg należał do ruchliwych miast związku hanzeatyckiego i odgrywał poważną rolę w handlu bałtyckim. W XVI wieku jego wpływy i znaczenie poważnie

[11] A. Eichhorn: Stanislaus Hosius. T. 1 Königsberg 1854. T. 2 Mainz 1855.
[12] J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius. Köln 1931.
[13] B. Elsner: Der ermländische Bischof Stanislaus Hosius als Polemiker. Königsberg 1911.
[14] E. Carstenn: Geschichte der Hansestadt Elbing. Elbing 1937.
[15] M. Biskup: Trzynastoletnia wojna z zakonem krzyżackim 1454—1466. Warszawa 1967 s. 704.
[16] Atlas Historyczny Polski. Prusy Królewskie w drugiej połowie XVI wieku. Oprac. M. Biskup i L. Koc. Warszawa 1961 s. 30.

zmalały wskutek trudnego dostępu do otwartego morza. Statki zmierzające do Elbląga musiały opływać Mierzeję Wiślaną przez wody książęce. Niski poziom wody na Zalewie Wiślanym uniemożliwiał przepływ jednostek o większej wyporności. Cały spław wiślany przejął Gdańsk, wzbogacił się na tym i usunął w cień pozostałe miasta portowe Prus Królewskich. Królowie polscy dążyli do kontrolowania dochodów płynących z handlu, chcieli zorganizować własną flotę i na tym tle doszło za Zygmunta Augusta i Batorego do ostrego konfliktu z Gdańskiem. W ich planach Elbląg miał spełnić rolę konkurenta dla dumnego miasta u ujścia Wisły. W celu złamania oporu gdańskich władz miejskich Zygmunt August zamierzał zablokować spław barek do Gdańska i skierować Nogatem ku Elblągowi. Dopiero Batory wykorzystywał rozbudowany port elbląski przeciw zbuntowanemu Gdańskowi [17]. W roku 1577 król pogodził się z Gdańskiem i gwiazda pomyślności portu nad Nogatem przygasła. W okresie rządów Hozjusza diecezją warmińską Elbląg przez kilkanaście lat cieszył się powodzeniem, co osłabiało wysiłki biskupa w utrzymaniu tam katolicyzmu.

Ludność elbląska, podobnie jak innych miast pruskich, była przeważnie niemiecka. Miastem rządziła wszechwładna rada, na czele z czterema burmistrzami, z których jeden mianowany przez króla, zwany burgrabią, posiadał pierwszeństwo przed innymi [18]. Stanowisko burgrabiego umocnił król Zygmunt Stary, narzucając miastu w 1526 r. tzw. *Statuta Sigismundi*, mocą których wpływy królewskie w Elblągu zostały ugruntowane i rozszerzone. Odtąd mieszczanie od wyroków rady mogli apelować do króla. W konflikcie Hozjusza z Elblągiem kancelaria królewska będzie wprost zarzucana memoriałami i skargami z obu stron. Król Zygmunt August najchętniej rezydował w małym miasteczku Knyszynie [19]. Korespondencja w sprawie Elbląga kursowała więc po liniach trójkąta: Lidzbark — Knyszyn — Elbląg, przy czym najmniej ruchliwa była trasa najkrótsza: Lidzbark — Elbląg. Biskup, przeważnie skłócony z „kozłami elbląskimi", nie widział sensu prowadzenia rozmów bezpośrednich. Czynił to za pośrednictwem kancelarii królewskiej. Stąd staje się zupełnie oczywistym, że urzędnicy obu kancelarii (większej i mniejszej) oraz kancelarii osobistej (w tym i tajnej) króla byli przedmiotem wielkiego zainteresowania biskupa.

Oprócz króla drugą instancją nadrzędną dla Elbląga był sejmik pruski. Dwaj przedstawiciele Elbląga, na równi z przedstawicielami pozostałych „wielkich" miast, zasiadali w izbie wyższej, w senacie. Elbląg był stróżem pieczęci pruskiej. Zajmował więc wysoką pozycję w sejmiku. Jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że wśród senatorów wielu sprzyjało lub jawnie wyznawało luteranizm, to biskup niewiele mógł liczyć na sejmik pruski, którego był prezesem i pierwszym senatorem.

Pod względem kościelnym Elbląg i większa część okręgu podlegały jurysdykcji biskupa warmińskiego. W mieście istniały dwie parafie: dla

---

[17] M. Biskup: Elbląg w czasach Rzeczypospolitej. (Z problematyki historycznej miasta). *Przegląd Zachodni* 5/6 (1952) s. 192. K. Lepszy: Dzieje floty polskiej. Bydgoszcz 1947 s. 88 i nn.

[18] Z. Kaczmarek, B. Leśnodorski: Historia państwa i prawa. T. 2. Warszawa 1966 s. 71.

[19] J. Gerlach: Elbląg strażnikiem pieczęci Prus Królewskich. *Rocznik Elbląski* 2 (1963) s. 97 i nn. Kaczmarek, Leśnodorski: jw. s. 163.

Starego Miasta przy kościele św. Mikołaja i dla Nowego Miasta przy kościele Trzech Króli. Połączenie obu dzielnic w jedno miasto nastąpiło w roku 1478 [20]. Prym wiodła parafia dzielnicy starszej, stąd czasami mówi się o jednej parafii, traktując parafię nowomiejską jako podległą tamtej. Prawo patronatu nad parafiami elbląskimi posiadał król Polski, a nad parafiami wiejskimi w okręgu elbląskim rada miejska. W owych czasach patron posiadał wielki wpływ na losy parafii. On prezentował kandydata na proboszcza, a ordynariusz udzielał konfirmacji kanonicznej. Mógł wprawdzie nie dopuścić prezentowanego, ale czynił to zazwyczaj rzadko, by nie psuć dobrych stosunków z patronem, zazwyczaj osobistością, z którą należało się liczyć. Rada miejska stanowiła klan zamknięty. Stanowisko rajcy było dożywotnie i dziedziczne w wąskim kręgu patrycjatu. Ingerencje króla w życie wspólnoty miejskiej nie zdarzały się często. Rada dysponowała dochodami, ściągała podatki, w swych rękach trzymała sądownictwo, mianowała członków tzw. drugiego ordynku. Podobnie jak magnaci w swoich dobrach, rządziła się samowładnie, tworząc państwo w państwie. Królowie dążyli do ukrócenia prerogatyw rady, a czynili to zazwyczaj z okazji jakiegoś buntu pospólstwa. Przy takim układzie sił jest rzeczą zrozumiałą, że losy kościoła elbląskiego nie tyle zależały od króla, ile raczej od rady, a ta w czasach hozjuszowych prawie w całości hołdowała luteranizmowi.

Mówiąc o układzie sił trzeba jeszcze wziąć pod uwagę osobę ordynariusza diecezji. Poprzednikami Hozjusza byli: Jan Dantyszek (1537—1548) i Tideman Giese (1549—1550). Obaj nie reprezentowali twardej ręki wobec innowierców w Elblągu. Stanisław Hozjusz biskupstwo warmińskie objął mając 46 lat, mimo słabego zdrowia, pełen życia i energii. Przedtem przez niespełna dwa lata kierował diecezją chełmińską [21], o zbliżonym profilu duchowym do warmińskiej. Obok zajęć ściśle pasterskich zajmował się nauką i był uważany za najbardziej uczonego człowieka w Polsce [22]. Pozostawił po sobie dość bogatą spuściznę piśmienniczą. Liczne jego listy z najwybitniejszymi dostojnikami Kościoła kryją jeszcze archiwa w kraju i za granicą. To co opublikowali Hipler i Zakrzewski jest zapewne niewielką tylko częścią jego epistolografii. W literaturze stanowisko Hozjusza da się ująć ogólnym tytułem: humanista, teolog-polemista [23].

W każdym okresie teologia usiłuje podjąć problematykę najbardziej fascynującą współczesnych. Hozjusz żył w czasach kiedy Kościół został wstrząśnięty w posadach i dalsze jego losy budziły poważne obawy. Podjął więc problematykę jedności Kościoła. Tę jedność rozbijały różne odłamy protestantyzmu. Strona katolicka nie mogła pogodzić się z faktem utraty ogromnych obszarów Europy. Jako wierny syn Kościoła wszystkie swoje siły oddał na ratowanie jedności, zarówno teoretycznymi dziełami, jak i praktycznym postępowaniem. U ludzi o tak zwartej osobowości jak Hozjusz, między teorią a praktyką nie było rozdźwięku. Teore-

[20] Kaczmarek, Leśnodorski: jw. s. 71.

[21] Od sierpnia 1549 do kwietnia 1551. C. P. Woelky: Der Katalog der Bischöfe von Culm. *ZGAE* 6 (1877) s. 414.

[22] A. Wakar: O polskości Warmii i Mazur w dawnych wiekach. Olsztyn 1969 s. 38—39.

[23] Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut. 2. Piśmiennictwo staropolskie. Warszawa 1964 s. 266—273.

tyczne poglądy możemy poznać z jego dzieł, które stanowią bogaty materiał do rozważań dla różnych dyscyplin teologicznych, a praktyczne postępowanie ujawnić światu można jedynie przez żmudne śledzenie jego każdego dnia.

Całe życie Hozjusza upłynęło w okresie ekspansywnej reformacji. Pracując u boku wybitnych dostojników kościelnych Hozjusz widział jak kruszą się szeregi katolickie. Podróże i studia zagraniczne wzbogaciły jego krajowe obserwacje. Własnymi niejako rękoma dotknął problemu dopiero wtedy, gdy został biskupem. Większość biskupiego życia spędził na Warmii. W tej wydawałoby się zacisznej diecezji nie zaznał odpoczynku. Wewnątrz dominium warmińskiego poważniejsze kłopoty miał tylko z Braniewem, ale do jego diecezji należał również Elbląg, miasto, które kosztowało go wiele bezsennych nocy [24].

Hozjusz opisał, lub raczej podyktował sekretarzom, swoje zabiegi o utrzymanie Elbląga przy Kościele katolickim i w ten sposób powstało *De actis cum Elbingensibus*, włączone przez S. Reszkę do dzieł Hozjusza [25]. Opis postępowania z elblążanami powstawał stopniowo, tak jak biegły wypadki. Niektóre partie zostały najpierw spisane w języku niemieckim, a następnie przetłumaczone na język łaciński, znany szerszemu kręgowi społeczeństwa [26]. Aby przekonać o słuszności swej sprawy dawał do przeczytania, lub przesyłał królowi, biskupom, przełożonym jezuickim, kanclerzowi, podkanclerzemu i innym wybitnym osobistościom, a nawet samemu Ojcu św. [27]. Właśnie ten propagandowy charakter opisu nakazuje historykom ostrożność i zdrowy krytycyzm, o czym, zdaje się nie dość pamiętał pierwszy wybitny biograf Hozjusza, ks. Antoni Eichhorn [28].

II. STARANIA HOZJUSZA O POWRÓT ELBLĄŻAN DO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (1551—1558)

Jak już była mowa, pierwszy okres rządów Hozjusza w diecezji warmińskiej, jest znany stosunkowo najlepiej. To samo należy powiedzieć i o epizodzie elbląskim. Kiedy Hozjusz przyszedł na Warmię, reformacja w Elblągu była już poważnie zaawansowana. Luteranizm do Prus Królewskich przenikał z Prus Książęcych, przynosili go ze sobą studenci pruscy uniwersytetów niemieckich, kupcy lub zawodowi predykanci oraz emigranci holenderscy osiedleni w Prusach. Przedstawicielem tych ostatnich był wybitny rektor szkoły elbląskiej, Wilhelm Gnapheus. Wykorzystał on tolerancyjne usposobienie biskupa warmińskiego J. Dantyszka i obok pracy dydaktycznej mógł swobodnie propagować zasady nowej religii [29].

---

[24] List Hozjusza do Karnkowskiego z 9 XI 1556 r. HE, nr 1691: „Nocami spać nie mogę bo czuję się osamotniony i opuszczony w walce nie o sprawę moją, ale Chrystusa".

[25] Hosii Opera (HO — dalej używam tego skrótu). Coloniae 1584. T. 2 s. 70—81, 100—131.

[26] Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (skrót: ADWO). D 16 k. 53: List kanonika J. Zimmermanna do Hozjusza z 22 I 1568 r.

[27] HE, nr. 1239, 1330, 1680. ADWO, D 17, k. 49.

[28] Eichhorn: jw.

[29] H. Zins: Początki reformacji na Warmii, jw. s. 222.

Nauka Lutra wsiąkała w teren stopniowo i prawie niespostrzeżenie, jak to zresztą przeważnie ma miejsce przy każdej religii nieaprobowanej przez zwierzchników danego terytorium. Oficjalne czynniki państwowe przynajmniej na zewnątrz broniły „starej" wiary i zwolennicy „nowej" musieli ze swymi praktykami kryć się po domach.

W niedługim czasie po objęciu diecezji Hozjusz udał się do Elbląga (24 IX 1551). Miasto przyjęło go uroczyście z pochodniami i wieńcami, przy biciu dzwonów. Wszystkie zewnętrzne pozory wskazywały, że mieszczanie elbląscy z radą na czele uznają kościelne zwierzchnictwo biskupa warmińskiego [30]. Zapewne Hozjusz już przedtem wiedział co się działo w tym niepoślednim mieście dzielnicy pruskiej. Jako biskup chełmiński był żywo zainteresowany rozwojem protestantyzmu w sąsiedztwie. Spotykał się również z elblążanami w sejmiku pruskim. Jeśli teraz robił wrażenie, że niczego nie dostrzega, to tylko ze względów taktycznych. Również Elblągowi nie zależało na przedwczesnym odkryciu kart. Miasto musiało się liczyć z pozycją społeczną Hozjusza. Z tego względu stosunki między nimi nie były najgorsze. Hozjusz korespondował z burgrabią elbląskim Bartłomiejem Greffe. Obiecywał dopomóc w staraniach na dworze królewskim o przywilej solny dla miasta i pozwolenie bicia drobnej monety [31]. Pośrednictwo Hozjusza nie zostało uwieńczone pomyślnym rezultatem. Kanclerz Jan Ocieski w imieniu króla dał odpowiedź negatywną, argumentując obawą królewską o pomyślność jego żup solnych w Krakowskiem [32]. Większe szanse miała druga prośba. Hozjusz powoływał się na przywilej Zygmunta Starego, zezwalający miastu na bicie drobnej monety *(minuta obola)* w ilości do 10 tys. florenów. W Elblągu za mało było w obiegu tej waluty i ludzie nie mieli co dawać na ofiarę kościołowi i ubogim [33]. Król nie udzielił pozwolenia, mimo że prosili o to za Elblągiem inni senatorowie pruscy. Hozjusza zabolało to bardzo, zwłaszcza gdy w dwa lata później król wyraził zgodę, dzięki wstawiennictwu wojewody wileńskiego Mikołaja Czarnego Radziwiłła. W liście do Kromera 25 X 1554 r. pisał: „Dwa lata temu ja i inni senatorowie katoliccy Prus (za takich przynajmniej ich uważano) o ten sam przywilej prosili króla, lecz wówczas im odmówiono. Teraz zaś kiedy heretyk o to prosi, król wyraził zgodę, aby utwierdzić przez to Elblążan w ich uporze. Snać na dworze więcej szanuje się heretyków niż katolików. Gdy myśmy prosili istniała wielka potrzeba bicia tej monety. Teraz, gdy już w Gdańsku i Królewcu tłoczone są te monety, pozwolenie królewskie należy interpretować jako gest szczególnej życzliwości heretyckiemu miastu". List ten Hozjusz kończy bolesnym westchnieniem: „O Boże, na jakie czasy mnie zachowałeś! Wierz mi (Kromerze), taki ból zadało to mej duszy, że ledwie byłem przytomny" [34]. Był to rzeczywiście okres, kiedy wpływy Radziwiłła na dworze były ogromne i on właściwie był jedynym doradcą [35]. Zanim jednak Hozjusz całkowicie zraził się do rady miejskiej Elbląga korzystał również sam z usług elblążan. Burgrabia Greffe na prośbę biskupa przysłał do Lidzbarka lekarza miejskiego Andrzeja i przez

[30] Deppner: jw. s. 158.
[31] HE, nr 444, 633, 666, 670, 699. 702.
[32] Tamże, nr 467.
[33] Tamże, nr 911.
[34] Tamże, nr 1287.
[35] J. Jasnowski: Mikołaj Czarny Radziwiłł (1515—1565). Warszawa 1939 s. 393.

niego doręczył Hozjuszowi owoce [36]. Bardzo możliwe, że Greffe zaproponował biskupowi stałego lekarza, protestanta Krzysztofa Heil, jednak Hozjusz nie przyjął go w przekonaniu, iż „biskupowi katolickiemu, któremu powierzona jest troska o dusze, na lekarza swego ciała nie wypada zatrudniać nikogo innego jak tylko katolika" [37]. Nie popsuło to dobrych stosunków między Lidzbarkiem a Elblągiem. Greffe kupował książki Hozjuszowi [38].

Pewne pozory współpracy Hozjusza z Elblągiem możemy zaobserwować jeszcze przy reorganizacji gimnazjum elbląskiego. Twórcą szkoły elbląskiej jest Wilhelm Gnapheus — protestancki uchodźca z Hagi [39]. Za jego rektorstwa szkoła zyskała rozgłos w Prusach Królewskich i nawet wśród szlachty koronnej. Gnapheus nie tylko uczył, ale również prowadził propagandę religijną, za co musiał uciekać do Królewca. Jego następcy nie potrafili utrzymać szkoły na takim poziomie. Hozjusz, skoro tylko został biskupem warmińskim, od razu zainteresował się szkołą elbląską. To świadczy o roztropności biskupa, który miasto chce ratować dla Kościoła katolickiego poczynając od młodzieży.

Szkoły wielkich miast w Prusach Królewskich w XVI wieku były pod silnym wpływem protestantyzmu. Ich rektorami zostawali przeważnie przedstawiciele mieszczaństwa wykształceni na uniwersytetach niemieckich. Hozjusz chciał temu przeciwstawić się i przynajmniej w swej diecezji przywrócić ich dawny katolicki charakter. Nie ograniczał się jednak tylko do własnego podwórka, ale myślał również i o szkole chełmińskiej jako były ordynariusz tej diecezji [40]. Hozjusz wprawdzie pochodził z rodziny niemieckiej, osiadłej w Krakowie, ale wychowany w duchu polskim czuł się Polakiem i za takiego był uważany przez współczesnych. Pierwsze słowa na marmurowym epitafium kardynała w Rzymie, w kościele S. Maria in Trastevere brzmią: *Stanislao Hosio Polono* [41]. Błędem byłoby dopatrywać się motywów patriotycznych tylko w jego staraniach o szkoły pruskie. Hozjusz jako wierny syn Kościoła zawsze na pierwszym miejscu stawiał sprawy wiary, ale w tym przypadku, broniąc katolickiego charakteru szkół, dobrze przysłużył się sprawie narodowej w tej dzielnicy Polski, która stroniła od ściślejszego zespolenia jej z resztą kraju.

Jeszcze jako biskup chełmiński Hozjusz, najpierw w Chełmnie, a potem w Lubawie, na własny koszt utrzymywał nauczyciela, któremu powierzył wychowanie kilkudziesięciu chłopców pochodzących ze szlacheckich rodzin katolickich. Sam będąc humanistą i sympatykiem Erazma [42] podobno życzył, by i chłopcy uczyli się z katechizmu Erazma z Rotterdamu [43]. Właściwe humanistom zamiłowanie do nauki Hozjusz kultywował również po przejściu do diecezji warmińskiej. Swoich podopiecznych wycofał z Lubawy i przeniósł ich do słynnego wtedy gimnazjum

[36] HE, nr 711, 714.
[37] Tamże, nr 898.
[38] Tamże, nr 716.
[39] J. Lassota: Wilhelm Gnapheus (1492—1568) twórca elbląskiego gimnazjum, dramaturg i reformator. *Rocznik Elbląski* 2(1963) s. 37—66.
[40] Koneczny: Zatarg szkolny chełmiński, jw.
[41] F. Hipler: Die Grabstätten der ermländischen Bischöfe. *ZGAE* 6 (1897) s. 318.
[42] Chodzi tu głównie o wcześniejszy okres działalności Hozjusza. Por. Korespondencja Erazma z Polakami. Warszawa 1965 s. 11, 104, 108.
[43] Koneczny: Szkoła Hozjusza w Prusiech, jw. s. 5.

elbląskiego. Chciał ich mieć bliżej siebie i — co ważniejsze — zamierzał przez to zmienić oblicze sprotestantyzowanego gimnazjum elbląskiego. Przy gimnazjum chciał otworzyć konwikt dla młodzieży szlacheckiej z całej Polski. Stara kadra i formy organizacyjne szkoły nie odpowiadały wymogom biskupa. Postanowił je zmienić, lub zmodyfikować na swój sposób. Kandydatów do szkoły hozjuszowej nie brakowało. Wybitni dygnitarze polscy chętnie powierzali mu swoje dzieci i protegowali krewnych. Należało przede wszystkim pomyśleć o doborze odpowiedniego kandydata na stanowisko rektora, a sprawa nie była łatwa, ponieważ magistrat elbląski za poprzednich mało aktywnych biskupów warmińskich przywykł traktować szkołę jako domenę swoich wpływów. Uczyły się w niej dzieci mieszczan, a funkcje rektora spełniał nieznany bliżej magister Marek. Hozjusz wkroczył odważnie i narzucił swego rektora w osobie znanego humanisty ze Lwowa, Mikołaja Śmieszkowica, zwanego z grecka Gelasinusem [44]. Przedtem pełnił on funkcje rektora wawelskiej szkoły katedralnej i przez pewien czas profesora wszechnicy krakowskiej [45]. Uczelnia elbląska otrzymała więc kierownika nieprzeciętnego. Rada miejska nie śmiała się sprzeciwiać. Nowy rektor przyjechał do Elbląga wczesną jesienią 1551 r. Sprowadzili się również z Lubawy chłopcy i rozpoczęli zajęcia. Było ich dwudziestu [46]. Na utrzymanie każdego z nich biskup łożył po 20 grzywien, a Gelasinus otrzymał dobrą pensję 200 grzywien rocznie, nie licząc różnych dodatków. Połowę tej sumy miał mu wypłacać Hozjusz, drugą połowę rada miejska. Jak się później okazało, rada płaciła nieregularnie i Hozjusz musiał uzupełniać jej zaniedbania [47]. Powstała sytuacja dość niejasna, bowiem w szkole konkurował z Gelasinusem magister Marek, popierany przez magistrat, mający za sobą miasto i niemieckich nauczycieli szkoły. W dodatku Gelasinus nie znał języka niemieckiego i musiał wyręczać się bakałarzem, sprowadzonym również z Krakowa. Miał do pomocy kolejno dwóch bakałarzy: najpierw Feliksa, potem Tomasza. Na obu uskarżał się: jednemu zarzucał brak nauki, drugiemu obyczajowości [48]. Sam Gelasinus jako dorodny mężczyzna i dusza poetycka szybko nawiązał kontakt z miejscową elitą. Cieszył się szczególną popularnością w salonach, gdzie podobno był uwielbiany przez damy. Szykowało mu się nawet małżeństwo z córką rajcy elbląskiego Kleefelda. Jednak te powodzenia w życiu towarzyskim nie szły w parze z sukcesami zawodowymi. W listach do Hozjusza [49] i swego serdecznego przyjaciela Marycjusza narzekał na trudy związane

[44] H. Barycz: Przyjaciel Jana Kochanowskiego Mikołaj Gelasinus (sylwetka humanisty). W: W blaskach epoki odrodzenia. Warszawa 1968 ss. 255—278. M. Borzyszkowski: Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI wieku. *Studia Warmińskie* II (1965) s. 56—57. Biskup: Elbląg w czasach Rzeczypospolitej, jw. s. 199.

[45] H. Barycz: Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu. Kraków 1935 s. 361—362.

[46] HE, nr 476.

[47] Tamże, nr 1026.

[48] Barycz: Przyjaciel Jana Kochanowskiego..., jw. s. 263.

[49] Korespondencja Gelasinusa z Hozjuszem, opublikowana w HE (por. indeks, t. 2, s. 1069), dla wielu autorów jest jedyną podstawą źródłową do monografii Gelasinusa za okres jego pobytu w Elblągu. H. Barycz włączył jeszcze korespondencję lwowskiego humanisty z Marycjuszem. S. Kot: Szymona Marycjusza korespondencja z lat 1551—1555. Kraków 1929.

z nowymi obowiązkami rektorskimi i niedwuznacznie wyrażał chęć opuszczenia stanowiska. Trudności rzeczywiście piętrzyły się z każdym miesiącem. Elblążanie szybko zrozumieli, że Gelasinus i polscy chłopcy w ich ewangelickiej społeczności są obcym ciałem. Na lekcjach bakałarzy krakowskich dochodziło do drwin, wrzawy i uśmiechów z powodu ich słabej znajomości języka niemieckiego. Asymilacja grupy polskiej w etnicznie zwarty element elbląski natrafiła na opory. Hozjusz chciał zmienić regulamin szkoły w duchu katolickim. Gelasinus ułożył projekt i przedłożył go radzie do zatwierdzenia, a ta miała zaopiniować i przesłać Hozjuszowi jako drugiemu patronowi szkoły. Rada zwlekała z wysłaniem i przetrzymywała regulamin u siebie.

Część chłopców nie pomieściła się w konwikcie i musiała szukać stancji w mieście. Hozjusz polecał Gelasinusowi otoczyć ich opieką. Prosił również i magistrat o współpracę, w szczególności o dopilnowanie, by chłopcy nie chodzili po nocach [50]. Oprócz tych 20 stypendystów Hozjusza do Elbląga ściągali młodzieńcy polscy na własny koszt i wytworzyli dość liczną nację polską w gimnazjum. Prywatne mieszkanie miało niektóre dodatnie strony, bowiem chłopcy łatwiej mogli wyuczyć się języka niemieckiego, ale ze względów wychowawczych Hozjusz chciał ich wszystkich zgrupować w jednym konwikcie. Niektórzy mieszczanie szybko zrazili się do przybyszów i wymówili im mieszkanie. Hozjusz interweniował w tej sprawie u Greffego [51]. Nie wiadomo czy mieszczanie ci kierowali się motywami ideologicznymi, czy też po prostu krewcy młodzieńcy szlacheccy stali się w życiu nieznośni. Jedno i drugie jest możliwe i to jednocześnie. Rada elbląska zatwierdziła Gelasinusa w 1551 r. na stanowisko rektora „dopóki nie znajdzie się nowy niemiecki kierownik szkoły" [52]. Kadencję zatem Leopolity traktowała jako przejściową. Niesnaski w gronie nauczycielskim skłoniły Hozjusza do skierowania z początkiem 1552 r. wizytatora w osobie Marcina Kromera, swego przyjaciela i współpracownika w organizowaniu polskiego i katolickiego ośrodka szkolnego [53]. Wrażenia z wizytacji i pewne uwagi przesłał Kromer Marycjuszowi w nadziei, że ten przekaże je przyjacielowi: „Magistra Mikołaja napomnij by był pilniejszy w sprawowaniu swego obowiązku i nie pogardzał ani też nie nienawidził języka niemieckiego, którego znajomość rodzice i krewni chłopców kładą na równi z łaciną. Następnie by nie był zbytnio pewny siebie, lecz także liczył się niekiedy ze zdaniem innych" [54]. Gelasinus uprzykrzył sobie szkołę „uciążliwą i brudną" [55]. Zmęczyło go lawirowanie między wymagającym biskupem a radą miejską. Nie potrafił cierpliwie znosić opozycji w osobie magistra Marka i niemieckich nauczycieli. Podobnie jak w Krakowie [56], tak i w Elblągu, doprowadzał do konfliktów swoją apodyktycznością. Zapewne odegrały tu rolę również czynniki religijne. Gelasinusa uważano za ekspozyturę biskupa w Elblą-

[50] HE, nr 902.
[51] Tamże, nr 835.
[52] Tamże, 596, 608. B i s k u p: Elbląg w czasach Rzeczypospolitej, jw. s. 200.
[53] J. K o r e w a: Sprowadzenie jezuitów do Polski. *Nasza Przeszłość* 20(1964) s. 17—19.
[54] S. K o t: jw. nr 67.
[55] Tak określił Gelasinus szkołę elbląską w liście do Hozjusza z 29 X 1551. HE, appendix nr 56.
[56] B a r y c z: Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego, jw. s. 360.

gu, a w dodatku między nim a biskupem nie było doskonałej harmonii. To wszystko razem wzięte stwarzało sytuację przykrą do zniesienia. Marycjusz podał rękę koledze i dopomógł mu z honorem wycofać się. Zapoznał go z kanclerzem Janem Ocieskim, który właśnie poszukiwał pedagoga dla swego siostrzeńca, Rafała Mstowskiego, jednego z uczniów elbląskich, wybierającego się do Włoch na studia. Gelasinus bez wahania skorzystał z okazji i na Wielkanoc 1553 r. razem z Mstowskim wyjechał do Krakowa, pozostawiając na zawsze „wieśniacze i nieżyczliwe mu Prusy" [57]. Jesienią 1552 r. normalne zajęcia w szkole sparaliżowała zaraza grasująca w okolicach Elbląga [58]. Stan tymczasowości i inne przeszkody nie pozwoliły szkole hozjańskiej na okrzepnięcie. Niewdzięczny Gelazyn nie tylko nie docenił dobrych warunków materialnych jakie stworzył mu biskup warmiński, ale go nawet później zniesławił, rozpowiadając o rzekomych krzywdach materialnych [59]. Wyjazd humanisty lwowskiego zaniepokoił zarówno magistrat, jak i biskupa. Magistrat chyba przekonał się, że wesoły Leopolita nie jest im groźny, natomiast Hozjusz nie miał nikogo na jego miejsce. Kryzys szkoły elbląskiej skłonił Hozjusza do wszczęcia starań o sprowadzenie jezuitów na Warmię [60].

Hozjusz usiłował znaleźć innego kierownika, katolika i też profesora uniwersytetu krakowskiego, ale trudno było o człowieka, który by spełnił tak różne wymagania biskupa i magistratu. Nowe konflikty Hozjusza z magistratem (o których niżej) spowodowały, że inicjatywa przeszła w ręce magistratu. Nowym rektorem został przybyły z Wittenbergi Joachim Gudovius [61]. Gimnazjum elbląskie ponownie przyjęło charakter mieszczańsko-protestancki. Młodzieńcy pozostający pod opieką Hozjusza z początkiem maja 1553 r. opuścili Elbląg i udali się do Lidzbarka. Tylko jeden z nich, Jan Słupecki, przez kilka miesięcy pozostał w tej szkole [62]. Śmiała zatem próba opanowania szkoły elbląskiej zakończyła się niepowodzeniem. Nieprzychylni Hozjuszowi z triumfem rozpowiadali o wypędzeniu szkoły Hozjusza z Elbląga [63]. Rada miejska uzurpowała sobie prawo angażowania rektora i nauczycieli szkoły. Było to poważnym naruszeniem jurysdykcji biskupiej. Kościół chciał nadal sprawować kontrolę nad wszelkim nauczaniem, nie tylko kaznodziejskim. W diecezji warmińskiej wszystkie szkoły w sposób bezpośredni, lub pośredni podlegały ordynariuszowi i były przedmiotem wizytacji kanonicznej. Wyłom uczyniony w Elblągu biskup musiał tymczasem tolerować wobec nowej, bardziej istotnej ingerencji magistratu w prerogatywy Kościoła. Oto magistrat bez porozumienia z biskupem sprowadzał do miasta i pozwalał głosić kazania duchownym bez misji kanonicznej, a z treści ich kazań jasno wynikało, że głoszą już „czystą ewangelię", czyli luteranizm.

Ośrodkiem nowej wiary stał się kościół mariacki, podominikański. W 1542 r. dwaj ostatni dominikanie elbląscy: Bartłomiej Heidenreich i Walenty Schubert przekazali do dyspozycji rady klasztor i kościół

[57] Tenże: Przyjaciel Jana Kochanowskiego..., jw. s. 267-8.
[58] HE, nr 848.
[59] Tamże, nr 1026.
[60] J. K o r e w a: Geneza braniewskiego Hozianum. Poznań 1965 s. 21.
[61] W a ł d o c h, jw. s. 31.
[62] HE, nr 1039, 1076, 1082. J. M a ł e c k i: Młodzież polska w gimnazjum elbląskim w XVI—XVIII w. *Rocznik Elbląski* 3 (1965) s. 57.
[63] K o r e w a: Geneza braniewskiego Hozianum, jw. s. 21.

w zamian za dożywotnią pensję[64]. Poprzedni biskupi: Jan Dantyszek i Tideman Giese nie zwracali uwagi kto i w jaki sposób głosi kazania w kościele mariackim. Rada zaś uważała, że kościół ten jest jej prywatną własnością i kogo zechce może w nim zatrudnić. Zapewne duchowni katoliccy z sąsiadującego kościoła, św. Mikołaja, donieśli Hozjuszowi o kazaniach głoszonych w kościele mariackim. Pierwszym luterskim predykantem przy tym kościele był bliżej nieznany Bonawentura z Gdańska, zapewne jakiś ex-zakonnik[65]. Za rządów Hozjusza w podobnym duchu głosił tu kazania Piotr Ersam. Hozjusz skierował do niego dwie cytacje (wezwania) w celu wytłumaczenia się: pierwszą 30 maja 1552 r. na ręce jakiegoś kapłana[66], drugą na ręce proboszcza par. św. Mikołaja, Jakuba Kleinfelda 3 lipca 1552 r.[67]. Gdy ten nie stawił się przed trybunałem biskupim, Hozjusz pismem z dnia 20 września zażądał od rady usunięcia go, a innych duchownych z parafii podelbląskich (z Pomorskiej Wsi i Przezmarka), również oskarżonych o błędy dogmatyczne, wzywał przed swój trybunał do Lidzbarka[68]. Ponieważ biskup przeciw Ersamowi miał pismo królewskie, dlatego rada nie chciała dopuścić do ostrego konfliktu i nakazała oddalenie predykanta[69]. Magistrat elbląski widząc zdecydowaną ingerencję biskupa wszczął starania u króla o przywilej wolności religijnej. W lecie 1552 r. Zygmunt August przyjechał do Prus Królewskich. W dniach od 29 czerwca do 3 lipca zatrzymał się w Elblągu, po drodze do Gdańska na sejmik stanów pruskich. W świcie królewskiej był również Hozjusz. Elblążanie nie bacząc na to zwrócili się do króla z prośbą o pozwolenie im na głoszenie „czystej Ewangelii". Król delikatnie odmówił, ale wszyscy zrozumieli i niezdecydowaną postawę królewską w kwestii religijnej[70]. Dotychczas magistrat taił swoje sympatie do luteranizmu, a biskup zdawał się ich w ogóle nie dostrzegać. Otwarte wystąpienie przed królem położyło kres niejasnej sytuacji i odtąd zaczyna się walka Hozjusza z magistratem. Walka ta będzie mieć różne etapy, ale trwać będzie do końca życia biskupa, z przerwami kiedy Hozjusz poza granicami diecezji pochłonięty innymi sprawami tracił Elbląg z pierwszego pola uwagi.

Hozjusz początkowo wierzył, że uda mu się zahamować postępy reformacji w Elblągu drogą przekonywania. Zapewne poszło by to łatwiej, gdyby duchowni katoliccy tego miasta wykazali większą gorliwość i zaangażowanie. Pełen pasterskiego zapału biskup zapowiedział swój przyjazd do miasta na Wielki Post 1553 r. Okazję ku temu dał sejmik pruski, który miał miejsce właśnie w Elblągu w dniu 20 lutego. Po zakończeniu obrad Hozjusz zatrzymał się, by uporządkować sprawy religijne. Pragnął przeprowadzić rozmowę z elblążanami. Do ratusza wezwał radę miejską i przedstawicieli społeczeństwa. Wygłosił im naukę o prawdziwej wierze katolickiej[71]. Robił im wyrzuty dlaczego nie do niego, lecz do króla zwrócili się z prośbą, by w mieście głoszono „czystą

[64] A. Eichhorn: jw. T. 1 s. 143.
[65] Reusch: jw. s. 3.
[66] HE, nr 762.
[67] Tamże, nr 788.
[68] Tamże, nr 831.
[69] Tamże, nr 860, 868.
[70] Reusch: jw. s. 4.
[71] Deppner: jw. s. 159.

Ewangelię". Hozjusz udawał jakoby nie rozumiał co oznacza wyrażenie „czysta Ewangelia": „Czy ja jestem Turkiem albo niewierzącym żebym miał się sprzeciwiać czystej Ewangelii? Nie tylko nie chcę przeszkadzać, ale poprę wszystkimi siłami", lecz zaraz dodał: „orzekać jednak, czy jest to Ewangelia czysta, czy skażona nie należy do kompetencji garncarza, rymarza, czy tragarza, lecz biskupa..." [72]. Gdy skończył, w imieniu słuchaczy za trud i fatygę biskupowi podziękował adwokat miejski, nie podejmując istoty wywodów zawartych w przemówieniu [73]. Z tego wystąpienia widzimy, że Hozjusz wkroczył odważnie, nawet z tupetem, jako ten, którego słuszne prawo zostało naruszone, natomiast elblążanie stali potulni, wystraszeni i w milczeniu oczekujący co będzie dalej. Potulność mieszczan podyktowana była względami taktycznymi. Niedaleka przyszłość pokaże to aż nazbyt dobitnie.

Z upoważnienia biskupa w kościele parafialnym św. Mikołaja kazania do ludzi głosił ks. Erdmann, który razem z Hozjuszem przyjechał do Elbląga. Później biskup zaproponuje mu objęcie parafii elbląskiej, ale ten odmówi. Widocznie niemiłe wrażenie wywiózł z tego miasta [74]. Hozjuszowi sugerowano, by sam mówił kazania w kościele. Odmówił ze względu na słaby głos i wątłe siły. Pierwszy biograf Hozjusza, S. Reszka, nadmienia, że „Bóg nie dał Hozjuszowi talentu głoszenia kazań" [75]. Obszerna i zimna świątynia św. Mikołaja wymagała od kaznodziei lepszej kondycji. Aczkolwiek Hozjusz sam nie głosił kazań, to jednak pisał je w całości ks. Erdmannowi [76]. Obserwował również audytorium i stwierdził, że „ludzie uważnie słuchają". Ksiądz swoich słuchaczy z wątpliwościami odsyłał do biskupa. „Jak dotąd, nikt nie przyszedł" — pisał do Kromera 28 II 1553 r. Hozjusz bacznie obserwował miasto i z bólem stwierdził jak daleko odeszło ono od religii katolickiej. Kiedy np. odprawiał egzekwie za macochę i szwagra, mieszczanie dziwili się bardzo, bo nie widzieli takiej ceremonii. Okazało się, że obok Ersama działał Joachim Merle, zwolennik A. Osiandra, a księża siedzieli bezczynnie, przy czym dwaj z nich wyraźnie przechylali się na stronę protestancką i Hozjusz, nie mając lepszych księży, musiał ich tolerować w obawie, by na ich miejsce rada nie sprowadziła bardziej zdeklarowanych wyznawców Lutra [77].

Ks. Erdmann głosił kazania co niedzielę, w języku niemieckim. Później Hozjusz, właściwy autor, przesłał je do osądu Kromerowi, a w XIX w. F. Hipler opublikował razem z niemieckimi kazaniami Kromera [78]. Przeciętnie jedno kazanie Hozjusza zajmuje około 10 stron druku formatu B 5, czyli mogło trwać około 40 minut. Najdłuższe jest kazanie o Komunii św. pod jedną postacią, wygłoszone w czwartą niedzielę Wielkiego Postu (*Laetare*). Między religią katolicką a wyznaniem augsburskim istniały bardziej zasadnicze różnice, jednak dla ludzi sposób komunikowania był niejako legitymacją wiary, znakiem rozpoznawczym

[72] HO, s. 70. De actis cum Elbingensibus a. 1553.
[73] Tamże, s. 72.
[74] HE, nr 979, 983.
[75] F. Hipler: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Boschöfe Hosius und Kromer. Köln 1885 s. 14.
[76] HE, nr 979.
[77] Tamże, nr 980.
[78] Hipler: Die deutschen Predigten..., jw. ss. 19—80.

kto jest katolikiem, kto już nim nie jest. Hozjusz często będzie nakłaniał do katolickiej Komunii św. Świadczy o tym list do Kromera z 28 II 1553 r.: „Doradź mi (Kromerze) i zapytaj też innych co mam czynić, gdy ludzie nie dadzą się przekonać do Komunii św. pod jedną postacią. Lecz jeśli będę rozdawał Komunię św. i ludzie nie zechcą ode mnie jej przyjmować, to lepiej by było mi wyjechać, niż widzieć ich upór" [79].

Pod względem formy i treści kazania Hozjusza odbiegają od innych kazań polemicznych tego czasu, np. od kazań znanego kaznodziei katolickiego, Jana Ecka. U Hozjusza pozytywny wykład prawd wiary bierze górę nad polemicznym. Poza nielicznymi wyjątkami brak niesmacznych z Pisma św. Hozjusz odpowiada również trafnie dobranymi cytatami z Biblii. Jako humanista posiadł sztukę pozytywnego dowodzenia. Niemczyzna Hozjusza jest poprawna i jędrna. Trudno jednak te kazania nazwać ludowymi. Okresy zdaniowe buduje zbyt długie. Nagromadzenie faktów przytłacza swoim bogactwem. Mimo wysiłku Hozjusz nie potrafił zniżyć się i swoje uczone wywody dostosować do poziomu słuchaczy.

Problematykę kazań ogłoszonych w kościele św. Mikołaja Hozjusz osobiście wykładał „starszym miasta". Oprócz członków rady wchodzili tam ludzie uczeni (4 osoby). Burmistrz Greffe zachorował na podagrę i nie mógł uczestniczyć w konferencjach. Hozjusz nie szczędził trudu, odwiedził go w prywatnym mieszkaniu i streścił główne myśli swego przemówienia. Dwóch spośród słuchaczy, którzy wydawali się mu więcej uczonymi od innych, osobno przekonywał do Komunii św. pod jedną postacią, licząc, że za ich przykładem pójdą inni. Obaj wymawiali się, że od młodości przywykli do Komunii św. pod obiema postaciami, a kiedy Hozjusz nalegał, poprosili o czas do namysłu [81]. Od pozytywnej odpowiedzi tych i pozostałych rajców Hozjusz uzależnił pobyt na święta wielkanocne w Elblągu. Ponoć byli tacy, którzy prosili biskupa o to. Po naradzie starsi miasta oznajmili Hozjuszowi, że w tak ważnej rzeczy nie mogą dać szybko odpowiedzi. Podobnie jak oni komunikują ludzie w Poznaniu, Krakowie i zmiany nie należy domagać się tylko od samego Elbląga. Prosili o odłożenie tej kwestii od decyzji królewskiej, lub soboru. Dziękowali Hozjuszowi za ojcowską opiekę. W całości owoce misyjnej wyprawy były mizerne. Na usilne wezwania ks. Erdmanna do spowiedzi wielkanocnej przystąpiło zaledwie kilka osób. Dyplomatyczna odpowiedź rady w gruncie rzeczy oznaczała odmowę. Hozjusz zmęczony i zrezygnowany nie pozostał na święta w Elblągu. Wycofał się do Fromborka i tam jeszcze przez pewien czas pozostał spodziewając się delegacji elbląskiej z przeprosinami. Elblążanie przysłali sekretarza rady Macieja Bognera, lecz nie w celu przeproszenia obrażonego biskupa, tylko z prośbą o poparcie ich starań odnośnie uruchomienia mennicy. Hozjusz odrzekł, że jeżeli Elbląg nie chce mu się podporządkować w sprawach religijnych, to w sprawach gospodarczych nie chce z nimi mieć nic do czynienia [82].

---

[79] HE, nr 979.

[80] J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius, jw. s. 183-4. O kunszcie kaznodziejskim Hozjusza pisał F. Hipler: St. Hosius als Prediger. *Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* (skrót: *PDE*) 9 (1877) s. 92—94.

[81] HO, t. 2 s. 80—81.

[82] Reusch: jw. s. 5.

Przestraszeni tym elblążanie szukali u kanoników fromborskich protekcji i rady jak przeprosić rozgniewanego biskupa [83]. Hozjusz zadowoliłby się jedynie wtedy, gdyby miasto porzuciło herezję i powróciło do katolicyzmu. Nie dopuszczał najmniejszego kompromisu. W maju 1553 r. do Lidzbarka przenieśli się chłopcy z gimnazjum elbląskiego po wyjeździe Gelasinusa. Te dwa fakty zbiegały się razem i wskazywały, że pierwszy okres kontaktów Hozjusza z Elblągiem, okres nadziei na polubowne załatwienie konfilktu, przeminął. Teraz Hozjusz liczył na decyzję królewską. Patronem parafii elbląskich był król Polski i ochrona katolicyzmu w tym mieście powinna leżeć w jego interesie.

Przeciw elblążanom biskup warmiński, jako ich prawny ordynariusz, sam dysponował jeszcze jednym środkiem: cenzurami kościelnymi. Nigdy jednak tej broni nie użył. Historyk Reusch [84] słusznie zauważył, że Hozjusz nie chciał zerwać wszelkich kontaków z miastem. W tym przypadku ekskomunika nie stałaby się środkiem leczniczym, lecz zapewne jeszcze bardziej pogłębiłaby proces całkowitej luteranizacji. W Polsce więcej miast przeżywało podobny kryzys. Hozjusz musiał liczyć się z opinią w Prusach, a wojewoda malborski, Achacy Czema, który aczkolwiek protestant, początkowo pozostawał w dobrych stosunkach z biskupstwem warmińskim, zachęcał go do łagodniejszego postępowania z Elblągiem [85]. Zapał Hozjusza osłabiali inni biskupi polscy i kardynał Jakub Puteo wice-protektor królestwa polskiego. W liście do Kromera 25 I 1555 r. Hozjusz pisał: „Co do elblążan to chcąc niechcąc muszę posłuchać rady kardynała Puteo, bo cóż mogę zrobić przy pomocy cenzur, skoro nie da się ich wyegzekwować?" [86]. Adresatem wszystkich zarzutów Hozjusza przeciw Elblągowi była rada miejska. Biskup ją obciążał za zaprowadzenie luteranizmu, natomiast liczył jeszcze na niższe warstwy społeczeństwa, przeważnie niechętnie usposobione do wszechwładnego patrycjatu, z którego rekrutowali się rajcy. Rada elbląska posiadała wprost nieograniczoną władzę administracyjną i sądowniczą. Bez żadnej kontroli dysponowała finansami miejskimi. Prawo lubeckie dawało jej szerokie uprawnienia, m. in. wyłączne prawo kooptacji swoich członków i tzw. drugiego ordynku. Narzucone przez króla w 1526 r. *Statuta Sigismundi* poważnie ograniczyły wszechmoc rady. Mieszczanie w sporach z radą mogli apelować do króla. Do drugiego ordynku dopuszczono przedstawicieli rzemieślników [87]. Mimo tych restrykcji rada nadal nadawała ton życiu miejskiemu i szerszego społeczeństwa nie dopuszczała do głosu.

Hozjusz był zorientowany w sytuacji i postanowił wykorzystać to rozdwojenie w łonie gminy elbląskiej. W liście do Kromera 12 III 1554 r. pisał: „Mając zbuntowany senat pragnę pozyskać sobie ludność" [88]. Nauka luterska znalazła wielu wyznawców również wśród niższych

[83] HE, nr 1026: „Venit tandem Caspar Hannovius; narrat a se magistros civium petivisse, rationem ut indicaret, qua mihi reconciliari possent. Quam cum indicasset, visum eis non fuisse, ut eam amplecterentur...". Kanonik odpowiedział, że magistrat najlepiej przeprosi Hozjusza, jeśli przyjmie religię katolicką.

[84] Reusch: jw. s. 6.

[85] Por. listy Czemy do Hozjusza z 25 I 1555 r. HE, nr 1183.

[86] Tamże, nr 1330.

[87] Biskup: Elbląg w czasach Rzeczypospolitej, jw. s. 191.

[88] HE, nr 1198.

warstw społeczeństwa, dlatego Hozjusz musiał powstrzymać się przed użyciem cenzur kościelnych, by z wyznania augsburskiego nie uczynić hasła jednoczącego skłócone klasy społeczne. Ponadto biskup w gminie elbląskiej posiadał grupę zwolenników, którzy go systematycznie informowali o tym co się dzieje w mieście [89]. Liczył na ich wpływ na resztę społeczeństwa. Byli to przeważnie mieszczanie poróżnieni z radą. Do takich należał Tomasz Schynnensmidt, który na dworze królewskim procesował się z radą i nawet na pewien czas został przez nią zamknięty w areszcie [90]. Inny mieszczanin, katolik Piotr Schissenteuber, oskarżał senat o nadużywanie mieszczan do różnych posług prywatnych i procesował się z nim o majątek po brygidkach. Hozjusz również rościł pretensje do tych dóbr, uważając je za własność kościelną. Wolał jednak, by odziedziczył je katolik, niż innowierczy magistrat, który „w miejscu, gdzie były dziewice Bogu poświęcone osadził ministra szatana" [91]. Biskup z zasady popierał w Elblągu wszystkich, którzy dochodzili swych praw przeciw magistratowi [92]. Na swoje usprawiedliwienie, dlaczego nie stosuje cenzur, biskup czasami tłumaczył się, że heretycy już samych siebie ekskomunikowali [93].

Dalsze postępowanie Hozjusza przeciw Elblągowi odbywało się za pośrednictwem dworu królewskiego. Biskup starał się przede wszystkim należycie poinformować króla. W tym celu w lipcu 1553 r. udał się do Krakowa na zaślubiny Zygmunta Augusta z córką Ferdynanda, Katarzyną [94]. Zreferował tam sprawy pruskie i sytuację zaistniałą w Elblągu. Król obiecał stanowczość wobec innowierców i poparcie Hozjuszowi w jego roszczeniach wobec zbuntowanego miasta. Obietnice zostały poparte mandatem królewskim skierowanym do elblążan, zabraniającym wszelkiego nowinkarstwa, zwłaszcza Komunii św. pod dwiema postaciami i nakazującym podporządkować się ordynariuszowi. Jest to pierwszy mandat królewski przeciw Elblągowi, uzyskany przez Hozjusza. Biskup chciał zakomunikować o tym radzie elbląskiej w sposób jak najbardziej poprawny. Do Elbląga wysłał ze swego dworu lidzbarskiego dwóch ludzi zaufanych, którzy w dniu 13 września tego roku, w obecności notariusza publicznego Wawrzyńca Modliszewskiego i jednego sługi, przedłożył burgrabiemu Greffemu mandat królewski i list uwierzytelniający biskupa. Burgrabia zebrał senat i po naradzie ustalili tekst odpowiedzi pisemnej, którą za pośrednictwem tychże wysłanników przesłali biskupowi [95]. Król ze swej strony wysłał do rady elbląskiej list wzywający królewskie miasto do posłuszeństwa Kościołowi katolickiemu [96]. Nie znamy treści

[89] Deppner: jw. s. 165.

[90] HE, nr 1184, 1392, 1470, 1570, 1577, 1590, 1598, 1683, 1691, 1718, 1861.

[91] Tamże, nr 1257; do tego samego tematu: nr 114, 1198, 1223, 1257, 1270, 1312, 1598, 1716. Hozjusz predykantów luterskich nazywał „ministri sathanae", a zbuntowanych elblążan „haedi elbingenses". Jest to reminiscencja do hymnu ze Mszy żałobnej „Dies irae: ... et ab haedis me sequestra statuens in parte dextera".

[92] Np. popierał wdowę Potencję, która przez magistrat została pozbawiona swoich dóbr (HE, nr 1722), radę Nowego Miasta w konflikcie z radą Starego Miasta (Tamże, nr 1808, 1822).

[93] Tamże, nr 1223.

[94] Korewa: Sprowadzenie jezuitów do Polski, jw. s. 17.

[95] HE, nr 1076. Wysłannikami biskupa byli: Strykowski i Sępławski, towarzyszył im sługa Grzemski.

[96] HE, nr 1098.

odpowiedzi magistratu z 13 września. Wszystko raczej wskazuje, że była ona zredagowana w duchu wypowiedzi przedstawicieli miasta na wielkopostne kazania Hozjusza, czyli grzeczna, ale odmowna.

Na sejmiku stanów pruskich w Grudziądzu (św. Michał, 29 IX 1553) Hozjusz witał się z delegatami Torunia, a kiedy podszedł do stojącej obok delegacji Elbląga, przed podaniem ręki zadał pytanie: jesteście schizmatykami, czy katolikami, bym wiedział z kim mam do czynienia! Ci nic nie odpowiedzieli, tylko w milczeniu na znak protestu wycofali się z szeregu i odeszli [97]. Wywołało to niemiłe wrażenie na reprezentantach pozostałych miast, wśród których było wielu sympatyków luteranizmu. Nawet gorliwy katolik i osobisty przyjaciel Hozjusza, wojewoda chełmiński Jan Działyński, wyraził swoją dezaprobatę [98]. Dzięki pośrednictwu Działyńskiego doszło do spotkania obu stron. Hozjusz domagał się posłuszeństwa mandatowi królewskiemu, czyli powrotu na katolicyzm. Elblążanie ze swej strony tłumaczyli się, że spowodowałoby to rewoltę w mieście i powoływali się na inne miasta pruskie, gdzie nikt nie przeszkadza w wyznawaniu nowej wiary. Biskup zwrócił się z osobistym wprost apelem do tych dwóch delegatów miasta, by przynajmniej oni przyjmowali Komunię św. pod jedną postacią. Pod tym warunkiem obiecywał ich nawet publicznie przeprosić za ostre potraktowanie przy powitaniu. Ci jednak grzecznie odmówili, twierdząc, że miasto mogłoby ich za to znieważyć [99].

Z sejmiku Hozujsz powrócił niezadowolony i podenerwowany. Pierwasza próba złamania oporu miasta w drodze administracyjnego nakazu nie powiodła się. Zaproszony na ślub mieszczanina elbląskiego Marcina Alexwangena odmówił (7 XII 1553) udziału z powodu: 1. Adwentu, 2. biskupowi katolickiemu nie wypada mieć łączności z heretykami [100]. Hozjusz przeciw Elblągowi zaczął montować koalicję i w przypadku dalszego oporu dążył do wykluczenia miasta z sejmiku pruskiego. Elbląg w sejmiku pruskim odgrywał rolę niepoślednią. Dwaj przedstawiciele miasta zasiadali w senacie pruskim. Ponadto Elbląg dzierżył pieczęć Prus Królewskich [101]. Biskup warmiński z racji swego stanowiska w sejmiku (przewodniczący Rady Pruskiej) musiał często korzystać z pieczęci. Dzielnica pruska broniła się przed likwidacją jej autonomii. Hozjusz jako pierwszy senator pruski musiał podzielać to samo zdanie, jeśli chciał dotrzymać solidarności. Tymczasem jego częste i początkowo dość zażyłe kontakty z dworem raczej wskazywały, że Hozjusz nie jest wypróbowanym rzecznikiem przywilejów pruskich. Historycy niemieccy za takiego uważali wojewodę malborskiego Achacego Czemę. Z tych względów Hozjuszowi trudno było w sejmiku pruskim znaleźć wystarczające poparcie. Prokonsula gdańskiego Jana Brandta 13 XI 1553 r. prosił, by „nie podtrzymywał elblążan w ich uporze" [102]. Gdańsk jednak w tym czasie

[97] Deppner: jw. s. 160—161.
[98] Reusch: jw. s. 7.
[99] Tamże.
[100] HE, nr 1125.
[101] Gerlach: jw. s. 97. Do senatu pruskiego wchodzili: trzej wojewodowie — chełmiński, pomorski i malborski; trzej kasztelanowie — chełmiński, elbląski i malborski; trzej podkomorzowie — chełmiński, malborski, pomorski; po dwóch przedstawicieli Gdańska, Torunia i Elbląga oraz dwaj biskupi — chełmiński i warmiński.
[102] HE, nr 1105.

jeszcze bardziej niż Elbląg przechylał się ku luteranizmowi i trudno było oczekiwać stamtąd pomocy. W przekonaniu Hozjusza jedyne radykalne lekarstwo mogło przyjść od monarchy. Biskup przeceniał możliwości króla, a nie doceniał sił protestantyzmu w Polsce. Uważał, że tylko nieliczna grupa dogłębnie przejęła się nowymi prądami religijnymi i król jednym rozkazem, jednym skinięciem może położyć temu kres. Zygmuntowi Augustowi często przypominał zdecydowaną postawę jego ojca i dawał za przykład młodą królowę angielską, Marię Katoliczkę [103].

Na liczne apele Hozjusza, o lekceważeniu poleceń królewskich w Elblągu, w celu zbadania zarzutów król wyznaczył wojewodę malborskiego Achacego Czemę. Z woli królewskiej miał mu towarzyszyć przedstawiciel diecezji, którym biskup wyznaczył kustosza i oficjała warmińskiego, Eustachego Knobelsdorfa. Wybór Czemy był trafny, bowiem jeszcze wtedy pozostawał on w dobrych stosunkach z Hozjuszem i jako protestant cieszył się zaufaniem elblążan. Ponadto znał on doskonale problematykę pruską i podobnie jak Hozjusz kilkakrotnie posłował do księcia Albrechta [104]. Misja Czemy i Knobelsdorfa nie przyniosła spodziewanych rezultatów [105]. Elbląg — jak się wyraził Hozjusz — pozostał nadal nieugięty i „bardziej zatwardziały niż faraon egipski" [106]. Biskup usiłował nakłonić króla do zdecydowanego działania. W pierwszej połowie roku 1554 Hozjuszowi udało się uzyskać na dworze królewskim nowe poparcie przeciw Elblągowi. Król w liście do biskupa z 17 IV tego roku polecił na najbliższym sejmiku pruskim w Malborku jeszcze raz napomnieć elblążan, by powrócili na katolicyzm [107]. Hozjuszowi to pismo wydało się zbyt anemiczne. O jego posiadaniu zaanonsował radzie, ale treści nie ujawnił. Chciał Elbląg utrzymać w napięciu, a sam tymczasem przez podkanclerzego Piotra Myszkowskiego i sekretarza królewskiego M. Kromera czynił starania o bardziej stanowcze mandaty. Zaproponował, by mu przysłano dwa: pierwszy, na jego ręce, aby elblążan na sejmiku publicznie upomniał i wezwał do powrotu na łono Kościoła katolickiego; drugi, adresowany do uczestników sejmiku, by, w przypadku nieposłuszeństwa miasta na pierwszy mandat, wykluczyć z sejmiku [108]. Prośbie biskupa nie stało się zadość. Podkanclerzy odpowiedział, że nie wiadomo czy wina leży tylko po stronie magistratu, czy też całego miasta, wobec czego nie wydaje się słusznym karać samego magistratu [109]. Nie mając silniejszych atutów Hozjusz zmuszony był użyć słabszych. Na sejmiku malborskim w dniu 8 V 1554 r. polecił sekretarzowi

[103] HE, nr 1197: Hozjusz do Zygmunta Augusta 12 III 1554: „... Potuit puella in Anglia nondum firmato Regni solo, cum universum prope Regnum satanismus ocupasset, et non potest Mtas. V., rex noster legitimus, rebus iam suis constitutis? Cum praesertim pullulet modo satanismus adhuc, neque radices altius egerit, vix ut tres aut quattuor sint, qui eum ex animo amplexi videantur. Uno verbo dicat Mtas. V., se nolle satanismum hunc ferre diutius: desinet e vestigio. Deinde Ill. D. Palatinum Vilnensem hortetur, si vult esse apud Mtem. V. in gratia, ut a novis rebus iis abstineat; abstinebit procul dubio, si id serio velle S. Mtem. V. intellexerit".

[104] Tamże, nr 1118. Czema otrzymał od J. Przerębskiego polecenie, by w porozumieniu z Hozjuszem elblążan przywołał do porządku. Por. E. M. W e r m t e r: Herzog Albrecht von Preussen und die Bischöfe von Ermland (1525—1568). *ZGAE* 29 (1956) s. 270—271.

[105] HE, nr 1183.

[106] Tamże, nr 1197.

[107] Tamże, nr 1098, 1220.

[108] Tamże, nr 1223.

[109] Tamże, nr 1238.

odczytać pismo królewskie z 17 kwietnia. Do obecnego tam konsula elbląskiego zwrócił się z pytaniem, czy dobrze je zrozumiał. Ten zaprzeczył, argumentując nieznajomością języka łacińskiego, w którym dokument był napisany. Wówczas Hozjusz wręczył mu pismo i dał czas do przetłumaczenia. Wszyscy zapewne zrozumieli o co chodzi. Jest rzeczą mało prawdopodobną, by taki dostojnik nie znał łaciny. Elblążanie wyraźnie grali na zwłokę. Hozjusz odczytał ten wybieg i jako przewodniczący obrad nie chciał wprowadzić na wokandę żadnej innej sprawy i wszyscy czekali na powrót delegacji elbląskiej. Po przerwie delegacja weszła i zabrał głos sekretarz rady Maciej Bogner. Powiedział, że problem jest zbyt ważki, by mogli podjąć decyzję bez porozumienia się z całym senatem i miastem, prosił o odroczenie odpowiedzi do przyszłego sejmiku w Grudziądzu. Hozjusz domagał się, by zaraz, jeszcze podczas tego sejmiku, udali się do miasta i niezwłocznie przynieśli odpowiedź. Za Elblągiem opowiedzieli się delegaci pozostałych miast, a biskup, aczkolwiek niezadowolony, musiał ustąpić. Kiedy później sekretarz Hozjusza, Jan Leomann, zapytał Bognera, dlaczego nie zabrał głosu sam konsul, ten odpowiedział: takie wrażenie zrobiło na nim pismo królewskie, że słowa nie mógł wykrztusić! Przy tej okazji Leomann dał Bognerowi do odczytania opracowanie *De actis cum Elbingensibus*, a Hozjusz wyjątek z pisma św. Augustyna: *Ad Vincentium epist. 48 de vi corrigendis haereticis*, aby udowodnić, że postępowanie z heretykami nie jest czymś nowym, lecz opiera się na autorytecie Ojców Kościoła. Bogner przyznał temu rację, ale w rzeczywistości myślał zupełnie inaczej. Biskup skądinąd znał doskonale jego poglądy [110].

Starcie Hozjusza z delegacją Elbląga było dowodem, że biskup warmiński jest potentatem, z którym należy się liczyć. Rada elbląska, aby jakoś zmylić jego czujność w 1554 r. na uroczystość Bożego Ciała nakazała wszystkim bractwom wziąć udział w procesji, a podobno (donosił E. Knobelsdorf 1 VI) sami rajcy szli ze świecami w ręku [111]. Podobne fakty zdarzały się i w innych miastach pruskich.

Przywileje gospodarcze jakie miasto otrzymało w 1554 r. dodały ducha radzie miejskiej. Port elbląski został znacznie rozbudowany [112]. W tym samym czasie, za przyczyną Mikołaja Radziwiłła, Elbląg otrzymał prawo bicia drobnej monety. Oba te fakty Hozjusz przyjął z bólem serca [113]. Dotychczas cały wysiłek biskupa szedł w tym kierunku, by złamać opór miasta w drodze nacisku za pośrednictwem dworu, tymczasem właśnie zamiast kar przychodzi nagroda!

Elbląg w lot skorzystał z lepszej koniunktury. Jesienią 1554 r. w mieście oficjalne kazania w duchu luterskim głosił kaznodzieja, Polak, Walen-

[110] Tamże, nr 1239.
[111] Tamże, nr 1240.
[112] B i s k u p: Elbląg w czasach Rzeczypospolitej, jw. s. 193.
[113] HE, nr 1301: Hozjusz do M. Kromera 7 XII 1554 r.: „... Hoc enim agitur, ut Vistula fluvius derivaretur in Nogat, ne Gedanum deinceps, verum Elbingum fieret navigatio. In proximis marienburgensibus comitiis exhibebatur commissio regia, ut designarentur qui lustrarent, num id recte fieri posset. Quoniam vero nihil sibi profici posse putabant, si ad inspectionem ventum esset confugerunt ad Mezentium, ex cuius consilio rex pendet, qui non Magni Ducatus modo verum et Regni et terrarum Prussiae unicus est consiliarius. Is nihil necessarium fore censuit, ut ad consiliarios referretur, verum ut inconsultis illis derivatio fieret. Quae magna iam ex parte perfecta est; si processerit, regiis etiam commodis multum detractura. Et tu vis, ut ego censuris agam contra illos, quo maioribus praemiis afficiantur. Quamdiu Mezen-

ty Sarceriusz. Proboszcz parafii św. Mikołaja ks. Augustyn Brauel donosił Hozjuszowi o przykrej sytuacji katolików elbląskich: miasto nieposłuszne, służba kościelna robi co chce, magistrat nie chce mu wypłacać pensji i szuka tylko pretekstu, by w ogóle z miasta usunąć. Predykant głosił kazania w każdy czwartek w kościele parafialnym. Pozwala sobie na niewybredne epitety przeciw katolikom [114]. Hozjusz czuł się bezradny. Miał żal do króla i jego najbliższych współpracowników.

Biskup bacznie śledził rozwój sytuacji w Elblągu. O wszystkim donosili mu jego zaufani ludzie, jak np. wspomniany już Schissenteuber [115]. Za ich pośrednictwem Hozjusz dowiedział się, że w początkach roku 1555 rada miejska wysłała do króla swego delegata z jakimiś postulatami. Hozjusz niezwłocznie wszczął starania, by akcję elblążan utrącić [116]. Innowiercy czasami potrafili w pewnym sensie wyłudzić w kancelarii królewskiej jakieś pismo na swoją korzyść. Po prostu kaptowali pracowników kancelarii i ci podsuwali królowi do podpisania dokumenty, których król mógł wcale nie czytać. Szczególnie dużo zależało od obu pieczętarzy koronnych. Hozjusz podejrzewał podkanclerzego J. Przerębskiego o konszachty z innowiercami. Tym razem wprost groził, że jeżeli podkanclerzy wyda jakiś dokument na korzyść Elbląga to oskarży go publicznie na synodzie w obecności nuncjusza. W ślad za delegatem elbląskim Hozjusz wysłał na dwór królewski swego obserwatora, który miał paraliżować starania elblążan i pozostać tam tak długo, dopóki tamten nie odjedzie [117].

Na słynnym sejmie piotrkowskim w maju 1555 r. innowiercy polscy święcili triumfy. Kościół katolicki w Polsce w tym czasie znalazł się w szczególnie niebezpiecznym położeniu, ponieważ sam król skłaniał się do zwołania soboru narodowego [118]. Hozjusz nie brał udziału w tym sejmie. Usprawiedliwiał się przed Kromerem brakiem pieniędzy i kwatery w Piotrkowie. W gruncie rzeczy, jak sam się do tego przyznał, obawiał się, że niczego nie wskóra wobec silnego nacisku na króla ze strony protestantów. Elblążanie natomiast wysłali swoją delegację. Na wieść o pomyślnym dla innowierców wyniku obrad, w Elblągu zapanowała powszechna radość. Mieszczanie organizowali festyny, a jeden z elblążan powiedział do Pawła Watt, siostrzeńca Hozjusza, że już teraz nie boją się biskupa warmińskiego.

Nowe powody niepokojów Hozjusza przyszły z Ełku, gdzie organizowano drukarnię, w której miały być tłoczone mszały w języku polskim. Hozjusz, gdy się o tym dowiedział, prosił Kromera, aby ten za pośrednictwem prymasa M. Dzierzgowskiego nakłonił króla do interwencji u księcia pruskiego, by druku zaniechano. „Jeśli te książki rozejdą się — pisał Hozjusz — zwiększy się propaganda satanizmu". Biadał nad obojętnością katolików: „M. Radziwiłł 10 tys. florenów przeznaczył na wydanie Biblii w języku polskim, nie szczędził tyle pieniędzy na propagandę szatańską,

---

tius regnat et ille rex noster Augustus paret, nihil est, quod humana ope me quicquam esse profecturum sperem...". Hozjusz Mikołaja Czarnego Radziwiłła zwykł nazywać: Mezentius. Por. tamże nr 1287, przypis 6.

[114] Tamże, nr 1303. Eichhorn: jw. T. 1 s. 172—173.

[115] HE, nr 1312.

[116] Tamże, nr 1356.

[117] Tamże.

[118] W. Pociecha: Arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Dzierzgowski prymas Polski (ok. 1490—1559). *Nasza Przeszłość* 2 (1947) s. 81.

podczas gdy nasi w obronie wiary nie daliby nawet 10 florenów. Grozi nam wielka klęska!" [119]. W osobnych listach do kanclerza J. Ocieskiego i królowej Katarzyny prosił, by nie popierali elblążan w ich staraniach o uwolnienie się spod jurysdykcji biskupiej [120].

Sejm piotrkowski jeśli nie rozproszył, to przynajmniej osłabił nadzieję Hozjusza na odzyskanie Elbląga dla Kościoła katolickiego. Hozjusz jednak nie zrezygnował i w dalszym ciągu przed królem i wybitniejszymi senatorami oskarżał Elbląg przy każdej sposobności. Okazję do wystąpienia dał predykant luterski Walenty Sarceriusz. W kazaniach atakował nie tylko biskupa, papieża i Kościół katolicki jako taki, lecz również potrafił atakować władzę świecką, króla samego. Na interwencję Hozjusza król wyznaczył komisję do zbadania zarzutów przeciw Sarceriuszowi [121]. W skład komisji weszli: kasztelan chełmiński Jerzy Konopacki i podskarbi pruski Jan Kostka. Król upoważnił Hozjusza, aby dołączył dwóch przedstawicieli diecezji. Biskup wyznaczył kanoników: Gaspara Hannoviusa i Eustachego Knobelsdorfa. W przekonaniu biskupa ci dwaj kanonicy byli również komisarzami królewskimi, chociaż wyznaczonymi pośrednio. W Elblągu potraktowano ich jako delegatów diecezji. Przebieg czynności komisarzy znamy dokładnie z obszernej relacji kanoników przesłanej Hozjuszowi [122]. Komisarze królewscy przyjechali do Elbląga łodzią 17 X 1555 r. wieczorem. Na drugi dzień rano spotkali się z kanonikami i razem udali się do magistratu. Dalsze rozmowy komisarze królewscy prowadzili już samodzielnie, co kanonikom nie podobało się. W ciągu kilku dni kanonicy rozejrzeli się po mieście i przekonali się, że elblążanie niewiele przejmują się mandatami królewskimi. Sarceriusz w sam dzień czynności komisarzy głosił kazania w kościele mariackim. Było to 18 października, w uroczystość św. Łukasza Ewangelisty. Protestanci święcili ten dzień. Przechodząc obok kościoła mariackiego kanonicy zauważyli tłumy ludzi i słyszeli fragmenty kazania. Wysłali swego sekretarza, młodzieńca o dobrej pamięci i ten wysłuchał całe kazanie, a później je spisał i kanonicy razem z opisem czynności przesłali Hozjuszowi. Uderzyła ich bardzo niedbała promulgacja mandatu królewskiego przeciw Sarceriuszowi. Ten mandat delegacji elbląskiej zakomunikował na sejmiku w Grudziądzu podskarbi ziem pruskich Jan Kostka. Elblążanie mieli na bramach miejskich wywiesić w oryginale i w tłumaczeniu na język niemiecki. Tymczasem rada zwlekała i dopiero w ostatniej chwili przed przyjazdem komisarzy wywiesiła w nieuwierzytelnionym odpisie [123]. Kanonicy wysłuchali zeznań proboszcza par. św. Mikołaja, ks. Augustyna Brauela. Wcześniej składał on zeznanie przed komisarzami królewskimi, a teraz kanonikom powtórzył to samo, spisał i złożył przysięgę. Nie ulegało żadnej wątpliwości, że kazania i nabożeństwa odprawiane przez Sarceriusza są całkowicie luterańskie. Zresztą, sami kanonicy słyszeli śpiew litanii wittemberskiej, w której nie było już wezwań świętych. Komisarze królewscy skłonni byli iść na kompromis, a nawet dali się częściowo pozyskać radzie. Kanonicy stanowczo żądali odpowiedzi na pos-

[119] HE, nr 1410.
[120] Tamże, nr 1411, 1430.
[121] Tamże, nr 1435.
[122] Tamże, nr 1498.
[123] Delegacja elbląska z sejmiku powróciła 8 października, a więc na 10 dni przed przyjazdem komisarzy królewskich. Eichhorn: jw. s. 173—174.

tulaty Hozjusza. Chodziło głównie o usunięcie Sarceriusza i stawienie się w Lidzbarku podejrzanych o herezję proboszczów podmiejskich. Kanonicy domagali się ponadto udostępnienia pisemnych zeznań świadków badanych przez komisarzy świeckich i zezwolenia im na dodatkowe przyjęcie zeznań od świadków wyznaczonych przez kanoników. W ten sposób wyrazili wotum nieufności do zeznań świadków podsuniętych komisarzom królewskim przez senat. Rada nie zgodziła się na ten drugi postulat. Komisarzom królewskim również nie zależało na tym, by ktoś korygował ich wyniki. W końcu obie strony musiały pójść na kompromis. Kanoników to zabolało, że świeccy komisarze królewscy zamiast z nimi współpracować, stali się w końcu mediatorami między nimi a radą i w ten sposób wyglądało jakoby kanonicy nie reprezentowali króla, tylko interesy biskupa. W gruncie rzeczy tak było, ale kanonicy chcieli mieć za sobą silniejszy autorytet, niż powagę siłą rzeczy stronniczego ordynariusza diecezji. Wnioski końcowe przyjęte przez obie strony były następujące: 1. Sarceriusz, ani nikt inny do czasu rozpatrzenia przez króla akt nadesłanych przez komisarzy i decyzji jego, nie będzie głosił kazań w duchu luterskim; 2. proboszczowie podelbląscy, cytowani przez Hozjusza, udadzą się do Lidzbarka; 3. mandat królewski nakazujący usunięcie Sarceriusza nie wygasa; 4. komisarze biskupi otrzymają odpisy zeznań świadków przesłuchiwanych przez komisarzy królewskich.

Z ramienia rady w rozmowach brali udział trzej burmistrzowie elbląscy: Bartłomiej Greffe, Jakub Rike i Henryk Siebert, który w tym roku był burgrabią królewskim. Już po podpisaniu wniosku końcowego pomiędzy burmistrzem Rike a kanonikami doszło do krótkiej polemiki na tematy religijne. Greffe widząc, że rozmowa staje się coraz ostrzejsza, trącił kolegę i ten zamilkł. Ten drobny epizod jest bardzo wymowny: jeszcze nie nadszedł czas, żeby głośno powiedzieć swoje zdanie! Praktycznie rzecz biorąc efekt trzydniowych prac komisarzy zawiódł całkowicie nadzieje Hozjusza, który oczekiwał na decyzje jednoznaczne. Nawet tak konkretny punkt drugi stracił całkowicie moc w interpretacji elblążan: proboszczowie z podmiejskich parafii Przezmark i Pomorska Wieś udadzą się przed trybunał biskupa, chyba że któryś z nich ucieknie, albo z gorliwości duszpasterskiej nie zechce pozostawić swoich parafian bez opieki! Na ten oczywisty wykręt komisarze biskupi odpowiedzieli, że troska o dusze należy do biskupa, a nie do rady.

Fiasko narad komisji mieszanej rozzuchwaliło co fanatyczniejszych luteran i wzmogło w mieście nastroje antykatolickie. Delegację biskupa miasto pożegnało bardzo niegościnnie. Kanonicy w sprawozdaniu pisali: wyjechaliśmy w niedzielę 20 października żegnani ozięble przez radę i hardo przez napotkanych ludzi. W mieście coraz częściej pojawiały się paszkwile i plakaty ośmieszające religię katolicką [124]. Hozjusz w liście do Kromera 18 I 1556 r. żalił się: elblążanie zamiast poprawić się stali się jeszcze bardziej zuchwali, nie tylko nie usunęli tego łotra (Sarceriusza), ale jeszcze przyjęli Hoppego [125]. Wytrwałe naleganie biskupa zrobiło swoje. W marcu 1556 r. Sarceriusz uwolnił radę miejską od kłopotów i przeniósł się do Królewca [126]. W kilka lat później podobne koleje losu spotkają jego

[124] HE, nr 1504, 1505.
[125] Tamże, nr 1554, 1557.
[126] Tamże, nr 1571, 1575. Reusch: jw. s. 11.

brata Jana. Tymczasem na widownię elbląską weszła nowa postać: Jan Hoppe, przewyższająca swoimi rozmiarami wszystkich dotychczasowych predykantów [127]. Jego poprzednicy swoim prywatnym życiem nie zawsze budowali wiernych. Chodzi tu głównie o P. Ersama i W. Saceriusza. Tego drugiego Hozjusz często nazywał *vir trium uxorum*, a pierwszego w ogóle odsądzał od czci i godności [128].

Jan Hoppe pochodził z Budziszyna. Był uczniem Melanchtona. Przez pewien czas wykładał na uniwersytecie królewieckim, ale wmieszany w spory teologiczne o Eucharystii (A. Osjander znalazł wielu zwolenników na uniwersytecie) w roku 1553 musiał uczelnię opuścić [129]. Będąc w ciężkiej sytuacji materialnej chętnie przyjął zaoferowane mu przez chełmińską radę miejską stanowisko rektora erygowanego wiosną 1554 r. gimnazjum chełmińskiego. Biskup chełmiński Jan Lubodzieski również pragnął, by w mieście o tak chlubnych tradycjach naukowych powstała szkoła na wyższym poziomie [130]. Hoppe szybko pozyskał uznanie i sympatię społeczeństwa chełmińskiego [131]. Nie tylko nauczał w ramach programu szkolnego, ale również stał się gorliwym propagatorem luteranizmu. Znalazł wielu zwolenników zarówno w mieście, jak i wśród szlachty. Aktywność Hoppego zwróciła na siebie uwagę biskupa warmińskiego. Hozjusz z kilku względów czuł się zobowiązany zabrać głos w tej sprawie. Jego zaangażowanie w konflikt szkolny w Chełmnie budzi wprost zdziwienie wśród badaczy tego problemu. Hozjusz czuł się odpowiedzialny za biskupa Lubodzieskiego, swego następcę na stolicy biskupów chełmińskich, człowieka młodego i teologicznie nie wykształconego. Dzięki Hozjuszowi został on biskupem chełmińskim [132]. Kanclerzem Lubodzieskiego był uczony Szymon Marycjusz z Pilzna, humanista pozostający w stałym kontakcie z Hozjuszem [133].

Biskup warmiński należał do grona nielicznego wówczas, gorliwych i bezkompromisowych obrońców katolicyzmu nie tylko we własnej diecezji, ale w Prusach Królewskich, gdzie piastował funkcję prezesa stanów, i w ogóle w Polsce. Z tych względów żywe zainteresowanie się postacią Hoppego, reformatora inteligentnego i wpływowego, nie powinno dziwić. Hozjusz przede wszystkim budził czujność Lubodzieskiego [134], interweniował u prymasa [135] i króla, by Hoppego usunięto. W obronie jego stanął trybun luteran pruskich, wojewoda malborski Achacy Czema [136]. Czujny

---

[127] T. Oracki: Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla. Warszawa 1963 s. 116.

[128] HE, nr 1303. Eichhorn: jw. s. 144, 172.

[129] Koneczny: Zatarg szkolny chełmiński, jw. s. 15.

[130] C. Woelky: Urkundenbuch des Bisthums Culm. Danzig 1884 nr 1024.

[131] HE, nr 1305.

[132] Glemma: jw. s. 42—44.

[133] Kot: Szymona Marycjusza korespondencja, jw. nr 112, 121, 123, 212, 235 itd. Hozjusz sam podsunął Marycjusza na kanclerza, pragnąc widzieć przy boku Lubodzieskiego pewnego i doświadczonego doradcę. Za pośrednictwem zaufanego kanclerza upominał biskupa i to czasami dość cierpko.

[134] Woelky: Urkundenbuch, jw. nr 1028, 1030, 1032, 1040, 1044, 1045, 1046, 1048 i inne. Lubodzieski nie zawsze solidaryzował się z Hozjuszem, np. powierzył Hoppemu na wychowanie w szkole chełmińskiej dwóch swoich bratanków. Eichhorn: jw. T. 2 s. 193.

[135] Woelky: jw. nr 1035, 1036, 1049. HE, nr 1352, 1355, 1356.

[136] Woelky: jw. nr 1031. HE, nr 1345.

Hozjusz dzięki wybitnej pomocy Kromera [137] zdołał urobić sobie podkanclerza i samego króla. Zygmunt August pismem z 20 czerwca 1555 r. pozwolił Hoppemu tylko przez jeden rok pozostać na stanowisku rektora szkoły chełmińskiej [138]. Było to zwycięstwo Hozjusza, ale pyrrusowe. Hoppe jakby na złość biskupowi warmińskiemu opuścił Chełmno w grudniu 1555 r., przeniósł się do Elbląga, gdzie rada miejska powierzyła mu kierownictwo szkoły [139]. Ledwie skończyły się memoriały w sprawie Sarceriusza, a już zaczęły się nowe kłopoty i to z partnerem, jak już zaznaczyliśmy, o wiele poważniejszym. Nie należy sądzić, że losy Kościoła w Elblągu zależy od jednej osoby, choćby wybitnej. Reformacja w tym czasie w całym kraju była w ofensywie. Innowiercy zaczęli się jednoczyć i zdołali opanować wiele kluczowych pozycji. J. Lortz wyraża podziw dla wytrwałości Hozjusza, który myślał jeszcze o nawróceniu Hoppego w drodze dysput [140].

W Elblągu w roku 1556 sytuacja Kościoła nie przedstawiała się różowo. Hozjusz nie miał gorliwych i ofiarnych kapłanów, którzy chcieliby w tak trudnych warunkach pracować. Księża narażeni byli na szykany, pośmiewisko, a nie rzadko i kamień zaświstał nad głową [141]. Katolicy elbląscy nie czując się w mieście bezpieczni zaczęli migrować [142]. Elblążanie na zapusty urządzili maskaradę i w złym świetle przedstawili króla, a do biskupa już nie przesyłają listów przez gońca, tylko pocztą zwyczajną [143]. Prześladowanie cierpią ci mieszczanie, którzy w jesieni ubiegłego roku, zeznając przed komisarzami królewskimi, nieprzychylnie wyrazili się o senacie; katolicy są rugowani z grona przedstawicieli t. zw. drugiego ordynku [144]. W celu zbadania zarzutów Hozjusza, król skierował do Elbląga komisję złożoną z Achacego Czemy i wojewody chełmińskiego Jana Działyńskiego oraz kasztelana chełmińskiego Jerzego Konopackiego [145], która złożyła Hoppego z urzędu. Batalia o Hoppego trwała przez cały rok 1556 na regionalnych sejmikach pruskich: malborskim w maju i grudziądzkim na św. Michała (29 IX). Przeciwko Hozjuszowi na sejmiku malborskim powstała silna opozycja, której przewodził wojewoda malborski, A. Czema [146]. Z przyjaciela stał się duszą opozycji. Wywierał przy tym poważny wpływ na dwóch królewski i razem z Radziwiłłem paraliżował wysiłki kontrreformacji. Elblążanie również nie szczędzili trudu i kosztów, by pozyskać króla i utrącić roszczenia Hozjusza. W początku 1556 r. przez kilka miesięcy sekretarz rady Jan Sprengel zabiegał u pod-

[137] S. Bodniak: Marcin Kromer w obronie Kościoła (1542—1556). *Reformacja w Polsce* 3 (1925) s. 214.

[138] Woelky: jw. nr 1042.

[139] Koneczny: Zatarg szkolny, jw. s. 334.

[140] Lortz: jw. s. 50—51.

[141] HE, nr 1571.

[142] Tamże, nr 1560.

[143] Tamże, nr 1570: Hozjusz do Kromera, 4 III 1556: „... Elbingenses adeo me iam contemnunt, ut per suos nuntios ad me suas litteras mittere non dignentur, sed eas Elbingi dent ad diversorium, ut si quis aut huc aut Ornetam se conferat, ei dentur perferendae. Ad eundem modum et ego facio. Sed quid ego de mei contemptu querar?".

[144] HE, nr 1560, 1679.

[145] Tamże, nr 1639.

[146] W. Michalski: Hozjusz i reformacja w Polsce. *Przegląd Kościelny* 4 (1907) s. 270—271.

kanclerza Przerębskiego o względy dla miasta i miał być życzliwie podejmowany [147] Hozjusz z niepokojem śledził kontakty elblążan z dworem i senatorami. Jedyną jego ostoją był sekretarz królewski Kromer, który jednak często wyjeżdżał w różnych poselstwach i biskup warmiński z utęsknieniem oczekiwał jego powrotu [148]. Po roku 1555 czołową postacią wśród wpływowych sekretarzy kancelarii królewskiej był Stanisław Karnkowski, późniejszy biskup włocławski. Gdy zabraknie Kromera Hozjusz do niego będzie kierować swoje żale, ostrzeżenia a nawet wyrzuty za pobłażanie heretykom. W liście z 10 V 1556 r. prosił go, by sekretarz rady elbląskiej „nic nie otrzymał na dworze królewskim przeciwko słuszności" [149]. Biskup warmiński kontrolował układ sił innowierców w Polsce i na swoim odcinku pracy wszędzie, stanowczo im się sprzeciwiał. W Elblągu chodziło mu głównie o usunięcie Hoppego, który pełnił funkcję nie tylko kierownika szkoły, ale również kaznodziei [150]. Na sejmik malborski Hozjusz jechał niechętnie obawiając się, by protestanci pruscy nie zażądali Komunii św. pod dwiema postaciami, na co, jego zdaniem w żadnym przypadku nie można się zgodzić [151]. Jako warunek swego udziału na tym sejmiku Hozjusz postanowił usunąć Hoppego [152]. Ostatecznie pojechał, chociaż warunku nie spełniono [153].

Na sejmik malborski przysłał król mandat przeciwko „anabaptystom, pikardom i innym heretykom". Luteranie uważali, że dokument królewski ich nie dotyczy; Hozjusz zaś swoim zwyczajem interpretował inaczej: królowi chodzi o uratowanie jedności Kościoła, a jedność tę burzą w jednakowym stopniu wszyscy innowiercy, w Elblągu do takich należy Hoppe. Powstała ostra polemika na temat, kto zakłóca życie i burzy dobre stosunki w mieście. Protestanci twierdzili, że winę za to ponoszą duchowni katoliccy obecni w Elblągu, a Hoppe jest człowiekiem uczonym i zacnym, jego specjalnością nie jest teologia, lecz filozofia i *humaniora* [154]. Ostatecznie sejmik malborski na temat Elbląga niczego nie postanowił, raczej dał okazję do wyładowania animozji i jeszcze bardziej rozjątrzył problem religijny w Prusach Królewskich. Król nie chciał angażować się w sprawy religijne. Mając na celu pozyskanie całego społeczeństwa dla swoich planów wojennych w Inflantach, sprawy wyznaniowe odkładał. Hozjusza to bardzo denerwowało i nieraz wyrzucał królowi, że należy najpierw szukać królestwa Bożego.

Ciągłe spory o stanowisko kierownika szkoły elbląskiej spowodowały wreszcie wystąpienie króla w tej materii. W orędziu na sejm grudziądzki (św. Michał, 29 IX) król postanowił wyraźnie, że mianowanie nauczycieli należy do biskupów. Hozjusz z miejsca zaatakował elblążan za Hoppego. Stronnictwo protestanckie czuło się na tyle silne, by nie tylko puścić mimo uszu żale biskupa warmińskiego, ale jeszcze postanowiło skierować

---

[147] Eichhorn: jw. T. 1 s. 244. HE, nr 1598, 1560.
[148] Bodniak: jw. s. 214.
[149] HE, nr 1607; Por. nr 1653, 1679, 1680.
[150] Tamże, nr 1571.
[151] Tamże, nr 1598.
[152] Tamże, nr 1577. Eichhorn: jw. T. 1 s. 244.
[153] Przebieg tego sejmiku opisał G. Lengnich: Geschichte der Preussischen Lande koeniglich polnischen Antheils. Danzig 1723 T. 2 s. 131—142. Dodatek tamże: Documenta nr 19.
[154] Koneczny: Zatarg szkolny..., jw. s. 337—340. Eichhorn: jw. s. 246—247.

do króla adres z prośbą o pozwolenie na „kielich". Jeden z posłów, a był nim burmistrz elbląski Greffe, wprost zwrócił się do Hozjusza prosząc go o poparcie u nuncjusza w tej sprawie. Deppner i niektórzy historycy niemieccy mówią o naiwności burmistrza [155]. Z całego kontekstu wydarzeń wydaje się że raczej należało by mówić o złośliwości! Wszystkim było wiadomo, co oznacza „kielich". Przed Soborem Trydenckim w teologii roiło się od nieporozumień, kiedy teologowie mało ważne praktyki kościelne stawiali na równi z podstawowymi dogmatami. Hozjusz należał do humanistów i ludzi najbardziej wykształconych w ówczesnej Polsce. W jego listach zdaje się przebijać zrozumienie dla oczywistego faktu, że przyjmowanie Komunii św. pod obiema postaciami nie jest herezją, lecz niebezpiecznym precedensem i okazją do dalszych roszczeń [156].

Hozjusz oczywiście odmówił i przy tej okazji wygłosił dłuższą mowę na temat poruszony w adresie: Komunii św. pod dwiema postaciami. Obficie cytował Pismo św. i polemizował z teologami luterskimi. Nie przekonało tu luteran i na najbliższym sejmie w Warszawie, zamierzali wystąpić z wnioskami o przyznanie dzielnicy pruskiej wolności religijnej, czyli *ius reformandi*. Hozjusz osobiście udał się na ten sejm, chociaż jako biskup warmiński (przed sejmem lubelskim 1569 r.) nie musiał uczestniczyć w sejmach koronnych, i w porozumieniu z innymi biskupami udało się wówczas przekonać króla, że decyzja w sprawach religijnych nie należy do sejmu, lecz do synodu [157]. Niejako w rewanżu za adres senatorów luterskich Hozjusz na sejmiku grudziądzkim oświadczył, że na mocy decyzji królewskiej, o przyznaniu biskupom prawa obsadzania stanowiska kierownika szkoły, domaga się usunięcia Hoppego. Elblążanie usiłowali jeszcze raz zorganizować obronę i zamierzali mu nadać prawa obywatelskie. Rozgłaszali jakoby sam król rozsiewał pogłoskę, że nie należy brać dosłownie jego mandatów, wydanych jedynie dla pozoru w celu uspokojenia katolików. Zygmunt August w tym czasie rzeczywiście swoim dwuznacznym zachowaniem stwarzał protestantom nadzieje zaprowadzenia luteranizmu w całym kraju. Hozjusz nie dał się zmylić i osłabić w zapale walki z herezją w mieście podległym jego jurysdykcji. Nie zaprzestał molestować króla i dygnitarzy dworskich w sprawie Hoppego. Senat elbląski kilkakrotnie, jak się wydaje, usuwał kierownika, ale na parę tygodni i to do miejscowości podelbląskich, by z nadejściem lepszego kursu sprowadzić go z powrotem. W mieście, jak wiemy, była grupa ludzi wiernych biskupowi, lub skłóconych z senatem. Ci właśnie, o każdym pojawieniu się Hoppego powiadamiali biskupa [158]. Hozjusz natychmiast donosił o tym królowi i przypominał dane obietnice usunięcia nauczyciela z królewskiego miasta. Zwykle cytował królowi słowa psalmu 118,49: „Pamiętaj o słowie wypowiedzianym do Twojego sługi, które jest

[155] Deppner: jw. s. 164.

[156] Dopuszczalność Komunii św. pod dwiema postaciami Hozjusz stawia na tej samej płaszczyźnie co małżeństwo księży i liturgię w języku ludowym. Por. Dialogus de eo, num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit. Dilingae 1558. (Przekład polski pt. Rozmowa o tym godzi li się laikom kielicha, księżej żon dopuścić a w kościelech służbę bożą językiem przyrodzonym sprawować, współwyd. z: Księgi o jasnym a szczerym słowie bożym. Kraków 1562). To samo w HO, T. 1 s. 644—663. Por. Mayenowa: jw. s. 79.

[157] Eichhorn: jw. s. 248—254.

[158] HE, nr 1716.

moją nadzieją" [159]. Hoppe zmęczony ustawiczną walką, wiosną 1557 r. opuścił Elbląg na stałe i przeniósł się do Gdańska, gdzie miał otrzymać stanowisko sekretarza magistratu [160]. W Elblągu żałowano go bardzo, gdyż był dobrym nauczycielem i zdobył popularność [161], podobnie jak niegdyś w Chełmnie. Hozjusz na jego miejsce podsuwał kandydaturę Piotra Rajmunda Helvetiusa (Szwajcara), długoletniego nauczyciela w Wiedniu [162]. Biskupowi nie zależało na szkole elbląskiej, pragnął jedynie, by w Prusach był katolicki ośrodek szkolny. Elbląg zbyt daleko odszedł od katolicyzmu, by można było z nim wiązać trwałe nadzieje.

Pozycja biskupa i katolicyzmu w Elblągu stawała się coraz trudniejsza. Protestantyzm opanował całe społeczeństwo i żadne reskrypty królewskie nie zdołały zahamować tego procesu. Bardzo trafnie określił to kanclerz Jan Ocieski w liście do Hozjusza z dnia 16 II 1557: „Co do Elblążan i Hoppego, o których Wasza Przewielebność tyle się kłopotał, boję się bardzo, czy nie zadaje sobie trudu na próżno; gdyby mnie Wasza Przewielebność pytał o radę, radziłbym bardzo użyć pewnej pobłażliwości i łagodności tam, gdzie surowe środki na nic się nie zdadzą: bo z tej strony, z której Wasza Przewielebność oczekuje pocieszenia i gdzie stałą pokłada nadzieję, nie ma się już czego spodziewać. Nie znajdują w tej sprawie posłuchu mandaty samego monarchy; mam zaś pewne poszlaki, że nieposłuszeństwo to pochodzi z tych właśnie przyczyn, których Wasza Przewielebność przedtem już się domyślał; a przyczyny te obecnie raczej się wzmocniły niż zmniejszyły. Jeśli Wasza Przewielebność znów zechce się oprzeć na mandatach, ich coraz bardziej rozdrażni, a na siebie bez najmniejszego pożytku coraz większą ściągnie nienawiść" [163].

Postępowanie Hozjusza z Elblągiem jeszcze surowiej oceniał podkanclerzy J. Przerębski. Hozjusz wiedząc, że w kwestii elbląskiej jest on „innego ducha", w ogóle z nim zaprzestał korespondencji na ten temat [164]. Elblążanie w rozgrywce z biskupem rozpowszechniali wieść, że „gdyby biskup łagodniej postępował, we wszystkim by mu się podporządkowali. Obecnie, kiedy biskup wszędzie atakuje nas i niesłusznie imputuje jakoby magistrat we wszystkim był mu nieposłuszny, postanowiliśmy wszystko uczynić i znieść, niż podporządkować się jego woli" [165].

Hozjusza najbardziej bolała obojętność króla, który często na nalegania biskupa odpowiadał milczeniem [166]. Biskup warmiński nie zrażał się tym i słał na dwór coraz nowe elaboraty na temat zgubnych następstw rozbicia religijnego. Zygmunt August w liście do Hozjusza z 4 VI 1557 r. w lakonicznych słowach dał odpowiedź na trzy zarzuty jakie mu stawiał

---

[159] Np. list Hozjusza do króla z 19 II 1557 r. HE, nr 1711.

[160] Carstenn: jw. s. 314. W 1558 r. Hoppe został dyrektorem szkoły w Gdańsku. Koneczny: Zatarg szkolny..., jw. s. 351. Kiedy Hoppe wyjechał z Elbląga dokładnie nie wiemy, nastąpiło to w kwietniu lub maju 1557 r., w czerwcu go już tam nie było. HE, nr 1716, 1722, 1723, 1785.

[161] HE, nr 1723.

[162] Tamże, nr 1711. Przez pewien czas pracował również w Akademii Wileńskiej (HE, nr 1723).

[163] Tamże, nr 1709.

[164] Tamże, nr 1722.

[165] Tamże, nr 1680. Słowa te miał powiedzieć Maciej Bogner, sekretarz rady miejskiej.

[166] Tamże, nr 1723.

biskup warmiński: [167] 1. Nie odpisuje na listy. Odpowiedź króla: oficjaliści dworscy donoszą nam, które listy wymagają odpowiedzi, a które nie; jeśli listy Hozjusza nie zostały za takie uznane, to nie trzeba mieć za to żalu. 2. Dziwi się, że u nas zmienia się religia. Odpowiedź: boli to również i nas, ale to zło dotknęło nie tylko nasz kraj, lecz całe chrześcijaństwo, nie wyłaczając Italii. Nic więcej nie możemy uczynić nad to, co tyle razy na próżno usiłowaliśmy, to jest upominać tych, w czyjej to mocy, aby upadający Kościół ratować przez zwołanie soboru. Nie widzimy innego sposobu zaradzenia temu złu. 3. Nie słuchają naszych edyktów. Odpowiedź: obecnie będąc poza granicami Królestwa niczego nie możemy zadecydować, po szczęśliwym załatwieniu sprawy inflanckiej postaramy się o środki zaradcze.

Z pisma królewskiego widzimy jak monarcha unikał osobistego zdeklarowania się, na co tak bardzo zawsze nalegał Hozjusz. Zapewne biskupowi przypadły do gustu uwagi A. Lippomano na temat wszystkich mandatów królewskich: *Verba, verba, inquam, fuerunt illa omnia, et tamquam pulvis quem proicit ventus a facie terrae* [168].

W tym okresie bodajże jedyną bliską Hozjuszowi duszą był S. Karnkowski. Korespondencja z nim ujawnia wewnętrzne rozterki biskupa, który żalił się, że „nie może spać, czuje się opuszczony i osamotniony w walce nie o swoją sprawę, ale Chrystusa" [169]. W listach do Karnkowskiego Hozjusz dawał upust swym nastrojom z okazji sporu z Elblągiem. Raz pisał: „Wiem, że Wasza Wielebność powie o mnie, iż pałam ku nim nienawiścią, lecz Bóg mi świadkiem jak ich kocham, więcej niż oni samych siebie i nawet wbrew ich woli za włosy chcę wyciągnąć ich z piekła [170]. Innym razem podenerwowany roszczeniami miasta pisał: „... mnie pasterzowi i biskupowi swemu chcą narzucić swą wolę, te nieokrzesane osły, podczas gdy ja jestem od tego by ich uczyć, a nie oni mnie!" [171]. Pokora i poczucie obrażonej ambicji przeplatały się nawzajem.

Religia katolicka w Prusach Królewskich załamała się w roku 1556. Stany pruskie na sejmikach coraz natarczywiej domagały się „kielicha" dla wiernych, głoszenia „czystej Ewangelii", języka narodowego w liturgii, a wielu księży nie czekając na odgórne decyzje zawarło związki małżeńskie. Hozjusz nieraz biadał nad poziomem moralnym duchownych elbląskich, czasami musiał udawać, że nie widzi nadużyć, bo nie miał kim ich zastąpić. Przechodzenie na luteranizm odbywało się niepostrzeżenie i czasami nie było wiadomo, czy dany ksiądz jest jeszcze katolikiem, czy już głosicielem „czystej Ewangelii" [172]. Hozjusz zwykle atakował duchownego dopiero wtedy, gdy ten wyraźnie zdeklarował się za luteranizmem i brał aktywny udział w propagowaniu nowej wiary. Po odejściu Hoppego uwagę biskupa zwrócił predykant Sebastian Neogeorg [173]. Jego kazania w kościele mariackim cieszyły się wielką popularnością. On to pierwszy 13 III 1558 r. rozdawał Komunię św. pod obiema postaciami [174].

[167] Tamże, nr 1768.
[168] List Lippomano do Hozjusza, 30 IX 1557 r. HE, nr 1837.
[169] Tamże, nr 1691.
[170] Tamże, nr 1716.
[171] Tamże, nr 1754.
[172] Por. tamże, nr 1571.
[173] Tamże, nr 1653.
[174] Wałdoch: jw. s. 36.

W Gdańsku już w 40-tą rocznicę wystąpienia Lutra, to jest 31 X 1557 r., we wszystkich kościołach udzielano Komunii św. na „nowy sposób" [175]. To miasto 4 lipca tego roku otrzymało przywilej „kielicha", ale tylko na okres do przyszłego sejmu. Terminy prolongowano w nieskończoność, aż do formalnego uznania wyznania augsburskiego w tych miastach. Na pozostał przy katolicyzmie i jako tako popierał biskupów w walce z reformacją. Pozostali dwaj, to jest pomorski (od 5 I 1556) Fabian Czema, trzech wojewodów pruskich, tylko chełmiński, Stanisław Kostka († 1555), a zwłaszcza jego brat Achacy, wojewoda malborski, należeli do zdecydowanych wyznawców nauki Lutra [176].

Na mandaty królewskie nawołujące do katolicyzmu miasta zazwyczaj odpowiadały, że nowa wiara już zakorzeniła się w społeczeństwie i administracyjne przywrócenie starej może doprowadzić do buntów. Hozjusz nieraz wskazywał królowi na niebezpieczeństwo herezji. Jego zdaniem poddani-różnowiercy, skoro buntują się przeciw Bogu, podniosą również rokosz przeciw prawowitemu monarsze [177]. W wielu jego listach powtarza się zdanie: *qui noluerunt esse papistae, nolunt etiam esse registae* [178].

Jesienią 1557 r. zainteresowanie Hozjusza Prusami osłabło. Papież Paweł IV 22 X i 18 XII tego roku oraz 9 III 1558 r. przez nuncjusza Alojzego Lippomano wzywał go do Rzymu [179]. Król wyraził na to zgodę i 14 VI 1558 r. Hozjusz opuścił Warmię. Przed wyjazdem administratorem diecezji zamianował dziekana kapituły Eustachego Knobelsdorfa. W tym czasie protestantyzm szerzył się w miastach bardzo intensywnie. W Braniewie wyznanie luterskie przyjął burmistrz Jan Preuck, ożeniony z córką A. Czemy [180]. Kościół elbląski został pozostawiony biegowi wypadków. Nadzieja wyjazdu Hozjusza ośmieliła radę miejską i już w trzecią niedzielę Wielkiego Postu 1558 r., 13 marca, a więc jeszcze przed wyjazdem Hozjusza, w kościele mariackim Neogeorg pierwszy raz oficjalnie rozdawał Komunię św. pod dwiema postaciami. Od pierwszych słów introitu mszalnego niedziela ta nazywa się *Oculi*, stąd protestancka gmina elbląska przez wieki obchodziła święto *Augenfest*, na pamiątkę uzyskania wolności religijnej. Król fakt dokonany usankcjonował formalnym dokumentem z 22 XII tego roku, z klauzulą ograniczającą: do przyszłego sejmu, lub soboru narodowego i tylko w kościele podominikańskim (mariackim). Dotychczasowe dzieje reformacji dostarczyły niejednego dowodu, że protestanci ze zdobytego terenu łatwo nie ustępowali i czas działał na ich korzyść. Wnet elblążanie zrobili zamach na kościół św. Mikołaja i dla religii katolickiej nie było już miejsca. Rada z powrotem sprowadziła usuniętego przez Hozjusza predykanta Walentego Sarceriusza, a w 1557 r. zatrudniła również jego brata, Jana, którego w 1563 r. zamianowała pastorem dla

---

[175] Reusch: jw. s. 15.
[176] Glemma: jw. s. 52—53.
[177] J. Tazbir: Państwo bez stosów. Warszawa 1967 s. 61.
[178] Słowa z listu Hozjusza do Patrycego Nideckiego, 29 XII 1568. HO, s. 262—264.
[179] HE, nr 1926.
[180] E. M. Wermter: Eustachius von Knobelsdorff, Statthalter von Ermland 1558—1564. *ZGAE* 29 (1955) s. 93.
[181] Kapituła oskarżała Knobelsdorfa przed Hozjuszem o nieudolność w postępowaniu z Braniewem. Por. list kapituły do Hozjusza z 11 IV 1562 r. opublikowany przez Wermtera, jw. s. 103—111.

ewangelickiej ludności polskiej, zgrupowanej przy kościele św. Ducha [182]. 11 maja 1558 r. rada elbląska otrzymała od króla prawo mianowania dyrektorem gimnazjum i decydowania o jego kierunku ideowym [183]. Triumf luteranizmu był całkowity, ale Hozjusz po powrocie z Soboru Trydenckiego ze świeżym zapałem podejmie trud nawracania miasta.

III. EKSPANSJA PROTESTANTYZMU W ELBLĄGU PODCZAS POBYTU HOZJUSZA POZA DIECEZJĄ (1558—1564)

Ten okres kontaktów Hozjusza z Elblągiem jest stosunkowo najmniej znany ze względu na to, że korespondencja biskupa rozproszona po różnych archiwach Europy jeszcze nie została wydobyta i opublikowana. Zapewne nie będzie jej wiele. Hozjusz miał do spełnienia poważne zadania w Kościele powszechnym i siłą rzeczy zainteresowania diecezją musiały zejść na dalszy plan. Najpierw trudna nuncjatura wiedeńska, a później udział w Soborze Trydenckim w charakterze legata papieskiego, zaabsorbowały Hozjusza prawie całkowicie. W natłoku zajęć znalazł jednak odrobinę czasu i w drodze korespondencyjnej utrzymywał stały kontakt z diecezją, zwłaszcza z administratorem diecezji Knobelsdorfem, który nie radził sobie ze zbuntowanym Braniewem [184].

Administrator nie cieszył się takim autorytetem i — mimo dobrej woli — nie posiadał dość energii by podołać trudnościom. Nieliczni katolicy elbląscy pozbawieni swego niezmordowanego obrońcy zostali zepchnięci na margines i wiele musieli wycierpieć od nietolerancyjnych luteran. Teraz już nie czas było myśleć o utrzymaniu miasta przy katolicyźmie, ale raczej o tym, jak katolikom elbląskim zapewnić swobodę kultu religijnego. Hozjusz w dalszym ciągu jedyny ratunek widział w interwencji królewskiej. Z racji patronatu nad parafiami elbląskimi król miał obowiązek bronić katolików. Hozjusz próbował oddziaływać na króla za pośrednictwem nielicznych już senatorów katolickich w Prusach. Na czoło wybijał się kasztelan gdański, Jan Kostka. Zachowało się kilka jego listów do Hozjusza z 1561 r., z których wynika, że na polecenie królewskie kasztelan gdański jeździł do Elbląga z mandatami [185]. Treści tych mandatów nie znamy. Z żywego zainteresowania Hozjusza należy przypuszczać, iż musiały one poruszać kwestie religijne. Do biskupa dochodziły od kapituły smutne wiadomości o szerzeniu się luteranizmu w diecezji warmińskiej. W samej biskupiej części diecezji 19 parafii nie miało księży. Niektórzy rajcy braniewscy na Wielkanoc 1562 r. jeździli do Gdańska, lub Elbląga, by tam przyjąć Komunię św. pod dwiema postaciami [186]. Uniwersał nadesłany przez Hozjusza, wzywający do wierności Kościołowi katolickiemu, specjalni heroldowie roznosili od miasta do miasta i domagali się przysięgi wierności. W Braniewie aż 30 czołowych osobistości miasta wzbraniało się przed nią, argumentując że treść uniwersału nie jest zgodna ze słowem Bożym. Ci,

---

[182] Carstenn: jw. s. 314—315. Reusch: jw. s. 16.
[183] Deppner: jw. s. 166.
[184] Wermter: jw. s. 101 i nn.
[185] Bibl. Czart. Rkp. 1605 s. 1057—1068. Trzy listy pisane złą polszczyzną, w dodatku tekst przyniszczony i mało czytelny.
[186] Wermter: Eustachius von Knobelsdorff..., jw. s. 94, 97, 106.

w obawie przed naciskiem ze strony władz diecezjalnych, wezwali księcia pruskiego Albrechta na swego orędownika [187]. Administrator diecezji wobec heretyków nie chciał zastosować środków przymusu. Pozostali kanonicy, podczas nieobecności biskupa, również poczuwający się do odpowiedzialności za całą diecezję (Hozjusz im to polecił), byli zwolennikami ostrzejszego działania i domagali się usuwania innowierców z biskupstwa [188]. Hozjuszowi nie podobały się te ostre zapędy kapituły. Nakazał umiarkowane działanie, pozwalał nawet na tolerowanie „używania kielicha" przez wiernych, do czasu jego powrotu do diecezji. Hozjusz w postępowaniu z heretykami trzymał się takiej zasady: najpierw cierpliwie przekonywać błądzącego, a dopiero kiedy to nie pomoże, zastosować środki nacisku [189].

W Elblągu zapewne cieszono się z rozwoju protestantyzmu w centrum diecezji. Nie tylko przybywało zwolenników „czystej Ewangelii" ale rządcy diecezji odwrócili uwagę od miasta właściwie już straconego dla katolicyzmu. Główna świątynia katolicka zdaje się była zamknięta. Protestanci nie śmieli jeszcze systematycznie odprawiać w niej swoich nabożeństw. Zresztą, nie mieli potrzeby. Obok stał do ich dyspozycji obszerny kościół podominikański. Katoliccy duchowni elbląscy nie mieli nic do roboty, ale ich obecność w mieście była potrzebna na znak, że diecezja nie rezygnuje z tej placówki. W roku 1562 zmarł wicepleban elbląski, ks. Augustyn Brandt [190]. Na jego miejsce król jako patron prezentował ks. Mikołaja Kosa, sekretarza i krewnego podkanclerzego P. Myszkowskiego. Administrator diecezji E. Knobelsdorf udzielił mu prowizji kanonicznej w nadziei, że elblążanie będą z respektem odnosić się do osobistości o tak wysokich skoligaceniach na dworze królewskim. Kos zawiódł pokładane w nim nadzieje. Był raczej politykiem, niż duszpasterzem. Nie pofatygował się nawet pójść do Elbląga, by osobiście objąć parafię. Uczynił to 6 VII 1562 r. przez pełnomocnika, którym zamianował swego ojca, Pawła Kosa [191]. Do sprawowania funkcji duszpasterskich zobowiązał się wynająć kapłana, ale również i tę czynność powierzył ojcu. Ten nie będąc zorientowanym podpisał kontrakt ze zluteranizowanym księdzem Janem Sarceriuszem, wcześniej zatrudnionym przez magistrat przy kościele św. Trójcy [192]. Władze diecezjalne później miały z nim wiele kłopotów i z trudem wyłączyły go z czynności w kościele katolickim. Predykant powoływał się na dokument „dzierżawy urzędu kaznodziei w kościele św. Mikołaja". W 1563 r. luteranie przejęli w swe

[187] Tamże, s. 98, 103—111.

[188] Tamże, s. 107.

[189] Tamże, s. 101: „Er gab seinem Domkapitel zunächts keine Vollmachten, zu schärferen Massnahmen zu greifen, sondern mahnte zur Mässigung und erteilte sogar die Erlaubnis, den Laienkelch bis zu seiner Rückker zu gestatten. Das tat er in der Hoffung, damit verläufig Ruhe schaffen zu können, das Bistum während seiner Abwesenheit vor inneren und äusseren Erschütterungen zu bewahren und durch diese Milde die Lutheraner wiederzugewinnen. Sein Zugeständnis entsprach durchaus seiner Methode, zuerst Milde warten zu lassen, auf die Ansichten der Irrenden einzugehen und dan erst, wenn all das zu keinem Erfolge führte, Gewalt anzuwenden". Zdaniem więc Wermtera Hozjusz był bardziej tolerancyjny, niż kapituła warmińska.

[190] E. Stock: Der Pfarrer an der ermländischen Stadtkirchen. *PDE* 7 (1875) s. 100. Deppner: jw. s. 167.

[191] Eichhorn: jw. T. 2 s. 192.

[192] Wałdoch: jw. s. 37. Deppner: jw. s. 168.

ręce kościół Trzech Króli, parafialny Nowego Miasta. Kościół św. Ducha został przeznaczony dla polskich ewangelików. Do rangi parafii ewangelickiej został on podniesiony w 1587 r., już po śmierci Hozjusza. Wałdoch przypuszcza, że w podobny sposób luteranie wyparli katolików i z pozostałych kościołów elbląskich: Bożego Ciała, św. Jakuba, św. Jerzego [193]. Cała trudność ustalenia daty przejścia na luteranizm poszczególnych ośrodków zgrupowanych przy kościołach elbląskich polega na tym, że nowa wiara zdobywała teren niespostrzeżenie. Administrator diecezji tego nie dostrzegał, albo z braku księży ortodoksyjnych po prostu nie miał kim zastąpić duchownych podejrzanych. Z tego względu Hozjusz wiele razy musiał patrzeć przez palce na niektóre „praktyki" księży. Społeczeństwo elbląskie aprobowało jakiegoś duchownego nie tyle za jego walory moralne, ile raczej za stosunek do „czystej Ewangelii". Ogólnie rzecz biorąc czasy, o których jest mowa, dla katolicyzmu elbląskiego są smutnym okresem regresji, nie z braku jednostki, choćby i wybitnej, ale wskutek szerszego procesu, jaki miał miejsce w Prusach Królewskich, w całej Polsce i Kościele powszechnym. Z listów Hozjusza do króla odnosi się wrażenie, że biskup warmiński tego nie rozumiał i pomyślność Kościoła wiązała z nastawieniem doń monarchy.

IV. ZABIEGI HOZJUSZA, PO POWROCIE Z TRYDENTU, O PRZYWRÓCENIE PRAW KATOLIKOM ELBLĄSKIM (1564—1569)

Zimą 1564 r. Hozjusz powrócił do diecezji opromieniony chwałą legata papieskiego na Sobór Trydencki, autorstwem wielu sławnych dzieł teologicznych i ozdobiony (od 1561 r.) godnością kardynalską. Ten okres kończy się wyjazdem kardynała do Rzymu w 1569 r.

Hozjusz od razu zabrał się energicznie do odnowy religijnej diecezji. W roku 1564 sprowadził pierwszych jezuitów do Polski, osadził ich w Braniewie i powierzył im prowadzenie seminarium diecezjalnego. Żywił również nadzieje, że dobrzy kaznodzieje jezuiccy pomogą mu nawrócić Elbląg [194]. W roku 1565 zwołał synod diecezjalny [195]. W Elblągu Hozjusz zastał stan opłakany: wszystkie kościoły i dobra kościelne znajdowały się w rękach innowierców. Ks. Kos nie dbał o parafię i jedynym jego sukcesem było wytargowanie od rady miejskiej 10 łanów uposażenia kościelnego [196].

Do Polski w 1563 r. przyjechał nuncjusz papieski Jan Franciszek Commendone, osobisty przyjaciel Hozjusza. Objeżdżając Polskę nawiązywał kontakty z biskupami i kapitułami odnośnie walki z reformacją. W maju 1564 r. po drodze do Gdańska zatrzymał się w Elblągu. Miasto przyjęło go uroczyście. Później, 21 maja, Commendone przybył do Fromborka i przez dłuższy czas pozostał na Warmii [197]. Hozjusz chciał wykorzystać jego obec-

---

[193] Wałdoch: jw. s. 37—38.

[194] Korewa: Geneza braniewskiego Hozianum, jw. s. 133.

[195] F. Hipler: Bibliotheca Warmiensis oder Literaturgeschichte des Bisthums Ermland. T. 1. Braunsberg 1872 s. 161. H. F. Jacobson: Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechtes der Provinzen Preussen und Posen. Königsberg 1837 s. 25.

[196] Eichhorn: jw. T. 2 s. 193.

[197] Korewa: Geneza braniewskiego Hozianum, jw. s. 131—132.

ność i wspólnie jeszcze raz udać się do Elbląga, by magistrat skłonić do porzucenia luteranizmu, jednak grasująca tam zaraza udaremniła te zamiary [198]. Dotychczasowe postępowanie z elblążanami u największego optymisty mogło ostudzić zapał i nadzieje na nadzwyczajne sukcesy. Hozjusz tego świadom, dochodzenie praw katolików i tym razem kontynuował według utartego schematu: wywierał nacisk na magistrat za pośrednictwem dworu i starał się prowadzić akcję propagandową. Na wstępie wyznaczył cel skromny: rewindykację tego, co protestanci zabrali podczas jego nieobecności. Układ sił politycznych wydawał się teraz korzystniejszy niż przed wyjazdem: król przyjął na sejmie parczowskim uchwały Soboru Trydenckiego i przez to wyraźniej zdeklarował się po stronie katolickiej; zmarł (24 V 1565) Achacy Czema, główny filar protestantyzmu w Prusach Królewskich.

Założone w Braniewie kolegium jezuickie pociągnęło za sobą spore wydatki. Kłopoty finansowe omal nie doprowadziły do zerwania rozmów w sprawie sprowadzenia jezuitów do Braniewa [199]. Hozjusz pragnął dochody bogatej ongiś parafii elbląskiej przekazać na utrzymanie kolegium jezuickiego. Dysponowała nimi rada miejska. Dopóki miasto było katolickie nikt nie myślał na inny cel przeznaczać dochodów parafii. Obecnie dochody kościelne mogły stać się funduszem na zwalczanie Kościoła katolickiego! Biskup stał na stanowisku, że chociaż miasto zluteranizowało się, to jednak diecezja ma prawo do uposażenia parafii, która została erygowana jako katolicka, a nie luterska.

Drugim celem zabiegów Hozjusza było odzyskanie kościoła św. Mikołaja. Bez świątyni niemożliwe prowadzić pracy duszpasterskiej w parafii. Luteranie nie byli pewni zdobyczy i w kościele św. Mikołaja raczej nabożeństw nie odprawiali, kościół pozostawał zamknięty, a klucze znajdowały się u Jana Sarceriusza, który na mocy wspomnianego kontraktu z Kosem uważał się za prawowitego duszpasterza przy tym kościele.

Trzecim wreszcie punktem zainteresowania Hozjusza w Elblągu było zorganizowanie i ochrona misji jezuickiej w tym mieście.

Dla osiągnięcia tych trzech celów Hozjusz rozwinął szeroką korespondencję z ludźmi, którzy mogli odegrać jakąś rolę, przede wszystkim z królem i dygnitarzami z jego otoczenia.

Biskupowi wydawało się, że najłatwiejszy do osiągnięcia będzie pierwszy cel: rewindykacja dóbr kościelnych. Zwrócił się do króla jako patrona kościołów parafialnych w Elblągu z prośbą o poparcie swoich roszczeń. Biskup zarzucał radzie, że dobra kościelne samowolnie przeznacza na cele niezgodne z wolą fundatora. Król polecił podkanclerzemu Piotrowi Myszkowskiemu wystawić Hozjuszowi upoważnienie na przeprowadzenie lustracji dochodów i wydatków kościoła św. Mikołaja w Elblągu, a burmistrzom nakazał udostępnić kardynałowi bez żadnej zwłoki wszystkie żądane dokumenty [200]. Rada elbląska różnymi sposobami przeszkadzała w wykonaniu tej decyzji i dwukrotnie rewizorzy warmińscy (na czele z E. Knobelsdorfem) powrócili z niczym [201]. Hozjusz dobrze znał wszystkie wybiegi

---

[198] Eichhorn: jw. s. 194.

[199] Korewa: Sprowadzenie jezuitów do Polski, jw. s. 20.

[200] Dokumenta betreffend die Streitsache mit dem Magistrat zu Elbing wegen der dortigen Kirchen. ADWO, C 77 k. 6 rv.

[201] Eichhorn: jw. s. 194—195.

elblążan w podobnych sytuacjach. Zameldował o tym królowi i ten wyznaczył komisję w składzie: kasztelan gdański Jan Kostka i Marcin Kromer kanonik krakowski. Komisja postawiła radzie ultimatum pod groźbą grzywny 10 tys. florenów węgierskich: Elbląg w ciągu miesiąca dojdzie do porozumienia z Hozjuszem, albo na 15 marca 1566 r. stawi się przed sądem królewskim. Elblążanie woleli tym razem podjąć pertraktacje z biskupem, niż poddać się sądowi królewskiemu i 27 lutego 1566 r. do Lidzbarka wysłali dwóch członków rady: Michała Brettschneidera *(magister civium)* i Jana Sprengela. Pertraktacje z przedstawicielami elbląskimi Hozjusz opisał, a S. Reszka wydał je pod tytułem: *De actis cum Elbingensibus in arce heilsbergensi anno Domini 1565* [202]. Eichhorn na podstawie korespondencji Hozjusza przekonywująco udowodnił, że 27 lutego Hozjusz był w Piotrkowie na sejmie i wszystkie inne szczegóły wskazują na rok 1566 [203] Rozmowy lidzbarskie nie przyniosły żadnego rezultatu. Obie strony różniły się w interpretacji jurysdykcji biskupiej i kwestii patronatu, w oparciu o przywilej Kazimierza Jagiellończyka z 1457 roku. Hozjusza szczególnie dotknęło wyrażenie rajców, że miasto nie może przekazać dochodów parafii elbląskich na rzecz „obcej diecezji". Jego zdaniem Elbląg, tak samo jak i Braniewo, należy do diecezji warmińskiej i dyspozycja dobrami kościelnymi Elbląga należy nie do rady, lecz do biskupa. W zamian za przekazanie tych dochodów na rzecz kolegium jezuickiego w Braniewie obiecywał „dobrze wykształcić" kilku młodzieńców elbląskich w tym zakładzie, z czego jednak elblążanie nie skorzystali.

W tej sytuacji Hozjuszowi nic innego nie pozostało, jak tylko wytoczyć Elblągowi proces przed trybunałem królewskim. Liczył na poparcie swoich przyjaciół na dworze i w kancelarii mniejszej. Podkanclerzy Piotr Myszkowski prowadził ożywioną korespondencję z Hozjuszem i ustawicznie obiecywał poparcie przeciw Elblągowi, ale często temperował zapał biskupa warmińskiego, wyrażając swoją niewiarę w skuteczność mandatów wysyłanych z jego kancelarii do elblążan [204], którzy do tego stopnia „przywykli zrzucać ze siebie jarzmo posłuszeństwa Kościołowi, że trudno ich będzie z tego wyrwać" [205]. Sekretarzem Myszkowskiego był, jak wiemy, proboszcz parafii św. Mikołaja, Mikołaj Kos. Nie rezydował przy parafii, ale w tych okolicznościach jego obecność blisko dworu okazała się bardzo pożyteczna. Jeśli już nie z gorliwości pasterskiej, to przynajmniej z racji beneficjum współpracował ze swoim ordynariuszem [206]. Pomoc obiecał Andrzej Pat-

---

[202] HO, s. 100—103.

[203] Eichhorn: jw. s. 197—198. Przypis nr 2. H. Deppner (jw. s. 170) nie uwzględniła poprawki Eichhorna.

[204] Por. ADWO, D 15 k. 30—31: P. Myszkowski do Hozjusza 1 II 1566.

[205] Tamże, D 17 k. 42—43: P. Myszkowski do Hozjusza 10 III 1566.

[206] Stifts- och Landsbiblioteket. Linkoping, Sweden (skrót: Bibl. Link.) kod. 24 ska przygotowywała materiały niezbędne do wszczęcia procesu beatyfikacyjnego S. Hozjusza. W związku z tym zebrano kilkanaście tek odpisów jego korespondencji rozproszonej po różnych archiwach krajowych i zagranicznych. W większej części są to kopie z Hosiana Z.D. PAN w Krakowie. W 1968 r. diecezja chełmińska przekazała „Teki Hozjańskie" diecezji warmińskiej i obecnie znajdują się w ADWO. Por. A. Liedke: Dokoła zagadnień hozjańskich. *Nasza Przeszłość* 4 (1948) s. 295—310. W niniejszym artykule korzystam z odpisów znajdujących się w ADWO. Aby mnogością sygnatur nie wprowadzać zamieszania, cytuję według archiwów, gdzie znajduje się list, będący podstawą kopii.

rycy Nidecki [207], znakomity uczony literat i sekretarz kancelarii królewskiej, wysoko ceniony na dworze i popierany przez Myszkowskiego [208]. Poufne informacje z dworu przesyłał Hozjuszowi Jan Ławski, prawdopodobnie również sekretarz królewski. Podpowiadał komu ewentualnie należy dać upominek [209]. Hozjusz nie zaniedbał o sprawie elbląskiej poinformować prymasa Jakuba Uchańskiego [210]. Również elblążanie nie zasypiali gruszek w popiele. Zaufani Hozjusza często donosili mu o pojawieniu się kogoś z senatu elbląskiego, np. 12 III 1567 r. Ławski pisał do biskupa warmińskiego: „po powrocie od brata na dwór królewski do Warszawy zastałem tam elblążan i dowiedziałem się, że piąty, czy szósty raz ich sprawa jest odłożona, o czym z bólem i wstydem donoszę [211].

Na nalegania Hozjusza król odpowiedział, że zajmie się sprawą elbląską, gdy będzie wolniejszy. Hozjusz na to odpowiedział: „... nie widzę bardziej ważnej sprawy do zajęcia się królowi nad tę, gdzie potrzebne jest królewskie *brachium saeculare* przeciw gwałcicielom praw bożych... szukajcie najpierw królestwa Bożego..." [212].

Dopiero w kwietniu tego roku na sejmie piotrkowskim król wyznaczył komisję do rozpatrzenia zarzutów Hozjusza przeciwko miastu. Przedstawiciele Elbląga byli tam obecni i urabiali opinię na swoją korzyść. Hozjusz osobiście na sejmie nie zjawił się. Jego interesy reprezentował Ławski. Do komisji zostali wyznaczeni: kanclerz Walenty Dembiński, podkanclerzy Piotr Myszkowski, dwaj referendarze i wielu sekretarzy. Ławski każdego z nich z osobna informował o konflikcie elbląskim. Kardynał przesłał komisji obszerny memoriał, w którym wyłuszczył wszystkie krzywdy diecezji doznane od Elbląga. Pismo zostało odczytane wobec delegacji elbląskiej. Ławski w sprawozdaniu do Hozjusza opisywał jak wielkie wrażenie na wszystkich zrobiło to pismo, delegaci elbląscy pobledli i oniemieli z wrażenia, obecni senatorzy przekonali się o racji kardynała [213]. Komisja wydała wyrok na korzyść diecezji, ale ten wyrok nie był prawomocny, wymagał ratyfikacji ze strony króla jako patrona i najwyższego władcy tego miasta, król tymczasem wybierał się na Litwę, gdzie miał spotkać się z posłami moskiewskimi i zapoznanie się ze sprawą elbląską odłożył na dalszy plan [214]. Jeszcze raz ujawniła się zagadkowa i chwiejna polityka religijna ostatniego z Jagiellonów. Elblążanie widząc rozmach Hozjusza w walce z reformacją po cichu pracowali nad uzyskaniem prolongaty przywileju religijnego z 22 XII 1558 r., ważnego na okres do zwołania soboru powszechnego, lub synodu narodowego [215]. Sobór Trydencki wszelkie wątpliwości rozstrzygnął i teoretycznie biorąc Elbląg w myśl wspomnianego przywileju musiał się podporządkować.

[207] ADWO, D 15 k. 33: P. Nidecki do Hozjusza 24 IV 1566. Tamże, D 17 k. 63: P. Nidecki do Hozjusza 17 VI 1566.

[208] H. B a r y c z: Dokumenty i fakty z dziejów reformacji. *Reformacja w Polsce* 12 (1956) s. 232.

[209] ADWO, D 15 k. 52—53: J. Ławski do Hozjusza 19 IV 1567.

[210] Tamże, D 2 k. 87—88: J. Uchański do Hozjusza 16 VI 1566.

[211] Bibliotheca Gotha III, 169: J. Ławski do Hozjusza 12 III 1567.

[212] HO, s. 218—219: Hozjusz do króla 5 VII. Brak roku, ale kontekst wskazuje, że chodzi tu o rok 1567. Tak chyba domyślał się i S. Reszka, który ten list w HO t. 2 zamieścił po liście z 18 V 1567 r.

[213] ADWO, D 15 k. 52—53: Ławski do Hozjusza 19 IV 1567.

[214] Tamże, D 15 k. 61: P. Myszkowski do Hozjusza 13 VI 1567.

[215] E i c h h o r n: jw. s. 201.

Nieznanymi bliżej drogami rada elbląska 4 IV 1567 r. otrzymała dokument królewski przedłużający przywilej poprzedni. Zaskoczony Hozjusz po prostu nie mógł uwierzyć, że król wydał taki dokument i zarzucał miastu fałszerstwo. Zwrócił się wprost z pytaniem do monarchy i ten wszystkiego się wyparł. W liście z 26 IX tego roku król oświadczył, że to, co się dzieje w Elblągu jest obrazą Boga, biskupa i króla, groził represjami [216].

Niezależnie od zabiegów o odzyskanie dóbr kościelnych zagarniętych przez magistrat, Hozjusz chciał stanąć mocną stopą w Elblągu, skąd katolicy zostali wyparci podczas jego pobytu za granicą. Proboszcz elbląski M. Kos wystarał się w kancelarii Myszkowskiego o mandat do rady miejskiej, by kościół św. Mikołaja przekazała katolikom [217]. Egzekutorem mandatu został przez dwór wyznaczony Ścibor Krzykowski i J. Kostka. Komisja jednak nie przyjechała do Elbląga. Krzykowski tłumaczył się przed Hozjuszem, że w mandacie była jedynie mowa o przekazaniu kościoła św. Mikołaja katolikom, ale brakło nakazu królewskiego żeby miasto podporządkowało się biskupowi, wobec tego wolę królewska zakomunikował delegatom Elbląga obecnym na nadzwyczajnym sejmiku pruskim w Malborku 24 II 1567 r. i sam oczekiwał bardziej konkretnych decyzji dla miasta [218].

Hozjusz pragnął w odzyskanej świątyni urządzić coś w rodzaju rekolekcji wielkopostnych. Przez kanonika Leomanna poprosił o to rektora kolegium jezuickiego w Braniewie, o. Jana Jakuba van Asten, któremu przesłał również dyspozycję kazań. Jezuita wyjechał do Elbląga, ale ponieważ nie zjawili się komisarze królewscy dlatego jego misja nie mogła dojść do skutku. Do Hozjusza pisał: kazania miałem przygotowane, lecz nie było uszu do ich słuchania [219]. Klucze do kościoła parafialnego w dalszym ciągu pozostawały w rękach Jana Sarceriusza. Hozjusz wpadł na dobry pomysł, by klucze od „wikariusza" odebrał jego proboszcz i zawezwał do Elbląga Mikołaja Kosa. Myszkowski „dla dobra sprawy Bożej" nie sprzeciwiał się temu [220]. W sierpniu Kos przyjechał do Elbląga w towarzystwie Sunyera oraz Astena, który od razu wygłosił kazanie do ludności zebranej na niedzielnym nabożeństwie. Nie wiemy dokładnie jakie ustępstwa uzyskał od magistratu i Sarceriusza właściwy proboszcz parafii. Prawdopodobnie elblążanie obiecywali umożliwić pracę księdzu katolickiemu, gdyż Kos powiadomił Hozjusza o swej misji i ponownie wyjechał do kancelarii Myszkowskiego. Dalszą pieczę nad parafią elbląską Hozjusz przekazał dziekanowi kapituły Jakubowi Zimmermannowi i jezuitom [221]. Poza nimi biskup nie miał pewnego kandydata, któremu by mógł spokojnie powierzyć tak trudną placówkę.

Działalność jezuitów w Elblągu spotkała się z silnymi oporami. Pierwszym jezuickim stałym misjonarzem w tym mieście był Piotr Fahe, człowiek już starszy wiekiem, ale biegle władający językiem niemieckim, jeden

[216] HO, s. 236: Zygmunt August do Hozjusza 26 IX 1567.
[217] ADWO, D 14 k. 44: M. Kos do Hozjusza 31 I 1566. Tamże, D 15 k. 30—31: P. Myszkowski do Hozjusza 1 II 1566.
[218] Tamże, D 16 k. 17: S. Krzykowski do Hozjusza 4 III 1567. Do Elbląga miał przyjechać również Ławski, lecz z tych samych względów powstrzymał się. Por. Bibliotheca Gotha III, 169: Ławski do Hozjusza 12 III 1567.
[219] ADWO, D 13 k. 33: Jan Jakub Astensis do Hozjusza 2 III 1567.
[220] Tamże, D 15 k. 62: P. Myszkowski do Hozjusza 13 VII 1567.
[221] Eichhorn: jw. s. 202.

z pierwszych jezuitów braniewskich [222]. Często wyjazdy misyjne urządzał sam rektor Astensis i inni jezuici z kolegium. Początkowo, zdaje się, jezuici na stałe nie zamieszkali w Elblągu, po kilku dniach powracali do kolegium. Nastroje w mieście nie były korzystne synom św. Ignacego. Jezuici uchodzili za bojówkę Kościoła do walki z protestantyzmem i oni z zasady inkasowali pierwszy gniew na „papistów". W pierwszą niedzielę września razem z jezuitami do Elbląga wybrał się kanonik Zimmermann jako delegat biskupa do magistratu. Z obszernego sprawozdania z tej podróży, przedłożonego Hozjuszowi, dowiadujemy się jak trudne warunki pracy mieli tam jezuici [223]. Sarceriusz nie chciał im oddać kluczy i musieli drzwi wyważać i młotem rozbijać, wejście na ambonę również zastali zamknięte, służba kościelna nie chciała udostępnić paramentów mszalnych. Księża w niedzielę rano ze mszą św. poszli do kościoła parafialnego Nowego Miasta, również opanowanego przez luteran. Siedział przy nim wprawdzie proboszcz katolicki, zdziecinniały staruszek, któremu rada jeszcze wypłacała pensję, ale nie miał wpływu na parafię. Ten, skoro zobaczył jezuitów, przestraszył się, że mu zabiorą dochody i z trudem dopuścił ich do ołtarza i na ambonę. Kanonik wyczuł wielki chłód religijny. Na drugi dzień Zimmermann spotkał się z radą miejską i przedłożył jej pismo Hozjusza. Po dwugodzinnej naradzie otrzymał odpowiedź, że miasto wypłaca regularnie pensje duchownym katolickim, stosownie do decyzji ostatniego sejmiku pruskiego, ale „sumienie im nie pozwala na zatrudnienie kaznodziei katolickiego". Błagali Hozjusza, by uszanował przywileje królewskie i nie zmuszał ich do działania wbrew sumieniu. Te same myśli powtórzyli w pisemnej odpowiedzi, którą kanonik przesłał biskupowi [224].

Ponieważ elblążanie powoływali się na udzielone im przez króla przywileje z 22 XII 1558 r. i 4 IV 1567 r., dlatego Hozjusz zwrócił się do króla z pytaniem, czy takowe udzielił. Król w liście z 26 IX 1567 r. temu zaprzeczył i Hozjusz będąc przekonanym, że owe przywileje są falsyfikatami, albo zostały wyłudzone podstępnie, pokazał im ów list, na co elblążanie mieli odpowiedzieć milczeniem [225].

Pewne ekscesy przeciw jezuitom (rzucano ponoć w nich kamieniami) dały asumpt do nowych oskarżeń pod adresem miasta. Kos zabiegał o suro-

[222] K o r e w a: Geneza braniewskiego Hozianum, jw. s. 136—137.

[223] ADWO, D 15 k. 64—65: J. Zimmermann do Hozjusza 4 IX 1567.

[224] Tamże, D 16 k. 34: J. Zimmermann do Hozjusza 17 IX 1567.

[225] HO, s. 121. W 10 lat później Batory zażądał od miasta okazania tych przywilejów. Hozjusz w liście do króla z 12 VIII 1577 (HO, s. 421) chwali go za to: „...Quod autem de privilegio iactatur ... prudenter admodum abs te factum est, quod illud exhiberi tibi postulasti. Nam certum est et indubitatum, quod regia manu subscriptum exhibuerunt nunquam. Ante decem plus minus annos iactabant haedi quoque mei Elbingenses tale quiddam a defuncto rege sibi datum esse, verum ut aliquod illius manu subscriptum diploma producerent, nunquam ab illis potuit obtineri, quod protulissent proculdubio, si reperire potuissent...". Z udokumentowaniem prawa do wolności religijnej podobne kłopoty miały i inne miasta pruskie. Np. Gdańsk 31 X 1557 otrzymał dokument królewski zezwalający na Komunię św. pod dwiema postaciami. Strona formalna tego dokumentu pozostawia wiele do życzenia: oryginał nieznany, miasto się nim nie posługiwało, brak wpisu do metryki koronnej. Przywilej kosztował Gdańsk 100 tys. florenów. J. D w o r z a c z k o w a: Wprowadzenie reformacji do miast królewskich Wielkopolski. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 10 (1965) s. 69. Królowie polscy woleli ustnie załatwiać tak delikatne sprawy, by w każdej chwili móc się wycofać przy niesprzyjającej koniunkturze dla innowierców.

we mandaty i informował biskupa jak ma postępować [226]. W drugiej połowie listopada król wysłał komisję w składzie: Jan Kostka [227] i sekretarz królewski Jan Dymitr Solikowski [228]. Z ramienia biskupa towarzyszył im kanonik Zimmermann. Dzięki ich roztropnemu i zdecydowanemu wystąpieniu protestanci oddali katolikom kościół św. Mikołaja „razem ze wszystkimi posiadłościami i prawami". Magistrat przyobiecywał zapewnić bezpieczeństwo jezuitom i innym duchownym przysłanym przez biskupa warmińskiego. Zbuntowanemu zakrystianowi kościoła parafialnego udzielono monitum, by wydał duchownym katolickim potrzebne szaty i naczynia, podobnie mieli oni otrzymać jeden klucz do skarbca zamykanego na dwa zamki.

Po wyjeździe komisarzy jezuici mogli zamieszkać na stałe w Elblągu i kontynuować pracę misyjną. Ich działalności z ramienia biskupa patronowali kanonicy fromborscy. Obok Zimmermanna występuje aktywnie drugi kanonik, Gaspar Hannovius [229]. Znany z oszczędności Hozjusz hojnie wynagradzał misjonarzy [230]. W dni powszednie jezuici głosili kazania katechizmowe, a w niedziele homilie. Frekwencja na tych kazaniach nie była wielka, zwłaszcza w dni powszednie, w niedzielę więcej ludzi przychodziło do kościoła [231]. Przeważnie dwóch jezuitów przebywało w Elblągu: jeden przy kościele św. Mikołaja, drugi przy kościele Trzech Króli. Ojciec P. Fahe w lutym 1568 r. zachorował i musiał wycofać się do Braniewa. Zastąpił go rektor Astensis, ten jednak nie znał dobrze języka niemieckiego, musiał kazania w całości pisać, co mu zabierało sporo czasu i onieśmielało wobec słuchaczy, wśród których nie brakło luteran, czyhających tylko na potknięcie się kaznodziei.

Otwarcie kościoła i uruchomienie placówki misyjnej tchnęło nadzieją odzyskania Elbląga dla katolicyzmu. Jeszcze przedtem, w październiku 1567 r., Commendone zakomunikował Ojcu św. o możliwości nawrócenia Elbląg [232]. Karnkowski gratulował Hozjuszowi sukcesu [233], mając podobne kłopoty z Gdańskiem stawiał kardynała sobie za wzór, prosił o radę i poddawał pod jego osąd wszystkie swoje poczynania w walce z reforamacją [234]. Maciej Drzewicki pełen entuzjazmu pisał z Rzymu do Hozjusza: „... oby wszyscy biskupi naszej ojczyzny za przykładem Waszej Dostojności, mając na uwadze tylko Boga i zbawienie dusz, wyzbyli się wszelkiego strachu, dołożyli trudu i wzajemnie sobie pomagali w utrzymaniu jedności wiary" [235]. Jezuici, którzy najlepiej znali Elbląg, powściągliwiej oceniali sytuację, np. Franciszek Sunyer nie spodziewał się nawrócenia senatorów,

[226] ADWO, D 13 k. 82: M. Kos do Hozjusza 17 XI 1567.

[227] Por. H. Kowalska: Jan Kostka ze Sztemberku 1529—1581. Polski Słownik Biograficzny. T. 14. Wrocław—Warszawa—Kraków 1969 s. 345—348.

[228] J. Zalewski: Arcybiskup J. D. Solikowski obrońca naszych praw morskich w XVI wieku. *Nasza Przeszłość* 3 (1947) s. 109.

[229] Por. ADWO, D 15 k. 79—81.

[230] Piotr Fahe (często pisze się: Phaë) 22 I 1568 dziękując Hozjuszowi za wino i pieniądze pisał: „Gdybym nie był jezuitą, obawiałbym się, by taka hojność biskupa nie doprowadziła mnie do zbytku...". ADWO, D 13 k. 25.

[231] Tamże, D 18 k. 59: J. Astensis do Hozjusza o stanie religijności w Elblągu 18 II 1568.

[232] Tamże, D 24 k. 24: F. Commendone do Hozjusza 21 X 1567.

[233] Tamże, D 26 k. 68—69: S. Karnkowski do Hozjusza 16 I 1568.

[234] Tamże, D 9 k. 63—65: Karnkowski do Hozjusza 1 VI 1568.

[235] Tamże, D 17 k. 62: Maciej Drzewicki do Hozjusza 8 V 1568.

jedynie ugruntowania w wierze chwiejących się [236]. Ich opinia była oprata nie na uczuciowych, ale bardziej realnych przesłankach.

Odgórne decyzje nie odmieniły zasadniczego nastawienia rady i większości mieszkańców miasta do katolicyzmu. Zaraz po wyjeździe komisarzy powstały rozruchy i tumulty przeciw jezuitom. Zakrystian kościoła św. Mikołaja, zagorzały luteranin, nie chciał dzwonić na nabożeństwa katolickie, nie słuchał jezuitów, nie wydał im paramentów liturgicznych, ludzi odstręczał od „papistów" i kierował do kościoła mariackiego [237]. W mieście z polecenia Hozjusza sytuację obserwował kan. Zimmermann i próbował interweniować u rady miejskiej, by osłaniała misjonarzy. Akcją antyjezuicką kierowali predykanci luterscy: Jan Sarceriusz, a zwłaszcza Sebastian Neogeorg. Rada im nie przeszkadzała, a może nawet z nimi współpracowała. Kanonik o wszystkim informował Hozjusza, a ten alarmował na dworze królewskim. Kasztelan gdański, Jan Kostka, gorliwy obrońca katolicyzmu, na polecenie królewskie 29 XII 1567 r. ponownie zjawił się w Elblągu z surowym mandatem królewskim, nakazującym miastu pod groźbą 100 tys. florenów grzywny natychmiastowe przyjęcie jezuitów [238]. Strach padł na miasto i chwilowo tumulty ucichły. Na dalszą metę trudno było represjami uzdrowić stosunki. Fahe 22 I 1568 r. pisał do Hozjusza: „Nasi przeciwnicy są teraz bardziej ulegli z obawy przed karą, niż na słowo pasterskie i tylko czekają, kiedy zostaną uwolnieni od jezuickiego jarzma" [239]. Na prośbę Hozjusza 12 II duchownym pracującym w Elblągu król wystawił dokument tzw. *salvus conductus*, czyli glejt bezpieczeństwa [240]. Każdy, kto targnął by się na osobę posiadającą taki dokument, odpowiadał przed samym królem. Tegoż dnia osobnym pismem skierowanym do rady elbląskiej nakazał jej: 1. śledzić i przeciwdziałać wszelkim zasadzkom na jezuitów, 2. otworzyć kościół św. Mikołaja i wydać paramenty liturgiczne, 3. przekazać Hozjuszowi rachunki z zarządu dobrami kościelnymi [241].

Elblążanie zaniepokojeni wpływami Hozjusza na dworze królewskim, wspólnie z Gdańskiem i Toruniem, również tam szukali poparcia. Zaufani Hozjusza powiadomili go o delegacji miast ubiegającej się o potwierdzenie wyznania augsburskiego. Niezmordowany biskup warmiński w ślad za nimi skierował do króla obszerny list umacniający w wierze. Hozjusz przekonywał, że wiara może być tylko jedna, to jest katolicka, a wszelka inna *non est fides, sed perfidia*. Wewnętrzne rozbicie w łonie protestantyzmu, twierdził, jest dowodem na to, jak nowinki religijne prowadzą do zburzenia jedności społeczeństwa. Prosił króla, by wątpiących elblążan odesłał do niego, ich biskupa, a on ich pouczy i wykaże jak owa sławna *Confusio*

---

[236] Chodzi tu o list jezuity Franciszka Sunyera z 22 III 1568. Oryginał znajdował się w Bibliotece Gimnazjum Braniewskiego, która w czasie ostatniej wojny spłonęła. Na szczęście posiadamy jego odpis. Inni jezuici również wypowiadali swoje zdanie o religijności elblążan i informowali o misyjnych osiągnięciach, np. J. Astensis 18 II 1568 pisał: „...w tych dniach kilku chwiejnych przeszło zdecydowanie na stronę katolicką". Tamże, D 18 k. 59. W początkach 1568 r. w Elblągu pracę misyjną prowadzili jezuici: o. Jan Banckenberg, o. Łukasz, o. Filip. Bibl. Link. 24 ep. 69: J. Astensis do Hozjusza 31 XII 1567.

[237] ADWO, D 17 k. 59—60: J. Zimmermann do Hozjusza 31 XII 1567.

[238] Deppner: jw. s. 172. Eichhorn: jw. s. 305.

[239] ADWO, D 13 k. 25.

[240] Tamże, C 77 k. 7.

[241] Tamże, k. 9.

Augustana roi się od błędów [242]. W dalszym ciągu tego listu prosił, by król usunął z miasta predykanta „sługę szatana" *(minister satanae)* i stworzył warunki do głoszenia ewangelii katolickiej, przynajmniej takie, jak w państwie tureckim.

Hozjusz liczył się z chwiejnością króla w kwestiach religijnych, dlatego, jak dawniej, szukał oparcia w otoczeniu królewskim. Przede wszystkim zależało mu na obu pieczętarzach koronnych. Funkcje kanclerza i podkanclerzego piastowali na przemian dostojnicy świeccy i duchowni. W tym przypadku kanclerzem był świecki senator, Walenty Dembiński, a podkanclerzem późniejszy biskup płocki, Piotr Myszkowski [243], który nawet w czasie wakansu kancelarii mniejszej zapewniał Hozjusza, że będzie czuwać, by elblążanie nie otrzymali żadnych pism niekorzystnych biskupowi [244]. Myszkowski na wiele spraw miał jednakowy pogląd z Hozjuszem, np. był również zdania, że nie należy inaczej traktować luteran niż antytrynitarzy, czy anabaptystów; jeśli usunąć z kraju to wszystkich razem bez różnicy [245]. Z sekretarzy królewskich na czoło wybijał się J.D. Solikowski. Jemu Hozjusz często polecał pieczę nad sprawami elbląskimi, nie zaniedbując także innych sekretarzy i osób wpływowych, jak np. Patrycego Nideckiego, Jana Ławskiego, Wacława Fabiusa. Ten ostatni nawiązał kontakt z sekretarzem tajnej kancelarii króla, Hogelinedekiem i przez niego badał zamiary delegacji miast pruskich na dworze [246]. Osobistego lekarza królewskiego, kanonika płockiego Wacława, Hozjusz prosił „by nie mniej dbał o ochronę religii, niż o zdrowie ciała króla" [247].

W Wielkim Poście 1568 r. Hozjusz, podobnie jak w roku 1553, jeszcze raz osobiście udał się do Elbląga, by swoim autorytetem przywołać miasto do opamiętania. Termin przyjazdu omówił wpierw z jezuitami [248]. Zjawił się w Elblągu w dniu 7 kwietnia. Rada miejska powitała go z należnymi honorami. Następnego dnia w ratuszu spotkał się z rajcami i przedstawicielami społeczeństwa i wygłosił do nich dłuższe przemówienie [249]. Hozjusz w skrócie przypomniał wszystkie wysiłki i trudy jakich on i inni duchowni katoliccy dołożyli, by miasto sprowadzić na właściwą drogę. Wyraził zdziwienie dlaczego elblążanie tak lekkomyślnie zmienili wiarę wypróbowaną od wieków. Wykazywał sprzeczności i błędy wyznania augsburskiego, które dało początek dalszemu rozbiciu na sekty. Pytał się dlaczego prześ-

[242] HO, s. 237—238: Hozjusz do Zygmunta Augusta 28 I 1568. Hozjusz świadomie użył tu słowa confusio zamiast confessio. Podobne „przezwiska" w literaturze polemicznej XVI wieku są zjawiskiem dość częstym, zarówno po jednej jak i po drugiej stronie. Por. L o r t z: jw. s. 57—62.

[243] A. T o m c z a k: Walenty Dembiński kanclerz egzekucji (ok. 1504—1584). Toruń 1963 s. 91.

[244] Bibl. Link. 24 ep. 68: Myszkowski do Hozjusza 24 IV 1568.

[245] ADWO, D 15 k. 75—76: Myszkowski do Hozjusza 15 II 1568.

[246] Tamże, D 16 k. 58: W. Fabius do Hozjusza 14 II 1568. Usługi kancelistów oczywiście nie były bezinteresowne. Np. J. Ławski prosił Hozjusza o poparcie jego kandydatury na kanonię płocką. Biskup płocki P. Myszkowski wakującą kanonię oddał swemu 14-letniemu bratankowi. Ławski prosił, by Hozjusz interweniował, że jest to niezgodne z dekretami soboru trydenckiego, który zabrania kanonie rozdawać dzieciom! Tamże, D 16 k. 84—85.

[247] HO, s. 252—253: Hozjusz do Wacława kanonika płockiego lekarza królewskiego 4 VII 1568.

[248] ADWO, D 13 k. 25: Piotr Fahe do Hozjusza 22 I 1568.

[249] Szczegółowy opis tych wydarzeń w: „De actis cum Elbingensibus a. 1568. HO, s. 103—124.

ladują jezuitów, mężów wielkiej cnoty i nauki. Słuchacze rozeszli się w milczeniu, ale zapewne prywatnie naradzili się między sobą jaką dać Hozjuszowi odpowiedź. Nie chodziło o samo meritum, ale o formę. Na drugi dzień, 9 kwietnia, wszyscy w tym samym składzie ponownie zebrali się w ratuszu i burgrabia w imieniu zgromadzonych podziękował Hozjuszowi za przyjazd i przemówienie, ale zaraz dodał, że miasto wyznaje już inną religię i przy niej pozostanie. Wyraził tylko ubolewanie, że biskup ich wyznanie pogardliwie nazwał *Kothurn und Confusion*. Burgrabia weryfikację tego oskarżenia pozostawia Bogu i historii. Następnie z apologii przeszedł do ataku i powołując się na polemiczne dzieło Chemnitza [250] poddał w wątpliwość całą teologię „jezuicką". Hozjusz był zaskoczony. Spodziewał się innej odpowiedzi. Jeszcze raz zabrał głos, by odpowiedzieć na przemówienie burgrabiego, a zakończył je słowami Izajasza proroka o winnicy, której gospodarz zrobił wszystko co mógł, a ta nie wydała owocu (Iz 5,1-4). Słuchacze znali dobrze ten tekst i wiedzieli jaki los spotkał nieurodzajną winnicę pańską.

Epilog rozmów Hozjusza z czołowymi przedstawicielami miasta był nieprzyjemny i nic dobrego nie wróżył. Hozjusz swoim zwyczajem zapraszał na dalsze prywatne rozmowy na tematy dogmatyczne, ale nikt się nie zgłosił. Elblążanie z zasady niechętnie dysputowali z biskupem, jak w 1553 r. i teraz kurtuazyjnie dziękowali za dobre chęci, ale na serio podejmować problemu nie zamierzali. Czasami byli nawet skłonni przyznać mu rację, byleby się pozbyć uciążliwego rozmówcy! Na tym etapie rozwoju reformacji epoka dysput należała już do przeszłości [251].

Wśród zebranych w ratuszu był kaznodzieja luterski Neogeorg. Podczas przemówienia Hozjusza zachowywał się on wyzywająco i w głos replikował twierdzenia mówcy. Hozjusz wiele razy domagał się usunięcia go, a teraz miał nowe dowody jego buntowniczej działalności. Na interwencję Hozjusza król 26 IV 1568 r. nakazał radzie oddalić człowieka, który *non Dei sed sathane minister prorsus esse videatur* [252]. Rada jak zwykle zwlekała z wykonaniem wyroku i Neogeorg dalej głosił kazania, w których wyzywał nie tylko papieża, kardynałów i biskupów, ale nawet króla. Jego wystąpienia przestały być problemem czysto religijnym, ale stały się politycznym. Hozjusz w ponownych oskarżeniach mógł powiedzieć: chcę go usunąć nie za religię augsburską, ale za szerzenie buntu [253]. Radykalne wystąpienia predykanta ściągnęły na miasto następną komisję królewską, wyznaczoną 16 czerwca tego roku. Pierwszym, można powiedzieć stałowym komisarzem, został wyznaczony J. Kostka, a drugim J.D. Solikowski. W piśmie, jakie w imieniu króla mieli przedłożyć radzie, widniał nakaz zaprowadzenia spokoju w mieście i „usunięcia tego buntowniczego człowieka, który pod pretekstem kazań sieje niepokój i zamieszanie". Za nieposłuszeństwo miasto musiałoby zapłacić 20 tys. florenów węgierskich

[250] Eichhorn: jw. s. 315 przypis 1, przypuszcza, że chodzi tu o książkę M. Chemnitza: Theologiae Jesuitarum praecipua capita ex quadam ipsorum censura, quae Coloniae anno 60 edita est, adnotata 1562.

[251] Por. J. Lecler: Dzieje tolerancji w wieku reformacji. T. 1. Warszawa 1964 s. 239 i nn.

[252] HO, s. 236—237: Zygmunt August do magistratu elbląskiego 26 IV 1568. O tym mandacie mówi też Myszkowski w liście do Hozjusza z 24 IV 1568 r. Bibl. Link. 24 ep. 63.

[253] Z listu Hozjusza do lekarza królewskiego Wacława, jak w przypisie 247.

kary, z czego połowa miała pójść do skarbca królewskiego, a połowa na rzecz diecezji [254]. Komisarze spełnili zlecony obowiązek w pierwszej połowie sierpnia. Udali się do Elbląga, zarządzili zwołanie rady i odczytali jej pismo królewskie. Senat miasta oświadczył, że w takich sprawach nie może podjąć decyzji bez porozumienia się z przedstawicielami społeczeństwa i w tym celu poprosił o czas do namysłu. Po kilkugodzinnej przerwie senat gotów był do dalszych rozmów. Na drugim spotkaniu z komisarzmi przedstawiciel rady dziękował królowi za to, że nie potępia, ale aprobuje wyznanie luterskie w Elblągu, a co do osobistych zarzutów przeciw Neogeorgowi król zmieni zdanie, gdy zostanie lepiej poinformowany. To nie on burzy spokój w mieście, tylko jezuici. Z tych względów elblążanie wniosą do króla apelację przeciw temu mandatowi. Trzeba przyznać, że rada elbląska po mistrzowsku potrafiła zinterpretować na swoją korzyść dokument wymierzony przeciw niej. Komisarze nie przyjęli tej argumentacji i zażądali podporządkowania się mandatowi niezależnie od apelacji.

Miasto nie usunęło predykanta i nie zapłaciło grzywny. Hozjusz ponownie interweniował na dworze i domagał się wyciągnięcia konsekwencji. Król pod naciskiem był zmuszony pozwać elblążan przed swój trybunał i wyznaczył im termin na 5 października [255]. O ile wiadomo do rozprawy nie doszło. Magistrat wysłał do króla burmistrza Kleefelda i ten zdołał odwrócić niebezpieczeństwo grożące miastu. W ślad za nim również Hozjusz skierował do dworu swego delegata [256] i list do króla zachęcający do zdecydowanego opowiedzenia się po stronie katolickiej [257]. Pisma Hozjusza nie odniosły skutku. Kardynał odczuł to bardzo boleśnie. W liście do Solikowskiego z 25 IX pisał: „Obawiałem się, by sprawa z moimi kozłami elbląskimi nie zakończyła się tak, jak tego jesteśmy świadkami. To ich utwierdza w przekonaniu i przekonanie to usiłują wpoić w mieszkańców miasta, że król nie ma stanowczej woli usunięcia sługi szatana, bo gdyby król zechciał, jednym słowem mógłby doprowadzić w Królestwie Polskim i ziemiach z nim złączonych do jedności wiary i do wyrugowania przewrotności (*perfidia*, domyślne: *haeretica*), *cum quidquid est extra unam fidem perfidia sit*. Herezję król szybko by ukrócił, gdyby jawnie przed wszystkimi oświadczył, że jest królem katolickim i każdy, kto jest innej wiary nie otrzyma od niego żadnych urzędów i dostojeństw..." [258].

Lepsze nadzieje na uzdrowienie stosunków kościelnych w Elblągu pojawiły się w jesieni 1568 r. w związku z wypadkami gdańskimi. Drastyczne konflikty gdańszczan z kaprami królewskimi i jawny bunt dumnego miasta skłoniły króla do interwencji. Trzy miasta pruskie: Toruń, Gdańsk i Elbląg, solidaryzowały się w kwestii religijnej i wspólnie zabiegały o potwierdzenie religii luterskiej. Hozjusz nieraz ostrzegał króla, że ten kto wyłamał się z jedności religii szybko zechce i zmiany panującego. Zygmunt August (18 IX) dla załatwienia sporu wyznaczył komisję, na czele której stanął biskup kujawski Stanisław Karnkowski, a jej członkami zostali mianowani: wojewoda łęczycki Jan Sierakowski; prezes Komisji Morskiej, kasztelan gdański Jan Kostka; kasztelan inowrocławiski Szymon Słupski

[254] ADWO, C 77 k. 13.
[255] Tamże, k. 13b.
[256] Bibl. Gotha III, 213: Hozjusz do W. Dembińskiego 13 IX 1568.
[257] Por. ADWO, D 15 k. 117—118: J. D. Solikowski do Hozjusza 11—13 IX 1568.
[258] Bibl. Vat. lat. cod. 6414 k. 227.

i kasztelan chełmiński Jerzy Olewski [259]. Jako doradca prawny komisarzy powołany został głośny prawnik, skłócony z radą miejską, elblążanin Michał Friedwald. Po drodze do Gdańska komisja 12 X zajechała do Elbląga i zatrzymała się tu do 28 X, by rozpatrzyć skargi ludności na magistrat [260]. Sprawami religijnymi komisja nie miała zamiaru zajmować się, co również dotknęło Hozjusza, który zawsze stawiał je na pierwszym planie i źródeł anarchii politycznej dopatrywał się w wolności wyznaniowej. Karnkowskiego z kardynałem warmińskim zawsze łączyły serdeczne stosunki. Obaj należeli do czołowych przedstawicieli potrydenckiej odnowy Kościoła w Polsce, łączyły ich wspólne kłopoty: jednego w Gdańsku, drugiego w Elblągu. Listy ich pisane do siebie są zazwyczaj obszerne, obfite w treść natury publicznej i osobistej.

Hozjusz nie wiedział jak ma się zachować podczas pobytu komisji w mieście podległym jego jurysdykcji biskupiej i wyrażał niezadowolenie, że dzieje się to za jego plecami. Nuncjusza Wawrzyńca Maggio zapytywał, czy ma pozostać na miejscu, czy też udać się do Braniewa w nadziei, że może komisarze go tam odwiedzą. Gotów był również pojechać do Elbląga, ale nikt go tam nie zapraszał [261]. Ustawiczne odkładanie zdecydowanej akcji przeciwko Neogeorgowi i pogróżki usunięcia jezuitów z Elbląga rozgoryczyły kardynała. Nie widział racji dalszego pobytu na Warmii i 26 IX pisał do Commendoniego (do Rzymu), że z chęcią przyjmie wszelką decyzję papieską odnośnie swojej osoby [262]. Tutaj zapewne należy szukać przesłanek decyzji kardynała warmińskego wyjazdu na stałe do Rzymu.

Karnkowski, na osłodę Hozjuszowi, na kilka dni przed zjechaniem komisji do Elbląga, nawiązał z nim kontakt i prosił, aby na czas trwania czynności komisarzy w tym mieście nie oddalał się z diecezji [263]. Tak samo do dyspozycji komisji gotów był służyć informacją rektor kolegium braniewskiego Jan Jakub Astensis, doskonale zapoznany z sytuacją w Elblągu [264]. Jego właśnie kilka dni przedtem w Elblągu czynnie znieważono [265]. Duchownych pracujących w Elblągu strzegł królewski glejt bezpieczeństwa *(salvus conductus)*, dlatego król, gdy się o tym dowiedział, polecił komisji również i tę sprawę zbadać i winnych ukarać [266].

---

[259] K. Lepszy: Dzieje floty polskiej. Gdańsk 1947 s. 100—101. E. Cieślak, C. Biernat: Dzieje Gdańska, jw. 136—138. Carstenn: jw. s. 332—336.

[260] Po spełnieniu czynności komisarze przesłali kanclerzowi egzemplarz łaciński postanowień regulujących sprawy elbląskie, jak również sprawozdanie z odbytych w Elblągu sądów. Bibl. Czart. Rkp. 917 s. 839—842, 1031—1038. To samo w Tekach Naruszewicza 76 s. 835 i nn. Cytuję za Tomczakiem: jw. s. 82.

[261] Bibl. Vat., Vat. lat., cod. 6416 k. 228: Hozjusz do Wawrzyńca Maggio 26 IX 1568 „... Quod si res ita postularet, non graverer Elbingam ipse quoque venire, nisi quod hactenus ab omnibus partibus in causa religionis abstinendum esse putavi, quod ea licita non esse persuasum habeam...".

[262] Tamże, k. 228b: Hozjusz do F. Commendone 26 IX 1568. Hozjusz w tym liście nawiązuje do rozmowy jaką przeprowadził w tej sprawie z nuncjuszem przed jego wyjazdem z Polski. Bibl. Gotha III, 223: Kardynał Otto Truchsess, biskup Augsburga, zaprasza Hozjusza do Rzymu 6 XI 1568. Paweł Zajączkowski z Rzymu pisał do Hozjusza 4 XII 1568, że tam rozeszła się wieść o przyjeździe kardynała do Rzymu (ADWO, D 27 k. 63—65).

[263] ADWO, D 26 k. 78: Karnkowski do Hozjusza 12 X 1568.

[264] Tamże, D 113 k. 18: J. Astensis do Hozjusza 12 X 1568.

[265] Tamże, D 15 k. 123—124: J. D. Solikowski do Hozjusza 6 X 1568.

[266] Tamże, C 77 k. 15: Oryginalny dokument z pieczęcią i podpisem królewskim z 25 X 1568, zawiera wykaz upoważnionych komisarzy do rozpatrzenia zarzutu: duchowni elbląscy zostali obrzuceni kamieniami, mimo glejtu bezpieczeństwa (salvus

Komisja Karnkowskiego wysłuchała wszystkich zarzutów społeczeństwa elbląskiego przeciw radzie. W roli instygatora królewskiego wystąpił Friedwald. Winnymi za nieporządki panujące w mieście zostali uznani burmistrzowie i rajcy elbląscy, zamknięta kasta ludzi bogatych. Dwóch najciężej oskarżanych, burmistrzów Bartłomieja Brettschneidera i Mikołaja Schultza, odesłano do króla w celu wytłumaczenia się. Schultz widząc na co się zanosi uciekł do Niemiec, a Brettschneider stawił się na dworze, gdzie został aresztowany i kilka lat siedział w więzieniu. Komisja narzuciła miastu nowe przepisy ujęte w tzw. statutach Karnkowskiego. Zostały one w 1569 r. wydrukowane w Krakowie u Mikołaja Scharffenberga. Uprawnienia rady zostały poważnie ograniczone na rzecz wpływów królewskich. Przedstawiciele społeczeństwa pozostali w tej samej liczbie co przedtem (32), ale odtąd mieli być wybierani przez ludność i otrzymali prawo kontrolowania rachunków miejskich. Historyk niemiecki Carstenn dzień 25 X 1568 r., w którym zapadł wyrok komisji, nazywa czarną chwilą w dziejach Elbląga, a za plecami komisarzy dopatruje się ręki Hozjusza [267]. Nie odpowiada to rzeczywistości, bowiem Hozjusz nie miał wpływu na komisję i wynikami jej czynności był rozczarowany. Palący problem wyznaniowy nie został rozwiązany po jego myśli. Jedynie piąty rozdział statutu pod groźbą 100 tys. kary nakazywał bezwarunkowy zwrot dóbr kościelnych [268], natomiast o porzuceniu przez miasto wyznania augsburskiego nie było mowy, a na tym biskupowi przede wszystkim zależało. Jeśli chodzi o dobra kościelne, to już przedtem P. Myszkowski w imieniu króla nakazał radzie przedłożyć biskupowi do wglądu potrzebne rachunki [269], a gdy Elbląg to przemilczał, nowym mandatem (z 16 IX tego roku) zagroził karą 10 tys. florenów na rzecz skarbu królewskiego [270]. Dalsze ponaglenia nie były potrzebne, należało wyegzekwować już wydane. Rada elbląska wyuczyła się obchodzić wszelkie pisemne mandaty. Jakoż zaraz po wyjeździe komisji wszczęła na dworze starania, by kontrolerem ich rachunków nie został biskup warmiński [271].

Ostatecznie rada musiała się zgodzić na kanoników warmińskich: Marcina Kromera i Jana Leomanna. W końcu listopada 1568 r. rozpoczęli oni żmudną pracę. Rachunki dochodów kościelnych w Elblągu przez 15 lat nie były przez nikogo kontrolowane. Rada dysponowała nimi jak chciała. Teraz utrudniała kanonikom pracę. Nie chciała udostępnić rachunków szkoły miejskiej. Pod wpływem rady podobnie postąpiły dwa najpotężniejsze bractwa elbląskie: św. Jerzego i piwowarów [272]. Nie wiemy czy ostatecznie kanonicy otrzymali księgi o które prosili. Sama kontrola bez możliwości wyegzekwowania nie nastrajała optymistycznie. Na sejmie lubelskim 1569 r. rada elbląska ponownie otrzymała polecenie restytuowania diecezji

conductus) udzielonego im przez króla. Oto skład komisji: Stanisław Karnkowski biskup kujawski, Jan Sierakowski kasztelan kaliski, Szymon Szczawiński kasztelan inowrocławski, Jerzy Olewski kasztelan chełmiński, Jan Kostka kasztelan gdański.

[267] Carstenn: jw. s. 334: „Und mit Recht sah man in Elbing hinter der Kommision die Hand des Bischofs Hosius...".

[268] Deppner: jw. s. 174.

[269] ADWO, C 77 k. 10; Bibl. Link. 24 ep. 68: Myszkowski do Hozjusza 24 IV 1568.

[270] ADWO, C 77 k. 12; Tamże, D 16 k. 84—85: Ławski do Hozjusza 1 X 1568.

[271] Sekretarz rady, Andrzej Neander, w jej imieniu 13 XI 1568 r. na ręce kanclerza W. Dembińskiego wniósł protest przeciwko wyznaczeniu Hozjusza na rewidenta rachunków dochodów kościelnych w Elblągu. Tamże, C 77 k. 12.

[272] Bibl. Link. 24 ep. 76: Kromer do Hozjusza 1 XII 1566.

dóbr kościelnych i w ten sposób starania Hozjusza rozpoczęte w 1565 r. zostały doprowadzone do końca. Większa część sum należących do bractw elbląskich znajdowała się w posiadaniu mieszkańców miasta w rozproszeniu i nie dało się ich wyegzekwować. Decyzja komisji Karnkowskiego, przypieczętowana na sejmie lubelskim, pozostała jedynie na papierze. Podobnie nie udało się zabezpieczyć jezuitów przed atakami ze strony miasta. Mimo wielu nakazów usunięcia Neogeorga z miasta, pozostawał on nadal i nie zaprzestał działalności kaznodziejskiej. Na ponowną interwencję Hozjusza król wezwał do Lublina burgrabiego Sebalda Warttembura przed swój trybunał [273]. Zapewne skończyło się na udzieleniu napomnienia i słownych zapewnieniach poprawy. Hozjusz wnet wyjechał na stałe do Rzymu i już owoców swoich wysiłków nie zobaczył.

Statuty Karnkowskiego zostały potwierdzone przez sejm. Elbląg musiał zrezygnować ze swojej autonomii i ściślej podporządkować się królowi polskiemu. W kwestii religijnej nie przyniosło to zasadniczych zmian. Już teraz było widać jak batalia o utrzymanie miasta przy katolicyźmie kończyła się niepowodzeniem. Hozjusz przeżył nowe rozczarowanie, gdy późną jesienią 1568 r. otrzymał od króla nakaz zaniechania roszczeń natury religijnej na najbliższym sejmiku stanów pruskich, który zebrał się 12 XII w Elblągu [274]. Stany pruskie domagały się przywrócenia obu usuniętych burmistrzów. Hozjusz i J. Kostka nie podpisali petycji skierowanej w tej sprawie do króla, ale nieco później i on przechylił się na stronę reszty senatorów. Znamy list Hozjusza z Rzymu z 27 VII 1572 r. skierowany do Zygmunta Augusta z prośbą o łaskę dla Brettschneidera więzionego za *crimen laesae maiestatis* [275]. Król już wtedy nie żył. Zmarł w Knyszynie 7 VII tego roku [276].

Na sejmiku elbląskim stany domagały się od Hozjusza jako od prezesa, by na sejmie wniósł protest przeciwko statutom Karnkowskiego, które są czymś nowym i uszczuplają dawne przywileje pruskie potwierdzone przez królów. To żądanie dało kardynałowi szansę do ostatniego już osobistego wystąpienia przeciwko Elblągowi [277]. Użyte przez stany wyrażenie *novitas* ukłuło biskupa jak żądło. Powiedział wówczas: nikt więcej od niego nie jest przeciwnikiem wszelkiego rodzaju nowinek. Skoro miasto nie chce zrezygnować z nowinek religijnych, to on nie przyłoży ręki gdy chodzi o nowinki polityczne. Do Patrycego Nideckiego pisał (29 XII 1568): „Skoro burmistrz elbląski uzurpował moje uprawnienia biskupie, to niech teraz on jedzie na sejm w obronie wolności i przywilejów pruskich [278].

V. WPŁYW HOZJUSZA NA SPRAWY ELBLĄSKIE PO WYJEŹDZIE DO RZYMU (1569—1579)

Nie ulega wątpliwości, że u Hozjusza myśl o wyjeździe do Rzymu na stałe nie pojawiła się nagle, lecz dojrzewała równolegle do niepowodzeń kardynała w walce z reformacją. Elbląg dołożył do tego niemałą cegiełkę.

[273] ADWO, C 77 k. 17: Dokument bez daty, ale z kontekstu jasno wynika, że chodzi tu o początek roku 1569.
[274] HO, s. 262, 269.
[275] Tamże, s. 300—302.
[276] Z. W d o w i s z e w s k i: Genealogia Jagiellonów. Warszawa 1968 s. 100.
[277] HO, s. 324—325.
[278] Tamże, s. 262—264.

PORTRETY STANISŁAWA
KARDYNAŁA HOZJUSZA

2. W Hospicjum św. Stanisława w Rzymie.

3. W stallach kościoła parafialnego w Ornecie.

4. W domu biskupim w Olsztynie.

5. W Muzeum Mazurskim w Olsztynie.

Kardynał dawał do zrozumienia, że lepiej było nie zaczynać z tym miastem [279]. Liczne listy i odezwy biskupa warmińskiego do króla i biskupów nie znajdowały odzewu, albo były kwitowane ogólnikowymi obietnicami, za którymi nie zawsze szły czyny. Hozjusz czuł się niezrozumiany i osamotniony. Wielu było zdania, że zbyt ostro postępuje z elblążanami. Mogły go ścinać z nóg nawet niektóre „pocieszenia", np. podkanclerza Myszkowskiego z 17 XII 1568 r.: „Nie wątpię w to, że Wasza Dostojność w tym co działa, czy to publicznie czy prywatnie, kieruje się najlepszymi i najświętszymi pobudkami. Sądzę jednak, że powinien znieść wspólny los, jaki nam czasy przyniosły..." [280]. I w innym liście: „Proszę się tak nie martwić lekkomyślnością elblążan! We wszystkim tym co uczynił i czyni, sądzę, doskonale zadośćuczynił swemu obowiązkowi, by ich sprowadzić na drogę prawdy. Skoro oni tak uparcie coraz bardziej idą ku swej zgubie, nie należy się tym zagryzać, lecz resztę pozostawić Bogu, który swoją opatrznością przyjdzie z pomocą swemu Kościołowi tam, gdzie ludzkie siły nie wystarczają" [281].

Hozjusza najbardziej bolała oziębłość i chwiejność w rzeczach wiary króla Zygmunta Augusta. Stojąc na stanowisku, że losy Kościoła w Polsce całkowicie zależą od postawy króla, Hozjusz nie przestawał upominać monarchę, by „jawnie wyznał, że jest królem katolickim i innowiercom zamknął wszelkie nadzieje". Królowi, zdaje się uprzykrzyły te monita. Coraz niechętniej odpowiadał na listy Hozjusza, pomijał go w życiu politycznym, chętnie zwalniał z udziału w sejmie „ze względu na stan zdrowia kardynała" [282]. Kilkakrotnie wprost wyrażał życzenie, by na sejmiku pruskim nie poruszał kwestii religijnych. Z listu Hozjusza do biskupa poznańskiego Adama Konarskiego z 13 VII 1570 r. dowiadujemy się, że Konarski starał się „życzliwie usposobić króla do Hozjusza" [283]. Widocznie były jakieś animozje! Hozjusz przeżył boleśnie pominięcie go podczas misji komisarzy do

[279] Por. HE, nr 979: Chodzi tu o Wielki Post 1553 r. Hozjusz spodziewał się większych sukcesów swoich wystąpień przed „starszymi miasta" i kazań głoszonych w kościele przez ks. Erdmanna. Mimo to, jak wiemy, w Wielkim Poście 1568 r. w bardziej krytycznej sytuacji biskup jeszcze raz zaryzykował i osobiście zjawił się w Elblągu, gdzie odbył dłuższą rozmowę na tematy kontrowersyjne z protestantami. Hozjusz mocno wierzył w siłę samej prawdy katolickiej. Często zwykł mówić: jeśli kto ma jakieś wątpliwości w wierze, to niech przyjdzie do mnie, a ja mu wyjaśnię i pouczę. Tymczasem w okresie reformacji bardziej niż kiedy indziej namiętności i ambicje dochodziły do głosu. Do spokojnej dyskusji umysły nie były przygotowane. Biskup gdy widział, że jego wywody przechodzą ponad głowami słuchaczy, szukał ratunku w administracyjnych nakazach, a gdy i te zawodziły, łatwo mogło zakraść się zwątpienie, które jednak usiłował przezwyciężać.

[280] Bibl. Link. 24 ep. 77.

[281] ADWO, D 15 k. 119—120; Por. list Myszkowskiego do Hozjusza z 10 III 1566 (Tamże, D 17 k. 42—43): „... Quod ipsos Elbingenses attinet ii eo fere semper fuerunt ingenio, ut iugum oboedientiae ecclesiaticae excuterent, quod adeo in iis inveteravit, ut difficulte evelli posse videatur. Orandus tamen est Deus, ut saluberrimos Ill. ac Rev. P. Vestrae conatus hac in parte fortunet. In quo sane nihil ego quod in me fuerit, patiar in me desiderari".

[282] Tamże, D 15 k. 61. W tym liście i w liście Adama Konarskiego do Hozjusza 1 XI 1568 (Bibl. Link 24 ep. 73) są wzmianki, że senatorowie polscy obwiniali Hozjusza o sianie zamieszania w Prusach Królewskich. Niewątpliwie chodziło głównie o postawę religijną Hozjusza. Niektórzy zapewne woleli wzrost protestantyzmu w Polsce przykryć milczeniem, tymczasem biskup warmiński na każdym sejmiku i sejmie wołał na alarm.

[283] Oryginał spłonął, pozostał odpis, m. in. w ADWO, Teki Hozjańskie.

Elbląga w październiku 1568 r. Właśnie oba powyższe „pocieszenia" Myszkowskiego pochodzą z tych dni.

Sejm lubelski ograniczył autonomię Prus Królewskich i ściślej podporządkował je królowi polskiemu. Hozjusz nie doczekał się zamknięcia obrad. Wycofał się wcześniej, aby przygotować się do nowej, dalekiej podróży do Rzymu. Król powierzył mu misję odzyskania dworowi polskiemu spadku po zmarłej królowej Bonie. Z tego tytułu wyznaczył kardynałowi roczną pensję, niewielką, bo Hozjusz skarżył się do Kromera, że „król słabo go opłaca" [284]. Budżet ratowały dochody z diecezji. Do końca życia zachował tytuł biskupa warmińskiego. W Rzymie nazywano go *Cardinalis Varmiensis*. Nie był to czczy tytuł, bowiem Hozjusz utrzymywał kontakt z diecezją i uważał się za faktycznego jej ordynariusza. W jego imieniu na Warmii rządy diecezją sprawował kanonik Marcin Kromer, wnet podniesiony do godności koadiutora z prawami następstwa [285]. Wyłoniły się pewne kłopoty co do tytułu biskupiego Kromera. Król nie zgadzał się na tytuł: *episcopus pomesaniensis*. Hozjusz natomiast pragnął, by Kromer nie był całkiem tytularnym biskupem, lecz rzeczywistym w Prusiech i sugerował mu tytuł: *Elbingensis* [286].

Ostatnią osobistą interwencją Hozjusza w życie kościelne Elbląga, przed wyjazdem kardynała do Rzymu, jest nominacja proboszcza Seweryna Wildtschütza z diecezji włocławskiej. Po śmierci ks. Mikołaja Nimsgara jego właśnie król prezentował 10 V 1569 r. na wakujące beneficjum, a Hozjusz 22 VIII udzielił jurysdykcji [287]. Niektórzy historycy zaliczają Nimsgara do duchownych ewangelickich [288]. Pracował on przy kościele Trzech Króli w Nowym Mieście, natomiast funkcje proboszcza Starego Miasta spełniał ks. Kos. W roku 1570 ks. Kos złożył rezygnację i Hozjusz proboszczem parafii św. Mikołaja zamianował (24 III 1570) ks. Wildtschütza [289]. Prosił magistrat, by osłaniał proboszcza przed atakami nietolerancyjnych grup mieszczaństwa i wypłacał zaległe i bieżące należności. Pomiędzy proboszczem a jezuitami doszło do niezdrowej rywalizacji, ks. Wildtschütz w 1571 r. musiał stanowisko opuścić. W jego miejsce koadiutor M. Kromer wyznaczył wikariusza braniewskiego ks. Walentego Helvingiusa. W imieniu biskupa wprowadził go do parafii kanonik fromborski Walentyn Sculteti. Przy tej okazji został sporządzony inwentarz nieruchomości i rzeczy należących do parafii. Okazało się, że miasto nie wypłaciło proboszczowi wszystkich dziesięcin i tzw. *oblationes paschales*, natomiast mieszkańcy okolicznych wsi lepiej wywiązywali sęi z tych należności. Magistrat zalegał z opłatami organiście, kantorowi i śpiewakom kościelnym. Ksiądz musiał utrzymywać organistę z własnych funduszów, chociaż ten obowiązek ciążył na gospodarzach miasta. Nowy proboszcz narzekał, że ludzie źle się zachowują w świątyni i pozwalają sobie

[284] ADWO, D 19 ep. 158: Hozjusz do Kromera 30 V 1570.

[285] Tamże, Dokumenty Kapituły Warmińskiej C 75: Bulla Piusa IV z 22 VI 1570 r. nadająca Kromerowi koadiutorię warmińską.

[286] Tamże, D 19 ep. 161: Hozjusza do Kromera 16 IX 1570 „Ego vero responsum a rege praestolor, qui si te pomesaniensem esse noluerit, dabitur a me opera, ut sis non ita titularis, sed verus episcopus in Prussia, Bartensis aut si mavis Elbingensis. Hoc me non difficulter esse consequturum spero".

[287] Tamże, Ep 105.

[288] Por. W a l d o c h: jw. s. 33, 34, 37.

[289] ADWO, C 77 k. 18: Hozjusz do rady elbląskiej 24 III 7570.

na rozmowy [290]. W 1580 r. król Stefan Batory na parafię św. Mikołaja prezentował ponownie ks. S. Wildtschütza. Jego i pozostałych księży elbląskich powierzał pieczy biskupa chełmińskiego Piotra Kostki, wojewody pomorskiego Krzysztofa Kostki i wojewody chełmińskiego Jana Działyńskiego. Według wyrażenia królewskiego było wtedy w Elblągu sporo katolików [291].

Liczbę katolików elbląskich z braku źródeł dość trudno jest ustalić. Jezuici obliczyli, że w 1570 r. do katolickiej komunii św. przystąpiło 400 osób, a mogło być więcej, gdyby ewangelicy nie przeszkadzali [292]. W całości więc gmina katolicka mogła liczyć niespełna 1000 osób. Jezuici dość skutecznie zahamowali na pewien czas postępy luteranizmu, za co narazili się śmiertelnie bojówkarzom protestanckim. Nie mieli też wspólnego języka ze zmaterializowanymi i oziębłymi proboszczami. Po śmierci Zygmunta Augusta szykany wobec jezuitów przybrały na sile. Wówczas to (31 XII 1572) zakonnicy zwrócili się do magistratu, aby nie pozwolił nikomu naruszać ich wolności zastrzeżonej królewskim glejtem. Rada 2 I 1573 r. odpowiedziała, że jezuici w Elblągu byli dotychczas tolerowani ze względu na króla. Teraz nadeszła chwila kiedy stany pruskie postanowiły rewindykować wszystkie uprawnienia, jakie w ostatnich latach zostały im niesłusznie odebrane. Jezuici wtargnęli do miasta wbrew prawu i teraz do Trzech Króli (6 I) muszą miasto opuścić [293]. Biskup Kromer nie dość energicznie stanął w ich obronie i zakonnicy sami nie mogli stawić czoła przemocy. Przed odejściem zażądali od magistratu dokumentu na potwierdzenie, że placówkę opuszczają z nakazu. Magistrat przychylił się do tej prośby. W ten sposób już pod nieobecność Hozjusza ostatecznie zostały udaremnione wszelkie nadzieje nawrócenia miasta. Duchowni katoliccy (diecezjalni) otrzymywali pensje od magistratu, mniej lub więcej regularnie i nie zawsze w całości, ale nie wykazywali żadnej aktywności duszpasterskiej. Wszystkie kościoły elbląskie zostały opanowane przez luteran. W kościele św. Mikołaja 15 I 1573 r. po raz pierwszy zostało odprawione nabożeństwo luterskie, a 8 II osiadł przy nim pierwszy proboszcz wyznania augsburskiego, Piotr Freiling [294]. Kromer powołując się na zakaz samowolnego wymierzania sobie sprawiedliwości podczas bezkrólewia, w poczuciu krzywdy polecił spisać *Protestatio contra Elbingenses* [295].

Hozjusz z Rzymu śledził wypadki elbląskie i z bólem serca bezradny przyjął do wiadomości fakt usunięcia jezuitów. Biadał, że w Polsce jest takie miasto, gdzie trudniej głosić Chrystusa niż w Turcji i zaklinał króla i sentorów o interwencję „by Chrystus w Elblągu miał miejsce gdzieby głowę skłonił" [296]. Jego listy pełne pasji, czasami oskarżeń, zapewne adre-

[290] Tamże, k. 19: Walenty Helvingius do Kromera 14 XI 1571.
[291] Tamże, k. 21a: „... ubi esse... non paucos homines catholicos".
[292] Deppner: jw. s. 182.
[293] Eichhorn: jw. s. 406.
[294] Deppner: jw. s. 173—194.
[295] ADWO, C 77 k. 5.
[296] Jest to nawiązanie do Mat 8,20: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł wesprzeć". Hozjusz w listach po 1573 r. (to jest kiedy katolikom odebrano kościoły) często przytacza te słowa Pisma św. Lubił też używać wyrażenia: „Christus Elbinga proscriptus" (Chrystus wypędzony z Elbląga). Np. w liście do Hieronima Rozrażewskiego z 3 I 1579 r. (Bibl. Uniw. Jag., rkp 160 fasc. 44 k. 2—4. Wydał P. Czaplewski: Korespondencja Rozrażewskiego. T. 1. Toruń 1937 s. 249—252): „Elbingae vero, quotquot Christo dicata

satom nie były miłą lekturą. Hozjusz skarżył się do Karnkowskiego, że „wysłał listy do wszystkich biskupów polskich, ale żaden z nich nie zaszczycił dotychczas swoją odpowiedzią" [297]. Zaniepokoił się ugodą sandomierską innowierców polskich. Wyrażał żal do króla, że pozwala na tego rodzaju zgromadzenia, a P. Myszkowskiemu wyrzucał: „Dlaczego nie nalegacie na króla, aby publicznie na sejmie wyznał, że jest królem katolickim i nigdy nie zatwierdzi ani augsburskiej, ani genewskiej perfidii" [298]. Innym razem do króla pisał: w sercu człowieka nie da się pogodzić Chrystusa z Lutrem, albo którymś z jego uczniów: Kalwinem czy Bezą. Podobnie w państwie nie da się pogodzić różnych religii. Nie da się ich okryć jednym płaszczem. W Niemczech im więcej usiłowano to czynić, tym mniej się im udawało [299]. Zdaniem Hozjusza prawo do wolności religijnej mają tylko katolicy, bo oni posiadają prawdę. Wszyscy inni, czy to mahometanie, czy luteranie, czy kalwiniści (Hozjusz ich stawia na jednej płaszczyźnie) są sługami szatana. „Ci, którzy są na dworze królewskim nie powinni zaprzestać prosić, zachęcać, upominać, błagać króla, aby nie pozwolił na tę wolność nie religii, lecz błędu. Nic nie może być bardziej zgubnego od takiej wolności" [300].

Takie zapatrywania na innowierców wcale nie przeszkadzały Hozjuszowi w oskarżaniu luteran elbląskich za ich nietolerancję, bo rzeczywiście katolicy elbląscy, nawet ci, którzy przyszli tam z Mazowsza [301], zostali siłą pozbawieni kultu katolickiego. Pewne nadzieje rokował nowy król, katolik z rodu Walezych. Na wieść o wyborze Henryka Walezego, Elbląg zaczął naprawiać i umacniać mury warowne. Przez S. Reszkę udającego się do Francji, Hozjusz prosił nowego króla o opiekę nad katolikami elbląskimi, a zwłaszcza o zwrot kościoła św. Mikołaja. W kraju tę samą prośbę miał powtórzyć biskup włocławski S. Karnkowski. Nuncjusz Wincenty Laureo bp. Mondovi, na listowną interwencję Hozjusza miał usposobić króla, by nie potwierdził wyznania augsburskiego dla trzech miast pruskich, które, jak przewidywał, niewątpliwie będą o to zabiegać [302]. Henryk Walezy obiecywał przywrócić katolikom elbląskim świątynię, ale po kilku miesiącach rządów uciekł z Polski i nie zdążył zrealizować obietnic.

Po wyborze Stefana Batorego, Hozjusz złożył hołd za pośrednictwem Bernarda Maciejowskiego i prosił króla, by w Elblągu katolicy otrzymali zabrany im kościół i mogli swobodnie wyznawać swoją religię. Król wydał takie polecenie radzie elbląskiej, jednak nie zostało ono zrealizowane. W walce z cesarzem Maksymilianem II Batory pragnął zjednać jak najwięcej zwolenników. Gdańsk poparł kandydaturę cesarza, zaś Elbląg opowiedział się za Batorym. W nagrodę miasto 26 II 1576 r. otrzymało pozwolenie na swobodne głoszenie wyznania augsburskiego na całym

templa fuerunt, ea nunc antichristus occupavit omnia. Sic ab ea p r o s c r i p t u s e s t C h r i s t u s (podkreślenie moje, A. S.) et, ut in possesionem suam spoliatus restituatur, obtineri non potest".

[297] List z 2 X 1570 r. Kopia w ADWO, Teki Hozjańskie.

[298] List z 20 V 1570. Kopia w ADWO, Teki Hozjańskie.

[299] List z 4 XI 1571 r., obszerny, 11 stronic maszynopisu. Kopia w ADWO, Teki Hozjańskie.

[300] Hozjusz do Rozrażewskiego 3 I 1579. C z a p l e w s k i: jw. s. 250.

[301] HO, s. 301.

[302] Tamże, s. 274—275.

terytorium elbląskim [303]. Port elbląski został rozbudowany i miał stworzyć konkurencję buntowniczemu Gdańskowi. Faworyzowanie Elbląga nie sprzyjało sprawie katolickiej w tym mieście. Hozjusz wolałby, żeby heretycy zostali ukarani niż obdarowywani przywilejami. Sprawie elbląskiej usiłował zjednać wszechwładnego kanclerza, Jana Zamojskiego [304]. W liście skierowanym do króla (28 X 1578 r.) pisał: „Okaż, że jesteś królem katolickim i ortodoksyjnym i że nie Ty elblążanom, ale elblążanie razem ze swymi burmistrzami są Tobie podlegli" [305]. Batory nie chciał jednak zbyt ostro występować przeciw miastom pruskim, by nie powiększyć grona i tak już licznej opozycji.

W lecie 1578 r. został odwołany z Polski nuncjusz Laureo. Po przyjeździe do Rzymu nie pocieszył Hozjusza. Powiedział mu, że nie ma żadnej nadziei na odzyskanie kościołów w Elblągu [306]. Hozjusz nie tracił ducha i ufał, że następny nuncjusz, Jan Andrzej Caligari więcej potrafi zdziałać. Z prośbą o poparcie pisał listy do Hieronima Rozrażewskiego, J.D. Solikowskiego i przede wszystkim do Kromera. Na ich interwencję kanclerz Zamojski przynaglał elblążan do wypełnienia mandatu królewskiego w sprawie restytuowania katolikom kościoła. Król jeszcze raz nakazał niezwłocznie podporządkować się [307]. Hozjusz był gotów część swoich dochodów z Warmii przeznaczyć na poparcie starań o kościół w Elblągu [308]. Wszystkie te zabiegi pozostały bez rezultatu. Bez nacisku militarnego nie sposób było skłonić magistrat do ustępstwa, a król na ten krok nie odważył się.

Elblążanie rozumieli, że predykanci luterscy nie będą pełnoprawnymi proboszczami dopóki nie otrzymają potwierdzenia królewskiego. Różnymi sposobami usiłowali skłonić Batorego, by na probostwo elbląskie prezentował jakiegoś protestanta. W 1579 r. zaproponowali na to stanowisko syna jednego z burmistrzów. Hozjusz dowiedział się o tym niebezpieczeństwie i za pośrednictwem H. Rozrażewskiego przesłał królowi pismo z usilną prośbą, by na probostwo elbląskie nie prezentował nikogo innego jak tylko katolika [309]. Dzięki pośrednictwu A. Possewina król zgodzi się na to i proboszczem zamianował księdza katolickiego Seweryna Wildtschütza. Nominacja ta ma znaczenie symboliczne, że jeszcze katolicy z Elbląga nie zostali całkowicie wyparci. Miasto oczywiście nie korzystało z posług religijnych księdza katolickiego.

Życie Hozjusza zbliżało się ku kresowi. Nie doczekał się odzyskania kościołów elbląskich. Dopiero w 1616 r. biskup Szymon Rudnicki po ciężkich bojach przywrócił katolikom piękną świątynię św. Mikołaja. Ostatnim bodajże dokumentem Hozjusza w sprawie Elbląga jest jego list do Kromera z 2 VII 1579 r. [310]. Hozjusz poleca w nim uwadze Kromera młodego księdza Stobe, absolwenta *Collegium Germanicum*, warmiąka powracającego do diecezji. Pisze o jego wielkich zaletach, radzi posłuchać jego kazań i jeśli uzna godnym — wysłać do Elbląga; dalej dodaje: „...jestem

[303] Deppner: jw. s. 185.
[304] ADWO, D 19 ep. 178: Hozjusz do niezidentyfikowanej osoby, 1578 r.
[305] HO, s. 416—417.
[306] ADWO, D 19 ep. 179: Hozjusz do Kromera 9 X 1578.
[307] Czaplewski: jw. s. 270—274; Por. ADWO D 33 k. 19; D 39 k. 35.
[308] Tamże, D 19 ep. 179: Hozjusz do Kromera 9 X 1578.
[309] Czaplewski: jw. s. 285—286.
[310] ADWO, D 19 ep. 182.

dobrej myśli, gdyż spodziewam się, że kozły elbląskie, podobnie jak w Wilnie, mandatem królewskim zastaną zmuszone do oddania nam kościoła św. Mikołaja". To zdanie, kończące rozległą korespondencję kardynała warmińskiego w sprawie elbląskiej, streszcza niejako wszystkie jego pisma w obronie Kościoła katolickiego. Nawet przeciwnicy wielkiego kardynała nie mogą mu odmówić szczerego i do końca wiernego oddania sprawie, którą uważał za słuszną.

ZAKOŃCZENIE

Przykra sytuacja Kościoła katolickiego w Elblągu była ciągłym utrapieniem kardynała warmińskiego. Hozjusz wyczerpał właściwie wszystkie możliwości uratowania katolicyzmu w tym mieście. Nie bez słuszności mógł słowami proroka Izajasza (4,5) powiedzieć: „czegóż nie uczyniłem dla winnicy mojej?" Mimo ogromnego wysiłku poniósł dotkliwą porażkę. Nie udało mu się nie tylko odzyskać miasta dla Kościoła katolickiego, ale nawet uchronić katolickiej gminy elbląskiej przed zaborczym naporem luteranizmu. Katolicy elbląscy utracili jedyną świątynię św. Mikołaja, kult religijny został zepchnięty do prywatnych domów. Prężni jezuici, wielka nadzieja Hozjusza, po kilkuletniej beznadziejnej pracy, musieli opuścić tę placówkę, w której nie zaznali gościnnego przyjęcia. Powstaje pytanie: dlaczego sprawa katolicka w Elblągu przegrała? Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie należy szukać w strukturze demograficznej miasta. Mieszczaństwo elbląskie etnicznie ciążyło ku Rzeszy niemieckiej i skwapliwie przyjmowało wyznanie augsburskie jako silny atut odrębności. Jak wiemy w Elblągu istniała i polska gmina ewangelicka, ciesząca się poparciem rady, jednakże w świadomości ludzi istniało przekonanie, że religią państwową Polaków jest katolicyzm. Wyłamanie się z jedności religijnej w mentalności ówczesnych ludzi siłą rzeczy prowadziło do osłabienia więzów państwowych. Inna religia była ważnym czynnikiem separatyzmu pruskiego. Hozjusz podejmując trud rekatolicyzacji Elbląga tym samym musiał podjąć przerastające możliwości jednego człowieka zadanie polonizacji. Kardynał warmiński, jako człowiek Kościoła, za cel swoich poczynań nie stawiał polonizacji, lecz rekatolicyzację. Jeśli chciał szkole elbląskiej nadać charakter polski i katolicki, to niewątpliwie ten drugi element był motywem jego działania. Polskość traktował jako środek do celu— rekatolicyzacji.

Innym powodem niepowodzeń Hozjusza jest stanowisko rady elbląskiej. Mimo ograniczeń jej prerogatyw (1526, 1568) rada elbląska czuła się gospodarzem miasta. W czasach Hozjusza w radzie nie było ani jednego katolika, pod względem religijnym stanowiła monolit. Próby osłabienia rady za pośrednictwem mieszczan z nią skłóconych nie powiodły się. W myśl zasady *cuius regio eius religio* rada systematycznie ograniczała katolików elbląskich, a przy sprzyjających warunkach nie wahała się zlikwidować wszystkich placówek katolickich nie licząc się z potrzebami wyznawców. Za radą elbląską stały inne miasta pruskie, liczni senatorowie i książę Albrecht. Królowie potrzebujący pieniędzy na wojnę w Inflantach nie chcieli wkraczać zdecydowanie, by nie zrazić do siebie stanów

[31] Lortz: jw. s. 62.

pruskich. Brak poparcia z zewnątrz i inercja duchownych katolickich w samym Elblągu sprawiły, że Hozjusz czuł się osamotniony. Jednostka, nawet najbardziej wybitna, nie była w stanie oprzeć się masowemu ruchowi, do którego włączyło się tyle niepoślednich w Polsce osobistości. Za czasów Hozjusza reformacja przeżywała swoje najlepsze czasy, zwłaszcza za niezdecydowanego w kwestiach religijnych króla Zygmunta Augusta.

Straty Kościoła katolickiego w sercu kardynała warmińskiego rodziły ból i pewną niezdolność do oceny reformatorów. Hozjusz nie rozumiał reformacji i nie usiłował wczuć się w ducha jej twórców [311]. Innowierców oskarżał o złą wolę, upór i kontakt z szatanem. Hozjusz polemizując z innowiercami nie dopuszczał do równego dialogu. Występował z pozycji paternalistycznej, chciał ich jedynie pouczać, ale nie dopuszczał możliwości, że jego argumenty mogą kogoś nie przekonać. Pewność z posiadanej prawdy uczyniła z Hozjusza człowieka nieugiętego i twardego. Elblążanie również nie mieli najmniejszej chęci „douczenia się" czegoś w kwestiach religijnych. Jeśli biskupa słuchali przemawiającego, to tylko z grzeczności, lub raczej ze strachu, by nie wywołać gniewu i jego wszystkich następstw. Kiedy byli pewni, że nic im nie grozi, pozwalali sobie na odważniejsze działanie, aż do jawnego oświadczenia, że miasto wyznaje inną religię niż biskup i nie przyjmie duchownego katolickiego. W takiej sytuacji, rzecz jasna, nie mogło dojść do polubownego załatwienia konfliktu. Obie strony ze względów zasadniczych nie były skłonne do ustępstw. Hozjuszowi pozostała jedyna droga — nacisku za pośrednictwem dworu. I tutaj biskup warmiński nie zaniedbał żadnej okazji, by przekonać króla i zachęcić go do skorzystania z praw patronackich nad parafiami elbląskimi. Niewiele na tym polu zdziałał. Co najwyżej zdołał uzyskać jeden czy drugi reskrypt przeciw opornemu miastu i poszczególnym predykantom luterskim. Biskup zbyt wielką przywiązywał wagę do roli jednostki w ruchu reformacyjnym. Uważał, że wystarczy usunąć predykanta, by zapanował spokój. W rzeczywistości tak nie było. Należało uzdrowić z gruntu stosunki religijne, a Hozjusz nie miał na to wystarczających środków.

Na zakończenie należy nadmienić, że Hozjusz dbał o Kościół w całym kraju. Biskup żywo interesował się rozwojem reformacji we wszystkich miastach pruskich. Jego usiłowania w Elblągu są tylko małą cząstką wszechstronnej działalności tego niespożytej energii człowieka.

STANISŁAW HOZJUSZ UND DIE REFORMATION IN ELBLĄG

ZUSAMMENFASSUNG

Stanisław Hozjusz (Hosius) war Bischof von Ermland in den Jahren 1551—1579. In dieser Zeit verbrachte er jedoch 15 Jahre ausserhalb der Diözese, im Auslande, wo er verschiedene, ihm vom Heiligen Vater anvertraute Angelegenheiten zu erledigen hatte.

Es war eine Zeit, in der die ermländische Diözese mitsamt der ganzen Kirche eine schwere, durch die Reformation verursachte Erschütterung erlebte. In ihrem *Dominium Warmiense* hatten die ermländischen Bischöfe die Befugnisse eines weltlichen Landesherrn, eine Stellung, die ihnen in besonderen, von polnischen Königen anerkannten Privilegien verbrieft war. In der Beschützung der katholischen Religion im Ermlande durften sie also zu den Mitteln greifen, die ihnen eben diese weltliche Stellung darbot.

Die Stadt Elbląg, der dieser Aufsatz gewidmet ist, unterstand aber den Ermländer Bischöfen nur in kirchlichen, nicht im weltlichen Sinne, weil sie ausserhalb des *Dominium Warmiense* lag. Sie stand, neben Gdańsk und Toruń, in der Reihe derjenigen grösseren Städte Preussens Königlichen Anteils, die besondere Vorrechte hatten. Die Bürgerschaft der genannten Städte, also auch Elblągs, hatte gern die Augsburgische Konfession angenommen.

Stanisław Hozjusz, ein durch besonderen religiösen Eifer ausgezeichneter Bischof, leitete eine energische Aktion zur Wiedergewinnung der Stadt Elbląg für das katholische Bekenntnis ein. Vor allem suchte er einen bestimmenden Einfluss auf das dortige Gymnasium zu erlangen, um ihm den Charakter einer polnischen und katholischen Lehranstalt aufzuprägen. Zweimal (in der grossen Fastenzeit 1553 und 1568) predigte er dem Magistrat. Von ihm bestimmte Kanzelredner predigten der Stadtbevölkerung in der Nicolai-Kirche. Die Stadtbehörden zeigten jedoch nicht die geringste Neigung zur Wiederkehr zum katholischen Glauben. Da nahm Hozjusz seine Zuflucht zu königlichen Handschreiben, die die widerspenstige Stadt zur Anerkennung seiner kirchlichen Oberhoheit zwingen sollten. Elbląg wurde aber durch die anderen Städte und durch einige Magnaten, wie der Fürst Mikołaj Radziwiłł der Schwarze und Achacy Czema unterstützt, die ihren Einfluss am Königshofe und die Unentschiedenheit König Zygmunt Augusts zugunsten der Stadt ausnutzten.

Im Jahre 1558 begab sich Hozjusz auf 5 Jahre ins Ausland. Diese Abwesenheit benutzte die Stadt, um alle in ihrem Bereich und in der Umgegend gelegenen Kirchen an sich zu bringen. Die wenig eifrige katholische Geistlichkeit in der Stadt sowie der Administrator der Diözese, Eustachy Knobelsdorf, konnten sich diesen Eingriffen nicht widersetzen. Nach seiner Rückkehr im Jahre 1564 leitete Hozjusz am Königshofe Bemühungen ein, um wenigstens eine der ihm entrissenen Kirchen, nämlich die St. Nikolaus-Kirche, sowie die kirchlichen Ländereien wiederzugewinnen. Das Wiedergewonnene sollte der Errichtung eines Jesuitenkollegs in Braniewo dienen. Dank der Unterstützung seitens einiger staatlicher Würdenträger gelang dies ihm in Bezug auf die genannte, in der Altstadt gelegene St. Nikolaus-Kirche und auf eine, in der Neustadt gelegene Kirche der Heiligen Drei Könige, sowie die kirchlichen Besitzungen wiederzugewinnen. Die seelsorgerische Betreuung an diesen Kirchen übertrug er den Jesuiten. Erfolglos blieben aber, trotz mehrfacher Kabinettsordres, trotz des Urteils der Karnkowskischen Kommission (1568) und trotz der Entscheidung des Unionsreichstages von Lublin (1569), seine Bemühungen betreffs der kirchlichen Besitzungen. In dem genannten Jahre 1569 begab sich Hozjusz einer Aufforderung des Papstes folgend, nach Rom, wo er bis zu seinem Tode, der ihn im Jahre 1579 ereilte, verblieb. In seinem Namen verwaltete die Diözese Marcin Kromer, sein Koadjutor mit Nachfolgerecht. Hozjusz blieb aber in stetem Kontakt mit ihm und erteilte ihm Weisungen, die sich auf sein Verfahren mit der Stadt Elbląg bezogen.

Nach dem Tode König Zygmunt Augusts († 1572) vertrieb der Rat der Stadt Elbląg die Jesuiten und entriss den Katholiken sämtliche Kirchen. Das Eintreten des Kardinals bei den polnischen Königen (Henryk Walezy und Stefan Batory) und bei anderen einflussreichen Persönlichkeiten halften nichts. Die St. Nikolaus-Kirche konnte erst Bischof Szymon Rudnicki im J. 1616 wiedergewinnen.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. TADEUSZ PAWLUK

NIEKTÓRE ASPEKTY KONTRREFORMACYJNEJ POSTAWY STANISŁAWA HOZJUSZA

Treść: Wstęp. — I. Kontrreformacyjna postawa Stanisława Hozjusza na tle zabiegów około likwidacji zboru krakowskiego. — II. Podłoże kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza. — *Argumentum.*

WSTĘP

Kościół katolicki na Warmii w szczególny sposób szczyci się swoim biskupem z lat 1551—1579 — Stanisławem Hozjuszem. Urodził się w rodzinie mieszczańskiej w Krakowie, lecz dzieciństwo spędził w Wilnie, gdzie ojciec piastował urząd horodniczego. Z wykształcenia był humanistą i prawnikiem; doktorat obojga praw uzyskał w Bolonii. W r. 1561 został kardynałem. Jednakże nie sama purpura kardynalska biskupa warmińskiego, ani uzyskana w r. 1562 godność legata papieskiego na Sobór Trydencki, ani też powołanie przez papieża Grzegorza XIII na stanowisko penitencjarza wielkiego, uważane wówczas za jedno z najzaszczytniejszych w Kurii rzymskiej, dają powód do chluby. Godności te bowiem były tylko następstwem i jakby pochodną wartością jego bogatej osobowości wewnętrznej. Wielkość Stanisława Hozjusza tkwiła w nim, w jego wybitnej jak na owe czasy umysłowości, niespożytej energii ducha, niezmordowanej i owocnej pracy dla dobra Kościoła i ojczyzny, w jego gorącym pragnieniu uświęcenia życia własnego i publicznego. Tym też tłumaczy się coraz to większe zainteresowanie się w ostatnich czasach tą wyjątkową w historii Warmii postacią, a nawet widzi się jej aktualność — z uwagi na to, że kardynał warmiński odegrał wybitną, reformatorską rolę na Soborze Trydenckim i przy wprowadzeniu w życie uchwał tegoż Soboru — również dla naszych czasów posoborowych.

Zarówno współczesna Stanisławowi Hozjuszowi jaki i pośmiertna o nim opinia są zgodne co do niepospolitych jego zasług dla wiary chrześcijańskiej, Kościoła i swojego narodu oraz co do wyjątkowej jego świątobliwości [1]. Szlachetność idei jego życia przebija również z kart licznych jego dzieł i szczęśliwie przechowanej do naszych czasów jego bogatej korespondencji [2]. Zwłaszcza pisane przez niego listy najlepiej malują jego duszę, charakter, oraz ukazują zasady, jakim w życiu hołdował. Ale wśród tysięcy listów Stanisława Hozjusza można znaleźć i takie, które mogą nasunąć

[1] S. Rescius: Stanislai Hosii vita. Pelplini 1938 (=HV); T. Treterus: Theatrum virtutum D. Stanislai Hosii. Pelplini 1938; J. Umiński: Opinie o cnotach, świątobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza. Lwów 1932; tenże: Kardynał Stanisław Hozjusz, biskup warmijski 1504—1579. Opole 1948; J. Smoczyński: Świątobliwy sługa Boży Stanisław Hozjusz 1504—1579. Pelplin 1938; A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius. Bd I-II. Mainz 1854—55; J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius. Braunsberg 1931.

[2] S. Hosius: Opera omnia. Wyd. S. Reszka. T. I—II. Coloniae 1584 (= HO); tenże: Epistolae. Wyd. F. Hipler i V. Zakrzewski. T. I: 1525—1550. Kraków 1879. T. II: 1551—1558. Kraków 1886/88 (= HE). — Znaczna część listów S. Hozjusza z lat 1558—79 czeka na ogłoszenie drukiem.

pewne wątpliwości co do słusznej jego postawy w niektórych konkretnych sytuacjach życiowych. Chyba największe wątpliwości może dziś budzić jego postawa w stosunku do różnowierców, czyli wyznawców protestantyzmu, który w tym czasie zaczął rozwijać się dość intensywnie również w Polsce. Postawa ta bowiem, gdy na nią patrzymy z perspektywy lat od strony czystych faktów, wydaje się być bezkompromisowa, nacechowana brakiem tolerancji. Może ona wydawać się tym bardziej niezrozumiała w dobie Soboru Watykańskiego II, który dał nam Dekret o ekumenizmie oraz Deklarację o wolności religijnej. Faktem jest, że Stanisław Hozjusz swoją postawą wybitnie przyczynił się do zahamowania rozwoju reformacji w Polsce w drugiej połowie XVI w.

Praca niniejsza ma na celu ukazanie niektórych aspektów kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza z punktu widzenia historycznego. Wydaje się, że postawa ta będzie zrozumiała i ocena jej musi ulec zmianie, jeżeli spojrzymy na nią, abstrahując od założeń konfesyjnych, na tle współczesnej epoki, zaistniałych faktów szczególnych, oraz w świetle motywów jego działania.

I. KONTRREFORMACYJNA POSTAWA STANISŁAWA HOZJUSZA NA TLE JEGO ZABIEGÓW OKOŁO LIKWIDACJI ZBORU KRAKOWSKIEGO

Wyraz swojemu bezkompromisowemu ustosunkowaniu się do reformacji i wyznawców różnowierczej religii Stanisław Hozjusz dawał na wielu płaszczyznach. Największe uznanie i sławę, jako obrońca wiary katolickiej, zdobył u współczesnych dzięki swoim pismom teologicznym. Dogmatyczne i polemiczne dzieła Stanisława Hozjusza były głośne swojego czasu w całej Europie, doczekały się wielu wydań i tłumaczeń [3]. W dziełach tych Stanisław Hozjusz okazał się wykształconym teologiem i utalentowanym wyrazicielem doktryny katolickiej swojej epoki. Mniej natomiast znane jest jego ustosunkowanie się do różnowierców na płaszczyźnie — nazwijmy ją — publicystycznej. Ta właśnie płaszczyzna budzi głównie zainteresowania historyków.

Działalność Stanisława Hozjusza nie ograniczała się do diecezji warmińskiej, której był biskupem. Nawet wtedy, gdy przebywał poza grani-

[3] Charakterystyczne pod tym względem świadectwo daje S. Orzechowski, który w „Rozmowie albo Dyjalogu około egzekucyjej polskiej korony" pisze: „Słyszycie Stanisława Hozyjusa, biskupa i kardynała, *praesidentem* być *concilii;* ten się w Polszce rodził nie w królewskim pałacu w Krakowie, ani na Tarnowie, ani na Tęczynie; a wżdy widzicie, jako usiadł wysoko prze dzielność rozumu oświeconego swego, któremu się dziś królowie i cesarzowie kłaniają, na którego patrząc wszytek świat się zdumiał, słuchając go i czytając pisma wysokiego rozumu i nauk jego: skąd wszystek naród polski przed wszem światem taką cześć i sławę ma, że tym jednym Hozyjusem polska korona przede wszytkiemi krześcijańskiemi królestwy pewnie wygrała. Nie dadzą nam Niemcy, Włoszy, Hiszpani i Francuzi, nie da Anglija, Skocyja, Danija, Boemija, Grecyja człowieka drugiego, Hozyjusowi, Polakowi naszemu, uczonym rozumem, a k temu osobliwym piórem uraczonym równego. Oto widzicie tu w tej mojej ubogiej libraryjej rozlicznych ksiąg dosyć; są tu rozliczne rozlicznych ludzi przeciwko rozlicznym kacerzóm pisma, a to też tu są i Hozyjusowe księgi; stosujcież je miedzy sąbą, najdziecie to jawnie, że dzisiejszych czasów Hozyjus kardynał w szkole krześcijańskiej mistrz, a żacy są drudzy. I proszę was, tobie ja to mówię, ewanieliku, czytaj Hozyjusa pilnie, będziesz, wierz mi, i uczeńszym i lepszym; omierźnieć łatwie z czytania jego wszytka luteranija i kacerska nauka". — S. Orzechowski: Polskie dialogi polityczne. Wyd. J. Łoś. Kraków 1919 s. 104—105.

cami Polski skutecznie oddziaływał na wiele osobistości w kraju, tak duchownych jak i świeckich, głównie za pomocą szerokiej korespondencji. Był w ciągłych kontkatach z królami polskimi, oraz ze wszystkimi prawie biskupami polskimi, z których wielu zawdzięczało mu swoje wyniesienie na stolicę biskupią. W każdej prawie dzielnicy Polski posiadał kogoś oddanego sobie. Pod jego urokiem było wielu wysokich urzędników państwowych oraz wpływowych przedstawicieli szlachty, którzy dzięki temu nawet na sejmach bronili spraw religii katolickiej. Rozległa korespondencja Stanisława Hozjusza nie jest czysto prywatną, ale w wielu przypadkach ma charakter publicystyczny. Stała się ona, zwłaszcza od lat pięćdziesiątych, ważną bronią przeciwko reformacji i środkiem do ugruntowania religii katolickiej w Polsce.

Jest rzeczą niemożliwą w ramach niniejszej pracy uwzględnienie całej spuścizny publicystycznej Stanisława Hozjusza. Dlatego dla przykładu ukażemy charakterystyczną, mniej znaną szerszemu ogółowi, postawę kardynała warmińskiego jedynie w stosunku do różnowierców Krakowa w związku z ich rozrostem w tym mieście i zaburzeniami wyznaniowymi, jakie miały tam miejsce podczas jego ostatniego pobytu w Rzymie.

Rozwój różnowierstwa na terenie miasta Krakowa i Małopolski przypada na lata 1551—1573. W tym czasie różnowiercy panują nad sytuacją, przejawiając nawet postawę ofensywną w stosunku do katolików krakowskich. W latach 1574—1578 obserwujemy w Krakowie jakby równowagę dwóch obozów religijnych: katolickiego i protestanckiego, wzajemnie się zwalczających. W następnych latach XVI w. reformacja krakowska definitywnie traci możność utrzymania postawy zaczepnej i stopniowo schodzi do roli czynnika pozbawionego znaczenia. Rozwój reformacji w Krakowie oraz zaburzenia, jakie zaistniały tam w wyniku ścierania się obozów katolickiego i protestanckiego, dały Stanisławowi Hozjuszowi, przebywającemu wtedy w Rzymie, jeszcze jedną okazję do wystąpień w obronie jedności Kościoła [4]. Czystość wiary katolickiej w Krakowie leżała kardynałowi warmińskiemu szczególnie na sercu, gdyż sam pochodził z Krakowa, w mieście tym studiował, oraz przez wiele lat pełnił służbę urzędniczą w kancelarii królewskiej. Nic więc dziwnego, że z Rzymu pisał do wielu osób wpływowych w kraju, zazwyczaj z prośbą o wpływanie na króla, aby nie dopuścił do rozprzestrzeniania się na terenie Krakowa religii różnowierczej. Wysłał też kardynał warmiński wiele listów bezpośrednio do królów. W listach do Zygmunta Augusta wyrażał swój wielki ból z powodu tolerowania przez króla dwóch wiar i zaklinał, aby wyraźnie opowiedział się za wiarą Chrystusową [5]. Niekiedy pisał do tegoż króla w formie dość stanowczej i śmiałej. W jednym z listów pisał: „Jest tylko jeden Bóg, jest tylko jedna wiara,

[4] HV, s. 147: „Eodem fere tempore in civitate Cracoviensi officinam nequitiae et omnium blasphemiarum diversorium in domo, quam materna lingua Brog, latina aceruum dixeris, incredibili importunitate et audacia usi haeretici in honorem dei sui Calvini et semidei Bezae instruxerunt. ... Quae res quantum dolorem Hosii animo attulerit, ex Epistolis, quas ea de re multas ad Regem, Episcopos, nuncios, Palatinos caeterosque cum auctoritate viros conscripsit et ad reprimendam haereticorum audaciam inflammavit, petere quisque potest".

[5] HO, II, s. 314: „Perfertur huc ex haereticorum sermonibus, quos vulgo spargunt in his Comitiis, non hoc, ut Christiana fides prorsus aboleatur, actum iri, sed ut illi perfidia quaedam adiungatur, quae Biesowa Wiarka vocatur, et iam in ea civitate, quae sedes aliquando Regni caputque fuit, aedificari templum dicitur, in quo Bies sive Belial colatur. Quae res quantam animo meo perturbationem adferat, nullis ver-

jest tylko jeden Kościół. Jeżeli dopuścisz, by byli dwaj Bogowie, wkrótce ujrzysz dwa królestwa, wkrótce ujrzysz rozdarcie całego królestwa. Jeden jest tylko prawdziwy Bóg: Bóg ojców naszych. Ten zaś, któremu wybudowano świątynię w Krakowie, jest Antychrystem, a nie Chrystusem" [6]. W podobnym tonie Stanisław Hozjusz zwracał się do króla i przy innych okazjach, gdy widział jego bierną a niekiedy i przyjazną postawę w stosunku do różnowierców. Kiedy podczas sejmu piotrkowskiego w r. 1565 próbowano dyskutować o bóstwie Chrystusa, Stanisław Hozjusz energicznie zaprotestował, a w liście do króla napisał, że właściwiej byłoby, gdyby zamiast tej dysputy postawiono pytanie, czy Zygmunt August jest królem, skoro toleruje w swym państwie tego rodzaju bluźniercze rozprawy [7].

W sprawach związanych z różnowierstwem w Krakowie pisał Stanisław Hozjusz z Rzymu również do króla Stefana Batorego. W liście z dnia 24 X 1577 r. dziękuje królowi za mandaty skierowane do wojewody wileńskiego Mikołaja Rudego Radziwiłła i do wójta wileńskiego Augusta Rotundusa Mieleskiego, zakazujące budowania nowych domów lub oddawania starych na zbory i szkoły różnowiercze na terenie Wilna, oraz nakazujące odebranie z rąk różnowierców dzierżawionego domu, używanego na zbór; dom ten został zbudowany przez ojca kardynała, Ulryka, i przeznaczony był na cele ubogich. Przy tej okazji kardynał prosi króla, aby podobnie zlikwidował zbór w Krakowie, który jest pierwszym miastem w Koronie. W liście tym również woła: „Nie dozwól, aby w tym samym czasie, gdy ty z duchowieństwem i ludem chrześcijańskim nabożnie czcisz Boga

---

bis exprimere satis possum... Ubi sunt duae fides, quis prohibebit, quominus ibi sint duo quoque Reges, sicut in Gallia factum esse scimus? Per viscera misericordiae Dei nostri supplico Maiestati V. ut se Regem Christianum, Catholicum et Orthodoxum esse declaret".

[6] HV, s. 147 n.: „Ego nullis, o Rex, laboribus neque vigiliis parco, dum inservire V.M. Regnique commodis et tranquillitati cum aliquo fructu contendo. Sed me conantem id facere nemo magis impedit, quam ipsa M.V. Quid igitur faciam? Nisi demoliri soloque aequari abominationem illam, templum illud Biessowi, hoc est Sathanae, fabricatum (Bies enim lingua nostra Diabolum significat) iusserit, quandoquidem rumor ea de re magis percrebrescit, vix in conspectum hominum audebo prodire. Quae enim nota V. M. maior inuri potuit, quae Regno maior infamia adferri, quam ut totus mundus videat, quod in primaria Regni civitate connivente M.V. Biessowa wiarka, hoc est Sathanae vel Bezae fidicula, propagatur? Biessowi templum fabricatur? Bies pro Deo colatur? Nec est quisquam, qui prohibeat, nec est ulla potestas in terris, quae tam effrenatam haereticorum audaciam coerceat. Stupenda res est, quod ita Diabolus metuitur, quod ita Deus contemnitur et pro nihilo ducitur. Supplex oro M.V. per viscera misericordiae Dei, ne ferat abominationem istam, ne dicatur illud, quod illi populo ab Elia dictum esse legimus: Usquequo claudicatis in duas partes: si Dominus est Deus, sequimini eum. Si autem Baal, sequimini eum. Si Christus Deus vobis est, sequimini eum, credite illi dicenti: Hoc est corpus meum. Sin autem Antichristus Genevensis Deus est, sequimini eum et pro prophetis eius credite dicentibus: Non est verum, quod dicit veritas: Hoc est corpus meum. Quam longe distat caelum a terra, tam longe distat Christi corpus ab hostia consecrata. Haec enim fuit vox istius Biessi, cui templum aedificatur Cracoviae, in illo conventu, quem Regina Galliae Posiaci celebravit; quam cum audiret homo quidam Christianus: Quomodo credat, inquit, Bies iste Christus esse in Eucharistia, cum ne in coelo quidem esse credat? Et hic est ille Deus Bies, cui nunc templum Cracoviae fabricatur. Certo, o Rex, duos Deos ut coli patiaris in civitate tua, cumprimis horrenda et abominanda res est. Non est Deus nisi unus, non est fides nisi una, nec Ecclesia est nisi una. Si feres duos Deos, cito videbis duos reges, cito videbis totius Regni interitum. Unus est solus et verus Deus: Deus Patrum nostrorum, Deus Patrum nostrorum. Cui vero templum Cracoviae aedificatur, Antichristus est, non Christus".

[7] J. Umiński: Kardynał Stanisław Hozjusz, s. 71 n.

ojców naszych w poświęconej jemu świątyni w synagodze szatana był czczony inny Bóg, którego ojcowie nasi nie znali" [8]. Na ten list król odpi-

[8] HO, II, s. 426 n.: „Vidi litterarum exempla, quae dedit V. Maiestas et ad Palatinum et ad Advocatum Vilnensem, quibus quae pietas illius est, et religio singularis, mandat, ut exigantur ex aedibus Deo semel in pauperum usum dicatis, viri illusores, qui cum esse Christiani pridem desierint, Evangelium dici volunt, in aliud Evangelium translati, quam quod a sanctis Apostolis per longam Episcoporum et sacerdotum successionem, per manus nobis traditum accepimus, et in quos initio fabricata fuit, in eos pios usus domus illa convertatur. Quae cum legerem, tanta sum laetitia perfusus, ut prae gaudio lachrymas tenere non potuerim, et quamvis ore corporis mihi non licuerit absenti, animo tamen praesens, iterum atque iterum tam pium illius pectus exosculando satiare me nequiverim... Hunc autem tam fortem et excelsum animum V.M., quem in Christi vera religione tuenda pluribus documentis magis in dies atque magis testatum facit omnibus, quibus praeconiis efferam? Equidem verba non reperio quibus haec praeclara facta tua, pro eo ut rei magnitudo postulat, preadicare possim, quibus tui nominis memoriam ad immortalitatem consecrasse videris. Certam spem in Dei misericordia defixam habeo, quod is non obliviscetur operum tuorum tam bonorum, et cum in praesenti tum in futura vita maiorem eorum tribuet mercedem, quam quae possit ullis verbis explicari. Caeterum pientissime Rex, perge quemadmodum coepisti, quod in ea civitate fecisti, quae caput est Magni Ducatus, fac et in illa, quae caput est regni totius, et omnium terrarum Tuae Maiestati subiectarum, domum illam quae sathanae synagoga facta est, quam vocant Acervum, et est revera malorum omnium acervus, primo quoque tempore demoliendam et solo aequandam, atque cum pulvisculo, quod aiunt, cures converrendam. Neque patiaris, quo tempore tu cum clero et populo christiano, Deum patrum nostrorum, in templo illi proprie dicato pie colis, quod sub idem tempus colatur in sathanae synagoga alienus Deus, quem ignoraverunt patres nostri, ab his qui christianae religioni nuncium remiserunt, et ad Islebiense, vel Genevense, vel quodcunque tandem aliud idolum pro Deo colendum se transtulerunt. Quod scelus quam grave, quamque detestandum Deus esse duxerit, vel exemplum Core, Dathan et Abyron admonere nos potest; quos cum simile quiddam auderent, inusitato quodam affecit supplicio, nullum ut aliud scelus, quam unum hoc minus esse ferendum videatur, Quam autem opinionem illi de te conceptam habere debent, qui, quem tu cum piis omnibus verum et unum Deum colis, eum respuunt, et post alienos Deos abeunt, quos ignoraverunt patres nostri? Quanti facis tuam regnique tui salutem, tantum contende et elabora, ne tam immane sacrilegium hoc, in ea civitate, quae regni caput est, diutius patretur. Quod adeo detestandum etiam pueris est visum ante tres annos, ut se tenere non potuerint, quin acervum illum facta manu demoliri conarentur, qui si nihil aliud spectabant hoc suo facto, quam Dei gloriam, etiamsi postea supplicium sumptum fuit de quibusdam, eos tamen in sanctorum martyrum album referre non dubitaverim. Et vide, pientissime Rex, quam Deus insultum esse factum hoc noluerit, quod supplicium capitis de his sumptum est, qui Dei gloriam ad sathanam transferri ferre non potuerunt. Anno proxmo insequenti, eodem illo die quo fuerunt illi trucidati, Tartari in Podoliam irruperunt et ingentem in ea stragem ediderunt; adeo non impunitum Deus voluit, quod, quae nulla tum fuit legitima potestas, ulta non est. Etiam atque etiam supplico M.V., ne ferat hanc abominationem in civitate sua, ne si connivendum putaverit, de regno Deus universo graviores aliquas poenas expetat. Memor esse velit iurisiurandi quod praestitit, quod pacem inter dissidentes in religione sit servatura. Sed quomodo servabit pacem non sublato dissidio? Non illucescet solis lux, nisi prius depulsae tenebrae fuerint. Quorsum iam istorum audacia et amentia progressa sit, ex inclusa scheda Maiestas Tua cognoscet. Iam et Christus Deus esse negatur. Quid exspectas amplius? Quousque tandem impios istos abuti tua patientia patieris? Cum quorsum illorum cansilia spectent, ignorare iam non debeas. Volunt, ut simus absque lege, absque Rege, absque sacerdote, absque sacrificio, et quod necessarie consequitur, absque Deo. Iam nobis Christum e medio tollunt, iam illi divinitatem detrahunt, iam quo fine sacrosanctum Missae sacrificium abrogarint, palam omnibus faciunt; nimirum, ut ne Christus esse Deus agnoscatur, miserere animae tuae, o Rex, miserere tot populorum, quos imperio tuo Deus voluit esse subiectos, nec diutius eorum animas in potestatem sathanae tradi permittas. Memineris esse Deum in coelo, ac ne debitas a te poenas exigat, si non fueris officio tuo functus, in illius gloria tuenda et propaganda, etiam atque etiam caveto".

sał kardynałowi: *Religionem christianam catholicam summae nobis curae semper esse futuram* [9].

Uważając, że król Stefan Batory okazuje nie dość zdecydowaną postawę wobec różnowierców krakowskich, w liście z dnia 28 IX 1578 r. Stanisław Hozjusz zwraca się do niego jakby z gorzkim wyrzutem: „Nie do uwierzenia jest, jak bardzo boleję, gdy widzę, że w mieście, które jest stolicą królestwa, w którym po raz pierwszy ujrzałem światło dzienne, w którym od przeszło sześciuset lat jeden tylko Bóg i Pan nasz Jezus Chrystus przez wszystkich jednakowo był czczony, w którym rzesze wiernych miały jedno serce i jedną duszę, teraz czczą nowych, wymyślonych i jakichś obcych Bogów, nieznanych ojcom naszym, w jakimś domu nazywanym zborem (który rzeczywiście jest zborem wszelkiego zła), inaczej niż Wasz Majestat, inaczej niż duchowieństwo i podległy mu lud, inaczej niż cały świat chrześcijański. ... Dziwię się ogromnie, gdy słyszę, że to wszystko toleruje chrześcijański, katolicki i prawowierny król". W liście tym postawie króla w stosunku do różnowierców kardynał warmiński przeciwstawia zdecydowane stanowisko studentów krakowskich [10].

Król Stefan Batory bezwzględnie sprzyjał katolicyzmowi, jednakże uważał, że gwałtowne rozstrzyganie spraw religijnych jest ze względów politycznych nie wskazane. *Commode potius quam impetuose tractari oportere* — pisał do kardynała w liście z dnia II 1578 r. [11]. Ten sposób patrzenia na sprawy religijne doprowadził do wydania przez króla w dniu 27 X 1578 r. mandatu mającego zapewnić spokój religijny w Krakowie [12].

Stanisław Hozjusz zdawał sobie sprawę, iż los religii na terenie Krakowa w dużej mierze zależy również od ustosunkowania się do niej wojewodów krakowskich, dlatego starał się ich pozyskać w różny sposób. Tak np. przesyłając w liście z dnia 14 IX 1571 r. gratulacje Stanisławowi Barziemu z okazji objęcia przezeń urzędu wojewody krakowskiego, Stanisław Hozjusz — nie ukrywając swego bezkompromisowego stanowiska w odniesie-

---

[9] Materiały do dziejów reformacji w Krakowie. Wyd. R. Żelewski. Wrocław—Warszawa—Kraków 1962 (= MDRK), n. 121.

[10] HO, II, s. 441: „Credibile non est, quantum ea res animo meo dolorem adferat, quod in ea civitate, quae regni caput est, in qua primum ego lucem hanc aspexi, in qua iam inde a sexcentis et amplius annis, unus tantum Deus et Dominus noster Iesus Christus, uno ore et uno animo colebatur ab omnibus, in qua multitudinis credentium erat cor unum et anima una, nunc novos, recentes et alienos quosdam Deos, quos ignoraverunt patres nostri, in quadam domo, quam Acervum vocant (et est revera malorum omnium acervus), seorsum a Maiestate Vestra, seorsum a clero populoque illi subiecto, seorsum ab orbe toto christiano, coli video; non solum non prohibente quoquam, verumetiam perditis ac profligatis quibusdam hominibus, qui dereliquerunt Deum patrum nostrorum, qui se per summum scelus ab illis segregarunt, qui Christi corpus mysticum Ecclesiam (quod ille tanti fecit, ut vivum et verum suum corpus, in mortem et quidem ignominiosam crucis mortem pro illo traderet) in tot particulas consciderunt, minas etiam quasdam denunciare ausi, si quis impedire sit conatus, quominus libere sacrilegia sua exerceant. Equidem stupeo, cum haec a christiano, catholico et orthodoxo Rege tolerari audio; quasi nullum is inter Christi et Belial cultum discrimen esse intelligat, cum etiam ipsi pueri in recta religione instituti, tam horrendum facinus ferre se non posse, divino quodam spiritu instincti, semel et iterum non obscure testati sint. Adeo natura etiam piis omnibus insitum esse videtur, ut adorari duos Deos, et in Christi societatem Belial admitti, pati nequeant".

[11] MDRK, n. 121.

[12] Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa 1507—1795. Wyd. F. Piekosiński. T. I. Kraków 1885 s. 334—339; MDRK, n. 152.

niu do różnowierców w ogóle i bólu z powodu budowania w Krakowie zboru różnowierczego — wyrażał jednocześnie nadzieję, że nowy wojewoda nie będzie szczędził wysiłków, aby nie dopuścić do zbudowania wspomnianego zboru i rozrostu różnowierstwa w Krakowie. Nie mogą bowiem w jednym mieście być czczeni jednocześnie i Chrystus i Belial. Z listu tego dowiadujemy się, że kardynał warmiński osobiście popierał kandydaturę Stanisława Barziego na urząd wojewody, gdyż spodziewał się, że wiara chrześcijańska znajdzie w nim gorliwego opiekuna [13]. Nowy wojewoda rzeczywiście nie zawiódł nadziei kardynała, jednakże skutecznej jego akcji w kierunku zlikwidowania zboru krakowskiego przeszkodziła rychła śmierć. Stanisław Hozjusz niejednokrotnie będzie zabiegać za pośrednictwem wpływowych osób, aby wojewodą krakowskim był katolik, który nie dopuści do rozprzestrzeniania się różnowierstwa na terenie Krakowa [14].

[13] HO, II, s. 318: „Hanc igitur tam exitiabilem haeresim, ut effugere liceret, a Deo supplex sum praecatus, et ut is eo Regiae Maiestatis cor inclinaret, quo talem huic urbi Palatinum et Praefectum daret, qui non solum grassari non permitteret, verumetiam quoad eius fieri possit, radicitus extirpare conaretur. Et cum non alium ad eam rem esse magis idoneum iudicarem, quam D. Vestram: etsi quantum apud Maiestatem Regiam commendatio mea pondus habeat, nescio: nominatim tamen ab illius Maiestate petivi, ut D. Vestrae honores istos mandaret, ac factus quidem sum in hac parte voti mei compos. Verum interea pestilentissimam haeresim hanc latius in dies in illa civitate, quae caput Regni est, propagari, maioresque progressus facere, magno cum animi mei cruciatu audio. Cuius sectatores iam eo dicuntur audaciae prorupisse, ut etiam templum Belial aedificent in ea civitate, quae caput Regni est, cuius Palatinus et Praefectus insigni pietate vir est, christianae fidei strenuus propugnator. Quod permissu Regiae Maiestatis fieri, quem Christianum, Catholicum, et Orthodoxum Regem esse scimus, ut credam nulla ratione adduci possum: quin hoc mihi persuadeo, si tam audax facinus ad Maiest. illius delatum fuerit, quae pietas est illius et religio, quod ea non sit permissura, ut in illius Regia civitate, quae totius Regni Princeps est, simul colantur et adorentur Christus et Belial. Nunc a D.V. peto, quam spem de illius intuenda fide christiana robore concepimus, ut eam modo non debilitet, verumetiam confirmet, ac tam audax sacrilegum facinus in ea civitate, in qua summa cum potestate versatur, designari non permittat. Quod si forte maior est vis haereticorum, quam ut prohiberi queat, quod mihi tamen verisimile non sit, a Regia Maiestate praesidium imploret, quod illi non esse defuturum certo mihi polliceor. Nam si concessum semel illis fuerit, ut in primaria totius Regni civitate templum habeant Belial suo aedificatum, quam horrendum ea res exitum habitura sit, horret animus dicere, non solum isti civitati, verum et universo Regno celerior opinione multorum interitus impendere videtur, quem ego sicut ea quae oculis cernuntur, ita mente prospicere mihi videor. Quamobrem forti animo huic tam sacrilegae audaciae obviam eat. Adhuc sibi Deus in terra Cracoviensi, cuius Palatinus et Praefectus est D. Vestra, reliquit plusquam septem millia virorum, qui non curvaverunt genua coram Baal vel Islebiensi vel Genevensi. Sed videat, quaeso, quorsum res tandem evaserit. In Germania primum Idolum Islebiense coli coeptum est, mox Tigurinum et Genevense, nunc apud Palatinum Rheni Principem Electorem eo res perducta est, quemadmodum ex ea scheda, quam D. Vestrae mitto, cognoscet, ut Idolum utrumque reiectum, et in eius locum sit anabaptismus receptus, qui non video, cur aeque tolerari non debeat, sicut lutheranismus et calvinismus; cum sit in eo maior species pietatis quam vel in lutheranismo, vel in calvinismo, et in disputatione, quae habita est sub Regno Palatino anabaptistae multo superiores evasisse dicantur, simul ut autem receptus fuerit anabaptismus, quem et in Polonia nostra quam vellemus, altius in plerisque locis egisse iam radices audivimus, quid impediet, quominus recipiatur et trideismus et atheismus? Quamobrem obsecro D. Vestram, ut principiis obstet, nec templum istud Belial aedificari patiatur: quod ut ita faciat, pluribus verbis illam hortarer, orarer etiam et obsecrarem, nisi certo persuasum haberem, eam esse pietatem, eum in christiana fide tuenda zelum D. Vestrae, tam etiam promptam in ea re voluntatem, ut hortationibus meis non indigeat".

[14] Zob. list z dnia 19 VII 1572 r. do arcybiskupa Jakuba Uchańskiego. HO, II, s. 326.

Okazją dla Stanisława Hozjusza do wystąpienia przeciwko różnowierczej religii w Krakowie był list z dnia 23 II 1572 r. wysłany z Rzymu do Mikołaja Firleja. Był on synem wojewody krakowskiego Jana, wyznającego kalwinizm. W liście tym kardynał warmiński wyraża nadzieję, że adresat jako poseł na sejm będzie zabiegał o likwidację „biesowej wiarki" i przyczyni się do zrównania z ziemią różnowierczej świątyni zbudowanej w Krakowie w ostatnich miesiącach [15]. Mikołaj Firlej, chociaż był katolikiem, podpisał konfederację warszawską w r. 1573 i bronił jej też wobec Henryka Walezego. Jako wojewoda krakowski wyraźnie sympatyzował z katolikami.

W czasie zaburzeń wyznaniowych w Krakowie szczególnie aktywną postawę przejawiali studenci, występując zdecydowanie przeciwko obozowi różnowierczemu. Między innymi w październiku 1574 r. splądrowali i zburzyli świątynię różnowierczą, przez co przyczynili się do powstania w mieście atmosfery ogromnego napięcia i strachu. Nuncjusz papieski w Polsce, Wincenty Laureo, w swych licznych depeszach wysyłanych do kardynała Ptolemeusza Gallio, sekretarza stanu papieża Grzegorza XIII, donosił o organizowaniu się różnowierców w celu obrony i zaktywizowania swego wyznania oraz prześladowania religii katolickiej, a także o przygotowaniach różnowierców do przeprowadzenia szczegółowego śledztwa mającego na celu ustalenie listy osób odpowiedzialnych za gwałt dokonany na zborze krakowskim [16]. W związku z tymi wydarzeniami Stanisław Hozjusz dnia 19 I 1575 r. przesłał z Rzymu list na ręce wspomnianego nuncjusza, prosząc go, aby spowodował poprzez zdecydowaną akcję arcybiskupa gnieźnieńskiego, biskupów i wpływowych katolików świeckich zaprzestanie ze strony dysydentów prowadzenia śledztwa w sprawie zaburzeń wyznaniowych [17].

Dnia 28 V 1575 r. Stanisław Hozjusz wysyła z Rzymu list do wojewody sieradzkiego Olbrachta Łaskiego. Wojewoda ten przeszedłszy w 1569 r. na katolicyzm, stał się jednym z najgorliwszych jego świeckich bojowników. W liście tym kardynał warmiński z uznaniem wyraża się o uczestnikach zburzenia w Krakowie „synagogi szatana", czyli zboru różnowierczego, oraz wspomina o ich nagrodzie w niebie [18].

---

[15] HO, II, s. 323: „Interea vero tibi gratulor, quod sis nuncius ad Regni Comitia designatus: nec enim dubito, quin adversus hostes Evangelii, qui Christianam fidem iam inde a 600 annis a maioribus nostris in Polonia receptam, prorsus extinctam, et in eius locum, nescio quam Calvinianam sive Bezanam perfidiam, alias Biesowa Wiarka, subrogatam cupiunt, forti sis animo pugnaturus, et illud summo studio curaturus, ut quod Biesowii templum proximis superioribus mensibus, Cracoviae fuit exaedificatum, non sine magna totius gentis nostrae infamia, primo quoque tempore dirui, et solo aequari possit".

[16] Vincent Laureo et ses dépêches inédites au cardinal de Côme. Publiées par T. Wierzbowski. Varsovie 1887 s. 110, 112, 131.

[17] MDRK, n. 69: „Cracovia praeclarum facinus ediderunt, qui synagogam sathanae demoliri conati sunt, in quos severam admodum inquisitionem fieri, quin et de quibusdam innocentibus, capitis supplicium esse sumptum, quo nec dum satiati, qui cum postestate versantur, haeretici, plures ut etiam alios eius rei conscios invenire possint, summo studio contendunt et elaborant. Quae certe res, minime ferenda esse videtur... Quaeso R-mam D-em Vestram, hortetur R-mos archiepiscopum et episcopos eius, palatinum quoque siradiensem et quotquot alii sunt catholicae et orthodoxae fidei senatores, ut huic inquisitioni finem imponendo curent".

[18] MDRK, n. 71: „Tentabant anno proximo superiore malorum hunc acervum sathanae synagogam hanc praeclari quidam Christi milites demoliri, sed quos coronatos

6. Nagrobek Stanisława kard. Hozjusza w kościele NMP na Zatybrzu w Rzymie.

7. Kościół NMP na Zatybrzu w Rzymie (XII w.).

8. Kościół i Hospicjum św. Stanisława w Rzymie.

Dnia 24 X 1577 r. Stanisław Hozjusz przesyła list do przyjaciela swego, kanclerza koronnego i biskupa płockiego, Piotra Dunina Wolskiego. Kardynał prosi biskupa, aby dołożył wszelkich starań mających na celu usunięcie z Krakowa zboru ewangelickiego oraz „popleczników Antychrysta". Razem z listem kardynał przesłał biskupowi odpis mandatów wystawionych przez króla Stefana Batorego z inicjatywy biskupa wileńskiego, skierowanych przeciwko różnowiercom w Wilnie, z zaznaczeniem, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby podobne były wydane dla Krakowa [19].

Dość ożywioną korespondencję w sprawie zlikwidowania reformacji w Krakowie utrzymywał Stanisław Hozjusz z biskupem krakowskim Piotrem Myszkowskim. W liście z dnia 24 X 1577 r. kardynał warmiński każe biskupowi krakowskiemu brać przykład z biskupa wileńskiego w staraniach o usunięcie zboru z Krakowa; królewskie bowiem mandaty skierowane przeciwko różnowiercom w Wilnie były wynikiem gorliwych zabiegów biskupa wileńskiego Waleriana Protasewicza-Suszkowskiego [20].

propter tam clarum facinus oportuit ii Christii martyres effecti sunt procul dubio beatam nunc in caelo vitam agunt".

[19] HO, II, s. 428 n.: „Mitto Dominationi Vestrae litterarum exempla, quibus Regia Maiestas aperte Christum confitetur, seque vere christianum, catholicum et orthodoxum Regem esse planum facit omnibus. Equidem obstupui, cum eius generis mandata viderem ex eius officina proficisci, qui schismaticus, ne dicam haereticus esse dicitur. Nec simile quid ab illis fieri, quod ex animo catholicos esse nemo dubitat, cum idem illi munus in Polonia sibi mandatum habeant, quod ille in Lithuania. Ita ne iam haeretici subito catholici facti sunt, et in fide catholica tuenda et propaganda viros fortes se praestant. Catholici vero nostri languent nec aperte confiteri Christum audent. Quid enim prohibet, quominus eiusdem generis mandata dentur ad palatinum Cracoviensem, qualia data sunt ad Vilnensem? Scilicet Lithuanorum salutis maior est habenda ratio, quam Polonorum? Pluris fieri debet, quae caput est Regni totius et omnium adiunctarum illi provinciarum Cracovia. Magnum ex ea re dolorem capio, quod ab homine Rutheno maiorem adhiberi video curam in animabus Christo lucrifaciendis, quam a Polonis, cum praesertim qui cancellarii munere fungitur, is nostri sit ordinis ecclesiastici, ut non alia magis in re, curas omnes suas defixas habere debeat, quam in Ecclesia tuenda, in illius fide confirmanda et omni perfidiae genere ab ea propulsando. Verum interea bona spe sum, quandoquidem in nostrum episcoporum collegium Dominatio Vestra est allecta, quod ei spiritum consilii et fortitudinis Deus largietur, ut intrepide Christum et ipsa confiteatur et Antichristi satellites ex ea synagoga, quae paulo ante mortem Sigismundi II Regis, magna cum Regni totius infamia Cracoviae fabricata fuit, eiiciendos, quin et ipsam synagogam evertendam et cum pulvisculo, quod aiunt, converrendam curet, nullam ut ipsius vestigium superess videatur. Non potest ullum gratius Deo sacrificium offerre, quam si toto pectore, quod aiunt, in id studium incubuerit, nec prius urgendi et instandi finem fecerit, quam esse rem perfectam viderit. Nam quae res magis horrenda, magis etiam esse potest abominanda, quam quod, quo tempore pientissimus Rex una cum clero populoque christiano, vere pietati dedito, Christum in templis illi dicatis adorat, eodem illo seorsum a Rege et a piis omnibus in sathanae synagoga, vel Islebiensis, quod in superiore, vel Genevensis, quod in inferiore loco fieri dicitur, Antichristus colatur? Etiam atque etiam a D. Vestra maiorem in modum peto, ut episcopo dignam cogitationem suscipiat, neque curae, diligentiae, laboris quicquam praetermittat, quo primo quoque tempore sathanae synagogam illam funditus eversam et omnes ex ea ministros ciectos videre queamus. Et ad uberiorem Dei gratiam promerendam hoc illi pertinebit, et isto praeclaro facinore nomen suum ad immortalitatis memoriam consecrabit".

[20] HO, II, s. 427 n.: „Mitto Dominationi Vestrae litterarum exemplum, quas ad Palatinum Vilnensem dedit Regia Maiestas, ut eiiciendos ex domo quadam curaret sathanae ministros, qui sua non sacra, sed sacrilegia in illis aedibus exercebant, ita ut iam in illa civitate locus illis amplius non sit. Et factum est opera Advocati Vilnensis Augustini Rotundi viri cum primis pii et eruditi, ut omni cunctatione semota, mandatorum illorum executio fieret. Curam hanc et vigilantiam antistitis illius optimi

Z powodu tego sukcesu kardynał nie omieszkał pogratulować biskupowi wileńskiemu [21].

Odpowiadając z Rzymu dnia 6 III 1578 r. na list biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, donoszący o trudnościach, na jakie napotyka w dążeniu do usunięcia zboru z Krakowa [22], Stanisław Hozjusz gani bierną w tej sprawie postawę biskupów, podkreśla natomiast gorliwość i odwagę studentów krakowskich, wykazane w czasie wystąpień przeciwko zborowi oraz ponownie zachęca do wysiłków mających spowodować likwidację zboru [23]. Studenci krakowscy zasłużyli na pochwałę w oczach kardynała również za zniszczenie oficyny różnowierczej, o czym świadczy jego list z dnia 19 IV 1578 r. pisany do wspomnianego biskupa krakowskiego. Kardynał nazywa ich „przesławnymi rycerzami Chrystusa" i wskazuje na ich działalność jako na poważny czynnik w walce z różnowierstwem [24]. Inny znów list pisany do biskupa krakow-

---

vereque boni pastoris, laudare satis non possum. Fatebor autem peccatum meum, quod ei civitati invideo foelicitatem hanc, quandoquidem, in qua primum lucem hanc aspexi, ea simili pastore fuit iam per multos annos destituta, sed bona spe sum, quod nos oculis misericordiae suae Deus aliquando respiciet, quod etiam fecisse iam persuasum habeo, quandoquidem pastorem illius constituit Dominationem Vestram, quae non patietur in officio suo pastorali recte obeundo se ab illo superari. Est caput Magni Ducatus Lithuaniae Vilna: est caput Regni totius, et omnium adiunctarum Regno provinciarum Cracovia. Cur, quod illi praestitit Regia Maiestas beneficium, idem non huic quoque praestet? Cur maiorem illius quam huius curam et sollicitudinem gerat... Tollendam curet per Deum immortalem abominationem hanc, nec eam in civitate suae ecclesiasticae iurisdictioni subiecta, ferat diutius, bonum illum Pastorem Vilnensem imitetur, ne solus pro salute sui gregis vigilare videatur, det operam ut eiusdem generis mandata dentur ad Palatinum Cracoviensem, qui cur non aeque sicut Vilnensis eis parere debeat, causam video nullam. Cum aeque sit uterque Maiestati Regiae subiectus, etiam atque etiam Dominationem Vestram maiorem in modum peto, det operam, ut haec abominatio primo quoque tempore tollatur".

[21] HO, II, s. 428.

[22] MDRK, n. 120: „At hic contraria omnium ratio est. Omnes quotquot ad Brogum confluunt, sunt viri magni, ex illustribus et primariis familiis prognati; palatini, castellani et praecipui ex nobilitate, magno propinquorum et clientum praesidio muniti. Domus ipsa aere et sumptu eiusdem nobilitatis acquisita, et omni supellectili instructa, ac regis Sigismundi Augusti privilegio uti fertur, ad eius religionis quam sequuntur usum corroborata, quae omnia summam rei difficultatem satis indicant, utcumque tamen est".

[23] HO, II, s. 432: „Sed nescio quomodo, cum aliis in rebus animi satis habere videamur, ubi Christi causa agitur (quae sola proprie pertinet ad nos), labascimus, nec in ea tuenda viros praestare nos audemus, ac modo non ab umbra nobis nostra metuimus. Quod si tantum animi non est episcopis, qui sui gregis duces esse deberent, modo mandet Regia M., intrepide faciet exequutionem illa vera catholica schola Cracoviensis, quemadmodum fecit ante tres annos et iam absque mandato regio, statim delubrum illud sathanae solo videre licebit aequatum. Ostenderunt illi singularem quendam zelum Dei, cum in societatem illius aliquem Belial admitti ferre non potuerunt. Quod si, qui sunt agressi quodam ardenti zelo incitati, nec alio quam ad Dei gloriam, quam contaminari tam detestando flagitio videbant, cum alium quam Deum patrum nostrorum, in ea civitate, quae Regni caput est, seorsum a piis omnibus coli cernerent, consilia sua referebant; equidem non dubitarem etiam nos, de quibus fuit capitis sumptum supplicium, in Sanctorum Martyrum cathalogum referre. Maiorem in modum iterum atque iterum a D.V. peto, nihil ut intentatum relinquat, quo tam exsecrabile facinus in ea civitate, quae Regni caput est, cuius illam episcopum Deus constituit, in qua primum ego lucem hanc aspexi, prohiberi possit".

[24] MDRK, n. 125: „Ipsa schola Cracoviensis ad faciendam exsecutionem sufficeret quamlibet omnibus inferi portis frementibus; quae nuper etiam eius rei documentum dedit, cum exorto in suburbio Cracoviensi incendio, typographus quidam libros haereticos, quos excuderat, in urbem exportasset. Venerunt in illam domum praeclari

skiego dnia 22 VII 1578 r. wyraża uznanie dla studentów krakowskich za ich ofensywną postawę w stosunku do różnowierców oraz zaleca uzyskanie u władz pobłażliwości dla ich poczynań, aby w ten sposób spowodować stopniową i bez rozgłosu likwidację zboru krakowskiego. W liście tym zaleca również branie przykładu z cesarza Rudolfa II w walce z różnowierstwem [25]. Cesarz ten zakazał uprawiania kultu luterańskiego w Wiedniu i w miastach podległych bezpośrednio panującemu.

Wyżej opisane fakty zaczerpnięte z korespondencji Stanisława Hozjusza z pewnością nie są kompletne i nie wyczerpują poruszonego zagadnienia, ale wystarczająco jasno ilustrują postawę kardynała w stosunku do różnowierców swojej epoki. Wprawdzie przytoczone dokumenty uwzględniają ustosunkowanie się Stanisława Hozjusza do różnowierców na tle wydarzeń, które miały miejsce tylko w Krakowie podczas jego pobytu w Rzymie, jednakże to nie zmienia istotnie zagadnienia. Kraków, jako stolica kraju, ze swymi zaburzeniami wyznaniowymi w drugiej połowie XVI w. może posłużyć za probierz stosunków wyznaniowych w całej Polsce. W Krakowie, można powiedzieć, istniała sytuacja wyznaniowa typowa dla całego kraju. Ponadto i ustosunkowanie się Stanisława Hozjusza do różnowierców krakowskich jest charakterystyczne dla jego postawy w stosunku do różnowierców w ogóle. Podobną postawę kardynał warmiński zajmował, gdy ustosunkowywał się do różnowierców Torunia, Gdańska, Elbląga, Braniewa czy Wilna; podobnie był bezkompromisowy, gdy przyszło mu bronić wiary chrześcijańskiej i jedności Kościoła w sejmie, albo gdy osobiście i bezpośrednio interweniował w sprawach wyznaniowych u króla. Zawsze z ust jego padały ostre słowa polemiczne, wszędzie głosił: *Dicite istis, qui se diviserunt, quod fides non est nisi una,*

Christi milites, et non solum libros, quos excuderat, verum et characteres sive typos flammis mandarunt; idem de typographo facturi, si praesentis eius potestatem habuissent. Erat quidem hoc magistratus officium, quo functus etiam dicitur in civitate sua Posnaniensis episcopus in causa non dissimili, sed cum non putet hoc magistratus ad se pertinere, istorum pius conatus reprehendi non debet".

[25] HO, II, s. 440: „Hunc tam pium, tam fortem, tam excelsum animum Imperatoris optimi, quibus verbis laudare satis queam, non invenio, et ex hoc illius praeclaro facto, maiorem, quam facile credi queat, animo laetitiam capio: nam in certam spem venio... ut huius laudatissimi Imperatoris exemplum, Serenissimus quoque Rex noster amplecteretur, cum praesertim quae singularis est Dei misericordia, multo meliore loco sit, et fuerit semper hactenus apud nos religio, quam in Austria, minusque multi sint in ea, qui Deos alienos sequantur, nec eorum cultus, tam altas adhuc radices egerit, ut absque magno negotio nequeat extirpari. Magis etiam confirmat hanc meam spem eorum pietas, et in fide christiana contra Christi perduelles tuenda constantia, qui litteris in Academia Cracovensi dant operam, quos ministris sathanae, quorum opera novi recentesque Dii in civitatem illam introducti sunt, quasi bellum quoddam indixisse nobis hic renunciatur: quos non dubito finitimo hoc exemplo magis etiam ad prosequenda, quae coeperunt incitatos iri. Quamvis per legitimam potestatem id fieri mallem, quae si tantum animi non habet, ut aperte Christum audeat confiteri (nam eo loci proh dolor, redacta iam res est, ut non desint, qui coelum ruiturum existiment, si paulo Christum apertius confiteamur) saltem istud curari vellem, ut ea conniveret in illorum piis conatibus, quos tanto zelo ad propulsandos Deos alienos vident inflammatos... Quaeso D. Vestram, ut ex ea civitate, cuius ipsa pastor est, novum istum recentemque Deum, quem ab annis plus minus octo, in ea domo quae dicitur Acervus, et est revera malorum omnium acervus, colere nonnulli coeperunt exterminandum, in ea vero, cuius ego pastor sum, Christum qui proscriptus ex illa fuit, ante annos plus minus quinque, curet restituendum: quod ego iam tot annis frustra laborasse videor".

et haec una non nisi Romana [26]; zawsze jednakowo przeciwstawiał Chrystusowi — Beliala, prawdziwej wierze chrześcijańskiej — „biesową wiarkę", świątyni katolickiej — „synagogę szatana".

Strona faktograficzna zagadnienia została powyżej ukazana dość szczegółowo, aby nie było niedomówień. Jednakże sama faktografia nie może wystarczyć do pełnego wyjaśnienia zagadnienia. Faktami samymi może operować tylko kronikarz, któremu nie zależy na zgłębieniu danego zagadnienia. Fakty historyczne w posiadaniu historyka, to dopiero tworzywo, któremu trzeba nadać odpowiednią formę. Tę formę faktom historycznym nadaje właściwa interpretacja. Nie wystarczy znać czy poznawać „gołe" fakty, ale trzeba je umieć „powiązać" ze sobą w oparciu o współczesne zjawiska społeczne, oraz rozumieć osobowość autora tych faktów. Dopiero fakty w świetle takiej interpretacji upoważniają do wyciągnięcia właściwych wniosków. Stąd i stwierdzone fakty bezkompromisowej postawy Stanisława Hozjusza w odniesieniu do reformacji nie mogą same wystarczyć do wyrobienia właściwego zdania na ten temat. W drugiej więc części pracy spróbujmy zinterpretować kontrreformacyjną postawę Stanisława Hozjusza, poznaną dotychczas od strony faktograficznej, czyli odnaleźć podłoże postawy.

II. PODŁOŻE KONTRREFORMACYJNEJ POSTAWY STANISŁAWA HOZJUSZA

Europa średniowieczna w swoisty sposób patrzyła na problem tolerancji religijnej. Heretyk, innowierca, czyli człowiek wierzący inaczej niż to nakazywała oficjalna religia, był uznawany nie tylko za wroga tej religii, ale też wroga ładu społecznego, burzyciela pokoju. Wystąpienia innowierców były uznawane za antypaństwowe, gdyż religia była jakby fundamentem władzy świeckiej; wystąpienie przeciwko Bogu i religii było w jakiejś mierze równoznaczne z wystąpieniem przeciwko istniejącemu porządkowi prawnopolitycznemu. Jak bardzo element religijny wnikał w życie społeczne w dawnej Polsce świadczyć może surowa praktyka wprowadzona już przez Bolesława Chrobrego. Za czasów tego króla, jak stwierdza kronikarz niemiecki biskup Thietmar, władza państwowa stosowała karę wybicia zębów za złamanie postu [1]. Szczególnie niebezpieczne dla państwa były herezje, gdyż były powodem nie tylko zamieszek, ale niekiedy i groźnych wojen. Nic więc dziwnego, że ustawy państwowe w wielu krajach ustanawiały za herezję surowe sankcje karne, z karą śmierci włącznie. Za przykład mogą tu posłużyć konstytucje cesarza Fryderyka II [2]. Herezje powstawały w każdym prawie wieku. Miały różne oblicza, różne natężenie i zdolność rozprzestrzeniania się, odznaczały się różnym stopniem zagrożenia społecznego. Idea walki z innowierstwem w państwie chrześcijańskim wypracowana w średniowieczu przedostała się, choć nie w tak surowej postaci, do epoki nowożytnej, wykazując tu tendencję do stopniowego słabnięcia. Władze państwowe

[26] HV, s. 173.

[1] Kronika Thietmara. Wyd. M. Jedlicki. Poznań 1953 s. 583.

[2] K. Koranyi: Konstytucje cesarza Fryderyka II przeciw heretykom i ich recepcja w Polsce. W: Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama. T. I. Lwów 1930 s. 317—340.

z czasem wycofały się z terenu walk religijnych, a wszelkie spory usiłowano rozstrzygać na drodze propagandy.

Niezwykle silny ruch religijny zainicjowany przez Marcina Lutra, zwany reformacją, zrodził się w Europie w XVI w. Doprowadził on do powstania nowych wyznań chrześcijańskich, niekiedy o obliczu niezwykle radykalnym społecznie, które objęto ogólną nazwą protestantyzmu. Reformacja rozwijała się burzliwie kosztem integracji społeczeństwa i dość szybko dała początek długotrwałym wojnom religijnym zarówno w Niemczech, gdzie ten ruch powstał, jak i w wielu innych krajach zachodnich.

Reformacja znalazła podatny grunt dla siebie i w Polsce. W drugiej ćwierci XVI wieku wzrastała już na Śląsku, w Wielkopolsce, na Pomorzu i w Małopolsce, zwłaszcza w miastach wśród ludności pochodzenia niemieckiego oraz wśród szlachty, której program luterański niósł różnorakie korzyści ekonomiczne, np. zwolnienie z dziesięcin, uwolnienie się od wyroków sądów kościelnych poprzez sekularyzację władzy sądowniczej, dawał nadzieję na zajęcie ziemi kościelnej.

Sfery rządzące w Polsce na ogół nagatywnie ustosunkowały się do reformacji. Król Zygmunt I już w r. 1520 wydaje dwa edykty zabraniające sprowadzania dzieł M. Lutra pod karą konfiskaty majątków i wygnania. Edykty z lat 1522—1525 za sprzyjanie różnowierstwu groziły spaleniem na stosie, zaprowadzały w Krakowie komisję cenzorską, uprawnioną do przeprowadzania rewizji w domach prywatnych w celu konfiskaty zakazanych druków. W r. 1526 król odbył nawet wyprawę karną do Gdańska. Edykty wydawane w latach 1535—1540 zakazywały wyjazdu na studia do Wittenbergi, kolebki reformacji, a nawet groziły karą śmierci za uczęszczanie na różnowiercze uniwersytety. Dopiero sejm w r. 1543 złagodził to zarządzenie, zezwalając na podróże naukowe do Niemiec pod warunkiem, że nie będą stamtąd przemycane nowinkarskie książki i idee[3]. Powyższe edykty królewskie nie były jednak egzekwowane w stosunku do szlachty i patrycjatu, gdyż król, mimo wrogiego nastawienia do różnowierstwa, nie chciał stwarzać w kraju atmosfery gwałtu.

Reformacja polska duże nadzieje wiązała z wstąpieniem na tron Zygmunta Augusta. Król ten utrzymywał kontakty z różnowierstwem, przywilejami lokalnymi gwarantował im wolność religijną. Imponowało mu, być może, że luteranizm, a poniekąd i kalwinizm, poddając królowi zwierzchnictwo w sprawach zarówno społecznych jak i wyznaniowych, podnoszą tym samym autorytet władzy królewskiej i państwa. Jednak to mu nie przeszkodziło w r. 1550 wydać dekret nakazujący szlachcie zerwanie z różnowierstwem pod karą infamii i banicji. Dekret ten jednak nie miał większego znaczenia praktycznego, gdyż starostowie nie wykonywali już wyroków sądów kościelnych. Ulegając częściowo prądom reformatorskim Zygmunt August w r. 1555/6 wysłał do papieża Pawła IV delegację z prośbą o zezwolenie w Polsce na odprawianie Mszy św. w języku narodowym, przyjmowanie Komunii św. pod dwiema postaciami, zawieranie małżeństw przez duchownych, oraz zwołanie synodu narodowego. O te punkty agitatorom reformacyjnym najwięcej chodziło. Król, wysy-

[3] Corpus Iuris Polonici. Wyd. O. Balzer. T. III. Kraków 1906 s. 234, 237, 263. T. IV. Kraków 1910 s. 1, 9, 33—34; Volumina legum. T. I. Warszawa 1732 s. 569—570.

łając delegację do Rzymu, miał nadzieję, że złagodzi napięcie na tle religijnym w kraju. Odpowiedź Stolicy Apostolskiej na powyższą prośbę była negatywna. Odpowiedź tę król musiał przyjąć z uległością, gdyż już w r. 1557 wydał edykt zakazujący reformowania kościołów, które do tej pory pozostały katolickimi. W r. 1564 na sejmie w Parczewie Zygmunt August, jako pierwszy spośród monarchów katolickich, przyjął księgę ustaw Soboru Trydenckiego z rąk nuncjusza Jana Franciszka Commendonego, co było oficjalnym opowiedzeniem się za katolicyzmem w Polsce. Na tymże sejmie król wydał edykty nakazujące pod surowymi sankcjami różnowiercom-cudzoziemcom opuszczenie Polski oraz zakazujące ludności niższego stanu odstępstwa od wiary katolickiej.

Zaufanie wśród katolików budziło stanowisko króla Stefana Batorego, choć początkowo był on podejrzany religijnie. W czasie swego panowania dał liczne dowody przywiązania do Kościoła katolickiego.

Dość silne uderzenie kontrreformacyjne szło również od strony Kościoła katolickiego w Polsce. Prymas Jan Łaski na synodzie łęczyckim w r. 1523 ogłosił bullę papieską potępiającą M. Lutra. Na synodzie tym również zapowiedziano kary na różnowierców oraz zaprowadzono cenzurę książek. Na następnych synodach: łęczyckim w r. 1527 oraz piotrkowskich w r. 1530 i 1542 postanowiono, aby w każdej diecezji przeprowadzono dochodzenie przeciwko różnowiercom za pośrednictwem specjalnie powoływanych inkwizytorów. Przeciwko różnowiercom był skierowany synod prowincjonalny w Piotrkowie w r. 1551, który zlecił Stanisławowi Hozjuszowi, młodemu wówczas biskupowi warmińskiemu, opracowanie zasadniczych tez katolickiego wyznania wiary, od których odstąpić nie można. Dało to początek dziełu pod nazwą *Confessio fidei catholicae Christiana*, które za życia jego autora ukazało się w ponad 30 wydaniach i licznych tłumaczeniach na języki obce. Miało ono istotne znaczenie w walce z reformacją. W ślad za tym poszło wiele innych dzieł teologiczno-polemicznych biskupa warmińskiego. Uchwały trydenckie odradzające życie kościelne w wielu dziedzinach, których oficjalne przyjęcie do wszystkich diecezji w Polsce nastąpiło na synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie w r. 1577, również poważnie zapewniały zwycięstwo nad reformacją w Polsce [4].

Nie oznacza to jednak że, w okresie reformacji w Polsce tylko walczono z różnowierstwem. Można tu przytoczyć wiele przykładów świadczących o tolerancyjnej postawie Polski w stosunku do różnowierców. Takim przykładem może być zwłaszcza akt konfederacji warszawskiej z dnia 28 I 1573 r., który uznał i wziął w obronę wolność wyznania. W Polsce nie było krwawych wojen religijnych. Polska było jednym z nielicznych

[4] W. Zakrzewski: Powstanie i rozwój reformacji w Polsce 1520—1572. Lipsk 1870; J. Bukowski: Dzieje reformacji w Polsce od wejścia jej do Polski aż do jej upadku. T. I—II. Kraków 1883—86; A. Szarłowski: Początek reakcji katolickiej i upadek reformacji w Polsce. *Przegląd Powszechny* 28 (1890) 309—337; W. Michalski: Hozjusz i reformacja w Polsce w latach 1551—1558. *Przegląd Kościelny* 10 (1906) 321—330, 419—434, 11 (1907) 9—29, 97—108, 188—209, 262—289; T. Wotschke: Geschichte der Reformation in Polen. Leipzig 1911; K. Chodynicki: Reformacja w Polsce. Warszawa 1921; J. Lecler: Historia tolerancji w wieku reformacji. T. I—II. Warszawa 1964; O. Halecki: Czasy reformacji protestanckiej. W: *Sacrum Poloniae Millenium*. Tom jubileuszowy Chrztu Polski. Tysiąclecie Polski Katolickiej. Rzym 1966 s. 316—332; J. Tazbir: Świt i zmierzch polskiej reformacji. Warszawa 1956.

krajów w Europie, w których zaburzenia na tle religijnym w okresie reformacji wprawdzie zdarzały się, ale zasięgiem swym nie przekroczyły granicy poszczególnych miast. Zaburzenia te w porównaniu z wypadkami, jakie miały miejsce w krajach Europy zachodniej, były mało znaczącymi. W powyższym szkicu rozwoju reformacji w Polsce chodziło tylko o tło dla kontrreformacyjnych wystąpień Stanisława Hozjusza; chodziło o wykazanie, że ustosunkowanie się kardynała warmińskiego do różnowierców nie było odosobnione, nie wynikało jedynie z subiektywnego spojrzenia na zagadnienie religii, ale było jakby włączeniem się do realizacji programu zarówno państwowego, jak i zakreślonego przez Kościół katolicki w Polsce.

Kontrreformacyjna postawa Stanisława Hozjusza miała i głębszą podstawę. Kardynał warmiński widział szybki rozrost protestantyzmu za granicą i jego skutki religijno-społeczne. Szczególnie dobrze znał sytuację wyznaniową w Niemczech, powstałą w wyniku rozszerzenia się reformacji. Jako biskup-nominat chełmiński przebywał w r. 1549/50 z poselstwem królewskim na dworze cesarza Karola V. W międzyczasie zwiedził znaczą część Niemiec i Niderlandy, nie tylko załatwiając sprawy polityczne, ale i przypatrując się stosunkom religijnym. Jako nuncjusz papieski w Wiedniu w latach 1560—61 Stanisław Hozjusz musiał utrzymywać bliski kontakt z episkopatem niemieckim. Wreszcie podczas pobytu w Rzymie kardynał warmiński pracował w Kongregacji dla Spraw Niemieckich, której zadaniem było paraliżowanie akcji protestanckiej, zjednoczenie pod względem religijnym Niemców i nawrócenie tych, którzy odpadli od Kościoła katolickiego. Stanisław Hozjusz zdawał sobie jasno sprawę z ewentualnych następstw rozszerzenia się protestantyzmu w Polsce. Szczerze pragnął, aby Polska nie stała się widownią takich wypadków i zaburzeń, jakie miały miejsce na Zachodzie Europy. Dotychczasowe skutki reformacji w krajach zachodnich budziły przerażenie i nie dawały nadziei na szybkie złagodzenie konfliktu religijno-społecznego. W perspektywie rozszerzania się protestantyzmu w Polsce Stanisław Hozjusz może nie widział domowych wojen religijnych na wzór zachodni, widział natomiast wyraźnie rozbicie jedności narodowej [5].

[5] W liście pisanym z Trydentu dnia 29 XII 1562 r. S. Hozjusz zwraca się do króla: „Deum precor, ut similem calamitatem a Regno Maiestatis Vestrae procul arcere velit. Quod si provisum in istis comitiis non fuerit, si non erunt rationes inventae, quibus effici queat, ut sit unus pastor, unum ovile in Regno Maiestatis Vestrae, si permissum fuerit, ut sibi prurientes auribus magistros deligant, et arbitratu suo pastores et doctores designent, quin et iudices, quemadmodum id fieri audio, quid sit ex eo secuturum, malo in cogitatione M.V. relinquere, quam in hoc scripto meo ponere. Est quod agat Deo gratias Maiestas V., quod si quisquam alius regum et principum christianorum, illa prae caeteris habet subditos fide erga suos principes singulari praeditos, de quibus nil unquam auditum est simile, nec audietur per Dei gratiam. Sed interea tamen habet Maiestas V. nunc in Regno suo, quales nunquam antea Regnum istud habuit, sicut ab Orichovio vere vocantur Helveticos latrones, habet flabella seditionum, habet faces eorundem incendiorum, quibus Gallia conflagravit, habet eadem illa instrumenta, quibus nobilissimum ac florentissimum illud Regnum, in eas, quibus nunc promitur, calamitates et angustias est redactum. Quamobrem supplex a Maiestate V. peto, per viscera misericordiae Dei, quantum suorum, quantum suam ipsius salutem amat, expergiscatur tandem aliquando, ac recenti Galliarum exemplo commota, de ministris istis sathanae, qui ex

W Polsce szesnastowiecznej, którą zamieszkiwały — zwłaszcza po zawarciu unii lubelskiej w r. 1569 — liczne grupy narodowościowe, różniące się między sobą językiem, tradycją historyczną, obyczajem i kulturą, trudności wynikające z różnorodności religii odczuwano w szczególny sposób. Polacy i Litwini, mimo dużych postępów reformacji, w większości swej pozostali przy religii katolickiej, Rusini wyznawali prawosławie, natomiast mieszkańcy licznych miast pomorskich, lenna pruskiego i kurlandzkiego, a częściowo i Inflant, przyjęli wyznanie protestanckie. To ostatnie dzieliło się na kilka odrębnych, często zwalczających się wzajemnie, kierunków. Różnorodność religii dodatkowo utrudniała integrację państwa polskiego. Podziały wyznaniowe rozluźniały więzy łączące mieszkańców różnych prowincji. Nic więc dziwnego, że nawet król Zygmunt August, który starał się utrzymać tolerancję religijną w kraju, wyraził się — jak to stwierdza nuncjusz J. F. Commendone — że „zaburzenia (wyznaniowe) za daleko się posunęły i że mogłyby przynieść upadek temu państwu" [6], a w swym testamencie napisał: „Moc zjednoczona mocniejsza jest niż rozdwojona. Przeto prosimy i napominamy dla Pana Boga i dusznego zbawienia, aby wszyscy obywatele tak koronni, jak i Wielkiego Księstwa Litewskiego, byli w jednej wierze chrześcijańskiej jednostajnie, aby byli jedno, jako Ojciec z Synem i Duchem Św. jedno jest" [7].

Współcześni pisarze często wskazywali na różnowierstwo, jako źródło niepokoju w państwie. Stanisław Orzechowski, pisarz polityczny i polemista religijny współczesny Stanisławowi Hozjuszowi, pisał w *Quincunxie:* „Jesteśmy ludzie rozerwani, jedności między nami niemasz żadnej, nakoniec ani Boga mamy już w Polszce jednego, bo różnie o nim rozumiemy, i niejednako też weń wierzymy; a gdzie różność jest w wierze, tam miłości ani jedności nie może być między ludźmi żadnej" [8]. Pisarz

---

Helvetia, ex Gallia, ex Graecia, ex Mantua in Regnum Vestrae Maiestatis, non sine magna illius ignominia, tanquam in azylum quoddam haereticorum se contulerunt, de ministris istis sathanae, cuiuscunque sint nationis, ex Regno suo exterminandis, cogitationem suscipiat, vel potius nulla mora interposita, quam celerrime eos inde iniiciat. Quod si factum non fuerit, vehementer metuo, ne idem Regno Maiestatis Vestrae quod procul abesse Deus velit, quod florentissimo quondam Galliae Regno evenit". HO, II, s. 208—209; również w liście do króla z dnia 8 IX 1571 r. S. Hozjusz pisał: „Nunquam Gallia tantis calamitatibus afflicta fuisset, nisi nimio plus haereticis indulsisset". HO, II, s. 314.

[6] Pamiętniki o dawnej Polsce z czasów Zygmunta Augusta, obejmujące listy Jana Franciszka Commendonego do Karola Boromeusza. Wyd. M. Malinowski. T. I. Wilno 1851 s. 21.

[7] Cytuję za W. Czaplińskim: O Polsce siedemnastowiecznej. Warszawa 1966 s. 111 n. — Andrzej Lubieniecki, żyjący na przełomie XVI i XVII wieku, sytuację wyznaniową w Polsce za czasów Zygmunta Augusta przedstawia — mimo iż sam był arianinem — następująco: „W nabożeństwie nigdy przedtem ani potem, tak wielkiego poróżnienia nie było jako za króla Augusta, naprzód między religią rzymsko-katolicką a między heretykami, którzy się byli bardzo zagęścili, zmocnili i w senacie przedniejsze miejsca mieli, także i między posły ziemskimi... Na sejmie w Piotrkowie przy mszej o Duchu Św. było wiele sejmowych ludzi w kościele przy elewacji, którzy ani klękali, ani czapek nie zdjęli... W tak krótkim czasie, w dziesięciu tylko lat ostatnich panowania Augustowego, w tak małym kącie świata, jako jest nasz kraj, nigdzie podobieństwa nie widzimy tego co tu, żeby w kupie tak wiele nabożeństw, rzymskich katolickich, greckich, ormiańskich, żydowskich, karaimskich i tatarskich a nawet pogańskich, jakie są w kraju naszym. Samych heretyckich naonczas było kilkadziesiąt i dość potężnych". Cytuję za M. Malinowskim: Pamiętniki o dawnej Polsce, jw. s. XXII—XXVI.

[8] S. Orzechowski, jw. s. 150.

ten przestrzega króla: „Odwrócisz li się, królu, od tego rzymskiego kapłana? Pewnie odwrócisz się od pokoja i w pewny niepokój i w roztyrk z królestwem twym wpadniesz" [9]. Nawoływania o jedność religijną ze względu na dobro państwa będą z czasem coraz częstsze i głośniejsze. Sebastian Petrycy z Pilzna, przedstawiciel renesansowego arystotelizmu, głosił, że „wielość religii powoduje zamieszanie w państwie i osłabienie jego jedności" [10]. Piotr Skarga w swym *Wzywaniu do jedności zbawiennej wiary* wyrażał się o różnowiercach jeszcze groźniej: „Królestwa, księstwa, miasta, familie, domy wywracają takimi rozterkami ... poddane na pana podburzają". Faktem jest, że różnowierstwo odegrało dość istotną rolę w procesie dezintegracji wewnętrznej społeczeństwa.

Politycy polscy odczuwali niebezpieczeństwo grożące państwu również w związku z faktem utrzymywania przez wyznawców wyznań niekatolickich kontaktów ze swymi współwyznawcami za granicami państwa. Późniejsze wydarzenia potwierdziły obawy; protestanci na szeroką skalę wchodzili w kontakty ze współwyznawcami zagranicznymi również w celach politycznych. Oni to nie tylko przeszli na stronę Szwedów w czasie najazdu szwedzkiego na Polskę, ale też brali udział w jego zorganizowaniu i przyśpieszeniu [11]. Protestanci z innych krajów, korzystający z azylu politycznego w Polsce, często nadużywali gościnności, jak np. myśliciel czeski Jan Amos Komensky.

Stanisławowi Hozjuszowi nie obca była polska racja stanu. Całe życie swoje pracował usilnie nie tylko dla dobra wiary i Kościoła katolickiego, ale i dla państwa polskiego, którego był sumiennym obywatelem. Zygmunt August nie ukrywał, że osoba kardynała „przyniosła tyle zaszczytu krajowi i panującemu" [12]. Zawsze był lojalny zarówno w stosunku do papieża jak i króla polskiego [13]. Sprawy polityczne Polski nigdy nie były mu obojętne, nawet gdy znajdował się poza granicami kraju. Stanisław Hozjusz w szczególny sposób zabiegał o jedność państwa polskiego. Usilnie pragnął, aby Polska była państwem zwartym i jednolitym nie tylko pod względem religijno-obyczajowym, ale i politycznym. Z uwagi na tę cechę król często wysyłał Stanisława Hozjusza w poselstwie do Prus Książęcych, aby łagodzić separatyzym pruski. Nie przypadkiem też został biskupem chełmińskim a potem warmińskim. Duże zasługi państwu polskiemu oddał Stanisław Hozjusz zwłaszcza w r. 1566. Kiedy w otoczeniu księcia pruskiego Albrechta zaczęła coraz bardziej zyskiwać akcja zmierzająca do zerwania przez Prusy Książęce stosunku lennego z Polską i związania się z Brandenburgią i Meklemburgią, biskup warmiński powiadomił o tym dwór królewski. Dzięki biskupowi król w porę mógł usunąć niebezpieczeństwo, poskromić oponentów pruskich i zacieśnić

---

[9] Tamże, s. 179.

[10] R. Wołoszyński: Poglądy społeczne i polityczne S. Petrycego. W: Sebastian Petrycy uczony doby Odrodzenia. Wrocław 1957 s. 263.

[11] W. Czapliński, jw. s. 112—122.

[12] Pamiętniki o dawnej Polsce, jw. s. 52, 136. — Zob. J. Bielowski: Z działalności publicznej Stanisława Hozjusza (1534—1549). *Ateneum Kapłańskie* 21 (1928) 48—59, 149—164, 248—263, 371—381, 22 (1928) 32—53, 137—152, 253—266; M. Morawski: Hozjusz a Polska. *Gazeta Kościelna* 35 (1928) nr 20—24; J. Umiński: Polityczna rola Stanisława Hozjusza. Warszawa 1938.

[13] D. Wojtyska: Quarrel Concerning the Cardinalate of Hosius. W: *Sacrum Poloniae Millenium*. T. VIII—IX. Rzym 1962 s. 207—248.

stosunek lenny między Prusami Książęcymi a Polską [14]. W swej akcji kontrreformacyjnej Stanisław Hozjusz kierował się pobudkami nie tylko religijnymi, ale i politycznymi. Miał do tego tytuł i stąd, że był nie tylko biskupem, ale i senatorem polskim. Zwalczając protestantyzm, chciał zagwarantować Polsce jedność i spoistość. Jedność wyznaniowa według Stanisława Hozjusza — podobnie zresztą jak i według wielu innych współczesnych pisarzy politycznych — była najlepszym gwarantem jedności narodowej i politycznej. Przy każdej nadażającej się okazji kardynał warmiński głosił, że dopóki nie usunie się protestantyzmu, który jest źródłem wszelkiego rozłamu, dopóty nie może być spokoju w państwie. Jakby w duchu proroczym upominał króla Zygmunta Augusta, aby okazywał więcej stanowczości w odniesieniu do różnowierców, gdyż rozrywanie jednej wiary Chrystusowej może spowodować z woli Boga rozerwanie królestwa [15]. Gdy na sejmie lubelskim w r. 1569 zajmowano się sprawą unii między Polską a Litwą, Stanisław Hozjusz nie omieszkał podkreślić, że zasadniczym warunkiem jedności będzie przywrócenie jednej wiary w obu krajach [16]. Wiara katolicka w narodzie była dla kardynała warmińskiego elementem cementującym życie polityczne, powtarzał bowiem: *periit fides catholica, periit etiam fides polytica* [17]. O jedności w narodzie, jako skutku religii katolickiej, pisał do króla Henryka Walezego [18]. Króla Stefana Batorego przekonywał, że istnieje ścisły związek między pomyślnością religii chrześcijańskiej a pomyślnością królestwa [19]. Jedność wiary była dla Stanisława Hozjusza najtrwalszym fundamentem jednolitości państwa.

---

[14] J.D. Solikovii a Solki Regii Secretarii: In funere D. Sigismundi Augusti Poloniae Regis etc. oratio. Cracoviae 1574 s. E: „Prussia Ducalis, cum ... aestuaret ... et gravissima rerum omnium perturbatio in oculis versaretur: quam primus omnium Cardinalis Varmiensis, Stanislaus Hosius, vir et vitae integritate et doctrina laude clarissimus, observavit: ac de ea summa celeritate, et diligentia Regem et Senatum admonuit"; HV, s. 126 n.

[15] Np. w liście do króla z dnia 8 IX 1571 r. pisał: „Per viscera misericordiae Dei nostri supplico Maiestati Vestrae ut se Regem christianum, catholicum et orthodoxum esse declaret. Si vult agnosci pro Rege, agnoscat ipsa quoque Regem Regum et Dominum Dominantium, nec alium praeter illum pro Deo coli more maiorum suorum patiatur. Nam si secus fecerit, ingens esse periculum video, ne Rex ille Regem alium quempiam excitet, qui velit et ipse pro terreno Rege coli". HO, II, s. 314; HV, s. 148; J. Umiński: Kardynał Stanisław Hozjusz, s. 39.

[16] HV, s. 129 n.

[17] List do podkanclerzego koronnego Piotra Dunina-Wolskiego z dnia 5 VIII 1575 r. HO, II, s. 405.

[18] HO, II, s. 365: „Quid enim aliud Evangelium, quam pacem, quam charitatem, quam unitatem nobis inculcat? Aut quae fuit alia causa, quamobrem Christus mori dignatus est, quam ut filios Dei, qui dispersi fuerant, colligeret in unum. Factus est pax nostra, ex duobus populis fecit unum. At isti pacem ruperunt, charitatem extinxerunt, unitatem conciderunt, et non ex duobus unum, sed ex uno duo, quin plura etiam, quàm duo fecerunt. Nam quae sexcentis annis una fuit in Regno Ecclesia, eam in multas particulas nunc diviserunt, ut seorsum cuique suum coetum colligere licuerit".

[19] List z dnia 8 III 1577 r.: „Qui regnum Dei primum sibi quaerendum persuasum habuerint... et integram atque inviolatam religionem a sanctis maioribus nostris per manus nobis traditum, per quam ad Regnum illud pervenitur, tuendam et conservandam omnibus modis curent, salvum etiam erit Regnum, quod in terris possident, salva erit et Respublica, salva simul erit authoritas et Maiestas Regia, quam non aliis in locis maius in discrimen adducitur, quam ubi religio convellitur et labefac-

Kontrreformacyjna postawa Stanisława Hozjusza w znacznej mierze była podyktowana nietolerancyjnym ustosunkowaniem się różnowierców do religii katolickiej i Kościoła. Kardynał warmiński dobrze orientował się, jak do zasad tolerancji podchodził obóz protestancki; wiedział, że hasła tolerancji religijnej nie mogą być głoszone przez jeden tylko obóz, drugi bowiem może poczytać to za wyraz słabości i wykorzystać do tym silniejszego ataku. Zdarzało się bowiem, że poszczególne wyznania protestanckie, dopóki były w mniejszości, domagały się tolerancji, a zapominały o niej, gdy panowały nad sytuacją w jakimś miejscu.

Początkowo nic nie wskazywało na to, że przywódcy reformacji staną na pozycjach nietolerancji religijnej. Z pierwszych pism Marcina Lutra wynikało, że w jego systemie będzie wiele miejsca na szeroko pojętą tolerancję. Np. w *De captivitate Babylonica* pisał, że chrześcijanom bez ich zgody nie można narzucać praw, bez względu na to, czy pochodzą one od aniołów czy ludzi, a to ze względu na „wolność chrześcijańską", której domagał się za św. Pawłem [20]. Znane jest jego twierdzenie, potępione w bulli *Exsurge* Leona X w r. 1520: *Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus* [21]. Jeszcze w r. 1525 w jednym ze swoich kazań nauczał: „Jeśli chodzi o heretyków i fałszywych doktorów, to nie powinniśmy ich wyrywać i niszczyć. Chrystus otwarcie powiedział, że trzeba im pozwolić róść. Naszą jedyną ucieczką jest słowo Boże, gdyż w tej dziedzinie ten, kto jest zły dziś, może stać się dobry jutro. Kto wie, czy słowo Boże nie poruszy jego serca? Jeśli natomiast zostanie spalony lub zgładzony, nawrócenie jego stanie się niemożliwe" [22]. Kiedy jednak M. Luter doszedł do przekonania, że nie zwycięży swoich przeciwników tylko siłą słowa, przeszedł na pozycję wyraźnie nietolerancyjną. I oto w liście do Jana Saskiego w r. 1526 stwierdza, że w każdym kraju w imię pokoju publicznego może być głoszona tylko jedna religia [23]. W r. 1529 pisze do Józefa Lewina Metzscha, który będzie wizytować parafie w imieniu księcia elektora, że ludzi należy przymuszać do słuchania kazań, choćby nie wierzyli [24]. W r. 1533 udziela pouczeń proboszczowi z Zwickau, Leonardowi Beyerowi: „Za zezwoleniem i w imieniu Jaśnie Oświeconego Księcia mamy zwyczaj straszyć i grozić karami i wygnaniem tym, którzy, zaniedbując obowiązki pobożności, nie przychodzą na kazania. To jest nasz pierwszy krok. Jeśli się nie poprawią, polecamy proboszczom wyznaczenie im terminu jednego miesiąca lub dłużej, by nabrali rozumu. Jeśli dalej tkwią w uporze, wyklucza się ich z gminy i zrywa z nimi wszelkie stosunki, jakby byli poganami" [25]. Surowych kar domagał się dla anabaptystów: „Tych ludzi nie powinno się tolerować, ale karać jak publicznych bluźnierców. ... Mojżesz w swoim Zakonie nakazuje kamienować takich bluźnierców, a nawet wszystkich fałszywych doktorów" [26]. M. Luter niejednokrotnie będzie opowiadać się

tatur. Quid hoc infoelici nostro saeculo factum sit in Germania, quid in Gallia, quid in Scotia, quid in Flandria, quis est qui non videat et ingemiscat?" HO, II, s. 416.

[20] J. Lecler, jw., I, s. 171.

[21] H. Denzinger, A. Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum. Friburgi Br. 1963 n. 1483.

[22] J. Lecler, jw., I, s. 174.

[23] Luthers Briefe. Wyd. De Wette. T. III. Berlin 1827 s. 89.

[24] Tamże, s. 498.

[25] J. Lecler, jw., I. s. 180 n.

[26] Tamże, s. 182.

za korzystaniem z prawa miecza przez władzę świecką w stosunku do heretyków [27]. Nie ukrywał też swej nienawiści do papiestwa i Kościoła katolickiego oraz zachęcał do niej innych [28]. Luterański kaznodzieja Mikołaj Amsdorf pisał w r. 1525: „Uważamy papieża za Antychrysta, a Kościół rzymski za synagogę szatana" [29].

Postawę skrajnie nietolerancyjną w dziedzinie religijnej zajął Jan Kalwin. W swej *Declaratio orthodoxae fidei* opublikowanej w r. 1554 stanowczo opowiada się za koniecznością prześladowania heretyków. Według J. Kalwina obowiązek pomszczenia majestatu Boga, znieważonego przez herezje i bluźnierstwa, sięga tak daleko, że nie należy szczędzić nikogo, nawet krewnych i powinowatych; kiedy trzeba walczyć o cześć Boga, trzeba zapomnieć o uczuciach ludzkich [30]. Podobną postawę w stosunku do heretyków zajął przyjaciel J. Kalwina, Teodor Beza [31]. Znawca omawianych zagadnień R. Tawney stwierdza: „W przeciwieństwie do luteranizmu, z którego powstał, kalwinizm przybrał różne formy w różnych krajach, stał się ruchem międzynarodowym, niosącym nie pokój, lecz miecz, ruchem, którego droga usiana była rewolucjami" [32].

Nietolerancyjne hasła przywódców reformacji były podejmowane przez wielu jej zwolenników. Grzegorz Paweł z Brzezin, teolog i kaznodzieja ariański, w r. 1562 pisał do protestanckich teologów szwajcarskich: „Nie oglądajcie się na wrogów, na zamieszanie. Niech się wali świat, byleby ostała się chwała Boga i prawda Jego Syna, której bronimy. Droższa winna być dla nas jedna kreska w słowie Bożym, niż całego świata pokój czy zatracenie. ... Już się rzecz ma ku rozterkom i krwi [33]. Tego rodzaju hasła z góry zakładały w obozach religijnych wzajemną nietolerancję.

Katolicyzm niejednokrotnie padał ofiarą nietolerancyjnych haseł reformacji. Bardzo szybko okazało się, że wszędzie tam, gdzie wyznania protestanckie doszły do władzy, tam katolicyzm był usuwany siłą. Przykładem tego mogą być kraje zachodnie w czasie wojen religijnych. Hugonoci, kiedy Katarzyna Medycejska oświadczyła im, że życzeniem króla jest, aby we Francji panowała jedna religia, odparli, że życzą sobie tego samego, z tym, że to ma być ich religia [34]. Obiektywnie trzeba przyznać, że wśród zwolenników reformacji byli i głosiciele zasad tolerancji religijnej. Na ogół jednak przedstawiciele wyznań protestanckich pojmowali tolerancję religijną w tym sensie, że wyznawcy innych wyznań mieliby prawo do opuszczenia kraju, w którym stanowiliby mniejszość [35]. Ta swoista zasada tolerancji znalazła później swoje odbicie w augsburskim pokoju religijnym, podpisanym przez cesarza Karola V i książąt niemieckich dnia 25 IX 1555 r. Przewidywał on współistnienie dwóch wyznań: katolickiego i luterańskiego, w oparciu o zasadę: *ubi unus dominus, ibi una sit religio;* poddani mieli prawo wyboru jednego z dwóch uznanych wyznań, ale gdyby obrane wy-

[27] Tamże, s. 183.
[28] C. Falkowski: Luter w świetle nowych badań. *Przegląd Powszechny* 181 (1929) 19.
[29] K. Völker: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation. Leipzig 1912 s. 33.
[30] J. Lecler, jw., I. s. 336.
[31] Tamże, s. 349—352.
[32] R. Tawney: Religia a powstanie kapitalizmu. Warszawa 1963 s. 116 n.
[33] K. Górski: Grzegorz Paweł z Brzezin. Kraków 1929 s. 104 n.
[34] W. Czapliński, jw. s. 109
[35] K. Völker, jw. s. 57.

znanie nie było wyznaniem panującego, musieli emigrować do innego państwa, w którym ich wyznanie było wyznaniem panującego. Powyższa zasada nawiązywała do oświadczenia M. Lutra, że w jednym kraju jest miejsce tylko dla jednej religii. Została ona później spopularyzowana w znanym powiedzeniu: *cuius regio, eius religio* — czyj kraj, tego wyznanie [36].

Bezkompromisowa postawa różnowierców jest dla Stanisława Hozjusza poważnym argumentem w jego działalności kontrreformacyjnej. Szczególnie dał temu wyraz ustosunkowując się do zasad tolerancji religijnej uchwalonych przez konfederację warszawską w r. 1573. Ganiąc postępek biskupa krakowskiego Franciszka Krasińskiego, który jako jedyny spośród biskupów podpisał konfederację warszawską, argumentował: „Wiadomo nam, jakie bóstwa czci się obecnie w Polsce. Są to przede wszystkim Kalwin i Beza. A przecież jeden i drugi przyznali urzędowi świeckiemu prawo bicza i prawo miecza wobec heretyków: zastosowali nawet te prawa wobec Serveta, Gentilego i wielu innych jeszcze. Znamy również słowa Melanchtona pod adresem zwinglian, słowa podjęte przez Kalwina i Bezę: Nie piórem lecz biczem należy ich zwalczać. Tak więc te bóstwa, czczone dziś w Polsce, nie mogą znieść heretyków o odmiennych niż oni poglądach, a tymczasem domagają się, aby chrześcijanie tolerowali członków ich własnej sekty" [37].

Brak konsekwencji u różnowierców, którzy domagali się wolności sumienia dla swych współwyznawców w krajach katolickich, a odmawiali jej katolikom w państwach protestanckich, niejednokrotnie podkreślali inni polemiści katoliccy. Np. Jerzy Eder w r. 1579 pisał: „Na ziemiach, gdzie protestanci są panami, nigdy nie toleruje się katolików; poniża się ich publicznie, wypędza z ich posiadłości i domostw, zmusza się do obierania wraz z żonami i dziećmi drogi wygnania... Ale gdy tylko katolicki członek cesarstwa chce postąpić w ten sam sposób wobec niesfornych i buntowniczych poddanych, każdy uderza w wielki dzwon, oburza się, oskarża o pogwałcenie pokoju religijnego" [38].

Nie najlepsze w oczach Stanisława Hozjusza było praktyczne ustosunkowanie się różnowierców do katolików w Polsce. Zaburzenia wyznaniowe, jakie miały miejsce w kraju w związku z zaczepną postawą różnowierców, wprawdzie zasięgiem swoim nie mogły dorównywać tym, jakie przeszły przez Europę zachodnią, jednakże były wystarczające do tego, aby nie dopuścić do wytworzenia się atmosfery potrzebnej do pokojowego współistnienia. Oto poniżej kilka wydarzeń szczegółowych, zaczerpniętych głównie ze środowiska krakowskiego, ilustrujących postawę różnowierców w odniesieniu do katolików. O wydarzeniach tych Stanisław Hozjusz był informowany na bieżąco przez swoich korespondentów.

Sekretarz królewski, Augustyn Rotundus Mieleski, w liście pisanym z Krakowa dnia 15 IV 1551 r. powiadomił Stanisława Hozjusza o zbezczeszczeniu krzyża strąconego z kościoła św. Jadwigi na Stradomiu. Zbezczeszczenia dokonał po pijanemu Stanisław Słabosz Mężyk, jeden

[36] J. Lecler, jw., I, s. 269—271.
[37] Cytuję za J. Leclerem, jw. s. 398.
[38] Tamże, s. 297.

z najwytrwalszych dyteistów małopolskich w okresie rozkładu tego odłamu arianizmu. Autor listu dodaje, że postępek ten spotkał się z potępieniem wszystkich zacnych, znaleźli się jednak tacy, którzy go pochwalają [39].

Kanonik krakowski Piotr Porembski w liście z dnia 6 XI 1557 r. doniósł kardynałowi warmińskiemu o zajściach w związku z pogrzebem różnowierczym w Krakowie w dniu 28 X 1557 r. Korespondent podkreśla, że zajścia na szczęście nie pociągnęły za sobą rozlewu krwi [40]. O tych samych zajściach powiadomił kardynała archidiakon gnieźnieński i kurzelowski Stanisław Dąbrowski w liście z dnia 24 XII 1557 r. [41].

Arcybiskup gnieźnieński Jakub Uchański w liście z dnia 27 VIII 1569 r. powiadomił Stanisława Hozjusza o napadzie różnowierców krakowskich na kościół Wszystkich Świętych, do którego schroniła się katoliczka, zmuszona do małżeństwa z różnowiercą. Wśród napadających byli wielkorządca i podstarości krakowski oraz liczna szlachta. Różnowierców, otaczających kościół wśród gróźb i krzyków, zaatakowało pospólstwo różnych zawodów rzemieślniczych. Różnowiercy uważając franciszkanów za sprawców podburzenia pospólstwa zapowiedzieli zemstę [42].

Napady na kościoły i klasztory katolickie na terenie Krakowa były dość częste. Z protokołu sesji kapituły krakowskiej z dnia 23 XII 1556 r. dowiadujemy się o gwałtach, których dopuściła się w kościele katedralnym służba kasztelana chełmskiego Jana Bonera [43]. Jan Boner wyznawał wówczas prawdopodobnie luteranizm, później natomiast był gorliwym kalwinem. Z innych źródeł dowiadujemy się o napadzie różnowierców na klasztor i kościół franciszkanów [44], oraz na klasztor norbertanek na Zwierzyńcu [45].

Obiektem nienawiści różnowierców byli duchowni katoliccy. Niektórzy z nich z tego powodu nawet ponieśli śmierć. Protokół sesji kapituły krakowskiej z dnia 17 II 1557 r. opisuje przebieg napadu kalwina Hieronima Myszkowskiego z towarzyszami na dwóch księży katolickich [46]. O tym wydarzeniu pisze kapituła krakowska również w liście z dnia 19 II 1557 r. do biskupa krakowskiego Andrzeja Zebrzydowskiego, zaznaczając przy tym, że w Krakowie wielu księży zostało zranionych, spoliczkowanych i zbez-

[39] HE, II, s. 17: „Sceleratus quidam Meszik ebrius signum crucifixi, quod Constantinopoli capta Mahumetes in locum suum restitui iusserat, ab aede s. Hedwigis Stradomiae avulsum, sordibus ac vomitu ebrii famuli sui perlutum, in medii itineris coenum iniecit ac ipse caeterique nebulones eius compotores proculcavit, per ludibrium illi identidem insultando".

[40] HE, II, s. 916.

[41] HE, II, s. 936.

[42] Uchansciana czyli zbiór dokumentów wyjaśniających życie i działalność Jakuba Uchańskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego. Wyd. T. Wierzbowski. T. III. Warszawa 1890 s. 238—239.

[43] MDRK, n. 3.

[44] Nuncjusz J.F. Commendone dnia 20 I 1564 r. pisał do Rzymu: „Dziś późno wieczorem dowiedziałem się, jak w Krakowie z powodu sprzeczki między służącym braci franciszkanów a drugim jakimś, heretycy, zbuntowawszy się w tem mieście, pochwycili broń i napadli klasztor wspomnianych braci; którzy, zamknąwszy bramy, wspomagani od posługi kanoników zbiegłej na hałas i od wielu mieszczan katolików, obronili się, i raniwszy niektórych heretyków, wyparli ich; a ci z tą samą wściekłością polecieli z napaścią na kollegjum jerozolimskie; lecz i to także przy pomocy katolików obroniło się. Tutejsi prałaci dziwią się nadzwyczajnie, spostrzegłszy w heretykach tyle odwagi, że już śmieją nawet do broni się porywać i czynić powstanie w stolicy tego królestwa". Pamiętniki o dawnej Polsce, jw. s. 34 n.; MDRK, nr 15, 18.

[45] MDRK, n. 19.

[46] MDRK, n. 4.

czeszczonych, a niedawno zabito zakonnika z Hebdowa. Zdaniem kapituły bezkarność wzmaga śmiałość napastników [47]. Z rąk różnowierców w Krakowie poniósł śmierć kanonik kruszwicki Stanisław Grot [48]. Gwałty różnowierców objęły nawet osobę nuncjusza papieskiego Jana Andrzeja Caligariego i jego otoczenie [49].

Przykładów świadczących o burzliwych wystąpieniach różnowierców przeciwko katolikom w Krakowie, jak zresztą i katolików przeciwko różnowiercom, można przytoczyć wiele [50]. Liczne ekscesy akatolików skierowane przeciwko katolikom miały miejsce nie tylko w samym Krakowie, ale i w województwie krakowskim [51], oraz w innych częściach kraju. Protestanci zachęceni tolerancyjną postawą Zygmunta Augusta drażnili uczucia katolików przy wielu okazjach. Zajmowanie kościołów katolickich, plebanii i dóbr kościelnych nie należało do rzadkości. Nuncjusz J.F. Commendone w swym raporcie do Rzymu w r. 1564 pisał: „Zostaje tu prawie codzień jakiś nowy kościół sprofanowany to w tej, to w innej stronie królestwa" [52].

Obraz powyższych zaburzeń społeczno-wyznaniowych, zarówno w Krakowie jak i w całym kraju, dobrze był znany Stanisławowi Hozjuszowi. Kardynał bolał nad ekscesami różnowierców i nieraz pisał o nich do króla [53]. Wiele jego akcji wymierzonych przeciwko różnowiercom było podyktowanych potrzebą utrzymania równowagi sił.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym, bardzo ważnym motywie działania Stanisława Hozjusza. Kardynał warmiński był człowiekiem głębokiej wiary. Ta wiara kazała mu szczerze pragnąć chwały Bożej we wszystkich przejawach życia publicznego w Polsce. Wychowany w wielkim przywiązaniu do Kościoła i religii katolickiej nie wyobrażał sobie, by można było prawdziwie czcić Boga nie będąc katolikiem [54]. Jedność uważał za

[47] A. Zebrzydowski: Korespondencja z lat 1546—1553. Wyd. W. Wysocki. Kraków 1878 s. 542—543.

[48] MDRK, n. 16.

[49] MDRK, n. 147—149; I. A. Caligarii nuntii apostolici in Polonia epistolae et acta 1578—1581. Wyd. L. Boratyński. Monumenta Poloniae Vaticana. T. IV. Cracoviae 1915 s. 52 n.

[50] Dokumenty dotyczące zaburzeń na tle wyznaniowym w Krakowie w latach 1551—98 zestawia R. Żelewski w „Materiałach do dziejów reformacji w Krakowie" (Wrocław—Warszawa—Kraków 1962); tenże: Zaburzenia wyznaniowe w Krakowie. Okres przewagi różnowierców 1551—1573. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 6(1961); L. Wachholz: Z dziejów zboru ewangelickiego w Krakowie. *Reformacja w Polsce* 1(1921) 266—271; W. Węgierski: Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego ... opisana ... roku Pańskiego 1651. Wyd. J. S. Bandtkie. (Kraków) 1817.

[51] W. Urban: Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w. Kraków 1959.

[52] Pamiętniki o dawnej Polsce, jw. s. 38.

[53] Zob. HO, II, s. 224—225.

[54] W jednym z listów do króla Zygmunta Augusta pisał: „Quae societas luci ad tenebras, dicit Paulus. Quae conventio Christi cum Belial? Quae pars fideli cum infideli? Qui consensus templo Dei cum idolis?... Non possunt in eodem esse strato, hoc est, in eodem hominis corde, Christus et Lutherus, aut aliquis eius discipulorum, sive Calvinus is nominetur, sive Beza. Non possunt eodem operiri pallio". HO, II s. 287; w związku z podpisaniem uchwał konfederacji warszawskiej w r. 1573, w liście do arcybiskupa Jakuba Uchańskiego pisał pod adresem ugodowców: „Non potestis duobus Dominis simul servire. Non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum: non potestis mensae Domini esse participes et mensae idolorum. Quae participatio cum inquitate? quae societas luci ad tenebras? quae conventio Christi et

niezbędne znamię Kościoła. Często operował ulubionym argumentem, że jak Chrystus nie jest podzielony, tak i Kościół, jego mistyczne Ciało, nie może być podzielony. Powoływał się też na słowa św. Augustyna: „Ktokolwiek należy do części, jest oddzielony od całości" [55]. Uzasadnienie swych poglądów dotyczących jedności Kościoła widział w licznych cytatach Pisma św.

O tego rodzaju eklezyjnej postawie Stanisława Hozjusza świadczą nie tylko dogmatyczne i polemiczne jego dzieła. Można tu powołać się na liczne świadectwa innych. Na wysokie cnoty Stanisława Hozjusza i jego szczerą troskę o zachowanie wiary w Polsce wskazywał Paweł IV w r. 1555. Tenże papież gorąco zachęcał biskupa warmińskiego, aby nadal, jak dotąd, bronił odważnie religii i jak dotąd służył swojej ojczyźnie [56]. Kardynał Otton Truchsess w liście do Marcina Kromera z dnia 2 III 1960 r. donosił, że religijność i prawość biskupa warmińskiego jest na ustach całego Rzymu, że jego wierze, nauce i nieskazitelności nikt nie może stawiać żadnych zarzutów [57]. Na uwagę zasługuje opinia wystawiona kardynałowi warmińskiemu przez nuncjusza apostolskiego w Polsce, Jana Franciszka Commendonego. Pisze on z Lidzbarka dnia 20 VI 1564 r. do ówczesnego sekretarza stanu w Rzymie, św. Karola Boromeusza: „Jego dostojność nie przestaje nigdy rozmyślać nad środkami wspierania wiary, wydaje dzieła, pisze listy, napomina i naucza z wielką odwagą tak króla i panów, sposobi teraz miejsce dla Jezuitów, wychowuje wiele młodzieży w prawdziwym wyznaniu, słowem nie szczędzi ani nakładów ani pracy; nadewszystko zaś dobrym przykładem, nieposzlakowanem i niewinnem życiem, utrzymuje cudownie tę swoję diecezją cało i zdrowo w pośrodku najzaraźliwszych odszcze-

---

Belial? qui consensus templo Dei cum idolis? Coangustatum est stratum, unus lectus maritum et adulterum capere non potest, alter ut decidat necesse est. Decidat adulter, decidat idolum, si legitimi viri Christi camplexibus copulari, vitamque securam atque tranquillam agere vultis. Brevius est pallium, quam ut utrunque cooperire possit et Christum et adulterum, et Deum et idolum, quodcunque tandem illud sit, cum quo tot iam annis estis fornicati". HO, II, s. 342.

[55] J. Smoczyński: Eklezjologia Stanisława Hozjusza. Pelplin 1937 s. 18—19, 84—111. — Zob. S. Frankl: Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata. Romae 1934; L. Bernacki: La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius. Paris 1936; G. Grabka: Cardinalis Hosii doctrina de corpore Christi mystico in luce saeculi XVI. Washington 1945; F. Zdrodowski: The Concept of Heresy According to the Cardinal Hosius. Washington 1947.

[56] Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae. Wyd. A. Theiner. T. II. Romae 1861, n. 668: „Perge modo, charissime frater, religionem Dei et Domini nostri Jesu Christi fortiter tueri ac defendere, et de patria tua, ut adhuc summa tua cum laude fecisti, quam optime mereri".

[57] J. Poggianus Sunensis: Epistolae et orationes. Vol. II. Romae 1756 s. 21 n.: Varmiensis quidem episcopi... religionem, probitatem, Romae scito esse in ore et amore omnium. Quamobrem Pius IV pont. max. prudentissimus et optimus virtutis aestimator, omnibus eius iudicium approbantibus et collaudantibus, unum illum delegit, quem et tanto muneri utiliter et salutariter gerendo accomodatissimum, et caesari probatissimum intelligeret ... neque enim dubitandum est, quin is ... ad communem Ecclesiae catholicae utilitatem dignitatemque tuendam atque amplificandam, florentissimae provinciae maximum afferre possit adiumentum. Quo minus vereri debes, mi Cromere, ne homini externo et absenti, propter ambitionem ab eius obtrectatoribus paretur invidia. Primum enim quis eius vitae, fidei catholicae, eruditioni, integritati velit aut possit obtrectare? Deinde non tam multi hic sunt alienae laudis hostes, aut honoris invidi, quam excellentium virorum, varmiensisque nostri similium, fautores et amatores".

ILUSTRACJE Z KSIĄŻKI TOMASZA TRETERA *THEATRUM VIRTUTUM D. STANISLAI HOSII. ROMAE 1588.*

9. Kapłaństwo.

10. Rozważanie biskupiego obowiązku.

11. Przejście do diecezji warmińskiej.

12. Pisanie *Confessio*, stosowanie do uchwały synodu w Piotrkowie.

13. Przyjęcie z posłuszeństwa kardynalatu.

14. Sprowadzenie do Polski jezuitów.

15. Starania o nawrócenie elblążan.

16. Śmierć.

pieństw" [58]. Wysoko cenił kardynała warmińskiego za jego wybitnie kościelną postawę papież św. Pius V. W liście z dnia 27 III 1566 r. pisał do kardynała, że polecił biskupom polskim, aby na najbliższym sejmie zdecydowanie przeciwstawili się wszelkim poczynaniom różnowierców, jednakże biskup warmiński takiego upomnienia nie potrzebuje, gdyż dobrze jest znana jego szczególna troska o chwałę Bożą i olbrzymie zasługi dla wiary katolickiej [59]. O wyjątkowym oddaniu się sprawom wiary i szczególniejszej gorliwości religijnej Stanisława Hozjusza pisał tenże papież w liście z dnia 17 I 1569 r.; polecenie swoje, aby kardynał udał się na sejm lubelski, papież uzasadniał tym, że sama obecność tam kardynała wiele dobrego może uczynić dla spraw religii [60]. Piękną opinię o Stanisławie Hozjuszu pozostawił Benedykt Herbest. Znakomity ten pedagog i kaznodzieja polski XVI w. widzi w kardynale warmińskim najwyższą pobożność, ukochanie nauk świętych, miłość do Kościoła; nazywa go ozdobą Kościoła, najwiekszym obrońcą wiary katolickiej nie tylko w Polsce, ale i w całym chrześcijaństwie [61]. Według relacji Stanisława Reszki papież Grzegorz XIII mianując kardynała warmińskiego penitencjarzem wielkim miał powiedzieć, że wybrany został na to stanowisko taki, który, będąc najmniej własnymi grzechami obciążony, łatwiej będzie mógł oczyszczać innych [62]. W tym świetle i napis na grobie Stanisława Hozjusza w jego tytularnym kościele NMP w Rzymie na Zatybrzu, sporządzony wkrótce po jego śmierci, zawie-

[58] Pamiętniki o dawnej Polsce, jw. s. 160.

[59] HO, II, s. 242: „Quia haereticorum morem novimus: et odium, quo Ecclesiam catholicam et ecclesiasticum ordinem insectantur, non dubitamus eorum fautores, in comitiis istius Regni molituros, quicquid poterunt adversus religionem orthodoxam. Itaque pro officii nostri munere cohortandos et admonendos duximus Venerabiles fratres archiepiscopum Gnesnensem et singulos Regni episcopos: ut tali tempore offici sui memores, una mente adversariis sese opponant: eorumque perniciosis conatibus constanter obsistant. Hac te hortatione non egere scimus. Novimus enim perpetuum et singularem tuum zelum divini honoris. In memoria habemus maxima tua erga religionem catholicam merita. Itaque confidimus non modo non expectaturum te hortationem nostram: sed tuis ipsum cohortationibus excitaturum eosdem episcopos, ad praestandum fideliter Deo, et patriae, et gregibus sibi commissis officium suum: et laicis catholicis, iisdem comitiis de more interfuturis, causam religionis diligentissime commendaturum: omnibus denique officiis cum Serenissimo Rege, et aliis functurum: qua pietate erga Deum tua, et fide, ac devotione erga Sedem Apostolicam cuius insigne atque honorabile membrum es. Interea vero nos non sine maxima animi sollicitudine exitum ipsorum comitiorum expectabimus: quae nos sollicitudo cogit, licet hortatione te non egere nos scire dixerimus, tamen non modo hortari te: sed etiam obtestari: ut omni studio, cura, et diligentia haereticorum consiliis occurras: et ad religionem catholicam tuendam, ita incumbas: ut exemplo tuo catholicis omnibus animos augeas".

[60] Vet. Mon. Pol. et Lith., II, s. 735.

[61] „Stanislaus Hosius non solum episcopus est, sed etiam, quod non multis datur, Polonis praesertim, Ecclesiae Romanae Cardinalis. Est enim in eo summa pietas, summum in sacras litteras studium, summus in Musarum alumnos amor et humanitas, Ecclesiamque catholicam praeter caetera et veneratur et ornat et defendit. Eum nos non modo nostrorum Polonorum, verum pene totius christiani orbis in tuenda fide catholica principem cognoscimus. Peto igitur a te, ut iisdem libris habeas Hosium fidei doctorem, contendas eam ipsam fidem sequi, quam docuerit Hosius". Cytuję za K. Mazurkiewiczem: Benedykt Herbest, pedagog-organizator szkoły polskiej XVI w., kaznodzieja-misjonarz doby reformacji. Poznań 1925 s. 74.

[62] S. Rescii Epistolarum liber unus. Neapoli 1594, s. 52: „Plerique Cardinales egerunt Sanctitati Suae gratias de tam bene collocata dignitate, quae ad suum pristinum splendorem magnam esset ex Hosii laudibus lucis accessionem acceptura. Ad haec Pontifex, Talem, inquit, huic praeficiendo muneri quaesivimus, qui propriis peccatis, quam minimum graveretur, ut expeditius aliena corrigeret".

rający sumaryczne zestawienie cnót i zasług zmarłego kardynała, staje się ważnym źródłem poznania jego życia i motywów działania [63].

Stanisław Reszka, dedykując Stefanowi Batoremu wydany w Kolonii w r. 1584 drugi tom *Dzieł wszystkich* Stanisława Hozujsza, trafnie scharakteryzował listy kardynała: „Są pełne gorliwości, pełne pobożności, pełne ewangelicznej wolności, obfitują w apostolskie wprost rady i myśli". I dodaje, że Stanisław Hozjusz „cały świat chrześcijański uważał za swoją owczarnię, jednakowo zabiegał o zbawienie wszystkich, katolików utwierdzał w wierze, różnowierców pouczał, połowicznych wzmacniał, wszystkich miłował" [64]. W słowach tych zostały wyrażone rzeczywiste motywy wszelkiej działalności kardynała warmińskiego.

* * *

Wyżej przeprowadzone rozważania pozwalają na wyciągnięcie pewnych ogólnych wniosków. Rozdarcie jedności na polu religijnym w Polsce, spowodowane przez rozrastający się protestantyzm, było dla Stanisława Hozjusza bezspornie sprawą niezwykle bolesną. Dla napiętnowania tego faktu, przywrócenia jedności wyznaniowej w kraju i usunięcia związanego z rozdarciem religijnym niebezpieczeństwa rozbicia narodowego, kardynał warmiński przy każdej nadarzającej się okazji nie szczędził zabiegów, nie żałując niekiedy nawet gorzkich i ostrych słów. Kontrreformacyjna postawa Stanisława Hozjusza nie jest postawą zaślepionego fanatyka religijnego XVI wieku. Bezkompromisowe jego ustosunkowanie się do różnowierców swoich czasów wynikało nie tylko z jego założeń teologicznych i duszpasterskich, ale również było podyktowane potrzebą chwili, jeśli nie polską racją stanu; było prostą konsekwencją ówczesnych wydarzeń europejskich i polskich. Kardynał warmiński, gdy się zważy jego wysokie stanowisko polityczne i kościelne — był senatorem i wprawdzie nieoficjalną, ale za to faktyczną głową Kościoła katolickiego w Polsce — musiał działać w oparciu o różnorodne przesłanki i nie tylko na terenie swojej diecezji

[63] HV, s. 209 (appendix III): „Stanislao Hosio Polono... vitae sanctitate, eruditionis et eloquentiae gloria celeberrimo, catholicae fidei acerrimo propugnatori, qui cum antiquae probitatis et episcopalis vigilantiae praestantiam in humilitate, charitate, castitate, beneficentia expressisset, hereticas sectas scriptis et consiliis sapientissimis fervenler oppugnasset, multos ab erroribus revocasset, gravissimisque legationibus pro pace Ecclesiae Dei... praecipue in S. Conc. Trid. Pii IV Pont. nomine felicissime perfunctus, Christianae Reipublicae plurimum profuisset, omnium virtutum laudibus et exemplis ad imitandum abundans, obdormivit in Domino...". — Pod tym napisem umieszczono słowa będące dewizą życiową zmarłego kardynała: „Catholicus non est, qui a Romana Ecclesia in fidei doctrina discordat".

[64] „Quod autem ad ecclesiasticas Authoris Epistolas attinet, quarum bonam partem hoc tempore in lucem hominum mittimus, equidem puto futurum, ut lectorem non solum iuvent, verumetiam delectent. Sunt enim plenae zeli, plenae pietatis, plenae evangelicae libertatis, apostolicis plane consiliis et sententiis abundantes. Nam quod Paulus Timotheo suo praecipit dicens: Tu vero vigila, in omnibus labora, opus fac Evangelistae, ministerium tuum imple. Et iterum: Clama ne cesses, insta opportune, importune, argue, increpa: id Hosius noster per Epistolas suas re et veritate cumulatissime explevisse existimatur... Totum orbem christianum suas oves esse reputabat, pro omnium salute aequo laborabat, omnibus se debitorem sentiebat, catholicos in fide confirmabat, haereticos docebat, medios confovebat, omnes diligebat. Reges docebat, quomodo servire deberent Domino in timore. Subditis ostendebat nullius mortalis pertimescendam esse potentiam, quae ab una sancta catholica Ecclesia quempiam abducere attentaret. Omnia molitus est, in omnia se vertit".

warmińskiej; musiał być politykiem, działaczem społecznym, pilnym i przewidującym obserwatorem życia społecznego; musiał dawać wytyczne zmierzające do zapewnienia spokoju społecznego. W jego ustosunkowaniu się do różnowierców przejawiła się jego postawa nie tylko teologiczna i kościelna, ale również obywatelska i społeczna. W rozbiciu religijnym narodu widział rozbicie nie tylko Kościoła i sumień ludzkich, ale i spójni ówczesnego państwa. Walka z reformacją nie była dla Stanisława Hozjusza celem samym w sobie, lecz środkiem do ugruntowania wiary chrześcijańskiej, obrony jedności Kościoła, a pośrednio do integracji społeczeństwa polskiego i wzmocnienia jedności narodu.

Postawa kardynała warmińskiego w odniesieniu do reformacji w Polsce w oczach wielu współczesnych była poprawna i nie budziła zastrzeżeń. Św. Piotr Kanizjusz, wydając w r. 1558 w Kolonii pracę kardynała pt. *Verae christianae catholicaeque doctrinae solida propugnatio*, we wstępie do niej napisał: „Jakże inaczej wyglądałaby sprawa religii, o ile łatwiej byłaby usunięta bezbożność a pobożność przywrócona światu, gdybyśmy w naszych czasach więcej mieli Hozjuszów, którzy by w prowadzeniu i strzeżeniu trzody Pańskiej i przekonywaniu różnowierców okazywali podobną jemu czujność, wiedzę, uzdolnienie, powagę, uczciwość i szczerość, oraz chcieli i mogli stanąć murem w obronie domu Bożego przeciwko owym Filistyńczykom" [65].

Ustosunkowanie się Stanisława Hozjusza do różnowierców polskich spotkało się z pośrednią aprobatą niektórych polityków, którzy patrzyli na reformację w Polsce z perspektywy czasu. Wojewoda poznański J. Ostroróg, przemawiając w sejmie w r. 1605, zwrócił się do biskupów katolickich ze słowami: „Miłościwi księża prałaci, odpuśćcie mi, co rzekę. *Homo inimicus dormientibus vobis seminavit zizaniam.* Mieliście Wasz Moście *mere* ten kąkol wyrywać, pleć go było zrazu, nie dopuszczać innym na religię katolicką (następować). Ale nie dbam, chwała Bogu, że nie pełto, nie siedziałbym tu drugi w radzie, ba i mnie samego ścięto by było albo obieszono. A tom z łaski Bożej uznał błąd swój. Byłem tak uporny jako i drudzy... Żeście tedy Wasz Moście albo *antecessores* WMM dopuścili ten *error* posiać, a że się tak wkorzenili i spowinowacili z nami *sinite eos crescere usque ad messem*" [66]. A więc według J. Ostroroga bierna postawa wielu biskupów w stosunku do różnowierców była przyczyną rozrostu protestantyzmu w Polsce [67].

Jak bardzo dalekim był Stanisław Hozjusz od fanatyzmu religijnego świadczy wiele charakterystycznych faktów. Mimo odstępstwa księcia pruskiego Albrechta Hohenzollerna od wiary katolickiej, kardynał warmiński nie stronił od niego, ale utrzymywał poprawne stosunki sąsiedzkie. Na różnowierców starał się wpływać głównie na drodze przekonywania i wykazywania błędów, a nie siłą. Widząc, że rady miejskie Torunia, Gdańska, czy Elbląga sprzyjają nowinkarstwu, odwiedzał je osobiście, a radców

[65] HE, II, s. 1038 n.

[66] Cytuję za W. Czaplińskim, jw. s. 128.

[67] Tę bierną postawę niektórych biskupów wcześniej dostrzegł i może nawet zbyt surowo ocenił nuncjusz J. F. Commendone. W raporcie wysłanym z Łucka do Rzymu dnia 7 X 1564 r., opisując zatarg o granice pomiędzy biskupem krakowskim a hrabią z Tarnowa, dorzucił: „Tak to, kiedy kościoły idą w poniewierkę, kiedy upada cześć prawdziwego Boga, wówczas biskupi milczą; ale kiedy chodzi o kawałek ziemi, natychmiast rzucają się do broni". Pamiętniki o dawnej Polsce, jw. s. 205.

miasta często zapraszał do siebie na dyskusje utrzymywane w życzliwej atmosferze. Do szkół, które kardynał zakładał w swojej diecezji, przyjmowane były dzieci rodziców nie tylko katolickich, ale i protestanckich. Do swoich diecezjan, którzy odpadali od wiary katolickiej, zwracał się z ojcowskim zapewnieniem, że niczego nie pragnie bardziej, nawet zdrowia dla siebie, jak pozyskania ich dusz dla Chrystusa. A gdy pozostawali uparci i głusi na jego pouczenia, prośby i upomnienia, nie ciskał gromów, lecz oświadczał z godnością: „Jeżeli nie uznajecie mnie za waszego pasterza i biskupa i odrzucacie słowo Boże, które wam głosiłem, cóż innego mi pozostaje jak — zgodnie z zaleceniem mojego Mistrza — strząsnąwszy pył z nóg swoich, udać się do innego miasta, bardziej godnego, nad którym spocznie pokój Boży" [68]. Ekskomunika, którą jako biskup rzucił na nieposłusznych członków magistratu elbląskiego w r. 1553, była ostatecznym środkiem ratowania ludu katolickiego spod przemocy różnowierców [69]. W polemicznych swych dziełach potrafi snuć długie rozważania na tle idei miłości, podkreślając jednocześnie jej duże znaczenie w dziele zjednoczenia. *Charitatis quidem et dilectionis proprium est unire, non dividere* — słusznie pouczał [70]. W zaślepieniu fanatycznym Stanisław Hozjusz nie mógłby napisać tyle poważnych dzieł polemicznych; pisał je, gdyż sprawa jedności chrześcijan leżała mu głęboko w sercu.

Mogą nas dzisiaj dziwić niektóre wyrażenia Stanisława Hozjusza w rodzaju: „biesowa wiara", „synagoga szatana", „zbór wszelkiego zła", wypowiadane pod adresem różnowierców. Są to wyrażenia zupełnie niewinne w porównaniu z tymi, jakie pod adresem katolików i samego kardynała kierowali różnowiercy. Polemika religijna w drugiej połowie XVI wieku osiąga poziom rzadko spotykanej zaciekłości. Polemiczne pisma protestanckie są pełne obelg na Kościół katolicki i papiestwo [71].

Dzisiejsze kategorie myślenia ekumenicznego były obce nie tylko Stanisławowi Hozjuszowi. Prawie cała ówczesna opinia publiczna tak katolicka, jak luterańska czy kalwińska, nie godziła się na pluralizm religijny w jednym państwie. Zresztą inaczej patrzy się na wydarzenia, gdy znajdują się one *in statu fieri*, a inaczej, gdy przeszły w stan faktyczny. Różnowierstwo w oczach Stanisława Hozjusza było właśnie wydarzeniem, które rodziło się; było niszczącym prądem, który można było i należało odwrócić od społeczeństwa polskiego.

Mogłoby się wydawać, że Stanisława Hozjusza obciąża to, iż jego kontrreformacyjne wystąpienia przypadły w przeddzień i nazajutrz po uchwaleniu przez konfederację warszawską zasad tolerancji religijnej, o których dziś chętnie mówimy przed światem. Stanisław Hozjusz nie poddał się duchowi konfederacji warszawskiej nie z nienawiści do różnowierców, lecz bojąc się ustabilizowania rozłamu religijnego w Polsce przez legalne uznanie różnowierstwa. Ponadto widział dodatkowe argumenty przeciwko konfederacji warszawskiej w braku tolerancji w stosunku do katolików ze strony obozu różnowierców, w mylnie utrzymującej się w wielu środowiskach nadziei na porozumienie między obozami religijnymi, w nie dość

[68] HO, II, s. 80.
[69] HO, II, s. 83 n.; J. Umiński: Kardynał Stanisław Hozjusz, s. 37.
[70] HO, I, s. 628, 640 n.
[71] J. Umiński: Opinie o cnotach..., s. 91—93; J. Lecler, jw. s. 296 n.; T. Grabowski: Literatura luterska w Polsce wieku XVI. Poznań 1920.

ugruntowanych przekonaniach wyznaniowych i niedostatecznej znajomości haseł kontrreformacyjnych wśród polskiej szlachty, wreszcie w wygórowanych pojęciach szlachty o wolności, które stanowiły podatne podłoże psychologiczne dla indyferentyzmu religijnego [72].

Skutki polityki religijnej Stanisława Hozjusza i jego niezmordowanych poczynań kontrreformacyjnych odczuwa po dziś dzień nie tylko Warmia, której był biskupem, nie tylko Kraków rodzinny, w którego sprawy religijne szczególnie ingerował, ale i cały Kościół katolicki w Polsce. Słusznie słyszy się zdanie, że uratowanie wiary katolickiej w Polsce przed zalewem reformacji, to w dużej mierze zasługa kardynała warmińskiego [73].

Idea jedności chrześcijańskiej głoszona przez Stanisława Hozjusza w XVI w. jest aktualna i dzisiaj, kiedy to świat chrześcijański pragnie być złączony nie tylko zewnętrznie. To prawda, że bezkompromisowa postawa kardynała warmińskiego w odniesieniu do katolików swojej epoki, mająca w ówczesnych warunkach prowadzić do tej jedności, nie może być przedmiotem naśladowania w czasach dzisiejszych. Dzisiejsza postawa katolików jest kształtowana zasadami szeroko pojętego ekumenizmu. Kościół katolicki wchodzi dziś na wytyczoną przez Sobór Watykański II drogę pokojowego współistnienia, prowadzącą do zjednoczenia i współpracy z wszystkimi chrześcijanami i ludźmi dobrej woli w realizowaniu celu religijnego i ukazywaniu prawdy. Nie można dziś oskarżać o grzech odłączenia od pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim tych, którzy rodzą się i wychowują w społecznościach od dawna rozłączonych. Z upływem wieków zmieniły się warunki życia ludzkiego. Sposób patrzenia na wiele zjawisk tego życia jest dziś inny, doskonalszy niż dawniej, gdyż oparty jest o wiekowe doświadczenia. Nie oznacza to jednak, że wszystko co dawne zasługuje na pełną dezaprobatę, o ile nie jest doskonałe z punktu widzenia dzisiejszego. Każda epoka stara się na miarę swoich możliwości wnieść coś

[72] Uchwały konfederacji warszawskiej z 1573 r. S. Hozjusz ocenił negatywnie w licznych swych listach, np.: do arcybiskupa Jakuba Uchańskiego z 21 III 1573 r. (HO, II, s. 342—344); do wojewody sieradzkiego Olbrachta Łaskiego z 30 VI 1573 r. (HO, II, s. 349—350); do swego sekretarza Stanisława Reszki z 3 VII 1573 r. (HO, II, s. 352—354); do posłów kapitulnych z 17 VII 1573 r. (HO, II, s. 351—352); do biskupa włocławskiego Stanisława Karnkowskiego z 14 X 1573 r. (HO, II, s. 362—364); do króla Henryka Walezego z 19 X 1573 r. (HO, II, s. 358). Wywodom przeciwko uchwałom konfederacji warszawskiej S. Hozjusz poświęcił również dwie osobne rozprawy pt. *Examen sive excussio articuli confederationis*, z przeznaczeniem dla króla Henryka Walezego (HO, II, s. 454—461). — Nie odbiegał zbytnio od myśli S. Hozjusza Piotr S k a r g a, gdy zwalczał konfederację warszawską słowami: „Inna rzecz cierpieć y znosić herezye, gdy się ukarać bez tumultów y szkody katholickiey nie mogą. Inna rzecz wolność im dawać y one w pszenicy podsiewać. Inna rzecz prawem pospolitym obronę im gotować, y niciako ie pochwalać. Pierwszą rzecz Chrystus w tych słowiech swoich *sinite crescere* natrąca, y wszyscy się na nie katholicy zgadzają. Wtórą sam dyabeł czyni, a trzecia do niey co nagorsza konf: (ederacja) przyczynia z czartem się zgadzając, y ieszcze więcey przykładaiąc. Bo y podsiewać ten kąkol dyabelski dopuszcza, y obronę mu prawie daie, aby rosł, a szkodę pszenicy, to jest duszom ludzkim, czynił". Proces na Konfoederacją z poprawą y odprawą przeciwnika... Kraków 1596, s. 50.

[73] Warto tu zacytować charakterystyczną wzmiankę, jaką znajdujemy w liście nuncjusza J. F. Commendonego do św. Karola Boromeusza z dnia 31 V 1564 r.: „Niedawno przywróciłem, jak pisałem W. D., diecezją swoję brunsbergską do posłuszeństwa Kościołowi i do wiary katolickiej; a już ani słychać o żadnym oporze w tej części kraju, która podlega jego zwierzchności; i owszem, wszyscy wedle katolickiego obrządku, jedni na Wielkanoc, a drudzy później, kommunikowali". Pamiętniki o dawnej Polsce, jw. s. 145.

nowego i cennego do ogólnego skarbca wartości narodowych i ludzkich. Wkład do tego skarbca i wielkość tego władu należy oceniać według aktualnych potrzeb epoki i jej umysłowości. W tym świetle postać warmińskiego i polskiego kardynała Stanisława Hozjusza zyskuje.

DE QUIBUSDAM ASPECTIBUS STANISLAI HOSII HABITUDINIS ERGA REFORMATIONEM

ARGUMENTUM

Stanislaus Hosius (1504—1579), Cracoviae in Polonia natus, episcopus culmensis deinde warmiensis (1551—1579), cardinalis S.R. Ecclesiae et legatus de latere ad Concilium Tridentinum, multa clara theologico-polemica opera scripsit multumque fecit ad fidem catholicam tuendam. Verba: *Catholicus non est, qui a Romana Ecclesia in fidei doctrina discordat* eius axioma vitae erant. Nominatus est enim episcopus paucis diebus postquam reformatio Lutheri et Calvini in Poloniam ingressa est et coepit divulgari, destruens integritatem communitatis. Contrreformatoriam habitudinem Stanislai Hosii, ut quaestionem facti, auctor in luce epistolarum eius ad reges et alias personas insignes atque cum auctoritate conscriptas in causa tuendae fidei catholicae et reprimendae dissidentium audaciae in civitate Cracoviensi ostendit. Stanislaus Rescius, secretarius cardinalis Hosii, de his epistolis dixit: *Sunt plenae zeli, plenae pietatis, plenae evangelicae libertatis, apostolicis plane consiliis et sententiis abundantes.*

Zelus Stanislai Hosii in dissidentibus oppugnandis nonnulis dat occasionem de eius caeco fanatismo religioso dicere. Sed quaestio in luce historiae aliter videnda est. In habitudine Stanislai Hosii erga reformationem singularis eius amor Dei, verae fidei christianae, Ecclesiae catholicae et patriae exprimitur. Ad regem Sigismundum Augustum scribebat: *Non est Deus nisi unus, non est fides nisi una, nec Ecclesia est nisi una. Si feres duos Deos, cito videbis duos reges, cito videbis totius regni interitum.* Stanislaus Hosius totum orbem christianum suas oves esse reputabat, pro omnium salute aequaliter laborabat, catholicos in fide confirmabat, fratres seiunctos docebat, medios confovebat, omnes diligebat. Tota Stanislai Hosii actio in ordine ad reformationem in Polonia tollendam non finis in se, sed medium ad fidem catholicam tuendam et unionem tam religiosam quam polyticam assequendam erat. S. Petrus Canisius de Stanislai Hosii excellentia meritorum dixit: *At quanto rectius causa religionis haberet quantoque commodius et impietas disiici et pietas orbi restitui posset, si multos id genus Hosios haec aetas ferret.*

Nostris temporibus, praesertim post Vaticanum II, quod *Decretum de oecumenismo* et *Declarationem de libertate religiosa* Ecclesiae dedit, Stanislai Hosii habitudo erga fratres seiunctos, etsi in eius oculis ob singularem et Ecclesiae et patriae situationem consequens sit, non est imitanda. Qui nunc in communitatibus a plena communione Ecclesiae catholicae seiunctis nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt, eosque Ecclesia catholica fraterna reverentia et dilectione amplectitur. Sed idea unionis totius orbis christiani, quae contrreformatoriae Stanislai Hosii actioni impulsum dabat, valde actualis est.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

O. HENRYK DAMIAN WOJTYSKA CP

GENEZA WYBORU STANISŁAWA HOZJUSZA NA LEGATA PAPIESKIEGO SOBORU TRYDENCKIEGO

W wiekowej, prawie namiętnej dyskusji na temat roli jaką odegrał w naszej historii kard. Stanisław Hozjusz, krzywdzą go — zda się — zarówno ci, którzy odmawiają mu wielkości, jak i ci, którzy tę wielkość zbyt podkreślają [1]. Kardynał nie był geniuszem, nie kładł razem z Ignacym de Loyola, kardynałami Janem Morone i Karolem Borromeo podwalin pod nowy porządek w „starym" Kościele. Nie był jednak człowiekiem przeciętnym. Jego wielkość leży w umiłowaniu Kościoła bez reszty i w bezkompromisowej wierności ideałowi. Dodajmy jeszcze do tego niezwykłą pracowitość i nieprzeciętne zdolności literackie a o resztę kardynał na pewno nie będzie się upominał. Te właśnie przymioty umysłu i woli dźwigały go powoli ale wysoko po szczeblach urzędniczej i kościelnej kariery [2].

Pochlebcą i parweniuszem Hozjusz nie był. Plebejusz z urodzenia, ukończył Uniwersytet Krakowski dzięki własnej pracy, a magnackie stypendium biskupa Piotra Tomickiego na studia w Padwie i Bolonii otrzymał w nagrodę za zdolności i pracę wychowawczą nad synami polskich wielmożów. Tytuł naukowy i pierwsze sukcesy jego pióra otwarły przed nim podwoje kancelarii królewskiej, skąd, ówczesnym porządkiem rzeczy, wychodziło się (w wypadku gdy sekretarz był duchownym) w mitrze i z pastorałem. Zygmunt Stary, nie mogąc wynieść Hozjusza do godności biskupiej z powodu intryg niechętnej mu Bony, zapisał mu tę godność w testamencie. Tak więc dopiero w roku 1549, po nobilitacji, został ten syn mieszczański mianowany biskupem chełmińskim, a w 1551 warmińskim.

Drogę do dalszych godności, szczególnie tych, które otrzymał poza granicami kraju, torowała mu jego *Confessio* i nie we wszystkim uzasadniona fama uczonego teologa. Na urzędzie prywatnego doradcy papieża Pawła IV „akcje" przyszłego kardynała idą w górę. Trudniej jednak jest mu uporać się z samodzielnym stanowiskiem dyplomaty na dworze wie-

[1] Niniejszy artykuł jest poszerzonym tłumaczeniem pierwszego rozdziału mojej pracy na temat: Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent. Rome 1967 s. 15—37.

[2] L. P a s t o r: Geschichte der Päpste. Bd. VII. Freiburg im Brsg. s. 190. J. Š u š t a: Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Bd. I. Wien 1904 s. LXVI n. S. S t e i n h e r z: Nuntiaturberichte aus Deutschland. 2 Abt. Bd. I. Wien 1897 s. XVIII n., LXXI—LXVI. Autorzy powyższych pozycji negatywnie oceniają rolę Hozjusza, przede wszystkim jako dyplomaty. Mniej lub więcej przeceniają Hozjusza: J. U m i ń s k i (entuzjasta Hozjusza we wszystkich swoich pracach); F. K o n e c z n y: O beatyfikację Hozjusza. *Ateneum Kapłańskie* 1926 nr 17 s. 402—405. J. B i e l o w s k i: Z działalności publicznej Stanisława Hozjusza. *Ateneum Kapłańskie* 1928 nr 21 s. 55, 57, 160. H. E v e n n e t t: The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent. Cambridge 1930. Najtrafniejsze sądy o Hozjuszu, zdaje się, wypowiedzieli: J. L o r t z: Kardinal Stanislaus Hosius. Braunsberg 1931. B. D e m b i ń s k i: Rzym i Europa przed rozpoczęciem III okresu Soboru Trydenckiego. Kraków 1891 s. 62. T. S i c k e l: Römische Berichte. Bd. II. Wien 1896 s. 76.

deńskim w latach 1560—1561. Co więcej, arkana sztuki dyplomatycznej zawsze pozostaną mu obce, a wraz z ich brakiem zmniejszy się wpływ, jaki mógł wywierać na współczesnych dzięki swej inteligencji i pracowitości. A mimo to, właśnie w Wiedniu otrzymał Hozjusz godność kardynalską i dekret powołujący go na urząd jednego z czterech legatów-przewodniczących trzeciej fazy Soboru Trydenckiego. Rzucić nieco światła za kulisy tej decyzji papieża Piusa IV będzie zadaniem niniejszego artykułu.

O nic chyba bardziej nie wojowano w XV i XVI wieku jak o sobór powszechny. Żądali go wszyscy: wzdychali doń katolicy, odwoływali się do niego protestanci, prosili o niego władcy świeccy. Toteż gdy wreszcie świat się dowiedział, że 13 grudnia 1545 roku kardynał Juliusz del Monte uroczyście otworzył w imieniu papieża Pawła III zgromadzenie soborowe w Trydencie, entuzjazm był powszechny.

Nadzieje i radość z ich urzeczywistnienia dzielił z innymi także i ówczesny Wielki Sekretarz króla polskiego Zygmunta Starego — Stanisław Hozjusz. Nie był to jednak entuzjazm dojrzałego reformatora katolickiego, jak na to wskazują jego listy soborowe z roku 1547 [3]. Istotną potrzebę soboru uświadomił sobie dopiero Hozjusz-biskup, gdy jako duszpasterz stanął oko w oko z ignorancją religijną i nadużyciami duchowieństwa i ludu chrześcijańskiego, a stan liczebny jego owczarni gwałtownie topniał w morzu zalewającego diecezję protestantyzmu. Odtąd sobór stał się przedmiotem jego snów i marzeń [4]. Ale rozpoczęty w Trydencie sobór, jakby na przekór, został zawieszony w roku 1549. Wskrzeszony w roku 1551, już w następnym roku został znów uśmiercony zdradzieckim ciosem w plecy, zadanym przez księcia Maurycego Saskiego. W międzyczasie Stolicę Piotrową objął ambitny Paweł IV, który postanowił reformować Kościół na własną rękę, przy pomocy międzynarodowego grona ekspertów, bez soboru. W ten sposób i Hozjusz znalazł się w roku 1558 w Rzymie. A jednak nawet awersja papieża do koncepcji soboru nie była w stanie zrazić doń upartego Polaka. Sam wyznaje, że w czasie pobytu w Rzymie „pierwszą (jego) troską było wznowienie soboru" [5].

Okazało się jednak, że to wznowienie nie było uzależnione tylko od dobrej woli papieża. Następca Pawła IV, Pius IV (1559—1565) postawił wszystko na sobór. Dwoił się i troił, aby po raz trzeci wskrzesić zgromadzenie trydenckie. Sprawa jednak szła opornie. Jej pomyślne załatwienie zależało od zgody Habsburgów z Walezjuszami i od ustąpienia cesarza Ferdynanda I ze swych zbyt wygórowanych żądań. Szacunek jakim cieszył się u tego ostatniego biskup warmiński, sprawił, że właśnie jemu powierzył papież Pius IV nuncjaturę wiedeńską i zadanie pozyskania cesarza dla soboru. Wspomniałem już, że Hozjusz nie dorósł do tego trudnego zadania, skutkiem czego Kuria nosiła się poważnie z zamiarem zastąpienia go bardziej wytrawnym dyplomatą. Cesarz jednak nie zgo-

[3] Są to listy pisane przez Hozjusza w imieniu prymasa M. Dzierzgowskiego i króla Zygmunta Starego do papieża Pawła III. S. Hosius: Epistolae. Ed. F. Hipler, V. Zakrzewski. T. I. Cracoviae 1878 (= HE) s. 240 n., 245—247.

[4] Por. J. Bielowski, jw. s. 48. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Kardinal Stanislaus Hosius. Bd. I. Mainz 1854 s. 53 n., 126 n.

[5] De actis cum Elbingensibus A.D. 1568. W: S. Hosius: Opera omnia T. II. Ed. S. Rescius. Coloniae 1584 (= HO) s. 103.

dził się na odwołanie Hozjusza. To jeszcze bardziej zwiększyło niezadowolenie Kurii z Hozjusza i Hozjusza z Kurii. Zniechęcony biskup poprosił wreszcie 8 sierpnia 1560 r. o zwolnienie i o pozwolenie na powrót do Polski [6].

Ale historia lubi płatać figle. W tym właśnie szczytowym momencie obopólnego niezadowolenia Rzym nagle zmienia ton. 31 sierpnia 1560 roku kardynał Puteo, najwierniejszy z przyjaciół Hozjusza, wysyła do niego z Wiecznego Miasta list kategorycznie zabraniający mu dalszego starania się o pozwolenie papieskie na powrót do Polski. „Uważam bowiem — pisze kardynał — że nie mogłeś wybrać na to bardziej nieodpowiedniej pory. Albowiem oczekujemy w najbliższych dniach konsystorza kardynalskiego, na którym — mam nadzieję — będzie się o Tobie nieobecnym *honestissime* dyskutowało.... Poczekaj więc jeszcze kilka dni i zważ, że twoja praca na soborze będzie i konieczną i bardzo pożyteczną dla Kościoła katolickiego.... Piszę Ci o tym szeroko, gdyż bardzo mi leży na sercu Twoja godność [!]. Lecz nie wspominaj do nikogo o tym, że za moją namową zmieniłeś zdanie. Mów po prostu, że ponieważ zaopatrzono Cię w potrzebne pieniądze, więc zdecydowałeś się trwać na stanowisku" [7]. Niewątpliwie, powyższe słowa odnoszą się do możliwej nominacji Hozjusza na legata soborowego (wskazuje na to zwrot „praca na soborze"), a co za tym idzie „godność", o której mówi Puteo, nie ogranicza się tylko do kardynalatu. Skąd jednak to nagła zmiana w ocenie walorów Hozjusza?

Już od początku czerwca 1560 roku papież Pius IV zaczął się poważnie rozglądać za odpowiednimi legatami, którym mógłby powierzyć odpowiedzialny obowiązek przewodniczenia soborowi. Kilka dni wstecz Hiszpania zgodziła się na ponowne zwołanie soboru i nadzieja na jego trzecie z kolei otwarcie w Trydencie zdawały się być bliskimi zrealizowania. Także i tym razem, według zamierzeń Piusa IV, miał mu przewodniczyć kolektyw legatów. Kompetencje każdego z nich miały być dokładnie i szczegółowo określone. Pierwszy legat podejmował obowiązki przewodniczącego kolegium *missorum Domini* oraz wszelkie sprawy związane z dyplomacją i organizacją soboru. Kwestie prawne i teologiczne miały być domeną drugiego i trzeciego legata. Taka organizacja prezydium soborowego nie była nowością. Już w dwu poprzednich fazach Soboru Trydenckiego kolegium legatów było zorganizowane w podobny sposób. Pius IV nie myślał wprowadzać tu jakichkolwiek zmian. W pierwszych dniach czerwca wyraźnie powiedział do posła hiszpańskiego Franciszka Vargasa, że zamierza mianować właśnie trzech legatów [8].

---

[6] T. Sickel: Zur Geschichte des Konzils von Trient (1559—1563). Wien 1870—1872 s. 92. Ogólną charakterystykę i przebieg wiedeńskiej nuncjatury Hozjusza podał S. Steinherz, jw. s. XLIV—CV.

[7] Latini Latinii Viterbensis: Epistolae, coniecturae et observationes. Ed. P. Magro. Romae 1659 s. 169. Latinio był sekretarzem kardynała J. Puteo.

[8] „Deviendo de ser tres". (Vargas do Filipa II, 28 VI 1560. Archivo Historico Espanol. Coleccion de documentos ineditos para la historia de Espana. Vol. VI. El Concilio de Trento. Ed. D. Manuel Ferrandis Torres. Valladolid 1934 (= AHE VI) s. 51). Por. Tamże s. 134, 178 oraz list jezuity J. Polanco od H. Nadala, 4 I 1561. W: Monumenta Historica S. I. Epistolae Natalis. T. I. s. 368 (= MHSJ). O pertraktacjach wokół legatów mówi ogólnie F. Cereceda S.J.: La diplomacia espanola y la elección de legados de Trento. *Razon y Fé* 1943 nr 127 s. 48—65.

Znalezienie odpowiedniego człowieka na legata przewodniczącego nie było problemem. Pius IV już od pierwszej chwili zwrócił oczy na zdolnego i doświadczonego dyplomatę — kardynała Jana Morone, tego o którym już od ćwierćwiecza mówiono jako o kolumnie Stolicy Piotrowej i o którym następne ćwierćwiecze będzie jeszcze więcej słyszało. Pius IV niezmiennie, już od początku swego pontyfikatu, darzył Morona najwyższym szacunkiem i słusznie sądził, że najważniejsze zadanie jego pontyfikatu — sobór, nie mogło być złożone w lepsze ręce niż tego zdolnego kardynała. Na początku czerwca 1560 roku wybór Morona nie był już dla nikogo tajemnicą [9].

Problemem natomiast było dokooptowanie mu kolegów. Z pośród kanonistów, którymi dysponował papież w gronie kardynalskim trzech posiadało wymagane na ten urząd zdolności: Jakub Puteo, Jan Chrzciciel Cicada i Jan Michał Saraceni. Ostatni z nich nie był dobrze widziany przez Piusa IV i dlatego jego kandydatura z góry została wykluczona. Cicada miał o wiele więcej szans: był lubiany przez papieża, a co najważniejsze był przyjacielem Morona, który niewątpliwie pragnął otoczyć się w Trydencie zaufanymi kolegami, zgadzającymi się z nim w poglądach [10].

A jednak na podstawie późniejszych przekazów możemy wnosić, że nie kto inny jak Prowansalczyk, kardynał Jakub Puteo był już wówczas uprzywilejowanym kandydatem na legata-kanonistę. Papież ufał mu więcej niż komukolwiek innemu i obarczał najbardziej odpowiedzialnymi obowiązkami w sławnej *Congregazione di Riforma* [11]. Hipotezę o jego tak wczesnej kandydaturze opieram na fakcie, że później, w początkach grudnia, papież usilnie nalegał na niego aby legację przyjął, mimo że kardynał bronił się przed nią wszelkimi sposobami, a w końcu nawet uciekł się do interwencji samego Vargasa, żądając aby przedstawił go Piusowi IV jako niemile widzianego przez Hiszpanię na stanowisku legata. Tymczasem w Rzymie było publiczną tajemnicą, że ambitny Cicada nie ukrywał swych marzeń o legackiej mitrze [12]. Jeżeli mimo tych otwartych wymówek Putea i nie mniej publicznych ofert Cicady Pius IV nie zdecydował się na wybór tego ostatniego, to widocznie musiał przenosić nadeń Prowansalczyka. Było jednak coś co wstrzymywało papieża od narzucenia Puteowi godności legata. Morone i Puteo żyli w niezgodzie [13]. To wystarczyło aby dać Cicadzie równe szanse. Możemy bowiem słusznie przypuszczać, że Morone nie chciał mieć Putea swoim kolegą w Trydencie.

Zwłoka z wyznaczeniem trzeciego legata — teologa — była naturalnym następstwem niezdecydowania się na prawnika. Protegowanym Morona i Cicady był sławny teolog i doświadczony duszpasterz, były przełożony generalny augustianów, arcybiskup Salerno — Hieronim Seripando. Szczególnie Morone, wraz z wpływowym posłem weneckim Markiem

[9] Vargas do Filipa II, 2 VI 1560. AHE VI s. 36. L. P a s t o r, jw. s. 152 n. Avviso di Roma, 8 VI 1560. Biblioteka Watykańska, Urbin. Lat. 1039 k. 167 r.

[10] AHE VI s. 147.

[11] L. P a s t o r, jw. passim, a szczególnie raport posła weneckiego w Rzymie A. Mocenigo (z 1560 r.) w: E. A l b e r i: Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo XVI. T. X s. 41.

[12] Por. raport F. Vargasa. AHE VI s. 138. G. D r e i: Il Card. Ercole Gonzaga alla presidenza del Concilio di Trento. *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria* 40 (1917) s. 238.

[13] Vargas do Filipa II, 27 I 1561. AHE VI s. 177 n.

Antonim De Mula, nie przestawali polecać go papieżowi [14]. Pius IV lubił Seripanda. To samo można powiedzieć i o Cicadzie, który — według słów samego Seripanda — „okazywał [mu] w szczególniejszy sposób swoje względy" [15]. Po przybyciu arcybiskupa do Rzymu w październiku 1560 roku Cicada był czymś w rodzaju pośrednika między nim a papieżem w kwestiach powierzonych Seripandowi prac nad reformą Kościoła [16]. Przyjaźń łącząca tych trzech mężów: Morona, Cicadę i Seripanda, nie mogła być niezauważona przez tak bystrego i wścibskiego obserwatora jakim był Vargas, który zestawia razem te trzy nazwiska właśnie wtedy, gdy mówi o zakulisowych pertraktacjach dotyczących wyboru legatów [17]. Ma więc całkowitą rację prof. H. Jedin twierdząc, że sobór był jedynym powodem dla którego Seripando tak wytrwale był polecany w Rzymie [18].

Miał jednak i Seripando kontrkandydata. Liczna grupa kurialistów, dowodzona przez wyżej wspomnianego kardynała Jakuba Puteo i kard. Ottona Truchsessa, nie chciała widzieć legatem-teologiem kogo innego jak naszego Hozjusza. Biskup warmiński miał w Kurii Rzymskiej wielu oddanych przyjaciół. Przewodzili im niewątpliwie: Puteo, który wówczas był wiceprotektorem Polski, i Truchsess, kolega Hozjusza z ławy szkolnej w Padwie. Szczególnie Puteo był święcie przekonany o teologicznej supremacji Hozjusza nad jakimkolwiek innym współczesnym teologiem katolickim, i dlatego od końca maja 1560 roku nie przestawał polecać Polaka papieżowi [19].

Wobec powyższego jesteśmy skłonni nie zadawalać się wspomnianą na początku wzmianką o zainteresowaniu się Hozjuszem jako możliwym legatem dopiero pod koniec sierpnia, ale przypuszczając możliwość takiego zainteresowania już na początku czerwca, wtedy gdy po raz pierwszy sprawa wyboru legatów stała się aktualna, przeglądamy ponownie dostępną dla nas korespondencję kardynała. I oto w liście kard. Borromeo z 20 czerwca 1560 r. znajdujemy zdanie, w którym młody sekretarz stanu gani Hozjusza za jego ciągłe dopominanie się o wypłatę pensji (w czasie nuncjatury w Wiedniu ciągle skąpiono Hozjuszowi pieniędzy — wiadomo, Pius IV nie był rozrzutny) i poleca cierpliwie czekać na nagrodę „o wiele

---

[14] J. Morone pisał do H. Seripando, 7 IV 1560, że papież jest bardzo dobrze ku niemu usposobiony i że on sam (Morone) nie przestaje go polecać Piusowi IV. Biblioteca Nazionale Neapol, XIII AA 56 k. 110 r., oryginał. 3 V 1560 roku M. A. De Mula nalegał na papieża, aby powołał Seripanda do Rzymu; w czerwcu mówiono już o jego nominacji na kardynała. Por. H. Jedin: Girolamo Seripando. Bd. II. Würzburg 1937 s. 87 n.

[15] Seripando niejednokrotnie dziękował Cicadzie za okazane mu względy, np. 27 XI 1561 r. pisał mu o „il debito qual'ho alla molta benignità et cortesia con la quale V.S. Illustrissima et Rev. ma s'é degnata sempre ad abbraciarme et tenerme con un certo modo speciale in grazia sua". (Bibl. Nazionale Neapol, jw. k. 43 v, minuta).

[16] G. Seripando: Commentarii. W: Concilium Tridentinum, diariorum, actuum et epistolarum nova collectio. Ed. Societas Goerresiana. T. II. Friburgi Brisg. 1901 s. 461 (=CT). G. Calenzio: Documenti inediti e nuovi lavori letterari sul Concilio di Trento. Roma 1874 s. 234 n. H. Jedin, jw. s. 104.

[17] List do Filipa II, 22 XII 1560. AHE VI s. 147. Korespondencja Seripando z Moronem, Cicadą i Saracenim znajduje się w Neapolu Bibl. Nazionale, jw.

[18] H. Jedin, jw.

[19] Puteo do Hozjusza, 1 VI 1560. E. Cyprianus: Tabularium Ecclesiae Romanae saeculi decimi sexti. Francoforti et Lipsiae 1743 s. 97. O przyjaźni Hozjusza z Truchsessem por. F. Siebert: Zwischen Kaiser und Papst. Kardinal Truchsess von Waldburg. Berlin 1943 s. 29, 43, 166.

cenniejszą", którą mu przygotowuje Jego Świątobliwość [20]. Czyż nie brzmi to jak zapowiedź godności legackiej.

Nie można powiedzieć, że Pius IV nie cenił Hozjusza. Niefortunny start na stanowisku nuncjusza w Wiedniu mógł osłabić wiarę papieża w dyplomatyczne zdolności biskupa warmińskiego, nietknięte jednak pozostało jego głębokie przekonanie o nieprzeciętnej wiedzy teologicznej Hozjusza. Niewątpliwie, sądzony z odległości czterech wieków Hozjusz jako teolog ustępuje wyraźnie tak swemu kontrkandydatowi Seripandowi, jak i wielu innym teologom XVI wieku. Lecz w oczach współczesnych sobie bił on wszystkich konkurentów na głowę. Famą nikt mu wówczas nie dorównywał. Przyczynił się do tego charakter wyznawanej przez niego teologii. Wiek XVI to złoty okres teologii polemicznej. A Hozjusz był polemistą *par excellence;* w przeciwieństwie do swoich licznych kolegów, głębokim, pracowitym, oczytanym, znającym do głębi problemy, w których zabierał głos. Ale nie na tym koniec. Największą jego zasługą było postawienie przez niego pierwszych kroków na polu teologii pastoralnej, tej która się stanie ideałem reformy trydenckiej i najbardziej palącą potrzebą reformy katolickiej. Tym tłumaczy się przeogromny popyt na jego książki i sława teologa, w ślad za nimi idąca.

Nic przeto dziwnego, że wielu upatrywało w nim przywódcę teologów na soborze. Jeżeli w Trydencie miały być omawiane dogmaty będące celem ataków protestantów, jeżeli miało się szukać dróg zapobieżenia dalszemu szerzeniu się herezji, to legat-teolog powinien był być jak najlepiej zaznajomiony z teologią i w ogóle z całym problemem protestanckim. Bezsprzecznie, Seripando posiadał taką wiedzę, ale teoretyczną, podczas gdy Hozjusz z teorią łączył praktykę. „Był przywódcą kontrreformacji w Polsce, i należał do najsławniejszych kontrowersistów swoich czasów" — tak ocenił Hozjusza największy znawca reformacji, prof. H. Jedin. Tak też oceniali go współcześni [21].

Szczególnie w Niemczech, Francji i Polsce — a więc w krajach najbardziej protenstantyzmem zagrożonych — jego pisma były najbardziej poszukiwaną bronią w walce z reformacją. To dało mu imię najgroźniejszego wroga protestantyzmu i stało się przyczyną ostrych kontrataków niemieckich i francuskich pisarzy protestanckich. Piotr Paweł Vergerio uważał Hozjusza — obok Jana Ecka, Jana Cochleusa i Fryderyka Staphylusa, za najbardziej niebezpiecznego wroga reformacji [22].

---

[20] „Tuque remunerationem tuam in maioris momenti rebus ab Sua Sanctitate expectare debebis, atque haec minima contemnere". (E. C y p r i a n u s, jw.).

[21] H. J e d i n, jw. s. 122. Por. Tenże: Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils. Würzburg 1941 s. 30. J. L o r t z: Die Reformation in Deutschland. Bd. II. Freiburg im Brsg. 1941 s. 129 n. Odnośnie sądów współczesnych o Hozjuszu por. J. U m i ń s k i: Opinje o cnotach, świątobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza. Lwów 1932 oraz R. De M a i o: Alfonso Caraffa, Cardinale di Neapoli (1540—1565). Città di Vaticano 1961 s. 151 (ocena Hozjusza przez współczesnych Włochów).

[22] W liście do księcia Krzysztofa, 2 XI 1559. Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und Petrus Paulus Vergerius. Hrsg. E. K a u s l e r, T. S c h o t t. Tübingen 1875 s. 216. Vergerio pisał do tego samego księcia 15 III 1559 r.: „Papistas in illis finibus [in Polonia] exultare et triumphare pro illius sycophantae libro [Contra Brentium]". (Tamże, s. 199). Inny pisarz protestancki P. S p o n g e n b e r g wydał ostry paszkwil na Hozjusza pt. Wider die Böse Sieben, Wider Stanislaus Hosius. Eisleben 1562.

Hozjuszowa *Confessio catholicae fidei christiana* zdobyła europejską sławę jeszcze przed trzecią fazą soboru. Naszkicowana w roku 1551, na żądanie synodu biskupów polskich zebranych w Piotrkowie, ujrzała światło dzienne w roku 1553 w drukarni Scharffenbergów w Krakowie Potem poddana egzaminowi rzymskiej inkwizycji, spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem i odtąd rozpoczęła swój triumfalny pochód przez Europę i świat. W ciągu zaledwie 4 lat poprzedzających wznowienie Soboru Trydenckiego była kolejno drukowana w Dillingen, Moguncji, Antwerpii, Paryżu, Lyonie, Wiedniu i Ingolstadzie, osiągając już wtedy liczbę 17 wydań [23]. Dla tego kto zna prymitywne warunki w jakich wówczas jeszcze pracowali epigonowie Gutenberga najwymowniejszym chyba będzie fakt, że 1400 (!) egzemplarzy pierwszego wydania wiedeńskiego z roku 1560 zostało tak szybko rozsprzedanych, że jeszcze w tym samym roku ukazały się tam dwa następne wydania, a w roku 1561 czwarte [24].

Następne dzieła Hozjusza były również rezultatem jego polemiki z polskimi i obcymi protestantami. Miały one — podobnie jak *Confessio* — mocne zabarwienie pastoralne. Są to: *Dialogus de eo num calicem laicis, uxores sacerdotibus permitti, ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit* (1558), *Confutatio „Prolegomenon" Brentii* (1558), *De expresso Dei verbo* (1558), *De oppresso Dei verbo* (ukończone w 1559, lecz wydane dopiero w 1584) i kilka innych. Pierwsze trzy z tych pism osiągnęły oszołamiającą jak na owe czasy liczbę 20 wydań w przeciągu 3 lat, które poprzedziły wyniesienie ich autora do godności legata papieskiego na Sobór Trydencki. Drukowano je przeważnie w Niemczech i Francji. Ambrose Jobert wykazał, że w tym ostatnim kraju kardynałowie Franciszek Tournon i Karol Guise byli gorliwymi propagatorami pism Hozjusza, szczególnie w okresie poprzedzającym sławne kolokwium w Poisy [25]. Kardynał Otto Truchsess von Waldburg uważał rozprzestrzenianie dzieł hozjuszowych za najlepsze *antidotum* przeciwko propagandzie luterańskiej w swej augsburskiej diecezji [26]. Także i w innych diecezjach niemieckich jego książki były w szybkim tempie tłumaczone, publikowane i zachłannie czytane przez katolików [27].

---

[23] Por. Estr. XVIII, 278 n. K. Schottenloher: Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter del Glaubensspaltung. Bd. III, V. Leipizig 1933—1940. A. Jobert: Wydania i przekłady dzieł kardynała Hozjusza we Francji. *Nasza Przeszłość* 14 (1961) s. 39—47. Sam Hozjusz w przedmowie do trzeciego wydania wiedeńskiego swej Confessio daje syntetyczny przegląd poprzednich wydań. Po Soborze Trydenckim dzieło to miało jeszcze ponad 40 wydań. Por. dobrą syntezę pisarskiego dorobku Hozjusza w Dictionaire de Theologie Catholique T. VIII kol. 178—190.

[24] Por. przedmowę do trzeciego wydania wiedeńskiego Confessio. Viennae 1561.

[25] A. Jobert, jw. Por. bibliografie wymienione w przyp. 23.

[26] F. Siebert, jw. s. 166.

[27] Poza Truchsessem największymi propagatorami dzieł Hozjusza w Niemczech byli: św. Piotr Kanizjusz, Leonard Haller, biskup pomocniczy z Eichstadt, gorliwy tłumacz dzieł Hozjusza na język niemiecki, oraz Fryderyk, biskup Würzburga. Por. P. Canisius: Epistulae et acta. Ed. A. Braunsberger. T. II—IV. Friburgi Brisg. 1898—1905. G. Schreiber: Das Weltkonzil von Trient, sein Werden und Wirken. Bd. II. Freiburg im Brsg. 1951 s. 78, 95, 108. J. Lortz: Die Reformation, jw. s. 129 n. pisze o Hozjuszu: „Seine literarisch-polemische, seine aszetisch-erbauliche und seine seelsorgerlich-theologische Schriftstellerei sind von erstaunlichem Umfang. Sie wird von keiner gleichzeitigen Arbeit in Deutschland erreicht. Auch nicht in Verbreitung".

W trakcie tego wszystkiego Hozjusz nie spoczywał na laurach. Bezustannie przeglądał i uzupełniał swoje prace, pogłębiał swoją wiedzę. Jego niemieccy przyjaciele, jezuita Piotr Kanizjusz i biskup Naumburga Juliusz Pflug mieli polecenie zaopatrywania go we wszystkie nowości wydawnicze protestantów [28]. W świetle więc celu jaki miał przyświecać soborowi (afirmacja doktryny katolickiej przeciw protestantom) musiało się wydawać Jakubowi Puteo i jego zwolennikom, że znaleźć bardziej odpowiedniego teologa niż Hozjusz jest niemożliwością.

Kandydatura biskupa warmińskiego miała i tę dobrą stronę, że uspokajała obawy tych, którzy lękali się całkowitego powierzenia kierownictwa soboru legatom Włochom. Co więcej, Polak mógł pozyskać dla soboru niektóre z opornych lub obojętnych mu narodów. Mógł reprezentować z powodzeniem kraje „ultramontańskie". Naturalnie, nie chcę przez to uznać za słuszne racji jakimi zdaje się uzasadniać wybór Hozjusza wrogi papiestwu historiograf soboru Paweł Sarpi. Oto w skrócie tok myśli Sarpiego: Pius IV panicznie bał się wrogo do Rzymu nastawionych ultramontanów; aby im jednak okazać swoje względy, włączył do kolegium legackiego także i jednego z nich, lecz takiego, który był bardziej rzymski niż sam papież [29]. Twierdzenie to, mimo że zbyt drastycznie przedstawione, posiada ziarno prawdy, lecz Hozjusz, mimo całej swej „rzymskości", na pewno nie napotkałby na swojej drodze do legacji soborowej jakichś poważniejszych przeszkód ze strony ultramontanów.

Wśród katolików niemieckich żaden wybór nie mógł być milej widziany niż wybór Hozjusza [30]. Znał on przecież dokładnie ich problemy i mógł zabiegać na soborze o ich właściwe rozwiązanie. O ich zaufaniu dla Hozjusza świadczy to, że później w Trydencie grupowali się właśnie wokół niego, przynajmniej ci, którzy reprezentowali ściśle ortodoksyjny kierunek, wrogi zbyt wygórowanym żądaniom cesarza.

W dziedzicznych krajach Habsburgów, szczególnie na Węgrzech, miał Hozjusz wielu przyjaciół wśród biskupów, takich jak Mikołaj Oláh, Jerzy Draskovic, Andrzej Dudic, Jan Kolosvàry. We Francji był powszechnie znany i ceniony jako teolog. I wreszcie cały świat słowiański, a ściślej ta jego część katolicka, która czuła się zagrożoną przez protestantyzm, stała za nim. Także i Słowianie mieli być zdobyci dla idei soborowej, po to aby ratować to, co się jeszcze uratować dało. Ponadto żywiono nadzieje, że sobór przyniesie unię kościelną z prawosławiem. Któż zaś mógłby być bardziej odpowiednim do przeprowadzenia odnośnych pertraktacji nad Polaka [31].

Wielu mniemało że, jeżeli kraje zagrożone protestantyzmem miały mieć na soborze kompetentnego reprezentanta w kolegium legatów, to

[28] Por.: np. list Kanizjusza z 7 X 1561. P. C a n i s i u s, jw. T. III s. 237. List Hozjusza do J. Pfluga, 21 VI 1560. E. C y p r i a n u s, jw. s. 115.

[29] P. S a r p i: Istoria del Concilio di Trento. Londini 1619 lib. V § LXI. Jak wielką wagę przykładała Stolica Apostolska do obecności wśród legatów przynajmniej jednego „ultramontanina", świadczy fakt nominacji angielskiego kardynała Reginalda Pole na pierwszą konwokację trydencką. Por. H. J e d i n: Geschichte des Konzils von Trient. 2 Aufl. Bd. I. Freiburg 1951 s. 372.

[30] O Hozjusza „authoritas ... apud vulgum" donosi Kanizjusz J. Laynezowi listem z 1 VII 1560 r. P. C a n i s i u s, jw. T. II s. 669.

[31] B. D e m b i ń s k i, jw. s. 179—210. Wykazał, że Rzym miał doskonałe rozeznanie sytuacji religijnej na Wschodzie, zwłaszcza w Polsce.

mógł nim być tylko Hozjusz, „który zna dokładnie nadużycia we wszystkich kościołach... i który będzie gorliwie pracował nad tym, aby znaleźć na nie stosowne lekarstwa". Tak pisał Pius IV do arcybiskupa Jana Przerembskiego anonsując mu nominację Hozjusza na legata [32]. W liście zaś do króla Zygmunta Augusta wyraźnie podkreślał, że te właśnie walory były przyczyną, iż „wybraliśmy go spośród zaalpejskich narodów jako legata, aby reprezentował [na soborze] nas i Apostolską Stolicę" [33].

Do wyżej wymienionych dołączył Hozjusz jeszcze jeden przymiot pierwszorzędnego znaczenia — niezmordowaną działalność reformatorską, której dowody dał w swej diecezji warmińskiej i we Wiedniu. Działalność ta — i to było bardzo ważne w oczach Rzymu — była jednak wolna od modnych wówczas wśród reformatorów żądań w rodzaju Komunii św. dla świeckich pod dwiema postaciami i zniesienia celibatu dla duchownych. Nade wszystko zaś bazowała ona na jezuickim przywiązaniu do Stolicy Apostolskiej. Nadto do wszystkich tych przymiotów dołączał Hozjusz przyciągający czar swej dobroci i świątobliwość życia — walory, które zdobywały mu serca wszystkich, którzy stykali się z nim; walory, które wielu przypominały wspaniałą postać angielskiego kardynała Reginalda Pole (przyjaciela Hozjusza), którego dobroczynny wpływ na pierwszą fazę Soboru Trydenckiego był jeszcze bardzo żywy w pamięci wielu biskupów [34].

Jednym słowem, najwymowniejszymi przyczynami wyboru Hozjusza były trzy jego przymioty, na które zwrócił uwagę już Paweł IV w liście zapraszającym go do Rzymu w roku 1558: *eximia doctrina, pietas, rerum peritia* [35]. Piotr Pallavicino-Sforza, największy historiograf Soboru Trydenckiego, wyraził to z prawdziwie barokową emfazą: „Łączył on [Hozjusz] w sobie te dwie chwalebne cechy, które nade wszystko czynią człowieka godnym czci, wynosząc go prawie do sfery nadludzkiej, to jest świętość życia i niezwykłą wiedzę.... Pius IV słyszał zewsząd tak jednogłośny chór pod adresem jego gorliwości i zdolności, że zapragnął mieć Hozjusza na soborze jako przewodniczącego, któryby kierował nim poprzez swą wiedzę, uświęcał go swą świętością i zdobywał mu autorytet dzięki swej reputacji" [36].

Nie kto inny jak kard. J. Puteo usiłował stawić Piusowi IV przed oczy powyższe zalety Hozjusza. Jeżeli papież nie był skory zrezygnować z kandydatury Putea na drugiego legata, to należy przypuszczać, że nie mógł również ignorować popieranego przezeń Hozjusza. Tak więc dziwnym

[32] List z 20 V 1561. HO II s. 231.

[33] „... eum ex Transalpinis Nationibus nostrum et Sedis Apostolicae Legatum elegimus". (Tamże, s. 230).

[34] Włoski biskup L. Beccadelli pisał z Trydentu do kardynała J. Morone 29 IX 1561: „Mons. Ill.mo Varmiense, che é molto gentile et umano Signore, et a mio juditio par un'imagine del Card. Polo fel. memorie". (Archiwum Watykańskie, Conc. 42 k. 152 r., oryginał).

[35] HO II s. 163.

[36] Istoria del Concilio di Trento. Roma 1845—1848. Lib. XV cap. 6 n. 3. Mniej więcej w podobny sposób referuje papieską ocenę Hozjusza kard. K. Borromeo w liście z 6 III 1561 r. do Bongiovanniego, nuncjusza w Polsce. Mówi on o „consideration che S. Santità ha havuta de la rara bontà e la squisita dottrina sua e del zelo et devotione con la quale si è sempre egregiamente adoperato in servitio di Dio et benefitio della religione". (Archiwum Watykańskie, Nunziatura di Polonia 170 A k. 22 r., minuta).

zbiegiem okoliczności Seripando i Hozjusz nieświadomie stali się sobie rywalami. A przecież nikt chyba nie mógł ich posądzać o jakieś w związku z tym zawiści. Od dawna już byli sobie przyjaciółmi, mimo że nigdy jeszcze się ze sobą osobiście nie zetknęli. Od 1559 roku często wymieniali między sobą listy: naukowe, przyjacielskie, pełne życzliwości — nawet w okresie najgorętszych sporów kurialnych o legację [37].

W kurii rzymskiej atmosfera pełna była napięcia. Z biegiem czasu uformowały się tam dwa stronnictwa, których zwolennicy wszelkimi sposobami usiłowali wpłynąć na ostateczną decyzję Piusa IV. W rzeczy samej istnienie takich stronnictw wśród kardynałów kurialnych potwierdza poseł hiszpański F. Vargas, wtóruje mu zaś kardynał Puteo w swym liście do posła polskiego w Wiedniu, Marcina Kromera [38].

Wśród przyczyn dzielących obydwa te obozy nie ostatnią z pewnością była ideologiczna. Morone i Seripando reprezentowali „nowy prąd" (Jedin) będąc zwolennikami tzw. pobożności ewangelicznej i nowych, podejrzanych teorii o usprawiedliwieniu. Te proluterańskie — jak je oceniało wielu — sympatie spowodowały uwięzienie kardynała Morone w zamku św. Anioła w roku 1556, a Seripanda, pnącego się coraz wyżej po stopniach hierarchii za pontyfikatów Pawła III i Juliusza III, zepchnęły na margines włoskiego życia kościelnego podczas pontyfikatu Pawła IV [39]. Wprawdzie Pius IV rehabilitował ich całkowicie, lecz w oczach silnego stronnictwa konserwatystów, którego centrum była inkwizycja, obydwaj hierarchowie byli przynajmniej podejrzani o herezję [40]. Mniej lub więcej gorliwymi reprezentantami tej frakcji byli kardynałowie: Rudolf Carpi, Bartłomiej Cueva, Michał Ghisleri, Jakub Puteo, Klemens Dolera, oraz częściowo Otto Truchsess, Jan Chrzciciel Cicada i Jan Michał Saraceni. Ci też kardynałowie, z wyjątkiem Cicady i Saraceni, dwu wielkich przyjaciół Seripanda, popierali prawdopodobnie kandydaturę Hozjusza, jako bardziej ortodoksyjnego. Jan Morone, Krzysztof Madruzzo, J. C. Cicada, J. M. Saraceni oraz wpływowy poseł wenecki Marek Antoni De Mula lansowali niewątpliwie kandydaturę Seripanda [41].

Na tym jednak nie kończyły się perypetie proponowanego kolegium Morone—Cicada—Seripando. Mieli oni wrogów także i poza Świętym Kolegium. Fatalna kwestia *de iustificatione* postawiła ich w opozycji do potężnego posła hiszpańskiego F. Vargasa. Było do przewidzenia, że Hiszpan, który tak namiętnie zwalczał tę nową teorię w czasie drugiej fazy Soboru Trydenckiego, będzie robił wszystko, aby nie dopuścić do mianowania Morona i Seripanda legatami na trzeciej konwokacji tegoż Soboru. Uważał on za publiczny skandal, aby dwaj „heretycy" kierowali pracami soboru. Podobny pogląd na tę sprawę miał i jego monarcha, król Filip II. To było przyczyną presji dyplomatycznej ze strony Hiszpanii i — konsekwentnie — jej zaangażowania się w kwestię wyboru legatów. Był to

---

[37] Por. H. Jedin: G. Seripando, jw. s. 619 n. oraz kilka niewydanych listów obydwu w Bibliot. Nazionale Neapol, jw. k. 95—107.

[38] Latini Latinii, jw. s. 174. AHE VI s. 178.

[39] J. Šušta, jw. s. XLVII. H. Jedin, jw. s. 107. AHE VI s. 101. L. Pastor, jw. s. 98.

[40] Por. AHE VI s. 101. L. Pastor, jw.

[41] Raport Vargasa do Madrytu. AHE VI s. 178. Odnośnie M. A. De Mula, Cicady i Saraceniego por. przypisy 14 i 15.

wypadek bez precedensu, podkreślony jeszcze bardziej faktem, że inne państwa wcale sobie podobnych pretensji nie rościły [42].

Tenże sam kamień zgorszenia — usprawiedliwienie — uprzedził do Morena i Seripanda również i ortodoksyjnych jezuitów. Szczególnie Alfons Salmeron, niedawno mianowany przez Piusa IV jego osobistym teologiem na soborze, przyjął z niezadowoleniem wieść o zapowiedzianej nominacji Morona. Osobiście był on chyba najbardziej oświeconym wrogiem nowej teorii o usprawiedliwieniu i zwalczał ją gorliwie na soborze w roku 1545. W roku 1556, za Pawła IV, był w tej sprawie świadkiem w procesie rzymskim przeciwko Morone [43]. Teraz, skoro tylko doszła do jego uszu wieść o bliskiej nominacji Morona, zażądał, 18 czerwca 1560 roku, zwolnienia z obowiązków teologa papieskiego „aby uniknąć towarzystwa i usługiwania temu, o którym tu (w Neapolu) mówi się, że został mianowany głową i przewodniczącym soboru" [44].

Także i któryś z kandydujących na legata-teologa nie podobał się jezuitom. Przełożony generalny Towarzystwa pisze bowiem w tej sprawie do O. Hieronima Nadala co następuje: „pewien fakt nasuwa mi podejrzenie, że myślą [o mianowaniu] takiego, którego my tu sobie nie życzymy" [45]. Tą osobą niemile widzianą mógł być tylko Seripando, gdyż z pośród dwu, którzy jedynie mogą być brani pod uwagę, Hozjusz był w jak najbardziej przyjacielskich stosunkach z jezuitami [46]. Daleki od teatru walki biskup warmiński wygrywał nieświadomie konflikty natury teologicznej i politycznej. Życzliwości dworu madryckiego mógł być pewien, skoro Puteo był wielkim przyjacielem Vargasa [47].

Sumując wszystko stwierdzić należy, że bardzo silne stronnictwo ultraortodoksyjne było w stanie — przy wydajnej pomocy posła króla „katolickiego", Vargasa — zrównoważyć osobisty prestiż Morona, pod którego urokiem pozostawał niewątpliwie Pius IV. Czyżby to było przyczyną odkładania ostatecznej decyzji w sprawie mianowania kompletu legatów? 28 czerwca 1560 roku papież oficjalnie powiadomił Vargasa tylko o kandydaturze Morona jako pierwszego legata; dwaj inni mieli mu być wkrótce dokooptowani [48].

Podczas gdy w Rzymie prowadzono tę subtelną grę o dalszych dwu legatów, Hozjusz w Wiedniu zaczynał tracić grunt pod nogami. Pod koniec czerwca przyjął radykalne *Scriptum pro Concilio*, memorandum w którym cesarz żądał niesłychanych ustępstw ze strony papieża. Kuria wyraziła

[42] Por. H. Jedin: Geschichte, jw. Bd. II s. 139—164.

[43] P. Tacchi-Venturi: Storia della Compania di Gesù in Italia. T. I. Roma 1910 s. 534. F. Cereceda, jw. s. 55 n. Por. także wystąpienie Salmerona w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w czasie pierwszego okresu Soboru Trydenckiego. H. Jedin, jw. s. 148 n.

[44] List do Laynеza: „... por no ir en compania o servicio de aquel que por aca [Neapol] se dice qué irá in capite por presidente de él". (MHSJ, jw. Epistolae Salmeronis. T. I s. 376).

[45] 17 II 1561: „Alguna occasión ay de sospechar que piensan de alguno que aca no querriamos". (MHSJ, jw. Epistolae Natalis T. I s. 390).

[46] Por np. korespondencję z Kanizjuszem: P. Canisius, jw. i z generałem Laynezem: MHSJ, jw. Epistolae Lainii. Podczas rzymskiego pobytu Hozjusza w latach 1558—1560 jezuici często bywali jego gośćmi i on ich „quia nobis vicinior est" — pisał Laynez do Kassela 9 II 1559 r. Tamże, T. IV s. 187.

[47] AHE VI s. 138, 158.

[48] Raport Vargasa 28 VI 1560. Tamże, s. 50.

z tego powodu swe niezadowolenie nuncjuszowi [49]. Szanse jego na legację, zda się, zmalały. Lecz szczęście sprzyjało mu nadal. Pius IV musiał wówczas myśleć o wszystkim innym prócz nominacji legatów. Był chory. Nadto Francja i cesarz zaczęli stawiać takie przeszkody na drodze do otwarcia soboru, że tylko żelazna wola papieża kazała wierzyć w doprowadzenie dzieła do końca [50]. Gdy trudności — przynajmniej częściowo — zostaną usunięte w ostatnich dniach sierpnia i papież zacznie myśleć znów o legatach, Hozjusz odzyska wiele ze swej dawnej, dobrej reputacji. Od 11 sierpnia jego rozmowy z Maksymilianem, synem i następcą cesarza, pozwalały żywić nadzieję całkowitego nawrócenia się tego kryptoheretyka, którego postępowanie stawiało przed oczyma papieża jak najczarniejsze horoskopy na przyszłość. Wysiłki Hozjusza zmierzające do pogodzenia arcyksięcia z Kościołem i ich rezultaty zostały odpowiednio ocenione w Rzymie [51]. I rzeczywiście. Właśnie wtedy, 31 sierpnia 1560 r., kardynał Puteo wysyła do Hozjusza wyżej wspomniany list zabraniający mu starania się o pozwolenie na powrót do Polski, ponieważ „teraz — pisze kardynał — jest najwięcej nadziei na twoje wyniesienie, na zużytkowanie twoich talentów w czasie przyszłego soboru". Zapowiedź przyszłej nominacji Hozjusza otrzymał Puteo prawdopodobnie z ust samego Piusa IV, lub — pocztą pantoflową — przez swego domownika Pasqualina, zaufanego kamerdynera papieskiego, gdyż na końcu listu nakazuje absolutną dyskrecję. Sprawa miała być omawiana na najbliższym konsystorzu i dlatego Puteo nakazuje Warmińczykowi czekać cierpliwie na swój czas [52]. O kandydowaniu Hozjusza już w sierpniu zdaje się potwierdzać także instrukcja, jaką otrzymał wyruszając 2 września do Wiednia nowy nuncjusz Zachariasz Delfino. Miał on wyrazić Hozjuszowi pełne zaufanie, jakie w nim pokłada papież „i uciekać się do jego rady, szczególnie w kwestiach teologicznych" (czyżby przyszły teolog?). Miał dalej nuncjusz powiadomić Hozjusza, że papież nie zgadza się na jego powrót do Polski, ponieważ czekają na niego „inne obowiązki" [53].

Nic jednak nie zostało zadecydowane na zapowiedzianym przez Putea konsystorzu. Wiemy wprawdzie, że 5 września kardynałowie zebrali się na naradę wspólnie z papieżem, ale rozstrzygnięcie w sprawie legatów nie padło; prawdopodobnie z powodu rozdźwięku wśród książąt Kościoła. 7 września Puteo znów pisze do Hozjusza i dyskretnie robi aluzję do napotykanych trudności: „Wszelkimi siłami zabiegam o godność dla ciebie i nie pomijam żadnej okazji aby ją uczynić wspanialszą" [54]. Opozycja nie zasy-

[49] S. Steinherz, jw. s. 95. Jeśli idzie o postępowanie Hozjusza w sprawie Scriptum, to trzeba zwrócić uwagę, że Pius IV nie sądził go tak surowo, jak wielu historyków, przede wszystkim L. Pastor, przypuszcza. Por. list O. Truchsessa do Hozjusza 12 VII 1560. Litteras a Truchsessio ad Hosium annis 1560—1561 datas, ex codice augusteo primum edidit A. Weber. Ratisbonae 1892 s. 25—27. J. S. Poggianus: Epistolae et orationes. T. II. Romae 1763 s. 82. E. Cyprianus, jw. s. 101.

[50] L. Pastor, jw. s. 143—145.

[51] Por. list Truchsessa do Hozjusza, 16 VIII 1560. E. Cyprianus, jw. s. 103—105. List Puteo do Hozjusza, 28 IX 1560. Tamże, s. 109 n.

[52] Latini Latinii, jw. s. 169.

[53] „...perché rompendosi per la sua mano si diffuculterebbero gli altri negotii, che egli havesse successivamente da trattare". (S. Steinherz, jw. s. 108).

[54] „De tua dignitate vehementer laboro et nihil praetermitto eorum..., quae possunt tuam ornare dignitatem". (Latini Latinii, jw. s. 170). Mniej więcej to samo pisze Hozjuszowi Truchsess 7 IX 1560. E. Cyprianus, jw. s. 107. I. S. Poggianus, jw. s. 108.

piała gruszek w popiele, raczej zdwoiła swoje wysiłki, skoro 2 dni po owym konsystorzu, 7 września, Seripando został niespodziewanie wezwany do Rzymu [55]. Pius IV się wahał. Szanse obydwu kandydatów i wpływy popierających ich stronnictw musiały być równie silne, skoro na początku października obiegła Rzym plotka, że tak Hozjusz jak i Seripando zostaną przy najbliższej okazji wyniesieni do godności kardynalskiej [56].

Od tej chwili „akcje" obydwu rywali wzrastały lub spadały, zależnie od koniunktury politycznej, gdyż Vargas przystąpił do zdecydowanego działania. Wykorzystał on przede wszystkim zamieszanie jakie wywołała w Rzymie otrzymana 9 października wieść o nieprzejednanie wrogim stanowisku Francji wobec soboru i o nowych trudnościach ze strony cesarza. Papież był zdany tylko na Hiszpanię [57]. Wiedząc jak bardzo papieżowi zależy na jego poparciu, Vargas zażądał wycofania kandydatur Morona i Seripanda. 13 października 1560 roku przynagla on Filipa II do osobistej interwencji u papieża w tej sprawie. Przypomina królowi, że nie będzie chyba lepszej okazji zagrodzenia „heretykom" drogi do przewodzenia soborowi, a tym samym oddania przysługi Bogu, uniknięcia skandalu i wsparcia świętej religii [58]. Jak echo odpowiadają temu triumfalne zapewnienia Putea i Truchsessa, że Hozjusz wkrótce „przyobleczony zostanie wielką chwałą" [59].

Zwycięstwo „hozjanistów" zdawało się tym pewniejsze, że nowe, nieprzychylne moce wstąpiły w szranki przeciw Moronowi — polityka rodzinna Piusa IV. Czynnik ten, szczególnie w okresie Odrodzenia, odgrywał niejednokrotnie decydującą rolę w najwyższej wagi sprawach Stolicy Apostolskiej. Im rodzina papieża była biedniejsza, tym bardziej ciążyła na jego pontyfikacie. Pius IV był wprawdzie Medyceuszem, ale nie florenckim. Jego ojciec niczym się nie wybijał z pośród całej plejady średniozamożnych szlachciców mediolańskich. Nic więc dziwnego, że Angelo Medici zostawszy papieżem wszelkimi siłami starał się zapewnić swym nepotom poczesne miejsce wśród arystokracji włoskiej. Nie obdzielał ich wprawdzie dobrami Kościoła, jak Aleksander VI, nie szczędził im jednak godności (jego *beatum scelus* to nadanie godności kardynalskiej dwudziestoletniemu siostrzeńcowi Karolowi Borromeo), a nade wszystko usiłował skoligacić ich z najprzedniejszymi rodami Italii. W pierwszym rzędzie los padł na Gonzagów. Wkrótce po swym wyborze Pius IV doprowadza

---

[55] CT II s. 461. G. Calenzio, jw. s. 243.

[56] Avviso di Roma, 5 X 1560. Bibl. Watyk. cod. Urbinat. lat. 1039 k. 206 r. Truchsess do księcia Alberta Bawarskiego, 15 X 1560. W: A. Steihele: Archiv für die Geschichte des Bistums Augsburg. Bd. II. Augsburg 1859 s. 215. Por. także znaczący list Truchsessa do Hozjusza z 11 X 1560: „...ab illa S. Sede dignum virtute tua proemium ad te pervenire velim, quod equidem spero, et ut praecipuam hanc laetitiam ferre passim, quantum in me fuerit enitar". (Litteras a Truchsessio, jw. s. 40. E. Cyprianus, jw. s. 111).

[57] B. Dembiński, jw. s. 179.

[58] AHE VI s. 101 n.

[59] Puteo do Kromera, 26 X 1560. Latini Latinii, jw. s. 174. Puteo do Hozjusza, 2 XI 1560: „Nunc proprio est multorum salus [concilium] cum tua magna laude coniuncta". (E. Cyprianus, jw. s. 120). Truchsess tajemniczo zapewnia Hozjusza w liście z 9 XI, że nie powinien narzekać na brak pracy we Wiedniu, gdyż wkrótce czeka go bardzo pracowite zajęcie. (Por. Litteras a Truchsessio, jw. s. 47. E. Cyprianus, jw. s. 122. J. S. Poggianus, jw. s. 150).

do małżeństwa swego siostrzeńca Fryderyka Borromeo z Julią Gonzaga. Głowa rodu Gonzagów, stary kardynał Herkules, jest obsypywany dowodami pamięci ze strony papieża, który niedwuznacznie daje znać, że chce go widzieć swoim następcą na Stolicy Piotrowej [60].

Teraz, w decydującej rozgrywce o przewodniczenie soborowi, kardynał Herkules pojawia się na horyzoncie jako groźny rywal Morona. Niezmiennie wrogi stosunek Hiszpanii wobec kandydatury Morona, spotęgowany szczególnie w połowie listopada 1560 osobistą interwencją Filipa II, sprawił, że Pius IV mniej chyba był skory do upierania się przy tej kandydaturze. Potrafił to wykorzystać młody Karol Borromeo, brat wyżej wymienionego Fryderyka. Niezbyt przychylny Moronowi, widząc jak jego szanse topnieją, uznał on tę chwilę za odpowiednią, aby mu wystawić kontrkandydata w osobie wuja swojej bratowej.

Myśl wyniesienia kardynała Herkulesa miał Karol powziąć po konsultacji z księciem Kosmą de'Medici z Florencji [61]. Gonzaga, nieprzychylnie ustosunkowany do Morona jeszcze od czasu poprzedniego konklawe, gdzie obydwaj byli najpoważniejszymi kandydatami do tiary [62], otrzymałby chyba *nihil obstat* Vargasa. Jego nominacja stwarzałaby ponadto soborowi pewne ułatwienia natury finansowej. Kamera Apostolska nie potrzebowałaby łożyć na utrzymanie w Trydencie legata, który znany był jako jeden z najbogatszych książąt Italii. Pius IV, skąpy z natury, przyjął propozycję bratanka bez słowa, tym bardziej, że nominacja kard. Herkulesa, związałaby Gonzagów jeszcze bardziej z papieżem, a — z drugiej strony — na lojalność krewnego można było liczyć w zupełności [63].

Myśl zastąpienia Morona Gonzagą wyjaśniła nieco zagmatwaną sytuację w kwestii kompozycji przyszłego kolegium legatów, stanowiąc przez to pierwszy krok ku rozwiązaniu tego, do tej pory nierozwiązalnego węzła gordyjskiego. Jak długo bowiem Morone pozostawał jedynym kandydatem na przewodniczącego, tak długo wybór dwu pozostałych legatów nastręczał nieprzezwyciężalne trudności z powodu ich niezgody. Jeszcze 20 listopada Vargas donosił Filipowi II, że poza Morone kandydatami na przyszłych legatów są: Puteo (który nie chciał jechać do Trydentu) albo Cicada i Hozjusz albo Seripando [64].

Tak przedstawiała się sytuacja w chwili, gdy 22 listopada 1560 r. Franciszek Gonzaga, bratanek kardynała Herkulesa otrzymał polecenie zakomunikowania wujowi decyzji papieża odnośnie jego osoby [65]. Od tej chwili papież nie miał już więcej trudności z otrzymaniem zgody kard. Putea, który, pomimo ciągle ponawianych nalegań, uparcie dotąd odmawiał zgody na przyjęcie godności legackiej. Naturalnie, mianowanie Putea musiało być równoznaczne z nominacją Hozjusza. W rzeczywistości Pius IV nie ukrywał swoich intencji także i w stosunku do niego. Na konsystorzu

---

[60] Por. G. D r e i: La politica di Pio IV e del Card. Ercole Gonzaga (1559—1560). *Archivio della R. Societá Romana di Storia Patria* 40 (1917) s. 96. T. S i c k e l, jw. s. 117. B. D e m b i ń s k i, jw. s. 40.

[61] G. D r e i: Il Card. Ercole Gonzaga, jw. s. 224. O nieporozumieniach między Morone i Gonzagą por. H. J e d i n: G. Seripando, jw. s. 108.

[62] Tamże, s. 108.

[63] G. D r e i: jw.

[64] AHE VI s. 119.

[65] G. D r e i: jw.

w dniu 24 listopada papież powiedział: „Biskup warmiński zasłużył na nagrodę i dlatego wywyższymy go" [66].

2 grudnia papież oficjalnie zawiadomił posłów obcych potęg o swoim zamiarze powołania Gonzagi na urząd legata przewodniczącego soboru [67]. Równocześnie z tym Puteo w jasnych słowach donosi Hozjuszowi w dniu 3 grudnia o jego „rychłej" *(propediem)* nominacji na legata [68].

Nominacja ta nastąpiłaby niewątpliwie, gdyby w kilka godzin po wysłaniu listu Putea — tego samego 3 grudnia — nie nadszedł do Rzymu list zawierający kategoryczną odmowę Gonzagi [69]. Stary dyplomata, kard. Herkules, w lot przewidział ogromne trudności jakie się będą przed nim jako legatem-przewodniczącym piętrzyły i odmówił przyjęcia godności, bojąc się skompromitować i tym samym zaprzepaścić swe szanse w przyszłych wyborach papieskich [70]. Niespodziewanym sprzymierzeńcem kardynała — choć działającym z wręcz odmiennych pobudek — okazał się poseł hiszpański. Vargasowi nie podobała się także kandydatura Gonzagi i to z wielu przyczyn. Różniły ich stare nieporozumienia sięgające jeszcze czasów ostatniego konklawe z roku 1559; dalej sprytnemu dyplomacie wydawał się niepożądanym dalszy awans już i tak wpływowego rodu Gonzagów oraz dręczyła go obawa, że powinowactwo między papieżem i kardynałem uczyni go — a co za tym idzie — i prowadzony przez niego sobór, całkowicie zależny od Stolicy Apostolskiej. Wszystko to sprawiło, że potężny ambasador wypowiedział wojnę także i Gonzadze [71].

Złożywszy protest, przebiegły poseł nie przestał nadal węszyć i wsłuchiwać się w oddźwięk, jaki wywarło jego wystąpienie. Relacja jednej z jego rozmów z Moronem (3 lub 5 grudnia) wydaje się szczególnie dla nas interesująca. Kardynał oświadczył Vargasowi, że gotów jest przyjąć obowiązki legata w wypadku odmowy Gonzagi, ale pod warunkiem, że otrzyma kolegów *(companeros)*, których sam sobie dobierze [72]. Dowodzi to jak wielkim musiał być już od samego początku problem dobrania zgranego kolegium legatów i jak wielkie różnice dzieliły proponowanych w Rzymie kandydatów i ich zwolenników. Przyszłe kolegium, w myśl Piusa IV pozostając nadal trójosobowe [73], po dojściu Gonzagi przybrało bardziej konkretne kształty w dwu możliwych kompletach:

---

[66] Kard. C. Madruzzo do Hozjusza, 25 XI 1560. E. Cyprianus, jw. s. 122. Ten życzliwy list jest dowodem nieszczerości kard. trydenckiego wobec Hozjusza. Wiemy bowiem, że popierał on wybór Seripanda, a na konsystorzu 2 II 1560 r. „in calumniis in me jaciendis — jak pisze Hozjusz do Kromera — Tridentinus superasse dicitur omnes". (C. Walewski: Marcin Kromer. Warszawa 1879 s. 46).

[67] G. Drei, jw. s. 231.

[68] Latini Latinii, jw. s. 178.

[69] Por. drugi list Putea do Hozjusza, pisany tego samego 3 grudnia, w którym zapewnia Polaka o otrzymaniu w owym dniu jego listów za pośrednictwem poczty liona kard. Gonzagi. Dowodzi to, że negatywna odpowiedź Gonzagi, datowana 30 listopada dotarła do Rzymu 3 grudnia. G. Drei, jw. s. 224. Latini Latinii, jw. s. 179.

[70] H. Jedin: Il figlio di Isabella d'Este, il Card. Ercole Gonzaga. *Humanitas* 1 (1946) s. 377. G. Drei, jw. s. 208.

[71] Vargas do Filipa II, 5 XII 1560. AHE VI s. 134. H. Jedin, jw. s. 371. G. Drei: La politica, jw. s. 96.

[72] Raport do Filipa II: „puede ser, que lo aceptase segun los companeros que le diesen". (AHE VI s. 134).

[73] Tamże.

Przewodniczący:	Morone	Gonzaga
Prawnik:	Cicada	Puteo
Teolog:	Seripando	Hozjusz

Omawialiśmy już relacje łączące grupę Morona. W drugiej grupie powiązania łączące Gonzagę z Puteo są nad wszelką wątpliwość jasne wobec faktu, że Gonzaga wyraźnie żądał aby Puteo towarzyszył mu w Trydencie jako legat-prawnik. To, że Puteo pragnął mieć Hozjusza swoim kolegą na soborze również nie ulega wątpliwości. Świadczy o tym cała korespondencja [74]. Natomiast przyjaźń Hozjusza z Gonzagą była świeższej daty. (Hozjusz był gościem Gonzagów w Mantui wiosną 1560 r. i był zachwycony przyjęciem, jakie mu zgotował kard. Herkules) [75]. Nie mniej była przyjaźnią szczerą, a Gonzaga potem, gdy zgodził się na swoją nominację, sam prosił Piusa IV o Hozjusza jako kolegę legata [76].

Na razie jednak Gonzaga protestował. Po jego odmowie z początku grudnia stan niepewności trwał nadal. Wprawdzie kolegium kardynalskie dobrze na ogół przyjęło możliwość nominacji kardynała mantuańskiego, lecz Vargas obstawał przy swoim i knuł intrygi jedną po drugiej. Nie szczęściło mu się jednak zbytnio. Z kolei Puteo, jedyny którego by chętnie widział wśród legatów, zaczął się wycofywać. Stanąwszy ponownie wobec możliwości podjęcia obowiązków przewodniczącego soboru przez Morona, oświadczył on, że nie przyjmuje legacji, rzekomo z powodu złego stanu zdrowia i podeszłego wieku [77]. Lecz nie przestawał on zabiegać wokół kandydatury Hozjusza, której też nie wróżono zwycięstwa, chociaż stary kurialista robił dla przyjaciela co mógł. W listach do niego z tego okresu często robi aluzje do napotykanych trudności, mówiąc o tym jak „wiele się musi natrudzić" nad spowodowaniem jego wyniesienia [78].

To zdaje się wskazywać, że szanse Morona, Cicady i Seripanda zaczęły ponownie wzrastać. W rzeczy samej zaczęto znów o nich mówić. Przy tej okazji zabiegający skrzętnie o godność legata Cicada oświadczył, że jest gotowy przyjąć ją tylko w towarzystwie Morona i Seripanda [79]. Lecz ponowne niebezpieczeństwo wyboru „heretyków" dodało Vargasowi nowego bodźca. 22 grudnia 1560 r. nalega on gwałtownie na swego monarchę, aby żądał kategorycznie wykluczenia Morona, Seripanda i Gonzagi. Cicada — jego zdaniem — także winien być skreślony z listy kandydatów

[74] Por. L a t i n i L a t i n i i, jw. passim. Jak długo żył Puteo, Hozjusz nie przestawał nalegać na niego, aby przyjechał do Trydentu. Por. korespondencję oryginalną w Bibliotece Watykańskiej, Cod. Vatic. lat. 6201. Jak bardzo łączono w Rzymie osoby Hozjusza i Puteo świadczy fakt, że gdy w marcu upadła kandydatura legacka Puteo przypuszczano, że Hozjusz zostanie odwołany. J. D o e l l i n g e r: Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte. Bd. I. Regensburg 1862 s. 360. AHE VI s. 240, 242.

[75] S. S t e i n h e r z, jw. s. 19. Przedsoborowa korespondencja Hozjusza z Gonzagą jest wydana przez sekretarza kard. Ercole, J. G. E u g u b i n u s: Orationum et epistolarum libri duo. Venetiis 1569.

[76] Avviso di Roma, 22 II 1651. Biblioteka Watyk. Cod. Urbinat. lat. 1039 k. 255 v.

[77] Por. list Pia, 11 XII 1560. J. Š u š t a, jw. s. XLIX. List Vargasa z 7 XII. AHE VI s. 138.

[78] Puteo obawiał się przesyłać tych wiadomości listownie i dlatego polecił udającemu się do Wiednia J. Commendone zreferować je Hozjuszowi ustnie. Por. L a t i n i L a t i n i i, jw. s. 188 n.

[79] AHE VI s. 147. G. D r e i: Il Card. Ercole Gonzaga, jw. s. 208.

jako zbyt lojalny wobec papieża i gorący przyjaciel Morona i Seripanda. Poleca natomiast Filipowi II swoich kandydatów, kardynałów Carpi i Puteo — obydwu życzliwych Hiszpanii [80].

Następstwem tej interwencji Vargasa była specjalna narada doradców królewskich zwołana przez Filipa II w Madrycie, w pierwszej połowie stycznia, a owocem memorandum rządu hiszpańskiego, datowane 18 stycznia 1561 roku. Pismo to kładzie nieodwołalną ekskluzywę na osobę kardynała Morona, a wobec Gonzagi wysuwa wiele zastrzeżeń [81].

Presja dyplomatyczna odnośnie do Morona okazała się jednak zbyteczną. W ostatnich dniach roku 1560 papież zdecydował się nieodwołalnie na nominację Gonzagi. Aby łatwiej otrzymać jego zgodę Pius IV dokooptował mu jako prawnika życzliwego i doświadczonego Putea. Desygnacja teologa została ponownie odłożona. Papież wahał się między Hozjuszem i Seripandem, którego osobiście (jak się wydaje) przenosił nad Polaka [82].

Lecz i tym razem Gonzaga nie ustępował. 2, 4 i 11 stycznia wymawiał się swym podeszłym wiekiem, chorobami, brakiem wiedzy teologicznej i prawniczej oraz praktyki przewodniczenia tak wielkiemu przedsięwzięciu jakim jest sobór [83]. Papież jednak trwał uparcie przy swoim. 22 stycznia wyrusza do Mantui specjalny posłaniec papieski Cesani, który ma zmusić opornego kardynała do ustępstwa, obiecując mu towarzystwo Putea i solidnego teologa (NB jednego) spośród kardynałów, którzy zostaną kreowani na najbliższym konsystorzu. Jeśliby jednak Gonzaga mimo wszystko nie ustępował, Cesani miał mu obiecać, że Puteo obejmie rolę przewodniczącego, lub — jeśliby Herkules robił trudności ze względu na osoby współlegatów — papież jemu samemu daje możność ich doboru [84].

27 stycznia Vargas tak referował stan pertraktacji: jeżeli mimo wszystko Gonzaga odmówi, to papież jest zdecydowany mianować przewodniczącym kardynała Morone. W tym wypadku Cicada będzie mu towarzyszył jako prawnik, gdyż Puteo kategorycznie odmówił zgody na wyjazd do Trydentu razem z Morone. Legat-teolog będzie wybrany spośród niekardynałów; i tu wielu myśli o Hozjuszu, inni jednak — na czele z Morone i Madruzzo — domagają się Seripanda [85].

W międzyczasie ktoś podsunął papieżowi nową koncepcję. Jeśli kardynał F. Tournon zostałby wybrany legatem, wówczas o wiele łatwiej udałoby się zdobyć przychylność Francji dla idei soboru. Jesteśmy właśnie w okresie, w którym Francja stawia nieprzezwyciężalne obiekcje wobec papieskich projektów ponownego otwarcia soboru w Trydencie [86]. Na specjalnej audiencji, 28 stycznia 1561 roku, Pius IV próbuje wysondować

---

[80] AHE VI s. 147.

[81] Tamże, s. 150.

[82] J. Laynez do H. Nadala, 4 I 1561. Pisał on, że kardynał Truchsess powiedział mu, że Puteo będzie legatem. Odnośnie do legata-teologa krążą głosy, iż będzie nim Seripando lub Hozjusz. MHSJ, jw. przypis 8. Epistolae Natalis, jw. T. I. s. 368. O wahaniu się między Hozjuszem a Seripando por. także G. Drei, jw. Vargas pisał 3 stycznia, że papież pozostawił Gonzadze wybór obydwu pozostałych legatów, lecz źle był poinformowany, albowiem w tym czasie nominacja Putea była już zadecydowana. Por. AHE VI s. 160.

[83] J. Šušta, jw. s. XLIX. G. Drei, jw. s. 233.

[84] J. Šušta, jw. Takie zapewnienie dawał Pius IV 25 stycznia. AHE VI s. 177.

[85] Tamże, s. 177 n.

[86] De Mula do doży Wenecji, 1 II 1561. CT VIII s. 141.

jakie wrażenie zrobiłaby na Vargasie, ambasadorze wrogiej Francuzom Hiszpanii, nominacja kolegium legatów w następującym składzie: Morone, Tournon i Hozjusz lub Seripando. Poseł kategorycznie odrzucił Tournona, i ostrożnie pomijając wzmiankę o Morone i Seripando, jak najgoręcej polecał nominację Hozjusza [87]. Vargas celowo nie kwestionował dwu Włochów będąc święcie przekonany o ich przegranej, gdyż jak wyczuł z rozmowy z Karolem Borromeo, wrogo wobec obydwu nastawionym, wpływowy siostrzeniec papieża na pewno do ich nominacji nie dopuści [88]. Po rozmowie Piusa IV z Vargasem o kandydaturze kard. Tournon już więcej nie mówiono. Zdaje się, że papież nie myślał o niej serio. Bał się napewno gallikańsko nastrojonych Francuzów na takim stanowisku, a i podeszły wiek kardynała nie czynił go bynajmniej odpowiednim.

Stan ciągłej niepewności stwarzał dla ambitnego Cicady szanse wyboru na przewodniczącego soboru. Słusznie sądził, on że ten stan „zimnej wojny" nie może trwać wiecznie i dlatego, pełen wiary w życzliwość Piusa IV wobec swojej osoby, zaczął zabiegać o własne wyniesienie jako legata kompromisowego [89].

Sprawa była jednak już rozstrzygnięta od czasu, gdy papież nie przyjął drugiej rezygnacji Gonzagi. Od tamtej pory robił wszystko, aby przymusić możnego powinowatego do przyjęcia legacji. I osiągnął swoje. Misja Cesaniego zakończyła się sukcesem. Kardynał poddał się pod dwoma warunkami: 1) Król Filip II nie tylko zgodzi się na jego nominację, lecz także poprosi o nią; 2) Puteo będzie mu towarzyszył [90]. To wystarczyło. Puteo ustąpił także i 14 lutego 1561 r. nastąpiła oficjalna publikacja nominacji dwu legatów: Gonzagi i Puteo [91].

Wojna o trzeciego trwała dalej. Rozbieżność zdań w tej sprawie była prawdopodobnie powodem odkładania dawno już zapowiedzianego konsystorza, na którym mieli być kreowani nowi kardynałowie [92]. Papież nadal myślał tylko o jednym teologu. Donosząc Vargasowi o nominacji dwu pierwszych powiedział wyraźnie, że po konsystorzu doda im trzeciego. Cicada zagadnięty przez posła kto nim będzie, odpowiedział, że Hozjusz albo Seripando. Przy tym nie omieszkał wyłożyć swoich zastrzeżeń wobec Polaka, wydając niechcący broń, jaką kurialni przeciwnicy Hozjusza walczyli przeciw jego nominacji. Mianowicie biskup warmiński, będąc największym polemistą antyprotestanckim i — co za tym idzie — będąc znienawidzony przez innowierców, nie byłby na stanowisku legata nie tylko pomocny dla sprawy zjednoczenia, ale raczej fakt jego nominacji z góry wydarłby im wszelką chęć przybycia do Trydentu [93]. Puteo również, przyjmując gratulacje generała jezuitów Jakuba Layneza, zapewniał, że trzeci legat na pewno będzie teologiem, lecz nic więcej na ten temat nie chciał powiedzieć. To dało Laynezowi powód do przypuszczeń, że Seripando

[87] J. Doellinger, jw. s. 348—352. AHE VI s. 183 n.
[88] Por. H. Jedin: G. Seripando, jw. s. 108.
[89] G. Drei, jw. s. 238. AHE VI s. 184.
[90] G. Drei, jw. s. 210. J. Šušta, jw.
[91] Breve nominacyjne. CT VIII s. 119.
[92] O konsystorzu na którym mieli być mianowani nowi kardynałowie mówiło się w Rzymie już od września 1560 roku. Por. Avviso di Roma. Biblioteka Watykańska, Cod. Urbinat. lat. 1039. A. Steihele, jw. s. 203, 206, 210, 215, 218, 225.
[93] Vargas do Filipa II, 15 II 1561. AHE VI s. 197 n.

ma poważne szanse wyboru [94]. Szanse te jednak zrównały się, gdy Gonzaga imiennie zażądał nominacji Hozjusza i Puteo [95].

Jest oczywistym, że odnośnie do nominacji legata teologa istniały w kurii stronnictwa i nieporozumienia, w przeciwnym wypadku trudno pojąć dlaczego Pius IV ciągle mówił o jednym tylko teologu. Po nominacji Gonzagi i Putea sprawa musiała być jednak bardzo poważnie skomplikowana. Nominaci niewątpliwie żądali Hozjusza, Morone i Cicada oraz ich zwolennicy musieli jednak otrzymać satysfakcję, przynajmniej częściową. Poza tym ciągle ma się wrażenie (na podstawie postępowania papieża), że Pius IV osobiście wyżej cenił Seripanda. Przeto rozwiązanie problemu musiało nie być łatwe. Ale i ono się znalazło.

Najprawdopodobniej po imiennej prośbie Gonzagi o dokooptowanie mu Hozjusza Pius IV porzucił myśl o trzyosobowym kolegium legatów. Okazją do tego mogły być utyskiwania Putea na zły stan jego zdrowia. Pius IV prawdopodobnie mianował go tylko po to, aby wymóc zgodę Gonzagi na przyjęcie godności przewodniczącego soboru. Stary Prowansalczyk (Puteo) już od początku 1561 roku ustawicznie chorował i, co gorsze, bez widoków poprawy. Papież przeto widział się zmuszonym dać soborowi drugiego prawnika, któryby dopomagał choremu Puteo w ciężkiej pracy soborowej. W tym wypadku pękłaby symboliczna liczba „trzy". A jeśli mogło być czterech legatów to dlaczego i nie pięciu? Wysłanie do Trydentu tak Hozjusza, jak i Seripanda, obok nowego prawnika, rozwiązałoby odwieczną zda się kwestię teologa.

Pierwszą wzmiankę o takim rozwiązaniu zrobił sam papież w dniu 14 lutego 1561 r. do zaufanego posła weneckiego De Mula [96]. W rzeczywistości 28 lutego tak Hozjusz jak i Seripando, obok 16 innych, zostali kreowani kardynałami [97]. Tego samego dnia kard. Truchsess donosił Hozjuszowi, że obydwaj z Seripandem zostaną mianowani legatami [98]. Nominacja ta została zadecydowana 1 marca i natychmiast nieoficjalnie wyszła poza mury kancelarii papieskiej [99]. Nowym prawnikiem miał być także nowo kreowany kardynał Ludwik Simonetta. 5 marca papież osobiście powiadomił o nominacji Seripanda [100], a 6 marca polecono nuncjuszowi w Polsce

---

[94] List do H. Nadala, 7 II 1561: „...y alguna occasión ay de sospechar que piensan de alguno que aca non querriamos". (MHSJ, jw. Epistolae Natalis, jw. s. 391).

[95] „Si crede, che il terzo legato al Concilio sarà il vescovo Varmiense havendo richiesto il cardinale di Mantua per Collega da Sua Santità appreso il R.mo Puteo". (Avviso di Roma, 22 II 1561. Biblioteka Watyk., Cod. Urbinat. lat. 1039 k. 225 v.).

[96] Papież powiedział do M. A. De Mula, że oprócz dwu mianowanych „ne faremo tre altri, et se non havemo de fatti cardinali che siano al proposito, gli faremo da nuovo, theologi et legisti, che siano da bene". (Biblioteka Watyk., Cod. Barber. lat. 5751 k. 299 r.).

[97] CT II s. 351, 540.

[98] J. S. Poggianus, jw. s. 239 n. Litteras a Truchsessio, jw. s. 70.

[99] Avviso di Roma, 1 III 1561: „Si dice che [papa] ha aggionto nuovi legati al Concilio, cioé il cardinal Varmiense, il Seripando et il Simoncello". (Odnośnie ostatniego pomylono się, trzecim był L. Simonetta). (Biblioteka Watyk., Cod. Urbinat. lat. 1039 k. 256 v.). Por. Tamże, Cod. Barber, lat. 5751 k. 239 r. Haus-Hof- und Staatsarchiv Wiedeń, Römische Korespondenz 14 (1561) k. 67 v. (Raport posła cesarskiego w Rzymie Z. Arco). Puteo pisał do Hozjusza 1 marca: „brevi, ut spero, simul Tridentini erimus, teque, quod maioris etiam laetitiae causa est, in legatione collegam habebo". (J. S. Poggianus, jw. s. 239).

[100] H. Jedin, jw. s. 109.

Berardowi Bongiovanniemu, aby powiadomił króla Zygmunta Augusta o nominacji Hozjusza [101]. 10 marca ukazało się *breve* nominacyjne [102].

Jak przyjął Hozjusz tę godność? Aż do połowy stycznia 1561 roku był on informowany o możliwości swego wyboru tylko za pośrednictwem dwuznacznych wzmianek w listach swoich rzymskich przyjaciół. Wieści te przyjmował — jak się wydaje — z radością, gdyż w sobór wierzył i chciał go całą duszą. W grudniu zaczął już nawet poważnie myśleć o wynajęciu odpowiedniego domu w Trydencie [103]. Jan Commendone, stary przyjaciel zmierzający do Niemiec z bullą soborową, przywiózł Polakowi do Wiednia w dniu 3 stycznia 1561 r., nieco więcej szczegółowych wiadomości o całej tej sprawie z polecenia Putea. Wtedy to prawdopodobnie dowiedział się Hozjusz o istnieniu kontrkandydata i jego stronnictwa. Nie wiemy jak to przyjął. Jego stosunek do Seripanda był i pozostał zawsze jak najbardziej poprawny. Co więcej, po nominacji wymienili oni między sobą gratulacje, a Hozjusz wysłał nawet Seripandowi swoją *Confessio* do rewizji [104].

Breve nominacyjne zastało nowo kreowanego kardynała w Wiedniu w stanie niepokoju i dlatego nie zrobiło na nim większego wrażenia. Martwił się on niebezpieczeństwami na jakie naraziła go nominacja kardynalska w Polsce. Przykrości jakie w związku z kardynalatem musiał znosić tak przyćmiły jego entuzjazm dla soboru, że kardynał często, w okresie od marca do sierpnia 1561 r., myślał o zrzeczeniu się tak jednej jak i drugiej godności [105].

Jak inni przyjęli nominację Hozjusza? Oczywiście, jego zwolennicy kurialni byli w pełni zadowoleni. Ale też i zwolennicy Seripanda, jak Morone i Madruzzo, nie mieli powodów do narzekań — ich kandydat też przeszedł, dlatego i oni pospieszyli złożyć gratulacje biskupowi warmińskiemu [106]. Vargas, który od początku do końca popierał jego kandydaturę, był pod koniec negocjacji trochę zaniepokojony wieścią, podaną 14 marca, o wycofaniu się Putea. Poseł hiszpański sądził, że będzie to równoznaczne z odwołaniem jego przyjaciela, Hozjusza [107]. Inni, jak posłowie Portugalii, Wenecji, Florencji, przyjęli nominację Hozjusza z życzliwością lub obojętnie. W Polsce pewne koła czyniły obiekcje natury finansowej, lecz większość Polaków ustosunkowała się dobrze do tego dowodu wyróżnienia ich rodaka. O echach jakie wywołała nominacja w Niemczech donosi Piotr

---

[101] „Oltre a li due legati del Concilio giá fatti, cioé Puteo e Mantova, N. Signore ne farà ancor tre, tra i quali ne sarà uno il questo Ill.mo Varmiense, pur in gratia di cotesto Rè, et in onore de la natione". (Archiwum Watyk., Nunziatura di Polonia 170 A k. 22 r.).

[102] CT VIII s. 176. Por. Tamże, II s. 353, 542 i pewne szczegóły w raportach Z. Arco. Haus- Hof- und Staatsarchiv Wiedeń, jw. k. 96 r. i 102 r.

[103] Madruzzo do Hozjusza, 5 I 1561. E. C y p r i a n u s, jw. s. 133—135.

[104] Por. listy wydane przez H. J e d i n, jw. s. 631 n. oraz inne niewydane w Bibliot. Nazionale Neapol, XIII AA 56 k. 96—107.

[105] Por. D. W o j t y s k a: Quarrel Concerning the Cardinalate of Hosius. Sacrum Poloniae Millennium. T. VIII—IX. Rzym 1962 s. 207—247.

[106] Por. list Hozjusza do Morone (w podziękowaniu za gratulacje) z 27 III 1561. Archiwum Watyk. Conc. Trid. 42 k. 115, oryginał. Inne listy gratulacyjne: Tamże: 35, kopie.

[107] List do Filipa: „...ni el Varmense, por lo que ja tengo scripto, que no es la mejor consideración del mundo". (AHE VI s. 240, 242).

Kanizjusz swoim rzymskim zwierzchnikom pisząc, że wyboru Hozjusza *gratulantur sibi boni omnes* [108].

Konkludując możemy powiedzieć za hiszpańskim historykiem Felicjanem Cereceda, że kandydatura Hozjusza na legata soborowego nie napotkała opozycji w kołach dyplomatycznych [109]. Opozycja pewnych kół kurialnych nie była wyrazem wrogości wobec Polaka, lecz tylko dowodem, że przenoszono nadeń innego nieprzeciętnego teologa, Seripanda. Pogodzono ich jednak dzięki szczęśliwemu kompromisowi, który otworzył Hozjuszowi drogę do postąpienia o jeszcze jeden krok dalej w jego wielkiej karierze.

THE GENESIS OF THE ELECTION OF STANISŁAW HOZJUSZ AS A LEGATE TO TO THE COUNCIL OF TRENT

SUMMARY

In June 1560 the pope Pius IV decided to continue the debates of the Council of Trent interrupted in 1552. He conceived the presidency of it as being of a collective nature: organisation matters were to be undertaken by the first legate, juridical and theological matters were to be handled by the second and third legates respectively. In the beginning there was but one who was taken into consideration as regard the office of the first legate. It was the able diplomat cardinal J. Morone. Among the jurist there were cardinals J. Puteo and J. B. Cicada who competed for the legation. Of the theologians there were also two candidates: the archbishop of Salerno, J. Seripando, and the bishop of Warmia, Stanisław Hozjusz. The candidature of the Pole was promoted by a group of conservative curialists headed by cardinals J. Puteo and O. Truchsess. They wers convinced that Hozjusz was the greatest theologian of their times and therefore they wished to have him at Trent to co-ordinate the theologians' work. But Morone who was at variance with Puteo, and his curial party promoted the candidatures of Cicada and Seripando. This group, however, met with opposition of the Spanish enovy in Rome, F. Vargas, who did not want to permit the appointment of Morone and Seripando to the presidency of the council, because he considered them to be suspected in faith (they were partizans of a conciliatory theory concerning the justification of sinners). Since November 22, 1560 also Morone had an opponent proposed to take his place as a legate. It was the pope's kinsman cardinal H. Gonzaga. He was supported by the group of Puteo and Hosius, but he did not want to accept the dignity for a long time. Nevertheless when he agreed (February 1561), he himself demanded the nomination of Puteo and Hozjusz as his companions. But Puto's illness caused that Pius IV gave up the idea of sending only 3 legates to Trent. He had to nominate a new jurist, cardinal L. Simonetta, to help Puteo. This was why he decided to nominate two theologians also. In this way Hozjusz as well as Seripando were finally chosen legates on March 10, 1561.

[108] List z 22 III 1561. Litteras a Truchsessio, jw. s. 87. T. III.
[109] F. C e r e c e d a, jw. s. 62.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

IDEAŁY RENESANSOWEGO HUMANIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO STANISŁAWA HOZJUSZA (1504—1579) W FILOZOFICZNYM UJĘCIU BOGA I CZŁOWIEKA

Twórczość Stanisława Hozjusza miała przede wszystkich charakter teologiczno-polemiczny. Czołowe miejsce zajęły w niej argumenty, czerpane hojną ręką z Pisma św. i dzieł Ojców Kościoła. Zagadnieniom filozoficznym Hozjusz nie poświęca żadnego dzieła; rzadko też omawia w swoich traktatach i listach problematykę w mniejszym lub większym stopniu związaną z filozofią. Mimo tego na kartach jego pism można doszukać się wypowiedzi, które pozwalają ocenić jego stanowisko filozoficzne. Są one na tyle znamienne, iż z braku innych, można dokonać próby scharakteryzowania poglądów Stanisława Hozjusza w zakresie filozofii Boga i człowieka.

Stanisław Hozjusz zapoznał się dobrze z ideałami humanizmu podczas pobytu w Krakowie w latach 1519—1529. Najpierw poprzez studia na uniwersytecie, później poprzez osobiste zainteresowania naukowe oraz liczne kontakty z humanistami. Dzięki temu znał dobrze starożytnych autorów greckich i rzymskich, zwłaszcza pisma Platona, Arystotelesa, Plutarcha, Cycerona. Szczególnym zainteresowaniem darzył jednak Pismo św. oraz dzieła Ojców Kościoła. W Krakowie przetłumaczył na łacinę niektóre dialogi Lukiana oraz mowy Demostenesa. W 1528 roku wydał tam *In psalmum quinquagesimum paraphrasis* oraz łaciński przekład św. Jana Chryzostoma *Libellus elegans, in quo confert verum monachum cum principibus, divitibus ac nobilibus huius mundi.* Dobrze był również obeznany z licznymi przekładami autorów starożytnych, zarówno greckich, jak i chrześcijańskich [1]. Powyższe zainteresowania, typowe dla humanizmu chrześcijańskiego, zostały ugruntowane i rozszerzone podczas pobytu we Włoszech w latach 1530—1534. Stanisław Hozjusz studiował tam oprócz prawa cywilnego i kościelnego, chrześcijańską literaturę patrystyczną i języki kla-

[1] S. Hosius: Petro Tomicki (Praefatio ad Paraphrasim in Psalmum L). 8 IV 1528. W: Stanislai Hosii Epistolae. Ed. F. Hipler, V. Zakrzewski. T. I. Cracoviae 1879 nr 3 s. 3—5. Skrót stosowany na powyższą edycję: HE. — S. Hosius: Petro Tomicki (Praefatio ad versionem latinam libelli D. Joannis Chrysostomi). 19 VII 1528. W: jw. nr 4 s. 6—8. — S. Rescius: D. Stanislai Hosii ... Vita. W: jw. lib. I, cap. V s. VI n.; cap. VI s. VIII, cap. VII s. IX n., cap. XV s. XVII n. — F. Hipler: Stanislaus Hosius in seinem ersten Auftreten gegen Luthers Lehre. *Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* (stosowany skrót: *PDE*) 1874 J. 6 s. 70—72. — Tenże: Stanislaus Hosius als Akademiker in Krakau. *PDE* 1878 J. 10 s. 5—9. — Tenże: Johannes Chrysostomus und Stanislaus Hosius. *PDE* 1878 J. 10 s. 21—23. — K. Miaskowski: Z młodych lat Hozyusza. *Przegląd Kościelny* 1904 z. 11 s. 339—345. — Tenże: Jugend- und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (stosowany skrót: *ZGAE*) 1916 B. 19 s. 334 nn. — J. Fijałek: Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce. *Polonia Sacra* nr 1 1918 s. 92 nn. — J. Smoczyński: Uwagi o studiach i pracy teologicznej Hozjusza. *Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej* 1935 r. 78 s. 130 n.

syczne. Profesorowie tych przedmiotów: J. Sadoleto, G. Contarini, R. Amaseo, a zwłaszcza uwielbiony L. Buonamico, swymi poglądami i radami przy wyborze zainteresowań, wywarli dalszy wpływ na formowanie w Hozjuszu postawy chrześcijańskiego humanisty [2].

Pewne niejasności może budzić sam termin humanizm chrześcijański. „Utrzymują się bowiem nadal w stosunku do humanizmu zbyt wyraźne i mocne dawne zarzuty pogaństwa i ateizmu. Pod ich wpływem humanizm zwany chrześcijańskim stracił w ostatecznym rozrachunku wszelką wartość pozytywną, uchodząc za formę mało chwalebnego kompromisu" [3]. Otóż humanizm to prąd umysłowy i kulturalny, który nawiązując do koncepcji antycznych, ujmował człowieka nie tylko w kategoriach wyłącznie ludzkich, świeckich, racjonalistycznych. Humanizm Odrodzenia był prądem pluralistycznym, który na gruncie nawrotu do platonizmu, arystotelizmu, atomizmu, przejawił się zarówno w naturalizmie, teologicznym racjonalizmie, ale również w humanistycznym teizmie. Uproszczeniem jest ograniczanie humanizmu do jakiegoś ściśle określonego schematu światopoglądowego, tym bardziej, iż zajmował on w humanizmie miejsce drugorzędne, ustępując postawie zamiłowania do studiów języków klasycznych, retoryki, literatury, historii, filozofii moralnej [4].

Nawrót humanizmu do kultury starożytnej był ściśle powiązany z formowaniem się nowej klasy społecznej mieszczaństwa. Stara, średniowieczna, struktura społeczna nie dawała już mu odpowiednich możliwości rozwojowych. Nowa struktura socjologiczna społeczeństwa renesansowego potrzebowała nowej ideologii. Mieszczaństwo szukało nowego poglądu na rolę religii, na świat, naukę, kulturę, politykę, a przede wszystkim nowej koncepcji człowieka. Od nowej antropologii domagało się, aby człowieka ujmowała nie w dawnych wymiarach, jako element statycznej, feudalnej hierarchii, lecz jako członka dynamicznej społeczności, przed którą stoją otworem drogi zysku, odkryć geograficznych oraz możliwości integralnego rozwoju poszczególnych ludzi w kształtowaniu własnej rzeczywistości. „Egzystencja ludzka — pisze A. Weiler — nie jest dla nich wygnaniem ze świata idealnego do materialnego, z raju do społeczeństwa, które zawdzięcza swe istnienie grzechowi pierworodnemu i gdzie asceza i ucieczka od świata są jedynymi gwarancjami zbawienia. Akceptują w całej pełni ziemski charakter swego życia. Egzystencja ludzka staje się teraz prawdziwą dziedziną człowieka, która podlega jego sile twórczej" [5].

Tego rodzaju aspiracje obce były średniowiecznej antropologii. Scholastyka, w której dominowało myślenie kategoriami logicznymi, metafizycznymi, normatywnymi, nie była w stanie wypracować odpowiedniej filozofii moralnej, dostosowanej do nowego modelu człowieka i społeczeństwa. Zresztą średniowieczne doktryny, wytyczające zasady życia religij-

---

[2] S. Hosius: Oratio ad Franciscum Guicciardini, urbis Bononiensis praefectum. 1532. W: HE nr 7 s. 10—13. — Tenże: Oratio ad Laurentium Cardinalem Campegii, Legatum Apostolicum. 1532. W: HE nr 8 s. 13—19. — Tenże: L. Bonamico. 12 II 1536. W: HE nr 16 s. 32—36. — Rescius, jw. lib. I, cap. VII, s. IX n. — F. Hipler, V. Zakrzewski: Regesta Hosii 1504—1550. W: HE s. XLVI*. — Miaskowski: Z młodych lat s. 345 nn. — Tenże: Jugend- und Studienjahre s. 368 nn.

[3] A. Weiler: Humanizm a scholastyka. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 1—10 (1966/7) s. 352 n. — Por. Fijałek, jw. s. 105.

[4] Weiler, jw. s. 359 n.

[5] Tamże, s. 354 nn.

nego, były społecznie ograniczone, dostępne przede wszystkim dla członków stanu zakonnego. Przewaga życia kontemplacyjnego nad aktywnym, neoplatońskie ideały mistyki bezwzględnego prymatu duszy w człowieku, negacja wartości cielesnych i zewnętrznych człowieka, nie zawsze i nie wszędzie były możliwe do przyjęcia i zrealizowania, zwłaszcza w szerszych kręgach wiernych. Powyższa sytuacja przyczyniła się do tego, iż doktryny wypracowane przez średniowieczne przestały być źródłem inspiracji dla myśli chrześcijańskiej okresu Odrodzenia; ich miejsce zajęły literatura i doktryny starożytne. Wywarło to również wpływ na sposób pojmowania religii, Boga i miejsca człowieka w świecie. Nowemu podejściu do tych spraw nie zawsze towarzyszyły pomyślne rozwiązania. Obok nurtu antykościelnego, niekiedy nawet pogańskiego, zaczęły się jednak krystalizować nowe poglądy i ujęcia chrześcijańskiej antropologii teologicznej i filozoficznej. Przyczynił się do tego przede wszystkim nawrót do wczesnego chrześcijaństwa, Pisma św. i dzieł Ojców Kościoła, jak również wprowadzenie nowej metodologii nauk, opartej na zdobyczach krytyki filologicznej. Szczególną rolę w tym dziele — zdaniem A. Weilera — odegrał humanizm w krajach Europy Północnej. Trafił on tam na podatny grunt intelektualno-duchowy w postaci wypracowanych już wcześniej ideałów *devotio moderna* [6], która opowiadała się za naśladowaniem Chrystusa poprzez życie aktywne, dobre uczynki, praktykę cnót i podnosiła wartość woli oraz postulatów moralnych w postępowaniu człowieka i jego kontakcie z Bogiem. Humanizm chrześcijański Odrodzenia przejął powyższy model życia religijnego, łącząc go z nawrotem do Pisma św. i Tradycji.

Byt Boga, według Stanisława Hozjusza, jest prostą substancją, posiada istnienie sam z siebie, stosowanie do słów Pisma św. „Jam jest, który jest", stworzenia natomiast otrzymały istnienie od Boga [7]. Wobec świata, nieba i ziemi, a zwłaszcza wobec człowieka, Bóg jest stwórcą [8]. Bóg jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu; inne byty posiadają swą bytowość i istnienie wyłączenie z racji partypacji w jego bycie [9]. Bóg jest duchem; jest jedynie niezmienny, stały, dobry [10]. Hozjusz często utożsamia Boga z miłością i dobrocią przypominając, że człowiek jest dobry tylko przez partycypację w Bogu [11]. Bóg jest wszędzie poprzez swoją obecność, moc

[6] Tamże, s. 356, 361 n. — Por. J. L o r t z: Kardinal Stanislaus Hosius. Braunsberg 1931 s. 10 nn.

[7] Wj 3, 14. — S. H o s i u s: Confessio fidei catholicae Christiana. W: Opera omnia. T. I. Coloniae 1584 cap. 73 s. 294—296.

[8] S. H o s i u s: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 2 IV 1535. W: HE nr 11 s. 25. — Tenże: Ad Torunenses. 8 III 1551. W: HE T. II nr 397 s. 6. — Tenże: Litterae pastorales. 13 VI 1553. W: HE T. II nr 1055 s. 341. — Tenże: Ad clerum Varmiensem. 25 X 1554. W: HE T. II nr 1286 s. 466. — Tenże: Confessio cap. 1 s. A2, cap. 70 s. 261, cap. 71 s. 264.

[9] S. H o s i u s: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 2 IV 1535. W: HE T. I nr 11 s. 25. — Tenże: Confessio cap. 73 s. 294 n.

[10] Tamże. — Tenże: Die erste Predigt. W: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Stanislaus Hosius und seine Fastenpredigten gehalten im Jahre 1535 in der Nicolaikirche zu Elbing. Ed. F. H i p l e r. Köln 1885 s. 30. — Tenże: Confessio, Prooemium s. 2, cap. 70 s. 261.

[11] Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 2 IV 1535. W: HE T. I nr 11 s. 25. — Tenże: Ioanni Ocieski, Cancelario Regni. 14 III 1557. W: HE T. II nr 1723 s. 798. — Tenże: Stanislao Karnkowski, Secretario Regio. 19—22 X 1557. W: HE T. II

i istotę; nie jest wszędzie obecny swoją łaską i równorzędnym działaniem [12]. Bóg widzi wszystko [13]. Bóg jest także wszechmogący. Może działać wprost swą wolą, albo pośrednio przy pomocy stworzeń [14]. Szczególnie znamienne jest u Hozjusza przyrównanie Boga do słońca [15], niewątpliwie pochodzenia neoplatońskiego.

W hozjuszowej koncepcji Boga czołowe miejsce zajmuje miłość i dobroć Boska, ściśle powiązane ze stworzeniem i partycypacją bytów stworzonych. Powyższe stanowisko może mieć swe źródła w poglądach św. Augustyna i Dionizego pseudo-Areopagity [16]. Hozjusz nie precyzuje bliżej zakresów pojęć stworzenia i partycypacji. Z kontekstu można wnioskować, iż zachodzi między nimi stosunek krzyżowania. Stworzenie w zasadzie ogranicza się do udzielenia bytowi istnienia. W akcie stwórczym ma swój początek partycypacja bytów, która tłumaczy nie tylko ich zależność od stwórcy, istnienie i zakres działania, ale przede wszystkim wyraźnie wskazuje na cel ostateczny. Z teorią partycypacji Hozjusz wiąże ściśle tezę o podobieństwie bytów stworzonych do Boga, z której wyprowadza dla człowieka postulat naśladowania swego stwórcy. Jeżeli weźmie się do uwagę nawiązanie przez Hozjusza w antropologii do mistycyzmu, wówczas okazuje się, że jego teoria partycypacji stanowi właściwą przesłankę do wyprowadzenia wniosku noszącego w sobie znamiona szczątkowego emanatyzmu, o konieczności powrotu bytów stworzonych do Boga.

Niewątpliwie Stanisław Hozjusz w swej koncepcji Boga wychodzi z augustynizmu, interpretując go przez św. Bernada z Clairvaux; przejawia jednak bardzo wyraźnie inklinacje neoplatońskie, o czym świadczy przypisanie szerokiego znaczenia dobroci i miłości Boga, przyrównanie go do słońca, partycypacji w nim bytów stworzonych. Nie przeszkadza to Hozjuszowi równocześnie przyjmować, wbrew tezom klasycznych neoplatoników, poglądu o stworzeniu bytów aktem woli Boga, jak również koncepcji Boga osobowego, który swą odrębność od świata przejawia nie tylko w bytach stworzonych, ale w szerokim zakresie oddziaływania z miłości wobec wszystkich ludzi.

Stanisław Hozjusz przyjmuje, iż Bóg stworzył człowieka, który jest złożony z dwóch przeciwstawnych sobie elementów duszy i ciała. Powodem tej niezgodności są ich odmienne tendencje: dusza pragnie spraw niebieskich i boskich; ciało zaś podąża ku rzeczom ziemskim i światowym. Tylko

---

nr 1861 s. 903. — Tenże: Confessio cap. 68 s. 257, cap. 69 s. 261, cap. 72 s. 268, cap. 73 s. 294, 296.

[12] Tamże, cap. 1 s. A 2, cap. 69 s. 259 n., cap. 90 s. 347.

[13] Tenże: Oratio ad Sigismundum Augustum Regem. 1522. W: HE I. II nr 704 s. 183. — Tenże: Ioanni Ocieski, Cancelario Regni. 14 III 1557. W: HE T. II nr 1723 s. 798. — Por. Augustinus: De presencia Dei liber seu Ep. 187; PL 33, 832 nn. — Bernardus Claravallensis: Libri quinque de consideratione, lib. V cap. 14 nr 15—17; PL 182, 997 n.

[14] S. Hosius: Litterae postorales. 13 VI 1553. W: HE T. II nr 1055 s. 342. — Tenże: Ad clerum Varmiensem. 25 X 1554. W: HE T. II nr 1286 s. 466. — Tenże: (Catharinae Bernardus Claravallensis: Libri quinque de consideratione, lib. V cap. 14 nr 15—17; PL 182, 997 n.

[15] Tenże: Confessio cap. 59 s. 234, cap. 68 s. 256, cap. 69 s. 259, cap. 71 s. 267, cap. 72 s. 274, cap. 73 s. 293.

[16] Augustinus: De doctrina christiana I, 32. — Dionisius Ps. Areopagita: De divinis nominibus 1, 6; IV, 1 i 4; V, 4 nn.

dzięki pomocy Bożej zachodzi jakaś ugoda umożliwiająca życie [17]. Człowiek według Stanisława Hozjusza został stworzony wolą Boga na podobieństwo jego i całej Trójcy św. [18]. Jak jedność Boga jest wynikiem łączności trzech osób Boskich, tak dusza ludzka obdarzona została trzema władzami: pamięcią, rozumem czyli intelektem oraz wolą. Jak od Boga Ojca pochodzi Syn Boży, tak z intelektu wywodzi się wola; jak z Boga Ojca i Syna Bożego pochodzi Duch Święty, tak z intelektu i woli pochodzi pamięć [19].

Główne tezy antropologii filozoficznej Stanisława Hozjusza zostały w zasadzie oparte na wzorcu augustyńskim, zmodyfikowanym w pewnych punktach doktryną chrześcijańskiego neoplatonizmu. Hozjusz niejednokrotnie przypomina, że istotnym czynnikiem w człowieku jest jego dusza. Ma ona ożywiać jego ciało i za swoim pośrednictwem podporządkowywać je Bogu [20]. Hozjusz chociaż pierwszeństwo przyznał duszy człowieka, doceniał również jego ciało. Przypominał, że Bóg podjął się zbawienia całego człowieka, który składa się z duszy i ciała, stąd też skoro zmartwychwstał Chrystus — Głowa Kościoła, wypada aby tą samą drogą poszli jego członkowie — ludzie. Podobne stanowisko zajął Hozjusz przy wykładzie o sądzie człowieka: w szczegółowym nagrodę może uzyskać tylko dusza; w ostatecznym natomiast dusza i ciało [21]. Ze złożenia człowieka z duszy i ciała Hozjusz wyprowadził postulat oddawnia czci Bogu, zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie [22]. Powyższe stanowisko, oparte na duchowocielesnej koncepcji człowieka, stanowiło dla Hozjusza ważki argument przeciw protestantom.

Poznanie człowieka według Stanisława Hozjusza odbywa się poprzez zmysły oraz intelekt. Zmysłami, które mogą mylić, człowiek poznaje świat rzeczy przygodnych, stronę zewnętrzną i przypadłościową rzeczy. Z pośrednictwa zmysłów korzysta intelekt przy poznawaniu istoty rzeczy. Hozjusz na poparcie swego stanowiska ogranicza się do przytoczenia cytatu z Arystotelesa: „nic nie jest w intelekcie, czego wcześniej nie było w zmysłach" [23]. Człowieka od innych stworzeń żyjących wyróżniają nie tyle władze umysłowe, lecz jedynie pobożność *(religio)* względem Boga. Poza człowiekiem nie ma innego żyjącego stworzenia, które miałoby jakąś możliwość poznania Boga. Po prostu poznanie Boga jest przeznaczeniem człowieka [24].

[17] S. H o s i u s: Confessio, Prooemium s. 2, cap. 20 s. 28, cap. 32 s. 73, cap. 56 s. 214, cap. 59 s. 234, cap. 75 s. 312, cap. 79 s. 318.

[18] Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 1535. W: HE T. I nr 11 s. 25. — Tenże: Confessio cap. 70 s. 261, cap. 73 s. 294 n., cap. 75 s. 312. Por. A u g u s t i n u s: De spiritu et littera III, 20.

[19] S. H o s i u s: Confessio cap. 70 s. 261 n., cap. 75 s. 312.

[20] Tamże, cap. 20 s. 28, Prooemium s. 1. — Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 1535. W: HE T. I nr 11 s. 27. — Tenże: Sigismundo Augusto Regi. 19 X 1557. W: HE T. II nr 1858 s. 901

[20] Tamże, cap. 20 s. 28, Proemium s. 1. — Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo A. Lipomano Nuntio Apostolico. 13 VIII 1556. W: HE T. II nr 1649 s. 743.

[22] Tenże: Confessio, Prooemium s. 2. — Tenże: Ruardo Tapper Theologo Lovaniensi (1557). W: HE T. II nr 1902 s. 937.

[23] Tenże: Litterae pastorales. ca 1 III 1551. W. HE T. II nr 396 s. 4. — Tenże: Confessio cap. 17 s. 23, cap. 32 s. 72 n., cap. 41 s. 139, cap. 45 s. 143, cap. 49 s. 163, cap. 91 s. 358, cap. 58 s. 229. Por. A r i s t o t e l e s: Analytica Posteriora 2,2; 100 a 3 nn. De anima 3,7; 431 a 16.

[24] S. H o s i u s: Confessio, Prooemium s. 1. — Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 1535. W: HE T. I nr 11 s. 25. — Tenże: Ruardo Tapper

Koncepcja poznania Boga przez człowieka jest u Hozjusza ściśle powiązana z ujęciem wiedzy w ogóle. Zasadą wszelkiej wiedzy według niego jest poznanie Boga. Wszelka prawda pochodzi od Ducha Świętego. On bowiem uczy wszelkiej prawdy. Nasza wiedza w porównaniu z wiedzą Bożą jest niewiedzą. Trudno mylić się temu, kto postępuje za światłością wiedzy Bożej. Boga trzeba bardziej słuchać niż ludzi. Mądrość i wiedza Boża nie niszczą poznania ludzkiego, lecz je wywyższają, a ponadto budzą pokorę i uległość [25]. Hozjusz przypomina, iż zasadniczym celem człowieka jest zbawienie. Bliższy zbawienia jest ten, kto szczyci się nie nauką, lecz pobożnością. Powołując się na Tertuliana i Gersona powiada, że zbawienie daje wiara, nie zaś ćwiczenie się w pismach. W dniu sądu ostatecznego nie będziemy pytani, jak bystry i wykształcony był nasz intelekt, lecz jakie były nasze uczucia względem Pana naszego [26]. To co jest konieczne do zbawienia, zawarte jest już w Piśmie św. Każde pismo natchnione przez Boga jest pożyteczne ku pouczeniu, przekonywaniu, naprawie, wychowaniu w sprawiedliwości, aby człowiek doskonaląc się w Bogu mógł być przygotowany do pełnienia dobrych uczynków [27].

Brak zaufania do naturalnych możliwości poznawczych człowieka, niechęć do metafizyki, prowadziły Hozjusza do opowiedzenia się za poznawaniem Boga dzięki wierze. Stwierdzając, że człowiek tu na ziemi poznaje Boga za pomocą zmysłów, pośrednio, w sposób niejasny, a w niebie będzie oglądał go wprost, twarzą w twarz, nie wyjaśnił bliżej powyższych sposobów poznania Boga. Cały wysiłek skupił na wykazaniu, że poznanie Boga przez człowieka ma prowadzić do pojmowania woli Bożej. Uzasadnił to przekonaniem o ścisłej więzi poznania Boga z jego miłością: im więcej Boga tu poznamy, o tyle bardziej i doskonalej go umiłujemy. Wola Boża ma się przejawiać w postępowaniu człowieka, który przez pracę nad swym uświęceniem może pozyskać usprawiedliwienie [28].

Hozjusz niejednokrotnie przypominał, że Bóg jest nie tylko stwórcą ludzi, troszczy się o ich zachowanie, lecz jest również Zbawcą [29]. Powyższy pogląd, niewątpliwie pochodzenia augustyńskiego, w powiązaniu z teorią

Theologo Lovaniensi. (1557). W. HE T. II nr 1902 s. 937. — Por. S m o c z y ń s k i, jw. s. 136 n.

[25] S. H o s i u s: Litterae pastorales. ca 1 III 1551. W: HE T. II nr 396 s. 4. — Tenże: Stanislao Karnkowski Secretario Regio. 4 VI 1556. W: HE T. II nr 1613 s. 717. — Tenże: Sigismundo Augusto Regi. 3 X 1557. W: HE T. II nr 1838 s. 881. — Tenże Nicolao Dzierzgowski Archiepiscopo Gnesnensi. 19 X 1557. W: HE T. II nr 1860 s. 902.— Tenże: Confessio cap. 15 s. 22, cap. 73 s. 293, cap. 93 s. 406. — Tenże: De expresso Dei verbo libellus. W: Opera omnia jw. s. 623. Tenże: Palinodie. W: Opera omnia jw. s. 747. — Por. G r e g o r i u s: Moralium libri sive expositio in librum b. Job, lib. 35 cap. 1; PL 76, 249 n.

[26] S. H o s i u s: Confessio cap. 14 s. 20; por. cap. 21 s. 29, cap. 93 s. 406. — T e r t u l l i a n u s: Liber de praescriptionibus adversus haereticos; PL 2, 71—73. — Joannes G e r s o n: An monachus pro studio possit negligere divina, consideratio 9. Prima pars operis Johannis Gerson. Lugduni 1488 k. 19 D. Inkunabuł nr 72 WSD w Olsztynie.

[27] S. H o s i u s: Confutatio prolegomenon Brentii. W: Opera omnia jw. lib. III, s. 522. — Por.: Tenże: Confessio cap. 41 s. 133, cap. 75 s. 312.

[28] Tenże: Confessio cap. 14 s. 20, cap. 37 s. 73, cap. 71 s. 266 n., cap. 74 s. 310, cap. 93 s. 406.

[29] Tenże: Litterae pastorales. 13 VI 1553. W: HE T. II nr 1055 s. 341. — Tenże: Ad clerum Varmiensem. 25 X 1554. W: HE T. II nr 1286 s. 466. — Tenże: Martino Cromero. 15 III 1576. W: HE T. II nr 1577 s. 685. — Tenże: (Catharinae Reginae Poloniae). 5 XI 1557. W: HE T. II nr 1874 s. 918.

partycypacji, ma dla stanowiska Hozjusza znaczenie istotne. Bóg stwarzając człowieka na swoje podobieństwo, wszczepił w niego możliwość i potrzebę powrotu do Boga w postaci usprawiedliwienia i zbawienia. Zależność człowieka od Boga tkwi w naturze ludzkiej. Ona właśnie stanowi źródło religijności człowieka wobec Boga. Powyższy pogląd, upatrujący źródło religii w samym człowieku, typowy dla okresu Odrodzenia, pozwolił Hozjuszowi na wyprowadzenie z duchowocielesnej natury człowieka postulatów oddawania Bogu czci wewnętrznej poprzez wiarę, nadzieję, miłość oraz zewnętrznej, głównie poprzez praktyki religijne, dobre uczynki [30].

Relacje zachodzące między Bogiem a człowiekiem zostały przez Stanisława Hozjusza ujęte przede wszystkim na płaszczyźnie etycznej i skupiły się głównie wokół zagadnienia człowieka. Hozjusz za św. Augustynem przedstawia uświęcenie człowieka jako odnowienie w duszy obrazu Boga, który został zaciemniony na skutek grzechu pierworodnego. Władze duszy w człowieku były przed nim zdrowe i zespolone. Nikt nie był w stanie przeszkodzić przypominaniu sobie Bożej mocy, mądrości, aby dusza mogła zawsze zwracać się ku dobru. Rozumowi niczego nie brakowało do rozróżnienia między dobrem a złem, prawdziwym a fałszywym, stosownym a niestosownym. Nie było niczego, co przeszkadzałoby woli zdążać poprzez miłość do Boga. Obecnie człowiek jest niedoskonały ze względu na zniszczalność i śmiertelność swego ciała, jego uległość wobec grzechu, zmęczenie prowadzoną walką i trud pielgrzymowania ku Bogu. Można natomiast mówić o człowieku jako doskonałym w kategoriach przyszłej chwały, oczekiwania nagrody, posłuszeństwa prawu Bożemu, pragnienia spotkania się z Bogiem, świadomości wypełnienia się obietnic Bożych [31]. Bóg z miłosierdzia swego pragnie jednak przywrócić w człowieku doskonałość i swoje podobieństwo. Wobec duszy stanowi on formę, którą winna w sobie wycisnąć, na wzór pieczęci. W tym celu Bóg oświeca wiarą rozum, nadzieją pobudza pamięć, miłością oczyszcza wolę, prowadząc do rozjaśnienia w duszy zaciemnionego obrazu Boga. Do tego dochodzi współdziałanie poprzez miłość ze strony człowieka, dzięki czemu stajemy się podobni do Boga. Stan doskonałej miłości względem Boga jest uzależniony od zjednoczenia się wszystkich trzech władz duszy, odwrócenia się od dóbr doczesnych i zwrócenia się tylko ku Bogu [32].

Hozjusz wysuwając na czoło poznanie Boga przez człowieka dzięki wierze, mocno zbliżył się do stanowiska Dionizego pseudo-Areopagity. Tu jeszcze bardziej poszedł za jego głosem, przyjmując charakterystyczne elementy jego doktryny, jak odwrócenie się duszy od spraw zewnętrznych, dążenie do upodobnienia się w Bogu i uzyskanie jego formy [33]. Za Dionizym pseudo-Areopagitą przyjmuje stan oczyszczenia duszy, dzięki któremu z myśli zostają usunięte grzechy i brudy; stan oświecenia, dzięki któremu poznanie

[30] Tenże: Confessio, Prooemium s. 2. — Tenże: Die erste Predigt jw. s. 30 — Tenże: Ruardo Tapper Theologo Lovaniensi. (1557) W. HE T. II nr 1902 s. 397 n. — Por. Weiler, jw. s. 362.

[31] S. Hosius: Confessio cap. 70 s. 261 n., cap. 74 s. 308, cap. 75 s. 312. — Fulgentius: Ad Monimum; PL 65, 164.

[32] S. Hosius: Confessio cap. 59 s. 234, cap. 70 s. 261 n., cap. 75 s. 312. — Tenże: Stanislao Karnkowski Secretario Regio. 19—22 X 1577. W: HE T. II nr 1861 s. 903. — Por. Tenże: Petro Porembski Canonico et Officiali Cracoviensi. 4 VI 1556. W: HE T. II nr 1612 s. 716.

[33] Dionisius Ps. Areopagita: De divinis nominibus II, 5 n., VII, 4; IX, 6; De mystica theologia I, 1.

jaśnieje blaskiem prawdy; stan doskonałości, dzięki zstąpieniu miłości Boga dusza gardzi wszystkim co jest pochodzenia ziemskiego [34]. Sposób zrozumienia doktryny Dionizego pseudo-Areopagity u Hozjusza wydaje się odmienny od mistyków średniowiecznych. Ci bowiem, zgodnie z ideałami życia kontemplacyjnego, traktowali całą doktrynę jako bezpośrednią drogę do zjednoczenia się człowieka z Bogiem. Hozjusz natomiast przystosowuje ją do modelu czynnego życia religijnego. Traktuje ją jako środek prowadzący człowieka do rozwoju w nim miłości Boga oraz do lepszego poznania jego woli, co winno przejawiać się w postępowaniu ludzkim. Miłość bowiem stanowi dla Hozjusza zaczątek sprawiedliwości; a niekiedy nawet utożsamia się z nią [35]. Owocuje w szczególny sposób, zwłaszcza przez dobre uczynki, obyczaje, przykazania, cnoty, zasługi. Wola jest źródłem czci i pobożności względem dobra. Jeżeli jest dobra i wielka, zwana jest również miłością [36].

Człowiek ma się doskonalić. Skażony grzechem pierworodnym ma dążyć do upodobnienia się do Boga, przechodząc szereg etapów doskonalenia wewnętrznego. Hozjusz przejął tu doktrynę mistyków średniowiecznych, wywodzącą się przede wszystkim od wpływowego Dionizego pseudo-Areopagity, a spopularyzowaną przez św. Bernarda z Clairvaux i szkołę franciszkańską XIII w. W odróżnieniu od swoich poprzedników omawia ją jednak w bardzo wąskim zakresie, skupia swą uwagę raczej na konkretnych formach religijnej aktywności człowieka, którą jest zdolny przejawiać dzięki wielkiej łaskawości Boga.

Bóg okazał człowiekowi wielką dobroć, gdyż uczestnictwo w nim stanowi rację dostateczną jego bytowości, a zarazem jego sprawiedliwości, wiary i miłości. Nie natura człowieka, ani jego uczynki, lecz miłość Boga do człowieka sprawia, że może on być dobry, święty, sprawiedliwy [37]. Hozjusz przestrzega jednak, że nie pomogą dobre uczynki, post, umartwienia, jeżeli nie zmienią się obyczaje człowieka. Podobny sens mają również zewnętrzne praktyki religijne, które są tylko środkami do wewnętrznego doskonalenia człowieka. Zewnętrzne uczynki, jak i praktyki religijne, mają prowadzić człowieka do odnowienia się w Chrystusie [38]. Nie zasługujemy przez uczynki, których dokonujemy, lecz dlatego że żyje i działa w nas, współdziała z nami, Chrystus. Bez tej współpracy człowiek nie jest zdolny do pełnienia dobrych uczynków, ani do odnowienia się w Chrystusie. A więc nie wystarcza do zbawienia sama wiara, ale potrzebne są również idące w ślad za nią dobre uczynki, będące jej świadectwem, a zarazem przejawem woli człowieka [39]. Owszem przez wiarę dochodzi się do nich. Po-

---

[34] S. Hosius: Confessio cap. 72 s. 274. — Dionisius Ps. Areopagita: De coelesti hierarchia V.

[35] S. Hosius: Confessio cap. 74 s. 304, 306. — Tenże: Die andere Predigt jw. s. 35. — Tenże: Samueli Maciejowski (Praefatio ad librum Dantisci). 15 VIII 1539. W: HE T. I s. 78. Por. Augustinus: De natura et gratia 70, 84; PL 44, 290.

[36] S. Hosius: Confessio cap. 76 s. 313, cap. 85 s. 333, cap. 86 s. 333, cap. 93 s. 411 n. — Tenże: Die andere Predigt jw. s. 41.

[37] Tenże: Confessio cap. 71 s. 264—266, 268.

[38] Tamże, cap. 72 s. 273, cap. 91 s. 376 n.

[39] Tamże, cap. 66 s. 255, cap. 72 s. 273, cap. 73 s. 281. — Tenże: Die erste Predigt jw. s. 26. — Tenże: Oratio. 1553. W: HE T. II nr 1067 s. 347. — Tenże: Ad clerum Varmiensem. 25 X 1554. W: HE T. II nr 1286 s. 466. — Tenże: Paulo IV Summo Pontifici. 31 III 1556. W: HE T. II nr 1591 s. 699 n. — Tenże: Ruardo Tapper Theologo Lovaniensi. (1557). W: HE T. II nr 1902 s. 938. Por. Augustinus: De correptione et gratia II;

maga w tym względzie dar Bożej łaski, która wyprzedza uczynki. Te zaś, dobre i złe, będą podstawą naszej oceny na sądzie ostatecznym. Dobre uczynki, po akceptacji przez Boga, będą dla człowieka nagrodą; wyprzedzają usprawiedliwienie wysługując życie wieczne [40].

A więc na współdziałanie Boga z człowiekiem według Hozjusza składają się dwa czynniki: Boski, „który przez łaskę uświęcającą podnosi uczynki naturalne do godności nadprzyrodzonej i zasługującej"; ludzki, „który przyczynia się do powstania uczynków" [41]. Nie mały wpływ na powyższe ujęcie miała tocząca się polemika między katolikami a protestantami na temat usprawiedliwienia człowieka. Protestanci upatrywali we wierze czynnik prowadzący do usprawiedliwienia, katolicy natomiast traktowali wiarę jako dyspozycję umożliwiającą usprawiedliwienie. Zdaniem Hozjusza, stosownie do uchwał Soboru Trydenckiego, człowiek otrzymuje darmo od Boga łaskę usprawiedliwiającą. Mimo tego nie jest on całkowicie bierny, może się przygotować do usprawiedliwienia poprzez dobre uczynki [42].

Koncepcja Boga w ujęciu Stanisława Hozjusza jest znamienna dla czasów, w których żył. Nie jest to Bóg ujęty w kategoriach metafizyki, lecz Bóg Pisma św. Wprawdzie Hozjusz posługuje się jeszcze niekiedy określeniami metafizycznymi do wyróżnienia jego absolutnego charakteru, lecz czołowe miejsce zajmują określenia biblijno-etyczne, mianowicie miłość i dobroć. Hozjusz zrezygnował również z podania rozumowych argumentów na istnienie Boga, poprzestając na poznaniu dzięki wierze. Człowiek poznaje wówczas nie tylko swą zależność, potrzebę czci Boga, lecz również jego wolę, która winna znaleźć swój wyraz w postępowaniu ludzkim. Bóg, w ujęciu Stanisława Hozjusza, utożsamiony z miłością i dobrocią, jawi się nie tyle jako *ens a se*, ile jako *summum bonum diffusivum;* nie jako Absolut zamknięty w sobie, ale jako Bóg — Miłość, który na podobieństwo słońca we wszechświecie jest nastawiony na współdziałanie z ludźmi. Teoria partycypacji bytów stworzonych w Bogu stanowiła dla Hozjusza płaszczyznę, z której wyprowadził szereg wniosków i postulatów odnośnie związków człowieka z Bogiem: stworzył ludzi, daje ze swej miłości środki do zachowania istnienia, współdziała w wysłużeniu usprawiedliwienia, pragnie zbawienia ludzi.

W antropologii filozoficznej Stanisław Hozjusz opowiedział się za człowiekiem, jako naturą duchowocielesną oraz modelem czynnego życia religijnego. Hozjusz wyszedł wprawdzie z przesłanek doktryny neoplatońskiej, obdarzając duszę ludzką szerokim zakresem działania i odpowiedzialności za człowieka, mocno jednak dał do zrozumienia, iż człowiek składa się nie tylko z duszy, lecz i z ciała. Powyższe stanowisko przejawiło się zarówno przy omawianiu prawd wiary o stworzeniu i zbawieniu, jak również w szerokim omówieniu zewnętrznych praktyk religijnych oraz roli

PL 44, 918. — De gratia et libero arbitrio XII; PL 44, 895. — De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium I, 25; PL 44, 373.

[40] S. Hosius: Confessio cap. 61 s. 242, cap. 62 s. 244 n., cap. 66 s. 265, cap. 73 s. 280, cap. 85 s. 328. — Tenże: Confutatio prolegomenon Brentii lib. V s. 588 — Por. Tenże: Die andere Predigt jw. s. 35, 38 n.

[41] Z. Skowroński: Stanisława Hozjusza nauka o usprawiedliwieniu. Warszawa 1937 s. 44.

[42] Tamże, s. 27 nn.

dobrych uczynków w uświęceniu człowieka. Podany przez Hozjusza program wewnętrznego doskonalenia, zaczerpnięty od mistyków patrystycznych i średniowiecznych, otrzymał nową interpretację. Ma służyć nie jak dotychczas wewnętrznej ascezie, lecz naśladowaniu Chrystusa przez miłość i wolę, praktyki religijne i dobre uczynki.

Koncepcja człowieka w ujęciu Hozjusza jest mocno zespolona z koncepcją Boga. Posiada charakter wybitnie teocentryczny.

Stanisław Hozjusz w dziełach i listach obficie cytował wielu autorów. W poglądach na temat Boga i człowieka korzystał przede wszystkim z Pisma św. oraz dzieł św. Augustyna, którego najwyżej cenił spośród teologów [43]. Obok tych dwóch źródeł daje się wyróżnić trzecie, którym jest grupa wpływowych teologów: Tertulian, Orygenes, Dionizy pseudo-Areopagita, św. Grzegorz Wielki, św. Bernard z Clairvaux, Jan Gerson. Powyższy dobór autorytetów jest bardzo znamienny. Wspólna jest im postawa antydialektyczna, antymetafizyczna; traktują Objawienie i wiarę jako punkt wyjścia wszelkiego poznania; niektórzy zaś traktowali nawet filozofię jako zbędną dla chrześcijanina, a jej przedstawicieli zaliczali do heretyków.

Podobnie Hozjusz, w swej teorii nauki przyznaje czołowe miejsce teologii. Wyraźnie unika metafizyki. Przy ocenie wiedzy korzysta z kryterium utylitarnego: pewność i użyteczność daje tylko wiara.

Stanisław Hozjusz, mimo że św. Tomasza z Akwinu nazywał największym wśród teologów scholastycznych [44], rzadko korzysta w omawianych zagadnieniach z jego dorobku. Chętniej, zgodnie z duchem humanizmu, korzystał z twórczości autorów patrystycznych.

Poglądy filozoficzne Stanisława Hozjusza na temat Boga i człowieka pozwalają stwierdzić, iż nawiązał on do ideałów humanizmu wypracowanego w Europie Północnej. Nie bez znaczenia dla powyższej postawy mógł być wpływ Erazma z Rotterdamu. Wspólna im była postawa antymetafizyczna, prymat Pisma św. i wiary, nawrót do Ojców Kościoła, postulaty moralne i koncepcja wewnętrznej odnowy człowieka.

Hozjusz zwrócił się do źródeł starożytności chrześcijańskiej. Skupił uwagę na problematyce moralnej. Zrezygnował z późnośredniowiecznej formalistyki na rzecz podania praktycznych wzorów życia moralnego, ze szczególnym potraktowaniem uświęcenia człowieka w oparciu o naśladowanie Chrystusa i dobre uczynki.

DIE IDEALE DES CHRISTLICHEN RENAISSANCE-HUMANISMUS DES KARDINALS STANISŁAW HOZJUSZ IN DER PHILOSOPHISCHEN AUFFASSUNG GOTTES UND DES MENSCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

In der Auffassung Gottes bedient sich Stanisław Hozjusz (Hosius) selten metaphysischer Begriffsbestimmungen. Den ersten Platz nehmen bei ihm biblisch-ethische Ausdrücke ein, wie Liebe und Güte, eng verbunden mit der Schöpfung und mit

[43] S. Hosius: L. Bonamico. 12 II 1536. W: HE T. I nr 16 s. 36. Por. J. Umiński: Zagadnienie wpływu św. Augustyna na Stanisława Hozjusza. *Przegląd Teologiczny* 1930 z. 4 s. 525 nn.

[44] S. Hosius: Confessio cap. 75 s. 284. Por. Smoczyński, jw. s. 137.

der Partizipation erschaffener Sein. In seiner Auffassung erscheint Gott nicht so sehr als *ens a se*, als vielmehr als *summum bonum diffusivum*, als Gott, der, der Sonne im Weltall vergleichbar, auf das Zusammenwirken mit den Menschen eingestellt ist. Aus der Theorie der Partizipation entwickelte Hozjusz die These von der Gott-Aehnlichkeit der erschaffenen Wesen und von der Notwendigkeit der Nachfolge ihres Schöpfers.

Hinsichtlich der philosophischen Anthropologie erklärte sich Stanisław Hozjusz für den Menschen als psychophysische Natur und für das Modell eines tätigen religiösen Lebens. In seiner Erkenntnistheorie trat ein Mangel an Vertrauen zu den natürlichen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen zutage. Hozjusz schlägt vielmehr ein Erkennen Gottes durch den Glauben vor, der seinerseits zur Erkenntnis des göttlichen Willens führen soll. Das von ihm entworfene Programm einer inneren Vervollkommnung des Menschen soll, im Unterschied zu den patristischen und den mittelalterlichen Mystikern, einer Nachfolge Christi durch die Liebe und den Willen, durch religiöse Uebungen und gute Werke dienen.

In seiner Auffassung Gottes und des Menschen stützte sich Hozjusz auf das in einigen Punkten durch die Doktrin der christlichen Neuplatoniker modifizierte augustinische Modell. Mit diesen Ansichten knüpfte er an die Ideale des christlichen Humanismus an, der im europäischen Norden vor allem durch Erasmus von Rotterdam ausgearbeitet wurde. Gemein waren beiden: die antimetaphysische Einstellung, der Primat der Heiligen Schrift und des Glaubens, die Rückkehr zum frühen Christentum, moralische Forderungen und die Konzeption einer inneren Erneuerung des Menschen.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

O. PAWEŁ SCZANIECKI OSB

LITURGIA (MSZALNA) W *CONFESSIO FIDEI CATHOLICAE CHRISTIANA* STANISŁAWA HOZJUSZA

Treść: I. Z dziejów *Konfesji*. II. Sprawy kultu w *Konfesji*. III. O kulcie „zewnętrznym": 1. Aspekt osobowy. 2. Aspekt rzeczowy. 3. Miejsca liturgiczne. 4. Czynnik czasu. IV. O widzialności znaku. V. Z dziejów liturgii i duszpasterstwa. VI. Uwarunkowania. *Résumé*.

I. Z DZIEJÓW *KONFESJI*

Konfesja Hozjusza jest wyjątkowym w literaturze staropolskiej dziełem, którego historię można śledzić z bliska. Pisał o nim sam autor, pisał jego biograf i wydawcy, a także antagoniści, wielbiciele, historycy. Z czasem narosło mnóstwo opracowań, które wyliczają bibliografowie. Mimo to dzieje *Konfesji* nie są proste i wiele spraw wymaga ustalenia na samym wstępie.

Konfesja powstała wprawdzie w ciągu czterech dni, (nie zachowała się jej pierwotna postać), jednak następnie autor pracował nad nią przez blisko trzydzieści lat. Tradycja o tyluż wydaniach odpowiada prawdzie. Każde z nich było nieco odmienne, więc badacz musi wpierw wybrać tekst najlepszy.

Nie wiadomo, czy Hozjusz nosił się już przedtem z planem napisania większego dzieła o doktrynie katolickiej. Myśl ta zapewne powstać miała dopiero później. Nawet pisząc pierwszy zarys nie przewidywał dalszego biegu wypadków.

Historia *Konfesji* zaczyna się z synodem piotrkowskim w 1551 r. [1]. Sytuacja była wówczas złożona. Episkopat polski stanął bezradny wobec narastających problemów, doszły tu jednak już do głosu siły kontrreformacji, którą reprezentowali Hozjusz i niektórzy członkowie kapituły krakowskiej. Hozjusz był wówczas od niedawna biskupem warmińskim. W synodzie brał udział w charakterze gościa, diecezja jego bowiem podlegała arcybiskupstwu w Rydze.

Biskup warmiński odegrał w Piotrkowie rolę energicznego inicjatora. Za jego sprawą obecni biskupi złożyli przysięgę, której tekst, sformułowany przez Hozjusza, miał być dlań na przyszłość podstawą w pracy nad *Konfesją*. Odzwierciedla on wyraźnie problematykę, którą w owym czasie dyskutowano z różnowiercami. Aby uniknąć niejasności Hozjusz skomentował pospiesznie słowa przysięgi. Tekst ten gorąco przyjęli zgromadzeni, którzy go chcieli natychmiast drukować. Ale Hozjusz sprzeciwił się temu, obiecując rzecz jeszcze przepracować. Taki był początek.

Odtąd można śledzić w korespondencji Hozjusza jego pracę nad kolejnymi rozdziałami [2]. Ważne są tu informacje o cenzorach spośród teologów

[1] Por. Acta historica res gestas Poloniae illustrantia. Ed. W. Wisłocki T. 1. Cracoviae 1878 s. 499—525.

[2] Stanisław Hosius: Epistolae. Ed. F. Hipler, V. Zakrzewski. T. 1. Cracoviae 1879. T. 2. Cracoviae 1888 (=HE); Indeks s. 1073.

krakowskich i gnieźnieńskich (m.in. Gabriel z Łowicza) oraz wzmianka o odprawie, którą autor *Konfesji* dawał Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu. Istotnie, antagonizm dzielił tych dwóch pisarzy — i w kolejnych wydaniach *Konfesji* można śledzić jego rozwój [3].

Pierwsze wydanie *Konfesji* ukazało się w początku 1553 r. [4]. Zawiera ono jedynie pierwszą połowę dzieła. Nie nosi też nazwiska autora. Wydanie jest wyjątkowo niedbałe: Errata sygnalizuje błędy w liczbie tysiąca dwustu. Autor odczuł to bardzo boleśnie. Pewną kompensatą mogło być powodzenie *Konfesji* i gorące przyjęcie jej przez czytelników. Świadczą o tym głosy i inne ślady lektury. Egzemplarz Biblioteki Czartoryskich w Krakowie należał uprzednio do Opactwa Świętokrzyskiego i to tam, na marginesach *Konfesji* wpisał ktoś bieg myśli autora. O czytaniu jej przez kler polski świadczy raczej inny egzemplarz [5]. Właścicielem był ks. Stanisław Sulima, wikariusz — podproboszczy skalmierski. Kapłan ten nabył książkę kosztem 26 groszy, oprawił ją i ozdobił herbowym supereksliibrisem, błędy poprawił, a w tekście podkreślił ważniejsze myśli, uzupełniając go gdzieniegdzie [6]. Zachowała się też wzmianka, że ks. Sulima podzielił naukę Hozjusza o Eucharystii na dwa kazania, które głosił w Zwiastowanie i w Niedzielę Palmową 1554 r. To znaczy, że *Konfesja* od razu zaczęła swe dobroczynne oddziaływanie w Kościele lokalnym. Również brak egzemplarzy z dalszych (pięciu?) wydań z 1554—1556 wyjaśnić można doszczętnym ich zaczytaniem.

Pierwsze, pełne wydanie ukazało się w Moguncji w 1557 r., ale i ono nie odpowiadało ambicjom autora. Podlegał on wówczas sprzecznym nastrojom, przygnębiały go błędne lub zgoła bezprawne przedruki, a równocześnie przynaglali go biskupi i wydawcy, podczas gdy nakłady znikały jedne po drugich. To wszystko skłaniało, aby *Konfesję* opracować na nowo. Owocem tego wysiłku były wydania z lat 1560—1561. Ukazały się one w Paryżu (trzy) i w Wiedniu (trzy). Te ostatnie wymagają szczególnej uwagi. Mają one doskonale udokumentowaną historię w kolejnych zmieniających się wstępach i przedmowach.

Wydania, o których mowa, figurują w *Bibliografii Polskiej* Estreichera [7] Wolno tu jednak wprowadzić następujące przestawienie. W Wiedniu u Michała Zymmermanna ujrzały światło dzienne dwa wydania z 1560 r. i jedno z roku następnego. To ostatnie w przedmowie wyjaśnia dzieje wydań poprzednich. Estreicher rozróżnił je literami A i B, jednakże chronologicznie pierwszym jest wydanie B, które ukazało się z początkiem 1560 r. Wydanie A natomiast jest późniejsze. Wykorzystuje ono poprzednie doświadczenia, poprawia i uzupełnia teksty. Pojawiło się nareszcie nazwisko Hozjusza na karcie tytułowej. Wprawdzie był on od początku

[3] S. Kot: Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej w XVI w. Kraków 1919.

[4] Stanisław Hosius: Confessio fidei catholicae christiana. Pars prior. Cracoviae 1553. Opis i dalsze wydania por. Estr. XVIII, 278—181.

[5] Dzisiaj w bibliotece oo. bernardynów w Leżajsku. Sygnatura B/91. Z całym księgozbiorem dostał się tam w 1568 r.

[6] Np. k. XXXIX, nota o kazaniu na 5 niedzielę po Objawieniu Pańskim: „sic triticum ab homine, sed zizania a diabolo dormientibus praelatis".

[7] W tekach K. Piekarskiego spoczywała gotowa do druku bibliografia prac Stanisława Hozjusza, zamówiona przez kolegium kanonizacyjne. Spłonęła ona w 1944 roku. A. Gryczowa: Dzieło Kazimierza Piekarskiego. [w:] Studia nad książką poświęcone pamięci Kazimierza Piekarskiego. Wrocław 1951 s. 55.

autorem całości, (włącznie z dedykacją prymasa do króla), anonimowość jednak sprawiła, że taki ks. Sulima czytał *Konfesję* jako dzieło Mikołaja Dzierzgowskiego. Ujawnienie nazwiska autora rozsławiło je następnie w całym katolickim świecie.

Wydania wiedeńskie *Konfesji* schodzą się z ważnymi zmianami w życiu Hozjusza. W r. 1561 został on kardynałem, pochłoną go już teraz sprawy soborowe. A jednak praca nad *Konfesją* trwa nadal. Mnożą się wciąż wydania, *Konfesja* pojawia się też na czele w *Opera*, względnie w *Opera omnia* Hozjusza. W wielokształtnej tradycji wyróżnia się wydanie kolońskie z 1573. Reprezentuje ono tekst znacznie rozbudowany, owoc skolacjonowania dawnych wydań. Przybyły również uzupełnienia, których Hozjusz dostarczył w rękopisie. Dzieje tego wydania, omawia Maternus Cholinus, wierny drukarz i klient Hozjusza, w przedmowie. Trudność w ustalaniu, jak dalece rozrósł się tekst *Konfesji*, polega na tym, że wydanie to pojawiła się zgodnie z wolą autora w formacie podręcznym, w dwóch tomach przy zastosowaniu bardzo drobnego druku.

Ostatnie wydanie dzieł wszystkich Hozjusza ukazało się u tegoż Materna Cholinusa w 1584 r. Jego pierwszy tom, wraz z *Konfesją* przygotował jeszcze za życia kardynał, który umarł w 1579 r. Byłaby to więc ostateczna postać dzieła. Zajmuje ono 416 stronic foliału.

Wiadomość, którą zapisał Stanisław Reszka o trzydziestu wydaniach za życia autora, odnalazła podstawę w rzeczywistości. Badacz myśli hozjańskiej odczuwa onieśmielenie. Studium swoje musi poprzedzić ustaleniem tekstu — tego tekstu, który rozrósł się kilkakrotnie. Wobec licznych wydań *Konfesji* trzeba zastosować eliminację tych, na które skarżył się Hozjusz, i tych, które dokonały się bez jego wiedzy. Z drugiej strony dzieło literackie nie może rozrastać się bez ograniczeń. Starzeje się ono podobnie jak jego autor. Dlatego wolno założyć, że w opracowaniu *Konfesji*, uzyskał on *optimum* w drugim wydaniu wiedeńskim z r. 1560. Jest to wydanie, które Estreicher naznaczył literą A. Drukował je Hozjusz w doskonałej oficynie, osobiście nadzorując pracę, gdyż wówczas przebywał w Wiedniu jako nuncjusz Piusa IV u cesarza Ferdynanda. Udało się tekst uzupełnić i błędy poprawić. Wydanie to jest owocem prac i doświadczeń zebranych w ciągu dziesięciu lat po synodzie piotrkowskim.

Podstawowym więc tekstem w obecnej pracy będzie *Konfesja* Hozjusza w wydaniu wiedeńskim z 1560 r.[8]. Zakładając, że to akuratnie wydanie zawiera pełną już i dojrzałą myśl Hozjusza o liturgii mszalnej, wypowiedziom z innych wydań czy też z innych pism tego autora przypisać można znaczenie najbardziej autentycznego komentarza. Trzecią wreszcie i zupełnie pomocniczą rolę spełniają późniejsi autorzy, którzy zresztą nie wypowiedzieli się dotąd na ten temat.

Obecnie kilka uwag o egzemplarzu, który służył przy obecnym opracowaniu. Pochodzi on oczywiście z wiedeńskiego wydania A w 1560 r. Poza drobną usterką[9] egzemplarz jest bezbłędny i doskonale zachowany. Na karcie tytułowej ręka z XVI w. zapisała: *Inscriptus Catalogo Monastery Tinecensis O(rdinis). S(ancti). B(enedicti).* Na wewnętrznej powierzchni

[8] Odtąd w obecnej pracy cytowana: Confessio. Cyfry rzymskie zostały zastąpione arabskimi. Teksty cytowane są w modernizowanej transkrypcji, mimo wysokich wartości filologicznych zapisu oryginalnego. Wszystkie skróty zostały rozwiązane.

[9] Przestawienie kart CCLXXXIII—CCLXXXVIII i CCLXXXIX—CCXCIIII.

przedniej okładki późniejsza ręka zapisała *Armarii 2-i.* Powyżej zapis proweniencyjny (?): *Clemens Seraczkj* — przekreślone i nadpisane ponownie *Clemens Sieraczki* [10]. *Anno d(omi)ni 1585.* Następuje tekst biblijny i patrystyczny bez związku z historią książki. Na karcie tytułowej widnieją jeszcze odbitki dwóch pieczęci z XIX w. Jedna ma napis w majuskułach: *Bibliotheca Seminarii Tarnoviens.* Druga analogiczny: (majuskuły tylko w pierwszym wyrazie) *Bibliotheca Seminarii Dioeces. Cracov.* Dane te wyznaczają *itinerarium* książki. Pierwotna własność klasztoru tynieckiego, po jego kasacie weszła w posiadanie tworzącej się w Tyńcu nowej diecezji. Przy przenoszeniu jej stolicy do Tarnowa, przeniesiono również bibliotekę. Księga wróciła przez pośrednictwo Biblioteki Seminarium Duchownego w Krakowie. Zwrot tynecjanów odnowionemu klasztorowi dokonał się w latach 1954/5 dzięki inicjatywie ś.p. księdza prałata Karola Kozłowskiego, ówczesnego rektora Seminarium, i dobrodzieja Biblioteki Tynieckiej.

W omawianym egzemplarzu budzi zainteresowanie renesansowa oprawa. Składają się na nią lipowe deski obciągnięte brunatną skórą cielęcą. Oprawa jest nieco zniszczona, bez grzbietu, okuć i klamr, które służyły zamykaniu księgi. Powierzchnię pokrywają odciski wykonane na ślepo, bez złoceń. Zarówno przednią jak i tylną okładzinę obrzeżają odciski wykonane radełkiem. Tłok powtarza tu 4 portrety (w pozytywie) Jagiellonów, mianowicie Zygmunta Starego, Bony oraz ich syna Zygmunta Augusta i córki Izabelli, którą jak wiadomo — wydano w r. 1539 za Jana Zapolyę. Układ ten wyjaśnia data powracająca wraz z podobizną Bony: we wnęce renesansowej, ponad głową królowej widnieje liczba 1540 — a więc rok, w którym wszyscy wymienieni żyli jeszcze. Nie jest to niespodzianką, bo introligatorzy używali raz wykonanych narzędzi przez wiele lat. Techniką radełkową zapełnił też introligator środkową część drugiej okładziny. Wyobrażenia, jak świadczą o tym napisy, przedstawiają Apolla i muzy Caliope, Talię i Terpsychorę. To akcentuje jeszcze renesansowy wydźwięk oprawy.

Centralna część przedniej okładki mieści charakterystyczny — zdaniem Kazimierza Piekarskiego — dla polskiego introligatorstwa odcisk plakietki w negatywie. Otoczona prostokątną bordiurą z esami i floresami plakietka ta ma wymiary 52×90 mm. Ponad nią widnieje napis: *CONFESSIO FIDEI,* poniżej odbicia data 1560. Obraz ukazuje się w ramach dwóch filarów z ozdobnymi kapitelami, na których opiera się dość płasko zarysowany łuk sklepienia. W górnej części drobne ozdoby w postaci wieńców i liści. Środek zajmuje obraz Ukrzyżowanego z tabliczką, na której widnieje *INRI.* W głębi po prawej stronie odcisku wznosi się słup z wężem spiżowym. Uwagę skupia na sobie scena środkowa. Wyjaśnia ją drobny napis u dołu: *TG. OS NON COM/m/INUE/tis e/XEO.* Poza pierwszymi dwoma literami, które są zepewne inicjałem, tekst pochodzi z Ewangelii, św. Jana 19, 36, a powtarza proroctwo Ksiąg Wyjścia 12, 46 (i inne). Pełna dramatycznego napięcia scena przedstawia dwóch żołnierzy, którzy zbliżają się do Ukrzyżowanego, aby połamać Mu golenie. Istotnie obydwaj podnoszą drągi, aby dokonać swego dzieła, ale oto po lewej stronie krzyża ukazuje się

[10] Nie wiadomo kim był ofiarodawca książki, jej pierwszym właścicielem czy też benedyktynem.

anioł wstrzymujący uderzenie. To on zdaje się wyrażać protest: kości nie połamiecie u Niego! Stojący obok słup ze spiżowym wężem przypomina że zgodnie z proroctwem Ukrzyżowanie winno być przedmiotem zbawiennej kontemplacji, a nie dalszego okrucieństwa.

Rzadko się zdarza, aby oprawa tak przystawała do treści księgi, jak w tym wypadku. Do misterium krzyża zwracał się Hozjusz z całą swą zaangażowaną pobożnością [11]. Wiele wypowiedzi w samej *Konfesji* to poświadcza. Ponadto był Hozjusz pod wpływem św. Augustyna i jego nauki o Ciele mistycznym. W tej perspektywie tłumaczy się scena z okładki. W zamiarach autora księga jest obroną Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół, przed rozbiciem, rozczłonkowaniem, podziałem [12] — jednym słowem, przed zagrażającym Kościołowi niebezpieczeństwem. Hozjusz usiłuje przekonać o zbawczym owocu odkupienia i w tym duchu kontempluje epizod z wężem spiżowym [13].

Czytelnik pochylający się nad *Konfesją* Hozjusza wchodzi w świat zupełnie wyjątkowy. Autor ten przypomina nieco proroka, który zapałał gorliwością o krzywdę Bożą i o nią się upomniał. Jakkolwiek oceni ktoś postawę Hozjusza, przyznać przecież musi, że jest on konsekwentny. Czterysta lat, które ubiegły od czasów napisania *Konfesji*, stwarzają dostateczny dystans, aby spokojnie wglądnąć w jej trwałe wartości.

II. SPRAWY KULTU W *KONFESJI*

Zagadnienie kultu pojawia się we wstępie — *Prooemium*, którym Hozjusz poprzedził *Konfesję*. Wypowiedź ta zasługuje na uwagę z wielu względów. Kult Boga ukazuje się tu w powiązaniu z kontemplacją, religią i pietyzmem względem Boga, jako cel przedsięwzięcia autora [1]. Wypowiedź ta wiąże się z ówczesną dyskusją o podstawowych zagadnieniach religii. Z nastroju *Prooemium* wynika wszakże konstruktywna tendencja całości, która służy raczej pouczeniu niż kontrowersji.

Pojęcie kultu w słownictwie Hozjusza jest niezmiernie szerokie i bogate. Kult Bogu należny to wiara, nadzieja i miłość [2]. W dalszym ciągu *Konfesji* okaże się, że wyjaśnieniu i praktyce tych trzech cnót teologicznych autor poświęca 260 kart dużego formatu. Teraz dopiero pojawia się sformułowanie, które już bezpośrednio dotyczy liturgii uzasadniając jej sens i wskazując jej miejsce w całości życia katolickego. Bóg jest Duchem, więc duchowym jest kult w swej istocie. Natomiast człowiek jest duchowym i cielesnym: dlatego też kult, którym czci on Boga, jest podwójny, duchowy i cielesny [3].

Oba te aspekty jednego przecież kultu są powiązane i zhierarchizowane: W ten sposób kult zewnętrzny polega na tym, że wyrażą rzeczy-

[11] „Christi passionis mysterium". (Confessio, jw. k. 4). „Ineffabile Christi passionis mysterium". (Tamże, 9v).

[12] Tamże, k. 332.

[13] Tamże, k. 11.

[1] „Hac itaque de re dicere nobis nunc est propositum, quae sit pie colendi Deum ratio". (Tamże, Prooemium).

[2] „Tribus iis, quae proprie debentur Deo, cultus absolvitur". (Tamże).

[3] „Colat Dominum humana mens fide, spe et caritate. Colat Dominum corpus hominis externis et corporeis rebus, quibus tamquam signis quibusdam suam erga Deum fidem, spem et caritatem ostendat". (Tamże).

wiste, choć inaczej niewidzialne usposobienie człowieka [4]. Zewnętrznym przejawom kultu Hozjusz poświęca resztę swej *Konfesji*, czyli blisko jedną szóstą całości. Wolno więc powiedzieć o księdze tej, że w zamiarach autora dotyczy kultu. Istotnie, plan został wykonany. Na słowach wstępu warto się zatrzymać, dlatego że autor pozostał wierny założeniom i wszystkie dalsze jego wypowiedzi w jakiś sposób uczestniczą w tej szybko zarysowanej syntezie. Wartościową cechą w nauce Hozjusza o kulcie jest nacisk na stronę wewnętrzną przeżycia. Będzie on tego wymagał od czcicieli Boga, a zwłaszcza od kapłanów. Inną ulubioną myślą autora jest rola miłości w kulcie Bożym i podporządkowanie jej liturgii jako naczelnemu prawu. Zauważyć również należy miejsce wiary i nadziei, a więc modlitwę w ujęciu Hozjusza. W rezultacie każda wypowiedź o liturgii pojawia się w powiązaniu z dogmatem, historią Kościoła względnie jego pobożnością. Autor uniknął w ten sposób niebezpieczeństwa, które polega na wyobcowaniu liturgii z jej kontekstu i usunięciu jej na margines życia Kościoła.

W *Prooemium* nakreślił autor program, któremu został wierny we wszystkich wydaniach *Konfesji*. Programowi temu odpowiadają podziały wewnętrzne *Konfesji*, która składa się z części poświęconych kultowi wewnętrznemu w szerokim znaczeniu, a więc wierze, nadziei i miłości. Kończy *Konfesję* obszerny traktakt o kulcie zewnętrznym w pięciu rozdziałach. Wprawdzie autor nie zamierzał o tych sprawach pisać *ex professo*, przecież ta część końcowa rozrosła się znacznie i na tle staropolskiej literatury tworzy najpełniejszą wypowiedź o liturgice, jej prawach, podziale i sensie. W tym wypadku Hozjusz naśladował katechizmy przedkanizjańskie, które zwykle omawiały liturgikę w ostatnich rozdziałach. Nowoczesnego czytelnika pism z XVI w. uderza, że rola liturgii w myśli teologicznej była nierównie większa niż dzisiaj. W wypadku Hozjusza ma to szczególne znaczenie. Wiadomo, jak autor ten starał się o to, aby jak najwierniej przedstawić autentyczną doktrynę i praktykę Kościoła. Może dlatego tak długo drukowano *Konfesję* bez podania nazwiska autora? To też wymowny jest fakt, że w tej syntezie katolicyzmu liturgia ukazała się jako problem zasadniczy i ściśle powiązany z całością.

Gdy chodzi o wyraz zewnętrzny kultu — o liturgię w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, wypowiedzi autora są częste i napotkać je można w wielu miejscach. Pierwsze rozdziały dotyczą wiary. Hozjusz analizuje kolejno artykuły składu apostolskiego, wskazując, że niemal każdy z nich ma swoją ilustrację w świętach, uroczystościach lub okresach roku kościelnego. Owszem, obchody liturgiczne wzbogacają zagadnienia, które w sformułowaniu składu apostolskiego ukazują się suche. Wszystkie te wypowiedzi Hozjusza zawierają charakterystyczne cechy jego nauki o liturgii zwracającej się do człowieka przez pośrednictwo jego wzroku.

W ramach wykładu o wierze pomieścił Hozjusz swą naukę o sakramentach Kościoła. Każdy z tych rozdziałów stanowi osobną rozprawkę. Osiągają one nieraz znaczne rozmiary: zagadnienia eucharystyczne zajmują czterdzieści kart, czyli jedną ósmą całości. W obecnym wypadku kładą się te rozdziały w centrum zainteresowania chociaż o liturgii traktują tylko ubocznie.

---

[4] „Quemadmodum corpus ordinatur ad Deum per animam, sic exterior cultus ad interiorem referatur, sine quo frustra Deus quibuscumque tamquam externis ritibus colitur". (Tamże).

Względnie krótka jest część poświęcona nadziei chrześcijańskiej, a przecież zawiera ważną wypowiedź o różnicach kultu należnego wyłącznie Bogu, albo świętym. Kwestia wzywania wstawiennictwa świętych była aktualna za czasów Hozjusza, gdyż atakowali ją różnowiercy. Stanowi ona osobny rozdział w dziejach liturgii. Więcej wypowiedzi na temat kultu mieści traktat o miłości i usprawiedliwieniu. Szczególnie ważne są rozdziały dotyczące pierwszych przykazań dekalogu. Uzupełniają one zarówno naukę o kulcie Bożym i o roku liturgicznym.

W rezultacie lektura *Konfesji* przynosi podstawowe dane z zakresu liturgii mszalnej, jej teologii i historii. Chociaż zastrzegał się autor, że pisać nie będzie o ceremoniach, przecież chcąc — nie — chcąc wraca do nich wielokrotnie. Dzięki temu ukazują się one w coraz to innym kontekście, dobrze uwypuklającym ich znaczenie oraz powiązania z dogmatem i z całym życiem chrześcijańskim.

Nazwę liturgii [5] Hozjusz rezerwuje dla Mszy św. Idzie on w tym za grecką tradycją. Powtarza wywody Erazma z Rotterdamu, który je zawarł w *Parafrazie Ewangelii*. Użytek słowa liturgia w znaczeniu Mszy św. przyjął się w XVI w. [6]. Wprawdzie ujęcie to jest ciasne, ale ma uzasadnienie biblijne i filologiczne. Msza św. jako ofiara jest najbardziej charakterystycznym obrzędem w liturgii. Hozjusz nie wgłębia się już w dalsze znaczenie słowa. Przyjął go i używa.

Wypadło zatrzymać uwagę nad tym szczegółem, aby wyjaśnić, dlaczego słowo to występuje w tytule obecnej pracy, i dlaczego obok umieszczony przymiotnik „mszalna" znalazł się w nawiasie. Zaznacza to granice tematu w sposób dzisiaj zrozumiały. Terminologia w tej dziedzinie ustalała się dopiero w XX w. Pojęcie „liturgia" znacznie przekracza zakres proponowany przez Hozjusza, zbliżając się do tego, co on nazywa kultem, a przynajmniej kultem zewnętrznym pod warunkiem uwzględnienia jego motywacji.

Zaznaczywszy myśl swoją w *Prooemium*, Hozjusz wraca do niej kilkakrotnie. Liturgia podlega miłości jako naczelnemu prawu. W zasadzie miłość ta jest jedynym kultem, który się Bogu należy i w którym Bóg „ma upodobanie" [7].

I przeciwnie, żaden wyraz czci nie zyska Bożego upodobania, jeśli nie byłby wyrazem miłości [8]. Ona to bowiem sprawia, że człowiek c a ł y m sercem powierza się Bogu. Miłość więc okazuje się potęgą, która przynagla miłującego do zupełnego oddania. Kult więc, jakkolwiek się miał przeja-

---

[5] Tekst zasadniczy pojawia się w rozdziale 53 o kapłaństwie. Por. tamże, k. 131 n., k. 9 v. Poza Confessio por. Stanisław H o z y u s z: Rozmowa o tym, godzili sye laikom kielicha... dozwolić... Kraków 1562 r. 118 v; Palinodiae, [w:] Stanislaus H o s i u s: Opera omnia. T. 1. Coloniae 1584 (=HO) k. 741, 746.

[6] Odnośny ustęp Confessio pochodzi ze stycznia 1552 r. Por. list Hozjusza do Kromera, HE, nr 659 s. 164. Wyprzedził więc Hozjusz G. C a s s a n d e r a: Liturgica de vita et ordine. Coloniae 1558. Por. A.G. M a r t i m o r t: L'Eglise en prière. Paris 1966 s. 4. O ciekawym zastosowaniu słowa por. A. C r i t i u s: De sacrificio missae. Cracoviae 1529.

[7] „Nec colitur ille nisi amando". (Confessio, jw. k. 260). Za św. Augustynem: „hic est cultus, quem praecipue Deus a nobis exigit, quem quantum diligimus tantum colimus". (Tamże).

[8] „Cultus quem sibi praestari Deus vult, est illa, de qua iam ita multa dicta sunt a nobis, dilectio, sine qua nullus Deo gratus cultus exhibetur. In hac totum sibi cor hominis vindicat, nullam ut eius partem alicuius amor occupet". (Tamże, k. 240 v).

wić, występuje w związku z pobożnością i religijnością, to znaczy z tymi siłami, które łączą z Bogiem. Ponownie Hozjusz kładzie nacisk na wewnętrzną autentyczność tego przeżycia i na dobrą wolę [9].

Miłość więc sprawia, że wszystko, co płynie z jej pobudki, staje się miłością [10]. Sama też, chociaż z istoty swej niewidzialna, przynagla do pokazania jej przez znaki zewnętrzne [11]. Miłość więc tłumaczy przede wszystkim tak niezwykły fenomen, jakim jest osobista ofiara w Mszy św. Głębsze wnikanie w tajemnicę miłości Boga względem nas prowadzi do tego, że człowiek staje się gotów na wszystko [12].

Ukazanie miłości jako celu liturgii [13] i wzajemne przedstawienie liturgii jako wyrazu miłości, a więc nacisk na jej wewnętrzne motywy — jest trwałą wartością w nauce Hozjusza o kulcie. W tym wypadku autor z XVI w. zbliża się w swym wykładzie do postulatów głoszonych w chwili obecnej.

Kult więc — według nauki Hozjusza — dzieli się przede wszystkim na wewnętrzny i zewnętrzny. Kult wewnętrzny polega na wierze, nadziei oraz miłości, która ma oczywiste pierwszeństwo [14]. Przeciwieństwa, ale też związki między kultem wewnętrznym i zewnętrznym omawia Hozjusz w *Prooemium* i w końcowej części *Konfesji*.

Drugi podział kultu uwzględnia te przejawy, które należą się wyłącznie Bogu i rozróżnia je od innych, którymi czci człowiek zarówno Boga jak i Jego świętych. W braku słów łacińskich teologia katolicka posługuje się zwrotami greckimi: *cultus latriae* i *cultus duliae* [15]. Sprawy te, podobieństwa ich i różnice odnaleźć można w związku ze zwyczajem dedykowania kościołów (zawsze!) Bogu, ku czci świętych [16]. Trzecie rozróżnienie, które Hozjusz wprowadza w zakresie kultu, dotyczy naśladowania, czci i wzywania [17].

Waga czwartego podziału polega na tym, że wprowadza ład w wielokształtny świat obrzędów i ceremonii liturgicznych. Dotyczy ten podział wyłącznie kultu zewnętrznego, tak go przynajmniej przedstawia Hozjusz, po czym wykorzystuje go systematycznie. Dzieli więc Hozjusz kult zewnętrzny rozpatrując jego przejawy z czterech stron. Daje to w rezultacie różne aspekty jednej i tej samej sprawy: osobowy, rzeczowy, lokalny i cza-

[9] „Omnis Dei cultus, omnis verae pietatis et religionis vis, per quam cum Deo re vera coniungimur, ac illius numini maiestatique dediti sumus, in mente et spiritu et in ipsa intestina voluntate consistit. Quae voluntas, cum bona et magna est, caritas vocatur. Per quam adhaerentes Deo unus eo spiritus efficimur. Hac sola coli Deus maxime gaudet". (Tamże, k. 260).

[10] „Affectus tuus operi tuo nomen imponit". (Tamże, k. 275).

[11] „Ubi verus est amor, nequaquam sic in ipsa mente reconditus et abstrusus esse potest, ut non per signa quaedam et indicia se foras proferat ac ad spectantium oculos traducat". (Tamże, k. 260).

[12] „Vicissim caritate erga tam pium et beneficium servatorem nostrum accendimur, omnia et facere et pati parati, dum gratum nos et memores tanti beneficii praestare possimus". (Tamże, k. 83 v).

[13] Tamże, k. 315. Por. Rozmowa, jw. k. 108. Hozjusz omawia przykazania miłości. Confessio, jw. k. 232—239.

[14] Tamże, k. 83 v.

[15] Tamże, k. 104 v — 105, 168—175. Na uwagę zasługuje egzegeza słów Mt 4, 10. Stanowi ona przykład nowożytnego już wnikania w treść objawionego tekstu z pomocą filologii. Tamże, k. 169.

[16] Tamże, k. 275 r-v.

[17] „Ex iis praecipuus et Deo gratissimus cultus est imitatio". (Tamże, k. 169). Por. k. 170.

sowy, zależnie od tego, czy na obrzęd jakiś spojrzeć ze strony osób grających w nim rolę, rzeczy przy nim użytych, miejsca, względnie czasu, w którym się odbywa. W oparciu o ten podział, napisał Hozjusz obszerny traktat o liturgice [18].

Podział ten zapożyczył Hozjusz u Jana Beletha, paryskiego liturgisty z XII w. [19]. Tekst ten zapewne otrzymał przez czyjeś pośrednictwo, gdyż kolejność rozdziałów zmienił, pominął również myśl bliską jego doktrynie [20]. Podział ten odpowiada wymogom logiki i sprzyja analizie obrzędów, dlatego też w następnym rozdziale wypadnie zastosować go do liturgii mszalnej. Wolno przypuścić, że ułatwi on śledzenie autentycznej myśli autora.

Jednakże Hozjusz nie poprzestał na podziałach, chociaż umiał je przeprowadzić i posłużyć się nimi w porządkowaniu materiału. Imponujący to fakt, który wynika z porównania *Prooemium* w kolejnych wydaniach z lat 1553—1584. Jak wiadomo, mieści się w nim synteza myśli Hozjusza o kulcie — ta synteza, która narzuca niejako plan całości rozpracowanie zagadnień kultu wewnętrznego i zewnętrznego. Otóż *Prooemium* we wszystkich trzydziestu wydaniach pozostało bez zmian. Również doktryna została ta sama [21], wyłożona od początku w tych samych dziewięćdziesięciu jeden rozdziałach z tytułami, które zostały bez zmian. Hozjusz umiał więc podzielić materiał i to wytrzymało próbę czasu, mimo kilkakrotnego przepracowania i rozrostu *Konfesji*. Hozjusz był raczej syntetykiem i to się zaznacza również w jego nauce o liturgii.

W znakomitym *Prooemium* autor dokonał wprawdzie zasadniczego podziału, aby zarysować plan całej *Konfesji*, ale zakończył słowami, które dobrze charakteryzują jego umysłowość. Pisze on mianowicie, że do uczczenia Boga (do dzieła kultu) wciąga się człowiek duchową stroną swej złożonej natury. Aktami tego kultu będą niewidzialne oczom ludzkim wiara, nadzieja i miłość. Podobnie i ciało człowieka bierze udział w kulcie przez różne praktyki zewnętrzne [22]. Podział jest logiczny, więc wyłączny, adekwatny i zupełny. Tyle, że jest to podział, który chwilowo posłużyć ma autorowi w przedstawieniu jego myśli. Tymczasem rzeczywistość — nawet ta zarysowana w płaszczyźnie ideału — przeczy podziałowi i domaga się scalenia. Widzi to Hozjusz, gdy pisze o wyniku spełnionego dzieła: kult, do którego wciągnięty został cały człowiek [23] sprawia, że tenże cały człowiek powie z prorokiem — psalmistą: „Duch mój i ciało moje rozradowały się w Bogu żywym" (Ps 83, 3).

Ten „cały człowiek" jest przedmiotem zainteresowania ze strony Boga — ciekawi również autora. Zaznacza się to już w *Prooemium*, które całego człowieka dotyczy — a przedłuża się w dalszych rozdziałach *Konfesji*.

Liturgia, Msza św., religia są w pewien sposób znakami, których roz-

[18] Tamże, k. 260—307.

[19] Joannes Beleth: Divinorum officiorum ac eorundem rationum brevis explicatio. Cap. 1. Venetiis 1577 k. 322; PL 202, 13 n.

[20] Wedlug J. Beletha Stwórca zarezerwował sobie na własność pewną ilość ludzi, miejsc, rzeczy i czasów.

[21] „Ipse enim in decursu vitae doctrinam suam essentialiter non mutavit, sed solum testimoniis scripturarum et traditionis locupletavit". (J. Smoczyński: Bibliographia Hosiana. Pelplin 1937 s. 3).

[22] „...externis et corporeis rebus". (Confessio, jw. Prooemium).

[23] „...totus homo". (Tamże).

myślanie podprowadza na brzeg tajemnicę, która kryje i zarazem objawia, jakim jest człowiek w oczach Bożych. Jeszcze nie cały, bo dopiero scalany przez religię [24], komunię [25], ofiarę [26] i znaki liturgiczne [27]. Ten człowiek, do którego — przez pośrednictwo znaków tych — Bóg się zbliża, jego własną bezsilność *(imbecillitatem)* mu uświadamia [28], a równocześnie powołuje do kontemplacji. To dzieło kultu scala człowieka.

W *Konfesji* Hozjusz wiele uwagi poświęcił sprawom kultu i liturgii. Czytelnik, który chce to sobie uświadomić, musi zwrócić uwagę nie tylko na rozproszone w całym dziele szczegóły, ale też na myśl syntetyczną, która ją wiąże między sobą w zwartą całość.

III. O KULCIE „ZEWNĘTRZNYM"

Spośród wyżej omówionych podziałów, na uwagę zasługuje przede wszystkim ten, który Hozjusz zapożyczył od Beletha. W *Konfesji* — w jej końcowej części — mieści się grupa czterech rozdziałów pod wspólnym tytułem *de externo cultu*. Ogólnie biorąc jest to analiza liturgii z czterech punktów widzenia. Analiza ta ułatwia ponowny przegląd całego materiału i całej problematyki.

1. ASPEKT OSOBOWY

Hozjusz rozpoczyna swe omówienie od problemów osobowych. Ściśle biorąc, zajął się tu duchowieństwem i zakonnikami. Można jednak myśl jego rozszerzyć na wszystkich uczestników liturgii. W ten sposób pojawia się nawet pewne podobieństwo liturgii i dramatu, chociaż Hozjusz tego nie chciał spostrzec.

Jeśli jednak wolno myśl tę podjąć, pierwszym „aktorem" w Mszy św. jest sam Bóg. Nowocześni autorowie używają niekiedy słowa adresat. A więc adresatem i odbiorcą ofiary jest Bóg w Trójcy świętej jedyny [1]. Poprzez Wcielenie, Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, stał się jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Wyrazem Chrystusowej mediacji w języku liturgicznym jest zwrot kończący wszystkie modlitwy Kościoła, które z zasady zwracają się do Boga-Ojca [2].

Chrystus jako Pośrednik dokonał arcykapłańskiej ofiary ze samego siebie w ręce Ojca [3]. Bóg Ojciec więc występuje najczęściej jako odbiorca ofiary [4]. Przyjęcie to — rzecz znamienna, dokonuje się przez wejrzenie, owszem kontemplację ofiary, która odprawia się na oczach Bożych; (to

---

[24] „Religio, quod ea tamquam vinculo obstricti Deo sumus et religati". (Tamże).

[25] „Unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus. Huius rei quaedam indicia sunt species illae, sub quibus latet hoc sacramentum". (Tamże, k. 103 v).

[26] „Est enim verum sacrificum omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo". (Tamże, k. 263 v).

[27] „Sub quorum tegumento divina virtus secretius operatur salutem". (Tamże, k. 55 v).

[28] „[Deus] virtutem suam in visibilibus eiusmodi signis operari voluit ut nostrae se imbecillitati divina maiestas accomodaret". (Tamże).

[1] Tamże, k. 84 v, 94 v.

[2] „Per Christum Dominum nostrum" (Tamże, k. 172 v, 233 v).

[3] „Ipse offerens, ipse et oblatio". (Tamże, k. 84 v). „Ipse sacerdos et sacrificium etc". (Tamże).

[4] Tamże, k. 83, 89 v, 90 nn.

samo odnosi się do Mszy św. [5]). Myśl tę mógł podsunąć zarówno biblijny opis ofiary, którą złożył Abel, jak i modlitwa mszalna *Suppra quae*.

W takim ujęciu trzeba również przedstawić dzieło Ducha Świętego w zakresie liturgii. Możliwe, że w tym wypadku wywarła na Hozjusza swój wpływ lektura Ojców Kościoła greckiego ze św. Grzegorzem z Nazjanzu na czele. Oni to rozbudowali znacznie naukę o Duchu Świętym, który organizuje kult Boży w Kościele czuwając nad jego prawidłowym rozwojem. Jego akcja rozciąga się na wszystkie wieki, a więc i na obecną chwilę [6]. Szczególną opieką otacza On ofiarę eucharystyczną stosując obrzędy do aktualnych potrzeb i możliwości człowieka [7]. Przez Niego, który jest bliski tajemnicy Wcielenia, dokonał też Chrystus swej ofiary [8].

Powyższe wzmianki wystarczą, aby zaznaczyć, „aktywny udział" — jeśli tak rzec wolno — Osób Boskich w dramacie mszalnym.

Dalszym, ale bardzo rzeczywistym tłem, na którym Hozjusz ukazuje liturgię mszalną, jest dramatyczna walka Kościoła z jego antagonistą, szatanem. O ile Kościół uparcie wykonuje rozkaz Pański: „To czyńcie na moją pamiątkę" — i dlatego tworzy cały system komemoratywny, w którym Msza św. wysuwa się na pierwsze miejsce, o tyle szatan czyni wszystko, aby pamięć Odkupienia zatrzeć wśród ludzi [9]. Walka toczy się na wielu frontach, a także w dziedzinie liturgii i duszpasterstwa. Obie strony mają swoją strategię, armię, sukcesy [10].

W takim kontekście łatwiej zrozumieć sens słowa *Ordo*, jako łacińskiej nazwy dla kapłaństwa. Jest ono elementem ładu. Hozjusz przykłada do tego wielką wagę, widząc w ładzie nie tylko znak Królestwa Bożego, ale też rękojmię zwycięstwa. Kościół uporządkowany, czy zhierarchizowany dzięki owemu *Ordo* spełnia proroctwo, które mówi o *acies bene ordinata*. Sakrament kapłaństwa w Kościele ma charakter konstytutywny [11] i organizujący społeczność, dzieli ją bowiem i wyznacza właściwe funkcje. Jakkolwiek jednak wielkie jest uprzywilejowanie kleru, do którego należy zwierzchnictwo, dzieło ich polega w zasadzie na posługiwaniu Bogu, Kościołowi, ludziom [12].

Hozjusz omawia szerzej rolę biskupów, którzy otrzymali pełnię władzy w zakresie liturgii [13]. Powraca również średniowieczne zagadnienie Mszy św. sprawowanej przez niegodnego kapłana [14]. To wszystko ma tylko luźniejszy związek z liturgią mszalną, o której tu mowa.

Rola kapłana w Mszy św. jest pierwszorzędna. Stojąc przy ołtarzu reprezentuje lud wobec Boga i Boga wobec ludzi. Sprawuje wówczas podwójną legację [15]. Kapłaństwo jest przede wszystkim dziełem pośredniczе-

[5] „Quam ille obtulit in cruce hostiam, cam Patri sistimus supplices orantes, ut illius contemplatione nobis placatus et propitius esse velit". (Tamże, k. 90). Por. k. 177 v.

[6] Szeroko o tym tamże, k. 311 v — 312.

[7] Tamże, k. 13.

[8] Tamże, k. 8 v.

[9] Tamże, k. 132.

[10] Tamże, k. 242, 280, 308. Por. nadto wykład proroctwa Daniela o nieustającej ofierze. Tamże, k. 87 v.

[11] „Ordo sacerdotum, cui reliqui omnes subserviunt". (Tamże, k. 125).

[12] „[Ordo] ministrantium" (Tamże, k. 56 n.). „Ministrandi munus". (Tamże k. 261 v).

[13] Tamże, k. 12 v, 100 v, 334 v.

[14] Tamże, k. 49 v, 83 v, 253 v, 267.

[15] Tamże, k. 126 n., 330 v — 331 v. Echa tej nauki odzywają się również w Palinodiae.

nia i pojednania [16]. Z tego wynika wymaganie świętości osobistej, która jako potrzeba przerasta nawet wykształcenie umysłu i zdatność do kaznodziejstwa [17]. Głównym czynem kapłana jest ofiara. Kapłan który ją sprawuje, jest namiestnikiem i legatem Chrystusa [18].

Powyższe uwagi nie wyczerpują zagadnienia, a tylko sygnalizują postulaty i rysy, które cechować powinny osobę celebransa. Hozjusz temu zagadnieniu poświęca uwagę, bo było ono w XVI w. przedmiotem zażartych dyskusji. W *Konfesji* brzmią ich echa. Materiału, który dotyczy zagadnienia, jest dużo, trudno jednak ustalić, czy Hozjusz „klerykalizował" liturgię. Zagadnienie ukazuje się w innym świetle po wglądzie w to wszystko, co Hozjusz napisał o laikacie. Zresztą nie on pierwszy wprowadza sprawę do polskiej literatury przedmiotu. Wyprzedził go znacznie Mateusz z Krakowa, a także Stanisław Zaborowski. Hozjusz jednak przewyższył obu starannością swego wykładu. Temat zasługuje na osobne opracowanie, ale w obecnym wypadku wystarczy zebrać zasadnicze punkty. Przede wszystkim Hozjusz głosi jedność kultu, do którego powołani są zarówno kapłani, jak i zakonnicy i wszyscy chrześcijanie [19]. Podstawą tego jest powszechne kapłaństwo, które daje sakrament chrztu [20]. Ład Boży — albo lepiej: Duch Święty — wyznacza każdemu jego miejsce w Kościele i rolę w liturgii. Szczegółowo omówił to Hozjusz w stosunku do duchowieństwa, obecnie uczy o zadaniach laikatu w liturgii. Na podstawie swego kapłaństwa, którym jest chrzest, wierni biorą udział w modlitwie Kościoła i samych siebie składają Bogu jako ofiarę żywą.

Hozjusz kreśli obraz idealnego laika, który jest świadomy swej godności i swego ograniczenia. Wypowiedzi *Konfesji* uzupełnia *Rozmowa o Kielichu*, w której autor polemizuje z Fryczem Modrzewskim. Rzecz rozpoczyna się żartem. Rozmówcy noszą imiona Aratora-Oracza i Harpaga, a więc wprost wzięte z dialogu Frycza. Buntują się jednak przeciw rolom, które ten autor kazał im odegrać. Oracz z pokorą uznaje, że „nie jest doktorem", zna się na rolnictwie, a nie na teologii. W rzeczywistości jednak wypowiada pierwszorzędne treści. Reprezentuje on postawę wykształconego laika. Jego poglądy poczęły się w proteście przeciw niepoczytalności ówczesnej szlachty rozprawiającej o religii, „co się wedle zwyczaju złego wieku naszego nigdy częściej nie dzieje, jedno przy kuflu" [21].

Zasadniczym wymaganiem, które Hozjusz stawia laikatowi, jest mądra pokora, ustawiająca człowieka na swoim miejscu w Kościele. Nie należy więc doń rządzenie w Kościele ani tym bardziej regulowanie liturgii [22]. Chociaż laikat nosi w *Konfesji* takie nazwy jak *vulgus*, *populus*, *rudi* itd., w rzeczywistości stan ten jest zróżnicowany. Inaczej Hozjusz traktuje królów, do których zwraca się w dedykacjach, gdy przypisuje im np. rolę obrońców Kościoła. Wzorem króla miał być Zygmunt Stary [23]. Do laikatu należy szlachta z przysługującymi prawami kolatorskimi, których jej jed-

[16] „Reconciliationis minister". (Confessio, jw. k. 265 v).
[17] Kaznodziejstwo jest zasadniczo zadaniem biskupów. Tamże, k. 132.
[18] „Colligitur sacerdotem nihil aliud esse, quam Christi legatum". Tamże, k. 126).
[19] Tamże, k. 262.
[20] „Fieri per baptismum unius sacerdotis Christi membra". (Tamże, k. 130).
[21] „Donec laicus est, ovis vocari non desinet". (Tamże, k. 33).
[22] „Ferendum non est, privatus ut aliquis, cui nulla mandata est authoritas etc.". (Tamże, k. 100 v).
[23] Tamże, k. 37 v.

nak nie wolno nadużywać. Tu wreszcie zaliczają się *agricolae*. Nie oznacza to lekceważenia. W rzeczywistości owi *agricolae* nie raz pobożnością swą przewyższają innych [24]. Na dalszym planie zostają uwagi Hozjusza o stanie zakonnym.

Do laikatu zwraca się troska Kościoła i posługującego duchowieństwa z biskupami na czele. Dzieje się to właśnie na polu liturgii i duszpasterstwa. To dzieło ma podwójny cel: kult Boga i uświęcenia człowieka-laika. Do tego aspektu w objaśnieniu liturgii Hozjusz powraca nieustannie.

2. ASPEKT RZECZOWY

Zgodnie z myślą Hozjusza można mówić o podwójnej przyczynie, dla której Kościół w liturgii posługuje się rzeczami. Rzeczy te zwracają się do ludzi jako znaki, ale są także elementem ich dialogu z Bogiem. Dlatego te rzeczy są wszystkie poświęcone i wyłączone. To znaczy Kościół zarezerwował je jedynie do użytku sakralnego; są też przedmiotem należnej czci ze strony ludzi. Hozjusz protestuje przeciw profanacjom, które za jego czasów powtarzały się wielokrotnie. W związku z tym są ciekawe wypowiedzi o bałwochwalstwie i obrona katolików przed tym zarzutem, a także inwektywa przeciw temu, co Hozjusz nazywa *idololatria cordium*.

Gdy chodzi o celowość w używaniu rozmaitych rzeczy w kulcie Bożym — na pierwsze miejsce wysuwa się grupa wypowiedzi o trosce pedagogicznej i dydaktycznej Kościoła. Nie darmo Hozjusz nazywa Kościół Matką naszą. Ona to, (za natchnieniem Ducha Świętego), stosuje się do natury człowieka, jego potrzeb i możliwości. Natura ta — zdaniem Hozjusza — wcale nie jest tak jednostronnie intelektualna, aby można było poprzestawać na samym słowie. Przeciwnie, wielu ludzi przyjmuje treści innymi drogami, mianowicie przez zmysły i wyobraźnię, a każdemu ułatwia percepcję, jeśli słowo — w dziedzinie trudnej do zrozumienia — znajdzie oparcie w postaci gestu, symbolu, przykładu. Dlatego to tak rozbudował Kościół stronę ceremonialno-rzeczową liturgii i dlatego, jeśli ją tylko przyjąć, może ona pełnić tak dobroczynną rolę w sferze religijnych przeżyć człowieka [25]. Z tego wynika potrzeba otwartej postawy wobec rzeczy — najróżnorodniejszych — w liturgii Kościoła.

W znakomitym rozdziale 89-ym swej *Konfesji* Hozjusz omawia ofiarę, jako „rzecz" znaczącą najwięcej w dialogu człowieka z Bogiem [26]. Jest to jakby ponowne spojrzenie na kwestię omówioną poprzednio [27]. W nagromadzonym materiale wiele dotyczy liturgii mszalnej. Jest więc ofiara drogą powrotu do Boga [28]. Dzieje się to na zasadzie naśladowania Chrystusa, bo Msza św. jest ofiarą Chrystusa—Głowy Ciała Mistycznego, a udział w Mszy św. polega na wykonaniu rozkazu „to (samo) czyńcie na moją pamiątkę". Do Chrystusa—Głowy dołącza się Kościół i jego członkowie. Msza jest ich własną także ofiarą, bo składają w niej siebie samych. Obrzęd widzialny jest jedynie znakiem, który wyraża i wyjaśnia dokonanie wew-

[24] Tamże, k. 301 v.

[25] Tekst klasyczny o pouczającej roli liturgii mieści się w Confessio k. 13 v, a nieraz jeszcze powtarza się w pierwszych jej rozdziałach.

[26] Tamże, k. 263—269.

[27] Tamże, k. 83—102.

[28] Tamże, Prooemium.

nętrzne [29]. Tak dogłębnie przeżyta ofiara osobista jest względem Boga najwyższym wyrazem kultu [30].

Elementem charakterystycznym dla Chrystusowej liturgii jest postulat udziału wewnętrznego. Wspominanie dobrodziejstw Bożych wiedzie do dziękowania. Liturgia ta nic nie ma z trwożnej magii. Przeciwnie, ofiara dokonuje się między osobami, które się znają, między Bogiem i człowiekiem, względnie całą społecznością ludzką. Potężnym wyrazem w tym dialogu jest ofiara, z istoty swej wewnętrzna, a obrzędy są jej widomym tylko odpowiednikiem. Hozjusz pisze o udziale *bono motu* [31]. Trudny do przetłumaczenia zwrot odpowiada chyba „drgnieniu serca". Wobec tak doniosłej sprawy, jak ów wewnętrzny i duchowy *bonus motus* na dalszy plan zeszły inne praktyki. Hozjusz poświęca im ledwie przelotne uwagi. Nie organizuje on kultu ani też nie wprowadza nic nowego. *Konfesja* nie jest także traktatem liturgicznym. Pisze Hozjusz o tym, co uważa za aktualne, a inna rzecz, że wypowiedzi jego o liturgii — wśród nich o ofierze eucharystycznej — są sugestywne, a na terenie polskim niezwykłe.

3. MIEJSCA LITURGICZNE

Właściwym miejscem dla sprawowania liturgii eucharystycznej jest kościół poświęcony Bogu. Każda Msza ma charakter publiczny i każdy spośród wiernych ma prawo brać w niej udział [32]. Wprawdzie istnieją oratoria prywatne: Hozjusz pisze o tych sprawach w momencie, gdy Polska stała się widownią kryzysu religijnego szlachty. W tej sytuacji zdarzały się nadużycia, np. usuwanie liturgii z kościołów „prywatnych" i oddawanie ich na świecki użytek [33]. Wyrosła też kwestia kapelanii dworskich. Hozjusz w *Konfesji* poprzestaje na przypomnieniu praw obowiązujących, gdzie indziej zaś znajduje sposobność, aby wskazać wzorowe zachowanie Zygmunta Starego. Ten monarcha zrezygnował ze swego przywileju i nie mając prywatnej kaplicy brał udział w liturgii katedralnej, wawelskiej. Ze swej strony Hozjusz wolał opuścić Mszę św. w podróży, niż żeby miał ją celebrować w kaplicy prywatnej. Również zapisał to Reszka w żywocie Hozjusza, że schodził on ze swej biskupiej rezydencji w Lidzbarku do kościoła parafialnego i tam brał udział w sumie niedzielnej czy świątecznej.

Z rozproszonych po całej księdze informacji można jako tako odtworzyć wygląd ówczesnego kościoła, a przynajmniej tych urządzeń, które służyły liturgii mszalnej. Świętość ofiary eucharystycznej wymaga, aby w kościele na jej sprawowanie przeznaczonym wszystko było święte i czcigodne. W pośrodku — *in eminentiori loco* — widniał krzyż. Takie było prawo i zwyczaj w owym czasie, a jego ślady istnieją aż dotąd. Do archeologów należy kwestia, czy krzyż ten mieścił się zawsze na belce zwanej tęczą, a więc w górze, co podkreślało jego tryumfalny charakter,

[29] „Ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi, cuius in cordibus nostris invisibile sacrificum nos ipsi esse debemus". (Tamże, k. 84 n.).

[30] Ofiara jako „proprie debita servitus" względem Boga. Tamże, k. 104 v. 242, 263 nn.

[31] Tamże, k. 254 v.

[32] Tamże, k. 279.

[33] Tamże, k. 47 v, 275 v, 308.

czy też niekiedy na ziemi; (dziś jeszcze we włocławskiej katedrze). Logicznie z krzyżem zrośnięty był stojący u jego stóp ołtarz. Widok ten uprzytomniał, że ofiarę tu składaną łączy z ofiarą krzyżową węzeł jedności. Jak ofiarę składa się wyłącznie Bogu, Jemu także wyłącznie poświęcony był ołtarz, nawet gdyby miał on jakieś osobne wezwanie [34].

Stawiano w XVI w. pytanie o zasadniczy cel kościoła-budynku. Równocześnie rozbudzone zainteresowania religią sprzyjały popularności kazań, które u różnowierców wysuwały się na plan pierwszy. Hozjusz rozumiał doniosłość kaznodziejstwa i popierał je bardzo konsekwentnie [35]. Jednakże, gdy chodziło o przeznaczenie kościoła-budynku uczył, że służy on przede wszystkim modlitwie i ofierze eucharystycznej, a wtórnie dopiero głoszeniu, względnie słuchaniu kazań [36].

Dla głoszenia kazań w kościele było specjalne miejsce, które Hozjusz zwyczajnie nazywa wywyższonym. W kościołach parafialnych była to ambona, w biskupich natomiast, katedra, czyli tron, z którego uczył i przemawiał biskup. Słowo tam głoszone odznacza się szczególną powagą i autorytetem, to też szczególny obowiązek zwracał wiernych w stronę katedry biskupiej. Stąd płynęły nie tylko wskazówki wiążące w zakresie wiary i obyczajów, ale także zarządzenia regulujące liturgię w diecezji. Tron biskupi, zwany katedrą, jest czymś tak ważnym, że nadawał swą nazwę kościołowi głównemu i macierzystemu w całym terenie [37]. Już więcej archeologiczne, niż liturgiczne, są wzmianki o dawnym zwyczaju pochowku w kościele i o biedakach żebrzących u drzwi kościoła. Obie te sprawy śledzić można w źródłach staropolskich już w głębi średniowiecza. Hozjusz protestuje przeciw usuwaniu żebraków, byleby nie przeszkadzali w nabożeństwie. Nazywa ich nauczycielami wdzięczności i pokory, bez których próżną i daremną byłaby ofiara [38]. Należałoby zakończyć te nauki Hozjusza o kościele-budynku myślą, że modlitwy wznoszone w tym miejscu wybranym przez Boga, są Mu milsze, zwłaszcza, że są publiczne i wsparte przez aniołów zamieszkujących kościół; (wyraźna to aluzja do modlitw liturgicznych). Tłumaczenie przyczyn, dla których kościół-budynek nosi wspólną nazwę z Kościołem-społecznością nie należy do tematu.

4. CZYNNIK CZASU

Hozjusz przedstawia czas w sposób właściwy dawnym teologom. Nie sposób słowami ująć tajemnicy. Czas ukazuje się w związku z wiecznością, jako jej wigilia [39]. W ogóle eschatologia wyciska swe znamię na myśli Hozjusza. W związku z tym potrafi on nazwać Chrystusa prawdziwym

[34] Tamże, k. 174.

[35] Biograf jego zapisał, że Hozjuszowi ograniczone siły fizyczne wzbraniały głoszenia kazań. Pisał je jednak w języku polskim, niemieckim, względnie łacińskim i rozsyłał do użytku we własnej diecezji i w wielu krajach Europy. Sam Stanisław Reszka miał rękopiśmienny zbiór kazań Hozjusza, które zamierzał wydać. Zamiaru nie dokonał. Por. S. R e s c i u s: Stanislai Hosii vita l. I c. 11.

[36] „Templa magis orationi quam praedicationi extructa". (Confessio, k. 271 v). „[Ecclesia] quae rebus divinis faciendis esset dicata, quarum non postrema pars est verbi Dei praedicatio". (Tamże, k. 270).

[37] Tamże, k. 141 v.

[38] Tamże, k. 272 v.

[39] „Vigilia magni illius festi scilicet felicitatis aeternae". (Tamże, k. 284).

Dniem [40], a komunię — wiatykiem, czyli chlebem podróżujących do ojczyzny [41].

Na uwagę zasługuje to, co Hozjusz nazywa *temporum ratio*. Są to nie tyle znaki czasu, ile jego wymogi. Może to być reminiscencja z lektury św. Ireneusza, który nauczał o stopniowym rozwoju człowieka czy też ludzkości oraz o stosowaniu się Boga do chwilowej zdolności odbiorców. W nauce Hozjusza Duch Święty, względnie Kościół urządza liturgię według *temporum ratio* [42]. Tym tłumaczy się doskonale uwarunkowanie i zmienność praw regulujących liturgię. Kwestia ta ma fundamentalne znaczenie dla historii liturgii, gdyż tłumaczy jej ewolucję. Ale o historycznych pomysłach Hozjusza w zakresie liturgii mszalnej będzie mowa na swoim miejscu. Obecnie trzeba zwrócić uwagę na czasy święte, w których Kościół sprawuje Eucharystię.

Punktem wyjścia jest fundacja nowej liturgii przez Jezusa Chrystusa. W ciągu Ostatniej Wieczerzy ustanowił On Sakrament Kapłaństwa i Eucharystię. Wykorzystał przy tym i spełnił proroctwa i inne zapowiedzi, które zawierała liturgia paschalna w Starym Testamencie Chrystusa. W czasie Ostatniej Wieczerzy sprawuje Chrystus prawdziwą Paschę [43]. On sam jest „naszą Paschą" [44]. Wzmianki te szczęśliwie akcentują eucharystyczną treść uroczystości paschalnej, jako dnia sakramentów: komunii, (spowiedzi), Chrztu św. [45].

Liturgia Chrystusowa, chociaż wykorzystała tradycję żydowską, odcina się od niej. Kościół obchodzi Paschę innego dnia, a również inne przypisuje jej treści. Zwyczaj Kościoła legitymuje się tradycją apostolską. Cotygodniowym odpowiednikiem Paschy jest niedziela — Dzień Pański własny, w którym wiernych obowiązuje udział w Mszy św. Wszystkie te obchody spełniają ważną religijną rolę, niosąc z sobą obfitą dozę wiedzy o tajemnicach wiary. Według nauki Hozjusza Msza św. w każdym dniu uprzytamnia całe misterium Chrystusowe, a więc święci jednocześnie pamiątkę Bożego Narodzenia, Męki, Śmierci, Zmartwychwstania oraz innych tajemnic z życia Chrystusa. Dzieje się to przez sam fakt sprawowania Mszy św. Jeśli jednak Kościół w dorocznej komemoracji rozłożył te tajemnice na poszczególne dni i święta swego liturgicznego roku, uczynił to ze względu na ograniczone ludzkie możliwości. Opowiadając na zarzut, że rok kościelny jest wymysłem ludzkim i dlatego nieobowiązującym, Hozjusz uczy rzeczy podstawowych dla teologii czasu i jego uświęcenia przez liturgię [46], a mianowicie przez liturgię mszalną [47]. Jeśli jednak dni poszczególne Koś-

---

[40] Tamże, k. 184. Słowa św. Cypriana: „Namque Christus sol verus est, et dies verus die saeculi recendente". (Cyprianus: Liber de oratione dominica n. 34; PL 4, 542 A).

[41] Confessio, jw. k. 84.

[42] Staropolskie tłumaczenie oddaje to jako „potrzebę czasu". „Być może, że tego czego potrzebował on czas [w zakresie ceremoniału] dzisiejszy nie potrzebuje". A w innym miejscu: „Obrzędy apostolskie, jeśli tego albo czas, albo miejsce, albo osoby potrzebują, nie tylko godzi się odmieniać, ale też i potrzeba czasem".

[43] Tamże, k. 92.

[44] Tamże, k. 85.

[45] Tamże, k. 278.

[46] Tamże, k. 9 — 9 v, 286 n.

[47] „Quo manifestius autem fiat omnibus, quod Ecclesia nullum novit dierum discrimen, vel ex tremendo sacrificio, quem missam vocamus, cuius id colligere lice-

ciół powiązał z kolejnymi tajemnicami, stało się to przez wzgląd na człowieka i na jego ograniczoną zdolność [48]. Przypomnieć też trzeba o ingerencji Ducha Świętego w liturgicznym obchodzie roku przez Kościół. Wspólne przeżywanie tajemnic Chrystusowych w określonych dniach, stosowanie się do praw i zwyczajów wyrasta do rangi znaku jedności Kościoła — idei ukochanej przez Hozjusza.

Inna kwestia dotyczy codziennego powtarzania raz dokonanej ofiary Chrystusa [49]. Był to podstawowy zarzut różnowierców przeciw liturgii mszalnej. Hozjusz ponownie argumentuje potrzebą człowieka, który musi codziennie pozyskiwać sobie zasługi Chrystusa. Msza św. staje się ową *fistula* — która umożliwia owocny dostęp do źródła. Z drugiej strony domaga się tego dzieło kultu względem Boga. Codzienna Msza św. spełnia zapowiedź proroka Daniela o ustawicznej ofierze [50].

Powyższe uwagi problem tylko zaznaczyły. Chodziło o uwypuklenie związków paschalnych Eucharystii oraz o sens jej celebrowania codziennie [51]. Najważniejszym było wskazać na sakralny charakter czasu, w którym Msza św. się odbywa.

Zastanawia wreszcie nazwanie rozdziałów, które powyższym myślom dostarczyły podstawy. Tytuł *de externo cultu* nie harmonizuje z ideami Hozjusza. Kult był dlań zawsze aktem duchowym z istoty swej, wewnętrznym i w zasadzie niewidzialnym. Nie ma więc żadnego przejawu w liturgii, któryby był wyłącznie zewnętrzny. Przeciwnie, wszystkie przejawy liturgii mają znaczenie relatywne i zależne od kultu wewnętrznego. Jeśli Hozjusz wyróżnił specjalnym nazwaniem całą grupę czterech rozdziałów, to uczynił to dla celów szkolnych i — jak się zdaje — polemicznych. Równocześnie przecież różnowiercy, (w Polsce Frycz Modrzewski), zarzucali duchowieństwu katolickiemu, że kult Kościoła stał się zewnętrznym i bezdusznym.

Hozjusz staje w obronie liturgii, w której swoje miejsce — i to zasadnicze — mają obrzędy i ceremonie. Jednakże ich sens zależy w sposób istotny od kultu wewnętrznego, którego tamto wszystko jest tylko znakiem i wyrazem.

Wolno sformułować pewien zarzut przeciw Hozjuszowi. Precyzyjniejszym nazwaniem tych rozdziałów, byłoby — wówczas używany w teologii zwrot: *de utroque cultu ecclesiae*.

---

bit, in qua nativitatis, passionis, mortis, resurrectionis, in coelum ascensionis, et Spiritus Sancti missionis beneficia nullo non die simul omnia celebrantur per totum terrarum orbem, quam late patet Christiana religio, nulla prorsus varietate". (Tamże).

[48] „Ex iis itaque, quae peraguntur in hoc sacro, facile cuivis perspicuum esse potest, quod quotidie Christi Natalem, quotidie Parasceven, quotidie Pascha, quotidie in coelum Ascensionem, quotidie Pentecosten celebrat Ecclesia. Sed quoniam haec non ita attenduntur ab omnibus, rudioribus praesertium qui minores etiam vocantur, ad eorum captum communis nostra mater Ecclesia demittere se dignata est, certis diebus instituendis". (Tamże).

[49] Tamże, k. 69, 89, 278 n.

[50] „Juge sacrificium". Dn 8, 11—13. Confessio, jw. k. 91 n., 97, 266.

[51] Zwyczaj ten, zdaniem Hozjusza, miał ustanowić sam Zbawiciel. Tamże, k. 84 n., 179.

IV. O WIDZIALNOŚCI ZNAKU

Paradoksalna oryginalność *Konfesji* polega na tym, że jej autor stara się najściślej wyrazić myśl Kościoła. Unikając więc własnych koncepcji, szuka on tego, co było zawsze, wszędzie i przez wszystkich przyjęte i wyznawane w Kościele [1].

Imponuje wprawdzie znajomość tradycji u Hozjusza, ona to jednak przechyliła wyraźnie myśl jego w stronę przeszłości. Już średniowiecze widziało ideał w życiu pierwotnego Kościoła. Podobnie Hozjusz podziwem otacza wszystko, co w religii legitymuje się starodawnością. W związku z tym Hozjusz studiował pisma Ojców Kościoła i ulegał ich wpływowi. Toteż nie jest niespodzianką, że definicję Mszy św. przyjął od św. Augustyna. Są to raczej różne ujęcia i objaśnienia, niż definicja w ścisłym znaczeniu. Najogólniejsze z nich nazywa ofiarę znakiem wewnętrznego oddania [2].

To zapożyczenie pociągnie daleko idące konsekwencje. Badacz myśli Hozjusza znajdzie tu sposobność do spostrzeżeń, na czym polega specyficzna metoda tego autora. Potrafi on tak asymilować doktrynę kogoś z wielkich autorytetów, że posługuje się z zasady jego słownictwem i cytatami. Jednakże ma własną wizję całości, bieg myśli i wnioski, które już samodzielnie wyprowadza.

Nazwanie ofiary i Mszy św. znakiem było w XVI w. anachronizmem i nie wystarczało w kontrowersji [3]. Niemniej Hozjusz przemyślał to w bardzo nowoczesny sposób. Nie poprzestając na ogólniku, stara się uściślić definicję ofiary, aby określała ona jednoznacznie Mszę św. W poprzednim ujęciu bowiem brakowało wzmianki o Chrystusie. Ponownie Augustyn dostarczy słów [4]. Łączy on Mszę św. z ofiarą złożoną na Krzyżu [5], a także wskazuje powiązania obrzędu jako znaku z ofiarą jej uczestników. Właściwym przedmiotem jej jest *cor offerentium* [6]. Z tego źródła płyną liczne wnioski, dlatego w zasadzie można się tu zatrzymać. Msza św. jest znakiem widzialnym niewidzialnej ofiary. Przemyślenia Hozjusza pójdą stąd w dwóch kierunkach, aby w znaku tym zobaczyć głębszą treść, względnie, aby ją przez pośrednictwo tego znaku pokazać. Dla uproszczenia więc sprawy wypadnie opuścić wiele zagadnień, które ciekawią dogmatyków i odesłać ich do monografii, a lepiej jeszcze do samych tekstów. W dziedzinie liturgii i dusz-

---

[1] „Ut autem intelligi possit, qua ratione sacrificium vocetur, paucis non capitis nostri somnia neque cordis nostri visiones, verum, quae doctissimis gravissimisque iam inde tot saeculis ea de re visa sunt, ennarrabimus". (Tamże, k. 84). „Caeterum ne quis existimet nos cordis nostri visiones loqui, quae fuerit patrum de hoc sacrificio sententia, paucis adscribendum esse putavimus". (Tamże, k. 91 v).

[2] „Sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum id est sacrum signum est". (Tamże, k. 84).

[3] „Mais dire de la messe qu'elle est un signe visible propre à rappeler le sacrifice invisible du Christ où à réaliser notre union avec Dieu ne pouvait en éclercir le concept et moins encore l'épuiser". (J. Rivière: Messe. DTC. T. 10: 1928 col. 1107).

[4] „Sacramentum, hoc est sacrum signum, illius nunc quidem nobis invisibilis sacrificii, quo Christus in cruce semetipsum visibiliter obtulit hostiam Deo in odorem suavitatis". (Augustinus: De civitate Dei l. 10 c. 20; PL 41, 298). Confessio, jw. k. 84 v.

[5] „Est enim sacrum signum quo admonemur illius sacrificii, quod non videmus, quod in cruce pro nobis peractum est". (Augustinus: Contra Faustum l. 20 c. 21; PL 42, 358 nn.).

[6] Confessio, jw. k. 85. Por. „Sacrificium nos ipsi esse debemus". (Tamże, k. 84).

pasterstwa, które Hozjusz stara się reprezentować, wszystko grawituje dokoła pojęcia znaku i jego widzialności. Będzie tak w odniesieniu do sakramentów, obchodów roku kościelnego, a przede wszystkim do Mszy św. W jego teologii wszystko harmonizuje z wypowiedziami o liturgii.

Nazwaniem Mszy św. znakiem Hozjusz wprowadza swych czytelników w świat symbolów, tak miły dawnym umysłowościom. Znak przemawia w sposób sobie właściwy, przekazuje treść obfitszą niż by można na pozór oczekiwać [7]. Znak objawia pewną aktywność: na przykład w wypadku Eucharystii, znak nie tylko zawiera, ale przypomina Boże dobrodziejstwa, przynagla do odpowiedzi w takiej czy innej formie.

Jeśli w znaku istotną jest jego widzialność, logiczne wiąże się z nim słowo *repraesentatio* i jego pochodne, tak częste w słowniku teologiczno-liturgicznym Hozjusza. Wraca ono w *Konfesji* około czterdziestu razy [8]. Hozjusz nie wyjaśnił go nigdy, dlatego zagraża pewna wieloznaczność. W mowie potocznej reprezentacja oznacza przedstawicielstwo [9], względnie przedstawienie [10]. Jednak łacińskie słowo *re-praesen(s)-tatio* mówi raczej o uobecnieniu ponownym czegoś, co historycznie należy do przeszłości. Naturalnie takie znaczenie słowa ciekawi liturgistów w sposób szczególny, gdyż wyjaśnia niejedno w zakresie sakramentologii. Pewne teksty w *Konfesji* pozwalają przyjąć, że Hozjusz tak to rozumiał [11].

Zastanawia przecież, że słowa nigdy nie wyjaśnił. Nie widział może problemu, jeśli znaczyło ono dlań jednocześnie uobecnienie i przedstawienie. To wynika z analizy tekstów, że oba te sensy niemal zawsze się przenikają, nigdy natomiast sens przedstawienia nie został wykluczony. Hozjusz, który poprzednio przejął na własność naukę augustyńską o liturgii — znaku, teraz w słowie *repraesentatio* zyskał użyteczne narzędzie do pogłębienia myśli. Zadaniem więc znaku jest pokazać, dlatego reprezentuje on, czyli przedstawia, jak aktorzy w teatrze. (Nasuwa się tu nęcące porównanie Mszy św. do dramatu, o czym jednak Hozjusz nigdy nie wspomniał).

Wobec tego, że w słowach nie mieści się cała treść rzeczywistości, zwłaszcza gdy chodzi o sakramenty Kościoła, Hozjusz uzupełnia często słowo *repraesentatio*, słowem *memoria* względnie *recordatio* [12]. Byłby to również składnik hozjański definicji w odniesieniu do Mszy św. Brzmią tu echa rozkazu Chrystusowego: „to czyńcie na moją pamiątkę" [13]. Msza św. jest pamiątką Chrystusa, a od uczestników wymaga wspomnienia. W ogóle pamięć na dobrodziejstwa Boże jest ważnym elementem pobożności w ujęciu Hozjusza. W Mszy św. kapłan celebrujący przypomina je wiernym, którzy ze swej strony je rozpamiętują i tą drogą zmierzają ku wdzięcz-

[7] Myśl augustyńska: „Signum est quod praeter speciem, quam ingerit sensibus, facit aliquid in cognitione venire". (Tamże, k. 55). Por. Augustinus: De doctrina christiana c. 1; PL 34, 35.

[8] Confessio, jw. k. 3 n., 8 n., 14 v nn.

[9] Np. biskupi podczas soboru reprezentowali, to znaczy przedstawiali Kościół. Tamże, k. 276, 29 v.

[10] Np. kapłan podczas kanonu wznosi ręce reprezentujące czyli przedstawiające wzniesienie rąk Ukrzyżowanego. Tamże, k. 242 v.

[11] Msza św. uprzytamnia całą tajemnicę Chrystusa tak dalece, „nihil ut ab Evangelio differre videatur: quin ipsum potius Evangelium et brevis quaedam credendorum omnium non tam explicatio, quam quasi sub oculos subiectio, ac fidelium fit excitatio: Quod ita repraesentatur in hoc sacro, ut recte a Cypriano dictum sit passionem esse Domini, sacrificium quod offerimus". (Tamże, k. 9 v).

[12] Tamże k. 9 v, 14 v, 76 v, 84, 85 v, 89 v, 96 v nn.

[13] „Recordari iussi sumus". (Tamże, k. 103).

ności, a dalej ku miłości, która jest już ostatecznym celem liturgii. Hozjusz naucza o tej ważnej roli znaku [14].

Jeśli znak ze swej istoty jest widzialnym, to jedna z głównych funkcji jego polega na tym, że pokazuje [15]. Obrzęd mszalny można zaszeregować między znaki demonstrujące, czyli pokazujące. To prawda, że sam Hozjusz zacieśniał to pojęcie raczej do samych postaci eucharystycznych, które pokazują łaskę w nich zawartą. Na pewno jednak rozszerzyć to można na całą liturgię. Jest ona widzialnym znakiem i to znakiem pokazującym. Dlatego łączy się z tym kwestia jego rozbudowy i należnej ostentacyjności. Hozjusz tę troskę Kościoła omawia w pierwszych rozdziałach *Konfesji* [16]. Msza św. odgrywa tu rolę zupełnie wyjątkową. W jej liturgii bowiem unaocznia się patrzącym naraz cała tajemnica Chrystusa [17].

Hozjusz zmienia ton w zależności od tego, co omawia. Jeśli występuje jako teolog albo kontrowersista formułuje tezę, gromadzi argumenty z Pisma św. lub Ojców Kościoła, natomiast w sprawach praktycznych posługuje się raczej opisem. W rekonstrukcji obrazu staropolskiej liturgii wypowiedzi te mają wartość relacji naocznego świadka. Hozjusz duszpasterstwo nazywa macierzyńską troską Kościoła, który zabiega o zbawienie swych wyznawców [18]. Użytek znaków liturgicznych wiąże się z potrzebą natury człowieka, który nieraz wrażliwszy jest na to co widzi, niż na słowa [19].

Kościół posługując się znakami wypracował metodę dydaktyczną pełną konsekwencji i opartą na dobrej psychologii. W wyniku zastosowania znaków życie religijne odbiorcy może się znacznie wzbogacić. Przeglądając odnośne teksty łatwo spostrzec, że jest tu mowa o całej prawie liturgii, a więc zarówno o sakramentach czy obchodach roku kościelnego [20], a przede wszystkim o Mszy św. [21]. Słownictwo, którym posługuje się Hozjusz w swoim opisie, zdaje się akcentować pewną aktywność znaków liturgicznych, które rzucają się w oczy, umacniają, ingerują, aby tym pełniej zyskać wyniki [22].

Są wcale liczne u Hozjusza teksty, które przypisują liturgii zadanie w kształceniu wiernych [23]. Głównym sposobem oddziaływania w tej dzie-

[14] „Signum rememorativum". (Tamże, k. 55 v).

[15] „Signum demonstrativum". (Tamże).

[16] „Verum v i d e r e liceat admirabilem quandam curam et sollicitudinem sanctae matris Ecclesiae, quae non contenta vel scripto vel verbo singula tradidisse, quae necessario credenda sunt ad salutem, diligenter vias et rationes omnes persecuta est, quibus ea quam maxime (licet) clara et m a n i f e s t a videret omnibus". (Tamże, k. 2 v). Por. k. 9 v.

[17] „Quae res in terris est una omnium sacratissima, venerandum illud sacrificium, quod Missam vocamus, ubi summa cum pietate, simul omnia Christi beneficia recoluntur et sub a s p e c t u m eorum, qui intersunt fidelium subiiciuntur". (Tamże, k. 14 v).

[18] „Sitiens nostrae salutis mater Ecclesia, nos fideliter docere semper est conata. (Tamże, k. 8 v).

[19] „Iustum fuit, ut humanitatis et mortis Christi memoria non tantum auditu, sed etiam visu per oculos iuveretur. (Tamże, k. 96). „[Wierni] moventur magis ad visum quam ad auditum Christum". (Tamże, k. 96 v). „Non auribus magis quam oculis..." (Tamże).

[20] Tamże, k. 7 v, 8, 8v, 9.

[21] Rozmowa, jw. k. 118 v.

[22] Confessio, jw. k. 14 v, 96 v, 129, 137 v, 265, 280.

[23] „Omnis autem tractatio caeremoniarum harum ad instructionem populi sumpta praecipue videtur". (Tamże, k. 261).

dzinie jest słowo, czyli nauka głoszona przez duchowieństwo z ambony, albo też zawarta w pismach religijnych; ceremonie natomiast miałyby charakter pomocniczy i uzupełniający. Niekiedy wszakże rozbudowana liturgia niesie bogatszą treść niż słowo. Hozjusz stwierdza to porównując tekst składu apostolskiego z jego odpowiednikami w świętach i uroczystościach kościelnych. Najciekawsze są jednak spostrzeżenia, że w pewnych wypadkach liturgia oddziałuje poprzez swoje znaki niemal samodzielnie. Hozjusz wiele uwagi poświęca człowiekowi i jego psychologii. W związku z tym spostrzegł, że słowo samo nie spełnia zbyt sprawnie oczekiwań duszpasterza, gdyż ludzie wrażliwsi bywają na doznania przez pośrednictwo zmysłów [24]. W takim układzie może przemówić liturgia poprzez swoje znaki i osiągnąć dobre rezultaty [25]. To zdaje się wynikać z doświadczeń duszpasterskich Hozjusza, dość że przykłada on do tego wielką wagę powtarzając swą myśl kilkakrotnie [26]. Celem obrzędów liturgicznych jest — jego zdaniem — szczególny sposób nauczania, bo one nie tylko informują o takim czy innym dogmacie, ale raczej wbijają w pamięć i wyobraźnię; owszem, rzeźbią niejako w substancji duszy [27]. W zasadzie jednak ceremonie uzupełniają nauczanie regularne w kościele i z nim tworzą nierozdzielną i zrozumiałą całość [28]. Jest to wypróbowany system dydaktyczny Kościoła, który asymilację trudnych i oderwanych pojęć, stara się ułatwić z pomocą widzialnego znaku.

Tym zabiegom Kościoła odpowiada postulat kontemplatywnego udziału w liturgii. Słowa przekazują wiedzę o Bogu, a znaki ją uzmysławiają. Słów zatem należy słuchać, w znaki zaś, oglądając wnikać. Hozjusz wielokrotnie mówi o kontemplacji. Są to dalsze owoce przemyśleń nad widzialnością znaku w liturgii. Dzięki powiązaniu z kontemplacją wchodzi ona w skład najwyższych powołań człowieka, gdyż prowadzi go do oglądania Boga. Wypowiedzi te stanowią, jak wolno przypuścić, najbardziej osobisty wkład Hozjusza w nauce o liturgii i opierają się na jego własnym doświadczeniu. W każdym razie jest to zagadnienie centralne w *Konfesji* a nawet wyjaśnia genezę jej powstania [29].

Słowo kontemplacja, względnie jego pochodne wracają w *Konfesji* kilkadziesiąt razy, można więc ustalić jego miejsce w syntezie całości.

---

[24] „Est quidem eorum pars multo maxima, qui cum sensibus magis, quam intelligentia, menteque moveatur". (Tamże).

[25] „Quamobrem, fit non rare rebus ut his externis, quae in oculos incurrunt, quaeque sensibus offeruntur, pulsati saepius et admoniti curam tandem aliquam et meditationem homine christiano dignam suscipiant. Horum igitur utilitati, caeremoniarum hoc genus institutione prospectum est maxime". (Tamże).

[26] Tytuł trzeciego rozdziału brzmi: „Quod Ecclesia omnia, quae ad fidem mediatoris dierum observationibus et signis et imaginibus et habitu et gestu et variis caeremoniis mentibus fidelium imprimere conata est". (Tamże, k. 260).

[27] „Externis illis signis, quibus ea rudiorem animis insculpebatur". (Tamże, k. 137 v). „In pectoribus liberorum suorum defigenda curavit, ut ne facile excidere possent". (Tamże, k. 3 v).

[28] „Quid varii ritus est caeremoniae? quid omnia illa, quae gessi cernimus in Ecclesia? Quid sibi volunt? quid? nisi quod modo non edita voce clamant, quod sicut scriptis et sermonibus ita dierum observationibus, signis et omni caereomniarum genere nihil aliud grandi cum fiducia praedicamus". (Tamże, k. 13 v).

[29] „Ad hanc agnitionem comtemplationemque Dei optimi maximi pios omnes ut invitaremus, haec scribendi labor a nobis est susceptus". (Tamże, Prooemium).

Czym jest kontemplacja? Poznaniem [30], oglądaniem [31] i kultem Boga [32]. Hozjusz kojarzy ją najczęściej ze zmysłem wzroku, któremu przypisuje wielką rolę w psychologii człowieka i jego życiu religijnym.

Do kontemplacji powołany jest każdy człowiek. Wprawdzie uprzywilejowani są w tej dziedzinie zakonnicy, biskupi i duchowieństwo w całości [33], ale Hozjusz głosi wyraźnie, że kontemplacja jest dostępna również dla laikatu [34]. Ta możliwość właściwa każdemu człowiekowi [35] wyróżnia go wśród innych stworzeń na ziemi. Sama pionowa postawa człowieka oraz zdolność spoglądania w górę zdaje się zachęcać do kontemplacji [36]. W tym wypadku Hozjusz czerpie u źródeł starożytnej myśli od Filona z Aleksandrii począwszy. Na kilku kartach *Prooemium* jak w zalążku mieści się cała nauka Hozjusza o tym przedmiocie. Niemniej cenne są dalsze rozwinięcia.

Przedmiotem zasadniczym kontemplacji jest Bóg [37]. Narazie człowiek dosięga tylko Bożych dobrodziejstw i poprzez nie może kontemplować ich dawcę [38]. Przedmiotem bliższym kontemplacji są niekiedy znaki np. krucyfiks [39] i naturalnie liturgia (mszalna) [40].

Liturgia również wskazuje na właściwe kontemplacji momenty. Wprawdzie zawsze jest ona możliwa [41], ale z jej natury wyrasta cały szereg trudności dla człowieka dopóki pielgrzymuje on zdala od nieba [42]. Tam bowiem dopiero uszczęśliwiającej kontemplacji nic nie zamąci. [43]. Narazie więc człowiek, obciążony w różny sposób, chwilami tylko potrafi wspiąć się do prawdziwej kontemplacji; a Kościół troskliwie przygotowuje właściwe do tego celu momenty. Będzie to przede wszystkim Wielki Post [44], Wielki Tydzień [45] oraz wszystkie święta roku liturgicznego [46].

[30] Tamże.

[31] „Ad videndum et contemplandum Deum". (Tamże, k. 244 v).

[32] Tamże, k. 262.

[33] Zakonnicy: Tamże, k. 234 v. Biskupi, kapłani: Tamże, k. 12. Zwłaszcza celebrans podczas mszy św. Tamże, k. 242 v, 264.

[34] Hozjusz mówi o tym, że wielu uczestniczy w kulcie przez kontemplację. Rozszerza to jako powołanie wspólne „monacho et laico". Tamże, k. 261 n.

[35] „Ad quem contemplandum nati esse videmur". (Tamże, Prooemium).

[36] „Caput igitur teneamus, Deum cognoscere studeamus, etiam atque etiam omni ope connitamur omnes, ut quo vultus nostros conversos esse videmus, eo mentes etiam nostros erectas habere queamus, atque in illius, per quem conditi sumus et redempti, contemplatione versemur". (Tamże).

[37] Tamże.

[38] „Contemplandum Deum tam beneficum". (Tamże, k. 244 v). Por. k. 246, 260. Kontemplacja Kościoła por. k. 270, kontemplowanie = oglądanie biednych w szpitalu por. k. 266.

[39] Tamże, k. 12.

[40] „In quo, cum exacta et accurata cumprimis omnium Christi beneficiorum commemoratio, fieri non potest, quin eorum contemplatione mens hominis ardescat". (Tamże, k. 263 v). „Iis, quae per sacerdotem aguntur, contemplandis". (Tamże, k. 264).

[41] „Ad illius bonitatem, sapientiam, maiestatem perpetuo contemplandum". (Tamże, k. 238). „Solius Dei contemplatione perpetuo vacemus". (Tamże, k. 237).

[42] Tamże, k. 242 v.

[43] Tamże, k. 244 v. „Sabbatismus" (Tamże, k. 245). Niebo jako oglądanie Boga. Tamże, k. 236.

[44] „His itaque causis adducta mater Ecclesia, quo, quae nobis in mora plerumque sunt, carnis desideriis vacui, vacare melius tanti beneficii contemplationi possimus, quadraginta dierum ieiunium instituit". (Tamże, k. 4). O pomocniczej roli postu i wstrzemięźliwości w kontemplacji Hozjusz pisał kilkakrotnie. Tamże, k. 234 v. 292, 300 v, 307.

[45] Tamże, k. 4.

[46] Tamże, k. 9. Tym się tłumaczy wymaganie Kościoła, aby w niedzielę i święta wstrzymać się od prac i rozproszenia. Tamże, k. 246 v.

Momentem, który w sposób specjalny wymaga kontemplacji, jest Msza św. ze swoją umyślnie do tego celu dostosowaną liturgią. Odnosi się to przede wszystkim do celebransa [47]. Z użytych terminów wynika, że tu spotykają się dwa nurty. Ze strony kapłana obowiązuje koncentracja myśli i rozpamiętywanie dobrodziejstw Bożych, to znowu prowadzi do miłości. Wówczas przychodzi do zapomnienia (zapamiętania się) i owego tajemniczego *raptus*, o którym piszą mistycy od św. Pawła począwszy, i który już nie jest dziełem człowieka. O tych samych właściwościach daje się myśleć Hozjusz, gdy pisze o kontemplacji laików [48]. Rozważaniu dobrodziejstw Bożych towarzyszy zupełne poddanie woli i (co za tym idzie) całej działalności człowieka Bogu jako najwyższemu celowi oraz zupełne zjednoczenie się z Nim. Znamienne, że to Hozjusz nazywa wymaganiem Bożym, kultem, którego Bóg od człowieka wymaga [49]. Ponieważ zaś miłość szuka wyrazu, kontemplacji towarzyszą zewnętrzne przejawy, wznoszenie oczu, bicie w piersi itd.

Kontemplacja jest wymaganiem Bożym, do którego człowiek z trudnością tylko dorasta. Z pomocą przychodzą więc ceremonie liturgiczne, bo znaczna część ludzi bardziej jest wrażliwa na znaki niż na słowa, które kierują się do intelektu [50]. Uwydatnia to rolę zewnętrznych przejawów liturgii [51].

Hozjusz wzbogaca swą myśl, ucząc, że prawidłowy udział w Mszy św. polega na kontemplacji i od niej zależy [52]. Szczegółowo też omawia przygotowanie ze strony celebransa, wymagając odeń skupienia [53]. Poprzez medytację kapłan zgłębia teologię ofiary Chrystusa w jej najprostszych, a zarazem najważniejszych założeniach. To rozmyślanie oraz przeżycia wewnętrzne prowadzą do zewnętrznego wyrazu [54], który przejawia się w gestach liturgicznych. W ten sposób harmonizują one i wypowiadają niewidzialne skądinąd usposobienie woli.

To samo obowiązuje uczestników Mszy św. wśród ludzi. Im wszystkim dopomaga kontemplacja czynności kapłana [55]. Gdy on wzywa: *Sursum*

---

[47] „Hic enim sacerdos mentem ab omnibus aliis cogitationibus obstractam et in divinorum beneficiorum contemplatione defixam habens, eorum recordatione provocatus, tanto erga Deum amore inflammatur, ut sui prorsus oblitus, in illum totus rapiatur". (Tamże, k. 242 v).

[48] „In illius [tzn. Chrystusa] beneficiorum contemplatione omni mente cogitatione neque nostra defixi, voluntates et actiones nostras omnes ad illum, tamquam ad ultimum finem referentes, unus cum eo spiritus efficeremur". (Tamże, k. 260).

[49] „Hic est cultus, quem praecipue Deus a nobis exigit". (Tamże).

[50] „Moventur magis ad visum quam ad auditum Christum". (Tamże, k. 96 v).

[51] „Est enim eorum [laików] pars multo maxima, qui cum sensibus magis, quam intelligentia menteque moveantur, suis ipsi cogitationibus ad pie Deum colendum et eius eximiam benignitatem contemplandam ac grata quadam recordatione prosequendam non facile queunt exitari. Quamobrem fit non raro, rebus ut his externis, quae in oculos incurrunt, quaeque sensibus offeruntur, pulsati saepius et admoniti, curam aliquam et meditationem homine Christiano dignam suscipiant". (Tamże, k. 261).

[52] „In quo [tzn. w ofierze Mszy św., jednoczącej z Bogiem] cum exacta fiat ac accurata cumprimis omnium Christi beneficiorum commemoratio, fieri non potest, quin eorum contemplatione mens hominis ardescat et in eius ineffabilem incorporeumque complexum, sancto desiderio feratur, a quo tot et tantis beneficiis immerentem affectam esse perspicit". (Tamże, k. 263 v).

[53] „Illud ante omnia curat, ut sedato animo cunctis perturbationibus et saeculi curis universis vacuo, per summam quietem, sabbatum agat spirituale etc." (Tamże).

[54] „Ita ut mentis motum motio semper corporis assequatur" (Tamże).

[55] „Sicut autem sacerdos ad eundem modum affectus etiam esse debet, a populo quivis qui praesens adest, quoties tremendum hoc a sacerdote sacrificium peragitur,

corda „w górę serca"; słowa ludu: „Mamy wzniesione ku górze" odpowiadać winny prawdzie. Myśl autora wyjaśniła się ostatecznie: podczas Mszy św. przedmiotem kontemplacji jest niewidzialna ofiara pojednania, którego dokonał Chrystus. Zmierza się ku temu przez medytację i wnikanie w treści znaków, które tamtą ofiarę reprezentują wobec wiernych na ołtarzu. Celem tej kontemplacji, a zarazem celem liturgii, jest miłość [56]. Ona to sprawia, że kult liturgiczny nigdy nie jest — a przynajmniej nie powinien być — kultem wyłącznie zewnętrznym [57], skoro ma swe źródło w potędze miłości [58].

Życie chrześcijanina jest więc złożne z akcji i kontemplacji [59]. Kontemplacja jest elementem charakterystycznym i nieodzownym. Ona prowadzi człowieka do miłości Boga jako do ostatecznego celu [60].

A przecież to dopiero jedna strona zagadnienia, i to zasadniczo wtórna. Pierwszym kontemplatorem jest bowiem Bóg [61]. W szczególny sposób patrzy on na sprawowaną dlań, jako najwyższy akt kultu, liturgię eucharystyczną [62]. Msza św. jest bowiem znakiem, który przedstawia Kościół Bożej kontemplacji [63]. Z myślą tą harmonizują kilkakrotnie wypowiedzi Hozjusza o rycie podniesienia w liturgii mszalnej jako znaku ofiary. Byłby to bardzo ludzki sposób pokazywania Hostii Bogu i zarazem przypominania Mu tego, co Ona dlań znaczy, względnie przedstawia [64].

Boża kontemplacja liturgii mszalnej bynajmniej nie jest bierna, ani bezowocna. Przeciwnie, Bóg działa poprzez znaki, które kontemplował [65], udzielając niewidzialnej łaski [66].

W ten sposób na dziele, które w *Konfesji* nosi nazwę usprawiedliwienia,

---

ut et ipse non aliis rebus vacet, quam iis quae per sacerdotem aguntur contemplandis". (Tamże).

[56] „Hunc enim spectant traditiones pleraeque omnes, nec in alium sunt finem institutae, quam ut per has ad contemplationem Dei beneficiorum facilius excitemur ac expeditores ad ea diligentius recolenda facti, vicissim in amorem eius rapiamur". (Tamże, k. 315).

[57] Wmawiali to katolikom ich antagoniści, np. Andrzej Frycz-Modrzewski.

[58] Tę niczym nie zastąpioną rolę miłości i od miłości zawisły sens liturgii głosi Oracz w „Rozmowie": „Albowiem oprócz sakramentów, by jedno imi kto nie gardził, może człowiek zbawion być. Ale bez miłości, by też więc i tysiąckroć wszystkie sakramenty przyjmował, nikt zbawion być nie może". (Rozmowa, jw. k. 107).

[59] Hozjusz powtarza myśli św. Augustyna na ten temat. Confessio, jw. k. 235. Por. A u g u s t i n u s: Contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifacium l. 1 c. 20; PL 44, 559—561.

[60] Confessio, jw. Proemium. Por. k. 315.

[61] „Deus omnia videt". (Tamże, k. 177 v). Wspólny post „in conspectu Domini" (Tamże, k. 238). „Intus videt Christus" (Tamże, k. 260 v). „Deus cuius oculis nuda et aperta sunt omnia" (Tamże).

[62] Za św. Cyprianem: „In omni loco oculi Dei speculantur bonos et malos. Et quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificio divina cum Dei sacerdote celebramus etc." (C y p r i a n u s: jw. n. 4; PL 4, 522). Confessio, jw. k. 177 v.

[63] „Quamobrem profusi sanguinis illius et corporis pro nobis traditi memoriam subinde renovamus ac quam ille obtulit in cruce hostiam eam Patro sistimus, supplices orante, ut illius contemplatione nobis placatus et propitius esse suaeque promissionis ac fructus illius quem ille mundo obtulit universo, nos participes esse velit". (Tamże, k. 90).

[64] Będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

[65] „[Znaki sakramentalne] eiusmodi sunt, quae sensum cadere, quas videre possint, sub quorum tegumento divina virtus secretius operatur salutem. Propterea autem virtutem suam in visibilibus eiusmodi signis operari voluit, ut nostrae se imbecillitati divina maiestas accomodaret". (Tamże, k. 55 v).

[66] „Invisibiliter sub sacramentis salutem confert". (Tamże, k. 82 v).

kończy się i zamyka krąg przemyśleń Hozjusza o widzialnym i niewidzialnym w sakramentologii i w liturgii (mszalnej).

Trudno ustalić stopień oryginalności dla nauki Hozjusza o tych rzeczach. On sam lojalnie wskazuje zawsze źródła, z których czerpał natchnienie. Cytatów tych jest bardzo wiele, a mimo to *Konfesja* robi wrażenie bardzo osobistego i zwartego dzieła. Wypowiedzi o liturgii, zdają się potwierdzać to, że Hozjusz miał własną wizję przedmiotu, jakkolwiek posługiwał się argumentowaniem z innych, (przede wszystkim starożytnych), autorów. Ważnym również źródłem w jego pisarstwie była autopsja, która w dziedzinie liturgii i duszpasterstwa musiała mu dać bardzo wiele. Powiązania między liturgią a kontemplacją spostrzegł on raczej w terenie niż wyczytał w książkach.

Przemyślenia augustyńskich ujęć liturgii jako znaku widzialnego, a więc wymagającego kontemplacji są charakterystyczne dla złotego wieku. Był to okres, w którym liturgia zakwestionowana przez różnowierców, przecież przyoblekała się w nowy kształt. Towarzyszył temu przepych nowej architektury, bogactwo wystroju, barwność szat liturgicznych. Wystawność liturgii osiągnąć miała swe apogeum w sztuce baroku, który uchodzi za znak zwycięskiej kontrreformacji.

Hozjusz reprezentuje w tym wypadku wczesne stadium procesu. Chociaż po natchnienie sięgnął do dalekiej przeszłości, przemyślał je przecież i zaktualizował dla swoich czasów. Nauka jego o liturgii mszalnej choć wcale nie pełna, jest logicznie powiązana i bardzo sugestywna.

V. Z DZIEJÓW LITURGII I DUSZPASTERSTWA

Konfesja zawiera mnóstwo wypowiedzi o liturgii i duszpasterstwie w dawnej Polsce. Wprawdzie te dane nie tworzą jednolitej całości, świadczą jednak, że Hozjusz ciekawił się tym przedmiotem więcej niż współcześni mu autorzy. Jego zaangażowanie we współczesne mu sprawy Kościoła na terenie Polski sprawiły, że świadectwo, które daje, wyróżnia się bezpośredniością.

Autor przeżył czas rozdarcia chrześcijaństwa w Kościele zachodnim. W *Konfesji* można odnaleźć całą problematykę religijną, którą współcześnie zajadle dyskutowano. Różnowiercy atakowali też liturgię Kościoła: zarzuty dotyczyły Mszy św., komunii, niektórych sakramentów np. kapłaństwa, kultu świętych, roku kościelnego, postów, języku liturgicznego, tradycji, zwyczajów i właściwie całej dyscypliny kościelnej. *Konfesja* dobrze wprowadza w nastrój epoki wprawdzie religijnej, ale nader niespokojnej.

Chociaż Hozjusz kilkakrotnie wspomina o liturgii w kaplicach prywatnych, zainteresowanie jego skupia na sobie nabożeństwo publiczne. Jego to zwyczajnym przejawem była msza — suma niedzielna. Jej model, który dotrwał w głównych rysach aż do ostatnich czasów, wypracowano już ostatecznie na schyłku średniowiecza. Skadały się nań obok Mszy św następujące dodatki: aspersja [1], z procesją [2] i — niekiedy przynajmniej — śpiew antyfony *Haec est dies* [3], kazanie [4] z obowiązującymi modlitwami [5].

[1] Tamże, k. 269.
[2] „Supplicationes quas processiones vulgo vocant". (Tamże, k. 10 v, 11).
[3] Tamże, k. 244 v.
[4] Tamże, k. 100 v — 101.
[5] „Suffragia" (Tamże, k. 54 v).

Ważnym problemem duszpasterskim, który wyrastał, było kazanie. Hozjusz uznawał to za słuszną wymogę swego czasu [6]. Wołano o homilię [7], czyli o wyjaśnienia obrzędów. Właściwie chodziło o wskrzeszenie dawniejszej praktyki, którą sam Hozjusz jeszcze napotykał [8]. Byłoby to przygotowanie Mszy św., z którą się kazanie organicznie łączyło [9]. Cała zresztą część wstępna liturgii ma charakter bezpośredniego przygotowania [10].

Zastanawia kwestia udziału we Mszy św. przez śpiew. Hozjusz twardo wymaga łaciny, a zatem gregorianki [11]. Znajomość jej w Polsce musiała być znaczna, gdyż w szkołach parafialnych chłopcy kształcili się specjalnie do służby Bożej. Dlatego wzmianka, również bardzo osobista, o włączeniu się kogoś z nawy kościelnej w śpiew scholi jest wysoce prawdopodobna [12]. Śpiew wzbogacał więc liturgię, która i tak w owym czasie była wystawna. Istniał jeszcze tu i ówdzie zwyczaj składania ofiar przez lud [13]. Gesty kapłana były bardziej ostentacyjne niż dziś [14]. Jego ornat barwny i bogaty, schola przy pulpicie, światła, chorągwie, całe wnętrze kościoła współdziałało w wytwarzaniu nastroju modlitewnego, który wzrastał — jak chce Hozjusz — pod przewodnictwem celebransa. Osobiste przeżycia religijne kapłana miały się udzielać ogółowi, który brał udział we Mszy św. obserwując jej przebieg. Hozjusz głosi apologię rozpamiętywania [15]. Polegało to na wnikaniu w tajemnice męki Chrystusa w kolejnych częściach Mszy św. Hozjusz nie wymaga w tym wypadku większej wiedzy religijnej poza elementarnymi wiadomościami o Wcieleniu i Odkupieniu. Jego nauka o kontemplatywnym udziale wiernych we Mszy św. wynika wprost z koncepcji Mszy św. jako widzialnego znaku, który trzeba oglądać. Czytelnik jednak odczuwa, że poza słowami tekstu kryje się doświadczenie osobiste biskupa, który sam przeżywał głęboko Mszę św. Widział on również w wielu kościołach, że analogicznie ją przeżyć potrafią jego wierni [16]. Narastające uczucia osiągają punkt kulminacyjny podczas podniesienia, które jest znakiem

[6] „Quoniam tamen id horum temporum ratio postulat, dabitur a nobis opera, ut e superiore loco doceatur de omnibus iis, quae ad Missae sacrificium pertinere videbuntur". (Tamże, k. 100).

[7] Tego słowa użył Hozjusz np. w Confessio k. 101 v, chociaż częściej mówi: „Concio, praedicatio, doctrina".

[8] „Quamobrem recte populum institutum fuisse videmus a maioribus nostris". (Tamże, k. 99 v).

[9] „Docuit Ecclesia, simul ut cognovissemus e superiore loco voluntatem domini, statim ut adiremus ad Dominum, ac deprecaremur illum, quo tempore illius in cruce factae oblationis fit repraesentatio, ut eam explendi facultatem nobis concederet". (Tamże, k. 101).

[10] Tamże, k. 9 v.

[11] „Vernaculae linguae usus in templis" w uroczystości Wielkanocy, Zielonych Świąt, odnosi się zapewne wyłącznie do procesji. Może wyjątek stanowiły niektóre kolędy na Boże Narodzenie i pieśni przed kazaniem. Tamże, k. 100 v.

[12] „Ac si gens alia, nostra praecipue permultos habet eius linguae non omnino rudes, cum etiam colonos et agricolas reperire liceat in Ecclesia laudes Deo decantates, ac verba latina utcumque sonates, eaque praesertim quae cantatur in Missae sacrificio intelligentes". (Tamże).

[13] Tamże, k. 156 v.

[14] Np. na „Unde et memores" kapłan rękoma pokazywał niejako ukrzyżowanie, zstąpienie do piekieł i wniebowstąpienie. Tamże, k. 263 v.

[15] Por. użytek słów: „recogitare", „recordari", „meditari". Tamże, k. 103.

[16] O takim udziale we Mszy św. por. tamże, k. 99 v-100, 103, 242 v, 264—264 v.

ofiary [17]. Znak ten zwraca się przede wszystkim do Boga Ojca [18], który — jak to już była mowa — kontempluje całą akcję rozpoznając w niej reprezentowaną Mu Ofiarę Syna Jednorodzonego.

Jest to również moment modlitwy, której słowa formuje autor raz i drugi. Lud prosty natomiast wypowiada się przez znaki: klękanie, bicie w piersi, wznoszenie lub zakrywanie oczu, wreszcie przez westchnienia [19]. Bo podniesienie zwraca się również do ludu [20]. Myśl o jednoczesnym zwracaniu się znaku do Boga i do ludzi harmonizuje z całością nauki Hozjusza [21]. Kościół nawet w takiej chwili uczył przydając pożywki dla kontemplacji. Dwukrotnie podniesienie Ciała Bożego, a następnie Krwi Chrystusowej jest znakiem śmierci ofiarnej Odkupiciela [22].

Hozjusz odchodzi w swej nauce od tego, co obecnie należy do pojęcia żywego udziału. Ledwie o tym wspomniał mimochodem, wracając nieustannie do forsowanych myśli o wewnętrznym *bonus motus* jako rękojmi, że w ofierze wzięła też udział wola człowieka, o jego wdzięczności, wreszcie o kontemplacji, która prowadzi do miłości jako celu liturgii. Jest to dla Hozjusza charakterystyczne. Zagadnienia komunijne [23] Hozjusz rozwiązuje podobnie. Jego dążeniem jest, aby całemu zachowaniu wiernych w kościele odpowiadał *bonus motus* wewnętrzny.

Mszę św. podówczas — jak i dzisiaj — celebrowano niezależnie od tego, czy ktoś poza kapłanem w niej komunikował. Kwestionowali to różnowiercy, to też Hozjusz tej sprawie poświęcił nieco uwagi: W zasadzie liturgia mszalna obejmuje komunię wiernych. Pierwotnie komunikowano przy każdej Mszy św., potem zwyczaj ten zaginął [24]. Hozjusz opisujący swoje czasy, spostrzega kryzys komunii sakramentalnej i dlatego zachęca do częstszej praktyki [25]. Kościół w tej dziedzinie ustalił jako normę komunię doroczną [26]. Uzasadnia to liturgia paschalna. Komunia św. jest rękojmią, która przekonuje o dokonanym pojednaniu z Bogiem [27]. Komunia nadto — jak sama nazwa wskazuje [28], — oznacza jedność Kościoła i sprawia ją [29].

[17] Tamże, k. 99 v. Hozjusz wraca do tego tematu i wydatnie rozwija swoją myśl. Por. Palinodiae, s. 131 n., 140, 177, 219.

[18] Hozjusz nawiązuje tu do owego „kołysania", o którym por. Wj 29,24 i Kpł 23,11, 15,17,20. Por. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Poznań 1965 s. 102, 140.

[19] „Quamobrem et rudi vulgus cernere licet, ubi diligentius ad pietatem institutum est, et pectus tundentes et ora percutientes et gemitus atque suspiria quaedam edentes". (Palinodiae, s. 132).

[20] „Cum igitur elevat Christi et sanguinis eius calicem sacerdos et sub oculos astantium subiicit". (Tamże, s. 219).

[21] Dobrze to ujął w jednym zdaniu S. Reszka: „Cum autem ad elevationem Eucharistiae ventum esset, dum sacerdos pretium illud redemptionis super caput elevatum Deo Patri immolabat et astanti populo videndum et adorandum exhibebat etc.". (S. Rescius, jw. l. II c. 20).

[22] „Seorsum etiam corpus et seorsum sanguinem in sublime tollens et manus expandens, ita sub aspectum astantium subiicit, ut sibi tum Christum in crucem sublatum, et in ea manus expandentem, sanquinem etiam a corpore separatum videre". (Palinodiae, s. 131).

[23] Jest tu mowa o komunii wiernych, a nie komunii kapłana. Rozróżnienie „conficientes et non conficientes". Confessio, jw. k. 80 v.

[24] Tamże, k. 278 v.

[25] Tamże, k. 279. Jest to charakterystyczne wezwanie dla czasów kontrreformacji.

[26] Tamże, k. 9.

[27] „Pignus reconciliationis". (Tamże).

[28] Tamże, k. 84.

[29] „Signum unitatis". (Tamże, k. 4 v, 8 nn.). Ulubiony temat rozmyślań Hozjusza.

Dlatego Kościół wymagał komunii wielkanocnej i poprzedniego pojednania się wrogów [30].

Komunia św. ma być przyjęta godnie [31]. To słowo ujmuje dobrze wymagania Hozjusza, który dużą wagę przykłada do świadomości religijnej komunikującego [32]. Nadal obowiązuje rozpamiętywanie Męki Pańskiej [33], bo ono nie tylko zapala uczucia, ale też tłumaczy oddziaływanie sakramentu. Nadal współdziałają znaki, jako pomoc do kontemplacji i jako lekcja teologii. Hozjusz pisze, że „prostych ludzi wierze folgując, Kościół kielich im odjął" [34]. Istotnie w przyjmowaniu komunii św. pod jedną postacią kryła się nauka, „iż my prawdziwe i żywe Pana Krystusowe Ciało ze Krwią i z duszą i z bóstwem, tylko pod osobą chleba przyjmujemy" [35]. I tę naukę „przez zwierzchnie znaki" dawał Kościół w momencie komunii św. [36].

W XVI w. istniał problem Mszy św. bez komunikujących. To dało sposobność do cennych uwag o komunii duchowej, która zdaniem Hozjusza wystarczyła niekiedy i uzasadniała prawo bytu dla mszy bez komunikujących [37]. Hozjusz ponownie czerpie tu z nauki św. Augustyna [38]. Myśl tę zresztą podchwycili już wcześniej teologowie średniowiecza. Ona to wpłynęła na sformułowanie prawa. Komunia duchowa w tym ujęciu nie była dowolną praktyką, ale obowiązywała uczestników Mszy św. [39]. Jej konstytutywnym elementem jest myśl o przyszłej, zawsze przygotowywanej komunii sakramentalnej. Duchowe przyjmowanie komunii realizować miało to zjednoczenie z Chrystusem, o których mówi Ewangelia [40]. Kwestia ta była troską duszpasterzy na schyłku średniowiecza i w czasach Hozjusza [41].

Te wszystkie szczegóły nie dają obrazu, któryby odpowiadał każdej mszy św. odprawianej w Polsce, chociażby to ograniczyć tylko do zygmuntowskich czasów. Przedstawiają one raczej pewien program, może raczej wizję, którą udało się odszukać na kartach *Konfesji*.

Cenną tę książkę można jednak wykorzystać dodatkowo, szukając wypowiedzi Hozjusza na temat liturgii i duszpasterstwa w epoce wcześniej-

[30] Tamże, k. 4. Hozjusz wspomniał również upadający za jego czasów (a więc średniowieczny jeszcze) zwyczaj kontroli nad komunikującymi w czasie Wielkanocy. Kontrola ta należała do proboszcza, ale odpowiedzialnym za swych domowników i ich życie sakramentalne, był również „paterfamilias", to znaczy ojciec w rodzinie, względnie pracodawca. Tamże, k. 283.

[31] „Digne" (Tamże, k. 80 v, 103, 166 v); „indigne" (Tamże, k. 103 v, 105 v, 265).

[32] O wewnętrznym usposobieniu por. tamże, k. 96 v i cały rozdział 43 pod tytułem „Quemadmodum affectos ad hoc sacramentum accedere oporteat".

[33] „Cum illud sumimus, Christi passionis et mortis recordari iussi sumus". (Tamże, k. 103).

[34] Rozmowa o kielichu, jw. k. 109 v.

[35] Ta sama myśl w Confessio: „Nec ullatenus ambigendum est, quod non sub specie panis caro tantum nec sub specie vini sanguinis tantum, sed sub qualibet specie est integre totus Christus". (Tamże, k. 80 v).

[36] Zagadnienia owoców dobrze przyjętej komunii należą już do dogmatyki.

[37] „Satis est, si qui praesentes adsunt, spiritualiter manducent, suo tempore sacramentaliter quoque percepturi. Satis est, si manducent corde". (Tamże, k. 279).

[38] Tamże, k. 105 v. Por. Augustinus: Epistola 53 s. 3; PL 33, 201.

[39] Rozmowa o kielichu, jw. k. 112 n. Są to echa nauki augustyńskiej, którą przejął Gracjan, Decreti pars 3 de consecratione, dist. 2, cap. 44. Ed. A. Friedberg. Lipsiae 1879 s. 1330.

[40] Wzajemne zamieszkanie w sobie, por. J 15,4.

[41] Sam Hozjusz opisuje zachowanie Zygmunta Starego. Miał on zwyczaj codziennego nawiedzania kościoła, gdzie powtarzał słowa: „Panie nie jestem godzien". Jest to typowy przejaw „duchowego" komunikowania. S. Hosius: Opera omnia. T. 2. Coloniae 1584 k. 471.

szej. Wprawdzie autor ten nie był *ex professo* historykiem, z wielkim jednak zaufaniem zwracał się ku przeszłości. Przedstawiając sytuację w Kościele powszechnym stworzył dzieło na wskroś polskie, bo złączone wieloma więzami ze sprawami lokalnymi. Był przecież przez szereg lat w Krakowie kanonikiem, sekretarzem, a wreszcie jako dyplomata reprezentował króla polskiego. W *Konfesji* nie cytuje polskich autorów, raz tylko wspomina o studiach nad polskimi *Rocznikami* [42]. Poprawnie podaje datę chrztu Polski [43] — natomiast apostołami kraju błędnie nazywa św. Wojciecha, jako arcybiskupa gnieźnieńskiego i św. Stanisława [44]. Chlubą Kościoła w Polsce jest — jego zdaniem — wierność i wytrwanie [45].

Hozjusz podzielił sześciowiekową historię Kościoła w Polsce dość trafnie. Mimo braku dystansu, bo sam żył w czasach przełomowych wyczuł, że jedna epoka już minęła, a druga się zaczyna. Graniczny punkt widział około 1530 r. [46]. Zwykła idealizacja przeszłości doszła do głosu, gdy mówił o niej, że były to czasy jedności, radości i pokoju [47].

Mediewistę ciekawi nauka Hozjusza o tradycji. Chrześcijaństwo ongiś przyjęte w Polsce, stało się następnie przedmiotem tradycji czyli przekazywania z pokolenia na pokolenie. Hozjusz powtarza przy tej sposobności zwrot *per manus* [48]. Zasadniczą rolę grają tu biskupi, którzy otrzymali depozyt wiary, strzegą i przekazują go. Sam Hozjusz czuje się spadkobiercą swoich poprzedników. Wie on, że wiara, którą reprezentuje, jest identyczna z wiarą wspomnianych świętych Wojciecha i Stanisława. Tą samą drogą sięga on dalej, nawet aż do Apostołów.

Ta teza Hozjusza wymaga pewnych precyzji, ale przekonuje. Sugestywna jest ona przede wszystkim w odniesieniu do dziejów liturgii [49]. Same teksty podkreślają bowiem to, że przedmiotem tej tradycji jest przede wszystkim liturgia. Hozjusz przyjmuje tu pewną ewolucję [50], tym konieczniejszą, że liturgia musi stosować się do *temporum ratio*. Jednakże ewolucja nie przekreśla tożsamości tego, co się rozwija. Świadczy tylko o życiu. Hozjusz argumentuje niekiedy w oparciu o tak pojętą tradycję. Punktem wyjścia jest sytuacja w XVI w., podstawą zaś przekonanie, że reprezentuje ona zwyczaj dawniejszy, a nawet dzięki tradycji odpowiada-

[42] Confessio, jw. k. 332 v.
[43] Tamże, k. 330 v, 332 v.
[44] Uzasadnia to ich męczeństwem. Tamże, k. 97 v, 137, 308 v.
[45] Dedykacja do Zygmunta Augusta.
[46] „Ante triginta hos annos". (Tamże, k. 21, 332 v).
[47] „Usque ad haec nostra tempore cum de rebus aliis omnibus, tum de iugi hoc sacrificio mirus concentus et incredibilis quaedam est consensio". (Tamże, k. 97, 330 v).
[48] Tamże, k. 45, 78 v, 88 v, 98, 104 v, 308 v, 318, 339 v.
[49] Hozjusz pyta o św. Wojciecha i Stanisława: Quid autem aliud illi decuerunt, quam quod successores eorum docuerunt, quod nunc etiam docent illi, qui loca eorum tenent, nimirum de quo initio scripsimus Jesum Christum et hunc crucifixum? Hunc non modo sermonibus et scriptis, verum et dierum observationibus et signis et imaginibus et habitu et gestu et actione variisque caeremoniis, denique omni quaecumque fieri potuit ratione, non tantum animis fidelium infigere verum et rudium oculis infigere conati sunt, ut si quis mente comprehendere non posset vel manibus ei contrectare liceret". (Tamże, k. 137 v).
[50] Za Wincentym z Lerynu: „Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quae erant permanent". Vincentius Lirinensis: Commonitorium primum c. 23; PL 50, 668). Confessio, jw. k. 311 v.

jący stanowi pierwotnemu [51]. I tak Hozjusz powtarza wielokrotnie tezę, że *communio laica* [52] była w Polsce od początku rozdawana i przyjmowana pod jedną postacią [53]. Warto przytoczyć jego słowa w staropolskim tłumaczeniu: „Sześćcet lat już powiedają wyszło, jako polska ziemia pana Krystowe wiarę i Ewangelię przyjęła, a nigdy po wszytkiej Koronie, i w poddanych jej państwach inaczej jedno pod jedną osobą nie przyjmowano świątości. Co jednak stąd jeden każdy barzo dobrze obaczyć może, iżby kiedy u przodków naszych był obyczaj używania obydwu osób".

To znaczy, że obowiązujący w XVI w. zwyczaj liturgiczny świadczy o czasach wcześniejszych. W takim wypadku na drugim miejscu pojawia się argument z milczenia źródeł pisanych. Hozjusz mówi więc: „Dziejopisowie spraw polskich, którzy takowe rzeczy, które są około religii z pilnością pisali, nigdyby się tego nie byli dopuścili, aby nam którego czasu to opuszczono naznaczyć nie mieli". Teza znajduje potwierdzenie, które już zna czytelnik *Konfesji*, że zwyczaj udzielania komunii św. pod jedną postacią powstał przed chrztem Polski, w krajach nieznających uprawy wina [54]. To wszystko dokonało się powoli na drodze zwyczaju, który z chwilą, gdy się ustalił, obowiązuje jako prawo [55]. Rozumowanie to przekonuje.

Analogicznie dowodzi Hozjusz w odniesieniu od początków chrześcijaństwa w Polsce. Sposobności do tych przemyśleń dostarczyła elekcja króla — Francuza, do którego też zwraca się autor, w ostatnim już samodzielnym wydaniu *Konfesji* [56]. O udziale Francji w uchrześcijanieniu Polski wspominają katalogi biskupów, zwłaszcza biskupów krakowskich [57] — czytał je Hozjusz osobiście. Wzmiankę tę zdają się wciąż potwierdzać podobieństwa liturgii polskiej (przedtrydenckiej) z francuską [58]. Krótkie to zdanie wypowiada własną obserwację Hozjusza. Otwiera ono też drogę do dalszych dociekań. W rachubę wchodzi właściwie cała liturgia Kościoła. Przechodziła ona zwykłą drogą tradycji nie zostawiając śladów w źródłach pisanych [59].

Tak weszły do Polski znak krzyża, postawy modlitewne i liczne zwy-

---

[51] Wprawdzie przykłady następujące pochodzą nieraz z innych pism Hozjusza poza Confessio, zasługują tutaj na przytoczenie.

[52] Tamże, k. 79 v.

[53] Tamże, k. 80. Tenże: De expresso Dei verbo. Dilingae 1558 k. p_2 r_4. Palinodiae, s. 50. Rozmowa o kielichu, k. 88 n.

[54] Confessio, jw. k. 80. Tamże obszerne wypowiedzi, które interesują dogmatyka. Oczywiście Hozjusz bronił skutecznie komunii pod jedną postacią przed różnowiercami. To też tylko ona w Polsce (jeśli pominąć Śląsk) należy do lokalnych dziejów liturgii.

[55] „Consuetudo ab Ecclesia et sanctis Patribus rationabiliter introducta communicandi populum sub una specie tantum et diutissime conservata, habenda est pro lege". (Confessio, jw. k. 80 v).

[56] Dedykacja do Henryka Walezego w kolońskim wydaniu Confessio z 1573 r. Przedruk: S. H o s i u s: Opera omnia. Coloniae 1584.

[57] „... cum qui primi nos quasi genuisse videntur verbo veritatis, a Sancta Sede Apostolica in Poloniam episcopi missi, Gallos illos ex magna parte fuisse, catalogi testantur episcoporum, quos in cathedralibus Ecclesiis, Cracoviensi praesertim, asservatos legere memini". (Tamże).

[58] „Testantur et ritus ecclesiarum nostrarum atque caeremoniae, quae cum gallicanarum ecclesiarum pulchre consentire videntur". (Tamże).

[59] „Porro doctrina Apostolorum non scripto tantum, verum et traditione constat: quos ad constituendam Ecclesiam, quae ad fidem, quae ad religionem, quae ad ritus et caeremonias pertinent, multa docuisse dubium non est, quae nusquam scripta reperiuntur". (Tamże, k. 44 v).

czaje. Jeśli istotnie Polska u Francuzów zapożyczyła swą liturgię to pierwotnym byłby użytek łaciny [60]. Wypowiedzi na ten temat zyskały Hozjuszowi złą sławę u polonistów, którzy go przedstawiają jako wroga języka ludowego. To prawda, że w powszechnym wówczas użytku łaciny liturgicznej widział on potężny znak jedności Kościoła.

W oparciu o niektóre dane z *Konfesji* można jeszcze wzbogacić jakimś rysem obraz dawnej liturgii w Polsce, zawsze jednak pozostaną braki i niejasności. Zachęca to do dalszych studiów. Hozjusz odpowiedzieć chce na wszystkie problemy religijne, które nurtowały jego epokę i dlatego też o liturgii pisał tak dużo. Jednakże wcale nie wszystko, co ciekawić może dzisiaj, stanowiło problem w owych latach. W jego przypadku mniej ważne są szczegóły, które wiążą się organicznie w całości koncepcji, ale ta daje dzisiejszemu czytelnikowi wiele do myślenia. Hozjusz nie tworzy przecież liturgii, ani nawet nie korzysta ze swego prawa, które mu jako biskupowi przysługiwało, aby ją modyfikować. Wydobywa on tylko pewne wartości, które w liturgii są zdawien dawna, chociaż najczęściej przeoczone. Mówiąc o rzeczach zewnętrznych pomija niejedną z nich. Natomiast nigdy nie pomija sposobności, aby przypominać o kulcie wewnętrznym, jedynym jaki się Bogu należy, gdy trzeba Go czcić w duchu i w prawdzie. A kult ten jest źródłem i uzasadnieniem wszystkich ceremonii, rytów i obrzędów, czyli kultu zewnętrznego.

Nikt w staropolskiej literaturze nie mówił tak o potrzebie kontemplacji dla uczestników Mszy św. Nikt też tak wyraźnie nie przedstawił Mszy św. jako przedmiotu kontemplacji, pełnego bogactw tajemnych i treści. Nikt wreszcie przynajmniej na polskim terenie nie powiedział tak śmiało o wzajemnym przyleganiu Mszy św. i Ewangelii [61]. Nawiązując do wypowiedzi Hozjusza wypada przemyśleć na nowo dzieje Mszy św. w Polsce i własny dorobek Kościoła w tym terenie.

V. UWARUNKOWANIA

Konfesja jest dziełem na wskroś polskim, chociaż pisana po łacinie, chociaż drukowana za granicą, chociaż nawet rodzina autora była obcego pochodzenia. Hozjusz był już Polakiem i *Konfesja*, jego główne dzieło, jest związane z Polską przez swoją genezę, problematykę, dedykacje itd. Jedynie w kontekście polskiej sytuacji można ją zrozumieć.

Jest więc *Konfesja* w pewnym stopniu źródłem dla dziejów staropolskich. Hozjusz wprawdzie używa barw ciemnych, gdy charakteryzuje swe czasy. (Naśladował w tym jeremiady Krzyckiego i Dantyszka). A przecież były to czasy słusznie nazwane Złotym Wiekiem, który charakteryzuje się narodzinami nowej epoki.

Był to również Złoty Wiek w dziedzinie literatury katolickiej i liturgii. Podziw budzą osiągnięcia ówczesne, chociażby je obserwować tylko ze strony bibliograficznej. Reszka wylicza wybitnych pisarzy katolickich

---

[60] Wszakże Hozjusz nie wyklucza w tym przedmiocie wpływu Moraw. Por. Rozmowa, jw. s. 136.

[61] „Ubi ad eundem semper modum praecipuorum Christi beneficiorum simul omnium fit commemoratio, nihil ut ab Evangelio Missa differre videatur". (Confessio, jw. k. 9 v).

w Polsce, a wśród nich stawia na pierwszym miejscu Hozjusza [1]. Czy był to tylko pośmiertny hołd wiernego klienta? W rzeczywistości Hozjusz zasługuje na to wyróżnienie, jeśli wolno sądzić z punktu widzenia liturgii mszalnej. Wprawdzie nazwiska pisarzy w spisie tym u Reszki są dla dziejów liturgii lokalnej szczególnie ważne, żaden z nich nie dał w sumie tyle, co Hozjusz w swej *Konfesji*. Były to zresztą czasy wyjątkowe, w których religijność, a pośrednio liturgia odgrywała pierwszorzędną rolę.

Młodość Hozjusza upłynęła w Krakowie w latach rozkwitu średniowiecznej jeszcze liturgii. Była ona nie tylko wspólnym przeżyciem całego miasta, ale też jedyną szkołą pobożności. Wprawdzie współcześnie dokonywał się podział wśród umysłów i wielu z rówieśników Hozjusza przeszło do opozycji przeciw Kościołowi, on sam pozostał wierny swej pierwszej formacji, a w dojrzałych latach ją pogłębił i uświadomił. Sprzyjały temu przeżycia w służbie na dworach biskupich i królewskich.

Zasadniczy wpływ na młodego Hozjusza wywarł Andrzej Krzycki, podówczas jeszcze biskup przemyski, płocki, wreszcie prymas. Hozjusz zwał się jego klientem. Napewno też poddał się urokowi swego mecenasa. Krzycki wprowadził go na dwór Tomickiego i tak rozpoczęła się wielka kariera krakowianina. Oznacza to jeszcze bliższe zetknięcie się ze starokrakowską liturgią w jej świetnym przejawie, mianowicie w katedrze wawelskiej. Ten kontekst wyjaśnia częściowo przyczyny, dla których Hozjusz pisze w *Konfesji* tak wiele o widzialności liturgii, o jej ostentacji i wystawności [2].

W ten gmach średniowiecznej liturgii uderzyły ataki ówczesnych różnowierców. Zakwestionowali oni wtedy wszystko od fundamentów. Oto przyczyna dla której tak dużo liturgii odnajdzie badacz tego zagadnienia w polemikach Złotego Wieku. W wypadku *Konfesji* okoliczność ta wywarła wpływ najkorzystniejszy. Autorowi udało się ukazać liturgię, a w szczególności liturgię mszalną, w powiązaniu z całą nauką Kościoła, z jego dogmatyką, dyscypliną i pobożnością.

Zagadnieniem zasadniczym w próbach charakterystyki czyjejkolwiek jest zawsze niepowtarzalny dar osobisty, w tym wypadku talent Hozjusza. Odznaczał się on wyjątkowym odczuciem dla wagi słów. Tym wolno tłumaczyć jego nieufność dla tworzącej się dopiero polszczyzny teologicznej, która dotąd razi swą wieloznocznością i brakiem precyzji. Kto wie, czy to nie było powodem, że *Konfesja* nie została przetłumaczona na język polski, chociaż ofiarowywał się z tym Augustyn Rotundus. Dlatego też tak gniewały Hozjusza niejasności w łacinie Modrzewskiego. Zażartował więc wyciągając przekorne wnioski z imienia *Arator* i kazał mu wymawiać się od roli teologa. Zazdrościł zapewne Fryczowi jego bazylejskiej edycji, gdy tymczasem druk *Konfesji* został tak potwornie zniekształcony błędami. Na ten kult słowa, który odczuwał już w dziecinnych latach, wskazuje naiwny zamiar, aby przetłumaczyć Liwiusza z niemieckiego na łacinę [3].

---

[1] „[Habuit] Polonia suos Hosios, Cromeros, Orichovios, Patricios, Scargas, Varsevicios, Wargovicios, Gorsacios, Socolovios, Herbestos, Solicovios, Kochanovios". (S. Rescius, jw.).

[2] Łączy się tym zagadka, jaką dla historyka liturgii jest mszał krakowski, drukowany we Wenecji w 1532 r. Regulował on liturgię wawelską w czasach biskupa Piotra Tomickiego i późniejszych. Zastanawia, czy przypadkiem Hozjusz, chociaż jeszcze bez święceń duchowych, nie brał udziału w jego redakcji.

[3] Wspomina o tym Stanisław Reszka, jw. 1. 1 c. 3. Znamienne jest to, że Hozjusz już jako dziecko zachwycał się wielkim historykiem.

Filologiczne zainteresowania Hozjusza znalazły wyraz w jego pracach edytorskich, które odegrały również rolę w jego formacji liturgicznej. Zasłużył się on wydaniem dziełka Wincentego z Lerynu, popularnie zwanego *Commonitorium*, a także dwóch innych. Będąc wielbicielem Erazma z Rotterdamu przygotował do druku jego list do Zygmunta Starego, dodając doń wykład o komunii. Innym dziełem edytorskim był traktat św. Jana Złotoustego [4]. Wreszcie — co bardzo ważne — Hozjusz opracował, to znaczy przygotował tekst, opatrzył go przedmową i skorowidzem — dziełko Andrzeja Krzyckiego *De sacrificio missae* [5]. Doświadczenie edytorskie przydało się Hozjuszowi przy pracach nad *Konfesją*. Owocem były znakomite edycje: wiedeńska, której autor pilnował osobiście, i kolońskie, u Materna Cholina [6].

Wprawdzie w zgodzie z duchem czasu Hozjusz pisał dość rozwlekle, jednak nadmiar słów nie zasłaniał mu treści. Przeciwnie są one dobrane trafnie, układają się w świetne frazy, które świadczą o talencie literackim autora [7]. Nie przeszkadza to precyzyjnemu ujęciu przedmiotu, co jest zasadniczym rysem Hozjusza jako pisarza.

Studia prawnicze, które Hozjusz odbył w Italii wywarły duży wpływ, ale nie przemożny. W *Konfesji*, tam gdzie autor wypowiada się o liturgii, wyczuć można reminiscencje z *Dekretu* Gracjana, zwłaszcza z jego trzeciej części *De consecratione* [8]. Hozjusz kładzie duży nacisk na moc obowiązującą prawa w liturgii, mówi o prawie i zwyczaju, o roli biskupów, synodów, papieża jako prawodawców w przeciwieństwie do laikatu, jednakże sposób wykładu nie jest bynajmniej prawniczy. Zresztą Hozjusz, gdy pisał *Konfesję*, porzucił już był swe studia prawnicze dla teologii.

Hozjusz był więc teologiem ze szczerego, serdecznego wyboru. Studiował ją tym gorliwiej, że późno ją poznał. „Nie szkoła, dzięki Bogu, go wydała" — pisze o nim ks. Jan Fijałek [9]. W tej dziedzinie był samoukiem, który połączył osobiste zainteresowania z metodą pracy i wytrwałością.

Zasięg zainteresowań teologicznych Hozjusza określają tytuły rozdziałów w *Konfesji*. Robią one wrażenie szufladek kartoteki, którą badacz, raz założywszy, konsekwentnie uzupełniał. Drobne pisma Hozjusza o tym świadczą. Problematyką swoją nie wychylają się poza to, co w *Konfesji* już istnieje [10]. Autor pragnął objąć całość nauki Kościoła, a przynajmniej to, co ówcześnie było przedmiotem kontrowersji.

Szerokim zainteresowaniem autora odpowiada jego lektura. Jego biograf pisze, że Hozjusz przez całe życie był wierny praktyce czytania osiem

---

[4] Estr. XV, 86; XVIII, 403.

[5] Andreas Critius: De sacrificio missae. Cracoviae 1529.

[6] Teologiczne upodobania Hozjusza dają się uchwycić w samym tytule „Konfesji" i w ubolewaniu autora, gdy ktoś z wydawców zmienił go nieznacznie. Również znamienne są utarczki z cenzurą rzymską o cytat ze św. Grzegorza z Nysy. Hozjusz przywiązywał wagę do każdego słowa.

[7] Talent ten dochodzi do głosu przede wszystkim w lżejszych pisemkach polemicznych, np. w Palinodiach, które czyta się dziś jeszcze z satysfakcją.

[8] Mieszczą się tam cytaty ze św. Augustyna o ofierze jako znaku, komunii dorocznej, duchowej itd. Decretum Magistri Gratiani. Ed. A. Friedberg. Lipsiae 1879 s. 1315 nn.

[9] J. Fijałek: Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce. *Polonia Sacra* 1918 nr 1 s. 93.

[10] Więc o liturgii mszalnej pisze w Palinodiach, o komunii św. pod dwiema postaciami w „Dialogu", o roku kościelnym w Propugnatio.

godzin dziennie. Rezultat też był ogromny. Imponuje oczytanie Hozjusza. Można wyróżnić jeszcze pewne warstwy w jego teologii. Pierwszorzędną rolę odegrało tu Pismo święte, którym Hozjusz posługuje się w dużą swobodą. Równolegle czytał również pisma Ojców Kościoła, a z predylekcją Augustyna i Grzegorza z Nazjanzu. Na początku wiedeńskiego wydania *Konfesji* figuruje lista cytowanych autorów. Był to — jak się zdaje — komplet dostępnych w owym czasie pism dawnych autorów, przy czym Hozjusz sięgał również do rękopisów — np. do nie wykorzystanych jeszcze *Katechez* św. Cyryla Jerozolimskiego. Mniejszy wpływ na Hozjusza wywarli autorowie średniowieczni, ale czytał także Amalariusza, Ruperta z Deutz, Wilhelma Duranda, a z Greków Kabasilasa i innych. Hozjusz znał również pisarzy reformacyjnych [11], ale z predylekcją zwraca się do pisarzy ortodoksyjnych zwłaszcza do najdawniejszych.

Można się pokusić o odtworzenie warsztatu, który sobie Hozjusz urządził. Już padło słowo kartoteka. Miał ją też niewątpliwie. Czytając czynił wypisy osobiście albo kazał sobie kopiować całe ustępy. W *Konfesji* wspomina, że niedogodności podróży — a może bardziej jeszcze opracowywanie równoczesne dwóch wydań — powodowały, że zgubił i pomylił kartki [12]. Było to jednak wyjątkiem, bo inne cytaty są dobrze umiejscowione [13].

Powyższe sprawy wymagały przypomnienia, aby wyświetlić pewną osobliwość, dla Hozjusza charakterystyczną. Jego zamiarem było przecież przedstawić naukę Kościoła, a nie swoją [14]. W tym celu szukał skrzętnie u różnych autorów tego, co w Kościele było zawsze, wszędzie i przez wszystkich przyjęte [15]. Hozjusz umyślnie ukrywał swoje poglądy, ażeby tym precyzyjniej przedstawić ogólną naukę Kościoła. Może to spostrzeżenie stępi zarzuty, że Hozjusz był teologiem bez inwencji. Nie pragnął nowości, chociaż jego nazwisko łączy się z powstaniem nowego stylu w teologii [16]. Zwie się ją nieraz teologią pozytywną w opozycji do scholastycznej, spekulatywnej [17]. Była to — chyba udatna — próba wyjścia z ciasnego kręgu wtajemniczonych w język i problematykę teologii ze schyłku średniowiecza. Hozjusz starał się przedstawić naukę i liturgię Kościoła posługując się słownictwem zrozumiałym i przyjętym w świecie współczesnych mu humanistów. Ponownie na tym zyskała liturgia, którą Hozjusz ukazał w nowym świetle. Wróciła więc sprawa języka.

Konfesja jest programowo nieoryginalna, a mimo to pozostanie najbardziej osobistym dziełem Hozjusza. Nie darmo pracował nad nim przez tyle

[11] Z polskich autorów w Konfesji zasłużył sobie na wzmianki tylko Frycz-Modrzewski, który występuje tu pod kryptonimem „Varemunda".

[12] Confessio jw. k. 71.

[13] Można dodać jeszcze, że Hozjusz posyłał bruliony Konfesji do swych przyjaciół, np. do Kromera i wykorzystywał ich uwagi. To już jest dalsza kwestia.

[14] Między wierszami Konfesji wyczytać można, że ta ambicja była uświadomiona w związku z działalnością pisarską różnowierców, którzy reprezentowali zmieniające się wciąż poglądy.

[15] Wyraźny to wpływ Kommonitoriów Wincentego z Lerynu.

[16] „Teologia pozytywna, której pierwszym oficjalnym promotorem w Kościele był Polak, kardynał Stanisław Hozjusz". S. Swieżawski: Filozofia w Polsce średniowiecznej, W: Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce. Cz. 2. Lublin 1969 s. 22.

[17] „Il faut souligner tout spécialement que, plus de trente ans avant Bellarmin, ces deux grands hommes [tzn. Hozjusz i Kromer] abandonnèrent définitivement la manière toute scholastique et spéculative de défendre les vérités de la foi et fondèrent cette défense sur les preuves positives puisées dans la tradition de l'Église". H. Cichowski: Pologne, sciences sacrées. DTC t. 12, col. 2481.

lat. Chociaż zasłaniał swą myśl cudzymi przytoczeniami, myśl ta nie zginęła. Zanim Hozjusz użył jakiegoś cytatu, zasymilował go zawsze we własnej syntezie. Dowodzi tego jego nauka o liturgii mszalnej, która skądkolwiek wzięta, weszła w całość *Konfesji* jako jej część organiczna i autor posługuje się nią według potrzeby w przeróżnych kontekstach. Świadczy też o tym użytkowanie słów, o których była poprzednio mowa. O kontemplacji czytał Hozjusz u Filona z Aleksandrii lub u Prospera z Akwitanii, ale z największą swobodą użył tego słowa czterdzieści razy, bo zasymilował je z dawna we własnym języku i wyznaczył mu miejsce w syntezie.

Jak się to stało? Hozjusz włożył w to cały wysiłek, aby pozyskać sobie na własność myśl Kościoła. Do niej to doginał nieustannie swoje pomysły jako do normy.

Tylko w takich warunkach mogła powstać *Konfesja* jako dzieło tak dojrzałe. I znowu na tym zyskała liturgia, która nie błyszczy tu oryginalnością myśli autora, ale ukazuje się tak, jak — zdaniem tegoż autora — jest ona w Kościele najwyższym kultem Boga. Dlatego tak usilnie broniona przed atakami, tyle zajmuje miejsca w *Konfesji*.

W rezultacie Hozjusz, który nie znał pojęcia „liturgista", wysunął się na pierwsze miejsce wśród piszących o liturgii w Polsce. *Konfesja*, mimo zarzekań się autora, jest w całości książką o liturgii. Może w niektórych dziedzinach teologowie przekroczyli krąg myśli Hozjusza — i nie ma w tym nic dziwnego. Gdy jednak chodzi o liturgię mszalną *Konfesja* pozostaje nadal użyteczną lekturą.

LITURGIE DE MESSE DANS LA *CONFESSIO FIDEI CATHOLICAE CHRISTIANA* DE STANISŁAW HOZJUSZ

RÉSUMÉ

La théologie de Hozjusz (Hosius) est exposée dans son oeuvre *Confessio fidei catholicae christiana* (la meilleure édition: Vienne 1560). On y trouve aussi son exposé touchant la liturgie.

Sélon la terminologie de Hozjusz le terme „liturgie" se rapporte uniquement à la sainte messe. A la suite de St. Augustin il voit dans la messe un signe, pour en tirer cependant des conclusions autonomes. Hozjusz accentue le côté „spectaculaire" des signes liturgiques en quoi il est précurseur du faste déployé par le baroque. La contrepartie logique de cette approche est la demande d'une participation contemplative à la messe à quoi sont appelés pareillement les fideles.

La pastorale du XVI siècle a fait naître cet exemple normatif de la messe festive qui jusqu'aujourd'hui a cours en Pologne. Mais Hozjusz, par comparaison avec les pratiques actuelles, accorde une plus grande importance à la participation intérieure, c'est à dire à la contemplation, communion spirituelle etc.

En finale de son essai l'auteur nous présente le milieu cracovien contemporain de Hozjusz où mûrissait sa pensée au contact étroit avec les évènements.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

O. HENRYK DAMIAN WOJTYSKA CP

IDEAŁ BISKUPA W ŻYCIU I NAUCE STANISŁAWA HOZJUSZA

Treść: Wstęp. I. „Biskup w Kościele — Kościół w biskupie": 1. Geneza urzędu biskupiego. 2. Prymat i episkopat. 3. Wyniesienie do godności biskupiej i jego elementy konstytutywne. *Summary.*

WSTĘP

Ideału nie można realizować za pomocą nakazów prawnych; ideał raz odnaleziony urzeczywistnia się w wyniku wolnej akcji, której jedynym motorem jest miłość. Pozostały na papierze przepisy Soboru Laterańskiego V z 1514 roku o reformie biskupów [1], bo nie było chętnych do ich wypełniania. Nakreślony przez Erazma z Rotterdamu wzniosły obraz hierarchy [2] był zupełnie niezauważony przez współczesnych mu biskupów, którzy swoją postawą w dużej mierze przyczynili się do rozłamu chrześcijaństwa zachodniego na protestanckie i katolickie. Potrzeba było dopiero żywego przykładu Jana Mateusza Gibertiego, Reginalda Pole, Bartłomieja de Martyribus, Karola Borromeo i całej plejady innych, którzy ideał biskupa przez siebie stworzony i w swoich pismach propagowany konsekwentnie w swoim życiu realizowali, aby zachęcić resztę do mniej lub więcej ochoczego wstępowania w ich ślady. I tak zrodził się „nowy, idealny obraz biskupa, apostoła i pasterza, który stał się istotnym elementem trydenckiej reformy Kościoła". Polegał on na adaptacji ukształtowanego w listach pasterskich św. Pawła wzoru zwierzchnika do konkretnych potrzeb szesnastowiecznych gmin katolickich [3].

Cenne studia H. Jedina [4], P. Broutina [5] i J.I. Tellechea Idigoras [6] ukazały nam obraz takiego biskupa widziany w teorii, zaczerpnięty z pism teologów XV i XVI wieku. Praktycznego realizowania tego ideału musimy szukać w monografiach i biografiach poszczególnych biskupów [7]. Studium niniejsze jest próbą syntezy teorii i praktyki. Zamierza pokazać jak kardynał Stanisław Hozjusz, uważany za jednego z czołowych biskupów XVI wieku [8], widział ideał biskupa, jak sam go realizował i jak do jego urzeczywistnienia pomagał innym.

---

[1] Sesja VII i IX. Por. H. Jedin: Geschichte des Konzils von Trient. T. I. Freiburg 1951 s. 105

[2] J.I. Tellechea Idigoras: El obispo ideal segun Erasmo de Rotterdam. *Scriptorium Victoriense* 1955 nr 2 s. 201—230.

[3] H. Jedin: Das Bischofsideal der katholischen Reformation. W: Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. T. II. Freiburg im Brsg. 1966 s. 75—117, zwłaszcza s. 77.

[4] Tamże

[5] P. Broutin: L'eveque dans la tradition pastorale du XVIe siécle. Bruges 1953.

[6] J.I. Tellechea Idigoras: El obispo ideal en el siglo de la Reforma. Roma 1963.

[7] Jedną z najlepszych monografii omawiających pod tym właśnie kątem dzieje życia biskupa jest studium I. Rogger: Il governo spirituale della diocesi di Trento sotto i vescovi Cristoforo (1539—1567) e Ludovico Madruzzo (1567—1600): W: Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina. Atti del Convegno Storico Internazionale. Trento 2—6 Settembre 1963. T.I. Roma 1965 s. 173—214 (=CTRT).

[8] Por. L. Pastor: Geschichte der Päpste. T. VI i VII. Freiburg im Brsg. 1957.

I. „BISKUP W KOŚCIELE — KOŚCIÓŁ W BISKUPIE"

1. GENEZA URZĘDU BISKUPIEGO

W czasie witania posłów na otwarciu sejmiku pruskiego w Grudziądzu, 28 września 1553 r., przewodniczący stanów, biskup warmiński Stanisław Hozjusz nie podał ręki przedstawicielom Elbląga. Obrażeni i upokorzeni rajcy zażądali satysfakcji. Hozjusz gotów był ją dać, lecz pod warunkiem, że elblążanie wyrzekną się wszelkiego nowatorstwa religijnego i będą bezwzględnie posłuszni jego dyrektywom biskupim w sprawach wiary. „Jeśli bowiem wolno byłoby mi dopuścić do schizmy [w diecezji] — rzekł — nie byłbym biskupem, nie byłbym potrzebny. Albowiem dla zapobieżenia schizmom postanowiono wybierać jednego z kapłanów na biskupa" [9].

Wagę tego śmiałego twierdzenia można pojąć tylko w kontekście czasów i całej działalności reformatorsko-pisarskiej Hozjusza.

W roku 1519, gdy młody Hozjusz liczył już 15 lat życia i immatrykulował się w Akademii Krakowskiej, dokonało się definitywne zerwanie Lutra z katolicyzmem. Rozłam religijny w chrześcijaństwie zachodnim stał się faktem nieodwracalnym. W czasie dysputy lipskiej (czerwiec-lipiec 1519 r.) reformator wittemberski zaatakował podstawowy dogmat katolicki w Kościele widzialnym, instytucjonalnym, jako pośredniku zbawienia [10]. Po nim zrobią to samo anabaptyści, Zwingli, Kalwin i wszyscy inni pozostali protestanci. Katolicy stanęli wobec konieczności sprecyzowania doktryny o Kościele w szczególności. Posypały się, jak z rogu obfitości, traktaty o Kościele [11].

Hozjusz początkowo problemem tym się nie interesował. Świadczy o tym wybór studiów prawniczych a nie teologicznych, tak w Krakowie jak i w Bolonii. Dopiero zetknięcie się z namiętną polemiką religijną na dworze Zygmunta Starego, otrzymanie probostw w Radłowie i Gołębiu, a przede wszystkim przyjęcie święceń kapłańskich w roku 1543 zwróciło jego uwagę na tematykę religijną i to na tematykę Kościoła oraz rozbitej jedności chrześcijaństwa. Odtąd już, szczególnie do mianowania go biskupem w r. 1549, można mówić u Hozjusza o „obsesji" dwu idei: Kościół i jego jedność. Właśnie z tych dwu pojęć wyprowadza kardynał swoją naukę o urzędzie biskupim. Przypatrzmy się w skrócie jak do niej dochodzi.

Człowiek od Boga pochodzi i do Boga zdąża. Bóg chce zbawienia wszystkich, lecz „ci, którzy od początku świata osiągnęli zbawienie i ci, którzy aż do końca świata zbawienie osiągną, nie przez kogo innego je osiągnęli lub osiągną, jak przez Chrystusa, który za nas jest ofiarowany" [12]. Zbawczą misję Chrystusa kontynuuje na ziemi Kościół. „Sam bowiem Bóg i Pan nasz Jezus Chrystus zebrał go i zbudował Krwią swoją i dlatego raczył

[9] „In remedium schismatis factum esse, ut unus ex presbyteris Episcopus eligitur". (De actis in Comitiis Prussiae Graudentinensibus A.D. 1553. W: S. Hosius: Opera omnia in duos divisa tomos. T. II. Coloniae 1584 s. 83 (=HO).

[10] Por. H. Bornkamm: Martin Luther, Chronik seines Lebens. W: Jahrhundert der Reformation, Gestalten und Kräfte. Göttingen 1966 s. 18. H. Grisar: Lutero. 5. wyd. Torino 1956 s. 105—115.

[11] Zestawia je i opisuje szczegółowo S. Frankl: Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata. Romae 1934 s. 59—105. Polskie traktaty eklezjologiczne XVI w. omawia syntetycznie F. Bracha: Eklezjologia polska XVI wieku. *Polonia Sacra* 1(1948) s. 380—382.

[12] Confessio. HO I s. 114.

umrzeć by synów Izraela, którzy byli rozproszeni zgromadzić w jedno, tak by był jeden pasterz i jedna owczarnia [13].

Dla kardynała misja zbawcza Kościoła to *congregare in unum* przez włączanie wszystkich synów ludzkich w społeczność Chrystusową. Nie była to teologia nowa. Wręcz przeciwnie, była, spowodowanym przez rozbicie reformacyjne, powrotem do starej jak samo chrześcijaństwo problematyki jedności Kościoła w jego dwupoziomowych wymiarach: widzialnym i niewidzialnym. Jedność tę św. Augustyn widział jako dynamiczną *communio*, zarówno zewnętrznych objawów wiary, dyscypliny i uczestnictwa w sakramentach *(unitas vera)*, jak i głębszego, niewidzialnego życia z Chrystusem w Jego Ciele Mistycznym *(unitas caritatis)* [14]. Ten organizm wewnętrzny Ciała Mistycznego jest racją bytu organizmu zewnętrznego reprezentowanego przez widzialną i hierarchiczną organizację Kościoła. W harmonijnej jedności zmierzają one do osiągnięcia jedynego celu: „aby Chrystus był wszystkim we wszystkich" [15].

Była to jednak harmonia trudna do zachowania, podlegająca przechyleniom, tak w jedną, jak i w drugą stronę. Jeszcze jednak do wczesnego średniowiecza umiano uchronić ją od rozbicia. Teologowie ówcześni, szczególnie Hinkmar z Reims, z powodzeniem potrafili szukać wspólnego mianownika dla tych dwu „porządków" jednego Kościoła [16]. Od kiedy jednak w późnym średniowieczu położono zbyt wielki nacisk na widzialny, instytucjonalny aspekt Kościoła nastąpiła polaryzacja i radykalizacja obydwu koncepcji. Tzw. spiritualiści od Joachima da Fiore, poprzez Jana Wiklefa, Jana Husa, Wessela z Gonsfort, aż po protestantów, upatrywali Kościół tylko w niewidzialnej społeczności świętych. Natomiast zwolennicy tzw. teorii kurialnej, traktowali go jedynie jako zewnętrzną, widzialną organizację hierarchiczną [17].

W tych skrajnie różnych pojęciach Kościoła wraz ze wszystkimi ich implikacjami znajduje się jeden z głównych powodów bolesnego rozłamu chrześcijaństwa, dokonującego się na oczach Hozjusza. W wyniku rozważań nad jego przyczynami nasz kardynał jako jeden z pierwszych powrócił *ad fontes* i bazując na nauce św. Augustyna próbował ponownie związać organicznie naukę o widzialnej, obiektywnej społeczności wierzących: [18] „Kościół — według niego — to społeczność wierzących [tzn. nie wiernych, jak u spiritualistów, lecz także zewnętrznie manifestujących swą wiarę], jedno składające się z wielu członków ciało, którego głową jest Chrystus" [19].

[13] Tamże, s. 164.

[14] Por. F. Hoffmann: Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus. München 1933.

[15] Por. P. Rinetti: Sant'Agostino e l' „Ecclesia Mater". W: Augustinus Magister: Congrés International Augustinien, Paris, 21—24 Septembre 1954. Communications. T. II. Paris brw. s. 828.

[16] Y. Congar: L'ecclesiologie du Haut Moyen Age. Paris 1968 s. 89—90.

[17] H. Jedin: Zur Entwicklung der Kirchenbegriffs in 16. Jahrhundert. W: Kirche des Glaubens, jw. T. II, s. 7—13.

[18] Nawet jeszcze Sobór Trydencki nie dał pełnej definicji Kościoła uwypuklającej w dostatecznej mierze obydwa te aspekty; niedoskonale jej próby widzimy przed Hozjuszem tylko u Mikołaja z Kuzy i Alberta Pigghe. Por. H. Jedin: Zur Entwicklung, jw. s. 11—13. Porównaj też J. Umiński: Wpływ św. Augustyna na Hozjusza. *Przegląd Teologiczny* 11(1930) s. 524—530.

[19] „Est enim Ecclesia fidelium congregatio, est corpus unum, ex multis membris compactum, cuius caput est Christus". (Confessio. HO I s. 69). Por. analizę tej definicji: S. Frankl, jw. s. 108 i J. Smoczyński: Eklezjologia Stanisława Hozjusza. Pelplin 1937 s. 7.

Jak bardzo niewidzialna jedność wierzących z Chrystusem w Ciele Mistycznym miała służyć Hozjuszowi za argument obsolutnej nierozerwalności i jedności Kościoła widzialnego świadczy jego kazanie wielkopostne w Elblągu, 5 marca 1553 r.: „Jezus jest naszą Głową, a my Jego Ciałem. Oto cały Jezus: Głowa Chrystus, a Kościół katolicki Jego Ciało. Kto rozdziera Ciało Chrystusa nie jest z Boga" [20]. Prawda ta tak często wraca w pismach kardynała, że nie można jej przeoczyć. Zwracają na nią uwagę wszyscy teologowie, którzy zajmowali się nauką Hozjusza: J. Lortz, S. Frankl, L. Bernacki, J. Smoczyński [21].

Tak więc jedność Kościoła wypływa — według Hozjusza — przede wszystkim z samej jego istoty, którą stanowi niepodzielny, mistyczny Chrystus. Przejawia się zaś w jedności wiary, bo tak jak prawda z istoty swej nie może być wieloraką, tak też i jedność wypływa z istoty wiary, a nie z umowy wielu jednostek [22]. Wewnętrzną, formalną przyczyną tej jedności jest *caritas* — miłość, „która jest węzłem jedności" [23] i jest dla Hozjusza równoznaczna z łaską. Takiej doskonałej jedności kardynał pragnie i widzi ją w tysiącach wciąż narzucających się symboli: i w sukni całodzianej Zbawiciela [24], i w ziarnach pszenicy, które razem tworzą jeden chleb eucharystyczny [25], i nawet w fakcie, że żołnierze rzymscy nie połamali nóg Chrystusa, gdy wisiał na krzyżu [26].

---

[20] F. Hipler: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Köln 1885 s. 47.

[21] J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius. Gedenkschrift zum 350. Todestag. Braunsberg 1931 s. 151, 189. S. Frankl, jw. s. 108, 125—133. L. Bernacki: La doctrine de l'Église chez le Cardinal Hosius. Paris 1930 s. 36, 116—120. J. Smoczyński stwierdza wprost: „Wśród znamion Kościoła, podanych przez Hozjusza, pierwsze miejsce co do znaczenia ma znamię jedności". (jw. s. 21). Tylko F. Bracha twierdzi, że Hozjusz wprawdzie pierwszy wśród teologów polskich rozwinął naukę o znamionach Kościoła, ale ważność jedności przed innymi znamionami podkreślił dopiero S. Sokołowski. F. Bracha: Nauka Stanisława Sokołowskiego o znamionach prawdziwego Kościoła. *Nasza Przeszłość* 2(1947) s. 113—124.

[22] J. Smoczyński, jw., s. 19, 21.

[23] Hozjusz do J. Herbesta, 8 VII 1576 r. HO II s. 408. W nauce o miłości jako węźle jedności odwołuje się Hozjusz do augustyńskiej charitas unitatis (Augustinus: De unitate Ecclesiae; PL 43 392, 398). Por. Bernacki, jw. s. 118. J. Lortz: Kardinal, jw. s. 151.

[24] „Hanc illius [Ecclesiae] unitatem significavit inconsutilis illa Christi tunica". (Confessio. HO I s. 51).

[25] „O Christe, qui... sacramentum corporis tui propterea sub specie panis tradi nobis voluisti, ut nos unitatis huius admoneret et esset illius quasi symbolum quoddam, ut sicut ex multis granis unus panis efficitur, ita et nos unus panis et unum corpus essemus multi, qui de uno pane participamus". Stanislai Hosii et quae ad eum scriptae sunt epistolae. Ed. F. Hipler et V. Zakrzewski. T. II. Cracoviae 1878 s. 4 (=HE).

[26] HO II s. 385. Hozjusz wykorzystywał wszelką okazję by pouczać o jedności i do niej zachęcać, np. w liście do diecezjan, wydanym 13 VI 1533 r. z racji ślubu Zygmunta Augusta z Katarzyną Habsburżanką, dowodzi za św. Pawłem, że małżeństwo jest dla nas napomnieniem byśmy zachowali jedność z Chrystusem i Kościołem. (HE II s. 340—342). Z biegiem lat koncepcja jedności przenika coraz bardziej całą teologię kardynała. W 1553 r. sobory są dla niego jeszcze wyrazem powszechności Kościoła (w pierwszym wyd. Confessio, Cracoviae 1553, mówi o nich zaraz po omówieniu znamienia powszechności), w 1560 już udowadnia, że są one potrzebne by go zachować od rozszczepienia i dlatego w wiedeńskim wydaniu Confessio omawia je łącznie ze znamieniem jedności. Por. D. Wojtyska: Teologia soboru w ujęciu kard. Hozjusza *Ateneum Kapłańskie* 66(1963) s. 364 (przy okazji koryguję błąd w przypisku 10).

17. Pieczęć z listu do J. Dantyszka. 7 VII 1537. ADWO, Arch. biskupie D 19 Ep. 12. Powiększenie.

18. Pieczęć biskupa chełmińskiego z listu do M. Kromera. 30 VII 1551. Tamże, Ep. 143. Powiększenie.

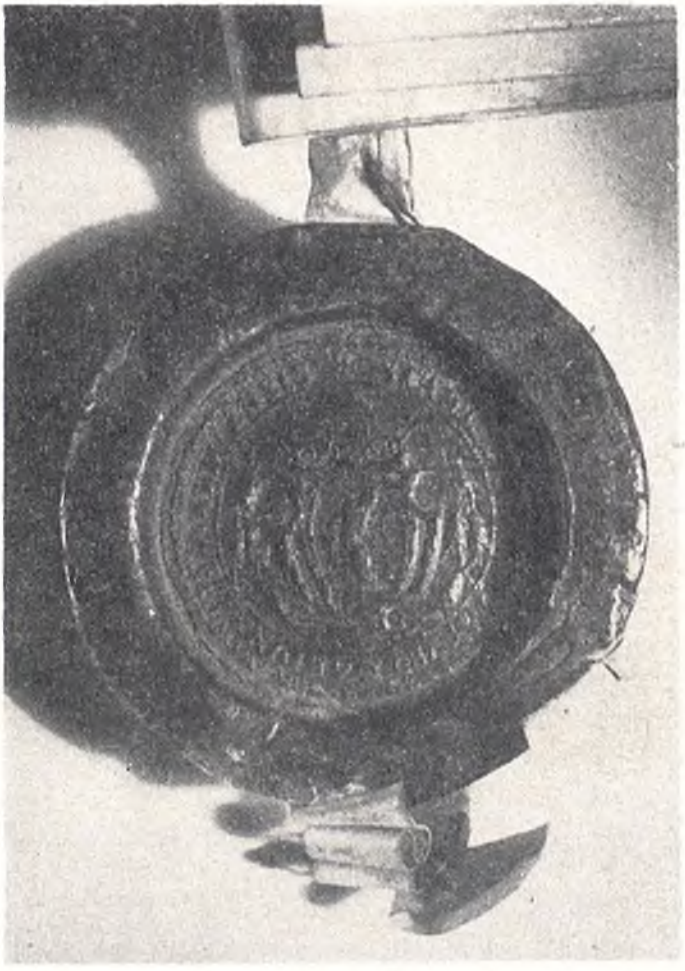
19. Pieczęć z listu do M. Kromera. 10 VIII 1551. Tamże, Ep. 145. Powiększenie.

20. Pieczęć biskupa warmińskiego z listu do Kapituły Warm. 23 X 1554. Tamże, Dok. kap. L 94. Powiększenie.

21. Pieczęć biskupa warmińskiego z *Mandatum Rev. Domini S. Hosii Eppi Varm. ad arendandos fructus Episcopatus Varmiensis.* 9 V 1559. Tamże, Dok. kap. M 9.

22. Pieczęć biskupa warmińskiego z listu do M. Kromera. IX 1560. Tamże, Arch. biskupie D 19 Ep. 193. Powiększenie.

23. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z *Litterae erectionis seminarii in dioecesi varmiensi.* 21 VIII 1565. Tamże, Dok. kap. L 10.



24. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z listu do J. Leomana. 6 VII 1563. Tamże, Arch. biskupie D 19. Ep. 216.

25. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z listu do M. Kromera, 7 V 1569. Tamże, Ep. 225.

26. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z *Statuta Card. S. Hosii, episcopi varm. pro Ecclesia varmiensis 1565.* Tamże, Dok. kap. II 8/3.

27. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z listu do M. Kromera. 15 III 1579. Tamże, Arch. biskupie D 19 Ep. 302.

Tej jedności, bez której Kościół istnieć nie może, tego najwyższego dobra trzeba strzec za wszelką cenę. Oczywiste, że w widzialnym organizmie Kościoła może się ona zachować i ciągle urzeczywistniać tylko dzięki jedności zarządu [27]. Tym ostatnim elementem kompletuje Hozjusz swoje pojęcie Kościoła, przedstawiając go jako doskonałą jedność społeczną [28]. W tej społeczności hierarchiczna organizacja, z papieżem jako widzialną głową Kościoła, jest dla Hozjusza gwarancją i zewnętrzną przyczyną jego jedności.

I dlatego właśnie ustanowił Chrystus kapłaństwo z jego podwójną funkcją. „Jest ono doskonałe jako sakrament" i jako takie — jak się wydaje — czerpie całą swą moc z wewnętrznej zasady jedności Kościoła — *caritas*-łaski; „niedoskonałe zaś" od strony jurysdykcyjnej, „jako ochrona i zabezpieczenie jedności Kościoła, który bez kapłaństwa nie potrafiłby się zachować" [29]. W ten sposób Hozjusz nie tylko wskazuje na hierarchię jurysdykcyjną jako stróża jedności Kościoła, ale równocześnie podkreślając jej niedoskonałość w tym względzie sprowadza swoją teologię spekulatywną na ziemię i umieszcza ją w konkretnych warunkach swoich „nieszczęśliwych czasów, gdy Kościół nie jest już ziemią jednych ust, gdy nawet w tym samym mieście co innego brzmi z ambony jednej świątyni i co innego z innej", gdy szczególnie w jego własnej diecezji, choćby u św. Mikołaja w Elblągu jednego dnia predykant Jan Hoppe głosi naukę Lutra, a następnego biskupi kaznodzieja katolicki chwali papieża [30].

To „niedoskonałe", jurysdykcyjne kapłaństwo, jest jednak przedstawione przez Hozjusza w formie pewnego rodzaju stożka. Im wyżej, tym większa doskonałość, tym cięższy obowiązek czuwania nad jednością Kościoła. Wszystkim kapłanom na równi nie można powierzyć troski o jedność, dając im jednakową władzę, bo wtedy na pewno nie uniknęłoby się schizmy [31]. W ten sposób, drogą eliminacji zacieśnia kardynał obowiązek czuwania nad jednością Kościoła do urzędu biskupiego: „Duch św. chcąc więc zapobiec schizmom w Kościele, lub gdy już — niestety — zrodziły się, jak najszybciej je wykorzenić, ustanowił biskupów, aby rządzili Kościołem Bożym" [32]; „po to bowiem ustanowieni są biskupi, aby troszczyli się o czy-

---

[27] Confessio. HO I s. 51.

[28] Zwrócił na to uwagę L. Bernacki: „C'est donc l'unité sociale qui est demandée par là". (jw. s. 117). Por. też S. Frankl, jw. s. 128.

[29] „Atque ita omni ex parte perfectus est Ordo, quatenus est sacramentum, nondum tamen perfectus est, quatenus facit ad unitatem Ecclesiae tuendam et conservandam, quae sine ordine constare non potest". (Confessio. HO, 1 s. 177). O ile Hozjusz często używa terminu „potestas ordinis", o tyle nie używa wyrazu „jurisdictio", „potestas jurisdictionis". Wprawdzie podział ten istniał już w odniesieniu do teologii kapłaństwa (św. Tomasz) lecz do teologii biskupstwa wprowadził go dopiero J. Laynez; por. G. Alberigo: Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini. CTRT jw. s. 509), nie mniej z całego wywodu kardynała wynika, że troska o zachowanie jedności jako coś różnego od sakramentu obejmuje w jego mniemaniu wszystko, co Laynez podciągał pod miano „potestas jurisdictionis"; por. HO I s. 176—177.

[30] Por. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius. Bd. I. Mainz 1854, s. 243—256.

[31] „Nam si par esset sacerdotum omnium auctoritas et potestas, effugere schisma non liceret". (Confessio. HO I s. 177). Por. L. Bernacki, jw. s. 197.

[32] „Huius itaque generis schismata ne orirentur in Ecclesia, aut si quae orta essent... extirpari tempore possent, providere volens Spiritus Sanctus, posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei". (Confessio. HO I s. 177).

stość [wiary] i chronili Kościół Boży od rozszczepienia" [33]; „dla zapobieżenia schizmom wybiera się jednego z kapłanów na biskupa" [34].

Tak więc dla Hozjusza jest oczywiste, że istotą biskupstwa jest strzec jedności Kościoła *regendo*. Są biskupi jej stróżami zwyczajnymi. Świadczy o tym nawet ich grecka nazwa *episkopoi*. Ale misję swą wykonują w zależności od tego, który stoi na szczycie stożka — papieża, który jest biskupem biskupów i dlatego będąc w dwujnasób zobowiązany strzec jedności Kościoła, przez Hozjusza nazwany został *dux et princeps retinendae unitatis*. Ten zaś czerpie ją już bezpośrednio od Chrystusa, *qui est auctor constituendae unitatis* [35].

Lucjan Bernacki twierdzi, że Hozjusz nie zajmuje się genezą urzędu biskupiego [36]. Z tego co wyżej powiedziano wynika natomiast, że kardynał aż nazbyt wyraźnie łączy powstanie godności biskupiej ze znamieniem jedności Kościoła — do tego stopnia, że nawet jego istotę nie upatruje w sakramencie, lecz we władzy jurysdykcyjnej *ligandi et solvendi*, która dla niego jest zewnętrzną przyczyną jedności Kościoła. Koncepcja ta — jak wszystkie inne u Hozjusza — ma swoje bezpośrednie źródło w pismach Ojców Kościoła. Trzech z nich wywarło największy wpływ na późniejsze kształtowanie się idei jedności Kościoła widzialnego. Byli to: św. Cyprian, dla którego sakramentem jedności Kościoła jest episkopat (teoria najbardziej zjurydyzowana), św. Augustyn, który widzi jedność Kościoła w samej jego istocie realizowaną przez Ducha św. za pomocą *caritas* i wreszcie św. Leon Wielki, który na tych dwu zbudował trzecią teorię, będącą *sui generis* syntezą poprzednich [37]. Jeszcze we wczesnym średniowieczu teorie te, szczególnie teoria Leona Wielkiego, były bardzo rozpowszechnione. Dopiero pełne średniowiecze zastąpi tę patrystyczną teologię *unius Ecclesiae* jurydyczno-empirycznym pojęciem *unus populus christianus*, wypracowanym głównie przez św. Tomasza [38].

Hozjusz na pewno znał eklezjologię św. Tomasza i w wielu wypadkach zbliżał się do niej (jak to niżej zobaczymy), lecz swój pogląd na jedność Kościoła budował bezpośrednio na pismach Ojców. W teologii biskupstwa jest niewątpliwie najbliższy koncepcji św. Leona Wielkiego, którego wprost cytuje [39], lecz nie brakuje w jego odnośnym traktacie także bezpośrednich zapożyczeń ze św. Cypriana i św. Augustyna, co w rezultacie robi wrażenie kompilacji patrystycznej.

Jest zadziwiające jak bardzo teoria hozjańska o genezie biskupstwa jest zbieżna z poglądami współczesnego mu i pracującego według podobnej metody źródłowej Andrzeja Frycza Modrzewskiego, który w swoim *Liber II de Ecclesia*, pisanym równocześnie z Hozjuszową *Confessio*, używa nawet

[33] „Propterea vero constitutos esse Episcopos, ut ipsi de puritate cognoscerent, ac ne schismata sint in Ecclesia Dei providerent". (Acta cum Elbingensibus A.D. 1553, HO II s. 71).

[34] Por. przypis 9. Podobnego zdania jest także A. Frycz Modrzewski: „Erant olim presbyteri idem qui episcopi. Verum postea ad schismata tollenda cuiusque Ecclesiae episcopus factus est, qua ab ipsis presbyteris eligebatur". (Liber II de Ecclesia. A. Fricii Modrevii opera omnia. Ed. C. Kumaniecki. T. III. Varsaviae 1955, s. 219).

[35] Confessio. Cracoviae 1553 k. 46 v.

[36] L. Bernacki, jw. s. 197.

[37] Y. Congar: L'ecclesiologie, jw. s. 139.

[38] Tamże, s. 140, 343.

[39] Confessio. HO I s. 176. Por. J. Smoczyński, jw. s. 36.

identycznych sformułowań [40]. Drogi ich rozchodzą się dopiero przy ocenie wartości urzędu biskupiego jako gwaranta jedności Kościoła. Modrzewski widzi w jedności dobro naturalne i dlatego powstanie biskupstwa wiąże z naturalną, historyczną potrzebą tego urzędu. Hozjusz zaś widzi (za św. Augustynem) jedność w samej istocie Kościoła i dlatego urząd biskupi jest dla niego rzeczywistością tak nadprzyrodzoną i konieczną, jak sama *Ecclesia*. Stąd nawet odrzucając niewygodną dla niego z innych racji, (o których niżej) sakramentalność biskupstwa, kardynał uważa, że jest ono pochodzenia boskiego *(iure divino institutum): posuit vos Spiritus Sanctus*. I w tym znaczeniu dla Hozjusza bez biskupstwa nie ma Kościoła; „chce ruiny Kościoła, kto zwalcza urząd biskupi" [41], a „odłączyć się od biskupa znaczy odłączyć się od Ciała Chrystusa, którym jest Kościół" [42]. „Stąd widzieć powinieneś — dowodzi kardynał każdemu kto się tym problemem interesuje — że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie; kto nie jest z biskupem, nie jest członkiem Kościoła" [43]. Są to twierdzenia mocno podkreślające rolę urzędu biskupiego w społeczności wierzących.

Nie mniej Hozjusz nie widzi biskupstwa *in abstracto*. Całą swoją naukę o powołaniu biskupim umieszcza w kontekście pełnej hierarchii i to w sposób wyróżniający go spośród innych współczesnych mu teologów.

2. PRYMAT I EPISKOPAT

Jeśli potrzeba jedności Kościoła zrodziła biskupstwo, to znamię apostolskości tegoż Kościoła nadało biskupstwu autorytet. Według Hozjusza całą władzę biskupi mają stąd, że są następcami Apostołów [44]. Świadomość sukcesji apostolskiej może jednak stać się — wbrew założeniu, że biskupi są po to by gwarantowali jedność Kościoła — elementem odśrodkowym, rozbijającym tę jedność. Wszystko zależy od tego jak kto widzi stosunek zależności wewnątrz kolegium apostolskiego i — konsekwentnie — biskupiego. Konkretnie: jaki jest z woli Chrystusa stosunek Piotra do reszty Apostołów, papieża do pozostałych biskupów. A z tym różnie bywało w historii Kościoła.

Problem koncentrował się zawsze wokół władzy kluczy — władzy wiązania i rozwiązywania — którą Chrystus przekazał tak św. Piotrowi jak i pozostałym Apostołom. Według św. Augustyna władzę tę w Apostołach otrzymał Kościół, a ponieważ Piotr jest personifikacją Kościoła *(tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam)*, on więc jest podmiotem tej władzy [45]. Koncepcja ta triumfowała we wczesnym średniowie-

[40] Por. przypisy 31—34. Modrzewski sądzi również, że stożek hierarchiczny: kapłani — metropolici — papież, jest ustanowiony „propter unitatem", która dokonuje się w ramach Ciała Mistycznego. Por. Liber II de Ecclesia, jw. s. 222.

[41] Confutatio Prolegomenon Brentii. HO I s. 596.

[42] „Quid autem aliud est ab Episcopo se segregare... quam a Christi corpore, quae est Ecclesia, separari". (Confessio. HO I s. 180.

[43] „Unde scire debes, Episcopum in Ecclesia esse, et Ecclesiam in Episcopo, et si qui cum Episcopo non sint, in Ecclesia non esse". (Tamże). Jest to zdanie zapożyczone z pism św. Cypriana. Por. Y. Congar: Autorytet w Kościele. Rozwój historyczny. *Znak* 1964 r. 16 s. 564. L. Bernacki, jw. s. 197.

[44] „Veri Episcopi successionem habent ab Apostolis, qui cum successionem episcopatus charisma veritatis acceperunt" (Confessio 1553 k. 51 r.; por. HO II s. 87).

[45] F. Hoffman: Der Kirchenbegriff, jw. Cytuję za Y. Congar: L'ecclesiologie, jw. s. 129. Por. O. Perler: Le „De Unitate" de. S. Cyprien interprété par S. Augustin. W: Augustinus Magister, jw. T. II s. 856.

czu, kiedy Kościół katolicki widziano jako Kościół Piotrowy [46]. Nie mniej nie była to wtedy jeszcze koncepcja tak powszechna, aby wykluczyć tradycję, której wyrazicielem na całe średniowiecze stał się św. Izydor z Sevilli, głoszący że pozostali Apostołowie otrzymali z władzą wiązania i rozwiązywania taki sam urząd *(honor)* i taką samą władzę *(potestas)* jak Piotr [47]; z drugiej strony nie była ona na tyle radykalna aby przyjąć opinię Abbona z Fleury († 1004), według której papieże posiadający władzę Piotra udzielają jej biskupom *quasi suis membris* [48]. Stanie się ona taką dopiero w późnym średniowieczu, po przeróbce dokonanej przez dekretalistów, twórców „prawa papieskiego" (teoria tzw. kurialna).

Teoria ta głosiła, że Piotr otrzymał od Chrystusa wszystką władzę w Kościele — *plenitudinem potestatis* — i wykonywał ją bezpośrednio tak w stosunku do pozostałych apostołów, jak i reszty wierzących. Konsekwentnie także i papież, następca Piotra, odziedziczył po nim uniwersalny, obejmujący wszystkich wiernych episkopat, który nie podlega żadnym ograniczeniom. Biskupi, choć są następcami Apostołów, a może właśnie dlatego, mają tyle władzy jurysdykcyjnej ile im papież ze swej „pełności" użyczy [49]. Lapidarnie ujął tę myśl św. Bernard w mowie do papieża Eugeniusza III: „Inni do partycypowania w twej trosce, ty zaś do pełności władzy powołany zostałeś" [50]. A św. Tomasz z Akwinu podkreślił ją jeszcze mocniej: „Papież ma pełnię władzy pontyfikalnej, biskupi zaś są tylko przyjmowani do udziału w jego posługiwaniu" (*assumuntur in partem sollicitudinis*) [51]. To bernardowe *vocatio* i tomaszowe *assumptio* biskupów *in partem sollicitudinis* papieża stało się uświęconą w średniowieczu formułką zawierającą kwintesencję teorii kurialnej. Lecz jesień średniowiecza dotknęła uwiądem i ten system. Upadek autorytetu papieży w czasie niewoli awiniońskiej i wielkiej schizmy zachodniej podciął mu nogi. Zrodził się

[46] Y. Congar, jw. s. 149.

[47] Tamże, s. 141.

[48] Tamże, s. 157.

[49] Por. G. B. Ladner: The Concepts of „Ecclesia" and „Christianitas" and Their Relation to the Idea of Papal „plenitudo potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII. W: Sacerdozio e Regno. Roma 1954 s. 47—77. Miscellanea Historiae Pontificiae t. 18. W. Ullmann: The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relations of Clerical to Lay Power. London 1955 s. 42 nn. B. Tierney: La Collegialité au Moyen Age. *Concilium* (franc.) 7(1965) s. 13. Głównymi przedstawicielami tej nauki byli Idzi Rzymski, Augustyn Alvarez Pelagius i Piotr de Palude.

[50] Bernadus Claravallensis: De consideratione, lib. 2, c. VIII, 16. Por. Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Hrsgb. C. Mirbt, K. Aland. T. I. Tübingen 1967 s. 301.

[51] Thomas de Aquino: In IV Lib. Sent., dist. 20, qu. 1, ad. 4. Według W. Ullmanna (The Origins of the Great Schism. London 1948 s. 183) inna formuła św. Tomasza wywarła decydujący wpływ na ukształtowanie się, lub raczej ugruntowanie teorii kurialnej (i do tej prawdopodobnie częściowo nawiązuje Hozjusz w całej swojej nauce o jedności Kościoła i zewnętrznej jej gwarantce — hierarchii, z papieżem na czele): „Peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati... quam caritas facit... Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt Summo Pontifici, et qui membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusant", Thomas de Aquino: Summa Theologiae p. II—II, qu. 39, a. 1. Por. C. Mirbt, K. Aland, jw. s. 378. A. Weiler: L'autorité et le gouvernement de l'Eglise au Moyen Age. *Concilium* 7(1965) s. 112.

i znalazł wielu zwolenników popierany przez rozwijający się wówczas absolutyzm monarszy (od Filipa IV Pięknego francuskiego począwszy) nie tylko tzw. koncyliaryzm, który w swojej koncepcji władzy w Kościele przekroczył nawet granice ciała biskupiego, ale także bardziej od niego umiarkowany episkopalizm, który zamierzał ciężar rządów Kościołem rozłożyć równomiernie na wszystkich biskupów, aż do postawienia — w najbardziej radykalnej formie — Piotra i jego następców w roli pierwszych wśród równych sobie apostołów czy biskupów [52].

Taką mniej więcej tezę stawiali licznie reprezentowani na Soborze Trydenckim zwolennicy episkopalizmu, gdy w związku z określeniem nauki o sakramencie kapłaństwa wyniknęła sprawa stosunku biskupów do papieża. Zaczęło się od tego, że w projekcie odnośnej nauki, przedłożonym Ojcom Soboru 13 października 1562 r. przez legatów, zapomniano o biskupstwie, choć wszystkie inne święcenia wymieniono [53]. Gorzej! Oświadczenie, że święcenia niższe i wyższe osiągają swą pełnię w kapłaństwie zdawało się wprost wykluczać biskupstwo spośród święceń sakramentalnych [54]. Projekt ten opracowali teologowie tzw. mniejsi pod nadzorem legatów papieskich. Tylko dwóch z tych ostatnich parało się teologią: Włoch Hieronim Seripando i Polak Stanisław Hozjusz. Który z nich miał wpływ na ostateczną redakcję? Nie wiadomo. Jest natomiast pewnym, że już w pierwszym wydaniu hozjuszowej *Confessio* z roku 1553, w rozdziale 50 zatytułowanym *De distinctione ordinum* kardynał wylicza wszystkie od najniższych aż do kapłaństwa, ale o biskupstwie nie ma tam ani słowa [55]; mówi o nim dopiero w stojącym na końcu rozdziale *De ministro huius sacramenti* [56].

W każdym razie na takie postawienie sprawy w Trydencie natychmiast zaprotestowali biskupi, m.in. Gian Giacomo Barba, biskup Terni, zażądał, by określono, że biskupstwo jest nie tylko prawdziwym święceniem *(ordo)*, prawdziwym kapłaństwem *(sacerdotium)*, a więc także i prawdziwym sakramentem, ale że prawdziwe kapłaństwo Nowego Testamentu jest kapłaństwem biskupim [57]. Idąc dalej po tej samej linii arcybiskup Granady Pedro Guerrero postawił twierdzenie (znane zresztą z drugiej fazy soboru), że biskupi są ustanowieni przez Boga — *iure divino instituti* — i na mocy

[52] Łącznikiem między obydwiema teoriami była doktryna Jana Gersona. Uznawał on „plenitudinem potestatis" w papieżu, lecz twierdził, że używanie („usus") tej władzy winno być regulowane przez sobór, gdyż służy ona („finis") dobru całego Kościoła, który jest reprezentowany na soborze. Por. G.H. Posthumus Meyjes: Jean Gerson zijn kerkpolitiek en ecclesiologie, s'Gravenhage 1963; cytuję według streszczenia H.A. Oberman: Von Ockham zu Luther — Neueste Untersuchungen. *Theologisches Jahrbuch*. 1968 s. 373.

[53] Por. Concilium Tridentinum, diariorum, epistolarum et actorum nova collectio. Ed. Societes Goerresiana. T. IX. Friburgi Brisg. 1912 s. 38—41 (=CT).

[54] A. Dusini: L'Episcopato nel decreto dogmatico sull' Ordine Sacro, della XXIII sessione del Concilio di Trento. W: CTRT s. 586.

[55] Już na początku rozdziału stawia Hozjusz następującą definicję: „Dividuntur autem ordines in minores et maiores. Minores quattuor nominantur, Ostiarii, lectores, exorcistae, Acolithi. Maiores tres, subdiaconi, diaconi, sacerdotes". (Confessio 1553 k. 162 r.) Por. „Unus est autem excellentissimus ordo sacerdotum, cui reliqui omnes subserviunt". (Tamże, k. 165 v.); we wszystkich późniejszych wydaniach Confessio pozostała ta nauka niezmieniona; por. też J. Smoczyński, jw. s. 36. Hozjusz był niezadowolony ze zmiany w tekście projektu doktryny Soboru w tej sprawie w drugiej jego redakcji; por. jego list do kard. C. Madruzzo, 5 XI 1562. Bibl. Vatic., Barb. lat. 852, k. 39 r.

[56] Confessio 1553 k. 176 v.

[57] CT IX s. 71; por. A. Dusini, jw. s. 588.

tego prawa są wyżsi od zwykłych kapłanów [58]. W ten sposób problem sakramentu stał się jednocześnie problemem jurysdykcji: kto ustanawia biskupów? od kogo mają oni swoją władzę? Z konieczności musiano wziąć na wokandę prymat papieski. Rozpętała się burza, która groziła zerwaniem soboru.

Właśnie Hozjusz przewodniczył jako legat jednej z kongregacji, 3 grudnia 1562 r., gdy biskup Alife w Płdn. Włoszech, Hiszpan z urodzenia Jakub Noguera zażądał, aby określano, iż biskupstwo jest częścią składową sakramentu kapłaństwa *(episcopatus comprehenditur in ordine)* i oświadczył, że „Piotr nie dał żadnej władzy apostołom; konsekwentnie więc i papież nie daje żadnej władzy biskupom... Chrystus bowiem, zanim jeszcze ustanowił Piotra głową Kościoła dał apostołom podwójną władzę sakramentalną i jurysdykcyjną i to kompletną — *omnimodam potestatem*, — taką jaka jest potrzebna do rządzenia Kościołem... Nie ma żadnej różnicy między biskupami i apostołami" [59].

Punktem wyjścia zwolenników episkopalizmu, którzy w zasadzie nie byli przeciwnikami prymatu papieża, było nierozdzielne połączenie urzędu biskupiego z sakramentem kapłaństwa, skutkiem czego władza jurysdykcyjna wypływałaby nie skądinąd jak tylko z sakramentu, czyli nie od Piotra, lecz wprost od Chrystusa. „Władza biskupów, tak sakramentalna jak i jurysdykcyjna, pochodzi od Boga" — wołał przedmówca Noguery, biskup Lugo Franciszek Delgado [60]. Na poparcie swych tez, Guerrero i jego koledzy mieli silny argument w tym, że nikt rzeczywiście nie mógł zakwestionować, iż nie Piotr dał apostołom *potestatem ligandi atque solvendi*, lecz sam Chrystus, i dlatego od apostołów bezpośrednio władza ta przeszła na ich następców — biskupów.

Zwolennicy pełni władzy papieskiej starali się natomiast podtrzymywać genetyczne rozróżnienie władzy święceń od władzy jurysdykcyjnej. Jezuita A. Salmeron zaproponował już w drugiej fazie soboru, 7 XII 1551 r., rozwiązanie, które z dotrynalnego punktu widzenia jest bardzo ciekawe. Teolog jezuicki, chyba jako jeden z pierwszych podkreślił prawie *expressis verbis* sakramentalność biskupstwa (o ile to co mówi o *potestas consecrandi* nie jest zwykłą rezerwacją w ramach sakramentu kapłaństwa), różną od sakramentu kapłaństwa, lecz za cenę oddzielenia jej od biskupiej władzy jurysdykcyjnej, tak że genetycznie sakrament i jurysdykcja w biskupstwie nie mają ze sobą nic wspólnego: „Biskupi mają podwójną władzę jedną konsekrowania, którą posiadają na mocy święceń, i ta jest niezniszczalna; drugą głoszenia słowa Bożego i jurysdykcji, która pochodzi od papieża" [61].

---

[58] CT IX s. 49; por. R.G. Villoslada: Pedro Guerrero representante de la reforma española. CTRT s. 145.

[59] „Petrus nullam potestatem dedit Apostolis, et consequenter Summus Pontifex nullam potestatem dat Episcopis... Christus enim antequam constituit caput Petrum, tribuerat utramque potestatem Apostolis, et eam omnem, quae ad regendam et gubernandam Ecclesiam necessaria erat ... Nulla igitur est differentia inter Episcopos et Apostolos". CT IX s. 201 n.; por. także Psalmaei fragmentum. CT II s. 756; o ustosunkowaniu się Hozjusza do tej wypowiedzi zob. H.D. Wojtyska: Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent. Rome 1967 s. 166—169.

[60] „Episcopi vocantur a Deo, tam quoad ordinem, quam jurisdictionem". (CT IX s. 200).

[61] „Episcopi duplicem habent potestatem, unam consecrandi, quae datur vi ordinis, quae et indelebilis est, alteram praedicationis et jurisdictionis, quae habetur a pontifice". (CT, VII s. 385). Dopiero Sobór Watykański II określił, że konsekracja

Argumentacja Salmerona, powtórzona i udoskonalona w trzeciej fazie soboru przez Jakuba Layneza [62], trafiła jednak w próżnię. Zwolennikom „antycentralistycznego episkopalizmu" [63], zależało bowiem nie tyle na sprecyzowaniu teologicznej istoty biskupstwa, ile raczej na doktrynalnym uzasadnieniu ich roli praktycznej, na podkreśleniu ich prerogatyw jurysdykcyjnych. I dlatego argumentacja jezuitów nie została przyjęta ani przez jedną, ani przez drugą stronę.

Hozjusz także rozróżniał sakrament od jurysdykcji, ale w sposób bardziej radykalny. Dwa lata po wystąpieniu Salmerona i prawie dziesięć przed wystąpieniem Guerrero i Noguery, w 1553 roku ukazało się w krakowskiej drukarni Scharffenbergów wspomniane już pierwsze wydanie hozjuszowej *Confessio catholicae fidei christiana*, a w niej rozdział 52 *De ministro sacramenti ordinis*, mówiący o biskupstwie. Jest rzeczą znamienną, że tekst tego rozdziału pozostał nietknięty we wszystkich wydaniach dzieła kardynała, pomimo że na soborze tak wiele o biskupstwie mówiono. Dowodzi to, że Sobór Trydencki nic nie wniósł do jego nauki w tej materii i że argumenty tak jednej, jak i drugiej strony, nie były dla niego dostatecznie silne, by zmusić go do odstąpienia od jego własnej, specyficznej koncepcji urzędu biskupiego.

Wychodząc z założenia, ujętego nawet w tytule całego rozdziału 26 wyżej wymienionej *Confessio*, że „jest rzeczą niemożliwą zachować jedność Kościoła bez jednego zwierzchnika, któremu byliby posłuszni wszyscy" [64], kardynał uznał, że teoria kurialna o pełni władzy papieskiej jest jedyną prawdziwą. By ją jednak obronić, nie wpadając w sidła beznadziejnych rozróżnień i chaosu niesprecyzowanych pojęć czym jest i gdzie w biskupie kończy się *potestas ordinis (sacerdotalis* czy *episcopalis*, pełnia sakramentu kapłaństwa czy sakrament biskupstwa?), a zaczyna *potestas jurisdictionis* [65],

---

biskupia ma charakter ściśle sakramentalny. Por. H. B o g a c k i: Hierarchiczna struktura Kościoła. *Ateneum Kapłańskie* 68(1965) s. 291.

[62] W obszernym opisie swych wystąpień w Trydencie (Disputationes Tridentinae. Ed. H. G r i s a r. Oeniponte 1886) podał Laynez jedno lakoniczne zdanie, które właściwie jest syntezą całego jego poglądu: „Potestatem ordinis conferri immediate per consecrationem, potestatem vero jurisdictionis nullam esse illimitatam"; (Tamże, I s. 162 i w CT IX s. 100); por. J. P e g o n: L'episcopat et hiérarchie au Concile de Trente. *Nouvelle Revue Theologique* 82(1960) s. 587. Do poglądów jezuitów najbardziej zbliżył się w czasie soboru Gianbattista Castagna, arcybiskup Rossano, późniejszy papież Urban VII: „Regere habet actus duplicis generis, videlicet regere sacramentis, confirmando, ordinando, consecrando, benedicendo et similia, quae pertinent ad ordinem, et haec non derivantur ab homine, sed dantur a Deo immediate, per ministerium tantum hominis. Regitur etiam judicando, excommunicando, absolvendo, interdicendo et simillibus, quae ad jurisdictionem pertinent, et haec ab homine immediate dantur, et ab homine immediate derivant". (CT IX s. 120).

[63] A. D u v a l: Autour du centenaire du Concile de Trente. *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 31(1947) s. 266.

[64] „Quod aliter unitas retineri non potest, quam si aliquis praesit Ecclesiae cui pareant omnes. (k. 46 r). Znamienna i tu jest zbieżność nomenklatury u Hozjusza i u Frycza Modrzewskiego, który IX rozdział swego Liber II de Ecclesia zatytuował: „Oportere esse in Ecclesia summum pontificem, qui aliis praesit omnibus. W tekście zaś oświadcza: „si presbyterorum unitas retineri non potest nisi uno episcopo, quamodo episcoporum unitas retinebitur nisi uno summo episcopo, cui omnes pareant". (Liber II de Ecclesia, jw. s. 223).

[65] G. A l b e r i g o, jw. s. 484—487 udowadnia na podstawie szczegółowej analizy przemówień ojców soboru, że nie zawsze zdawali sobie oni sprawę o czym dyskutują, nawet twórca podziału „potestas ordinis — potestas jurisdictionis", Laynez, nie jest zbyt konsekwentny. J. P e g o n, jw. s. 582—585 wykazuje jak diametralnie różne

kardynał — zasugerowany przez św. Hieronima — uznał za stosowane nie tylko rozróżnić w urzędzie biskupim władzę święceń i władzę jurysdykcyjną, ile raczej radykalnie oddzielić cały urząd biskupi od sakramentu. Był to krok o kolosalnych następstwach, lecz Hozjusz — w imię obrony jedności Kościoła, widzianej po swojemu — nie zawahał się tego uczynić. *Est autem episcopatus non ordinis nomen, quatenus ordo sacramentum est, verum dignitatis et officii* [66], — teza jakże diametralnie różna nie tylko od twierdzeń zwolenników episkopalizmu, ale także najbardziej zdecydowanych zwolenników pełni władzy papieskiej: Salmerona, Layneza i innych. Ustawił w ten sposób Hozjusz po jednej stronie bariery sakrament kapłaństwa, dający równą *potestatem ordinis* tak zwykłemu probeszczowi jak i papieżowi, równający pod tym względem neoprezbitera z biskupem: „Biskupi nie różnią się bowiem od kapłanów święceniami *(ordine)*, lecz godnością *(dignitate)*" [67], po drugiej zaś *potestas jurisdictionis* ulokowaną bez reszty w papieżu i emanującą z niego (jeśli się tak można wyrazić) na biskupów i na kapłanów [68]. Przy czym w odróżnieniu od sakramentu *(ordo)* nazywa kardynał tę władzę jurysdykcyjną urzędem *(officium)*. Są według niego dwa urzędy: niższy — kapłaństwo jurysdykcyjne, i wyższy — biskupstwo. W urzędzie zaś przez *dignitas* rozumie władzę wynikającą z jego istoty (władza kapłańska, władza biskupia), przez *potestas* zaś zakres tej władzy. „A wśród biskupów — powiada — godność jest taka sama we wszystkich, różnią się tylko zakresem władzy... Tę samą godność posiada najniższy z biskupów co i papież, który nie jest bardziej biskupem niż którykolwiek z tych co ostatnie miejsce zajmują. Ale tym za to różni się od nich, że sam posiada pełnię władzy, a oni jedynie w niej partycypują". To ostatnie zdanie wyraźnie nawiązuje do dewizy św. Bernarda i brzmi w języku oryginalnym: *Hoc tantum differt* [*Summus Pontifex*] *ab aliis* [*episcopis*] *quod illi in partem sunt vocati sollicitudinis, penes hunc vero est plenitudo potestatis* [69]. Przez kilka miesięcy w ciągu obrad soborowych w Trydencie, na przełomie lat 1562/1563 będzie ono na ustach wszystkich.

Trudność z sukcesją ad Apostołów, którzy na pewno nie partycypowali we władzy Piotra, lecz na mocy powołania apostolskiego mieli ją bezpośrednio od Chrystusa [70], rozwiązuje Hozjusz przyznając biskupom sukcesję apostolską tylko *in episcopatu, non vero in apostolatu* [71].

---

i niezgodne, bo wychodzące z innych założeń, mieli biskupi w Trydencie poglądy na episkopat.

[66] Confessio 1553 k. 176 v i HO I s. 176.

[67] „Non est enim alius Episcoporum quam sacerdotum ordo, verum dignitas maior est Episcoporum". (Confessio. HO I s. 176); por. L. B e r n a c k i, jw. s. 205.

[68] Innymi słowy powiedział to samo na Soborze Trydenckim Laynez: „Potestatem jurisdictionis nullam esse illimitatam, nisi in Summo Pontifice, et hanc esse immediate a Christo; in reliquis vero omnibus limitatam, et derivari tandem in alios a Pontifice". (Disputationes Tridentinae. I s. 162).

[69] „Inter Episcopos autem honoris quidem est similitudo, verum discretio potestatis. Idem honos, eadem est dignitas Episcopi, qui infimo loco sedet atque... Summi etiam Pontificis qui non magis est episcopus, quam quivis alius ex iis, qui sunt extremo loco. Hoc tantum...". (Confessio. HO I s. 176). Terminologia ta pochodzi od św. Cypriana. Treść jej omawia Y. C o n g a r: L'ecclesiologie, jw. s. 141, a jej recepcję przez Hozjusza potwierdza J. S m o c z y ń s k i, jw. s. 36.

[70] Chociaż byli i tacy, którzy utrzymywali, że Apostołowie otrzymali wszystko od Piotra. Por. Censurae in septimo canone. CT IX s. 231.

[71] Por. Annotationes Varmiensis in doctrinam de sacramento ordinis. CT IX s. 227: „Ibidem ubi dicitur 'in apostolorum locum successerunt' fortassis rectius

Ułożywszy tak misterną teorię mógł Hozjusz odetchnąć z ulgą i jako ostatnie zdanie napisać pod swymi wywodami szczerze o co mu właściwie chodziło: „Jeśliby bowiem wszyscy [biskupi] mieli jednakową władzę, to nie ma co marzyć o jedności" [72].

Radykalna to była teoria i zdawać by się mogło, że Soboru Trydenckiego nie przeżyje. Nikt bowiem nie śmiał w Trydencie ograniczać istotnej różnicy między biskupami a kapłanami tylko do prerogatyw jurysdykcyjnych. Hozjusz także ani raz nie wypowiedział się w czasie soboru na temat stosunku biskupstwa do kapłaństwa, ale też nic ze swojej nauki o tym stosunku nie zmienił, i określenia *presbyteris superiores*, przez sobór przyjętego, do posoborowych wydań *Confessio* nie włączył [73]. Wielokrotnie natomiast zabierał głos w sprawie stosunku biskupstwa do papiestwa. 2 listopada 1562 r. pisał arcybiskup Zary, Calino Calini do kard. Andrzeja Cornaro, że 30 października polski kardynał, w ostrej dyskusji z biskupami hiszpańskimi, oświadczył, że bezczeszczą prawdę nie chcąc przyjąć określenia, że jurysdykcyjna władza biskupów pochodzi od papieża, a 31 tegoż miesiąca „upierał się przy swoim zdaniu, żeby umieszczono w kanonie siódmym (następujące sformułowanie): *Si quis dixerit episcopos cum a Romano Pontifice in partem sollicitudinis vocantur, jure divino non esse institutos, neque presbyteris superiores, et eodem jure eos Romano Pontifici, Christi Vicario, in quo solo tamquam in capite omnis est plenitudo potestatis, non subiectos esse, anathema sit* [74].

Formuła ta, ułożona przez Piotra Soto pod wyraźnym wpływem Hozjusza [75], zręcznie wykorzystała to, o co walczyli zwolennicy episkopalizmu — boskie ustanowienie biskupstwa — do tym większego potwierdzenia autorytetu papieża, do nadania po prostu marki boskiej powagi papieskim prowizjom biskupim, a nie samym elektom. Biada nie temu, kto nie wierzy, że biskupi są ustanowieni przez Boga, lecz temu kto kwestionuje, że właśnie ci biskupi, którzy są ustanowieni przez papieża *ipso facto* są ustanowieni przez Boga. „Tylko tę widzę różnicę między biskupami katolickimi i heretyckimi superintendentami — wyznawał kardynał w czasie najbardziej zaciętych dyskusji soborowych na ten temat, na początku grudnia 1562 r. — że ci ostatni nie uważają się za powołanych przez papieża, lecz wprost od Boga, my zaś szczycimy się wprawdzie tym, że przez Boga zostaliśmy powołani, lecz by wykazać prawdziwość naszego powołania odwołujemy się do nominacji papieża, wikariusza Chrystusowego na ziemi...; gdyby mnie ktoś pytał jakim prawem jestem biskupem warmińskim to odpowiedział-

adderetur 'in episcopatu successerunt' ne intelligi posset eos in apostolatu succedere".

[72] „nam si ex aequo possent omnes omnia, retineri unitas non posset". (Confessio 1553 k. 177 v). Por. wypowiedź A. Frycz Modrzewskiego w przypisie 64.

[73] Hozjusz widocznie nie odczytał tego sformułowania jako „superioritas iure divino". W rzeczy samej także i analiza wyżej wymienionego tekstu, przeprowadzona przez współczesnych badaczy G. Alberigo, jw. s. 481 i A. Dusini, jw. s. 548 dowodzi, że sformułowanie to ani potwierdza, ani też wyklucza jakąś ordinationem divinam. Pewne wątpliwości co do istotnej różnicy między kapłanami i biskupami, pomimo wyżej wspomnianych sformułowań, miał także J. Laynez, por. CT IX s. 100 i Disputationes Tridentinae. I s. 221.

[74] S. Balutius, J.D. Mansi: Miscellanea novo ordine digesta. T. IV. Lucae 1764, s. 268.

[75] H.D. Wojtyska, jw. s. 162. Por. sformułowanie w Confessio 1553 k. 177 v. O udziale P. Soto w pertraktacjach na ten temat por. A. Walz: I domenicani al Concilio de Trento. Roma 1961 s. 303.

bym i ja, że jestem powołany przez Boga, lecz jako dowód tego boskiego powołania przedstawię dokument papieski, nie w niebie, lecz w Rzymie napisany, i na mocy tego boskiego prawa jakie Chrystus dał swojemu wikariuszowi, prawnemu następcy Piotra, papieżowi rzymskiemu, wykażę że jestem biskupem warmińskim" [76].

Hozjusz zawarł w tym długim wywodzie wszystko co mógł w wyniku dyskusji soborowych dorzucić do swojej nauki o biskupstwie. Było to szersze i zradykalizowane rozwinięcie tez zawartych w *Confessio* z roku 1553. Najwyższa władza biskupia jest w papieżu. On jest z prawa bożego ustanowiony jedynym rządcą Kościoła do tego stopnia, że później, w roku 1570 kardynał napisze w liście do Andrzeja Górki, kasztelana gnieźnieńskiego, iż tylko on sam, Wikariusz Chrystusa jest jedynym prawdziwym biskupem w Kościele [77], a inni nosiciele tej nazwy są z ustanowienia bożego *(iure divino)* tylko jego pomocnikami. Stąd gdy przyjaciel naszego kardynała Hieronim Seripando oświadczył 6 XII 1562, że „biskupi z ustanowienia Chrystusa odgrywają szczególną rolę w Kościele", Hozjusz śmiał zwrócić mu uwagę, że w tym miejscu powinno się dodać słowa *sub Romano Pontifice*, aby się nie wydawało, że biskupi otrzymują jurysdykcję bezpośrednio od Boga" [78]. Tego samego dnia 6 XII 1562, kardynał oświadczył na kongregacji, że nie co innego (a więc i nie konsekracja biskupia), lecz *institutio* papieska czyni księży prawdziwymi biskupami: *Si qui aliter quam a Summo Pontifice instituuntur, non sunt veri episcopi* (!) [79]. Konsekwentnie konsekracja udzielana bez *missio* papieskiej jest nieważna. Chyba więc szczególnie o Hozjuszu myśleli teologowie rzymscy, gdy w styczniu 1563 r. pisali w *Censurae in doctrinam et canones de sacramento ordinis*, że w siódmym kanonie zmieniono pewne słowa, aby się nie wydawało, że sobór potępia licznych teologów, dobrze Kościołowi katolickiemu zasłużonych, którzy uważają, że Chrystus Pan ustanowił biskupem tylko Piotra, inni zaś zostali ustanowieni przez Piotra, albo przynajmniej na mocy jego zlecenia" [80].

Tyle na soborze; a gdy się skończył, kardynał zebrał wszystko co uprzednio nauczał o stosunku biskupstwa do papiestwa i powtórzył to jeszcze raz bez żadnych zmian w roku 1564 w dziełku *De iudicio et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium de dogmate contra adorandam Trinitatem* [81].

[76] List do nieznanego odbiorcy. S. Resc i us: Vita Stanislai Hosii lib. 2 cap. 8.

[77] „Non aliunde schismata et haereses obortae sunt, quam inde, quod Sacerdoti, Dei non obtemperatur, dum Episcopus, qui unus est et Ecclesiae praeest, superba quorundam praesumptione contemnitur". (HO II s. 270).

[78] Bibl. Vat., Barb. lat. 817, k. 349 r. Annotationes Varmiensis in doctrinam de sacramento ordinis. Są to uwagi do schematu doktrynalnego przedłożonego soborowi przez Seripando 6 XII 1562. Poprawki Hozjusza zostały włączone do nowej redakcji schematu i przedłożone soborowi 11 I 1563. Por. J. Smoczyński, jw. s. 36.

[79] CT IX s. 215; komentarz S. Gualterio w jego liście do C. Borromeo, 6 XII 1562; W. H. Jedin: Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils. Würzburg 1941 s. 124. Por. też wypowiedzi Hozjusza na kongregacjach 3, 5 i 6 grudnia (CT II s. 756; III s. 193, 489; IX s. 202). L. Beccadelli: Monumenti de varia letteratura. T. II. Bologna 1797 s. 52. S. Balutius, J.D. Mansi, jw. s. 276.

[80] „...ne sacra synodus videretur damnare quamplures doctores de catholica ecclesia bene meritos, quorum opinio est Christum Dominum nostrum tantummodo instituisse Petrum episcopum, reliquos vero per Petrum, vel saltem ipsius auctoritate fuisse institutos, ..." (CT IX s. 231).

[81] HO I s. 685 n.

W świetle takiej nauki można doskonale zrozumieć praktyczny „ultramontanizm" Hozjusza i wytłumaczyć dlaczego nasz kardynał był — według sugestii Pawła Sarpi — bardziej papieski niż sam papież [82]; dlaczego już w 1548 roku gorszył się referując Marcinowi Kromerowi dyskusję w katedrze krakowskiej między Łukaszem Orlikiem i Leonardem Słonczewskim, w której ten ostatni zaatakował prymat papieski [83]. Chodziło mu zawsze o jedno, o to co podkreślił z emfazą w szczególnie czołobitnym i pełnym pokory liście, skierowanym 1 III 1566 r. do Piusa V z racji jego wyboru na Stolicę Piotrową: „...bo Ty z woli bożej jesteś postawiony, abyś jedność Kościoła zachowywał" [84]. Zawsze papież jest dla niego uosobieniem Kościoła: *Ubi papa, ibi Ecclesia* [85]; uosobieniem Chrystusa: „Kto czci i słucha Piusa V — oświadczył elblążanom w roku 1568 — czci i słucha Chrystusa; kto gardzi Piusem V, Chrystusem gardzi" [86]. Chrześcijanin prawdziwy musi być „papistą" — przekonywał rok wcześniej Jana Dymitra Solikowskiego — i chociaż przeciwnicy katolicyzmu dla szyderstwa używają tego terminu, on „szczyci się tym, że może być nazwany papistą" [87]. Wystarczyło, że protestant Andrzej Górka gotów był przyjąć w 1570 r. prymat papieski nie odwołując wyraźnie innych błędów, by Hozjusz z triumfem uznał go za swego współwyznawcę: „kto łączy się z Katedrą Piotrową, moim jest" [88].

Cześć dla papieża jest dla niego dowodem pobożności [89], która osiąga najwyższy swój wyraz w testamencie kardynała: „nie znałem Lutra, Kalwina odrzucam, a Serveta ignoruję. Kto z tobą Piusie papieżu nie zbiera, rozprasza... kto nie jest papistą, jest zwolennikiem szatana... jeśli kiedykolwiek coś powiedziałem lub napisałem, co byłoby sprzeczne z nauką tej Katedry [Piotrowej] — czego w pełni świadomości nie uczyniłem nigdy — to chcę uważać za nie wypowiedziane i nie napisane" [90].

Hozjusz jednak zdaje sobie także sprawę, że poza oficjalnym reprezentowaniem Kościoła, papież może być zwykłym grzesznikiem i dlatego przed każdym wyborem nakazuje publiczne modły w diecezji, pisze do kardynałów konklawistów, aby wybrali godnego. Bo chodzi tu nie tylko o tego, który oficjalnie, *ex cathedra*, reprezentuje Chrystusa i Kościół, ale także i tego, który swoją postawą moralną (która na pewno według Hozjusza nie należy do istoty urzędu) przydaje autorytetu Kościołowi i tym samym cementuje jego zewnętrzną jedność, co dla polemisty szczególnie uczulonego na problem rozbicia Kościoła nie mogło być rzeczą błahą. Gdy w 1556 roku papież Paweł IV Caraffa nieroztropnie rozpętał wojnę z Hiszpanią, wtedy ten sam Hozjusz, który 3 lata wcześniej (w *Confessio*) mawiał,

[82] Historia del Concilio Tridentino. Genève 1660 lib. V, § 61. H.D. Wojtyska, jw. s. 22.
[83] List z 11 VII 1548. HE I s. 265.
[84] HO II s. 223.
[85] Tamże, I s. 57.
[86] De actis cum Elbingensibus A.D. 1568. Tamże, II s. 112.
[87] List z 18 V 1567. Tamże, s. 228. Por. De actis cum Elbingensibus, jw. oraz J. Lortz, jw. s. 155.
[88] Qui Cathedrae Petri jungitur, meus est" (List z 13 I 1570. HO II 270).
[89] A. Eichhorn, jw. s. 283.
[90] „Non novi Lutherum, Calvinum respuo, Servetum ignoro. Quicumque tecum Pie Pontifex non colligit, spargit. ... Qui Papista non est, Sathanista est... Si quid autem a me vel dictum, vel scriptum est aliquando, quod cum huius Cathedrae doctrina non consentiat, quod certe sciens et prudens feci numquam, id pro non dicto et pro non scripto haberi volo". (HO II s. 483).

że papież to drugi Chrystus na ziemi, nie zawahał się nazwać tego konkretnego następcę Chrystusa po prostu zwykłym „wojakiem i szaleńcem", ale — i to jest znamienne — tylko w prywatnym liście do przyjaciela, Marcina Kromera [91].

Właśnie świadomość tego co ludzkie w papieżu i widzenie biskupstwa oraz papiestwa tylko w kontekście jurysdykcji a nie sakramentu, sprawiły że *vocatio in partem sollicitudinis* było jednak w odczuciu Hozjusza już jakimś preludium do nauki o kolegialności władzy w Kościele, kolegialności pojętej jako *decision making*. Kardynał czuł się naprawdę powołany jako biskup do dawania rad następcom Piotra i to czasem rad dosyć bolesnych: jak należy reformować Kurię Rzymską [92], komu rozdzielać beneficja [93], gdzie zwoływać i kiedy przenosić sobory [94].

Reasumując można powiedzieć, że tylko specyficznie hozjańska koncepcja jedności Kościoła, bazująca na jedyności władzy, była jedyną przyczyną tak powstania urzędu biskupiego, jak i jego oddzielenia od sakramentu kapłaństwa, jak również jego stosunku do prymatu. O ile w kwestii genezy urzędu biskupiego trudno jest znaleźć dla Hozjusza jakiś pierwowzór, poza dziwną zbieżnością z nauką A. Frycza Modrzewskiego, o tyle w nauce o relacji biskupstwa do sakramentu opiera się na pismach św. Hieronima i św. Leona Wielkiego [95], a jego nauka o prymacie jest pogłębionym rozwinięciem tez św. Tomasza i teologa niderlandzkiego Alberta Pigghe, jednego z głównych przedstawicieli eklezjologii usiłującej dowieść prawdziwości Kościoła katolickiego „drogą prymatu", w oparciu o jedność władzy hierarchicznej [96].

Nauka kardynała — będąca właściwie połączeniem „drogi prymatu" z „drogą znamion", wśród których najważniejsza jest jedność — była potrzebą chwili, wyrastała ze szczelin pękającego świata chrześcijańskiego, ale na pewno nie da się pogodzić z dzisiejszą soborową nauką o sakramentalności episkopatu. Albowiem podczas gdy *Vaticanum Secundum* mówi o pełni sakramentu kapłaństwa tylko w biskupstwie [97], Hozjusz prawie *expressis verbis* pełnię tę przypisuje już zwykłym kapłanom, odmawia im natomiast pełni tzw. godności, czyli urzędu jurysdykcyjnego i przypisuje ją wyłącznie biskupom. Nawet, gdy mówiąc o administrowaniu sakramentów rezerwuje biskupom udzielanie sakramentów kapłaństwa i bierzmowania, to podkreśla, że jest to tylko wyższość *auctoritatis* [98]; czyli po prostu administrowanie tymi sakramentami podciąga pod sferę urzędu, a nie sakramentu. Jednym słowem, to co dla Salmerona było niezniszczal-

[91] „Ex Theatino factum esse militem, nec alia re magis quam aenearum machinarum sonitu delectari, ita ut delirare videtur". (List z 21 II 1556. Tamże, s. 667). J. Lortz, jw. s. 155.

[92] List do Piotra Kanizjusza 19 II 1563. W: O. Braunsberger: Beati Petri Canisii epistolae et acta. T. IV. Friburgi Br. 1905 s. 63—73.

[93] List do J. Morone 20 I 1562. W: H. D. Wojtyska, jw. s. 291—293.

[94] List pisany w imieniu arcybiskupa M. Dzierzgowskiego do Pawła III 20 X 1547. HE I s. 240.

[95] Por. Tamże s. 176 n. J. Smoczyński, jw. s. 36.

[96] Por. A. Pigghe: Hierarchiae ecclesiasticae assertio. Coloniae 1538. Zależność Hozjusza od Pigghe jest bardzo wyraźna, wiele sformułowań mają prawie identycznych. A. Pigghe jednak budował swój system w oparciu o naukę św. Tomasza, znaną także Hozjuszowi (por. przypis 51).

[97] Konstytucja dogmatyczna o Kościele, 21. Sobór Watykański Drugi. Paris 1967 s. 107.

[98] „Ac in sacramentis conficiendis et ministrandis, excepta ordinatione et con-

nym znakiem sakramentalnym, różniącym biskupstwo od kapłaństwa, dla Hozjusza jest zwykłą rezerwacją jurysdykcyjną.

Pamiętajmy jednak, że na Soborze Trydenckim sprawa ta nie była jeszcze definitywnie załatwiona. Nawet tak zaangażowany w nią i zdolny teolog jak Jakub Laynez, nie był w stanie dać jednoznacznej definicji biskupstwa [99]. Radykalizm Hozjusza nie wypływał z uprzedzeń do urzędu biskupiego (sam przecież był biskupem), ale zmierzał wyraźnie tylko ku afirmacji prymatu Stolicy Apostolskiej, co było dla niego równoznacznym z afirmacją jedności Kościoła [100].

3. WYNIESIENIE DO GODNOŚCI BISKUPIEJ I JEGO ELEMENTY KONSTYTUTYWNE

W świetle tego co Hozjusz uczył o genezie biskupstwa i jego stosunku do papiestwa szczególnego znaczenia nabiera jego pogląd na wybór biskupów i ocena procesu jego własnej nominacji na ten urząd.

W roku 1549, na mocy testamentu króla Zygmunta I, po nominacji Zygmunta Augusta, wymuszonej elekcji kapituły, prezentacji królewskiej w Rzymie i konfirmacji papieskiej, Stanisław Hozjusz, regens kancelarii królewskiej, został powołany *in partem sollicitudinis papae* i „ustanowiony" biskupem chełmińskim. Konsekrację otrzymał w Krakowie, prawdopodobnie 16 marca 1550 roku [101]. W niespełna dwa lata później, prawie taką samą drogą, przeszedł na diecezję warmińską. Oto cały proces „stawania" się biskupem w szesnastowiecznej Polsce! Czy proces ten był zgodny z nauką naszego kardynała o wzniosłym, boskim powołaniu stróża jedności Kościoła? Jak najbardziej. Hozjusz biskupstwa nie pragnął, a nawet — jak zobaczymy niżej — bronił się przed nim. Skoro jednak je przyjął, więc jest rzeczą pewną, że wyżej przestawiony sposób wynoszenia do godności biskupiej, dziś nie we wszystkim zgodny z wymogami Kościoła, afirmował tak w stosunku do własnej osoby, jak i innych.

Kardynał nigdzie nie mówi wprost o sprawie nominacji biskupów, lecz z wielu i częstych wzmianek w jego dziełach i listach możemy wyrobić sobie całkiem jasne pojęcie o ustosunkowaniu się do tego problemu.

Przede wszystkim sposób wynoszenia do godności biskupiej widzi jako zagadnienie historyczne, podlegające modyfikacjom w zależności od uwarunkowań czasu i miejsca. Inaczej dokonywało się ono w starożytności, inaczej w średniowieczu, innego też regulowania wymagały czasy i kraj, w którym żył on sam. Do ugruntowania się takiego poglądu u Hozjusza przyczyniła się jego doskonała znajomość dziejów tego zagadnienia. Zanim ją zreferujemy przypatrzmy się pierwej osiągnięciom dzisiejszej historiografii tego przedmiotu i dziejom elekcji samego Hozjusza. Pozwoli to lepiej zrozumieć jego własny stosunek do nominacji biskupów w Kościele w ogóle i w Polsce w szczególności.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa biskupów wybierał wspólnie

firmatione, nihilo maior est Episcopi quam sacerdotis auctoritas". (Confessio. HO I s. 176). Tę „auctoritas" zestawia J. Smoczyński, jw. s. 36 z „dignitas", a nie z władzą sakramentalną.

[99] G. Alberigo, jw. s. 517.

[100] „...steigert Hosius den Jurisdiktionsprimat des Papstes über die damalige gemeinkatholische Linie hinaus und macht den Papst im absoluten Sinn zum Mittelpunkt des Einheit, an der ihm alles liegt". (J. Lortz: Die Reformation in Deutschland. 4. Aufl. Bd. II. Freiburg (im Breisgau) 1962 s. 193.

[101] HE I s. 371.

kler i lud, od IV wieku zaś episkopat konprowincjalny [102]. Odkąd jednak sobór powszechny w Efezie w 431 roku po raz pierwszy wybrał następcę deponowanego patriarchy konstantynopolskiego Nestoriusza *secundum Dei voluntatem et imperatoris placitum* [103], elekcje stawały się coraz bardziej zależne od woli władców świeckich. Kościół początkowo sankcjonował taką praktykę [104], potem gdy na jaw wyszły nadużycia, tolerował ją bo musiał, aż wreszcie oparł się jej całą siłą w XI i XII wieku, gdy ingerencja władców przebrała miarę w zwyczaju nadawania tzw. inwestytury. Konkordat Wormacki z 1122 roku powierzył elekcję biskupów kapitułom katedralnym [105]. Elekta potwierdzał metropolita, a od XIV wieku coraz częściej papież. Wreszcie od soboru w Konstancji (1414—1418) wyłączne prawo zatwierdzania biskupów wybranych przez kapituły zostało zastrzeżone Stolicy Apostolskiej [106]. W praktyce jednak wpływ władców na wybór biskupów, którzy przez swoje posiadłości i stanowisko w państwach odgrywali ogromną rolę w życiu narodów, nigdy nie ustał i ciągle wzrastał. Walnie przyczyniły się do tego potęgujący się w XV i XVI wieku absolutyzm monarszy i proces centralizacji władzy [107]. Wypływające z tego samego źródła zarezerwowanie przez papieży prawa konfirmacji elektów ułatwiło władcom w praktyce uzyskanie prawa nominacji. Uzyskiwali je albo drogą prawną przez tzw. konkordaty, albo przez uzurpację, która później stawała się prawem zwyczajowym (przedawnienie) i była wreszcie uznana przez Stolicę Apostolską. Habsburgowie już w roku 1447, w konkordatach cesarza Fryderyka V z papieżem Mikołajem V uzyskali prawo obsadzania 6 biskupstw austriackich [108]. Konkordat zawarty w 1516 roku w Bolonii przez króla francuskiego Franciszka I z papieżem Leonem X znosił całkowicie wybory kapitulne biskupów we Francji. Ich nominacja od tej pory należała wyłącznie do króla. Papież dawał jedynie swoje zatwierdzenie, którego nie mógł odmówić jeśli nominat odpowiadał wymogom kanonicznym [109]. Ponieważ tym samym obsada 114 biskupstw i 500 opactw francuskich przeszła w ręce władcy, jego wpływ na wewnętrzne dzieje Kościoła we Francji stał się decydujący. J. Lestocquoy wykazał jak fatalne to miało następstwa dla Kościoła francuskiego w okresie reformacji [110]. W Hiszpanii

[102] Por. F. X. Funk: Bischofswahl im christliche Altertum und im Anfange des Mittelalters. W: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. I. Paderborn 1897 s. 23—30; E. C. Ratcliff: „Apostolic Tradition" — Questions Concerning the Appointment of the Bishop. *Studia Patristica* 1966 t. 8 s. 266—270. Texte und Untersuhungen, 93.

[103] Mansi: IV, s. 1242.

[104] Od synodu w Orange w 549 roku stała się ona w zachodniej Europie prawie powszechna. Por. B. Kurtscheid: Historia Iuris Canonici. Historia Institutionum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum. Romae 1951 s. 113, 230—235.

[105] G. von Below: Die Entstehung des ausschliesslichen Wahlrechts der Domkapitel. Leipzig 1883. Por. B. Kurtscheid, jw. s. 235—238.

[106] Por. J. Grzywacz: Nominacje biskupów w Polsce przedrozbiorowej. Lublin 1960 s. 12.

[107] Por. H.O. Evennett: The Reformation. London 1963 s. 2.

[108] J. Lortz uważa to prawo za jeden z najważniejszych powodów ugruntowania się tzw. niemieckiego Landeskirchentum. Reformation in Deutschland, jw. Bd. I. s. 140.

[109] Por. J. Ellul: Histoire des Institutions. T. IV. Paris 1969 s. 38; K. Koranyi: Rys stosunków ustrojowych i prawnych w państwach europejskich i w Rzeczypospolitej Polskiej w XVI wieku. W: Odrodzenie w Polsce. T. I. Warszawa 1955 s. 450.

[110] J. Lestocquoy: Les évêques francais au temps de la Réforme. *Revue d'histoire de l'Eglise en France* 45(1959) s. 25—40.

królowie samowolnie rozciągnęli *el real patronato* na obsadę wszystkich biskupstw, nie tylko w ich krajach dziedzicznych, lecz także i w dominiach, nawet w Niderlandach [111]. Wprawdzie biografowie Filipa II, który bezwzględnie walczył o to prawo z papieżami ilekroć próbowali oni je ograniczyć lub znieść, uważają je za pewnego rodzaju prawo tradycyjne, *tacite* przyznane „królom katolickim" przez papieży w uznaniu ich zasług dla Kościoła [112], lecz w rzeczywistości była to mimo wszystko uzurpacja antykanoniczna.

W Polsce proces ten był podobny. W XI i XII w. biskupów mianował książę na mocy przywileju papieża Sylwestra II z r. 1000 [113]. Kapituły zaczynają u nas wykonywać swoje uprawnienia wyborcze z poważnym opóźnieniem w stosunku do Zachodu Europy, bo dopiero od czasów arcybiskupa Henryka Kietlicza i Soboru Laterańskiego IV (1215 r.) [114]. Lecz już w tym samym XIII wieku „w tyglu przemian społeczno-politycznych rodziły się nowe funkcje biskupów. Stawali się oni rzecznikami polityki państwa, co w konsekwencji zapewniło im w momencie tworzenia się monarchii stanowej wysokie dostojeństwa dworskie oraz miejsce w radzie królewskiej" [115]. W takiej sytuacji o wyborze biskupa nie decydowały potrzeby Kościoła, lecz państwa. Kazimierz Wielki pierwszy stworzył przesłanki do utrwalenia nominacji królewskiej wojując zawzięcie o obsadę biskupstw z papieżami, którzy w tym czasie dążyli również do przejęcia w swe ręce nie tylko prawa konfirmacji, ale także i samej nominacji [116]. Sławna „wojna popia" w roku 1460 pomiędzy Kazimierzem Jagiellończykiem a papieżem Piusem II i kapitułą krakowską, o prawo obsady biskupstwa krakowskiego, wygrana przez króla, ustaliła definitywnie kompetencje wyborców. Odtąd prawo nominacji biskupów w Polsce przysługiwało władcom, kapituły musiały zadowolić się czysto fikcyjnymi elekcjami, Rzymowi pozostało jedynie prawo zatwierdzania wyboru [117].

W 1513 roku (nie w 1589, jak utrzymywano uprzednio) papież Leon X uznał oficjalnie prawo nominacyjne królów polskich [118]. Od tej chwili, już całkiem zgodnie z prawem, najbardziej zasłużeni wobec władcy ludzie z kancelarii królewskiej, reprezentujący jego interesy, przeważnie drobna szlachta a nie magnaci, odpowiednio jednak do zadań kancelaryjno-dyplomatycznych wykształceni, otrzymywali biskupstwa na terenie Polski [119]. Kariera biskupia Stanisława Hozjusza jest pod tym względem jedną z najbardziej typowych dla XVI wieku.

---

[111] Por. L. Willaert: La restauration catholique, 1563—1648. Paris 1960 s. 70.

[112] L. Fernandez y Fernandez de Retana: Espaňa en tiempo de Felipe II. Vol. II. Madrid 1966 s. 530—531. Historia de Espaňa, T. XIX.

[113] J. Grzywacz: jw. s. 15—19.

[114] Tamże, s. 23—26.

[115] J. Szymański: Biskupstwa polskie w Wiekach Średnich. Organizacja i funkcje. W: Kościół w Polsce. T. I. Średniowiecze. Kraków 1966 s. 195.

[116] J. Grzywacz: jw. s. 27. J. Szymański: jw. s. 196.

[117] J. Grzywacz: jw. s. 49—52. Por. Z. Kaczmarczyk: Historia państwa i prawa Polski: T. II. Warszawa 1966 s. 80 n.

[118] J. Grzywacz: jw. s. 113. Dawną chronologię odrzucał już W. Abraham: Prawne podstawy królewskiego mianowania biskupów w dawnej Polsce. W: Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby. T. I. Kraków 1938 s. 2; nie był jednak w stanie podać innej dokładnej daty.

[119] Por. W. Müller: Struktura organizacyjna diecezji rzymsko-katolickich w Polsce XVI—XVIII wieku. *Znak* 1965 nr 137/8 s. 1519.

Hozjusz pochodził z rodziny mieszczańskiej, a więc nawet nie drobnoszlacheckiej, za to dobrze władcom Polski zasłużonej [120]. Ludzie jak on, nie mający zaplecza ogromnych latyfundiów i klienteli a dążący do awansu społecznego, raz przyjęci do kancelarii królewskiej i tym samym wprzągnięci w służbę dyplomatyczną, gwarantowali władcy o wiele większą wierność niż reprezentująca swe interesy rodowe magnateria. Wiedział do czego zmierza ojciec Hozjusza Ulryk, gdy odkrywszy w synu zdolności oparł się stanowczo jego wstąpieniu do zakonu dominikanów *non impetu voluntatis aut cupiditate victus* — jak pisze S. Reszka — *sed quod... in luce hominum collocandum esse filium suum praevidebat* [121]. W kancelarii Zygmunta I, w chwili gdy Hozjusz rozpoczynał w niej pracę (maj 1538 r.) pełno było uczonych plebejuszów i drobnej szlachty. Byli w niej m. in. mieszczanie Andrzej Frycz Modrzewski, Marcin Kromer i Leonard Słonczewski oraz niebogaci szlachcice Andrzej Zebrzydowski, Wojciech Kryski, Jan Przerembski, Stanisław Karnkowski i wielu innych [122]. Oczywiście, nie wszyscy z nich zostali biskupami, ale prawie wszyscy biskupi XVI w. byli pierwej sekretarzami królewskimi [123].

O nominacji na biskupa decydowały zasadniczo nie potrzeby Kościoła, lecz interesy czysto państwowe [124]. W takiej sytuacji nie należy się dziwić, że episkopat polski szesnastego wieku na ogół nie dorastał do wysokości zadania, ani poziomem moralnym, ani zaangażowaniem się w sprawy kościelne. Odpowiedzialność za to ponoszą monarchowie. Oczywiście, nie zawsze nominację otrzymywali ludzie niegodni, ale na pewno zawsze ci, którzy się królowi czymś zasłużyli, a szczególnie ci którzy w danej chwili na danej stolicy biskupiej byli władcy potrzebni.

Fakt, że od roku 1539 Hozjusz miał powierzone swej pieczy bardzo delikatne sprawy pruskie i wywiązywał się z nich bardzo dobrze [125] i że w związku z tym polska racja stanu wymagała jego obecności w Prusach, aby zacieśniać ich więź z Polską i powoli likwidować pruski separatyzm nie był bez znaczenia dla jego kariery biskupiej. Z tej racji Hozjusz był „predestynowany przez los na biskupa dla Prusów za sprawą tłumacza boskich wyroków króla Zygmunta I, który w testamencie nakazał synowi, aby skoro zawakuje jakieś biskupstwo w Prusiech, nie komu innemu jak jemu je nadał" [126]. Na początku stycznia 1549 roku nominacja Stanisława Hozjusza na biskupa chełmińskiego była zadecydowana. Znamienne przy tym, że Zygmunt August w motywacji swego wyboru, 3 lutego 1549 roku,

[120] Por. V. Zakrzewski: De Stanislai Cardinalis Hosii familia, cognatis affinibusque. HE II s. LXVII—XCI.

[121] S. Rescius, jw. c. 4. HE I s. VI.

[122] Por. R. Żelewski: Organizacja koronnej służby dyplomatycznej za Zygmunta Augusta. W: Polska służba dyplomatyczna XV—XVIII wieku. Warszawa 1966 s. 81—144.

[123] Por. biogramy biskupów XVI wieku. Z. Szostakiewicz: Katalog biskupów obrządku łacińskiego przedrozbiorowej Polski. W: Sacrum Poloniae Millennium. T. I. Rzym 1956 s. 391—619.

[124] J. Szymański, jw. s. 196.

[125] Por. HE I s. 116, 436.

[126] „Ita... ut a fato prorsum eum Prutenis designatum esse Episcopum iudicem. Nam et Divus ille Rex, veluti deorum voluntatis interpres, Serenissimo, filio suo id praecepit, ut si ita accidisset, ut in Prussia Episcopus — ut sint omnia caduca — desideratur, ne quem Domino Hosio anteferri sineret". (Kanclerz S. Maciejowski do biskupa T. Giesego 3 II 1549. Tamże, s. 436).

wyraźnie podawał wierność służby i wielkość zasług nominata wobec siebie [127]. Królem nie kierowały racje kościelne także przy nominacji Hozjusza na diecezję warmińską. Świadczy o tym dowodnie to, co odpowiedział kanclerzowi Janowi Ocieskiemu nawiązując do starań przedstawicieli stanów pruskich o pozbawienie nowego biskupa tej diecezji w roku 1553: „Nie przetom ja tam wstawił księdza Elsberskiego aby się trworzył, alie aby mych rzeczy pomagał. Nie trzebać mu się bać, juści go stamtąd nikt nie wyruguje" [128]. O tym jak bardzo koniunktura polityczna zaważyła nad nominacją Hozjusza może świadczyć także fakt, że jego serdeczny przyjaciel Marcin Kromer, nie mniej dla władcy zasłużony, ale wybijający się w służbie dyplomatycznej i dlatego potrzebniejszy na dworze, został wynagrodzony biskupstwem dopiero w roku 1570 [129].

Sprawa obsady obydwu biskupstw pruskich, chełmińskiego i warmińskiego była jedną z najbardziej znamiennych i poważnie przyczyniła się do ugruntowania prawa nominacyjnego królów polskich. Istotną w tym była polityka narodowościowa monarchów. Zaraz bowiem po formalnym przyłączeniu części Prus do Polski w pokoju toruńskim 1466 roku Kazimierz Jagiellończyk, dążąc do pełniejszego zjednoczenia tych ziem z Koroną, usiłował wprowadzić na stolice biskupie — przede wszystkim warmińską, której biskup był także świeckim administratorem Warmii — swoich, oddanych Polsce ludzi. Zwycięstwo wrogiego Polsce kandydata kapituły na biskupstwo warmińskie Mikołaja Tungena (1466 r.) było bezpośrednim powodem tzw. Aktu Piotrkowskiego z roku 1479, w którym oświadczono, że Prusy „to jeden kraj z Koroną" i że biskupstwa warmińskiego „nikt nie miał prawa nadawać jak tylko król. Jego Królewska Mość chce tym Kościołem rządzić i nadawać go jak i inne Kościoły w Koronie. Także papież nie miał żadnego prawa do nadawania go, odkąd Jego Królewska Mość objął go w posiadanie". Akt przewidywał, że na przyszłość kapituła fromborska będzie wybierać indygenów miłych królowi, którzy po otrzymaniu prowizji mieli składać przysięgę na wierność królowi i Polsce [130].

Trudności jakie czyniła kapituła warmińska z okazji elekcji biskupa w roku 1512, były powodem wydania tzw. Drugiego Aktu Piotrkowskiego (6 VII 1512 r.), mocą którego król miał odtąd prezentować kapitule 4 kandydatów na biskupa spośród kanoników warmińskich posiadających indygenat pruski. Kapituła miała wybrać jednego z nich, po czym król miał go prezentować papieżowi w celu uzyskania konfirmacji. 25 listopada 1513 r. papież Leon X zatwierdził Akt Piotrkowski [131], co stało się prawnym uznaniem królewskiej nominacji biskupów w Polsce [132]. Wybór Maurycego Ferbera w 1523 roku odbył się według postanowień Aktu Piotrkowskiego, a jego rządy na Warmii przyczyniły się do zacieśnienia jej związków

---

[127] Zygmunt August do T. Giesego 3 II 1549. Tamże, s. 435.

[128] J. Ocieski do Hozjusza 21 V 1553. Tamże, s. 337.

[129] E. Rosieński: Marcin Kromer. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1960 t. 6 z. 4 s. 102.

[130] Por. H. Zins: Walka Polski o obsadę biskupstwa warmińskiego na przełomie XV i XVI w. na tle polityki zjednoczeniowej. *Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska*. 1957 vol. XII, 3 s. 57—59.

[131] Tamże, s. 71—74.

[132] J. Grzywacz, jw. s. 113.

z Polską i ułatwienia przyszłego wyboru Polaka z powodu zwiększenia żywiołu polskiego wśród kanoników fromborskich [133].

Jan Dantyszek, następny biskup warmiński, chcąc zapewnić sobie drogę do biskupstwa, już wcześniej wystarał się o kanonię warmińską i nie puścił jej nawet po nominacji na biskupa chełmińskiego. Mając ten atut i poparcie króla Zygmunta I łatwo wygrał w r. 1537 kompetycję z kandydatem kapituły Tiedemanem Giese [134]. Jest rzeczą charakterystyczną, że Hozjusz, nie do tej pory nie mający wspólnego z Warmią, został w roku 1537 wbrew woli królowej Bony i kanoników fromborskich wprowadzony przez króla Zygmunta I na kanonikat opróżniony właśnie przez Dantyszka [135]. Czy nie było to pomyślane jako pierwszy krok ku jego nominacji na biskupstwo warmińskie?

27 października 1548 roku zmarł Jan Dantyszek [136]. Gdy delegat kapituły warmińskiej Eustachy Knobelsdorf zjawił się pod koniec listopada w Piotrkowie, by przed królem Zygmuntem Augustem bronić praw wyborczych kapituły, kanclerz Samuel Maciejowski oświadczył mu, że z woli królewskiej następcą Dantyszka ma być Hozjusz [137]. Kandydatura tego, nie mającego indygenatu pruskiego, sekretarza królewskiego, miała być ukoronowaniem walki z separatyzmem pruskim. Wprawdzie zręczna polityka Knobelsdorfa spowodowała nominację kandydata kapituły, biskupa chełmińskiego Tiedemana Giesego, ale na liście kandydatów, przedstawionych kanonikom-wyborcom, znalazł się także Hozjusz [138]. Kapituła wprawdzie zaprotestowała, gdy poseł królewski Marcin Kromer objawił jej, 6 stycznia 1549 r., listę kandydatów królewskich, nie chcąc jednak narażać swego kandydata, pierwszego na liście T. Giese, przyjęła ją. Była to cicha rezygnacja z nienaruszalności Aktu Piotrkowskiego o indygenacie, stwarzała precedens prawny [139].

Kilka dni po wyborze Giesego, 3 lutego 1549 roku, Hozjusz został mianowany biskupem Chełmna [140], z niewątpliwą nadzieją na Warmię, jak to było w przypadku dwu jego bezpośrednich poprzedników: Dantyszka i Giesego. O nominacji zadecydowano już w połowie stycznia, z jej publikacją czekano jednak aż do załatwienia elekcji warmińskiej; prawdopodobnie dlatego, że i diecezja chełmińska była zarezerwowana dla indygeny pruskiego [141].

23 października 1550 roku zmarł Giese [142]. Tym razem Zygmunt August kategorycznie zażądał od kapituły fromborskiej wyboru Hozjusza. Zaznaczył jednak, że postulując krajowca nie pruskiego, nie chce przesądzać o przywileju kapituły [143]. Mimo to kanonicy zaprotestowali 3 marca

[133] H. Zins: Początki reformacji na Warmii. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 2(1957) s. 72—74. Por. Tenże: Ród Ferberów i jego rola w dziejach Gdańska w XV XVI wieku. Lublin 1951.
[134] Tenże: Walka o obsadę, jw. s. 98.
[135] HE I s. 46—51.
[136] Z. Szostakiewicz, jw. s. 432.
[137] J. Mycielski: Kandydatura Hozjusza na biskupstwo warmijskie w roku 1548—1549. Kraków 1881 s. 34, 37 n.
[138] Tamże, s. 85.
[139] Tamże, s. 87—89.
[140] HE I s. 435.
[141] A. Eichhorn, jw. s. 81.
[142] Z. Szostakiewicz, jw. s. 456.
[143] A. Eichhorn, jw. s. 132.

1551 roku [144], na co król zagroził im bezpośrednią nominacją Hozjusza, bez oglądania się na układy piotrkowskie [145]. Postawiona w sytuacji bez wyjścia kapituła wybrała Hozjusza 3 marca 1551 roku [146]. Natychmiast wysłano postulację do Rzymu. 11 maja Juliusz III zatwierdził wybór [147], a 21 lipca 1551 roku nowoobrany biskup odbył uroczysty ingres do katedry we Fromborku [148].

*

Jak więc widzimy element historyczny odgrywał wielką rolę przy wyborze biskupów, tak w całej Europie XVI w., jak w Polsce. Nominacja samego Hozjusza jest tego wymownym przykładem. Zresztą inaczej być nie mogło i do dziś nie może, skoro biskupstwo jest funkcją w ramach Kościoła widzialnego, który jest rzeczywistością historyczną. Warto prześledzić jak dalece w nauce Hozjusza te elementy historyczne ingerowały w koncepcję władzy od Boga pochodzącej, a przecież przekazywanej w zależności od woli ludzkiej, jakże często kapryśnej, jakże często do tego nie powołanej.

Akceptując istniejący w Polsce zygmuntowskiej sposób nominacji biskupów, ujmuje go Hozjusz w szereg aktów prawnych odnoszących się do ściśle określonego terytorium diecezjalnego i następujących po sobie w porządku chronologicznym. Będą to:

1. nominacja królewska;
2. fikcyjna elekcja kapituły, relikt porządku średniowiecznego;
3. prezentacja elekta w Rzymie;
4. proces informacyjny *de vita et moribus electi;*
5. zatwierdzenie papieskie, które jest równoznaczne z *constitutio,* tj. „staniem się" biskupem.

Te pięć aktów są dla kardynała zwykłą drogą do osiągnięcia pełni urzędu biskupiego. Element szósty — konsekracja biskupia, której kardynał poświęca bardzo mało miejsca w swoich wywodach, uprawnia do udzielania sakramentów kapłaństwa i bierzmowania, czyniąc biskupa *ministrum ordinarium sacramenti ordinis* [149].

Który z tych elementów jest najważniejszy? Cała nauka Hozjusza, wyłożona szeroko w poprzednim rozdziale, wyraźnie wskazuje, że *constitutivum* w całym procesie wyboru biskupa jest prowizja papieska, ów „list-bulla, nie w niebie, lecz w mieście Rzymie napisana". *De episcopis constituedis iudicium et potestas penes est Romanum Pontificem* — brzmi wyraźnie teza postawiona przez kardynała [150]. Podkreśli ją z całą siłą z okazji sporu z rajcami Elbląga o nominację tamtejszego proboszcza w roku 1568. „Prawda to, że Jego Królewska Mość, będąc patronem kościołów katedralnych w królestwie, mianuje biskupów (rajcy powoływali się na przywilej nominacyjny Kazimierza Jagiellończyka), lecz sam ich nie ustanawia

---

[144] Tamże, s. 133.
[145] Tamże.
[146] Tamże, s. 138.
[147] Analecta Romana quae historiam Poloniae saec. XVI illustrant ex archivis et bibliothecis romanis excerpta. Ed. J. Korzeniowski. Cracoviae 1894 s. 104. (=Korzeniowski: AR).
[148] A. Eichhorn, jw. s. 139.
[149] Por. tytuł i treść rozdziału LIV w Confessio. HO I s. 176—184.
[150] Tamże, s. 179.

(constituit), ani im władzy rządzenia diecezjami nie powierza, lecz tych których mianuje prezentuje Biskupowi Rzymskiemu, który sam jeden posiada władzę obsadzania diecezji biskupami i pasterzami" [151]. Dlatego każdy biskup składa przysięgę na wierność papieżowi i od niej uwolniony być nie może [152]. Papież może także nie zgodzić się na nominata królewskiego i wtedy choćby go patron wprowadził siłą, jak np. Zygmunt August Jakuba Uchańskiego na stolicę biskupią we Włocławku w 1557 roku, to biskupem prawdziwym nie będzie [153]. Hozjusz zna doskonale ten przepis prawa i posługuje się nim, by wybronić się w 1570 roku przeciw przydaniu sobie koadiutora „fruwającego po świecie" jako dyplomata, „gdyż na takiego papież nigdy się nie zgodzi" [154]. „Bo nie ma [wyboru] biskupa tam, gdzie nie zachowuje się praw i przywilejów Kościoła" [155].

Chociaż kanoniczna *missio* papieska jest elementem niezbędnym, to jednak Hozjusz zdaje sobie doskonale sprawę, że w praktyce nie ona, lecz nominacja królewska decyduje o wyborze konkretnego kandydata na biskupa. Jest oczywistym, że zawsze musiał być i jest do dzisiaj ktoś kto prezentował i prezentuje papieżowi kandydatów na biskupów, lecz można wątpić czy przyznanie takiego prawa władcom świeckim było dla Kościoła korzystne. Inna rzecz, że w ówczesnej sytuacji Kościół nie miał siły, by się od tego uciążliwego patronatu uwolnić. Właśnie to prawo było przyczyną bardzo niskiego poziomu moralnego episkopatu polskiego XVI wieku. Kiedy król Zygmunt August mianował podejrzanego o herezję Jakuba Uchańskiego najpierw biskupem chełmskim, potem włocławskim, a w końcu i gnieźnieńskim, to na nic zdały się protesty papieży — on musiał zostać biskupem bo władca tak chciał.

Hozjusz będący realistą musiał widzieć braki takiej formy wyboru. A jednak nie tylko jej nie odrzucał, nie krytykował, lecz wprost akceptując ją szukał dla niej usprawiedliwienia w swojej *Staatskunst* — koncepcji państwa ukształtowanego na katechizmowych wzorcach [156], czyli przeżywającej się już wtedy koncepcji republiki chrześcijańskiej, w której król — Boży Pomazaniec — ma swoje wysokie miejsce w hierarchii kościelnej (oczywiście w szerszym znaczeniu tego słowa) [157]. W tym kontekście nominacja królewska jest nawet czymś więcej niż aktem prawnym. Świadczą o tym znamienne wypowiedzi kardynała rzucone w związku z tolerowa-

[151] „Regia maiestas cum sit patronus Ecclesiarum Regni Cathedralium est quidem ita quod nominat Episcopos, sed eos ipsa non constituit nec Ecclesias gubernandas committit, verum quem nominaverit ei praesentat, penes quem Ecclesiis de Pastoribus providendi potestas est, Romano Pontifici". (De actis cum Elbingensibus A.D. 1568 HO II s. 120).

[152] Hozjusz do K. Borromeo, 15 IV 1564. Tamże, s. 222.

[153] Hozjusz do S. Karnkowskiego, 6 V 1559. Ossolineum, rkp. 154 II k. 58 r-v, kopia. Hozjusz pochwalał wystąpienie papieża Pawła IV przeciw nominacji Uchańskiego. Por. HE II s. 933.

[154] „Si per orbem volitare voluerit, numquam S.mus Dominus Noster consentiet". (Hozjusz do Zygmunta Augusta, 20 I 1570. ADWO, Teki Komisji Historycznej ds. beatyfikacji S. Hozjusza. Teka 13 nr 7 odpis). Chodziło prawdopodobnie o posła polskiego w Hiszpanii Piotra Wolskiego. Hozjusz starał się wtedy o koadiutorię dla Marcina Kromera.

[155] Hozjusz do posła hiszpańskiego na dworze ces. Maksymiliana II, 7 IX 1571. HO II s. 320.

[156] F. Hipler, jw. (20) s. 6.

[157] O tym mówię niżej; dla przykładu por. De actis cum Elbingensibus A.D. 1553. HO II s. 75.

niem przez króla protestanckiego ministra w Elblągu. Tylko osoba przez władcę mianowana (w tym wypadku on sam) jest prawdziwym biskupem na Warmii, to jest ministrem Boga. Ten kto nominację swą zawdzięcza burmistrzowi jest przeciwieństwem biskupa — *aposcopus-minister diaboli* [158]. Nie jest wolny od teologicznych implikacji znamienny wyraz żalu skierowany w związku z tą sprawą pod adresem Zygmunta Augusta: „Jeżeli król zgadza się aby biskupem Elbląga był burmistrz, to czemu mnie tu biskupem uczynił?" [159]. W odpowiedzi na intrygi Achacego Czemy, niezadowolonego z jego wyniesienia do godności biskupa w Chełmnie, Hozjusz wyraźnie stwierdza, że jego wierność Chrystusowi jest probierzem jego wierności królowi, którego wola zadecydowała o tym, że został biskupem [160]. Tak papieską, jak i królewską zwierzchnią władzę nad sobą, kardynał wyprowadza z jednego źródła — swej nominacji: arcybiskup ryski Wilhelm nie ma prawa rościć sobie żadnych pretensji do zwierzchnictwa metropolitalnego nad nim, bo jest on prezentowany papieżowi przez króla i dlatego „nikogo innego nad sobą nie uznaje, jak tylko papieską Świątobliwość i Królewski Majestat" [161]. Buntowniczym przedstawicielom Elbląga oświadcza wprost na sejmiku w Grudziądzu w roku 1553: „Jego Królewska Mość nakazał mi, abym mój urząd pasterski sprawował" [162]. Może nakazać władca by być biskupem-senatorem, biskupem-rządcą terytorium podległego jego władzy; czy może jednak nakazać wykonywanie funkcji wypływających z istoty urzędu biskupiego? Trudno to pojąć bez przyjęcia jakiejś koncepcji o boskim powołaniu władcy w Kościele.

Hozjusz w opinii swej nie jest odosobniony. Także i A. Frycz Modrzewski, chociaż zwolennik obierania biskupów przez lud, uważa że gdyby wybór taki nie był możliwy, to należałoby go powierzyć jedynie królowi, „który i w Rzeczypospolitej najwyższą władzę piastuje i przez boskiego proroka Izajasza zwany jest żywicielem Kościoła" [163]. Także i postulaty mianowania biskupów przez władcę, bez oglądania się na jakąkolwiek inną władzę duchowną, głoszone przez zwolenników Kościoła narodowego — od *22 Rad Filipa Kallimacha* i *Memorialu* Stanisława Ostroroga [164], aż po praktyczną realizację ich idei w protestanckim *Landeskirchentum* i anglikanizmie — miały swe źródło w sakralnej koncepcji władzy.

Hozjusz nie przyjąłby jednak takiej koncepcji, gdyby nie odpowiadała ona, w jego mniemaniu, konkretnym potrzebom Kościoła. „Kogo atakują protestanci — pyta króla Stefana Batorego — gdy atakują biskupów? Czyż w Polsce nie sam król mianuje biskupów? Jego więc atakują". Powinien przeto ich bronić [165]. Piotr Paweł Vergerio, który dedykował Zygmuntowi

---

[158] Por. List Hozjusza do Wacława, lekarza Zygmunta Augusta, 4 VII 1568. Tamże, s. 253.

[159] Hozjusz do J. Uchańskiego, 23 VI 1567. Uchansciana, czyli zbiór dokumentów wyjaśniających życie i działalność Jakuba Uchańskiego. Wyd. T. Wierzbowski. T. III. Warszawa 1887 s. 199.

[160] Hozjusz do M. Kromera, 19 IV 1549. HE I s. 299. Por. także jego list do króla Stefana Batorego, 4 I 1552. HO II s. 433.

[161] Hozjusz do Wilhelma, 6 V 1578 HE II s. 148.

[162] „Jussisse Maiestatem illius ut officio meo pastorali fungerer". (De actis in Comitiis Prussiae Graudentinensibus A.D. 1553. HO II s. 83).

[163] A. Fricius Modrevius: Opera omnia, jw. T. I. s. 493.

[164] Por. J. Grzywacz, jw. s. 55 n.

[165] Hozjusz do Stefana Batorego, 26 XII 1577. HO II s. 431.

Augustowi dzieło Jana Brenza przeciw biskupom, ubliża nie im, lecz królowi; bo chociaż papież zatwierdza biskupów, to jednak tylko tych, których król zamianuje [166]. Prawo nominacji nakłada na władcę dodatkowy obowiązek obrony Kościoła i stróżów Jego jedności — biskupów.

Kardynał nie chce, by przy królewskich nominacjach biskupów abstrahowano od faktu, że będą oni także senatorami państwowymi. Wręcz przeciwnie! Sam swoje wyniesienie tłumaczy Albrechtowi Pruskiemu nie tyle potrzebą pasterską diecezji chełmińskiej, ile uświęconym w ówczesnej dyplomacji polskiej zwyczajem wysyłania w poselstwach do władców obcych ludzi w mitrach na głowie [167]. Gdy jako nuncjusz w Wiedniu pertraktował z cesarzem Ferdynandem I o obsadę restytuowanego arcybiskupstwa praskiego w lipcu 1560 roku, to mimo oporów cesarza, usiłował zapewnić przyszłemu elektowi prerogatywy księcia świeckiego, bo to dawało człowiekowi Kościoła wpływ na ustawianie polityki religijnej państwa [168]. Dobro państwa jest dla kardynała jednym z ważniejszych czynników decydujących o nominacji. Gdy na diecezję chełmińską, po jego przejściu na Warmię w roku 1551, kandydował wśród grona separatystów pruskich szczerze oddany Polsce, ale za to niezbyt gorliwy i nie mający święceń kapłańskich Jan Lubodzieski, Hozjusz poparł go całą siłą, biorąc jednak na siebie obowiązek ustawicznego czuwania nad jego postępowaniem jako biskupa [169].

To przedziwne pomieszanie rzeczy boskich i ludzkich w jednej instytucji, zwanej niegdyś „Rzeczypospolitą chrześcijańską", którą Hozjusz był zafascynowany, musiało z konieczności odbić się ujemnie przede wszystkim na nominacjach biskupich. Mylił się kardynał. Nie Kościół zyskiwał na jego koncepcji wyboru biskupów, lecz król, który wynagradzał biskupstwami za wierną służbę, opędzał nimi koszta swych poselstw [170], uzupełniał pustki w swej kasie kupczeniem nominacjami, „bo przedajne były" [171]. Królowa Bona tak hojną ręką rozdzielała biskupstwa w Polsce swoim ludziom, nie patrząc na to czy byli godni, że utarło się powiedzenie, iż biskupi nasi obejmują diecezję nie *in nomine Domini*, lecz *in nomine dominae* [172].

Nie można było nie zauważyć tych faktów. Kardynał jednak nie przypisywał tego stanu rzeczy wadliwemu systemowi elekcji, a środków zarad-

[166] Confutatio Prolegomenon Brentii. HO I s. 492.

[167] List z 3 II 1549. HE I s. 278. Równocześnie z nominacją biskupią Hozjusz otrzymał godność posła królewskiego od cesarza Karola V. Powiadamiając o tym Albrechta, Hozjusz chwalił się także i tym, że Zygmunt August „zanim włożył na jego barki ciężar biskupstwa, pytał się o radę nie episkopatu jako takiego, lecz senatorów". (Tamże). Por. HO II s. 433.

[168] Hozjusz do Piusa IV, 15 VII 1560. S. Steinherz: Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560—1572. 2 Abt. Bd. I. Wien 1897 s. 70.

[169] Por. HE II s. 246, 449.

[170] Ta forma nominacji była najbardziej rozpowszechniona we Francji. Por. A. Bailly: La réforme en France jusqu'a l'Edit de Nantes. Paris 1960 s. 10 n. W Polsce Zygmuntowskiej typowym jej przykładem była kariera Jana Konarskiego, biskupa chełmskiego, a potem poznańskiego, który bezustannie posłował do Włoch w sprawie spadku po królowej Bonie. Por. Korespondencję w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie rkp. 1610—1620.

[171] Ł. Górnicki: Dzieje w Koronie Polskiej. Opr. H. Barycz. Wrocław 1950 s. 99. W najczarniejszych kolorach odmalował te nadużycia królewskie przy nominacjach biskupów w Polsce Stanisław Górski w liście do Hozjusza z 19 VIII 1563 r. Por. ADWO, Teki Komisji Historycznej d.s. beatyfikacji S. Hozjusza. Teka 6 nr 53 odpis.

[172] J. Grzywacz: jw. s. 60.

czych szukał w bezustannym odwoływaniu się do chrześcijańskiego sumienia władców. Hozjusz będąc realistą prawdopodobnie wiedział, że wszelkie inne rozwiązania były utopijne i pozostałyby, jak na przykład projekt Modrzewskiego, w sferze marzeń. Jedną z najważniejszych rzeczy o jakie, wg Hozjusza, nuncjusz Berard Bongiovanni miał w 1560 r. u króla Zygmunta Augusta kołatać było, „aby na biskupstwa mężów godnych i zdolnych wysuwał" [173]. Podobnymi petycjami zarzucał kardynał także Henryka Walezego i Stefana Batorego [174]. Najwięcej zainteresowania sprawą naprawy biskupich niedomagań wykazał w czasie Soboru Trydenckiego. Gdy w roku 1562 postanowiono zebrać w celu przeanalizowania i znalezienia środków naprawy wszystkie *abusus sacramenti ordinis*, a wśród nich szczególnie biskupstwa, Hozjusz zwracał się w tej sprawie do wielu swoich przyjaciół, prosząc równocześnie o podanie środków naprawy. Zachowała się odpowiedź Stanisława Górskiego, sławnego zbieracza tomicjanów, który z charakterystyczną dla niego przesadą opisuje szczegółowo niski poziom moralny episkopatu polskiego i winę za taki stan przypisuje samemu systemowi elekcji: „Król sprzedaje biskupstwa a papież zatwierdza elektów, nie wiedząc kim są". Jeśli od nominacji królewskiej uwolnić się nie można, to niechże papież wzywa przynajmniej do Rzymu i niech egzaminuje tych, których król zamianuje biskupami; niech także pyta się co sądzą o nominacie zainteresowane kapituły katedralne [175]. Nie wiadomo jak Hozjusz zareagował na propozycje przyjaciela. Na pewno jednak — nie zmieniając zdania o nominacji królewskiej — uznawał, że należy zwrócić większą uwagę na dwa następne elementy prawne w procesie wyboru biskupa: postulację w Rzymie i sugerowany przez Górskiego proces informacyjny tamże.

Postulacja była zrozumiała sama przez się, skoro tylko papieżowi była zarezerwowana konfirmacja — zatwierdzenie wyboru. Wnosił ją do Rzymu sam władca nominujący, wysyłając czasem w tym celu specjalne poselstwa, jak np. w kwietniu 1558 roku poselstwo Franciszka Krasińskiego w sprawie nominacji Jakuba Uchańskiego na biskupstwo włocławskie [176]. Często też zdarzało się, że biedniejszym lub bardziej zasłużonym nominatom sam opłacał koszta ekspedycji bull konfirmacyjnych i taksy kurialne. Hozjusz właśnie otrzymał ten dowód łaski królewskiej w roku 1549 [177].

Bardziej natomiast skomplikowana była sprawa formalności jakie należało załatwić między momentem postulacji czy prezentacji, a podpisaniem bulli konfirmacyjnej przez papieża. Proces informacyjny *de vita et moribus confirmandorum*, który — według Hozjusza — miał pozwolić papieżowi osądzić czy nominat królewski *sit idoneus nec ne* [178], został nakazany przez Sobór Lateraneński V (sesja IX) [179], a definitywnie uregulowany do-

---

[173] Quid a Ser.mo Rege Ill.mus Dominus Nuntius petere debeat". (Ossolineum, rkp 154 II k. 112 r. kopia).

[174] HO II s. 416—417.

[175] List z 19 VIII 1563. Por. przypis 171.

[176] T. Gostyński: Franciszek Krasiński, polityk Złotego Wieku. Warszawa 1938 s. 20.

[177] Por. A. Eichhorn, jw. s. 87.

[178] De actis cum Elbingensibus A.D. 1568. HO II, s. 120

[179] Ogłoszony w bulli Leona X „Supremae dispositionis arbitrio" z 5 V 1514 r. Mansi: XXXII s. 875 n.

piero przez Sobór Trydencki w roku 1562 [180]. Już przedtem jednak Stolica Apostolska informowała się przez nuncjuszów lub cieszących się zaufaniem papieskim biskupów krajowych o osobach nominatów. Był to zaczątek tzw. *processus informativi in partibus* — procesów informacyjnych przeprowadzanych w kraju [181]. Przed *Tridentinum* były one całkiem przypadkowe, nie normowały ich szczegółowe przepisy prawne i dlatego w wielu wypadkach Rzym ich nie żądał. Nie wiemy np. czy taki proces przeprowadzono odnośnie do osoby Hozjusza, tak w roku 1549 jak i 1551, gdyż w aktach konsystorskich nie ma o nim żadnej wzmianki [182].

Natomiast późniejszy tzw. *processus definitivus in Curia* — proces stanowczy w Rzymie — był traktowany poważnie już wcześniej. Wiązało się to z faktem, że od 1514 r. papież zatwierdzał nominatów na konsystorzach kardynalskich, gdzie każdy z obecnych kardynałów mógł zabierać głos za lub przeciw postulowanemu [183]. Informacje napływały do Rzymu za pośrednictwem osób zainteresowanych wyborem. Podkreślał przymioty swego nominata król [184], przypominał je rezydujący stale w Stolicy Chrześcijańskiej agent królewski [185] i agenci samych nominatów. Często też osoby uważające się za pominięte lub poszkodowane przez nominację podnosiły w kurii braki moralne i kanoniczne nominatów, lub intrygami starały się przeszkodzić ich konfirmacji. Taką akcję w Rzymie rozwinął prawdopodobnie przeciw zatwierdzeniu Hozjusza w Chełmnie wysłannik kapituły warmińskiej Eustachy Knobelsdorf [186]. Wszystko to sprawiało, że od momentu postulacji do wniesienia sprawy na konsystorz upływały niejednokrotnie całe miesiące. Hozjusz został mianowany przez króla 3 lutego 1549 roku, a sprawa jego znalazła się na konsystorzu dopiero 3 lipca tego roku, pomimo że już wówczas cieszył się w Rzymie dobrą opinią i miał tam wielu przyjaciół [187]. Zresztą ten okres czasu w porównaniu z innymi, którzy musieli czekać na zatwierdzenie nieraz całymi latami, był wyjątkowo krótki. Kardynał widział w tym przedłużaniu procedury konfirmacyjnej wielkie zło dla „owdowiałych" — jak się wyrażał — diecezji [188].

Zgodnie ze zwyczajem kurialnym oficjalną postulację Hozjusza, tak na diecezję chełmińską, jak i warmińską, wniósł na konsystorz i referował kardynał protektor Polski, Aleksander Farnese. Dyskusji nad kandydaturą naszego elekta lakoniczne akta konsystorskie w obydwu wypad-

[180] Sesja XXIV, cap. 1 de reformatione (11 XI 1563). CT IX s. 748.
Por. H. Jedin: Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient: W: Kirche des Glaubens, jw. (3) Bd. II. s. 441—459.

[181] J. Grzywacz, jw. s. 92.

[182] Korzeniowski: AR, jw. s. 104.

[183] H. Jedin: Die Reform, jw. s. 443. Taką formę procesu postulowano już od roku 1423; tamże, s. 442.

[184] Cały tom oryginalnej korespondencji Zygmunta Augusta z papieżami w Archiwum Watykańskim, Lettere dei Principi 28 zawiera tylko postulacje na biskupstwa. Przy tym wszyscy postulowani są przedstawiani jako ludzie o niezwykłej gorliwości.

[185] Na przykład agent Jerzy z Tyczyna zajmował się głównie załatwianiem prowizji dla nominatów Zygmunta Augusta. Świadczy o tym cała jego korespondencja z Hozjuszem i Kromerem.

[186] J. Mycielski, jw. s. 96.

[187] Korzeniowski: AR, jw. s. 104.

[188] Por list Hozjusza do K. Borromeo z 30 maja 1560 pisany w związku z przeciąganiem się sprawy konfirmacji biskupów węgierskich. Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkp. 63, k. 27, minuta.

kach nie podają. 3 lipca 1549 r. został Hozjusz zatwierdzony, a więc — stosownie do swojej nauki — ustanowiony biskupem chełmińskim, a 11 V 1551 roku przeniesiony na diecezję warmińską, z charakterystyczną wzmianką że stało się to „na skutek zgodnego wyboru kapituły" fromborskiej [189]. Ekspedycja brewiów konfirmacyjnych przeciągnęła się aż do września 1549 roku [190], co także było rzeczą normalną w związku z wymaganymi za nie opłatami, które nie wszyscy elekci od razu byli w stanie uiścić.

Hozjusz miał wiele do czynienia i kłopotów nie tylko ze swoją własną konfirmacją. Cieszył się jednak pełnym zaufaniem kurii rzymskiej. Polecano mu nawet przyjmowanie przysięgi wierności Stolicy Apostolskiej od zatwierdzonych nominatów, i to nawet wtedy gdy jeszcze nie był legatem papieskim na Polskę [191]. Był tym, którego opinia ważyła decydująco o zatwierdzeniu i niejednokrotnie wystarczała za cały proces informacyjny [192]. Często opiniował o elektach pytany przez papieży czy kardynałów-referentów konsystorialnych. Np. interpelowany w styczniu 1560 roku przez wiceprotektora Polski, kardynała Jakuba Puteo, co sądzi o nominacie przemyskim Filipie Padniewskim, wystawił mu takie oto „entuzjastyczne" świadectwo: „Pytano mnie czy jest katolikiem? Odpowiedziałem, że do tej pory nie posądzano go o herezję. Czy jest zdolny? Odrzekłem: nie brak mu zdolności i wiedzy" [193].

Często wysyłał Hozjusz pochlebne opinie do kurii z własnej inicjatywy, chcąc pomóc w otrzymaniu zatwierdzenia ludziom, których cenił i pragnął by zostali biskupami dla dobra Kościoła. W ten sposób wydatnie pomógł w otrzymaniu sufraganii poznańskiej przez Stanisława Szedzińskiego, biskupstwa włocławskiego przez Stanisława Karnkowskiego, biskupstwa krakowskiego przez Piotra Myszkowskiego [194]. Czasem o jego poparciu decydowało poczucie narodowej dumy. W roku 1561 i 1562 wielokrotnie pisał do Rzymu z prośbą o udzielenie opatowi sulejowskiemu Stanisławowi Falęckiemu prowizji na sufraganię gnieźnieńską — i to szybko, tylko dlatego że wypadało by na Soborze Trydenckim było przynajmniej trzech biskupów polskich [195]. Najczęściej jednak czynił to na prośbę innych: kapituł [196], a szczególnie króla. W czasie pierwszego pobytu w Rzymie (1558—1560), gdy jako biskup nie miał prawa brać udziału w konsystorzach, popierał nominatów królewskich bezpośrednio u papieża, jak np. w maju 1559 r. nowomianowanych koadiutorów u Pawła IV [197], albo u kar-

[189] Korzeniowski: AR, jw. s. 104.

[190] Por. A. Eichhorn, jw. s. 88.

[191] W roku 1564 przyjmował taką przysięgę od Stanisława Narkuskiego zatwierdzonego 21 VI 1564 na biskupa w Miednikach. Por. Korzeniowski: AR, jw. s. 111.

[192] Tak było np. w przypadku zatwierdzenia Piotra Kostki na biskupstwo chełmińskie w roku 1574. Por. T. Glemma: Piotr Kostka. Toruń 1959 s. 88.

[193] „Quaesivit ex me Puteus num esset catholicus. Respondi: de haeresi nunquam suspectum fuisse. Num esset vir idoneus. Respondi: nec ingenium ei nec literas deesse". (Hozjusz do Kromera, 3 II 1560. W: C. Walewski: Marcin Kromer. Warszawa 1874 s. 46).

[194] Por. Korzeniowski: AR, jw. s. 124 i Zakład Dokumentacji PAN w Krakowie Teki Rzymskie, T. 126, s. 184.

[195] Por. H. Wojtyska, jw. s. 218—219.

[196] Np. dla postulowanego przez kapitułę krakowską na sufragana krakowskiego Jakuba Brzeźnickiego w roku 1578. Zob. Hozjusz do kapituły, 15 V 1578. Archiwum Kapituły Krakowskiej. Epistolae Variarum Personarum 1578—1603, dok. 11, oryginał.

[197] Hozjusz do S. Karnkowskiego, 6 V 1559. Ossolineum, rkp. 154 II, k. 59 r. kopia.

dynałów [198]. W okresie pobytu w kraju (1564—1569) czynił to listownie, pisząc najczęściej do referenta polskich postulacji królewskich, protektora Polski w kurii kardynała Aleksandra Farnese [199], co niejednokrotnie odnotowywano nawet w aktach konsystorza jako procesowy argument [200]. W czasie drugiego pobytu w Rzymie (1569—1579) już jako kardynał uprawniony do udziału w konsystorzach, osobiście starał się przyspieszać prowizje diecezji, wnosząc petycje o zatwierdzenie biskupów polskich nawet na te konsystorze, na których ich załatwianie nie było przewidziane, a że słaby miał głos i „cicho mówił", więc czasem obecni nie wiedzieli kogo prekonizował i puszczali całą sprawę mimo uszu [201]. Jednak jeśli idzie o obsadę diecezji polskich jego zdanie było decydujące, chociażby nawet było przeciwne obowiązującemu prawu. Na konsystorzu 2 czerwca 1570 roku, po długich deliberacjach i dyskusjach, jego przyjaciel Marcin Kromer otrzymał li tylko *in gratiam cardinalis Warmiensis* koadiutorię warmińską, pomimo że zachodziła przeszkoda kanoniczna [202]. Na konsystorzu prekonizacyjnym sufragana włocławskiego Andrzeja Blinowskiego, 29 kwietnia 1574 roku, kardynał nasz kłócił się publicznie z kard. F. Alciatim o nominata. Dowiadujemy się przy tym, że w tym okresie zastępował on czasem protektora Polski jako referent konsystorialny postulowanych królewskich [203].

Było to korzystne szczególnie dla króla, jeśli się zważy — i co jest bardzo znamienne — że kardynał zawsze popierał kandydatów królewskich na biskupstwa, chociażby mu to przychodziło z oporami wewnętrznymi. Obawiano się, że będzie przeszkadzał zatwierdzeniu wspomnianego już Filipa Padniewskiego na biskupstwo przemyskie, tymczasem kardynał — niechętnie wprawdzie — wystawił mu pozytywne świadectwo [204]. Nie miał dobrego zdania o J. Uchańskim, poważnie podejrzewał go o sprzyjanie herezji i dlatego starał się wszelkimi sposobami nie dopuścić do jego nominacji najpierw na biskupa włocławskiego [205] i w 1562 roku na godność prymasowską [206], ale gdy ta nominacja nastąpiła, poparł ją [207]. W ogóle, o ile Hozjusz potrafił nieustraszenie walczyć ze wszystkimi, którzy w jego mniemaniu działali w jakikolwiek sposób na szkodę Kościoła, o tyle wobec polityki nominacyjnej ostatniego Jagiellona był dziwnie uległy.

---

[198] Szczególnie u protektora Polski A. Farnese, który nominacje polskie referował na konsystorzach.

[199] Np. w sprawie nominacji Stanisława Szedzińskiego na sufragana poznańskiego, 21 VI 1568. Neapol, Archivio di Stato, Carte Farnesiane, oryginał. Odpis w Zakładzie Dokumentacji PAN w Krakowie, Teki Rzymskie, 126, s. 184.

[200] Na skutek listów polecających Kardynała Warmińskiego Pius IV zatwierdził 8 VI 1565 roku na biskupstwie miednickim Wiktora Wierzbickiego. K o r z e n i o w s k i: AR, jw. s. 113.

[201] Tak na konsystorzu 22 III 1574 roku „cardinalis Varmiensis preconizavit quandam ecclesiam in Polonia; ipse exaudiri nunquam potest, quia demissa loquitur voce". Tamże, s. 117. Por. także prekonizację P. Myszkowskiego na biskupstwo krakowskie, 5 VII 1577 roku. Tamże, s. 124.

[202] Tamże, s. 63 i 115.

[203] Tamże, s. 118.

[204] C. W a l e w s k i, jw. s. 46.

[205] 1 VII 1557 Nakłaniał J. Przerembskiego, jako jedynego który mógł kontrkandydować przeciw J. Uchańskiemu, aby zechciał przyjąć tę godność i nie dopuścić do wyboru Uchańskiego. HE II s. 851.

[206] Hozjusz do Marcina Kromera, 13 IV 1562. Bibl. Jagiellońska, rkp. 60 s. 150.

[207] Por. Hozjusz do S. Karnkowskiego, 26 X 1559. Ossolineum, rkp. 154 II k. 71 v.

To samo zresztą można o nim powiedzieć w odniesieniu do papieży. Jak potrafił starać się u nich o zatwierdzenie nominatów królewskich, tak też umiał podsuwać władcom papieskich kandydatów do nominacji, chociażby nie wierzył w ich walory. Wystarczyło, że Pius IV wyraził życzenie, aby jego siostrzeniec Marek Hohenembs został koadiutorem biskupa Konstancji, a Hozjusz pogardzający tym „rycerzem w purpurze" wbrew przekonaniu polecił go 28 kwietnia 1560 roku cesarzowi Ferdynandowi I [208].

Co wobec tego miały do powiedzenia w sprawie wyboru biskupów kapituły katedralne? W czasach Hozjusza okres ich decydującego wpływu na elekcję należał do przeszłości. W Polsce stosunkowo najwięcej prerogatyw zachowała kapituła warmińska, która przynajmniej miała prawo wyboru jednego z 4 nominatów królewskich, choć i ono było fikcją, bo władca wyraźnie wskazywał kogo sobie życzy na stolicy biskupiej [209]. Inne kapituły zachowały w praktyce tylko „prawo" potwierdzania nominacji królewskiej [210], co jeszcze po staremu szumnie zwano elekcją i co słusznie A. Frycz Modrzewski nazywał szydzeniem z Boga, nawiązując do zwyczaju śpiewania mszy o Duchu św. przed wyborami już przecież dokonanymi i to czasem na skutek przekupstwa [211]. Likwidacja praw wyborczych kapituł była jednak nieszczęściem dla Kościoła polskiego, zważywszy że właśnie od nich, od krakowskiej szczególnie, wyszedł najpierw zdrowy prąd odnowy religijnej w Polsce. Postawione wobec nieodwracalnej konieczności uznania nominacyjnych praw królewskich, wykazały one później szczególną wolę walki z nadużyciami wyborczymi władców, szczególnie z potępianym przez Modrzewskiego przekupstwem, żądając od papieża aby przed zatwierdzeniem nominatów sprawdzał *sub districti examinis rigore de vita, moribus, litteratura, fama eorum ac pristina conversatione, quibus mediis ad dignitates ascenderent* (!), i to w Rzymie raczej, a nie w Polsce, gdzie takie procesy mogły być fingowane [212]. Słusznie więc Stanisław Górski, w wyżej wspomnianym memiorale wysłanym do Trydentu w roku 1563, postulował jako jeden z elementów procesu informacyjnego zasięganie opinii kapituł [213].

Hozjusz jednak, może pod wpływem swoich doświadczeń z kapitułą warmińską, nie przejawiał entuzjazmu dla wyborów kapitulnych (przynajmniej nie mamy na to dowodu), chociaż ich nie wykluczał. Gdy w czerwcu 1563 roku, w pełnym ogniu soborowych dyskusji nad ustanowieniem urzędu biskupiego, opat z Clairvaux Hieronim Souchière wykazał nadużycia wypływające z królewskiej nominacji biskupów we Francji, kardynał oświadczył, że nic nie stoi na przeszkodzie aby we Francji biskupów wybierały kapituły [214]. W Polsce jednak przyjmował bez sprzeciwu istniejący stan rzeczy, w którym wybór przez kapituły był fikcją: „kanonicy wybierają biskupów, papież zatwierdza... ale tylko tych których król mianuje!" [215].

---

[208] Hozjusz do Piusa IV, 28 VI 1560. S. Steinherz, jw. s. 59.
[209] H. Zins: Walka o obsadę, jw. s. 70 n.
[210] Z. Kaczmarczyk, jw. s. 80.
[211] A. Fricius Modrevius: De Ecclesia liber II. jw. s. 221.
[212] E. Rykaczewski: Relacye nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce, 1548—1690. T. I. Poznań 1864 s. 50.
[213] Por. przypis 171.
[214] Hozjusz do K. Borromeo, 15 VII 1563. H.D. Wojtyska, jw. s. 202, 372.
[215] Confutatio Prolegomenon Brentii. HO I s. 492.

Nie dopuszczał natomiast Hozjusz nawet fikcji najstarszej w Kościele formy wyboru biskupów przez lud. Kardynał nie zajmowałby się tym problemem, gdyby jego były kolega, sekretarz królewski A. Frycz Modrzewski nie zaproponował w swej pierwszej księdze *O Kościele* takiej właśnie demokratycznej formy wyboru. Nieco utopijna, proponowała ona wybór pośredni przez reprezentantów obydwu stanów: świeckiego (trzej urzędnicy, trzej szlachcice, trzej mieszczanie i trzej chłopi) i duchownego (trzej kanonicy, trzej plebani, trzej wikariusze i trzej przedstawiciele święceń niższych od kapłaństwa) [216]. Modrzewski wiedział, że władcy będą mieli opory przeciwko takiemu systemowi i podawał ich przyczyny, zaproponował więc kompromis. *Habent reges, si placet, sacerdotia minora quibus suos ministros ornent, haec vero summa sacerdotia, quibus reipublicae et religionis dignitas continetur, permittant suffragiis delectorum* [217].

Była to oryginalna próba uzdrowienia stosunków wyborczych XVI w., nie była jednak wolna od niebezpieczeństw gorszych bodajże, niż te jakimi groziły Kościołowi nominacje królewskie. Hozjusz uważał, że łatwiej będzie kołatać do sumienia władcy, który musi być katolikiem jeśli chce mieć przywilej nominacji, niż do tłumu, w którym także elementy moralnie, a nawet i konfesyjnie obce Kościołowi, miałyby wpływ na wybór katolickiego biskupa. Uczciwie przyznaje w *Confessio*, że taka forma elekcji istniała i spełniała swą rolę w pierwszych wiekach Kościoła, gdy wybór na biskupa praktycznie predestynował do męczeństwa, lecz z biegiem czasu, gdy tak wyborcy jak i kandydaci na biskupów wyzbyli się pierwotnej gorliwości, wybór taki stał się szkodliwy, jako bardziej podległy korupcji, przekupstwu i agitacji demagogów. Dlatego kardynał zwalcza go z absolutną bezwzględnością i pochwala zarezerwowanie go papieżom, przynajmniej w formie zatwierdzenia elekcji dokonanej w jakikolwiek bądź sposób, byleby by zgodny z prawem Kościoła [218].

Z tego co wyżej powiedziano okazuje się więc, że czynniki mające wpływ na dokonanie wyboru biskupów Hozjusz traktuje jako element historyczny, podległy uwarunkowaniom polityczno-religijnym. Jako zwolennik monarchicznej struktury Kościoła *propter unitatem*, odrzuca demokratyczną formę wyboru, nie entuzjazmuje się wyborem kolegialnym przez kapituły, oddaje faktyczny wybór biskupów w ręce władców świeckich (skoro musi być ktoś, ktoby papieżowi kandydatów przezentował), próbując uzasadnić to sakralnym charakterem „pomazania" królewskiego; natomiast prawne ustanawianie biskupów przez udzielanie misji kanonicznej rezerwuje papieżom. Tylko „taka procedura gwarantuje zachowanie jedności Kościoła" [219].

Tyle mówi Hozjusz o zewnętrznych czynnikach nominacji — o elektorach. Nie mniej jednak dla niego są ważne czynniki wewnętrzne, wymogi stawiane przed elektami. Świadomość dominanty nominacji królewskiej w całym procesie wyboru biskupów i nie zawsze czystych jej motywów, sprawiała że Hozjusz kładł jak nie wielu tylko jemu współczesnych ogromny nacisk na przymioty kandydatów do biskupstwa. Już w elogium wygłoszonym 17 października w imieniu kapituły na cześć neoelekta krakowskie-

[216] A. Fricius Modrevius: Opera omnia jw. T. I. s. 486—490.
[217] Tamże, s. 494 n.
[218] Confessio. HO I s. 178 n.
[219] Tamże, s. 179.

go biskupa Samuela Maciejowskiego podkreślał, że wybierając biskupa należy mieć przed oczyma przede wszystkim listy św. Pawła Apostoła do Tymoteusza (1 Tim 3), do Tytusa (Tit 1) i do Efezjan (Ef 6, 11—17) jakim to *episcopum oportet esse* [220].

Cała ta grupa przymiotów biskupa wymaganych z nakazu Pisma św. oraz ogromne poczucie odpowiedzialności za każdą powierzoną mu przez Boga duszę były powodem, że Hozjusz widział w powołaniu biskupim powołanie do „kosztowania kielicha Chrystusowego"; nie do honorów i majątku, lecz do męczeństwa i dźwigania ciężaru wyniszczającej służby Kościołowi [221]. Toteż w szczerym i głębokim poczuciu niegodności bronił się przed swoją nominacją, tak na biskupstwo chełmińskie jak i warmińskie. Uboczną tylko rolę mógł w tym wzbranianiu się odgrywać przewidywany opór stanów i kapituł pruskich. „Ty wiesz, mój Kromerze, że o biskupstwo wcale się nie starałem" [222]. „Honor ten, na który nie zasługiwałem, został mi narzucony nie tylko wbrew woli, ale i oporom" [223]. „Nie wdarłem się na biskupstwo siłą, lecz siłą zostałem zmuszony do jego przyjęcia" [224]. „Tej godności, którą Wasza Królewska Mość raczył mnie obdarzyć bardziej z łaskawości i dobroci swojej, niż dla moich zasług — wyznawał wprost Zygmuntowi Augustowi na sejmie piotrkowskim, 15 marca 1552 roku — nie tylko nie pragnąłem, ale nawet osobiście i listownie błagałem Waszą Królewską Mość, aby komu innemu powierzyć ją raczył. Po Bogu, przed którego oczyma nic się nie da ukryć, nie mogę postawić na to lepszego świadka niż Waszą Królewską Mość" [225]. Prawdziwość tych tchnących skromnością słów potwierdza fakt, że jego długotrwałe wzbranianie się z przyjęciem godności, powszechnie przypisywano tejże skromności i potrzeba była wielu wysiłków Kromera, by go do jej przyjęcia nakłonić [226].

Postawa taka jawnie kontrastowała z usposobieniem innych, współszesnych Hozjuszowi kandydatów na biskupstwa w Polsce. Poza jedynym może wypadkiem Jana Przerembskiego, który z nieznanych racji ustąpił w 1553 roku biskupstwa poznańskiego Andrzejowi Czarnkowskiemu [227], historiografia nasza zna tylko zabiegi o uzyskanie nominacji królewskiej, już to przez intrygi i wykorzystywanie koniunktury politycznej, jak. np w wypadku starań A. Zebrzydowskiego i J. Podlodowskiego o biskupstwo krakowskie w roku 1550 [228]; już przez przekupstwo, które tak mocno wygarnęła znana z niego Bona temuż biskupowi Zebrzydowskiemu w roku 1556: „Ty, ty któryś biskupstwo kupił! Na co biskup, iż przedajne było" [229]; a czasem nawet przez sporządzenie fałszywych procesów informacyjnych,

---

[220] HO I s. 196.
[221] Confessio. HO I s. 179. Por. list Hozjusza do J. Poggiano. Tamże, II s. 233.
[222] Hozjusz do Kromera, 19 IV 1549. HE I s. 299. Por. Tamże, II s. 19 i II s. 233.
[223] Hozjusz do Albrechta Pruskiego, 5 II 1549. HE I s. 278. Por. list Hozjusza do Stefana Batorego, 6 V 1578. HO II s. 433.
[224] De actis cum Elbingensibus A.D. 1553. Tamże, s. 76.
[225] HE II s. 183. Por. s. 185.
[226] Piotr Porębski do Marcina Kromera, 5 I 1549. Tamże, I s. 434; Andrzej Kijewski do Hozjusza, 25 IV 1551. Tamże, II s. 25. Samuel Maciejowski na początku grudnia 1549 roku wprost oświadczył posłowi kapituły warmińskiej E. Knobelsdorfowi, że Hozjusz nie chce przyjąć biskupstwa i zachęcał go, aby próbował skłonić kandydata do uległości! J. Mycielski, jw. s. 64.
[227] Ł. Górnicki, jw. s. 36.
[228] Tamże, s. 37 n.
[229] Tamże, s. 99. Por. oskarżenia S. Górskiego w liście do Hozjusza, jw. przypis 171.

jak u Szymona Ługowskiego, nominata przemyskiego, na szczęście nie zatwierdzonego [230].

Hozjusz mówiąc przy okazji licznych nominacji, które miał popierać, o przymiotach osobistych wymaganych od kandydatów na biskupów, wyraźnie nawiązuje do wymogów stawianych w ówczesnych procesach informacyjnych: ślubne pochodzenie, odpowiedni wiek, święcenia kapłańskie, dobre obyczaje oraz wystarczająca wiedza stwierdzona stopniem naukowym lub przynajmniej biegłością w naukach kościelnych. W Polsce obowiązywało także prawo, aby elekt posiadał szlachectwo. Ponadto ze stanowiska prawa państwowego wymagano, by elekt mianowany przez króla był indygeną to znaczy, aby w Koronie biskupstwo otrzymywał Polak, na Litwie Litwin, w Prusach Prusak [231].

Widzieliśmy już ile przykrości musiał znieść Hozjusz z powodu ominięcia przez Zygmunta Augusta tego ostatniego przepisu prawa w stosunku do jego osoby. W żadnym innym wypadku — a było ich więcej — naruszenie prawa o indygenacie nie wywołało tak wielkiej dyskusji i narzekań, jak przy Hozjuszu. Kardynał nigdzie nie kładzie nacisku na ten wymóg prawny, co chyba jest zrozumiałe, skoro sam będąc Polakiem przyjął swą nominację do Prus. Wiązało się to zresztą z jeszcze jednym przymiotem, którego Hozjusz skrzętnie wymagał od elektów, aby byli wierni Rzeczypospolitej i jej władcy. Dał tego dowód zabiegając usilnie o nominację przeciwników separatyzmu pruskiego: Jana Lubodzieskiego na biskupa chełmińskiego w roku 1551, chociaż miał on pewne braki kanoniczne [232] i Marcina Kromera na koadiutorię warmińską w roku 1570, gdyż był on politycznym celom króla „bardziej potrzebny w Prusach", niż jego kontrkandydat w Hiszpanii [233].

Kardynał milczy o drugim przepisie państwowym, zatwierdzonej przez Leona X konstytucji sejmowej, o niedopuszczaniu plebejuszów do godności kościelnych [234]. Pochodząc z rodziny mieszczańskiej nie był zapewne jej entuzjastą: w swoich licznych rekomendacjach do Rzymu niczyjego szlachectwa nie zalecał. Przepis ten spowodował jednak uchlachcenie najpierw jego samego, a potem w 1561 roku całej rodziny [235]. Argument ze szlachectwa, zbyt świeżego by nim szafować, prawdopodobnie opuszczono w obu jego procesach informacyjnych, gdyż nie ma o nim najmniejszej wzmianki w aktach konsystorialnych, chociaż jest wymieniany w większości wypadków, na przykład przy prowizji J. Uchańskiego na diecezję chełmską, z 18 listopada 1551 roku [236].

Wiek kandydatów na biskupów nie odgrywał, wydaje się, istotnej roli u kardynała. W 1551 roku zabiegał usilnie o nominację Jana Lubodzieskiego, na biskupa chełmińskiego, chociaż miał on wtedy zaledwie 28 lat [237]. W 1571 roku był gotów podjąć się sprawy zatwierdzenia na tym biskup-

---

[230] J. Grzywacz, jw. s. 92.
[231] Tamże, s. 95 n.
[232] HE II s. 246, 249 n., 449.
[233] Hozjusz do Zygmunta Augusta, 20 I 1570. ADWO, Teki Komisji Historycznej d. s. beatyfikacji S. Hozjusza. Teka 13 nr 7.
[234] J. Grzywacz, jw. s. 59.
[235] V. Zakrzewski, jw. s. LXXVIII—LXXX.
[236] J. Korzeniowski: AR, jw. s. 104.
[237] HE II s. 2, 24, 36. Lubodzieski urodził się w 1523 roku. Por. Z. Szostakiewicz, jw. s. 501.

stwie przez Stolicę Apostolską młodego swego wychowanka Erazma Działyńskiego, a gdy ten przedwcześnie zmarł, poparł 39-letniego Piotra Kostkę [238]. Także uprzedniego posiadania święceń kapłańskich nie uważał Hozjusz za istotne. Wyżej wspomniany Lubodzieski nie miał nawet święceń diakonatu w chwili gdy go *ignoto prorsus immeritoque* (wobec króla) polecał najpierw Zygmuntowi Augustowi, a potem, po nominacji, Stolicy Apostolskiej [239]. Otrzymawszy jednak jego zatwierdzenie, wziął na siebie obowiązek udzielenia mu wszystkich święceń i czuwania, aby dobrze się wywiązywał z obowiązków kapłańskich i biskupich [240].

Ogromną natomiast wagę przykładał kardynał do przymiotów, które miały uczynić z elekta prawdziwy ideał biskupa-pasterza, a tymi były: *catholicitas, pietas et doctrina.*

W wieku, w którym „wydawało się, że wszystko się sprzysięgło przeciw katolicyzmowi, nawet nominacje biskupów" [241], którzy przecież z ustanowienia bożego mieli strzec jedności Kościoła i prawowierności Jego członków, dla Hozjusza było rzeczą najistotniejszą by biskupami zostawali ludzie o nieposzlakowanej wierności wobec katolicyzmu. Każdy jego list rekomendacyjny zaczyna się od zapewnienia, że polecany *catholicus est.* Jeśli argumentu tego brak, znak to że i rekomendacja nie płynie z przekonania, że do prawowierności elekta ma jakieś, chociażby minimalne zastrzeżenia [242].

Kandydat na biskupa ma być według Hozjusza gorliwy, ma odznaczać się głęboką pobożnością. Jego *conversatio* ma być wzorowa. Powinien być przede wszystkim daleki od chciwości, która była plagą szesnastowiecznych zasobnych biskupstw polskich [243]. Kardynał pamiętał przez całe życie pochwałę i zarazem zobowiązanie, jakie z racji jego wyboru w r. 1549 wyraził stary mistrz padewski Łazarz Bonamico: „Pamiętaj, proszę Cię, na Twoje niegdyś niewinne życie i popieraj tych, których znajdziesz podobnymi sobie" [244]. Toteż nominacje nie uwzględniające moralnych walorów kandydatów bezwzględnie krytykował. W 1577 r. wyrzucał wprost Batoremu nominację Łukasza Kościeleckiego na biskupstwo poznańskie, bo nie grzeszy on pobożnością [245]. I na odwrót, w najprzemyślniejsze sposoby zabiega o nominacje godnych. W 1557 r. ucieka się nawet do pomocy kasztelana gdańskiego Jana Kostki, by zmusić opornego Jana Przerembskiego do przyjęcia biskupstwa włocławskiego [246]; cieszy się gdy ten przyjmuje w r. 1558 arcybiskupstwo gnieźnieńskie [247]; z radością popiera u papieża Pawła IV w roku 1559 kilku kandydatów na koadiutorie, bo „są pobożni" [248].

Pobożność w odczuciu humanistów katolickich XVI w. zawsze chodzi w parze z mądrością i wiedzą, więc Hozjusz kładzie szczególny nacisk (większy może niż to było powszechnie przez prawo wymagane) na odpo-

[238] T. G l e m m a, jw. s. 82, 86.
[239] HE II s. 2, 24, 36.
[240] Tamże, s. 246, 449.
[241] A. Kijewski do Hozjusza, 25 IV 1551. Tamże, s. 25.
[242] Por. np. reklamacje S. Szedzińskiego, F. Padniewskiego, J. Uchańskiego, jw. w przypisach 193—200.
[243] Hozjusz do S. Maciejowskiego, 17 X 1545. HE I s. 196.
[244] L. Bonamico do Hozjusza, 25 VI 1549. HO II s. 162.
[245] Tamże, s. 416.
[246] HE II s. 851.
[247] Hozjusz do S. Karnkowskiego, 10 IV 1559. Ossolineum, rkp. 154 II, k. 52.
[248] Hozjusz do S. Karnkowskiego, 8 V 1559. Ossolineum, rkp. 154 II, k. 59 r.

wiednie przygotowanie naukowe kandydatów do urzędu biskupiego. Biskup ma przecież *pascere plebem pabulo doctrinae sanae* [249] i dlatego od niego bardziej niż od zwykłego kapłana *plus ad eam rem doctrinae judicique requiritur* [250]. Stanisław Szedziński godzien jest zostać sufraganem poznańskim „ponieważ jest pobożny, uczciwy i posiada doktorat obojga praw" [251]. Filip Padniewski *idoneus est* na biskupstwo przemyskie, bo *nec ingenium ei nec literas deesse* [252].

Dla kardynała nie jest jednak istotnym wymagane przez prawo świadectwo uniwersyteckie [253], wystarcza mu pewność, że nominat posiada odpowiednią wiedzę, chociażby nie posiadał stopnia naukowego. 29 kwietnia 1574 roku na konsystorzu prekonizacyjnym Andrzeja Blinowskiego na sufragana włocławskiego nie załączono dokumentu o studiach elekta. Hozjusz zaświadczył jednak, że „ma on wiedzę wystarczającą". Taka argumentacja nie przekonywała kardynała Alciati, który zażądał, zgodnie z prawem, świadectwa Akademii Krakowskiej, jeśli nie o ukończeniu studiów uniwersyteckich, to przynajmniej o jego dostatecznej wiedzy, „chyba że — zakończył sarkastycznie — przewielebny referent (sprawę Blinowskiego referował Hozjusz) wystarczy za uniwersytet, skoro o wiedzy nominata wydaje świadectwo" [254].

Wszystkie powyższe przymioty wymagane przez Hozjusza mają jedyną swą rację we wzniosłości urzędu, który nominat ma piastować, a jest nią dobro dusz mu powierzonych. Przymioty te czynią *vocationem episcopalem ad unitatem Ecclesiae conservandam* (wyrażoną przez akty nominacji i zatwierdzenia) prawdziwie autentyczną. Dodajmy do tego jedną i niepowtarzalną konsekrację biskupią, dającą prawo administrowania sakramentów kapłaństwa i bierzmowania (którą jednak Hozjusz dziwnie mało się zajmuje), a kardynał nie będzie miał już najmniejszej wątpliwości, że biskupi nie przez kogo innego, jak przez Boga samego są ustanawiani, że jego samego „ustanowił Duch św." i że „prawnie został powołany i zmuszony nawet, by rządził Kościołem, na czele którego Bóg go postawił" [255].

Świadomość ta wyrażała się także w praktyce. 20 września 1552 r. nakazuje magistratowi Elbląga jako *von Got verordneter Bischof* wypędzenie z miasta zarażonego protestantyzmem zastępcy proboszcza Piotra Ersama [256], a w 1566 roku zapewnia swego rzymskiego przyjaciela Juliusza Poggiano, że „Bogu spodobało się uczynić go biskupem" [257].

[249] Hozjusz do S. Maciejowskiego, 17 X 1545. HE I s. 196.
[250] Confessio. HO I, s. 176.
[251] Hozjusz do A. Farnese, 21 VI 1568. Kraków, Teka Rzymska, jw. (199).
[252] Hozjusz do Kromera, 3 II 1560. C. W a l e w s k i, jw. s. 46.
[253] Sobór Trydencki nakazał załączać do akt procesu świadectwo odpowiedniej wiedzy. Było to ściśle wymagane także później w stosunku do nominatów polskich. Por. dyskusję na konsystorzu prekonizacyjnym elekta chełmskiego Stanisława Gomolińskiego w roku 1551. J. G r z y w a c z, jw. s. 101.
[254] K o r z e n i o w s k i: AR, jw. s. 118.
[255] „In quo me Spiritus Sanctus posuit Episcopum; qui me non ingessi, sed legitime sum vocatus, ac compulsus etiam ut regerem Ecclesiam, cui me preesse Deus voluit". (De actis cum Elbingensibus A. A. 1553. HO II s. 76).
[256] HE II s. 235.
[257] HO II s. 233.

IDEAL BISHOP ACCORDING TO STANISŁAW HOZJUSZ (HOSIUS) (DOCTRINE AND PRACTICE)

SUMMARY

This article is a part of a study concerning S. Hosius's vision of the bishop's dignity and his role in Church and society. It also intends to show how Hosius himself carried into effect this ideal in his own bishop's life and work. Part I, from which we publish three chapters, speaks about the essence of the episcopate and of its ecclesiastical function. Chapters I and II are concerned with the genesis of the bishop's office and its relation to the primacy of the pope. They demonstrate that the respective doctrine of Hosius arose under the influence of the historical situation of the Church in XVI century. The break of the christian unity in the age of reformation was the reason why Hosius insisted on the unity far more than anyone else. In his definition of the Church he joined the doctrine of the visible society of faithful with that of the Mystical Body of Christ, because he wanted to underline in this way the absolute value of the unity of the Church. According to Hosius Christ has designated the so called „imperfect", jurisdictional priesthood to guard this unity. External unity cannot be preserved without unicity of the government. Christ, *auctor constituendae unitatis*, has therefore given all the jurisdictional power in the Church exclusively to the pope, who by force of it is called *princeps and dux retinendae unitatis*. Bishops, who are constituted by Christ ordinary guardians of the unity, only partake in this fullness of the pope's jurisdictional power.

There was episcopalism, a movement particularly alive during the Council of Trent, which intended to strenghten the authority of the bishops in relation to the pope. The partizans of this movement looked for a doctrinal justification of their theories in an indissoluble union of the bishop's jurisdictional power with the sacramental one. Consequently both of them would proceed from God Himself immediately. Hosius feared that this would derogate from the primacy of the pope, and subsequently would destroy the unity of Church. He therefore did not hesitate to tell radically in the priesthood the sacramental power, common to all the hierarchical degrees, from the jurisdictional one. By force of this distinction the episcopacy, according to Hosius, is not a sacrament, but only an jurisdictional office: *est autem episcopatus non ordinis nomen, quatenus ordo sacramentum est, verum dignitatis et officii* (Hosius: Opera omnia. T. I. Coloniae Agryppinae 1584, p. 176). This doctrine of Hosius was based on the writings of St. Augustine, Cyprien, Jerome and Leo the Great as well as on the ecclesiology of the Middle Ages.

Chapter III speaks about the constitutive elements of the appointment to the bishop's dignity. Hosius sees the way in which the election to the episcopate has to be done as an historical issue, which changes according to the conditions of time and place. He approves the right of the Polish kings to nominate the bishops and at the same time he arranges the whole process of one's appointment to the well-defined bishopric in a series of the chronologically ordered acts: 1) king's nomination, 2) election by the diocesan chapter, 3) postulation in Rome, 4) informative process in Roman Curia, 5) pope's confirmation, which is equal to the *constititio*, i.e. „to become" a bishop. This last act is considered by Hosius as the most important. However he knows and takes for granted the fact that in practice there is the king's will which decides of one's appointment to the bishop's dignity. The story of his own appointment to the bishoprics of Chełmno and Warmia as well as his frequent references to the king's nomination right show that Hosius did not consider this privilege of the king to be an usurpation but a prerogative originated from king's „sacred anointing". This was why the cardinal never bothered about the electoral rights of the chapters and always supported the candidates of the king during the informative processes in the Roman Curia. He did it, however, with whole his heart only when he was sure that the postulated person was able, pius, erudite and catholic out of suspition. These precisely were the main conditions he requested from those who were to be nominated bishops.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. FRANCISZEK ZAORSKI

NAUKA KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA O CELIBACIE

Treść: Wstęp. I. Zarys historyczno-prawny nauki o celibacie: 1. Czasy przedchrześcijańskie. 2. Rady ewangeliczno-apostolskie. 3. Świadectwa patrystyczne. 4. Dekrety kanoniczne do Synodu Trullańskiego. 5. Synod Trullański. 6. Troska Stolicy Apostolskiej o zachowanie celibatu (w. VIII—XVI). II. Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o celibacie: 1. Przyczyny historyczne sprzyjające rewolucji religijnej w XVI w. 2. Przeciwnicy celibatu w XVI w. III. Polemika Hozjusza z przeciwnikami celibatu: 1. Destruktywne skutki reformacji. 2. Godność ślubów i obowiązek ich zachowania. 3. Władza i autorytet Kościoła. 4. Odrzucenie małżeństw zawieranych przez księży i zakonników. 5. Możliwość zachowania celibatu. 6. Wyższość celibatu nad małżeństwem. 7. Miłość więzią doskonałości. IV. Znaczenie nauki kardynała Stanisława Hozjusza: 1. Źródła. 2. Metoda i sposób pisania dzieł przez Hozjusza. 3. Znaczenie i wpływ nauki Hozjusza. *Summarium.*

WSTĘP

„O, jak piękny jest czysty rodzaj z jasnością! Nieśmiertelna jest bowiem pamięć jego, gdyż i u Boga znany jest i u ludzi". Mdr 4,1.

Kościół katolicki i jego prawie XX-wieczna historia — to bardzo mało i jednocześnie bardzo dużo. Mało, jeśli się weźmie pod uwagę bezkres wieków od stworzenia świata i Boskiego „niech stanie się światłość" (Rdz 1,3); dużo, jeśli zna się dzieje Kościoła, burze, przez które przechodził, oraz setki i tysiące tych, którzy starali się go zniszczyć i z ludzką pewnością przepowiadali jego upadek.

Przy gruntowniejszym badaniu historii Objawienia Bożego nieodparcie nasuwa się jedna myśl: w chwilach wyjątkowych, ciężkich, Bóg powoływał także wyjątkowych ludzi. W Starym Testamencie byli między nimi Patriarchowie i Prorocy; w Nowym Testamencie, w chwilach groźnych, powoływani byli ludzie święci, wielcy rozumem i sercem, którzy swoją pracą i przykładem, całym swoim wspaniałym życiem uśmierzali wzburzone umysły, przywracali porządek i prawo Boże.

WYKAZ SKRÓTÓW

HO = Stanislaus Hosius: Opera omnia. T. 1—2. Lugduni 1564.
HE = Stanislaus Hosius: Epistolae. T. 1: 1525—1550. T. 2: 1551—1558. Cracoviae 1879—1886. Acta Historica Res Gestas Poloniae Illustrantia. T. 4, 9.
BO = Robertus Bellarminus: Opera omnia. V. 1—12. Parisiis 1870—1874.
MK = I.E.K. Müller: Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 1912.
NBK = Wilhelm Niesel: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Zürich — Zollikon 1945.
MB = E.F.K. Müller: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903.
D = Henricus Denzinger: Enchiridion Symbolorum. Friburgi Brisg — Barcinone 1953.
PL = J.P. Migne: Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis 1844—79.
PG = J.P. Migne: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Parisiis 1857—66.
PCE — P.S.J. Canisius: Epistolae et Acta. T. I—VIII. Friburgi Br. 1896—1923.
Mansi = J.D. Mansi: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. T. I — XXIX Florentiae-Venetiis 1578—1798; continuatio Parisiis 1905 ss.

Takim trudnym okresem w życiu Kościoła były niewątpliwie czasy reformacji XVI wieku. Wówczas także, obok całej plejady wichrzycieli, zjawili się mężowie święci, wielcy mądrością i czystością obyczajów. Oni to w wielkiej mierze zaleczyli rany zadane Kościołowi i wnieśli doń jakiś nowy zbawienny powiew, który upadającemu zdawałoby się Kościołowi, wlał nowe życie i siły, aby w następnych wiekach z nową energią mógł walczyć o Królestwo Boże na ziemi.

Do grona wielkich żołnierzy Chrystusowych tego okresu jakimi są bez wątpienia: św. Ignacy Loyola, św. Piotr Kanizjusz, św. Karol Borromeusz, św. Robert Bellarmin itp., słusznie zalicza się naszego wielkiego rodaka, kardynała Stanisława Hozjusza, biskupa warmińskiego [1]. On to, zarówno w Polsce, Ojczyźnie swojej, jak i w całym Kościele, jako wielkiego serca i umysłu biskup i legat Stolicy Apostolskiej na Sobór Trydencki oraz zdolny pisarz, wielce przyczynił się do zażegnania ówczesnych trudności, w jakich znalazły się społeczeństwa katolickie.

W naszych czasach, w świecie zmęczonym ciągłymi wojnami i nieodpowiedzialnymi hasłami, przeczącymi często wszelkiej moralności i etyce oraz prawu boskiemu i ludzkiemu, dąży się także do przekreślenia cnoty wiary, karności i posłuszeństwa zarówno wśród wiernych jak duchowieństwa. Stąd rodzą się niepoważne pomysły, a bzdura nierzadko przyjmowana jest za autentyczną prawdę.

Jak zwykle w chwilach ciężkich oczy wiernych kierują się ku Bogu i w historii Kościoła szukają mężów wielkich i świętych, którzy żyli w podobnie trudnych okresach; ich przykładem, ich wiarą i świętością pragną przezwyciężać także dzisiejsze niebezpieczeństwa w życiu indywidualnym i społecznym. Świadomość łączności z wielką i świętą przeszłością dodaje wielu dzisiejszym katolikom sił do walki z własną małością i słabościami otoczenia.

Każdy kraj, każdy naród, ma swych bohaterów, wielkich i świętych. Dla Polaków, zwłaszcza katolików, bez wątpienia do grona wielkich mężów należy Stanisław Hozjusz. W dobie obecnej kiedy ziemia warmińska broniona tak ofiarnie przez swego biskupa przed błędami wiary i wynarodowieniem, powróciła po wiekach do Macierzy, coraz bliższa staje się nam postać tego wielkiego Polaka i świątobliwego biskupa.

---

[1] Stanisław Hozjusz urodził się w Krakowie dnia 5 maja 1504 roku. Studia ukończył na Uniwersytecie Krakowskim; ze specjalnym zamiłowaniem poświęcił się nauce języka greckiego, czego dowodem są przekłady pism św. Jana Chryzostoma. W roku 1529 udał się do Włoch, gdzie skończył studia prawnicze. Po powrocie do Polski czas jakiś pracował w kancelarii królewskiej. W roku 1540 otrzymał święcenia kapłańskie i już w roku 1549 papież Paweł III mianował go biskupem chełmińskim a następnie, w dwa lata potem, został przeniesiony na stolicę warmińską. Po smutnej pamięci sekularyzacji Prus, zatwierdzanej przez króla Zygmunta I, wszystkie diecezje tych ziem, z wyjątkiem warmińskiej, odpadły od Kościoła i następnie od Polski. Diecezja warmińska była jakby wyspą otoczoną wzburzonymi falami. Biskup Hozjusz nie uląkł się; pracą swoją i przykładem, słowem i pismem walczył z błędami i zwyciężył; zachował swoją diecezję dla Kościoła i przez długie lata dla polskości. Na Synodzie Piotrkowskim (1551) na prośbę biskupów polskich napisał „Wyznanie chrześcijańskie wiary katolickiej" (Confessio fidei catholicae christiana). Papież Paweł IV wysłał go jako swego Legata do cesarza, a następnie mianował Legatem Stolicy Apostolskiej na Sobór Trydencki (1561). W dalszej kolejności nawał prac, zarówno kościelnych jak polskich, zatrzymał go w Rzymie. Papież Grzegorz XIII mianował go Wielkim Penitencjariuszem (1573). Zmarł w dniu 5 sierpnia 1579 roku i został pochowany w Rzymie w kościele Najświętszej Maryi Panny na Zatybrzu.

Wśród licznych i trudnych problemów chrześcijańskiego życia wewnętrznego jeden specjalnie często zajmował i zajmuje teologów i wiernych, a mianowicie cnota czystości i celibat zachowywany przez duchowieństwo katolickie. Zagadnienie to przewija się prawie przez wszystkie wieki istnienia Kościoła. W naszych także czasach poruszane jest często w przemówieniach i dokumentach papieskich, a zwłaszcza papieży Piusa XII i Pawła VI [2]. Ma ono, podkreśla najwyższy autorytet w Kościele, podstawowe znaczenie zarówno w życiu poszczególnych księży, jak i całego Kościoła.

Istota celibatu zasadniczo polega na zewnętrznym zobowiązaniu się wobec Kościoła i wewnętrznym ślubowaniu kandydata do wyższych święceń kapłańskich, że nie zawrze małżeństwa i świadomie zachowa, także w myślach, czystość wewnętrzną (Por.: kan. 132 KPK).

Papież Pius XII w liście skierowanym do kapłanów przypomina, że wszyscy oni powinni być święci, bo zarówno cel, któremu służą, jak i środki, którymi dysponują, są święte; by zadanie to mogło być wykonane, wszyscy w Kościele, zarówno świeccy jak i duchowni, muszą dołożyć starań, by młodzi adepci do kapłaństwa byli wychowani w czystości i świętości; bez tych cech wszystko obróci się w ruinę.

W celu dobrego przygotowania młodych kandydatów do zaszczytnej służby Bożej, Ojciec św. nakazuje wychowawcom, by otoczyli ich najwyższą troską, a mądrą radą, świętym życiem i dobrym przykładem umacniali w podjętym postanowieniu pozostania przez całe życie dobrym, świętym i czystym kapłanem. Praca czeka ich ciężka i długa, aż do ostatniego tchu, więc muszą umacniać swoją wolę, badać siebie i zdobywać prawdziwą świętość opartą na wierności Chrystusowi. Droga ku ideałom nigdy nie jest łatwa; podobnie droga dobrego kapłana pełna jest niebezpieczeństw i zasadzek od ludzi i od ducha ciemności oraz płynących z własnej małości i upadłej natury. Pokonać to wszystko i odnowić wszystko w Chrystusie potrafi tylko kapłan święty, czysty i nieobarczony troskami rodzinnymi. Musi wyrzec się ojcostwa fizycznego, jeśli chce zostać prawdziwym ojcem duchownym dla wszystkich; tylko kapłan, prowadzący sam życie święte i czystsze od ogółu wiernych, będący „hostią czystą, hostią świętą, hostią nieskalaną", doprowadzi i siebie i oddane sobie w opiekę dzieci Boże ku wiecznej szczęśliwości. To wszystko sprawia, że wyrzeczenie się celibatu przez Kościół byłoby cofaniem się wtecz i przekreśleniem ideałów i wysiłków tylu pokoleń świętych kapłanów, zakonników i zakonnic oraz jakimś umniejszeniem depozytu nauki Chrystusowej.

Te kilka myśli, zaczerpnięte ze wskazań ostatnich papieży, pokazują nam, w jakiej cenie pozostaje nadal w Kościele celibat i czystość zakonna.

Właśnie biskup warmiński w swoich pismach szeroko omówił to samo zagadnienie i przedstawił je zgodnie z nauką Kościoła. Te względy: aktualność przedmiotu i piękna postać naszego biskupa skłoniły mnie do wybra-

---

[2] Adhortatio Apostolica „Menti Nostrae" ad clerum universalem... *AAS* October 1950 vol. XXXII s. 657 nn. *L'Osservatore Romano* nr 27 i 28 z dnia 2—3 II i 11 II 1970: Paulo VI — „La legge capitale del celibato non si puo abbandonare ne discutere" i „Littera del Santo Padre al Cardinale Segretario di Stato" sul celibato sacerdotale. Litterae encyklicae „Sacerdotalis coelibatus" Pauli PP VI. *AAS* 1967 vol. LIX s. 657—697.

nia i omówienia tego problemu, którego, o ile mi wiadomo, nikt do tego czasu szerzej nie opracował [3].

Obecną rozprawą pragnę, chociaż w małym stopniu, zwrócić uwagę szerszego grona katolików polskich na naukę celibatu, głoszoną przez Kościół katolicki i naszych biskupów, oraz na świetlaną postać biskupa warmińskiego, którego wiele milionów Polaków pragnie ujrzeć wśród błogosławionych.

Kardynał Stanisław Hozjusz w swoich pismach nie podkreśla specjalnej różnicy między celibatem kościelnym i czystością zakonną, przeto omówię je jako jedno zagadnienie; tylko tam, gdzie podkreślone są te różnice, przedstawię je oddzielnie i według ustalonego porządku.

Przede wszystkim zostanie przedstawiony krótki zarys historyczny tworzenia się prawa o celibacie. Uważam to w pewnym sensie za konieczne, bo zarówno nowi reformatorzy jak i kardynał odwołują się bardzo często, choć w sposób fragmentaryczny, do historii. W dalszej kolejności zostaną omówione: przyczyny zamieszek religijnych w XV wieku oraz błędne opinie tego okresu w sprawie celibatu i ślubów zakonnych, by wreszcie na tym tle szerzej przedstawić naukę Hozjusza o godności moralnej ślubów zakonnych, o prawie Kościoła do stanowienia przeszkód małżeńskich, o niegodziwości zawierania małżeństwa przez kapłanów i zakonników, o możliwości zachowania celibatu oraz o wyższości celibatu nad małżeństwem. Na zakończenie zostanie uwypuklona bardziej szczegółowo wartość i znaczenie nauki biskupa warmińskiego.

I. ZARYS HISTORYCZNO-PRAWNY NAUKI O CELIBACIE

1. CZASY PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKIE

Życie i zwyczaje starożytnych ludów raczej nie sprzyjały idei celibatu lub dziewictwa. Jednak i tam znaleźć można przepisy, które żądały od kapłanów składających ofiary bogom, by w tym czasie wstrzymali się od pożycia małżeńskiego [1]. Jeszcze większe wymagania stawiane były różnego rodzaju kapłankom, które stale przebywały w świątyniach i służyły danemu bóstwu; od nich formalnie żądało się zachowania dziewictwa, a sprzeniewierzenie się temu powołaniu było karane śmiercią. Może dziwnym się wydać, że narody starożytne, często krwawe i prowadzące raczej życie rozwiązłe, od kapłanów i kapłanek w czasie pełnienia służby w świątyni wymagały czystości seksualnej [2]. Widać z tego, że w pogaństwie istniało przeświadczenie, że służba bóstwu nie może być łączona z życiem rozwiązłym, lecz wymaga osobistej czystości ofiarnika.

---

[3] Wyjątki niniejszej rozprawy zostały wydane wcześniej: F. Zaorski: Doctrina Card. Stanislai Hosii de coelibatu ecclesiastico adversus haereses saec. XVI. Romae 1957.

[1] Sacerdotes Aegypti „...omnibus mundi negotiis curisque postpositis, semper in templo fuerint ... nunquam mulieribus se miscuerint ... ex eo tempore, quo coepissent divino cultui deservire; a carnibus et vino semper abstinuerint ...maxime propter appetitus libidinis, qui ex his cibis et hac potione nascuntur". (Hieronimus: Adversus Jovianum II, 13; PL 23, 316).

[2] F. Vigouroux: Bacchus. W: Dictionnaire de la Bible, T. 1. Paris 1895 s. 1374 n. Dianne. W: tamże, T. 2, s. 1405 nn. Mercure. W: tamże, T. 4, s. 991. H. Leclercq: Chasteté. W: Dictionnaire D'Archeologie Chretienne et de Liturgie. T. III. Paris 1903 s. 1145.

Naród wybrany także nie cenił i nie kultywował, może tylko z drobnymi wyjątkami, cnoty dziewictwa. Izrael, otoczony dookoła pogańskimi plemionami, by mógł przetrwać, z racji także politycznych, musiał wzmacniać się i stąd celibat i dziewictwo nie były w cenie, a raczej były przeciwne żydowskim pojęciom i prawu. Kapłani, w myśl nakazu Pisma św. (Wj 31, 10), pochodzili przez związki małżeńskie z rodu Aarona. Jedynie nieliczni, powołani specjalnym nakazem Bożym do wypełnienia powierzonej im misji, jak prorok Eliasz, Jeremiasz, św. Jan Chrzciciel i inni, nie zawierali małżeństw, by być bardziej sposobnymi do wykonania powierzonych im od Boga poleceń. Podobnie jak u pogan, kapłani żydowscy obowiązani byli w czasie służby w świątyni do wstrzemięźliwości (Kpł 10, 9 nn.).

Mimo tej niesprzyjającej atmosfery w kultywowaniu dziewictwa i celibatu, jest rzeczą pewną, że było wówczas wielu, którym nie odpowiadały ówczesne obyczaje i tęsknili za życiem czystszym i doskonalszym. To oni, kiedy ziarno nauki Chrystusowej padło na ziemię, przyjęli ją z radością i miłością. Z ich grona przede wszystkim wywodzili się pierwsi uczniowie Chrystusa i Jego wyznawcy. Oni to z kolei przez swoje święte i przykładne życie pociągnęli innych do Chrystusa. Razem bowiem z Dobrą Nowiną wyższe przymioty natury ludzkiej znalazły w niej całkowite zaspokojenie.

2. RADY EWANGELICZNO-APOSTOLSKIE

Można chyba powiedzieć bez obawy błędu, że formalnie ani Chrystus ani Apostołowie nie nakazali celibatu w dzisiejszej formie. Jedynie ci, którzy zawierali już dwa razy małżeństwo, byli wykluczeni z kapłaństwa Chrystusowego [3]. Niemniej można powiedzieć z całą pewnością, że fundamentalna idea celibatu została zawarta w nauce Chrystusa i apostołów, a następnie potwierdzona praktyką pierwotnego Kościoła.

Idea dziewictwa została uświęcona przykładem samego Chrystusa. Narodził się w czasie z Niepokalanej Dziewicy Maryi. Sam przeżył życie swoje w dziewictwie. W obliczu śmierci Matkę Dziewicę polecił nieskalanemu uczniowi Janowi [4]. Przepowiadając swoją boską naukę skierowywał często umysły słuchaczy ku cnocie czystości i błogosławionymi nazywał tych, którzy są czystego serca [5]. Tych, którzy pożądają rzeczy wzniosłych i doskonalszych, wzywał do opuszczenia wszystkiego, także synów i żony [6].

Niedwuznaczną zachętą do dobrowolnego pielęgnowania celibatu są słowa Chrystusa o eunuchach, którzy takimi powinni zostać — nie z powodu wadliwości urodzenia lub samowoli ludzkiej — ale dobrowolnie, z miłości do królestwa niebieskiego [7]. Słowa Mistrza dobrze zrozumieli apostołowie i dlatego Piotr stwierdził w ich imieniu: „Oto opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą" [8]. Św. Paweł, aby łatwiej mógł przepowiadać naukę

[3] „Ma tedy biskup być nienaganny, mąż jednej żony...". (1 Tym. 3,2). „Diakoni niech będą mężami jednej żony..." (1 Tym 3,12).
[4] Łk 1,26—35; J 19,26.
[5] „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5,8).
[6] Mt 19,29.
[7] Mt 19,12.
[8] Mt 19,27.

Chrystusową, sam zachowywał celibat i innym go zalecał; chciałbym, „żebyście wy wszyscy byli jako i ja sam... a mówię nieżonatym i wdowcom" [9]. Tym, którzy mogą lepiej pojąć naukę Chrystusa, udzielił rady nie zawierania małżeństwa albo wstrzemięźliwości dla tych, którzy są już żonaci, „albowiem człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jakby się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jakby się przypodobać żonie. I doznaje rozterki..." [10]. Św. Jan w Apokalipsie zalecał dziewictwo jako miłe Barankowi; dlatego też dziewice jako pierwsze postępują za Chrystusem [11]. Naukę zaś Nikolaitów i z tego powodu potępił, że zwalczali czystość [12].

Te kilka myśli, zaczerpnięte z Pisma św., wystarczają do stwierdzenia, że celibat kościelny swymi korzeniami ma oparcie w Piśmie św. Tak to zagadnienie rozumiała zawsze Tradycja chrześcijańska z Ojcami Kościoła na czele. Oni w swoich pismach doszli do wniosku, że celibat dla duchownych winien być obowiązującym prawem.

3. ŚWIADECTWA PATRYSTYCZNE

Na początku już trzeba stwierdzić, że Ojcowie Kościoła jednogłośnie wysławiają zachowanie czystości doskonałej i celibatu. Wiadomo jest, że z dwóch pierwszych wieków istnienia Kościoła przechowały się tylko nieliczne dokumenty autentyczne; są natomiast liczne apokryfy, jak pseudo-ewangelie itp., świadczące o kultywowaniu cnoty czystości [13]. W sposób już autentyczny tę samą treść podają: św. Klemens Rzymski [14] i św. Ignacy [15]; w swoich listach zachęcają wiernych, by z powodu zachowywania czystości nie wynosili się ponad innych. Świadczy to nie tylko o istnieniu już w pierwszym wieku zachowywania czystości, ale także o znaczeniu i wartości, jakie miała wśród otoczenia.

W II wieku św. Justyn wyraźnie wspomina o istnieniu wielu wyznawców, którzy zachowywali czystość doskonałą [16]. Poczynając od III wieku są już liczne świadectwa o zachowaniu czystości i wstrzemięźliwości małżeńskiej wśród osób poświęconych Bogu. Św. Klemens Aleksandryjski, interpretując słowa św. Pawła o niewiastach towarzyszących apostołom, nazywa je siostrami, nie zaś żonami; one bowiem pilnowały domów i były apostołkami wśród kobiet, do których apostołowie często nie mieli dostępu [17]. Podobnie interpretują słowa Pawłowe Tertulian, św. Hieronim i inni [18]. Wszyscy oni byli przekonani, że apostołowie w czasie swej misji

[9] 1 Kor 7,7—8.

[10] 1 Kor 7,32—3.

[11] „To ci, co z kobietami siebie nie splamili: bo są dziewicami: ci co Barankowi towarzyszą dokądkolwiek idzie". (Ap 14,4).

[12] Ap 2,6—16.

[13] A. Fliche, V. Martin: Histoire de l'Église. T. 2. Paris 1945 s. 297 n.

[14] Clemens I PP: Epistola ad Corinthios, 38, 2. W: F.E. Funk: Patres Apostolici. T. 1—2. Tubingae 1901, 1913, T. 1. s. 121.

[15] Ignatius Antiochenus: Epistola ad Policarpum, 5,2. W: Tamże, s. 127.

[16] „Multi et multae 60 et 70 annos nati, qui a pueris Christi disciplinam imbuti sunt, incorrupti perseverant; tales in omni hominum genere monstraturum me profiteor". (Justinus: Apologia I c. 15,29).

[17] Clemens Alexandrinus: Stromata, L. III c. 6; PL 8,1158.

[18] Tertulianus: Liber de monogamia, c. 8; PL 2,989. Hieronimus: Adversus Jovianum, I, 24; PL 23,257.

nie mieli ze sobą żon i żyli we wstrzemięźliwości i czystości. Tertulian pisze, że w jego czasach, poświęceni Bogu żyli w czystości [19]. Orygenes wielokrotnie zaznacza, że posługujący przy ołtarzu winni zachować czystość [20], a św. Cyprian domaga się, by dziewice poświęcone Bogu i kapłani zachowywali czystość i dobrym przykładem swego życia wskazywali innym drogę zbawienia. Nauka ta, według słów św. Cypriana, nie różni się od nauki Chrystusa i apostołów [21].

Ojcowie Kościoła w IV wieku świadczą z całą dokładnością o konieczności zachowania celibatu. Z ogromnej masy dokumentów patrystycznych podajemy tu zaledwie kilka wypowiedzi wybitniejszych przedstawicieli tego okresu. Jednym z wielkich świadków Tradycji, także w omawianej materii, jest św. Hieronim. W licznych swoich podróżach na Wschodzie i Zachodzie poznał dobrze życie ówczesnego Kościoła i opisał je. Podkreśla z całym przekonaniem istnienie i zachowywanie celibatu oraz zwalcza herezje, które wówczas występowały przeciw celibatowi, a mianowicie: Helwidiusza, Jowiana i Wigilancjusza. W swoich pismach często powtarza, że posługujący przy ołtarzu powinni być czyści, bo stale zajęci są w służbie Bożej [22]. Słowa św. Pawła: „biskup ma być mężem jednej żony" (1 Tym 3, 2) wykłada nie w sensie zezwolenia biskupowi lub innemu duchownemu na zawarcie małżeństwa, lecz wykazuje, że do kapłaństwa mogą być przyjęci także ci, którzy posiadali nie więcej jak jedną żonę. Jednocześnie wyjaśnia powody istnienia w Kościele żonatych kapłanów. Główną przyczyną tego stanu rzeczy jest brak kandydatów nieżonatych; jeśli zatem z braku odpowiedniejszych powoływani są żonaci, to po święceniach muszą powstrzymać się od pożycia małżeńskiego [23]. W rozprawie *Przeciw Wigilancjuszowi* jasno i otwarcie stawia mu pytanie: „Cóż czynią Kościoły Wschodu, co Egiptu i Stolicy Apostolskiej; które albo na kapłanów przyjmują bezżennych i czystych, albo jeśli żony mieli, przestali być mężami..." [24].

Nie mniej jasno tę samą prawdę przedstawia św. Ambroży gdy stwierdza, że obowiązek zachowania czystości kapłańskiej został wprowadzony prawem apostolskim [25]. Podobnie, lecz chyba tylko z większą mocą jak poprzednicy, przedstawia tenże problem św. Augustyn w licznych swoich dziełach. Zwraca się do duchowieństwa i gorąco go zachęca do zachowania czystości i celibatu, bo bez tej cnoty nie może podobać się Bogu [26].

Jeszcze krótko o wypowiedziach Ojców Wschodnich. Do wielkich szermierzy zachowania celibatu należą, św. Bazyli [27], św. Grzegorz z Nazjanzu [28] i św. Jan Chryzostom [29]. Najbardziej jednak ze wszystkich zajmuje się omawianym zagadnieniem św. Epifaniusz, który zdecydowanie

---

[19] Tertulianus: Exhortatio ad castitatem, c. 13; PL 2,978.
[20] Origenes: Homilia 4 in Lev.; PG 12,410. Por. Tenże: Homilia 23 in Num.; PG 12,749.
[21] Cyprianus: Epistola 62; PL 4,364 nn.
[22] Hieronimus: Epistola 32 ad Pammachum; PL 30,521 nn.
[23] Tenże: Liber adversus Jovianum; I, 26 i 34; PL 23,257 i 268 nn.
[24] Tenże: Liber adversus Vigilantium, c. 2; PL 23,356.
[25] Ambrosius: Epistola ad Ecclesiam Vercellensem; PL 16,1257.
[26] Augustinus: Sermo 36; PL 40,1301 n. Tenże: Contra Faustum Manichaeum, l.30 c. 3; PL 42,1492.
[27] Basilius: Epistola ad Paregomenum; PG 32,402 n.
[28] Gregorius Nazianzenus: Carmina moralia; PG 37,521 n.
[29] Joannes Chrysostomus: Homilia 10 in Tim. 3,2; PG 62,547 nn.

wykazuje, że zachowanie celibatu jest obowiązkowe; jeśli natomiast tu i tam inaczej się dzieje, wypływa to z braku odpowiednich kandydatów do kapłaństwa, a nie z zezwolenia prawa [30]. Następnie sugeruje, by kapłanów wyświęcano tylko z zakonników, którzy żyją w dziewictwie albo wstrzemięźliwości [31].

Wypowiedzi Ojców Kościoła razem wzięte wykazują, że idea celibatu od samego początku istnienia Kościoła była zawsze żywa i mimo różnych trudności, zawsze głoszona. Z dokładniejszego przeanalizowania dokumentów wynika, że istniała prawie zawsze różnica między duchownymi wyświęconymi z ludzi żonatych i wolnych. Wolni, na podstawie stałej praktyki Kościoła, chociaż to w formie prawa jeszcze nie było podane, po otrzymaniu święceń wyższych nie mogli zawierać małżeństwa. Tego rodzaju praktyka obowiązywała zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie.

Bez wątpienia Kościół pierwotny dopuszczał do święceń ludzi żonatych. Trzeba jednak dobrze zrozumieć ówczesną sytuację. Nie było wtedy ani szkół, ani seminariów przygotowujących młodzież do służby ołtarza. Z konieczności więc, po przyjęciu przez grono osób nauki Chrystusa w danej miejscowości, powoływano z nich najbardziej szanowanego, dorosłego mężczyznę lub starca do godności biskupa lub kapłana. Tego rodzaju mężczyźni, choćby byli nawet żonaci, według stałej praktyki Kościoła, wyrzekli się pożycia małżeńskiego. Żony natomiast oddzielano od mężów i najczęściej powierzano im opiekę nad biednymi lub apostołowanie wśród kobiet jeszcze nieochrzczonych.

Wyjaśnienie to pozwoli nam w dużej mierze zrozumieć różne wzmianki o dzieciach biskupów i kapłanów. Dzieci te pochodziły z małżeństw przed święceniami. Zdarzały się jednak wypadki, że jakiś duchowny po pewnym czasie wracał do żony. Wtedy, jeśli w danej miejscowości nie było innego, zdolnego do kapłaństwa, biskup ze względu na dobro wiernych czasami pozwalał mu składać Ofiarę. Początkowo takich wypadków było mało, ale z biegiem czasu zaczęto stosować praktykę łagodniejszą. Ojcowie Kościoła jednak stale wzywali takich kapłanów do zachowania wstrzemięźliwości małżeńskiej.

4. DEKRETY KANONICZNE — DO SYNODU TRULLAŃSKIEGO

Wraz ze zmniejszeniem się świętości życia zaczęły coraz częściej mnożyć się nadużycia w zachowaniu celibatu. Napomnienia Ojców Kościoła już nie wystarczały. Z pomocą musiała przyjść władza kościelna, która w dekretach soborowych i papieskich nakazała duchownym zachowanie celibatu; przeciwko zaś przekraczającym to prawo Kościół zastosował ciężkie kary aż do usunięcia ze stanu duchownego włącznie.

Pierwsze ustawy o celibacie, które doszły do nas, pochodzą z Synodu Eliberytańskiego (ok. r. 300). Między innymi nakazują one biskupom, kapłanom i diakonom, by powstrzymali się od pożycia małżeńskiego

[30] „At enim nonnullis adhuc in locis presbyteri, diaconi et hypodiaconi liberos suscipinut ... [et respondet] ... non illud ex canonis auctoritate fieri, sed propter hominum ignaviam ... ob nimiam populi multitudinem, cum scilicet qui ad eas se functiones applicent non facile reperiuntur...". (E p i p h a n i u s: Adversus haereses s. 59; PG 41, 1124).

[31] Tenże: Expositio fidei catholicae; PG 42,823.

i rodzenia potomstwa; przekraczający zaś te dekrety mają być usunięci ze stanu duchownego [32]. Synod w Neo Cezarei (314) nakazuje usunięcie z urzędu duchownego, który zawiera małżeństwo i wyznaczenie pokuty wśród świeckich, jeśliby popełnił grzech cudzołóstwa [33]. Sobór Nicejski (325) zakazuje duchownym trzymania w domach innych niewiast poza matką, siostrą i ciotką albo takimi, które nie wzbudzają najmniejszego podejrzenia [34].

Przypatrzmy się obecnie dekretom papieża Syrycjusza (384—399). Są tacy, którzy widzą w jego ustawodawstwie początek celibatu. Chyba nie ma nic błędniejszego nad te opinie, bo już z dotychczasowych rozważań wynika niezbicie fałszywość podobnych stwierdzeń. Jednocześnie jednak trzeba przyznać, że do tego czasu zachowywano celibat niejako na mocy powszechnego zwyczaju, biorącego swój początek w nauce Chrystusa, apostołów i Ojców Kościoła. Obecnie papież ogłosił dotychczasową praktykę obowiązującym prawem i wyjaśnił, że sięga ono swymi początkami czasów apostolskich. Prócz tego potępił wszystkie opinie przeciwne celibatowi i dziewictwu oraz oficjalnie uznał życie w celibacie za godniejsze od życia w małżeństwie. Od duchownych zażądał bezwzględnego zachowania celibatu, a przekraczającym prawo zagroził surowymi karami aż do usunięcia ze stanu duchownego. Prawo to stało się powszechnie obowiązującym, bo papież nakazał ogłosić je w ówczesnym Kościele [35].

Następne dekrety synodów, soborów i papieży zasadniczo wyjaśniały tylko w szczegółach istniejące już prawo o celibacie i przy okazji potępienia powstających błędów potwierdzały je na nowo [36]. Papież Leon Wielki rozszerzył obowiązek zachowania celibatu także na subdiakonów; od kandydatów do wyższych święceń zażądał przyrzeczenia zachowania celibatu; przekraczających zaś to prawo nakazał karać usunięciem ze stanu duchownego lub w drobniejszych przekroczeniach karami materialnymi [37]. W ten sposób głoszony z taką gorliwością i zapałem przez Ojców Kościoła, sobory i papieży, celibat, został na Zachodzie przyjęty jako obowiązujące prawo, a zdarzające się jeszcze tu i ówdzie przekroczenia były przyjmowane jako takie, a nie jako fakty według prawa.

5. SYNOD TRULLAŃSKI

W pierwszych kilku wiekach nie było zasadniczej różnicy, w omawianej materii, między Kościołem na Wschodzie i Zachodzie. Świadczą o tym pisma Ojców Kościoła, dekrety soborowe i papieskie. Kodeks Justyniana zezwalał wybierać na kapłanów tylko takich, którzy przyrzekają zachować celibat; jest to w tym celu, by bez przeszkód ze strony rodziny

[32] „Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris, et diaconis ... abstinere se a coniugibus suis et non generare filios; quicunque vero fecerit ab honore clericatus exterminetur". (Concilium Eliberitanum c. 33; M a n s i: 2,11).

[33] Conc. Neo-Cesarense; M a n s i: 2,540 nn.

[34] Conc. Nicaenum c. 3; M a n s i: 2,670.

[35] S i r i c i u s PP: Epistola ad universos episcopos; PL 56,562 nn. Tenże: Epistola ad Himmerium; PL 56,554 nn.

[36] Conc. Carthaginense c. 2; M a n s i: 3,1868. I n n o c e n t i u s I PP: Epistola II ad Exuperium c. 1; PL 56,501. Conc. Arausicanum c. 22; M a n s i; 6,1439.

[37] L e o Magnus PP: Epistola XIV ad Anastasium... c. 4; PL 54,672.

dobrze wypełniali swoje obowiązki [38]. Z biegiem czasu, na skutek zależności biskupów i niższego duchowieństwa od władzy cesarskiej i z powodu licznych herezji powstających na Wschodzie, powaga Kościoła zmniejszała się, a wraz z nią świętość życia i obyczajów. Coraz więcej duchownych, wyświęconych z żonatych i żyjących dawniej w czystości, powracało do swych żon i wiodło życie małżeńskie. Biskupi na Wschodzie nie mieli już dostatecznego autorytetu, by mogli przywrócić dawną karność kościelną.

W takich okolicznościach zebrał się Synod Trullański (692 r.). Biskupi wschodni, jednak bez papieskiego delegata, wbrew dotychczasowej praktyce i powszechnemu prawu, zezwolili kandydatom przed święceniami na diakona zawrzeć małżeństwo i dalej wykonywać obowiązki kapłańskie bez nakazu oddzielania się od żon. Jedynie biskupi zostali obowiązani opuścić swoje żony; potem wprowadzono zwyczaj wybierania biskupów tylko z zakonników [39].

Papieże długo wzbraniali się od jakiekolwiek potwierdzania dekretów tego synodu [40], ale ostatecznie dla usunięcia przeszkód w zjednoczeniu kościołów zgodzili się, by duchowni wschodnich kościołów, jeśli innych przeszkód nie było, mogli żyć z żonami, które poślubili przed otrzymaniem wyższych święceń [41]. Nigdy jednak Stolica Apostolska tego rodzaju postępowania nie wskazywała jako godnego naśladowania, lecz przeciwnie — przy różnych okazjach gorąco zachęcała i zachęca wszystkich duchownych do życia w celibacie [42].

6. TROSKA STOLICY APOSTOLSKIEJ O ZACHOWANIE CELIBATU (w. VIII—XVI)

Już uprzednio była mowa, że w Kościele łacińskim zachowanie celibatu zostało nakazane jako prawo powszechne, obowiązujące wszystkich duchownych, mających wyższe święcenia. Powoli jednak, a zwłaszcza od wieku VIII, wpływ zwyczajów Kościoła wschodniego przenikał także na Zachód. Zaczęły mnożyć się wykroczenia przeciw karności kościelnej i powstawało coraz większe rozprzężenie obyczajów. Biskupi, synody i papieże [43] usiłowali przeciwdziałać tej fali zła i szukaniu przez duchownych świeckiego sposobu życia, ale i opór stawał się coraz większy, a warunki zewnętrzne ułatwiały rozprzężenie. Przekupstwo i rozwiązłość zaczęły panować prawie powszechnie, tak wśród wiernych jak i duchownych. Wbrew prawu duchowni zawierali małżeństwa albo żyli w nielegalnych związkach. Odrodzeniu i wszelkiej reformie stała na przeszkodzie inwestytura, która uzależniała prawie zupełnie duchownych od cesarzy, królów, książąt i możnych tego świata. Godności i urzędy kościelne otrzy-

[38] Justiniani Corpus Juris Civilis. T. 1—3. Lipsiae 1861. L. 1 tit 3 lex 41 par. 1 a. 4.

[39] Synodus Trullana c. 13 nn.; Mansi: 11,935 nn.

[40] J.B. Palma: Praelectiones historiae ecclesiasticae. T. I—II. Romae 1891. T. 1. s. 323 nn.

[41] Emile Herman SJ: Celibat de clercs. W: Dictionnaire de Droit Canonique... T. 3. Paris 1942 s. 154 nn.

[42] Benedictus XIV PP: Encyclica „Etsi Pastoralis". W: Collectio Lacensis. Acta et decreta conciliorum recentiorum usque ad a. 1870; 7 vol. Friburgi Br. 1870—1890. T. 2,507 n.

[43] Zacharias PP: Epistola ad Bonifacium; Mansi: 12,316 nn. Stephanus II PP: Responsoria; Mansi: 12,539 n. Eugenius II PP: Decreta c. 2; Mansi 14,415.

mywali ludzie nie mający zupełnie ducha kościelnego i prowadzący życie złe i gorszące. Wielu uganiało się za zyskiem i godnościami, a o pracy w Kościele myślały jednostki [44]. W tym czasie Kościół łaciński znalazł się w sytuacji Kościoła wschodniego.

Uzdrowienie obyczajów i przywrócenie karności kościelnej słusznie przypisuje się wytrwałym wysiłkom papieży: Benedykta VIII [45], Leona IX [46] i przede wszystkim Grzegorza VII [47]. Do pomocy im stanął człowiek święty, wielki pisarz i organizator, Piotr Damian [48]. Pod jego wpływem zaczęły odbywać się synody, ukazywały się nowe dekrety papieskie, które wydały walkę powszechnemu zepsuciu. Zmagania były długie i ciężkie. Hierarchia kościelna wezwała do pomocy wiernych, którym pod karą ekskomuniki zakazała słuchania Mszy św., odprawianej przez żonatego księdza lub żyjącego w grzechu publicznym; prócz tego zabroniono składania mu jakichkolwiek ofiar i wzywania go do posługi religijnej.

Wszystkie te wysiłki powoli zaczęły przynosić owoce. Reforma w Kościele postępowała coraz szybciej, a w czasach papieża Kaliksta II Sobór Laterański I (1123) odnowił dawne prawa o celibacie oraz postanowił, że od tej pory małżeństwo zawarte przez subdiakona, diakona lub kapłana będzie nieważne [49]. Należy tu wyjaśnić, że w Kościele łacińskim zarówno zawieranie małżeństw jak i pożycie małżeńskie duchownych, mających wyższe święcenia, było uznawane za grzeszne i wbrew prawu, ale dopiero obecnie, na Soborze Laterańskim I, ustanowiono przeszkodę zrywającą małżeństwa wyżej wymienionych osób. Wspomniane dekrety potwierdził i jeszcze jaśniej wyłożył Sobór Laterański II (1139) [50]. Od tego czasu aż do Soboru Trydenckiego, mimo różnych trudności w życiu Kościoła i powstających herezji, kościelne prawo o celibacie pozostało w istocie swej niezmienione.

Sobór Trydencki na sesji 24, na której jednym z przewodniczących był nasz kardynał Stanisław Hozjusz, mimo gwałtownych ataków na celibat i rozpętania wielkiej burzy na jego tle, zatwierdził dawne prawa soborów laterańskich z drobnymi tylko zmianami [51]. Prawo to zostało przyjęte w krótkim czasie przez wszystkie prawie kraje katolickie i mimo nowych wystąpień, zwłaszcza w czasie rewolucji francuskiej, pozostało widocznym i jasnym drogowskazem w dalszym życiu Kościoła.

Kodeks Prawa Kanonicznego (1917) postanawia w kanonie 132, że duchowni, mający wyższe święcenia, winni powstrzymać się od zawierania małżeństw oraz zachować czystość; przekraczający to prawo popełniają

---

[44] Giuseppe R i e s: La castita e la Chiesa. Milano 1939 s. 63.
[45] Decreta B e n e d i c t i VIII PP; M a n s i: 19,358 nn.
[46] Vita et epistolae L e o n i s IX PP; M a n s i: 19,633 nn.
[47] G r e g o r i u s VII PP: Vita, epistolae et decreta; M a n s i: 20,55 nn.
[48] Petrus D a m i a n u s: Contra intemoerantes clericos; PL 145,387 nn.
[49] Conc. Lateranense I-um c. 3 et 21; M a n s i: 21,282 et 286.
[50] Conc. Lateranense II-um c. 7; M a n s i: 21,527.
[51] „Sqd. clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem sollemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica, vel voto ... anathema sit". (Conc. Tridentinum, sessio 24 c. 9. Por. Sessio 24 c. 14—15 de Reform.).
[52] „Clerici in maioribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servandae castitatis obligatione ita tenentur ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sint...". (Codex Juris Canonici can. 132 § 1. Por. can. 2388 § 1; can. 1072 et can. 985, n. 3.

świętokradztwo i za przekroczenia publiczne, prawnie udowodnione, karani będą aż do wykluczenia ze stanu duchownego włącznie [52].

To krótkie omówienie dostatecznie uwypukla wielką wartość celibatu w życiu Kościoła oraz wyjaśnia postawę Stolicy Apostolskiej w dzisiejszych czasach, kiedy to nowa wrzawa rozpętała się dookoła celibatu i małżeństwa księży. Nie przesądzając decyzji najwyższego magisterium Kościoła, wypada nam stwierdzić za biskupem warmińskim, że celibat był, jest i będzie wielkim skarbem i siłą w życiu Kościoła, bo wywodzi się z nauki Chrystusa i apostołów, a uświęcony został świętą Tradycją i życiem najlepszych synów Kościoła Chrystusowego.

II. NAUKA KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA O CELIBACIE

Obecnie, celem dokładniejszego poznania nauki Stanisława Hozjusza zastanowimy się kolejno nad przyczynami religijno-politycznymi, które sprzyjały i wywołały reformację zarówno w całym Kościele jak i w Polsce, dalej gruntowniej poznamy nowogłoszone hasła na temat celibatu, by wreszcie przyjrzeć się argumentom biskupa warmińskiego.

1. PRZYCZYNY HISTORYCZNE SPRZYJAJĄCE REWOLUCJI RELIGIJNEJ W XVI WIEKU

Wiek XVI na pewno należy do najtrudniejszych w historii Kościoła katolickiego. Trudności te powstały w dużej mierze wraz z gwałtownym wystąpieniem Marcina Lutra (1483—1546). Zarzewie buntu wybuchło w Niemczech, ale wnet ogarnęło prawie całą Europę [1]. Przyczyny szybkiego szerzenia się buntu, a z nim błędów teologicznych i moralnych, należy szukać nie w wartości nowych haseł albo w upadku Kościoła, lecz raczej w specjalnych warunkach tamtej epoki [2].

A. Stan Kościoła przed reformacją

Bez wątpienia od długiego już czasu czekano w Kościele na prawdziwą reformę *in capite et in membris*. Sobory w Konstancji [3], Bazylei [4] i Laterański V [5], starały się usunąć wiele bolączek z życia Kościoła, ale wiele nadużyć nadal pozostało. Do nich między innymi należały: nadużywanie kar kościelnych do celów politycznych, nadmierna liczba odpustów i ofiar zbieranych w związku z nimi, świecka władza biskupów oraz dziesięciny, zabierane często siłą. Do tego można dodać gorszące życie części duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego.

Wszystkie te sprawy na pewno wymagały reformy, ale z całą pewnością mogły być usunięte w sposób spokojny i konstruktywny, a tymczasem reformacja przyniosła długie wojny i straszne zniszczenia, bratobójcze walki i zepsucie obyczajów. Leczenie ran, nieraz śmiertelnych, trwa już wieki.

---

[1] Joseph L o r t z: Die Reformation in Deutschland. T. 1—2. Freiburg 1949. T. 1. s. 38 nn.

[2] Czesław F a l k o w s k i: Luter w świetle nowych badań. *Przegląd Powszechny* 1929 nr 1 s. 3—24; nr 2 s. 173—199. P. A l b e r s: Enchiridion Historiae Ecclesiasticae universae. T. 1—3. Neomagi in Holandia 1910. T. 3 s. 104 nn.

[3] Concilium Constantiense (1414—18); M a n s i: 27,531 nn.

[4] Concilium Basiliense (1431—42); Tamże: 17,217 nn.

[5] Concilium Lateranense V (1512—16); Tamże: 32,649 nn.

B. Przyczyny sprzyjające szerzeniu się błędów

Idee wolności i indywidualizmu, głoszone namiętnie przez humanistów, zostały zbyt szybko połknięte, ale nie dość przemyślane. Neohumaniści, hołdujący pogaństwu, z zasady popierali wszelkie idee i hasła przeciwne Kościołowi. W swoich pismach ośmieszali, często w sposób mało wybredny, naukę i strukturę Kościoła. Z chwilą wystąpienia M. Lutra i innych, humaniści swoją pomoc oddali reformacji [6].

Szerzeniu się błędów pomagały oszczerstwa i kłamstwa, którymi ze specjalnym upodobaniem posługiwano się w walce z Kościołem, a które przez ludzi przyjmowane były za prawdę.

Przede wszystkim jednak wewnętrzna wartość głoszonej nauki, która nie wymagała dobrych uczynków i wysiłków ze strony człowieka do osiągnięcia zbawienia, popychała w jej ramiona ludzi nie lubiących pracować, ale za to dobrze i wesoło żyć.

Podobnie małżeństwa proponowane duchownym i zwolnienie zakonników ze ślubów znalazły łatwy posłuch u części kleru leniwego i mało gorliwego. Wszyscy oni, by wobec innych wykazać swoją wartość, tym gorliwiej głosili nowe hasła i zabierali dobra kościelne.

Innym jeszcze powodem szerzenia się błędów były majątki kościelne. Luter, aby otrzymać pomoc władzy świeckiej, zaczął głosić jej supremację nad Kościołem, co w konsekwencji dało okazję do zabierania siłą majątków kościelnych i zmuszania wiernych do przyjmowania nowej religii w myśl hasła: *cuius regio, huius religio* [7].

C. Przyczyny reformacji w Polsce

Nowe hasła i idee, z takim hukiem głoszone w sąsiednich Niemczech, nie mogły długo pozostać nieznane w Polsce. Przywozili je studenci powracający z uniwersytetów niemieckich oraz kupcy mający w sąsiednim kraju wielu krewnych i znajomych.

Podobnie jak w innych krajach tak i w Polsce długotrwała schizma w Kościele i hasła wyższości soboru nad papieżem znacznie pomniejszyły autorytet Stolicy Apostolskiej. Wojny husyckie w sąsiednich Czechach i przenikanie nowych idei do Polski wzbudzały powoli uprzedzenia do Kościoła. Do tego ówczesna Polska była miejscem postoju różnego rodzaju ludzi wypędzonych ze swoich krajów. Wielka wolność panująca w Polsce pozwalała im bezkarnie głosić swoje nauki, często wywrotowe i przynoszące szkodę porządkowi publicznemu.

Hierarchia kościelna w Polsce w tym czasie także przeżywała kryzys. Pod wpływem królowej Bony liczne biskupstwa otrzymali ludzie myślący i prowadzący życie świeckie, będący mecenasami sztuki, ale nie rządcami diecezji. W takich warunkach dbano także mało o odpowiednie wychowanie niższego duchowieństwa i ogółu wiernych [8]. Najbardziej jednak drażliwą kwestią w Polsce było zagadnienie dziesięcin, oddawanych duchowieństwu

[6] J. Lortz: jw., T. 1 s. 48 nn.
[7] Józef Umiński: Historia Kościoła. T. 1—2. Lwów 1934. T. 2. s. 18 nn.
[8] W. Zakrzewski: Powstanie i wzrost reformacji w Polsce. Lipsk 1870 s. 14 nn.

przez szlachtę; było to zarzewie nieustannych zadrażnień i sporów, co na pewno w dużym stopniu powodowało niechęć do Kościoła [9].

Na skutek mniej przewidującej polityki króla Zygmunta I dwa księstwa połączone z Polską: Prusy i Kurlandia przyjęły naukę Lutra i odłączyły się od Kościoła, a w następstwie także i od Polski [10]. Zły przykład u sąsiadów zaczął wywierać wpływ na możnowładców i szlachtę polską. Biskupi poczuli się zagrożeni i przystąpili do kontrakcji. Za ich radą król zakazał pod surowymi karami sprowadzania z zagranicy pism i książek, głoszących nowe nauki, oraz nadawanie urzędów publicznych powracającym ze studiów w Niemczech [11].

Na synodach w Łęczycy i Piotrkowie ustanowiono trybunały, które miały badać i sądzić głoszących nauki wrogie Kościołowi, a duchowieństwu polecano nie udzielać pomocy przybyszom z zagranicy. Statuty synodalne nie wiele jednak mogły zdziałać, bo wśród samych biskupów znajdowali się tacy, którzy sprzyjali nowinkom [12].

D. Zachowanie celibatu w Polsce

Wiadomo jest, że Polska przyjęła chrzest w czasach, gdy w Kościele rozpoczynały się zmagania o przywrócenie karności kościelnej i zachowanie celibatu. Polska przez długi czas nie miała dostatecznej ilości swoich rodzimych księży; siłą rzeczy przyjmowała obcych, którzy się zgłaszali. Wśród nich na pewno było dużo kapłanów dobrych i świętych, takich jak św. Wojciech i św. Bruno, ale niepodobna nie przyjąć, że byli wśród nich także i tacy, dla których miejsca nie było w ich kraju, może z racji niezachowywania właśnie celibatu. Nasze sąsiedztwo z Kościołem wschodnim na pewno także wywierało swój wpływ na małżeństwa księży i zachowanie celibatu [13].

Nic przeto dziwnego, jeśli w starych źródłach historycznych znajdujemy wzmianki o żonatych księżach i nawet biskupach [14]. Już uprzednio wyjaśniliśmy, przy omawianiu historii celibatu, że z braku ludzi wolnych Kościół z konieczności powoływał do kapłaństwa ludzi żonatych, którzy po przyjęciu święceń nie żyli więcej ze swymi żonami. Najprawdopodobniej było tak i w Polsce, ale można przyjąć, że i u nas, podobnie jak w innych krajach, zdarzały się nadużycia. Raczej pewne jest, że do połowy XIII w. znaczna część niższego kleru nie zachowywała celibatu.

Źródła historyczne podają, że w roku 1197 legat papieski kardynał Piotr, „zakazał kapłanom mieć żony" [15]. W latach następnych Stolica Apo-

[9] L. Kubala: St. Orzechowski i wpływ jego na rozwój i upadek reformacji w Polsce. Warszawa 1923 s. 73. W. Zakrzewski: jw., s. 32 n.

[10] „Simul cum Alberto de Brandenburg ... duo episcopi, nempe: G. Polenz, ep. Samlandiae et E. Queiss, ep. Pomesaniae, primi episcoporum doctrinam Lutheri secuti sunt". (P. Albers: jw., T. 3 s. 32 n.).

[11] Edykt królewski z r. 1534 zakazuje odbywania studiów w Wittenberdze. Jan Bukowski: Dzieje reformacji w Polsce od wejścia jej do Polski aż do jej upadku. T. 1—2. Kraków 1883. T. 1. s. 164 nn.

[12] W. Zakrzewski: jw., s. 29 n.

[13] Monumenta Poloniae Historica. T. 1—6. Ed. Bielowski, Lwów—Kraków 1864—93 T. 1. s. 446. W. Kulczycki: L'organisation de l'Eglise de Pologne avant XIII siecle. Grenoble 1928 s. 47 nn.

[14] Monumenta Poloniae Historica: jw. T. 2 s. 917 i T. 6 s. 561.

[15] Annales Cathedrae Cracoviensis: W: Monumenta Poloniae Historica, T. 2 s. 800, Mansi: 20,282 i 21,1529.

stolska jeszcze nieraz przypominała o niezachowywaniu celibatu w Polsce [16].

Pod wpływem soborów i presji ogólnego prawa kościelnego biskupi polscy coraz więcej zajmowali się zachowaniem karności wśród podległego sobie duchowieństwa. Na synodzie w Łęczycy (1285) zakazano wiernym słuchania Mszy św. odprawianych przez księży żonatych, a biskupom polecano surowo karać duchowych wykraczających przeciw celibatowi [17]. Synod Wieluńsko-Kaliski (1420) zakazał udzielania dzieciom duchownych jakiegokolwiek beneficjum kościelnego bez zgody Stolicy Apostolskiej, a duchownych konkubinariuszy nakazał karać więzieniem, pozbawianiem beneficjum i wyrzuceniem z diecezji [18].

W wieku XVI zły przykład płynący z sąsiednich krajów miał wpływ na pewną grupę księży w Polsce, którzy mimo zakazów prawa zawarli małżeństwa [19]. Najbardziej zagorzałym zwolennikiem zniesienia celibatu był Stanisław Orzechowski. Ze względów materialnych, przymuszony przez ojca, przyjął święcenia kapłańskie, których absolutnie nie chciał. Wprawdzie pozostał gwałtownym przeciwnikiem nauki Lutra, tym niemniej hasła o małżeństwie księży przyjął i głosił je z całą pasją. Ten błyskotliwy mówca i pisarz, a jednocześnie typowy wichrzyciel, wyrządził Kościołowi w Polsce wiele szkody [20]. Naukę jego o celibacie, bardzo zbliżoną do ogólnej głoszonej przez przeciwników celibatu, omówimy w następnej części.

Innym kapłanem, który zawarł potajemnie małżeństwo w Niemczech, był Jan Łaski, kanonik krakowski. Pisma jego znane były w całej Europie, ale w Polsce nie odegrały większej roli [21]. I na zakończenie tych rozważań kilka słów o najwybitniejszym przedstawicielu polskiej myśli politycznej tego okresu, a mianowicie o Fryczu Modrzewskim. Człowiek wszechstronnie wykształcony, humanista, przyjaciel Melanchtona, ale chyba i utopista, pragnął pogodzić Kościół ze wszystkimi herezjami swoich czasów [22]. W swoich dziełach: *O Kościele*, staraniem Hozjusza zakazanym w sprzedaży [23], *O naprawie Rzeczypospolitej* i w *Dialogach* żądał zniesienia celibatu dla połączenia wszystkich Kościołów [24].

Pod dużym wpływem Modrzewskiego król Zygmunt II wysłał do papieża Pawła IV z poselstwem Stanisława Maciejowskiego, który prosił o zezwolenie odprawiania Mszy św. w języku polskim, udzielania Komunii św. pod dwiema postaciami, zniesienia celibatu i zwołania synodu narodowego [25].

---

[16] Codex Diplomaticus Poloniae Maioris. T. 1—5. Poznaniae 1870—1881. T. 1. nr 55. Monumenta Poloniae Historica. T. 3 s. 12 nn.

[17] Z. Helzel: Starodawne Prawa Polskiego Pomniki. T. 1—2. Warszawa 1856—1870. T. 1. s. 384 n.

[18] U. Heyzmann: Starodawne Prawa Polskiego Pomniki. T. 4 Cracovie 1875. T. 4 s. 194 i 209.

[19] Jako jedni z pierwszych w Polsce zawarli małżeństwa: ks. Walenty de Krzeczonow (1549) i ks. Marcin Krowicki (1550). Stanislaus Orichovius: Annales. Poznaniae 1854, s. 84. L. Kubala: jw., adnotacja 24 do rozdziału V.

[20] S. Orichovius: jw., s. 51 nn. L. Kubala: jw., s. 35 n. HE: 2,494 (n. 1909).

[21] HE: 1,118—120 i 2,911.

[22] HE: 1,475. Stanisław Kot: Andrzej Frycz Modrzewski. Kraków 1923 s. 90 nn.

[23] PCE: 1,510 (n. 3). S. Kot: jw., s. 93.

[24] A. F. Modrevius: De republica emendanda libri quinque. Basileae 1559. S. Kot: jw., s. 91 n. PCE: 1,539 (n. 4).

[25] L. Kubala: jw., s. 57 nn. S. Kot: jw., 70 nn. i 98.

W tej ciężkiej dla polskiego Kościoła sytuacji, biskupi z prymasem Mikołajem Dzierzgowskim i biskupem warmińskim Stanisławem Hozjuszem na czele, podjęli na Synodzie Piotrkowskim (1551) prawdziwą reformę, która w krótkim stosunkowo czasie zlikwidowała w dużym stopniu opłakane skutki reformacji [26]. Przywrócona została karność kościelna, nie było słuchać więcej o małżeństwach duchownych i wielu Polaków powróciło do Kościoła katolickiego. Ukoronowaniem dzieła odnowy było przyjęcie przez króla Zygmunta II (1564) w imieniu całego narodu dekretów Soboru Trydenckiego [27]. Duszą i sercem odnowy religijnej w Polsce był biskup Stanisław Hozjusz.

2. PRZECIWNICY CELIBATU W XVI WIEKU

Kardynał Hozjusz w swoich pismach o celibacie zwraca uwagę także na błędne opinie naszych rodzimych przeciwników celibatu, a przede wszystkim Frycza Modrzewskiego i Stanisława Orzechowskiego, choć ich nie wymienia. Imiennie występuje przede wszystkim przeciw Lutrowi, Melanchtonowi i Brencjuszowi, jako bardziej znanym i których wypowiedzi powtarzają inni, nie wnikając głębiej w prawdziwość głoszonej nauki.

Dla jasności i zwięzłości podajemy tutaj naukę wyżej wymienionych pod wspólnym mianem i tylko w przypisach, jeśli to okaże się konieczne, będziemy wymieniać nazwiska poszczególnych autorów.

Jako źródła posłużą nam *Wyznania (Confessiones Lutheranae)*, które następnie w różnych regionach Europy były nieco zmodyfikowane [28]. W nich zasadniczo znajduje się całość głoszonych nauk i oskarżeń przeciw Kościołowi katolickiemu. Dodać jeszcze należy, że wypowiedzi przeciwników celibatu w XVI w. mają dużo wspólnego z podobnymi twierdzeniami z wieków poprzednich, które już zostały przez Kościół odrzucone i potępione, jak nauka Jowiana, Pelagiusza i Wiklefa [29]. Obecnie dodano tylko niektóre nowe argumenty, a dawne podano w formie bardziej skrajnej i napastliwej.

Nowa nauka, zwalniająca od zachowania celibatu i czystości doskonałej, opiera się przede wszystkim na błędnym pojęciu usprawiedliwienia przez wiarę (*per solam fidem*), bez pomocy dobrych uczynków.

Luter już przed swoim oficjalnym wystąpieniem z Kościoła, z powodu wyrzutów sumienia i wybuchów zmysłowości, doszedł do wniosku, że nakaz „nie pożądaj" jest dla człowieka niemożliwy do zachowania. Natura ludzka bowiem po grzechu pierworodnym tak została osłabiona przez pożądliwość i skłonność do zła, że nie jest zdolna zachować przykazań ani uczynić nic dobrego [30].

---

[26] Stanislaus Rescius: Stanislai Hosii vita. Pelplini 1938 s. 35 n. S. Orichovius: Annales, s. 76.

[27] HE: 1, przedmowa. A. Szarlowski: Początek reakcji katolickiej i upadek reformacji w Polsce. *Przegląd Powszechny* 1890 nr 12 s. 309—331.

[28] „Confessio Augustana" — napisana przez Melanchtona i zatwierdzona przez Lutra, została ofiarowana d. 25 VI 1530 r. cesarzowi Karolowi V. MK: 33—70: „Apologia Confessionis Augustanae" — napisana przez Melanchtona. MK: 71—291. „Articuli Smalcaldici' — napisane przez M. Lutra w r. 1537. MK: 293—346. „Catechismus Maior" — napisany przez M. Lutra. MK: 373—512.

[29] Dekrety Papieża Zozima przeciw Pelagianom. D: 105. Nauka J. Wiklefa potępiona na synodzie londyńskim (1382). Mansi: 26,695 nn.

[30] P. Albers: jw., T. 3 s. 4 nn. C. Falkowski: jw.

Po zerwaniu z Kościołem Luter wyraźnie oświadczył, że zmysłowość i żądza są niepokonalne i dlatego Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych, gdyż natura ludzka po upadku Adama nie ma sił do zachowania przykazań Bożych [31]. Prócz tego umysł człowieka został prawie całkowicie zaciemniony a wola ludzka stała się podległa grzechowi i ze siebie może uczynić grzech. Stąd także wszystkie nasze czynności są w istocie swej złe i nic nie dodają do naszego usprawiedliwienia [32]. Wobec tego Luter odrzucił naukę katolicką, która uczy, że Bóg udziela wystarczającą łaskę każdemu człowiekowi, jeśli tylko ten uczynił wszystko, co było w jego mocy [33].

Po odrzuceniu dobrych uczynków do zbawienia Luter widział jedyny środek usprawiedliwienia w wierze, przez którą człowiek zewnętrznie zostaje usprawiedliwiony, chociaż wewnątrz nic się nie zmienia, bo z racji zepsutej natury zawsze pozostaje grzesznikiem [34]. Stąd też zachowywanie celibatu i czystości jest bezwartościowe i nic nie przynosi.

Celem udowodnienia wartości i słuszności swoich haseł heretycy podbudowali je cytatami z Pisma św. o zepsuciu upadłej natury ludzkiej i przede wszystkim pragnęli udowodnić, że małżeństwo jest jedynym środkiem przez Boga ustanowionym przeciw pożądliwości. Tylko nieliczni, według Lutra, otrzymali dar specjalny do zachowania czystości, którego jednak nikt nie jest pewny, że posiada [35]. Jako dowód tego opisywali poszczególne wypadki przekroczeń prawa celibatu przez duchownych [36].

W dekretach kościelnych nakazujących zachowanie celibatu i ślubów czystości widzieli jedynie pragnienie panowania [37]. Stąd wniosek, że Kościół prócz innych błędów przepowiada takze błędną naukę o zachowaniu celibatu, gdyż jest ona przeciwna dekretom soborowym i Pismu św. [38]

Już w raju Bóg stworzył człowieka z inklinacją do drugiej płci i dlatego ustanowił małżeństwo. Tak jak natura ziemi nie zmienia się prawami ludzkimi, podobnie i natura ludzka nie może być zmieniona żadnym prawem ludzkim. Jak dawniej tak i dziś ludzie przynoszą ze sobą płeć i dlatego istnieje ta sama konieczność zawarcia małżeństwa, a tym samym wykluczenie celibatu [39].

Podobnie akt miłości Boga, jako niepotrzebny, należy odrzucić, ponie-

---

[31] Confessio et expositio ortodoxae fidei c. IX; NBK: 232. Orzechowski w liście do J. Zaleskiego pisze: „Propter peccatum originale homo ita est depravatus, ut etiam in oratione et ieiunio libido cum excitet...". Orichoviana: Opera inedita et epistolae Stanislai Orzechowski 1543—1566. Cracoviae 1891 s. 198.

[32] „Bona opera penitus excludenda sunt non tantum, cum de iustificatione fidei agitur sed etiam cum de salute aeterna disputatur". (Formula Concordiae 1,14; MK: 531).

[33] Articuli Smalcaldici; MK; 310 n. Confessio Helvetica Posterior (1592); MB: 219 n.

[34] „Nihilominus tamen per fidem, propter obedientiam boni et iusti pronunciantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae adhuc sint maneantque peccatores". (Formula Concordiae; MK: 622). Por. Confessio Augustana; MK: 39.

[35] Catechismus Maior; MK: 424 n.

[36] Apologia Confessionis Augustanae; MK: 235.

[37] Tamże; MK: 235.

[38] „Nos hanc legem de coelibatu... ideo non possumus approbare, quia cum iure divino et naturali pugnaret ab ipsis canonibus conciliorum dissentit". (Tamże; MK: 236). „In nobis est vis data a Deo ad procreationem, quae est supra omnes leges..." (Orichoviana: jw., s. 72).

[39] „Rigidum est ergo, quod dicunt adversarii, initio fuisse mandatum coniugium non vero nunc...". (Apologia Confessionis Augustanae: MK: 237).

waż powoduje on tylko zbyteczne czynności w stosunku do życia wiecznego i naszego zbawienia. Nasze czynności mają znaczenie tylko w takim wypadku, gdy człowiek jest usprawiedliwiony; wówczas każdy czyn, nie wyłączając nawet zabójstwa ojca, jest dobry i godny nagrody [40].

Inny powód odrzucenia ślubów czystości wypływa z tego, że wielu katolików widzi w nich pewien rodzaj czci Bożej oraz nagrody do otrzymania usprawiedliwienia. Każdy zaś kult, wymyślony przez ludzi bez zezwolenia Stwórcy, nie przynosi uświęcenia, gdyż jest zły i niegodziwy. Sprawiedliwość nasza bowiem nie pochodzi z naszego oddawania czci Bogu i zachowania przykazań, wymyślonych przez ludzi, ale nabyta jest przez wiarę. Dlatego też ci, którzy przez śluby czystości pragną być zbawieni, „odłączają się od Chrystusa i odchodzą od łaski" [41]. Na skutek tego jest zgorszeniem dla wszystkich, że zachowanie celibatu uważa się za cześć oddawaną Bogu i jako coś godnego i obowiązkowego. Fałszem jest także, że zakonnicy są w stanie doskonałości, albowiem prawdziwą cześć Boga należy położyć w bojaźni Bożej i wierze [42].

Ponadto odrzuca się naukę Kościoła o wyższości celibatu nad małżeństwem, ponieważ ani celibat nie jest czystszy od małżeństwa, ani nie wyjednuje bardziej usprawiedliwienia. Małżeństwo zostało uświęcone przez Boga, podobnie jak i stosunki małżeńskie, a kobietę uświęca rodzenie dzieci [43]. Życie małżonków jest czystsze niż życie w celibacie, bo pierwsi mają lekarstwo na zmysłowość a serca drugich przepalają nieczyste pragnienia. Dlatego celibat „rodzi nieskończoną ilość skandali i grzechów oraz publiczne zepsucie obyczajów" [44].

Twierdzeń swoich, jako rzekomo oczywistych, ani Luter ani inni nie próbowali udowadniać. Dodawali tylko, że ostatecznie ani dziewica, ślubująca czystość, ani małżonek, przez wypełnianie swoich obowiązków, nie zasługują sobie na usprawiedliwienie, ponieważ wszyscy „usprawiedliwieni jesteśmy... darmo z powodu Chrystusa, kiedy wierzymy, że z powodu Niego Bóg nam przebaczy..." [45]. Stąd też prawo kościelne, nakazujące celibat, powinno być odrzucone przez kościoły ewangeliczne jako niepotrzebne i szkodliwe [46].

Należy jeszcze tu dodać, że poza przesadą w uwypuklaniu skutków grzechu pierworodnego, w pismach nowych reformatorów znajduje się dużo sprzeczności. Między innymi twierdzą oni, że celibat należy odrzucić, gdyż jest sprzeczny z niezmiennością praw natury ludzkiej, powołanej do rodzenia potomstwa i tylko w małżeństwie znajdującej pomoc przeciw pożądliwości. Skoro tylko Kościół przedstawił inne środki do uśmierzenia pożądliwości, jak modlitwę, posty i inne umartwienia, natychmiast wołają głosem wielkim, że „natura ludzka powoli zestarzała się i osłabła..."

---

[40] Summa capita articulorum fidei; MK: 284 n.
[41] Confessio Augustana; MK: 60 n.
[42] Tamże; MK: 61. Summa capita articulorum fidei (1562); MB: 309.
[43] Apologia Confessionis Augustanae; MK: 240.
[44] Tamże; MK. 236. „Quo scelere [i.e. coelibatu]... violatur ius naturale, solvuntur libidines, denique omnia honesta, sancta et pudica ex hominum vita tolluntur". (O r i c h o v i a n a: jw., s. 192 nn.).
[45] Apologia Confessionis Augustanae; MK: 242.
[46] „Damnamus igitur sectas monachorum et monacharum propter impia vota et superstitiones utramque corporis et animae, abstineant enim a castitate et coelibatu vero et indulgent idololatriae et luxui impudico...". (Summa capita articulorum fidei; MB: 309).

i tylko małżeństwo przez Boga ustanowione może być odpowiednim lekarstwem na tę słabość natury [47].

Ponadto pod pretekstem, że dawne sobory zezwalały na małżeństwa duchownych, odrzucili całą naukę Kościoła jako sprzeczną z nauką Chrystusa. Rzekomo w początkach Kościoła nikt nie wywyższał się nad innych i nie uzurpował sobie władzy nad innymi, przeto i dziś każdy duchowny ma taką samą władzę i nie podlega władzy innych [48].

Z powyższego wynika, że celibat kościelny, mimo nakazów Kościoła i złożonych ślubów, został odrzucony, ponieważ jego zachowanie w stanie natury upadłej po grzechu pierworodnym stało się niemożliwe; prócz tego osądzony został jako niepotrzebny, bo nie pomaga w usprawiedliwieniu; Kościół zaś został pozbawiony władzy ustanawiania przeszkód małżeńskich.

Nowa nauka, bazująca na łatwiźnie i zezwalająca na nieograniczone żadnymi prawami moralnymi postępowanie, sprzyjała najniższym zachciankom ludzkim, a do tego ubrana w pozory nowoczesności, była wielkim niebezpieczeństwem dla autentycznej nauki Chrystusa, której depozyt powierzony został Kościołowi katolickiemu. W obronie zagrożonego Kościoła wystąpił między innymi także biskup warmiński.

III. POLEMIKA HOZJUSZA Z PRZECIWNIKAMI CELIBATU

Z dotychczasowego omówienia wynika, że nauka o celibacie miała w ciągu wieków licznych przeciwników i nie mniej licznych obrońców. Wspominaliśmy już, że zarzuty przeciwko celibatowi w XVI w. miały dużo wspólnego z zarzutami z poprzednich epok; podobnie i obrońcy celibatu posługują się w dużej mierze argumentami znanymi dawniej, lecz obecnie nieco zmienionymi i aktualizowanymi ze względu na czas i okoliczności.

Podobnie i Hozjusz korzysta ze spuścizny wieków. Indywidualizmowi przeciwników przeciwstawia tradycyjną naukę Kościoła, głoszoną i uznawaną dotychczas. Dodać należy, że pisma Hozjusza mają wybitnie charakter polemiczny i zwalczają przede wszystkim błędy istniejące w jego czasach, więc siłą rzeczy nie traktują systematycznie omawianego zagadnienia. Nie znajdziemy więc i w naszej materii jakiegoś pełnego i ukończonego traktatu. Sprawę czystości kapłańskiej i zakonnej Hozjusz porusza w wielu miejscach swoich utworów [1], ale zasadniczo zagadnieniu temu poświęca rodział *O przeszkodach małżeńskich* i za radą biskupa Kromera pisze *Dialog* [2], naśladując w nim styl Frycza Modrzewskiego.

Obecnie pragniemy kolejno przedstawić pewne zagadnienia, wybrane

[47] Apologia Confessionis Augustanae; MK: 245. „Contra hanc concupiscentiam nihil iuvant illa anachoretarum remedia, orationes et ieiunia...". (O r i c h o v i a n a: jw., s. 191 i 197).

[48] Tamże; MK: 239 n. Confessio helvetica posterior (1562); MB: 203. Por. O r i c h o v i a n a: jw., s. 20.

[1] Stanislaus H o s i u s: Opera omnia. Lugduni 1564. W naszej pracy posługujemy się tym wydaniem, chyba że wyraźnie inaczej będzie zaznaczone.

[2] Cromerus Canisio. PCE: 1,643—4; 1,607; 4,1559. W. Zakrzewski w przypisach do wydania listów Hozjusza zaznacza: „caeterum nonnulla Hosianae confessionis capitula plane ad reffelendum Fricii librum scripta videntur, eg. gr. ... cap. 40: „De impedimentis matrimonii" contra Fricii cap. 20: „De matrimonio presbyterorum". (HE: 2,520 nn).

z pism Hozjusza, omawiające w sposób polemiczny skutki reformacji, godność ślubów i obowiązek ich zachowania oraz nieważność małżeństw zawieranych przez księży i zakonników. Następnie zaś zostanie bliżej omówiona nauka Hozjusza o możliwości zachowania celibatu i o jego wyższości nad małżeństwem.

1. DESTRUKTYWNE SKUTKI REFORMACJI

Biskup warmiński nie omawia szerzej konieczności reformy przed wybuchem reformacji. W traktacie *Confutatio Prolegomenon Brentii* [3] wspomina czasy przed rewolucją religijną jako spokojne i szczęśliwe, gdyż istniała jedna religia, ludzie w jednakowy sposób modlili się i przez rzetelną pracę przysparzali dobrobytu narodowi, chwały Bogu, a sobie dostatku i bogactwa [4]. Temu spokojnemu okresowi przeciwstawia on czasy po czterdziestu latach reformacji. Zła wola, pycha i zarozumiałość rozdarły jedność Kościoła, podminowały jego naukę i prawa, skłóciły rodziny i narody, wzburzyły umysły, zniweczyły moralność i wszystko, co było uważane za dobre i święte [5].

Pod wpływem Wincentego z Lerynu Hozjusz, przy pomocy metody pragmatycznej, osądza wartość nowej nauki ze skutków, jakie ona przyniosła. Wytyka nowym nauczycielom przewrotność, złą wolę i brak jakiejkolwiek wiary, bo po odrzuceniu nauki Kościoła przechodzą z jednej sekty do innej; są także tacy, którzy chełpią się ze swoich złych czynów i złamania przyrzeczeń i ślubów złożonych Bogu [6].

Fałszywość nowej nauki, według Hozjusza, wypływa ponadto z braku świętości wśród jej przywódców. Każdy z nich uważa, że jego nauka jest nieomylna i podaje ją jaką boską, której wszyscy inni powinni się poddać. Autorytet Kościoła samowolnie odrzucili, a dziś uzurpują sobie większy od papieskiego. Każdy z nowych przywódców ogłasza nowe dogmaty, przepisy i prawa, które następnie zmienia [7]. Dla przykładu przytacza zdanie księcia Saksońskiego, że wie on w co dziś wierzą jego sąsiedzi z Wittenbergi, ale nie jest pewny, jaka będzie ich wiara dnia następnego [8]. Biskup warmiński nie dziwi się temu, bo historia wykazuje, że wszyscy heretycy po odejściu od Kościoła wpadli w podobne błędy.

Nie mamy tu zamiaru przedstawiać całości polemik Hozjusza, ale wypada dodać, że najsurowiej osądza on Marcina Lutra, który pierwszy wywołał ten chaos. Wszystkie nieszczęścia wywodzą się z chciwości pieniądza i nieopanowanego pożądania sławy, co w konsekwencji przerodziło się

---

[3] Pełny tytuł tego traktatu: „Confutatio Prolegomenon Brentii" quae primum scripsit adversus venerabilem virum Petrum a Soto, deinde vero Petrus Paulus Vergerius temere defendenda suscepit. Auctore Stanislao Hosio, episcopo Varmiensi. Argumenta quinque librorum huius operis. (HO: s. 414—669).

[4] Hozjusz opowiada przede wszystkim o stosunkach w Polsce. Tamże, s. 419 n.

[5] Tamże, s. 540 nn., 618 n.

[6] Tamże, s. 176 nn., 416,618 nn. J. Stahr: Św. Wincenty z Lerinu. Poznań 1928 s. 50 nn.

[7] Haeretici postquam „... se ab una hac sancta catholica ecclesia segregaverunt, quod homines, tot esse prope de dogmatibus fidei sententias..." (HO: s. 48).

[8] „Rara est domus in qua non aliud maritus, aliud uxor, aliud liberi, aliud credit familia". (Tamże, s. 50).

w chęć zemsty [9]. Luter bowiem wystąpił przeciw odpustom nie z racji teologicznych, lecz z zawiści do dominikanów [10].

Za przykładem Lutra liczni kapłani i zakonnicy zerwali swoje śluby wobec Boga i złamawszy prawo Kościoła, pozawierali małżeństwa [11]. Wszystko to obciąża Marcina Lutra. Hozjusz, by pokazać, że nie jest to tylko jego zdanie, powołuje na świadka największy ówczesny autorytet, wielkiego Erazma z Rotterdamu. Ten, choć sprzyjający nowatorom i wobec Kościoła usposobiony wrogo, stwierdza jasno, że przystępujący do reformy popełnili sami wiele zbrodni, a życie ich jest o wiele gorsze od tych, których chcieli reformować [12]. Po tym krótkim zapoznaniu się ze sposobem polemiki biskupa warmińskiego obecnie przechodzimy do jego wykładu o ślubach.

2. GODNOŚĆ ŚLUBÓW I OBOWIĄZEK ICH ZACHOWANIA

Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 1307 określa ślub jako obietnicę świadomie i dobrowolnie uczynioną Bogu, odnoszącą się do aktu możliwego i lepszego, aniżeli akt jemu przeciwny. Do istotnych przeto elementów ślubu należy: obietnica czyli zobowiązanie podjęte świadomie i dobrowolnie, czyli po dokładnym poznaniu przedmiotu ślubu i wybranego w sposób wolny; obietnica taka zasadniczo jest zawsze składana Bogu i winna być możliwa do wykonania, moralnie godziwa i milsza Bogu od czynności przeciwnej, choć także moralnie dobrej. Śluby dzielą się między innymi na publiczne i prywatne oraz na uroczyste i zwykłe. Ślub publiczny jest wtedy, gdy został przyjęty w imieniu Kościoła przez osobę do tego upoważnioną. Ślub publiczny w niektórych wypadkach uznawany jest przez Kościół za uroczysty. Do niech należą śluby zakonne, z wyjątkiem ślubów składanych przez zakon jezuitów [13].

Śluby w ten sposób złożone są godne czci i jednocześnie obowiązują ślubującego w sumieniu do ich wykonania z cnoty religijności, czyli ze względu na cześć Boga. Z ogólnego nauczania Kościoła prawda ta należy do depozytu wiary [14].

Według Hozjusza wątpliwości odnośnie ślubów i konieczności ich wykonania podniesione zostały zarozumiałością i pychą Lutra, Kalwina, Melan-

---

[9] „Habemus itaque iam ex qua radice processerit prima Lutheri velitatio, nimirum ex radice cupiditatis, quae ... initio non alia fuit quam pecuniae cupiditas, accessit postea cupiditas gloriae, quam ... est consequenda cupiditas vindictae, quae postea in odium quoddam exarsit implacabile". (Tamże, s. 421).

[10] „Eas indulgentias, Lutherus oppugnabat, non quod legitimum earum usum prorsus damnaret ... non recti zeli furore, neque studio pietatis adductus est, sed permoleste ferret, quod sui ordinis fratribus praedicandarum indulgentiarum antea munus mandatum erat, quia ex re non parvum etiam emolumenti cupiebat..." (Tamże, s. 420).

[11] „Duo Martini ... violatio iureiurando, quod praestiterunt, ut incestam libidinem suam explerunt ... quasi matrimonio, coniuncti, auctores fuerant omnibus, qui corpora sua Domino consecrassent ... eadem se nefaria turpitudine contaminarent". (Tamże, s. 175).

[12] „Vos clamatis in luxum sacerdotum ... sed triticum evellitis pro zizania ... Circumspice mihi sodalitatem istam Evangelicam, quod habet adulteros, quod temulentos, quod alcatores ... quod Sacerdotes et Monachi ... contra professionem suam ducunt uxores ...". (Tamże, s. 509).

[13] F. Bączkiewicz: Prawo kanoniczne. T. 2. Opole 1958 s. 459 nn. Thomas Aquinas: Summa Theologica II—2 q. 88a a. 1.

[14] CJC: can. 1307. A. Tanquerey: Theologia moralis et pastoralis. T. 2. Parisiis 1945 s. 636 nn.

chtona, Buceriusza oraz kilku innych. Dla katolików natomiast nie było nigdy najmniejszej wątpliwości w tej materii, bo nauka Kościoła opiera się na wyraźnych tekstach Pisma św. [15]. Już Pismo św. Starego Testamentu (Ps 75, 12; Kpł 27, 2; Lb 30, 2—17; Ekl 5, 3 itp.) chwali i poleca śluby oraz nakazuje je wiernie wypełnić wobec Boga, „albowiem nie podoba się Mu niewierna i głupia obietnica" (Ekl 5, 3). Nowy Testament potwierdza biblijną naukę o ślubach, albowiem Chrystus i apostołowie zachęcają wiernych do praktykowania rad ewangelicznych; w nich zaś zawiera się istota życia zakonnego. Słowa Chrystusa (Mt 19, 12; Mk 10, 21; Łk 9, 57 itp.) polecają ubóstwo, posłuszeństwo i czystość, jako stały i nieodwołalny program życia. Dzieje Apostolskie wspominają o składaniu ślubów przez apostoła Pawła i pierwszych wyznawców (Ap 18, 18; 21, 23 itd.).

Chrystus w sposób specjalny chwali cnotę czystości (Mt 19, 12), jeśli została wybrana i zachowana z powodu osiągnięcia królestwa Bożego. Św. Paweł z jednej strony karci surowo młode wdowy, które z powodu służby w świątyni zobowiązały się do zachowania czystości, a potem zmieniły zdanie (1 Tym 5, 11 nn), a z drugiej strony radzi dziewicom zachowanie czystości, bo dzięki temu będą owocniej starać się o to co jest Pańskie (1 Kor 7).

Dlatego też wszelkie twierdzenia przeciwników ślubów, jakoby one były sprzeczne z Pismem św., są całkowicie fałszywe. Nowatorzy nie mogą przytoczyć żadnego miejsca w Piśmie św., gdzie powiedzianoby o zakazie składania ślubów; są natomiast liczne teksty, które chwalą składanie ślubów i nakazują ich wykonanie [16].

Idąc śladami historii nasz biskup podaje liczne przykłady osób obojga płci, które od pierwszych dni istnienia Kościoła składały śluby, a zwłaszcza ślub czystości. W tym celu także przytacza wiele wypowiedzi zarówno autentycznych, np. św. Klemensa Rzymskiego i św. Ignacego, jak też apokryficznych, z *Historii Apostołów*, napisanej przez Abdiasza [17].

Wśród głównych świadków Tradycji chrześcijańskiej, potwierdzających zgodnie wielką wartość ślubów i konieczność ich wykonania, umieszczeni zostali Ojcowie Kościoła, na Zachodzie i Wschodzie oraz wielcy pisarze kościelni; na pierwsze zaś miejsce wysuwają się: św. Hieronim, św. Augustyn, św. Bazyli i św. Jan Chryzostom [18]. Hozjusz niejako zamyka to rozważanie podniosłym stwierdzeniem:

> „Kto bowiem jest z owych pierwszych luminarzy Kościoła, kto by albo sam nie był zakonnikiem, albo nie miał zakonników w najwyższej czci. Są tacy, którzy twierdzą, że sami apostołowie byli pierwszymi autorami życia zakonnego. Kasjan pisze, że zakonnicy otrzymali regułę życia zakonnego od św. Marka Ewangelisty [19]. Jeśli nawet pominiemy tych, którzy żyli jako zakonnicy w Egipcie, Tebaidzie, w Syrii i Scytii, jeśli także nic nie powiemy o Antonich, Pawłach, Hilarionach

[15] HO: s. 176,622.

[16] „Quod vovere pium, et quod voveris praestare necessarium sit, apertiora sunt scripturae testimonia, quam ut negari possit". (Tamże, s. 176).

[17] Clemens I PP: Epistola ad Corinthios, 38,2. W: F.E. Funk, jw. s. 123. Ignatius Antiochenus: Epistola ad Policarpum, 5,2. W: Tamże, s. 131. „Abdias: „De Matthaeo scribit, quod Inphigenia filia defuncti regis Aethiopiae sacrum velamen acceperat de manu eius, praeposita iam virginum, inquit, amplius ducentorum". (HO: s. 619).

[18] Tamże, s. 185 nn.

[19] Tamże, s. 315.

i licznych ich naśladowcach, to z pewnością św. Efrem, Bazyli, Augustyn, Grzegorz i wielu innych, którzy zarówno nauką jak i świętością życia sławnymi byli w Kościele, byli także zakonnikami; inni zaś, którzy sami nie byli zakonnikami, to jednak zakonników przyjmowali, chwalili i popierali... Czyż nazwiemy ich wszystkich bałwochwalcami, aby tylko pewnych zakonników, apostatów dnia dzisiejszego, uwolnić od zbrodni złamania przysięgi, którą są obarczeni z powodu złamania ślubu złożonego Bogu... My zaś uważamy takich za heretyków i nie przyjmujemy odrzucenia życia zakonnego" [20].

Dodać należy, że Hozjusz w polemice i wyjaśnianiu trudniejszych kwestii najczęściej zwraca się o pomoc do św. Augustyna. Łatwo to zrozumieć bo nowi reformatorzy, przynajmniej na zewnątrz, przyjmowali autorytet wielkiego Doktora [21]. W oparciu o pisma św. Augustyna Hozjusz wyjaśnia, że zanim złożymy ślub, możemy postępować według naszego uznania, ale kiedy złożyliśmy Bogu ślubowanie, to koniecznie musimy je wykonać. Jak w małżeństwie mąż nie może opuścić żony z powodu ślubu, podobnie, związani ślubem czystości, zachować powinni to, co ślubowali. Jeśli zaś ktoś nie wypełni tego, co przyrzekł, to obraża Boga i jest zgorszeniem dla otoczenia; o takich Chrystus powiedział: „Biada temu człowiekowi, przez którego zgorszenie przychodzi" (Mt 18, 17) [22].

Następnie Hozjusz wyjaśnia, skąd wzięła się walka ze ślubami. Ludzie źli pragną w oczach innych usprawiedliwić swoje postępowanie. Heretycy czynią podobnie, gdyż chcą według swego gorszącego życia ukształtować innych, by nie odróżniali się od nich. Jak wino, które może spowodować upicie się, samo w sobie nie jest złe, tak i ślub czystości, który jest sam w sobie dobry, może spowodować grzech z powodu złości i nieopanowania niektórych ludzi, nie oddających Bogu, co przyrzekli [23].

Biskup warmiński, choć stale podkreśla, że Kościół uznaje śluby, to jednak nie podaje żadnego dokumentu kościelnego na ten temat; mimochodem tylko, nie wymieniając zresztą źródła, zwraca się do Soboru Trydenckiego, który potwierdził godność ślubów [24]. Prócz tego nie podaje ani definicji ślubu, ani jego podziału, a z istotnych warunków wymienia tylko świadomość i wolność podjętego zobowiązania; pomija także ściślejsze omówienie ślubu, jakby ono wszystkim było dobrze znane. Wydaje się nam, że czyni to celowo; chce uniknąć zarzutu, że pisze metodą scholastyczną, którą humaniści i reformatorzy gwałtownie zwalczali [25].

Stwierdzić zatem należy, że przy omawianiu zagadnienia ślubów Hozjusz nie podał pełnego opracowania, choć na pewno jasno i zrozumiale z pomocą Pisma św. i Tradycji wyłożył naukę Kościoła o ważności ślubów, które należy wypełniać z powodu cnoty religijności; złamanie zaś przyrzeczenia stanowi ciężką obrazę Boga i zgorszenie dla ludzi.

3. WŁADZA I AUTORYTET KOŚCIOŁA

Widzieliśmy już uprzednio, że reformatorzy XVI w. nie uznawali władzy Kościoła w wielu istotnych dziedzinach, a między innymi także odma-

[20] Tamże, s. 315 n.
[21] „... Cum praesertim unus prope est Augustinus inter omnes, cui vos tamen tribuere aliquid videmini". (Tamże, s. 622).
[22] Tamże, s. 623 n.
[23] Tamże, s. 181, 194, 623.
[24] Concilium Tridentinum, sessio VII. D: 865.
[25] S. Frankl: Doctrina Hosii de notis Ecclesiae. Romae 1938, s. 108.

wiali mu prawa stanowienia przeszkód małżeńskich. Wobec tego i biskup warmiński nie mógł pominąć milczeniem tego tak ważnego zagadnienia. Wprawdzie nie porusza go wprost, ale z pism jego łatwo wyprowadzić odpowiedź twierdzącą.

Chrystus, do prowadzenia w czasie swego dzieła odkupienia na ziemi, ustanowił Kościół katolicki, posiadający wszystkie cechy prawdziwego Kościoła Chrystusowego [26]. Hozjusz w oparciu o teksty Pisma św. (Mt 18, 17 nn.) stwierdza, że Chrystus udzielił Apostołom i ich następcom pełnię władzy, która rozciąga się na wszystkie sprawy, związane z głoszeniem Ewangelii, a więc do określeń prawd wiary i moralności, ustanawiania praw dla całego Kościoła, do stanowienia warunków ważnego administrowania sakramentów itp. Naczelną władzę prowadzenia Kościoła przez wieki Chrystus powierzył św. Piotrowi i jego następcom, którzy cieszą się specjalną opieką Ducha św. Przywilej ten polega na tym, że papieże, choć od innych grzechów nie byli wolni, to jednak w sprawach wiary nigdy nie zbłądzili [27].

Przy okazji Hozjusz wyjaśnia zarzuty, jakoby papieże zmienili prawa dawniej ogłoszone przez sobory i innych papieży. Oświadcza, że zmiany te nie odnosiły się do prawd wiary, lecz tylko do ustaw pochodzących z prawa kościelnego, a które w czasach późniejszych okazały się mniej odpowiednie [28]. Jednocześnie odrzuca jako fałszywe opinie reformatorów, przyznające książętom świeckim prawo ingerencji w sprawy kościelne. Z pism jego wypływa jako zasada, że sprawy Kościoła należą do biskupów złączonych ze Stolicą Apostolską. Z emfazą powtarza za św. Ambrożym: „pałace do cesarza — kościoły do księży" *(ad imperatorem palatia ad sacerdotes ecclesiae)* [29] i zasadę tę udowadnia licznymi przykładami z historii. W zakończeniu swojej argumentacji dodaje, że podobnie jak kiedyś, tak i dziś, bez zgody papieża nie wolno nic w Kościele zmieniać, lub wprowadzać nowego, gdyż tylko Piotrowi i jego następcom została udzielona władza nieomylności [30].

Pomijamy tu szersze omówienie poruszonego zagadnienia i jedynie pragniemy stwierdzić, że Hozjusz ze wszystkich sił bronił autorytetu Stolicy Apostolskiej i przekonywującą argumentacją udowodnił pełnię władzy Kościoła, która rozciąga się na wszystkie ważne zagadnienia kościelne czyli i na przeszkody małżeńskie. Kto natomiast nie uznaje tej władzy, oddziela się od Kościoła i Chrystusa; i Boga nie może mieć za Ojca, kto nie ma Kościoła za matkę [31].

4. ODRZUCENIE MAŁŻEŃSTW ZAWIERANYCH PRZEZ KSIĘŻY I ZAKONNIKÓW

Prócz przeszkód pochodzących z prawa Bożego naturalnego lub pozytywnego Kościół w ciągu wieków mocą swojej władzy ustanowił liczne

[26] HO: s. 27 nn. S. Frankl: jw. s. 110.

[27] „Successerunt igitur omnes Pontifices Romani, si minus sanctitatem et pietatem, saltem in fidem Petri, quam et non aliam publice sunt professi". (HO: s. 503).

[28] Tamże, s. 496 nn.

[29] Słowa cesarza Teodora: „Illicitum est eum qui non est ex ordine sanctorum episcoporum ecclesiasticis immisceri tractatibus". (Tamże, s. 36).

[30] Tamże, s. 450 nn.

[31] Tamże, s. 299. Cyprianus: De catholicae ecclesiae unitate, 6; PL 4,503.

przeszkody małżeńskie. Jest to fakt historyczny tak oczywisty, że nie wymaga dowodów [32].

Dziś zaś istniejące przeszkody są dwojakiego rodzaju: tamujące i zrywające. Pierwsze nie pozwalają na godziwe zawarcie małżeństwa, ale zawartego małżeństwa nie unieważniają. Drugie — przeszkadzają godziwemu zawarciu małżeństwa i jednocześnie uniemożliwiają jego ważność.

Do przeszkód zrywających należą między innymi: wyższe święcenia i uroczysta profesja zakonna. Zatem nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa duchowni wyższych święceń: subdiakoni, diakoni, prezbiterzy i biskupi oraz osoby zakonne, po złożeniu uroczystej profesji zakonnej lub zwykłych ślubów, o ile Stolica Apostolska przyznała im moc unieważniania małżeństwa [33]. Według dokumentów wydanych przez Stolicę Apostolską do uroczystej profesji zalicza się także ślub czystości złożony przy przyjęciu wyższych święceń [34]. Wyżej wymienione przeszkody, według ogólnej opinii teologów, pochodzą z prawa kościelnego. Z tego też powodu Kościół mógł i może z ważnych przyczyn dyspensować od tego rodzaju przeszkód, co potwierdza praktyka Kościoła Rzymskiego [35].

Przeciw wszelkim i bałamutnym twierdzeniom biskup warmiński stwierdza, że w Kościele katolickim nigdy nie wolno było kapłanom zawierać małżeństw. W dialogu *De sacerdotum coniugio* [36] zapytuje swego przeciwnika, czy to co przez 1500 lat było złe, z powodu świętokradzkich małżeństw niektórych kapłanów i zakonników, ma być obecnie uznane za dobre? I wyjaśnia, że dobre prawa wydawane są z powodu złych obyczajów, ale nigdy z powodu zła nie wolno odwoływać dobrych praw [37].

W traktacie *De impedimentis matrimonii* rozróżnia dwa rodzaje przeszkód, z których ślub prywatny, zakaz Kościoła i czas zakazany są przeszkodami tamującymi; wśród jedenastu przeszkód zrywających są także wyższe święcenia i uroczysta profesja zakonna. Podobnie, jak inni teologowie tamtego okresu, Hozjusz pomija wszystkie inne przeszkody małżeńskie i zajmuje się tylko dwiema wyżej wymienionymi [38]. Bez żadnego wstępu czy wprowadzenia natychmiast przechodzi on do nadużyć, popełnianych przez pseudoreformatorów. Dalej jednak, przy omawianiu błędów Melanchtona i Brencjusza, krótko wyjaśnia różnicę między ślubem pry-

---

[32] D: 973,974,979,982 etc. Por.: rozdział I niniejszej rozprawy, gdzie zostały podane liczne przykłady prawodawstwa kościelnego.

[33] CJC: can. 1072,1073,1036,132.

[34] „Declarandum duximus illud solum votum dici debere solemne, quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod solemnisatum fuerit per susceptionem sacri ordinis, aut per professionem ..." (Bonifacius VIII PP: Cap. unic. de Voto in VI°: W: L. Ferraris: Promta Bibliotheca Canonica ... 9 vol. Romae 1883—1898. T. 5. s. 191.

[35] Julius III PP: Bulla ad Reginaldum Polum, w sprawie małżeństw księży w Anglii (1554). Pius VII PP: Bulla organisationis Ecclesiae Gallicanae (1801). W: L. Ferraris jw.; s. 217 nn.

[36] „Dialogus pius et doctus: de communione sacrae Eucharistiae sub utraque specie, panis scilicet et vini: Coniugio sacerdotum, et Sacro in vulgari lingua celebrando". (HO: s. 716—750.

[37] „Propter unum vel alterum impuros monachos, qui iurisiurandi, quod Deo praestiterunt, immemores, hac ratione fraena libidini suae laxare conati sunt, bonum Ecclesiae legem tot saeculorum usu receptam et approbatam, propter non bonos mores hominum abrogandum non esse". (Tamże, s. 738).

[38] Hozjusz wymienia następujące przeszkody zrywające: error, conditio, crimen, disparitas cultus, vis, ordo, votum, affinitas et impotentia. (Tamże, s. 175).

watnym i uroczystym; temu drugiemu dodana została *benedictio consecrationis vel propositum religionis* [39]. Przy tej okazji szeroko przytacza świadectwa Ojców Kościoła i teologów, a zwłaszcza Piotra Lombarda [40], i przy ich pomocy wykazuje niegodziwość i nieważność zawieranych małżeństw, jeśli wspomniane przeszkody istnieją.

Przy omawianiu dyspensy od wyżej wymienionych przeszkód powtarza opinię św. Tomasza z Akwinu, który sądzi, że Kościół nie może od nich dyspensować [41]. W późniejszych pismach, idąc za zdaniem św. Bernarda z Clairvaux, wyraźnie stwierdza, że Kościół z powodu ważnej przyczyny może dyspensować księdza lub zakonnika od zachowania prawa celibatu i zezwolić na zawarcie małżeństwa [42]. Hozjusz nie przesądza sprawy, czy celibat został ustanowiony powagą Apostołów, czy też nakazany przez Kościół; z całego jednak sposobu jego wyrażania się wynika, że sprzyja pierwszej opinii, ale jako możliwą do przyjęcia uznaje również drugą [43].

Wielką wagę przykłada kardynał do wyjaśnienia, dlaczego kapłaństwo kłóci się niejako ze stanem małżeńskim. Przede wszystkim istnieje niemożliwość pogodzenia dobrze obowiązków kapłana i męża; nie ma niezgodności między małżeństwem i kapłaństwem, ale jest przeszkoda między oddawaniem powinności małżeńskich żonie i ciągłym składaniem ofiary Bogu. Dalej wyjaśnia, że w Kościele zawsze wolno było święcić na duchownych także żonatych, jeśli tylko kandydat na kapłana przed wyższymi święceniami za zgodą swojej żony przyrzekł, że zrezygnuje na zawsze z praw małżeńskich i będzie żyć w czystości. Dlatego zawsze w Kościele uważano, że obowiązki kapłana i męża różnią się między sobą diametralnie. Prócz tego każde publiczne złamanie czystości przez osobę zobowiązaną do zachowania celibatu rodzi zgorszenie, które także nie zezwala na zawarcie małżeństwa [44].

Jako główny argument przytacza prawdę, że jak w małżeństwie mąż nie może opuścić żony z powodu ślubowania, podobnie i ślubującym Bogu nie wolno łamać dobrowolnie i świadomie złożonego przyrzeczenia [45]. W małżeństwie ani choroba, ani rozłąka, ani inna najbardziej ważna przyczyna nie zwalnia ze ślubu i nie pozwala na zawarcie nowego małżeństwa, tak i związanym ślubem czystości nie wolno opuszczać Chrystusa i oddawać się w służbę śmiertelnych [46].

Chyba najważniejszą sprawą w oczach Hozjusza było wykazanie, że w Kościele zawsze były zakazane małżeństwa księży i zakonników. Do tej sprawy wiele razy powraca i przytacza wielką ilość argumentów, zaczerpniętych z Tradycji kościelnej. Łatwo to zrozumieć, jeśli się weźmie pod uwagę opłakane skutki takich małżeństw, a mianowicie: grzech i obrazę Boga, szerzenie zamieszania w Kościele i powszechne zgorszenie wśród

---

[39] Tamże, s. 196.

[40] Gratiani Magistri Decretum: Corpus Juris Canonici. Lipsiae 1879. Distinctio 17, Presbyteris. HO: s. 196.

[41] Thomas Aquinas: Summa Theologica II—2 q. 88 a 11. HO: s. 182.

[42] HO: s. 627.

[43] Tamże, s. 199,314, 618.

[44] Tamże, s. 186. Thomas Aquinas: jw., Supplementum, q. 53 a. 2 in corpore.

[45] Habent illi "... Christum, cui semel se devoverint, fas illis non est, ut sui corporis potestatem cuique deinceps faciant". (HO: s. 736).

[46] Voto ligatis „... superstite immortali sponso, Christo, cum mortali quopiam inire matrimonium ... multo minus licet". (Tamże, s. 182).

wiernych. Przywodzi więc przed oczy przeciwnikom zachowania celibatu naukę św. Bazylego i św. Jana Chryzostoma; oni to związki zawarte przez kapłanów i zakonników nazywali nie małżeństwami, ale uczynkami gorszymi od cudzołóstwa i obrzydliwym świętokradztwem [47].

W dalszym ciągu, przy omawianiu szóstego przykazania, gruntownie wyjaśnia, że zakazuje ono nie tylko grzechów nieczystych, ale i wszelkich okazji do grzechu, więc tym bardziej związków, które są stałą okazją do grzechu i prowadzą do potępienia. Z przeanalizowania tekstów Pisma św. i Tradycji Hozjusz dochodzi do wniosku, że tak zwane małżeństwa duchownych są najcięższymi grzechami; inne bowiem grzechy najczęściej pochodzą z nieopanowania i słabości woli, natomiast te związki pochodzą ze złej i przewrotnej woli, która nie daje nadziei na żal i pokutę. O takich powiada św. Paweł, „że ci co takie rzeczy czynią, królestwa Bożego nie dostąpią" (Gal 5, 21), a Hozjusz widzi w nich grzechy przeciwko Duchowi św., które ani w tym, ani w przyszłym życiu nie będą odpuszczone (Mt 12, 31) [48].

Dodać jeszcze trzeba, że biskup warmiński z jakąś nadzwyczajną skrupulatnością wyszukiwał wszelkie zarzuty wysuwane przeciwko celibatowi i starannie je wyjaśniał przy pomocy Pisma św., Ojców Kościoła i argumentów zaczerpniętych z Tradycji chrześcijańskiej. W większości zarzuty te pochodziły z wadliwego lub przewrotnego odczytywania niektórych wyrażeń Ojców Kościoła, pisarzy kościelnych i dokumentów soborowych. W wyjaśnieniach tych zauważa się fenomenalną znajomość Tradycji chrześcijańskiej i dużą umiejętność posługiwania się nią w argumentacji.

Kończąc rozważanie o polemikach Hozjusza na temat celibatu, można stwierdzić, że w swoich pismach, używając metody polemicznej w aspekcie historyczno-prawnym, wykazał dostatecznie jasno, samowolę nieautentycznych reformatorów i nieszczęścia sprowadzone przez nich na Kościół; dalej przedstawił godność i świętość ślubów w ogólności, a przede wszystkim ślubu czystości; ponadto uwypuklił władzę Kościoła w ustanawianiu praw i przeszkód małżeńskich i wreszcie niegodziwość i nieważność małżeństw zawieranych przez kapłanów i zakonników.

5. MOŻLIWOŚĆ ZACHOWANIA CELIBATU

A. Uwagi wstępne

Mowa jest tu naturalnie nie o chwilowej i jakiejś pojedyńczej możliwości, lecz o stałym zachowaniu celibatu i czystości doskonałej i to nie tylko przez zewnętrzne powstrzymanie się od wszelkich uczynków przeciwnych cnocie czystości, ale także wewnętrznie, przez odrzucenie świadomych i dobrowolnych myśli i pragnień nieczystych. Prawo, by mogło być zachowane, musi być między innymi warunkami, możliwe do zachowania. W porządku naszego działania coś może być możliwe w podwójny sposób: fizycznie i moralnie. Możliwość fizyczna jest wtedy, gdy jest przynajmniej odpowiednia i proporcjonalna do czynu zdolność działania; możliwość moralna — jeżeli nałożone prawo nie jest zbyt trudne do zachowania dla ogółu.

W związku z tym trzeba zapytać, czy człowiek w stanie natury odku-

[47] Tamże, s. 183 n., 629.

[48] Sacerdos, „... qui ducit uxorem, tantum abest, ut se peccasse confiteatur". (Tamże, s. 197).

pionej, wspomagany łaską uświęcającą, może zachować celibat i czystość doskonałą. Ogólna opinia głosi, że w stanie natury czystej, to jest przed grzechem pierworodnym, człowiek mógł nawet bez pomocy łaski, zachować prawa sobie dane, gdyż wszystkie władze umysłu i woli były harmonijnie podporządkowane Bogu [49]. Przez grzech pierworodny nastąpił brak porządku we wszystkich władzach psychicznych natury ludzkiej w dążeniu ku dobru przyrodzonemu. Elementem formalnym tego grzechu jest pozbawienie ludzkiej natury pierwotnej sprawiedliwości; elementem zaś materialnym jest nieład w siłach psychicznych. Ten brak porządku i harmonii w siłach psychicznych i zwrócenie się do dóbr przemijających, nazywamy pożądliwością [50].

Przez grzech pierworodny wszystkie władze natury zostały w jakimś stopniu skażone, ale przede wszystkim te, które odnoszą się do siły rozrodczej, pożądliwej (popęd do przyjemności) i do zmysłu dotyku. Po grzechu więc pierworodnym natura ludzka została zraniona i osłabiona i nie zawsze już dąży do celu przez Boga nakazanego, lecz często szuka doczesnych przyjemności wbrew przepisanemu porządkowi. Na chrzcie św. dusza otrzymuje łaskę i odpuszczenie winy i kary wiecznej, ale tym niemniej pozostaje brak porządku w niższych władzach natury, nazywamy ogólnie pożądliwością, prawem grzechu itp. [51].

Pożądliwość ta niejednokrotnie przybiera ostre formy i wielu pociąga do grzechu; nie znosi wprawdzie całkowicie jasności działania rozumu i wolności woli, ale bez wątpienia zaciemnia jego działanie i przede wszystkim osłabia wolę [52]. Św. Tomasz tak opisuje jej zgubne działanie: jest czymś nieskończonym... nigdy nie jest zaspokojona... niszczy spokój... odrzuca sprawiedliwość... zabija miłość... i stwarza wszelki niepokój: jest bowiem źródłem wszelkiego zła" [53]. Pomimo jednak tego osłabienia natury przez grzech pierworodny, Kościół zawsze nauczał i naucza, że zachowanie celibatu i czystości doskonałej, przy pomocy łaski uświęcającej, jest możliwe. Opinie przeciwne, a mianowicie: pelagianów głoszących, że człowiek własnymi siłami, bez pomocy łaski, może zachować wszystkie przykazania [54], oraz protestantów uznających całkowite zepsucie natury i jej absolutną niemoc w zachowaniu praw Bożych i kościelnych, Kościół potępił jako fałszywe i heretyckie [55].

---

[49] Thomas Aquinas: jw., I—2 q. 109 a. 3—4.

[50] Tenże: I—2 q. 82 a. 1 i 3. Concilium Arausicanum c. 25; D: 199. Św. Augustyn pisze: „Hoc tamen loquendi obtinut consuetudo, ut si cupiditas vel concupiscentia dicatur, nec addatur cuius rei sit, non nisi in malo possit intelligi". (De civitate Dei, lib. 14 c. 7; PL 41, 411).

[51] „Quamquam omnes animae potentiae originali peccato sunt infectae: vis tamen generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus (quia ad illum actum, per quem corruptio traducitur, concurrunt) sunt caeteris potentiis magis infectae". (Thomas Aquinas: jw., II—2 q. 83 a. 4 in corpore).

[52] „Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas ..." (Tamże, q. 150 a. 4 ad 3).

[53] Tenże, Opera omnia. T. 16 Parmae 1865 nn. s. 113.

[54] „Item placuit, ut quicunque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non deretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, A.S.". (D: 105).

[55] „Sqd. clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares castitatem sollemniter professos ... posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis (etiamsi eam voverint) habere donum: A.S.". (Tamże, 979).

Po tych kilku wstępnych uwagach przechodzimy do omówienia nauki kardynała Hozjusza o możliwości zachowania celibatu. Zagadnienie to przedstawimy według następującego porządku: zachowanie celibatu z pomocą łaski uświęcającej nie przekracza sił natury ludzkiej; interpretacja tekstów Pisma św.: Mt 19, 11—12 i 1 Kor 7, 2—9; konieczność dobrych uczynków do zbawienia suponuje możliwość ich wykonania.

B. Zachowanie celibatu z pomocą łaski uświęcającej nie przekracza sił natury ludzkiej

a. Możliwość czynienia dobrze w stanie natury upadłej

Hozjusz nie zajmuje się bliżej rozważaniem stanu natury pierwotnej, a jedynie wypowiada ogólnie zgłoszoną naukę, że w raju nie było walki między ciałem i duszą [56]. Bardziej natomiast szczegółowo rozważa skutki grzechu pierworodnego, kiedy zwalcza naukę reformatorów o usprawiedliwieniu przez samą wiarę; przy tej okazji wykłada naukę Kościoła w omawianej materii. Przyznaje, że wszyscy ludzie, pochodzący od Adama, przychodzą na świat jako prawdziwi grzesznicy, obciążeni winą i karą. Przez grzech Adama wszyscy ludzie zostali pozbawieni łaski i pomocy Bożej, a natura ludzka została tak zraniona, że duch sprzeciwia się ciału, a ciało pożąda przeciwko duchowi (Gal 5, 17). Mimo tych fatalnych skutków grzechu pierworodnego natura ludzka nie została całkowicie zepsuta, ponieważ mogła wykonywać pewne dobre czyny swoimi własnymi siłami [57].

Zwyczajem humanistów Hozjusz zwraca się ku starożytności i podaje przykłady zaczerpnięte z tamtych czasów. Między innymi przytacza opowieść o Stylponie z Megary i filozofie Sokratesie, którzy własnymi siłami pozbyli się wielu wad i doszli do wysokiej doskonałości. Jeśli tamci z pijaków i rozpustników stali się, dzięki własnej woli, ludźmi trzeźwymi i czystymi, choć nie znali prawdziwego Boga, to na pewno łatwiej może podobne i większe rzeczy zrobić chrześcijanin z pomocą łaski Bożej [58].

b. W stanie natury odkupionej celibat może być zachowany

Według Hozjusza po odkupieniu rodzaju ludzkiego przez Chrystusa położenie chrześcijan poprawiło się, ponieważ nie tylko zostali odkupieni z niewoli grzechu, ale stali się synami i dziedzicami Królestwa Bożego (Flp 1, 14 nn.; Kol 3, 24; 1 P 3, 9) oraz otrzymali różne zbawienne pomoce do leczenia chorej natury ludzkiej [59]. Na chrzcie św. bowiem odpuszczone są grzechy, nie wyłączając pierworodnego, oraz wina i kara za wszystkie grzechy do tego czasu popełnione. Skoro zaś człowiek został pojednany z Bogiem, zostaje mu wlana: wiara, nadzieja i miłość. Odtąd zaś, mówiąc słowami św. Pawła, „jesteśmy synami Bożymi... (i) współdziedzicami Chrystusowymi" (Rz 7, 16—17).

---

[56] HO: s. 308.
[57] Tamże, s. 235, 310.
[58] Tamże, s. 736.
[59] Tamże. s. 143 nn. Jednocześnie Autor zaznacza, że usprawiedliwieni jesteśmy świętością Chrystusa, „sed non ea, qua ipse iustus est, sed ea, quam nobis impertit, qua nos ipse iustos facit, qua donati ab eo renovamur spiritu mentis nostrae, ac non modo reputamur, sed vere iusti sumus". (Tamże, s. 71).

Prawdą jest, że natura ludzka nie została podniesiona przez chrzest do stanu pierwotnego, w którym była stworzona; nie zaleczone zostały wszystkie rany zadane przez grzech pierworodny, gdyż stale pozostaje pożądliwość, z którą trzeba walczyć całe życie. Mimo jednak pozostania w nas tych ułomności, jako skutków grzechu pierworodnego, natura ludzka została podniesiona do takiej doskonałości, że może wypełnić wszystko konieczne do swego zbawienia. Człowiekowi bowiem ochrzczonemu i połączonemu z Bogiem przykazania i rady ewangeliczne są nie tylko możliwe do zachowania, ale stają się łatwe i przyjemne. Bóg wspiera naszą słabość i wlewa do naszych serc miłość (Rz 5, 5), przy pomocy której nic nie ma tak trudnego, byśmy nie mogli wykonać; o tym dobitnie świadczy św. Paweł: „wszystko mogę w tym, który mnie umacnia" (Flp 4, 13), a Chrystus Pan zapewnia nas, że odtąd już „jarzmo moje słodkie jest, a brzemię moje lekkie" (Mt 11, 30) [60].

c. Argumenty z Pisma św.

Kardynał przytacza liczne teksty Pisma św. (Mk 9, 22; Flp 4, 13; Rz 8, 1; Job 38, 1) i przy ich pomocy wykazuje, że wierzącemu wszystko jest możliwe; sam bowiem Chrystus wzmacnia siły wiernych we wszelkich wysiłkach. Dlatego też żołnierz Chrystusowy nie powinien rozważać, czy Chrystus mu pomoże, ponieważ „bezbożną rzeczą byłoby myśleć o Bogu, że albo nie chce, albo nie może, kiedy On i może i chce wspomagać nasze sprawy" [61]. To, co u ludzi uważa się za niemożliwe, u Boga jest i możliwe i łatwe, byle tylko z naszej strony nie brakło dobrej woli. Wówczas szybko poznamy, że dzięki łasce jest łatwe to, co dla natury ludzkiej było trudne albo nawet niemożliwe. Z tego też względu każdy chrześcijanin powinien wiedzieć, że Bóg nigdy nie opuszcza człowieka, chyba że człowiek pierwej opuści Boga (Hbr 13, 5). Jeśli mimo tego w wypełnianiu przykazań zajdą jeszcze jakieś trudności, należy biec do Chrystusa, który polecił: „proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; pukajcie, a będzie wam otworzone" (Łk 11, 9) [62].

Hozjusz, po tym niejako ogólnym wykładzie, powraca do zagadnienia o możliwości zachowania celibatu; przytacza znowu wymienione już teksty skrypturystyczne oraz nowe, a mianowicie: napomnienia Chrystusa (Mt 5,8; 19, 22 itd.) i Pawła Apostoła (1 Kor r. 7; 1 Tym 3, 2 itp.), by w oparciu o nie stwierdzić, że jeżeli Ewangelie i Listy Pawłowe zachęcają wiernych do zachowania czystości i dziewictwa, to tym samym przewidują możliwość ich zachowania. Po bliższym zaznajomieniu się z wypowiedziami Pisma św. wynika, że zarówno przykazania jak i rady ewangeliczne, a między nimi cnota czystości, możliwe są do zachowania. Nie ukrywa się przy tym, że cnota czystości, podobnie jak każda inna cnota, z natury swej jest trudna, ale nie niemożliwa do zachowania [63].

---

[60] „Propterea Paulus, ait Hosius, hoc sacramentum vocat lavacrum renovationis, in quo adeo mutamur ab illis, qui fuimus ante, ut veterem hominem cum suis actibus expoliantes, divinae naturae consortes efficimur, filiique Dei nominemur et simus..." (Tamże).

[61] Tamże, s. 178.

[62] Tamże, s. 735.

[63] Tamże, s. 181, 189, 303 etc.

Każdy z ludzi musi pokonywać różne trudności w swoim życiu. Już z przyjęciem chrztu katolik zobowiązuje się do nieustannej walki z wszystkim, co jest przeciwne nauce Chrystusa. W tej walce zwyciężamy i ponosimy porażki; nasze jednak upadki pochodzą z naszej własnej słabości, gdyż nie wzywaliśmy Boga z pełną wiarą i dlatego nie otrzymaliśmy należytej pomocy. Dzieje się to nie z winy Boga, ponieważ nie prosiliśmy Go, albo źle prosiliśmy i dlatego pozbawieni byliśmy pomocy; Kościół bowiem zawsze wyznawał i wyznaje, że tylko ci mogą zachować czystość „którym dano jest" (Mt 19, 11), lecz jednocześnie uczył i uczy, że tym dano jest, którzy prosili, którzy chcieli, którzy, aby otrzymać, pracowali [64].

Nikomu nie wolno ograniczać potęgi i miłosierdzia Bożego, albowiem jest On dobrotliwy i miłosierny (Łk 6, 35-6; 2 Kor 9, 8) i bardziej skory do dawania niż my do brania. Dlatego też nikomu nie wolno mówić: „nie mogę, nie jest mi dane, nie mam pomocy Bożej", ponieważ łaska Pana i Zbawiciela naszego udzielana jest każdemu do wykonania dobrze swoich zadań i obowiązków. Podobnie jak żonatym Bóg udziela daru do zachowania wierności, niezależnie od różnych trudności w życiu małżeńskim, podobnie i zobowiązanym do zachowania celibatu, jeśli tylko mają silną wiarę (Jk 1, 6), udziela daru czystości [65].

d. Argumenty patrystyczne

Hozjuszowi nie wystarczała skrypturystyczna argumentacja, bo przecież heretycy również posługiwali się tymi samymi tekstami Pisma św. W celu należytego zrozumienia Pisma św., zwłaszcza jeśli jest mowa o tekstach trudnych, przed oczyma należy mieć zawsze Tradycję, która jest najlepszym tłumaczem i pewnego rodzaju żywą Ewangelią, *vivum quoddam evangelium* [66].

Błędy heretyków, zauważa Hozjusz, pochodzą przede wszystkim stąd, że odrzucili Tradycję chrześcijańską i według własnej woli tłumaczą Pismo św. Katolicy natomiast dobrze wiedzą, że kto odrzuca Tradycję, otwiera okno do wyrzucenia także Ewangelii [67]. W związku z tym dochodzi do wniosku, że „kto opiera się o Tradycję, znajduje się poza niebezpieczeństwem" i dlatego wszystkie zagadnienia religijne powinny być rozpatrywane w świetle kościelnej Tradycji [68]. Pośród dokumentów Tradycji chrześcijańskiej specjalnym autorytetem cieszą się dzieła Ojców Kościoła. Ich

[64] Tamże, s. 36, 178, 303.
[65] Tamże, s. 191.
[66] Tamże, s. 609, 621.
[67] „Ceterum ... nihil novi faciunt haeretici, cum ad scripturas provocant, cum eas sibi tamquam proprias vindicant, cum earum possessione ceteros excludunt, cum sibi solis eas interpretandi ius arrogant, ideoque novo more, contra quam a Patribus nostris intellectae fuerint. Verum hoc illius ius per catholicos concessum fuit numquam: qui semper quidem scripturas tamquam divinitus inspiratas, reverenter accipiebant, sed ubi de sensu earum controvertebantur, ad patrum interpretationes provocabant: quos isti usque eo aspernantur et respuunt omnes, ut nihil se recipere dicant, nisi scripturas: sed sic, ut penes se solos certam esse velint auctoritatem interpretandi". (Tamże, s. 388).
[68] Tamże, s. 608. Według Hozjusza tylko te tradycje winny być zachowywane, „quae quidem toto terrarum orbe observantur ... vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri". (Tamże, s. 566).

zgodność w interpretacji Pisma św. stanowiła i stanowi niewątpliwe kryterium prawdy [69].

Przy omawianiu możliwości zachowania celibatu Biskup przytacza liczne wypowiedzi Ojców Kościoła, z których przynajmniej kilka zobaczymy. Przed innymi i to wielokrotnie powołuje na świadka św. Augustyna, który w swych dziełach dużo pisał na temat zachowania czystości i dziewictwa. Ten wielki Doktór Kościoła wielokrotnie podkreśla, że zachowanie czystości nie jest trudne, jeśli zachowujemy ją z Chrystusem i dla Chrystusa. Jednocześnie napomina wszystkich zobowiązanych do zachowania czystości, by ich nie przerażało brzemię wstrzemięźliwości: „będzie ono lekkie, jeżeli będzie Chrystus; Chrystus będzie, gdy będzie wiara, która wyprosi od nakazującego to, co nakazał" [70]. Zatem źródłem naszej siły do ciągłej walki jest Bóg, który jest w nas i Duch św., który walczy w nas i przeciwko nam i naszym słabościom. W trudnych chwilach człowiek winien jak najwięcej ufności położyć w Bogu i u Niego prosić o pomoc [71].

Hozjusz, naśladując sposób wyrażania się i styl św. Augustyna, zwraca się do chrześcijanina, mającego obowiązek zachowania celibatu, by jak dobry żołnierz Chrystusowy, kiedy stanie twarzą w twarz z niebezpieczeństwem, nie uciekał ani wołał, że nie może, że nie ma specjalnego daru od Boga, ale niech rozpocznie walkę przeciw własnemu ciału, światu i szatanowi; musi bowiem zachować swoje przyrzeczenia i śluby, a tarczą wiary zwycięży wroga i niepokonany w wierze zejdzie z tego świata [72]. Taki chrześcijanin wierzy Chrystusowi nauczającemu: „wszystko możliwe jest wierzącemu" i Pawłowi: „wszystko mogę w tym, który mnie umacnia" [73].

Słowa św. Augustyna są jasne i nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości, że czystość jest możliwa do zachowania; prócz tego przynoszą jeszcze specjalny bodziec do pielęgnowania tej cnoty. Hozjusz przeto, uznając najwyższy autorytet św. Augustyna, woła z emfazą: „Co więc dosyć było Augustynowi, powinno wystarczyć i każdemu chrześcijaninowi" [74].

W podobny sposób omawianą kwestię przedstawiają inni Ojcowie Kościoła. Św. Jan Chryzostom między innymi pisze: „Razem z tobą Pan wkracza do walki, Pan atakuje, Pan walczy, a zwycięstwo przypisane jest tobie; walka twoja jest walką Boga; zmagania twoje są zmaganiami Chrystusa. Czego się więc lękasz? Czego drżysz ze strachu?... Weź broń, idź do bitwy, walcz mężnie, a walczącemu pomoże Ten, który nie może być zwyciężony" [75]. Według zaś św. Klemensa Aleksandryjskiego Chrystus przyszedł na świat, aby okazać ludziom, że obecnie ich siły są wystarczające do zachowania przykazań, ponieważ Syn Boży, przybrawszy ciało nasze, przez śmierć na krzyżu naprawił to co było w nim zepsute i pojednał nas z Bogiem [76].

---

[69] Tamże, s. 23,388,539,592.

[70] Augustinus: De adulteriis coniugiis 1. 1 c. 24; 1. 2 c. 19; PL 40,468,485, HO: s. 180,737.

[71] „Continentiam iubes Christe ... da quod iubes et iube quod vis ... Si constituunt adversus me castra non timebit cor meum ... in hoc ego sperabo: omnia possum in te, qui confortas me". (Augustinus: De natura et gratia c. 43; PL 44,271).

[72] Tenże: Sermo 43; PL 40,1317. HO: s. 178.

[73] Tamże. Rz 8; Mk 9,22; Flp 4,14.

[74] „Quid igitur satis fuit Augustino, satis esse debet cuiusvis homini catholico" HO: s. 565).

[75] Tamże, s. 737.

[76] Tamże, s. 286.

Kardynał parafrazując wypowiedzi św. Bazylego pisze, że przy zachowaniu cnoty czystości nie trzeba przepływać mórz i oceanów, ani przelatywać niezmierzonych przestrzeni, ani przebywać wielu dróg świata, ani podejmować innych trudnych wysiłków, ale wystarczy tylko pilnie badać siebie samego, a na pewno z Bożą pomocą znajdą się odpowiednie chęci i siły [77].

W oparciu o wypowiedzi Ojców Kościoła Hozjusz podaje wiele rad ascetycznych, które pomagają w zachowywaniu celibatu. Wiadomą jest rzeczą, że ciało i dusza potrzebują odpowiedniego pokarmu. Wielcy święci wskazują zobowiązanym do zachowania czystości te same zbawienne środki, których używał św. Paweł. On ciało swoje umartwiał i poddawał w niewolę, a kiedy dany był mu „bodziec ciała" (2 Kor 12, 7), który go dręczył, zwrócił się do Boga i wspomagany łaską walczył mężnie i z tej walki wyszedł zwycięzcą [78].

Za przykładem św. Pawła także inni ludzie, aby łatwiej zachować czystość winni powstrzymać się od głupich i niepotrzebnych rozmów oraz okazji prowadzących do grzechu, a ciało umartwiać czuwaniem, postami i wytężoną pracą; duszę zaś swoją powinni karmić pobożną lekturą, bezustanną modlitwą i świętymi rozmowami. Ludzie przeto, którzy odrzucili wspomniane pomoce, nie mogą mówić, że chcieli żyć w czystości, ale zostali złamani gwałtownymi napadami pożądliwości. O takim człowieku, który opłakuje gwałtowność ciała, ale nic nie czyni przeciwko temu, pisał już Orygenes: „Ty ciało uzbrajasz przeciwko duchowi i czynisz je silne, kiedy karmisz je potrawami mięsnymi i poisz zbytnio winem, kiedy schlebiasz mu zbytkiem i prowadzisz do tego, co ludzi i nęci" [79].

Jednocześnie jednak niech nikt nie sądzi, że samymi umartwieniami i pobożnymi ćwiczeniami można osiągnąć pełną doskonałość; dlatego też, kiedy nawet z naszej strony wszystko zostało spełnione do opanowania pożądliwości, to nie przypisujmy sobie zasługi i naszym siłom, ale całą nadzieję położmy w Bogu, bo to Jego był dar. Albowiem Bóg sprawuje w nas „i chcieć i wykonać według dobrej woli" (Flp 2, 12) i „jest blisko wszystkich, którzy Go wzywają" (Ps 144, 18). Z tego też względu należy przystąpić z całą ufnością „do stolicy łaski" (Hbr 4, 16) i bez wahania prosić miłosiernego Boga, by wysłuchał modlitwy nasze i udzielił pomocy do zachowania czystości [80].

c. Argumenty dodatkowe

Prócz dowodów skrypturystycznych i patrystycznych biskup warmiński przytacza wiele faktów z historii, daje argumenty rozumowe i *ad hominem;* wszystkie one, jako bardziej oczywiste, łatwiej trafiają do przekonania i zbijają błędne opinie. Historia poucza nas, że w Kościele żyło wiele tysięcy dziewic i wiele milionów zachowujących celibat, którzy przeżyli życie swoje święcie i czysto bez zawierania małżeństw [81].

---

[77] Tamże, s. 179.
[78] Tamże, s. 179, 191.
[79] Tamże, s. 180.
[80] Tamże, s. 179, 191.
[81] „Multa milia virginum, multae myriades continentium fuerunt in Ecclesia, qui aliis quam contrahendi matrimonii remediis usi, pudice et caste vitae suae tempus transegerunt". (Tamże, s. 303).

Jeśliby opinie heretyków o niemożliwości zachowania celibatu były prawdziwe, to wówczas ani Jan Ewangelista, o którym wiadomo, że zachował dziewictwo, ani niektórzy inni apostołowie, ani Tytus i Tymoteusz, ani Dionizy i Bazyli, ani Chryzostom i niezliczona ilość kapłanów i biskupów, którzy znani byli ze świętości życia i zachowania czystości, nie mogliby tego dokonać. Podobnemu przypuszczeniu zaprzeczają mężowie uczeni i święci wszystkich wieków, tak Łacinnicy, jak Grecy; jednogłośnie stwierdzają, że wyżej wymienieni i wielu wielu innych żyło w celibacie i czystości [82].

Dalej, jeśli porówna się trudności przy zachowaniu celibatu z pracami i trudami apostołów i męczenników, wówczas nowe opinie wydają się śmieszne. Dziś niektórzy głoszą, że nie mogą zachować celibatu, a apostołowie i męczennicy, nie tylko powstrzymali się od żon, ale kiedy byli męczeni „szli od oblicza Rady, ciesząc się, że stali się godnymi dla imienia Jezusowego zelżywość cierpieć" (Dz 5, 40). Oni pokonali nie tylko pożądliwość ciała, ale przezwyciężyli coś o wiele większego: strach przed torturami i śmiercią. Tak św. Andrzej, kiedy zobaczył krzyż sobie przygotowany, zawołał: „O dobry krzyżu, długo wyczekiwany... ciesząc się, idę do ciebie" [83]. Podobnie św. Paweł, który tyle wycierpiał dla Chrystusa, wołał z odwagą: „któż tedy nas odłączy od miłości Chrystusowej" (Rz 8, 35). W ślad za św. Pawłem tysiące i tysiące męczenników, także z płci słabej, znosiło straszne męczarnie i prześladowania. Jeśli zatem oni mogli znieść tyle, to i my możemy i musimy zachować nasze, raczej drobne, zobowiązania. Tak jak oni cierpieli wspólnie z Chrystusem i my podobnie musimy zachować nasze śluby, bo ten sam Bóg i ich i nas wspomaga i udziela pomocy [84].

Ponadto nie tylko apostołowie i święci znosili trudy, gdyż także ci, którzy dążą do zdobycia bogactw, obracają się w ciągłych niebezpieczeństwach i trudach. Oni to w ciągłych podróżach siłą rzeczy zachowują wstrzemięźliwość i nie narzekają, że to jest niemożliwe. Jeżeli więc tyle może pragnienie bogactw i miłość pieniądza, które człowiek musi zostawić odchodząc z tego świata, to czyż nie wiele więcej może miłość Tego, który „żywot wieczny dał nam" (1 J 5, 11). Święci dążyli do tego, co jest doskonałe, aby przez to zbliżyć się do Boga, źródła wszelkiej doskonałości; my także za ich przykładem wypełnić musimy to, cośmy przyrzekli naszemu Zbawicielowi [85].

Wreszcie, zauważa Hozjusz, każdy z nas obowiązany jest nie tylko do opanowywania pożądań cielesnych, ale musi powstrzymać się od każdego innego przestępstwa. Są zaś między ludźmi tacy, którzy lubią wyciągać rękę po cudze rzeczy, a inni są skłonni do gniewu. Nikt jednak z nich nie mówi, że „nie jest mu dane", ale jeśli naprawdę chce, to z Bożą pomocą nie popełni więcej grzechu. Podobnie i ci, którzy zobowiązali się do zachowania celibatu, to choćby przeciwni im byli: Merkury, Mars albo Wenus zachowują z pomocą łaski swoje śluby [86]. Po tym wszystkim biskup war-

[82] Tamże, s. 189. „Sic Hieronymum, sic Benedictum, sic Bernardum, sic sexcentos alios, quos enumerare longum foret, fecisse ... (id est castitatem servasse) nobis narrant Historiae". (Tamże, s. 191).
[83] Tamże, s. 177.
[84] Tamże.
[85] Tamże, s. 186 nn.
[86] Tamże, s. 178, 191, 303, 738.

miński wyznaje z całym przekonaniem, że celibat nie sprzeciwia się przykazaniom Bożym, ani nie jest tego rodzaju, że człowiek z pomocą łaski nie mógłby go wypełnić [87].

C. Interpretacja tekstów Pisma św.: Mt 19, 11—12 i 1 Kor 7, 2—9

a) Pierwsza trudność zrodziła się z interpretacji słów Chrystusa: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym jest to dane" i „kto może pojąć, niech pojmuje" (Mt 19, 11—12). Tekst ten pseudoreformatorzy wyjaśniali w ten sposób, że zachowanie czystości stanowi specjalny dar Boga, udzielany nie wszystkim, lecz tylko niektórym. Nikt z ludzi nie wie, czy ten dar posiada. Ponieważ Bogu „nie podoba się niewierna a głupia obietnica" (Ekl 5,3), której wypełnienie nie leży w siłach ludzkich, przeto żaden z ludzi nie powinien ślubować zachowania czystości; inaczej znajdzie się w niebezpieczeństwie nie wypełnienia tego, co przyrzekł. Jako dowód swego twierdzenia podawali przykłady nie zachowania celibatu przez księży i zakonników. Z powodu tej rzekomej niemożliwości powinni wszyscy, nie wyłączając tych, którzy już złożyli ślub czystości, zawrzeć małżeństwo, aby mogli żyć w czystości [88].

Hozjusz, po ogólnym wyłożeniu trudności i w oparciu o pisma Ojców Kościoła wykazuje, że Pismo św. często używa „móc" zamiast „chcieć" [89]. Św. Augustyn bowiem, interpretując słowa Ewangelii (J 12, 37) pisze o tych, którzy nie wierzyli Chrystusowi: „powiedziano jest, nie mogli, gdzie należy rozumieć, że nie chcieli" [90]. Św. Jan Chryzostom przy omawianiu tego samego tekstu pisze podobnie: „Dlatego nie mogli, ponieważ ... nie chcieli" [91]. W komentarzu do św. Mateusza, rozdział 19, wyjaśnia, że tym dane jest, którzy wybrali czystość z własnej woli; słowa przeto Chrystusa należy rozumieć w tym sensie, że pomoc dana jest tym, którzy z tej walki pragnęli wyjść zwycięzcami [92]. Św. Hieronim wyjaśnia: „tym dano, którzy prosili, którzy chcieli, którzy, aby otrzymać, pracowali; każdemu bowiem proszącemu będzie dane i szukający znajdzie, i pukającemu będzie otworzono" [93]. Św. Grzegorz z Nazjanzu tak komentuje słowa Chrystusa: „kiedy usłyszysz, którym dano jest, dodaj, dane jest tym, którzy chcą i wyrażają zgodę" [94]. Kardynał jak rozpoczął swój komentarz słowami św. Augustyna tak i skończył jego uwagami. Ten zaś, wielki obrońca celibatu, wyjaśnia, że tylko niektórzy z liczby tych, którym dano, jest, rozumieją to słowo; innym zaś, którym nie jest dano, albo nie chcą, albo nie wypełniają tego, co chcą; przeto słowo, które nie przez wszystkich jest pojmowane, a tylko pojęte jest przez niektórych, jest darem Boga i wolnej woli [95].

---

[87] „Planum iam fecisse videmur, neque adversari Dei mandato votum coelibatus, nec esse huiusmodi, quod homo Dei fretus praestare non possit". (Tamże, s. 179).
[88] Tamże, s. 178 n., 305 nn., 734. Apologia Confessionis Augustanae 23,XXI; MK: 238 n.
[89] HO: s. 305.
[90] Tamże, s. 305, 374.
[91] Tamże, s. 305, 374 n.
[92] Tamże, s. 305, 735.
[93] Tamże, s. 178, 305.
[94] Tamże, s. 178.
[95] Tamże, s. 305.

Biskup warmiński jak zwykle, po podaniu komentarza zaczerpniętego z Tradycji, sam wyjaśnia omawianą trudność. Słowa Chrystusa nie oznaczają konieczności zachowania celibatu przez wszystkich; wykazują one tylko, że dar Boży jest dany tym, którzy chętnie wybrali cnotę czystości i ją zachowują. Jeśliby wszystko pochodziło od Boga, a nic od nas, wówczas niepotrzebnie Chrystus chwalił i wyróżniał tych, którzy sami wybierają i zachowują czystość. Dlatego też słowa: „którym dano jest" oznaczają jedynie, że pomoc z nieba zawsze jest nam dana, jeśli tylko pragniemy z niej korzystać. Ponadto Chrystus nie powiedział, że nie wszyscy mogą pojąć, lecz że nie wszyscy pojmują, a to jest istotna różnica.

Prócz tego nie tylko w Piśmie św., ale także w zwyczajnej mowie ludzkiej, często „móc" używa się zamiast „chcieć"; słyszy się bowiem słowa: „nie mogę go kochać", a to oznacza: „nie chcę go kochać" [96]. Po wyliczeniu tych argumentów Hozjusz jeszcze raz podsumowuje całe zagadnienie i stwierdza, że dar Boży został udzielony wszystkim, którzy chcieli i o niego prosili; błędem jest, że otrzymali go tylko niektórzy albo tylko żonaci, gdyż w tym samym stopniu, albo jeszcze więcej został udzielony każdemu, który chce zachować czystość. I dar ten dawany jest nie raz lub dwa, ale zawsze do zachowania czystości, bo Chrystus przyrzekł: „aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek byście Go prosili w imię moje". (J 15, 16) [97].

Sprawę rzekomych lub prawdziwych wykroczeń przeciw celibatowi kardynał wyjaśnia przede wszystkim brakiem wiary. W tych czasach bowiem wiara tak upadła jak za czasów Chrystusa, który jej nie znalazł na ziemi. Dalej, porównując nieżonatych z żonatymi wykazuje fałszywość nowo głoszonych opinii. W małżeństwach bowiem także niekiedy nie bywa zachowana wierność małżeńska i popełniane są cudzołóstwa. Grzechy te jednak nie przekreślają godności i świętości małżeństwa; podobnie i grzechy nieczyste niektórych duchownych nie uwłaczają świętości celibatu. Jak z powodu grzechów małżonków samo małżeństwo nie przestaje być „we czci u wszystkich" (Hbr 13, 4), tak z powodu wykroczeń złych kapłanów celibat i czystość nie przestają być miłe Bogu [98].

Prócz tego, jeśliby nawet żonaci mieli w małżeństwie pomoc przeciwko pożądliwości, a nieżonaci byli jej pozbawieni, to niemniej w wielu wypadkach mało ona pomaga. Wszystkim bowiem wiadomo, że małżonkowie, co często zdarza się, pozostają przez długi czas rozłączeni. Czyż zaraz mają zawierać nowe małżeństwa? W takim wypadku, jeśli jeden z małżonków nie chce dochować wierności, czy oznacza to, że nie była mu dana pomoc od Boga? Należy powiedzieć po prostu, że nie chciał i złamał przysięgę małżeńską. Ta sama odpowiedź dotyczy duchownych łamiących swoje zobowiązania wobec Boga. Chociaż bowiem zachowanie celibatu trudniejsze jest niż życie małżeńskie, to jednak nikt nie jest kuszony ponad siły. W trudnościach zaś duchowni mają się zwrócić do Boga o pomoc, a nie szukać jej w zawieranych małżeństwach, bo tego nie wolno im czynić pod grzechem ciężkim i nieważnością [99].

---

[96] Tamże, s. 305, 734.
[97] Tamże, s. 178.
[98] Tamże, s. 62, 180, 736, Łk 18,8.
[99] Tamże, s. 303, 304, 735. W innym miejscu Hozjusz pisze: „Quid enim si longius maritus abesse cogatur, vel quod legatione fungatur, vel militiae, vel mercatus gra-

b) Druga trudność pochodzi ze słów św. Pawła: „Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty, niech każdy ma swoją żonę, a każda ma swego męża" i „...jeśli nie potrafiliby zapanować nad sobą, niech zawierają związek małżeński. Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie, niż płonąć w ogniu" (1 Kor 7, 2 i 7, 9). Heretycy w słowach św. Pawła widzieli nakaz zawierania małżeństw przez wszystkich, którzy napastowani są pożądliwością [100].

Według Hozjusza interpretacja ta jest absolutnie fałszywa i zupełnie różni się od tej, którą podaje chrześcijańska Tradycja. Kościół bowiem pierwsze wymienione zdanie odnosił zawsze do żonatych, a w następnych słowach widział zezwolenie na zawarcie małżeństwa dla tych, którzy są wolni i na przeszkodzie nie stoi żaden zakaz. W celu pełniejszego wykazania prawdy kardynał szeroko omawia przyczyny, które skłoniły Apostoła do poruszenia tej kwestii w swoim liście. Apostołowie i ich następcy w swoich pracach misyjnych opuścili żony i żyli w czystości. Niektórzy ze świeżo ochrzczonych zaczęli naśladować przykład apostołów, oddzielili się od żon i nakłaniali innych, by postępowali podobnie. Zaczęły się nieporozumienia. W liście skierowanym do nich, poza innymi problemami nurtującymi życie pierwszych gmin chrześcijańskich, poruszył także zagadnienie życia w małżeństwie i zawierania nowych małżeństw. Najpierw wytłumaczył żonatym, że lepiej jest żyć oddzielnie, ale z powodu niebezpieczeństwa rozpusty niech żyją razem i tylko na pewien czas z powodu modlitwy, za obopólną zgodą, mogą pozostawać oddzielnie. Dalej, jak wynika z kontekstu, zwrócił się do tych, którzy jeszcze nie pozawierali małżeństw oraz do wdów i wskazał im doskonalszą drogę życia, to jest zachowanie czystości. Jednak i tym, którzy nie mają żadnej przeszkody, zezwolił na małżeństwo, jeśliby nie potrafili zapanować nad sobą. Jednym słowem tekst ten nie ma zastosowania do księży i zakonników, bo oni nie są wolnymi, gdyż ślubowali już Chrystusowi [101].

Biskup warmiński swoim zwyczajem wspomniany tekst wyjaśnia ponownie argumentami zaczerpniętymi z Tradycji [102], a w końcu powołuje się na autorytet Erazma z Rotterdamu, który podobnie interpretuje słowa św. Pawła [103]. W zakończeniu Hozjusz stwierdza, że cytowane słowa nie mówią zupełnie o niemożliwości zachowania celibatu, gdyż Apostoł nie powiedział: którzy nie mogą zapanować nad sobą, niech się żenią, lecz tylko, „którzy nie potrafiliby zapanować nad sobą...". Z tego wynika, że św. Paweł wskazał w liście podwójną drogę, a mianowicie: świeckim pozwolił według prawa zawrzeć małżeństwo, a obowiązanym do zachowania celibatu nakazał zachować go także według prawa [104].

---

tia, vel captivitate separatus, vel quacumque alia de causa, num statim dictum sibi putabit: melius est nubere quam uri: et ad quamcumque civitatem pervenerit, aliam atque aliam ducet". (Tamże, s. 191).

[100] Tamże, s. 177, 191, 735 n. Apologia Confessionis Augustanae 23, XI, MK: 238.

[101] HO: s. 185.

[102] Tamże, s. 185 nn.

[103] Erasmus „quamvis ... iniquus coelibatui, paraphrasi locum hunc explicans, de coniugatis eum interpretatur". (Tamże, s. 185).

[104] Apostolus „saecularibus permisit legitime nubere, renuntiantibus autem mandat se continere, et quidem legitime". (Tamże, s. 186).

D. Konieczność dobrych uczynków do zbawienia

Z nauką o możliwości zachowania celibatu ściśle łączy się zagadnienie o konieczności dobrych uczynków do zbawienia. Siłą rzeczy uczynki, nakazane przez Boga jako konieczne, powinny być możliwe do wykonania. Prawdę tę, jak widzieliśmy już uprzednio, odrzucił Luter i inni pseudo-reformatorzy XVI wieku.

Kościół katolicki naucza, że nikt nie jest przeznaczony przez Boga na potępienie; człowiek potępia się sam z własnej złej woli. Bóg przyrzeka życie wieczne, ale jednocześnie do otrzymania go żąda od nas pracy i dobrych uczynków; za nie obiecuje wieczną nagrodę.

Pismo św. przedstawia życie wieczne jako nagrodę za dobre uczynki człowieka; nagrodę tę wręczy każdemu sam Chrystus (Ap 22, 12) w uznaniu za pracę i dobre uczynki (1 Kor 3, 8; Rz 2, 6; Ps 6, 13; Ekl 16, 15). W innych miejscach życie wieczne przedstawione jest jako „wieniec sprawiedliwości" i „korona żywota". Św. Paweł cieszy się, że otrzyma ten wieniec (2 Tym 4, 8), a św. Jakub przyrzeka wszystkim, że otrzymają koronę żywota, jeśli tylko wytrwali w czasie doświadczenia (Jk 1, 12). Psalmista zaś oczekuje życia wiecznego, bo „odda mi Pan według sprawiedliwości mojej, i według czystości rąk moich..." (Ps 17, 21).

Do wykonania dobrych czynów Bóg udziela łaski, a po ich wykonaniu odpuszcza karę za uprzednie przewinienia. Przeciwnie zaś, sługa, który poznał wolę swego pana, ale nie wypełnił jej, „otrzyma wielką chłostę" (Łk 12, 47). W Liście św. Jakuba (4, 17) czytamy, że człowiek, który „umie dobrze czynić, a nie czyni, ten popełnia grzech". Podobnie cała Tradycja chrześcijańska głosi konieczność dobrych uczynków i przyrzeka, jako nagrodę za ich wykonanie, życie wieczne [105].

Nie ma więc najmniejszej wątpliwości, że Bóg, który chce nas zbawić, jednocześnie zobowiązuje nas do czynienia dobrze. Z tego też powodu Hozjusz odrzuca opinie o usprawiedliwieniu przez samą wiarę jako fałszywe i heretyckie, a następnie wykazuje w nowej nauce brak konsekwencji; jeśli bowiem odkupieniu Chrystusa nie sprzeciwia się wiara, chrzest i wewnętrzna pokuta, które oni przyjmują, to nie może sprzeciwiać się także i pokuta zewnętrzna, która jest wyrazem wewnętrznej, ani też inne sakramenty, przykazania i dobre uczynki, tak gorąco zalecane przez Pismo św.[106]. Wobec tego należy wierzyć z Kościołem katolickim, że dobre uczynki są konieczne do zbawienia. Trzeba tu jednak zrobić rozróżnienie i stwierdzić, że tylko te uczynki są pożyteczne do zbawienia, które pochodzą od Boga i do Niego odnoszą się. O tym pamięta św. Paweł, gdy pisze: „Cokolwiek czynicie, z serca czyńcie jako Panu, a nie ludziom..." (Kol 3, 23). Zatem jeśli ktoś wykonuje jakiś dobry uczynek, lecz nie odnosi go do Boga, nie szuka chwały Jego ale ludzkiego poklasku lub własnej wygody, taki zostanie przyjacielem świata i nieprzyjacielem Boga.

Prawdą jest, że nasze prace same ze siebie nie są godne przyszłej chwały (Rz 8, 18). Kardynał z dużą ekspresją pisze na ten temat: „jeśli możliwe by było, by ktoś żył od dnia, kiedy świat został stworzony, aż do dnia sądu ostatecznego, i przez cały ten czas nie tylko pracował ale i znosił męki straszliwe, to jego praca i męki nie byłyby godne, by za nie uzyskać

[105] Tamże, s. 125, 139, 258, 265, 738.
[106] Tamże, s. 139 nn.

nagrodę życia wiecznego" [107]. Wobec tego musimy przyznać, że nasze prace i starania są godne nagrody nie same ze siebie, ani płyną z godności natury ludzkiej, ale z łączności naszej z Chrystusem, który podniósł nas do stanu nadprzyrodzonego i odtąd już „jesteśmy synami Bożymi" (Rz 8, 16). Z niniejszego omówienia wynika, że biskup warmiński zagadnienie o konieczności dobrych uczynków do zbawienia wykłada według nauki św. Tomasza z Akwinu [108]. W dalszym zaś ciągu, po przytoczeniu innych jeszcze dowodów z Pisma św., Ojców Kościoła i wybitnych teologów dochodzi do wniosku, że wszystkie nasze dobre uczynki, wykonane w łączności z Bogiem i na Jego chwałę, są Mu miłe a dla nas konieczne do zbawienia. Prócz tego są jeszcze inne dzieła nadprzyrodzone, jak męczeństwo, cnoty heroiczne itp., które chociaż nie są wszystkim nakazane, ani absolutnie konieczne, są jednak jak najbardziej zasługujące na życie wieczne. Jednym z tych uczynków, do którego Chrystus specjalnie zaprasza i obiecuje nagrodę, jest zachowanie czystości doskonałej, wybranej z miłości Boga [109].

6. WYŻSZOŚĆ CELIBATU NAD MAŁŻEŃSTWEM

A. Uwagi wstępne

Celem lepszego zrozumienia tego zagadnienia uważamy za właściwe podać krótkie jego omówienie, gdyż biskup warmiński jak zwykle bez żadnych wyjaśnień przechodzi do udowodnienia problemu.

Doskonałość życia ludzkiego mierzy się miłością. Wszystko to jest doskonałe, co osiąga swój cel, gdyż on jest ostateczną racją doskonałości. Przez miłość zaś człowiek łączy się z Bogiem, swoim ostatecznym celem, ponieważ „kto mieszka w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim" (1 J 4, 16) i ona „jest więzią doskonałości" (Kol 3, 14). Chociaż w tym życiu człowiek nie osiąga pełnej doskonałości, jaką mają na przykład święci w niebie, to niemniej jest dla niego możliwe osiągnięcie takiej doskonałości, która wyklucza wszystko, co przeszkadza łączności z Bogiem, czyli co przeciwne jest miłości doskonałej. W szczególny sposób do usunięcia przeszkód naszej łączności z Bogiem są przeznaczone rady ewangeliczne; przy ich pomocy dochodzi się do doskonałości. Dodać należy, że jeśli ktoś wybiera stan doskonałości, winien jednocześnie zobowiązać się w specjalny, niekiedy uroczysty sposób, do wykonania jak najlepiej obowiązków tego stanu [110].

Zobowiązani do zachowania celibatu winni dobrowolnie powstrzymać się od wszystkiego, co dla innych może być nawet dozwolone, ale dla nich stanowi przeszkodę, by w najdoskonalszy sposób poświęcić się służbie Bożej. Jedną z tych przeszkód jest stan małżeński, gdyż prócz troski o rodzinę także pożycie małżeńskie odciąga umysł i serce do spraw Bożych [111]. Z tego też powodu Apostoł pisze: „Chciałbym, żebyście byli wolni od utrapień. Człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jakby się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jakby się przypodobać żonie" (1 Kor 7,32—3).

[107] Tamże, s. 265 n.
[108] Tamże, s. 267. Thomas Aquinas: jw. I—2 q. 114 a. 3.
[109] HO: 270 nn.
[110] Thomas Aquinas, jw. II—2 q. 183 s. 1, 3.
[111] Tamże, q. 184, a. 5; q. 186 a. 4.

Stan celibatu, o którym tu mowa, rozumie się jako stały rodzaj życia tych wszystkich, którzy nie zawierają małżeństwa z powodu miłości Boga, albo ogólnie mówiąc z powodu wyższego dobra i dla zachowania go składają ślub doskonałej czystości. Wnosi on w ich życie szczególny obowiązek służenia Bogu i udoskonalania własnej osobowości.

Małżeństwo, powołane pozytywnym prawem przez Stwórcę, Chrystus podniósł do godności sakramentu, który przynosi łaskę uświęcającą i przedstawia łączność Chrystusa z Kościołem. Wyraźnie jednak trzeba zaznaczyć, że mimo tych doskonałości stan małżeński jest mniej doskonały od stanu celibatu; wszelkie przeciwne opinie Kościół potępił jako fałszywe i heretyckie [112]. Naturalnie, zarówno na Soborze Trydenckim jak i w naszym opracowaniu, nie ma mowy o porównywaniu osób, gdyż zdarzyć się może, że żonaty znajduje się w większej doskonałości od bezżennego, który ślubował czystość. Porównuje się natomiast stan małżeński ze stanem celibatu, aby wykazać, że ten ostatni jest sam ze siebie doskonalszy. Przez to nie umniejsza się godności małżeństwa, lecz tylko wykazuje się wyższość celibatu na drodze doskonałości [113].

Przeciwnikami nauki Kościoła byli: gnostycy, manichejczycy i pryscylianie, którzy potępiali małżeństwo, a głównie stosunki małżeńskie [114]; Jowianus zaś nauczał, że małżeństwo i celibat mają tę samą wartość. W XVI wieku protestanci, jak widzieliśmy uprzednio, dowodzili, że celibat nie jest doskonalszy od małżeństwa, a na drodze doskonałości nie ma żadnej wartości [115].

Zanim przejdziemy do pełniejszego omówienia zagadnienia wypada nadmienić, że Hozjusz nie podaje go systematycznie, ale niemniej wiele miejsca poświęca mu w swoich dziełach. Przedstawia cały problem porównując małżeństwo z celibatem i omawiając godność kapłaństwa Nowego Przymierza, dla którego celibat jest nie tylko wskazany, ale w pewnym sensie konieczny do dobrego wypełnienia zadań zarówno wobec Boga jak i ludzi [116].

B. Porównanie małżeństwa z celibatem

Biskup warmiński, wprowadzając w życie dekrety Soboru Trydenckiego i naukę Kościoła, ze wszystkich sił stara się przedstawić godność celibatu, by przez to podnieść stan moralny wśród duchowieństwa; nie czyni jednak tego ze szkodą dla godności małżeństwa, gdyż jednocześnie należycie wykłada naukę Kościoła o małżeństwie i podkreśla, że św. Paweł nazywa je „wielką tajemnicą" (Ef 5,32). Po grzechu jednak pierworodnym w małżeństwie prócz dobra potomstwa znalazła się i pożądliwość cielesna, która mniej przystoi stanowi doskonałemu. Ten stan doskonały wybrali ci, którzy ślubowali Bogu dziewictwo, czystość doskonałą lub celibat. Oni z mi-

[112] „Sqd. statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi matrimonio: A.S." (Concilium Tridentinum sessio 24 c. 10; D: 980).

[113] Thomas Aquinas: jw. q. 152. a. 4 ad 2.

[114] „Si quis coniugia humana damnat et procreationem nascentium sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit". (Concilium Bracarense II c. 11; D: 241).

[115] Apologia Confessionis Augustanae 23, XI; MK: 247 nn.

[116] HO: s. 148 nn., 175 nn., 302, 419, 592 nn.

łości ku Bogu i dla oddania Mu czci w sposób doskonały ofiarują Mu wszystko: wolę, zmysły i życie, nic sobie nie zostawiając, ponieważ chcą Go kochać ponad wszystkie przyjemności świata. Nic więc dziwnego, że ten właśnie stan chwali Pismo św. i Tradycja wraz z całym Kościołem katoliskim i zachęca do wybrania go [117].

Celem wykazania godności celibatu Hozjusz przytacza przykład Najświętszej Dziewicy, którą Syn Boży wybrał Sobie za Matkę; dalej idzie św. Jan Apostoł, umiłowany uczeń, który zachował dziewictwo. Prócz tego Pismo św. w wielu miejscach głosi wielkość czystości wybranej i pielęgnowanej z miłości Boga. Chrystus zgodził się z uczniami, że lepiej nie żenić się i jednocześnie wykazał powód takiego postępowania, a mianowicie dla „królestwa niebieskiego", a nie dla uniknięcia trudności w życiu albo z powodu impotencji (Mt 19, 10—12). W tych słowach Chrystus zachęca wiernych do wybrania tego stanu, a to suponuje, że jest on Mu miły. Słowa Chrystusa dobrze zrozumieli apostołowie, ponieważ wszystko pozostawili i poszli za Nim. Za apostołami przez wieki szły tysiące i tysiące mężczyzn i kobiet, którzy także opuścili wszystko i wybrali czystość doskonałą, by służyć Chrystusowi.

Hozjusz dla lepszego wyjaśnienia tego samego zagadnienia przytacza jeszcze słowa św. Pawła skierowane do wdów i dziewic, którym wyjaśnia wyższość wdowieństwa i dziewictwa nad małżeństwem. Na początku zwraca się do żonatych i im także proponuje życie w czystości małżeńskiej, jeśli nie na stałe to przynajmniej na określony czas. Następnie bezżennym radzi, by pozostali tak, jak on, to znaczy, nie zawierali małżeństwa, a przyczyna tego jest jedna, gdyż „człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jakby się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jakby się przypodobać żonie. I doznaje rozterki..." (1 Kor 7, 32—34). Jeszcze dobitniej wyrażona została ta sama myśl w następujących słowach: „Tak więc dobrze czyni, kto poślubia swoją dziewicę, a jeszcze lepiej ten, kto jej nie poślubia" (1 Kor 7, 38).

Widzieliśmy już uprzednio, że Pismo św. wzywa wszystkich do wybierania tego, co jest lepsze i doskonalsze. Między zaś ludzkimi doskonałościami największe jest dziewictwo, bliska mu jest czystość doskonała, a za nimi idzie święte wdowieństwo i wreszcie czyste życie małżeńskie [118].

Na potwierdzenie swojej interpretacji tekstów Pisma św. Hozjusz przytacza liczne wypowiedzi Ojców Kościoła, którzy jednogłośnie wychwalają godność celibatu i jego wyższość nad małżeństwem [119]. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że większość dowodów patrystycznych, cytowanych przez Hozjusza, odnosi się bardziej do konieczności zachowania celibatu niż bezpośrednio do jego wyższości nad małżeństwem. Konieczność ta pochodzi stąd, że kapłani powinni wypełniać swoje obowiązki w sposób doskonały; z tego też powodu Ojcowie żądają od nich doskonalszego i czystszego życia od innych ludzi. Właśnie ta potrzeba życia w celibacie do dobrego wypełnienia obowiązków wskazuje na jego doskonałość.

Z bogatej kolekcji dzieł patrystycznych, mówiących o wielkiej godności celibatu i jego wyższości nad małżeństwem, podajemy tu kilka przykładów. Św. Hieronim przyobiecuje dziewicom większą chwałę w niebie, bo na

[117] Tamże, s. 172—174.
[118] Tamże, s. 189, 303.
[119] Tamże, s. 185 nn.

ziemi zachowują więcej niż nakazują przykazania [120]. Św. Ambroży przypomina słowa Chrystusa nakazujące uczniom, by unikali nawet tego, co jest godziwe, jak na przykład: pozdrowienie w drodze, jeśli to byłoby przeszkodą w wypełnianiu ich misji apostolskiej (Łk 10,4) [121]. Św. Augustyn zaś stwierdza, że choć małżeństwo jest dobre, to kapłanom nie wolno się żenić, bo każdy musi wypełnić obowiązki sobie właściwe i to w sposób najbardziej doskonały. Dlatego też kapłanom wyniesionym do stanu doskonałości jest zakazane schodzić do tego, co jest mniej doskonałe. Czystość bowiem, którą osoby poświęcone Bogu powinny zachować, łączy niebo z ziemią, jest miła Bogu i pożyteczna ku wszelkiej doskonałości [122]. Hozjusz interpretując słowa św. Augustyna pisze: „Wiele winno być dokonane nie z nakazu prawa, lecz świadomie z miłości; i te sprawy są bardziej miłe, które nawet wolno było zrobić, ale z powodu miłości wstrzymujemy się od nich [123]. Na zakończenie swoich wypowiedzi przytacza słowa Tertuliana: „Świętość dziewictwa uznajemy, naśladujemy i przenosimy, bez potępiania małżeństwa, nie jak coś dobrego nad złe, lecz jak lepsze nad dobre" [124].

C. Godność kapłaństwa Nowego Przymierza wymaga zachowania celibatu

Według Hozjusza sakramenty małżeństwa i kapłaństwa nie przeciwstawiają się sobie w jednym człowieku. Są jednak pewne czynności wykonywane przez żonatych, które mniej przystoją kapłanom, jako mającym służyć Bogu [125]. Takim stanem bez przeszkód i niedoskonałości jest stan celibatu. Doskonałości od kapłanów żąda sam Chrystus, godność naszej religii i świętość Kościoła katolickiego. Chrystus przed swoim Wniebowstąpieniem polecił Kościół Apostołom i ich następcom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody: udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego: uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem" (Mt 28, 19). Kapłani więc są wysłannikami Chrystusa i została udzielona im wielka władza: nauczania, składania ofiary i odpuszczania grzechów. Św. Paweł nazywa kapłanów sługami Chrystusa i szafarzami tajemnic Bożych (1 Kor 4, 1—2). Skoro więc Chrystus obdarzył ich takimi zaszczytami, to trzeba, by byli wierni i przykładem własnego życia, jako miła Bogu wonność (2 Kor 2, 15), wskazywali innym drogę zbawienia.

Ewangelia nakazuje kapłanom, by byli solą dla ziemi, światłością świata, sługami wiernymi i roztropnymi, a wszystko to potrzebne, aby mogli dobrze wypełnić swoje obowiązki (Mt 5, 14 nn.; 24, 25 itd.). Natomiast sprawy cielesne i sprawy małżeńskie są dużą przeszkodą w dokładnym pełnieniu służby ołtarza. Każdy człowiek obowiązany jest do składania Bogu

[120] „Plus amat virgines Christus, quia sponte tribuunt, quod sibi non fuerat imperatum, maiorisque gratiae est offerre, quod non debeas, quam reddere, quod exigeris". (Hieronymus: Adversus Jovianum I. 1 c. 34; PL 23,256.) HO: s. 624.

[121] „Pulchra est salutatio, sed pulchior quo maturior divinarum executio, quae per moram saepe trahit offensam. Ideo et honesta prohibentur, ne solemnis gratia obrepat officii et impediat ministerium, cuius mora culpa est". (Ambrosius: Homilia 7 in Luc.; PL 16, 976. HO: s. 196).

[122] Augustinus: De castitate et munditia; PL 39,2296. HO: s. 623.

[123] HO: s. 623.

[124] Tamże, s. 185.

[125] Tamże, s. 182. Thomas Aquinas: jw. Supplementum q. 53 a. 3 ad 1.

należnej czci, to tym bardziej kapłan i zakonnik są zobowiązani do służenia Mu z całego serca i ze wszystkich sił [126]. Św. Paweł radzi zwyczajnym wiernym, by przynajmniej na czas modlitwy wstrzymali się od pożycia małżeńskiego (1 Kor 7, 5), to kapłan, który zawsze ma się modlić, powinien stale żyć w czystości. Żonaci nie mają władzy nad własnym ciałem (1 Kor 7, 4), a kapłani muszą być ciągle wolni, by w każdej chwili służyć Bogu i ludziom bez żadnej przeszkody. Z powodu więc tej stałej troski o rzeczy Boże kapłani winni być bardziej czyści od innych wiernych i wyrzec się tego wszystkiego, co innym jest dozwolone, ale dla nich stanowi przeszkodę [127].

W dalszej kolejności biskup warmiński wyjaśnia, że Kościół katolicki nie uczynił z celibatu fałszywego kultu, jak chcą heretycy [128], lecz tylko wiernie wykłada naukę Chrystusa. Celibat i życie zakonne nie było i nie jest kultem samym w sobie, ponieważ kapłani i zakonnicy podobnie jak świeccy ludzie jednakowo czczą Boga, mają wspólną religię, przyjmują te same sakramenty i jedna im jest dana: wiara, nadzieja i miłość. Pierwsi jednak mają mniej przeszkód ze strony świata i dlatego łatwiej mogą oddać Bogu swoje siły, by modlić się za siebie i lud im powierzony (Hbr 5, 1—4). W tej Bożej służbie kapłanowi nie przeszkadza ani żona, ani dzieci, ani pożycie małżeńskie; może więc bez reszty poświęcić Bogu całego siebie. Dlatego też celibat i życie zakonne nie jest kultem, „lecz jest najlepszą drogą do oddania czci Bagu" [129]. Z powyższego wynika, że zachowanie celibatu płynie z miłości Boga i niesie ze sobą doskonałość życia, a tym samym i wyższość nad stanem małżeńskim.

7. MIŁOŚĆ WIĘZIĄ DOSKONAŁOŚCI

Na zakończenie omówienia nauki Hozjusza o celibacie wypada poświęcić kilka słów cnocie miłości, często wymienianej w jego dziełach. W swojej polemice z nowatorami biskup warmiński nierzadko zwraca się do cnoty miłości jako źródła mocy i doskonałości naszego postępowania. Za św. Tomaszem powtarza, że „regułą czynności ludzkich jest prawo miłości Bożej" [130]. Miłość bowiem ożywia wszystkie cnoty, które także z nią rosną, łączy nas z Bogiem, pozwala na łatwiejsze wykonanie innych cnót i wyprasza pomoc Bożą do naszego działania.

W Księdze Powtórzonego Prawa (11,1) czytamy: „Miłujcie przeto Jahwe, swojego Boga i wiernie przestrzegajcie Jego nakazów i ustaw po wszystkie dni". Przepięknie na ten temat pisze św. Paweł: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie jest bezwstydna, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim nadzieję pokłada; wszystko przetrzyma" (1 Kor 13, 4—7). Z tego też powodu, jak pisze Piotr Lombard, wszystkie przykazania mogą być wypełnione tylko przez miłość i nie dla innego celu, jak dla miłości [131]. Podobnie jak ludzie nie

[126] HO: s. 151 nn., 166, 303 nn.
[127] Tamże, s. 183.
[128] Tamże, s. 314.
[129] Tamże, s. 315, 484 nn., 600, 623 nn.
[130] Tamże, s. 289.
[131] Tamże, s. 289 n.

dochodzą do zamierzonego celu nie znając kierunku i drogi, tak bez miłości nie można chodzić po drodze przykazań Bożych, ponieważ ona jedyna jest celem i środkiem do celu. W ludzkim życiu fundamentalną zasadą każdej czynności jest umiłowanie *(dilectio)*, ale umiłowanie tego, co nie wypada, nazywa się pożądliwością, a tego co należy, nazywa się miłością. Oto są dwie drogi, którymi dochodzimy do Boga albo od niego odchodzimy, gdyż „źródłem wszelkiego zła jest pożądliwość, źródłem zaś wszelkiego dobra jest miłość', [132]. Jak z pierwszej nie pochodzi nic dobrego, tak z drugiej nie może powstać nic złego. Miłość bowiem sieje w sercach ludzkich sam Chrystus, a pożądliwość w sercach złych ludzi sieje szatan. I dlatego we wszystkich ludzkich czynnościach, pochodzących z wolnej woli, należy szukać przyczyny, skąd one pochodzą: wypływające z miłości są dobre i godne nagrody, pochodzące zaś z pożądliwości zasługują na karę i odrzucenie [133].

Pismo św. wyraźnie mówi, że wszelka ludzka czynność winna pochodzić z nakazu miłości: „Będziesz miłował Pana Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem" (Mt 22, 37). Miłość ta jednak w sercu nie zakiełkuje, zanim nie usunie się z niego pożądliwości. Każdy czyn pochodzący z pożądliwości jest wstrętny w oczach Bożych, i przeciwnie, czyny wypływające z miłości, jakikolwiek byłby o nich sąd ludzki, Bóg, który patrzy na serce a nie na ręce, przyjmuje je łaskawie (Pp rozdział 6). Wszelkie prawo zawiera się i udoskonala w jednym słowie „miłość" i na nim opierają się „Prawo i Prorocy" (Mt 22, 40). Dlatego też pełnią prawa i wszelkiego nakazu jest miłość [134].

Przykazania Pańskie i rady ewangeliczne stają się możliwe i łatwe, jeśli kochamy z całego serca. Ten zaś kocha Boga ponad wszystko, kto przenosi Go ponad wszystko stworzone, nie wyłączając życia i śmierci. Tak kochał św. Paweł i dlatego mógł napisać: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz?" (Rz 8, 35). Tą drogą szli wszyscy Apostołowie i oddali swe życie z miłości ku Chrystusowi, a za nimi rzesze męczenników obojga płci oraz niezliczone zastępy świętych; oni wszyscy z powodu tej samej miłości zachowywali przez całe życie przykazania i rady ewangeliczne [135].

Z powodu miłości, która „rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego" (Rz 5, 5) jarzmo Chrystusowe jest słodkie i brzemię lekkie (Mt 11, 30). Dla męczenników prześladowania i męki stawały się lekkie, bo rozpłomieniała ich miłość Boża. Jeśli oni mogli znieść aż tyle, podpowiada Hozjusz, to my przynajmniej możemy zachować przykazania i obowiązki, któreśmy dobrowolnie przyjęli. Naturalnie własnymi siłami trudno wykonać wszystko i dobrze, ale kiedy Chrystus zamieszka w nas i w miłości wkorzenieni i ugruntowani jesteśmy (Ef 3,17), wtedy wszystko staje się łatwe, bo za łaską Bożą jesteśmy tym, czym jesteśmy (1 Kor 15,10).

Miłość jest nam konieczna do zachowania wszystkich przykazań i rad ewangelicznych. Do najtrudniejszych dla naszej upadłej natury należy ślub czystości doskonałej. Im większa trudność, tym większa powinna być mi-

---

[132] Tamże, s. 311.
[133] Tamże, s. 311, 289. 1 Tym 6,10.
[134] HO: s. 312. Mt 3,43 nn.; Mk 12,30—31.
[135] HO: s. 282 n.

łość, byśmy mogli powiedzieć z Apostołem: „wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia" (Flp 4,13) [136].

Biskup warmiński w dalszym ciągu wyjaśnia, dlaczego heretycy mówią o niemożliwości zachowania celibatu. Po zerwaniu z Kościołem i odrzuceniu sakramentów zamknęli także serca dla miłości Chrystusowej; oni nie tylko nie mają miłości, ale sprzeciwiają się jej. Jeśliby mieli miłość, nie byliby heretykami i schizmatykami, bo jedynie miłość oddziela synów Bożych od synów szatana i katolików od heretyków. Ona jedyna przynosi ducha pokoju i jedności. Heretycy odrzucili miłość i nie chcą jej przyjąć od Kościoła. Dlatego też głoszą błędne nauki, a jedną z nich jest niemożliwość zachowania przykazań i rad ewangelicznych [137].

Św. Paweł naucza, że człowiek, który nie ma miłości, choćby wszystko inne zrobił, niczego nie ma i jest niczym (1 Kor 13,1—4). Św. Jakub dodaje że „choćby ktoś przestrzegał całe Prawo, a przestąpiłby jedno tylko przykazanie, ponosi winę za wszystkie" (Jk 2,10). Dlatego też nowatorzy, którzy odrzucili miłość, są winni odrzucenia wszystkiego. W miłości bowiem znajduje się pełnia prawa, cel przykazań i więź doskonałości; to jest droga Boga do człowieka i człowieka do Boga. „Kochaj, powiada Hozjusz za św. Augustynem, i wszystko będziesz miał, a bez miłości nic nie ma znaczenia, cokolwiek posiadasz..." [138]; ona jest sztuką wszystkich cnót, przyrzeczeniem Królestwa Bożego, nagrodą świętych, a bez niej nie ma nic, coby było sprawiedliwe lub dobre.

Kto ma miłość, ten ma wiarę i nadzieję; kto nie ma miłości, próżno wierzy i próżną ma nadzieję, choćby prawdziwie wierzył i prawdziwie ufał. Jeśliby heretycy ją mieli, nie zerwaliby więzi miłości, bo ona „wszystko znosi, wszystkiemu wierzy i we wszystkim nadzieję pokłada" (1 Kor 13,7). Wszystko przeminie: i wiara i nadzieja, ale miłość, ta najpiękniejsza z cnót, „nigdy nie ustaje" [139].

Opuszczamy tu dowody z Tradycji, które Hozjusz jak zwykle obficie przytacza i na tym kończymy wykład jego nauki o celibacie. Stwierdzić tylko należy, że główny fundament tej nauki, zarówno zachowania celibatu jak i jego godności, został położony w miłości, która jest najsilniejszą więzią doskonałości.

IV. ZNACZENIE NAUKI KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

Po omówieniu nauki biskupa warmińskiego o celibacie, o możliwości jego zachowania i wyższości jego nad małżeństwem, obecnie pragniemy dokładniej określić znaczenie tej nauki. W tym celu zostaną rozpatrzone: źródła, którymi posługiwał się przy pisaniu swoich dzieł, dalej — charakter, metoda i sposób pisania oraz znaczenie jego utworów dla Kościoła i wpływ, jaki wywarł na współczesnych i potomnych pisarzy kościelnych i teologów. Niektóre z tych zagadnień zostały ogólnie lub szczegółowo omówione już przez licznych teologów, którzy zajmowali się postacią i pi-

[136] Tamże, s. 312, 236 nn.
[137] Tamże, s. 312, 234.
[138] Tamże, s. 240.
[139] Tamże, s. 240 n.

sarską działalnością Hozjusza a w pewnym stopniu i w treści naszego opracowania. Obecnie bardziej szczegółowo zostanie poruszona materia dotycząca nauki o celibacie, a inne problemy tylko w ogólności.

1. ŹRÓDŁA

Porządek i siła argumentacji podana przez Hozjusza nie różni się zasadniczo od używanej przez innych teologów tamtego okresu, a którą dobrze przedstawił Melchior Canus [1]. Z ogólnego już przeglądu dzieł Hozjusza wynika, że głównym dla niego źródłem pozostawało Pismo św., którego cytaty i parafrazy zajmują niekiedy całe stronice [2]. Najbliższym obok Pisma św. jest Tradycja chrześcijańska, która ma wielkie znaczenie przy interpretacji tekstów skrypturystycznych, a zwłaszcza trudnych, gdyż wówczas ona wychodzi na pierwsze miejsce [3]. Dlatego też w kontrowersji z heretykami o znaczenie jakiegoś tekstu Pisma św. Hozjusz najpierw ucieka się do Tradycji i dopiero potem, ale raczej rzadko, do teologów i innych źródeł sobie współczesnych. Tradycja bowiem chrześcijańska według niego zawiera zbiór prawd wiary i obyczajów. Pisma Ojców Kościoła i teologów, a także nieustanna praktyka Kościoła, to jest prawo kościelne i święta liturgia, rozumnie wyjaśniają i podają wiernym wspomniane prawdy. Następnie wszystko to strzeże od błędu nieomylny autorytet Kościoła katolickiego. Z dokumentów Tradycji chrześcijańskiej największą moc mają pisma Ojców Kościoła, zwłaszcza jeśli podają jednogłośnie jakąś prawdę. Hozjusz więc w swoich pismach przede wszystkim powoływał się na autorytet Ojców, potem na scholastyków i teologów sobie współczesnych [4].

Celem lepszego wyrobienia sądu o ważności poszczególnych źródeł przytaczamy dla przykładu wykaz imienny autorów i dokumentów, których Hozjusz użył w jednym tylko traktacie *O przeszkodach małżeńskich (De impedimentis matrimonii)*. W nawiasach podajemy ilość cytowań poszczególnych autorytetów.

Pisarze pogańscy: Cyceron (1), Plutarch (1), J. Filon (1), J. Flawius (1).

Pisarze chrześcijańscy: Abdiasz (1), Dionizy (1), Cyprian (6), Klemens Aleksandryjski (2), Chryzostom (19), Augustyn (32), Atanazy (2), Efrem (1),

[1] Według M. Canusa w argumentacji: „primus locus ... est auctoritas S. Scripturae ... secundus est auctoritas traditionum Christi et Apostolorum ... tertius est auctoritas Ecclesiae Catholicae, quartus est auctoritas conciliorum praesertim generalium ... quintus est auctoritas Ecclesiae Romanae ... sextus est auctoritas veterum, septimus est auctoritas theologorum scholasticorum, octavus ratio naturalis ...". (M. C a n u s: Opera theologica. T. 1—3. Romae 1900 T. 1 s. 5 n.).

[2] „Scripturam Sacram illam Ecclesia Catholica agnoscit, quae continet novi et veteris instrumenti libros, quos a S. Spiritu editos Ecclesia agnoscit et veneratur". (HO: s. 540). Por.: Tamże, s. 176, 178, 181.

[3] „Quare multa in ea [S. Scriptura] difficioliora et obscura ... constat inveniri. Quo sit, ut ad unitatem fidei tenendum necesse sit esse in Ecclesia jus et potestatem certam et constantem ad interpretanda haec dubia". (Tamże, s. 452). Por.: Tamże, s. 592.

[4] Pod imieniem Ojców Hozjusz rozumie: „vel Apostolos vel eorum sucessores ad haec usque tempora nostra... (Doctrinam) quam nos isti docuerunt ... eam fac ut perpetuo retineamus. Verum non est illa idololatria, sed est pia comprimis et salutaris doctrina, quam illi ... a suis maioribus acceptam per manus nobis tradiderunt". (Tamże, s. 370) Por.: J. S m o c z y ń s k i: Eklezjologia Stanisława Hozjusza. Pelplin 1937 s. 55. J. L o r t z: Kardinal Stanislaus Hosius. Braunsberg 1931 s. 154. B. E l s n e r: Der ermländische Bischof Stanislaus Hosius als Polemiker. Königsberg 1911 s. 23 nn.

Hieronim (12), Laktancjusz (1), Euzebiusz (2), Sokrates — historyk (4), Kasjan (1), Teodoret (2), Teofilakt (3), Oekumenius (1), Faustus (1), Fulgencjusz (1), Focjusz (3), Beda (1), P. Lombard (1), Bernard (1), Tomasz z Akwinu (3), Gracjan (8), Grek Scholastyk (1), Comicus (1), Fryderyk Fortensis (1), Albert Figiusz (2), Fines (1), Erazm (5), Piotr Soto (1).

Papieże: Klemens I (1), Syrycjusz (2), Innocenty I (1), Leon W. (3), Stefan II (1), Stefan IX (1), Grzegorz VII (2), Bonifacy VII (1).

Synody i sobory: Nicejski (1), Aureliański (1), Trullański (3), Turoński (1), Florencki (1).

Z powyższego wynika, że biskup warmiński w swoich dziełach przytacza ogromną ilość dokumentów, a zwłaszcza powołuje się na Ojców Kościoła; z tych zaś najczęściej zwraca się do św. Augustyna, Chryzostoma i Hieronima. Przyczynę tego rodzaju postępowania naszego Biskupa należy widzieć w fakcie, że M. Luter i jego zwolennicy często także powoływali się na autorytet Ojców, a zwłaszcza św. Augustyna; przy ich pomocy starali się udowodnić swoje twierdzenia [5]. Naukę scholastyków odrzucali jako obcą umysłowi wiernych i szkodliwą [6]. Jedyny wyjątek stanowi Piotr Lombard, który według Lutra wiernie wykładał naukę św. Augustyna [7]. Dodać trzeba, że nie tylko heretycy, ale także liczni katoliccy humaniści odrzucali naukę scholastyczną a zwracali się do nauki Ojców Kościoła [8].

Hozjusz, aby lepiej wykazać błędy heretyków, używał tych samych źródeł co i jego przeciwnicy, to jest Pisma św. i Ojców, a rzadko tylko zwracał się do nauki scholastycznej. Można jeszcze dodać, że poza wymienionymi argumentami. Hozjusz w pierwszych początkach mało znał naukę scholastyczną. Zarówno na Uniwersytecie Krakowskim jak i w czasie studiów w Bolonii i Padwie, gdzie uzyskał doktorat podwójnego prawa (8 VII 1531), zajmował się przede wszystkim naukami humanistycznymi. Sam stwierdza, że obracał się wśród Ojców (*cum Patribus versabatur*) i studiował dzieła św. Augustyna [9]. W latach późniejszych, w czasie pobytu w Rzymie, poznał lepiej naukę scholastyków; wyznał to otwarcie, pisząc: „w nich [scholastykach] obecnie orientuje się lepiej niż przedtem" [10]. W wyniku tego zaczął coraz częściej przytaczać dzieła św. Tomasza z Akwinu i wykładać jego naukę. Przykładem tego może być nauka Hozjusza o podziale ślubów i otrzymania od nich dyspensy [11]. Ogólnie jednak i w późniejszych jego dziełach nie wiele można znaleźć z nauki scholastycznej; wypływało to stąd, że wielu ówczesnych biskupów i kapłanów uważało za konieczne

[5] Martin L u t h e r: Werke. T. 9. Weimar 1897 s. 2. Tamże, t. 18 s. 640. W związku z tym zagadnieniem Hozjusz pisze: „Cum praesertim unus prope est Augustinus inter omnes, cui vos tamen tribuere aliquid videmini". (HO: s. 622).

[6] Według Lutra: „scholasticorum doctorum dogmata ... meri errores sunt et caliginaes contra hunc articulum". (Articuli Smalcaldici XIV (de votis monasticis); MK: 310).

[7] M. L u t h e r: jw. t. 9 s. 26.

[8] Hozjusz w młodości przetłumaczył homilie św. Jana Chryzostoma. Erazm z Rotterdamu opracował naukowo wydanie dzieł św. Augustyna, Chryzostoma i innych Ojców. Por.: J. F i j a ł e k: Przekłady pism św. Grzegorza z Nazjanzu w Polsce. *Polonia Sacra* 1918 nr 1 s. 46 nn. Stanislaus R e s c i u s: Stanislai Hosii vita. Pelplin 1938 s. 13.

[9] HE: 1,3.

[10] Hozjusz tak pisze o swojej znajomości scholastyków: „in his nunc ego diligentius quam antea versor". (Tamże, 2,623).

[11] HO: s. 621, 627.

do zwalczenia błędów M. Lutra pisanie traktatów teologicznych opartych na Piśmie św. [12]. Z tej też racji Hozjusz w swej polemice czerpał argumenty z Pisma św. i Tradycji i przedstawił pozytywną naukę Kościoła, a nie spekulatywne rozważania scholastyków.

Wpływ Ojców Kościoła, a zwłaszcza św. Augustyna, na piśmiennictwo biskupa warmińskiego jest oczywisty i nie ulega żadnej wątpliwości. Już współcześni nazywali Hozjusza „Augustynem naszego czasu" [13], a Stanisław Reszka, jego sekretarz, wspomina, że Hozjusz z wielką uwagą przeczytał sześć razy dzieła Augustyna. Tę szczególną miłość wobec „Doktora łaski" podkreślił także sam Hozjusz w obliczu swej śmierci [14]. Obecnie przypatrzmy się stosunkowi Hozjusza do innych dokumentów cytowanych w jego pismach. Podkreślić należy, że kardynał podchodził do nich z mniejszym krytycyzmem, gdyż obok autentycznych dokumentów patrystycznych przytaczał inne, mniej pewne, co do ich pochodzenia lub autentyczności. Do nich należą: pisma Abdiasza, biskupa Marcjona, list papieża Klemensa I do Jakuba brata Pańskiego, pisma Dionizego pseudo-Areopagity, Kanony Apostolskie oraz dekrety Synodu Trullańskiego. Pisma te przez dzisiejszą krytykę uznane są ogólnie za apokryfy i zbiory prywatne. Fakt ten nie zmniejsza całkowicie ich wartości jako dokumentów Tradycji chrześcijańskiej i dlatego biskup warmiński nie może być surowo osądzany z tego powodu. W naszych czasach zawsze należy pamiętać o stanie krytyki naukowej źródeł w XVI wieku; na pewno nie stała ona na takim poziomie jak obecnie. Dlatego też i inni teolodzy tamtego okresu, jak np. Bellarmin [15], oceniali te same dokumenty jako autentyczne. Dodać jeszcze można, że Hozjusz zasadniczo nie zajmował się badaniem autentyczności źródeł, ale tylko okazyjnie wypowiadał się, że wspomniane dokumenty są przypisywane temu lub innemu autorowi [16].

Biskup warmiński odwoływał się czasami do dekretów Synodu Trullań-

---

[12] Na sesji przygotowawczej Soboru Trydenckiego J. Faber publicznie zażądał nowej metody pisania traktatów teologicznych: „Cum Lutherani scholasticam penitus condemnent ac reiiciant, ac loco artis sophisticae habeant, periculum est, ne frater aliquis ... in aliqua sessione sophisticum aliquod argumentum, quod in scriptura parum sit fundatum, proferat ... Omnino tamen scholasticae theologiae apud Lutheranos pauca aut fere nulla est auctoritas, restat itaque, ut oporteat eos, qui compugnare voluerint, biblicos esse ac in biblicis scripturis bene armatos". (Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum Collectio Nova. T. 1—13. Friburgi Br. 1901 nn. t. 4. s. 13).

[13] HO: t. 2, Epistola dedicatoria (ed. Coloniae 1584).

[14] S. Reszka pisze o Hozjuszu: „in negotiis, in studiis sine intervallo gravis sibi instabat, nec desinebat, nisi deficiebat. In legendis enim et evolvendis veterum Patrum et ecclesiae Dei Doctorum immensis voluminibus assiduam sine ulla intermissione operam navabat, maxime autem omnium sanctissimi Doctoris Augustini, quem sexies a capite ad calcem legisse" (S. Rescius: jw. s. 23). Sam Hozjusz w obliczu swojej śmierci umysł swój skierowywał do św. Augustyna: „Ego prae caeteris (illum) in vita mea colui et imitari quantum potui conatus sum ... Spero certe, quod mihi sanctus ille Doctor in occursum veniet et animam discipuli sui in veritate repraesentabit". (Tamże, s. 191).

[15] HO: s. 187, 195, 470, 741. Św. Robert Bellarmin pisząc o życiu zakonnym powołuje się między innymi także na pisma Dionizego pseudo-Areopagity: „is enim epistolam scribit ad Demophilum monachum et libros de Eccles. Hierarch. c. 6 prolixe explicat monasticae professionis formam". BO: t. 2 s. 511.

[16] O „Kanonach Apostolskich" Hozjusz wspomina mimochodem: „Quoniam autem: Canones Apostolorum: Quorum auctoritati potissimum haec synodus [Trullana] nititur, a Clemente Petri successore conscripti putantur". (HO: s. 741).

skiego; wydaje się, że uważał je za przyjęte i potwierdzone przez Stolicę Apostolską, choć nigdzie nie wypowiedział tego wyraźnie. Nawet jeśli tak było rzeczywiście, to łatwo da się wytłumaczyć jego stosunek do wspomnianego synodu. W kontrowersji o zachowanie celibatu przytaczał między innymi dekrety tego synodu, by wykazać, że także w Kościele wschodnim nie wolno było duchownym po przyjęciu święceń diakonatu zawierać małżeństwa. Prócz tego Hozjusz wiedząc o zezwoleniu Stolicy Apostolskiej, by diakoni i kapłani obrządku wschodniego zatrzymali przy sobie żony, które przedtem prawnie poślubili, uważał, że tym samym, przynajmniej pośrednio, zostały zatwierdzone i dekrety wspomnianego synodu. Podobnie i inni pisarze kościelni tamtego okresu powoływali się na omawiane dekrety [17]. Stąd prosty wniosek, że te drobne potknięcia przy cytowaniu niektórych dokumentów jako autentycznych nie przynoszą ujmy naszemu biskupowi. Wiemy ponadto, że w licznych wypadkach kardynał z wielką starannością badał autentyczność cytowanych dokumentów i podawał właściwy ich sens [18].

Przy omawianiu celibatu Hozjusz zwykle po przytoczeniu tekstów skrypturystycznych lub patrystycznych poddawał je analizie i porównywał z innymi tekstami, by wreszcie przytoczyć ich tradycyjne i właściwe znaczenie. Można dodać, że Hozjusz nie poruszał raczej zagadnień teologicznych, które nie były zwalczane; z wielką natomiast uwagą wyjaśniał kwestie kontrowersyjne, które heretycy dowolnie tłumaczyli według własnej pomysłowości. W tych wypadkach nie szczędził sił, by wykazać właściwy sens omawianego tekstu i przedstawić naukę Kościoła uznawaną przez wieki [19]. Dodać jeszcze trzeba, że Hozjusz przedstawił zagadnienie celibatu w sposób ogólny i zasadniczy, więc mniej zajmował się szczegółami. Nie pomijał jednak zarzutów wysuwanych przeciwko celibatowi, ale z jakąś ukrytą pasją wyjaśniał je w sposób gruntowny i naukowy. Pomijamy tu szczegółowe omówienie poszczególnych trudności, ale właśnie przy ich rozwiązywaniu objawia się najbardziej wielka znajomość źródeł historii kościelnej i umiejętność operowania faktami. Przykładem tej wiedzy i umiejętności może być rozwiązywanie trudności powstałych z fałszywej interpretacji: dekretów synodu ancyrańskiego [20], słów przypisywanych św. Augustynowi, o zawierających małżeństwo po ślubach czystości [21] oraz wypowiedzi papieża Stefana IX [22]. W tym ostatnim wypadku Hozjusz

[17] BO: t. 2 s. 454.

[18] HE: 2, 1001 nn. (Appendix n. 16). HO: praefatio (ed. Antverpiae 1571). Podany tu jest krytyczny pogląd Hozjusza o wydawnictwach patrystycznych.

[19] HO: s. 181, 195, 303, 627 nn., 734, Por.: BO: t. 2 s. 466 nn.; podane tu wyjaśnienia są podobne a niekiedy dosłownie wzięte z pism Hozjusza.

[20] HO: s. 600, 740. Por.: Concilium Ancyranum c. 10; M a n s i: 2,518 n.

[21] „Unde Augustinus in libro de bono coniugali ad Iulianum ... Quidam nubentes post votum adulteros asserunt. Ego autem dico, quod graviter peccant qui tales dividunt" (HO: s. 195). Por.: G r a t i a n i Magistri Decretum jw. c. 2 D 27. Celem wykazania bezpodstawności zarzutu przytacza słowa św. Augustyna na temat małżeństwa zakonnicy: „Virgo, quae nuberat, non peccaret, sanctimonialis, si nupserit, Christi adultera reputabitur". (HO: s. 626).

[22] S t e p h a n u s IX PP (936—942): Epistola. G r a t i a n i Magistri Decretum: jw.: c. 14 D 31. HO: s. 187 n. W omawianym wypadku chodzi o znaczenie słowa „matrimonio copulari"; według Melanchtona oznacza ono „matrimonium contrahere". Hozjusz na podstawie licznych dokumentów wykazał, że w cytowanym wypadku „copulatio" i „copulari" oznacza nie kontrakt, lecz stosunek małżeński. (Tamże, s. 188).

dla wyjaśnienia tej raczej drobnej kwestii przytoczył aż 10 dokumentów i gruntownie je przeanalizował, by wykazać bezpodstawność zarzutu.

Kończąc nasze rozważanie o źródłach w dziełach Hozjusza, omawiających celibat, można powiedzieć, że swoje argumenty czerpał z Pisma św., Ojców Kościoła, dekretów papieskich i soborowych i wreszcie z dzieł teologów scholastycznych i sobie współczesnych. Źródła te umiejętnie wykorzystywał i jak przystało na wielkiego pisarza, przeprowadzał umiejętnie ich analizę i krytykę naukową. Argumenty przytaczane zwykle udowodniają bezpośrednio poruszane zagadnienia, ale nie na modłę scholastyczną lecz raczej humanistyczną lub może w sposób właściwy biskupowi warmińskiemu.

2. METODA I SPOSÓB PISANIA DZIEŁ PRZEZ HOZJUSZA

Zasadniczą i charakterystyczną cechą dzieł Hozjusza, a specjalnie tych o celibacie, jest ich charakter polemiczno-antyluterański. Chociaż bowiem najbliższymi jego przeciwnikami byli: Brencjusz, Wergerjusz, Piotr Męczennik, Frycz Modrzewski i Orzechowski, których błędne opinie o celibacie zwalczał bezpośrednio, to jednak wszyscy oni głosili hasła Marcina Lutra. On bowiem, powiada Hozjusz, otworzył drzwi herezji i przygotował drogę wszelkim innym błędom. Nic więc dziwnego, że Hozjusz nazywa go autorem wszystkich sekt i „architektem Babilonu" pełnego zdrady i niegodziwości [23]. Prócz tego Luter słowem i czynem odważył się na świętokradzkie zerwanie z celibatem i ślubem czystości przez zawarcie małżeństwa [24].

Błędy głoszone przez Lutra dotarły szybko do Polski i do diecezji warmińskiej. Hozjusz słowem i piórem rozpoczął je zwalczać. Główną więc przyczyną pisania dzieł był cel praktyczny, zwalczanie herezji i obrona wiary katolickiej [25]. Właśnie ten cel praktyczny i metoda polemiczna, którą biskup warmiński często posługuje się, zaciążyły bardzo na jego dziełach; one bowiem wpłynęły i na wybór treści i na sposób rozwiązywania zagadnień. W walce polemicznej z heretykami Hozjusz w dużym stopniu ograniczony został do wybierania zagadnień kontrowersyjnych, a prawd bezpośrednio nie zwalczanych, zwłaszcza gdy chodziło o celibat, raczej nie poruszał [26]. Następnie z powodu samowoli pseudoreformatorów w interpretowaniu tekstów Pisma św. i Ojców Kościoła oraz wyciągania nieodpowied-

[23] Tamże, s. 198, 421. Hozjusz w liście do króla wyjaśnia powody swego stosunku do Lutra: „Ne vero putes temere nos Martinum Lutherum arguere divisionis et dispersionis in Ecclesia Dei factae, audi pientissime Rex, in quot ille sectas quam dissectas nobilissimum Christi corpus dissecuerit. Nam simul ac licere sibi voluit, inflatus sensu carnis suae, ac communi sensu et consensu totius Ecclesiae certis in dogmatibus discedere, vide quaeso, quot et quantarum is discesionum auctor aliis deinceps fuerit". (Tamże, s. 423).

[24] Tamże, s. 176.

[25] W liście do króla Zygmunta Hozjusz tak pisze o swoich pracach: „scis, pientissime Rex, quoties operam tibi meam in sancta Ecclesiae doctrina tuenda detulerim, scis quod per hos annos aliquot quibus episcopum renuntiari me voluisti, neque sumptus, neque labores, neque pericula ulla defugerim dum libenti in regno terrisque tuis religioni succurrere et eam nutantem pro virili mea suscire possem ac sustinere" (Tamże, s. 667).

[26] W pismach Hozjusza są omówione tylko dwie przeszkody małżeńskie, w tamtych czasach najbardziej kontrowersyjne, a mianowicie: wyższe święcenia i śluby. Ogólnie można powiedzieć, że najbardziej polemiczną w dziełach Hozjusza jest kwestia celibatu. (Tamże, s. 175 nn., 302 nn., 619 nn., 734 nn.).

nich wniosków kardynał przeciwko ich indywidualizmowi przedstawiał tradycyjną naukę Kościoła, opartą na autorytecie Chrystusa i Apostołów a nie na opiniach poszczególnych ludzi. Heretycy w pismach i dyskusjach wyżej stawiali argumenty rozumowe (*momenta rationis*) nad argumenty tradycyjne (*auctoritates*). Hozjusz natomiast postępował przeciwnie, bo na pierwszym miejscu powoływał się na autorytet Kościoła; rozum bowiem ludzki, jak poucza historia, często wpadał w najróżnorodniejsze błędy [27]. Z tej racji kardynał tak rzadko podawał swoje opinie i wnioski, ponieważ one, niejako oczywiste, wypływały z właściwej interpretacji Pisma św. i Tradycji. W tym głównie zamyka się metoda Hozjusza: jak najmniej mówić od siebie a prawdę wykazać argumentami skrypturystycznymi i tradycyjnymi [28].

Ten rodzaj pisania dzieł przynosi ze sobą duże niewygody i czyni sam układ mniej jasnym, zwłaszcza jeśli porówna się go z systematycznym wykładem scholastycznym. W rzeczy samej Hozjusz zwykle nie podaje istoty zagadnienia ani wyjaśnia terminów i rzadko wyciąga ze swojej argumentacji odpowiednie wnioski. Dalej zauważa się mniej szczęśliwy układ samego dzieła, zarówno gdy chodzi o podział jak i wyłożenie trudności i argumentacji. Z powodu mniej przejrzystego układu omawianego materiału dowody skrypturystyczne mieszają się z patrystycznymi, a te z kolei z rozumowymi i historycznymi; zdarza się, że te same argumenty powtarzane są kilka razy, co czyni pewne części dzieł mało przejrzyste [29].

Co się tyczy podziału, to *Wyznanie (Confessio)* Hozjusza ma lepszy podział materiału od innych jego dzieł; rozdziały bowiem następują według logicznego porządku (znaleźć go można także w *Katechizmie Rzymskim)* [30] i są należycie opracowane. Inne utwory nie mają tej przejrzystości i tak dobrego podziału materiału. Już wydawca dzieła *Confutatio Prolegomenon Brentii* w słowie do czytelnika zauważa, że Hozjusz nie podzielił utworu na rozdziały i paragrafy, lecz podał ciągły tekst, a rozdziały odłączył tylko dużymi literami, a mianowicie: o autorytecie Pisma św., Tradycji i Kościoła katolickiego [31]. Powoli wydawca starał się o usunięcie wspomnianych braków. Sam biskup warmiński wyznaje, że zrobił wszystko, co mógł, by omawianą kwestię wyłożyć jasno, choć może mniej naukowo [32]. Z powyższego wynika, że pęd polemiczny i metoda, wypływająca z obrony spraw kontrowersyjnych, oraz niezwykły pośpiech w pisaniu niektórych dzieł [33], z powodu szybkiego szerzenia się błędów, nie sprzyjały oryginalności, sub-

[27] Tamże, s. 175, 186 nn., 338.

[28] W wielu miejscach prawie całe stronice pism Hozjusza są wypełnione cytatami z Pisma św. i następnie interpretowane według dokumentów patrystycznych. (Tamże, s. 176, 181, 298 nn., 306).

[29] Pewne dokumenty powtarza Hozjusz kilkakrotnie, np.: wyjaśnienie słów Chrystusa o eunuchach: (Tamże, s. 305 i 735); omawianie argumentacji św. Augustyna i św. Hieronima: (Tamże, s. 180 i 735; 178 i 305 nn.).

[30] F. Hipler, wydawca listów Hozjusza pisze: „erst später enstandene Darstellungen der katolischen Lehre von Canisius und... Catechismus Romanus ... offenbahr auf den Schultern von Ermland stehen". (F. Hipler: Hosius Cardinal. W: Wetzer u. Welte Kirchenlexikon. 13 vol. Freiburg 1882—1903 t. 6 s. 297).

[31] HO: s. 669.

[32] „Quae fuerunt mearum partium fecisse me puto. Nam si minus docte, clare tamen perspicue demonstravisse videor" (Tamże, s. 715).

[33] W słowie do czytelnika Hozjusz podaje, że pierwszy schemat. „Wyznania" sporządził na polecenie biskupów polskich w ciągu czterech dni. (Tamże: Verbum ad lectorem).

telności i dokładności w formowaniu i przedstawianiu zagadnień. I chyba to były główne przyczyny, dlaczego ogromna wiedza i niezwykła bystrość umysłu naszego biskupa nie zostały należycie uwypuklone w jego dziełach; może także z tej racji niektórzy uważali jego utwory za mało oryginalne [34].

W naszym wypadku celem przedłożenia obiektywnego sądu należy przyjrzeć się krytycznie przynajmniej w skrócie zagadnieniom opracowanym przez Hozjusza i związanych z nauką o celibacie. Przede wszystkim w oparciu o Pismo św. Starego i Nowego Testamentu przedstawił on wielką godność ślubów i możliwość ich zachowania; na podstawie tych samych argumentów wykazał, że śluby są Bogu miłe i należy je wiernie wykonać [35]. Chociaż w dziełach Hozjusza nie ma zasadniczo ani definicji ślubu ani też podanych warunków do złożenia ważnie ślubu, to jednak z wielką uwagą i dokładnością została przedstawiona nauka Kościoła o godności ślubów, konieczności ich wypełnienia i ogromnej ich wartości jako aktu religijnego [36]. Przy tej okazji wykazał fałszywość heretyckiej nauki o ślubach z tragicznych skutków, jakie ta nauka przyniosła światu [37].

W traktacie *O przeszkodach małżeńskich* Hozjusz, po opisaniu nadużyć popełnionych przez heretyków przeciw celibatowi, obszernie wykazał władzę Kościoła w stanowieniu przeszkód małżeńskich. Z tego zaś wypływał nieodparty wniosek, że usiłowania księży i zakonników zawarcia małżeństwa są niczym innym, jak dążeniem do grzesznych i świętokradzkich związków, gdyż historia wykazuje, że „kapłanom w kościele katolickim nigdy nie wolno było i obecnie nie wolno zawierać małżeństw" [38].

Wspomnieliśmy już uprzednio, że Hozjusz pisząc o dyspensie do uroczystego ślubu czystości szedł raczej za zdaniem św. Tomasza z Akwinu, lecz później przyjął naukę św. Bernarda [39]; wyraźnie zaznaczył, że Kościół w ważnych wypadkach, jak np. dla ratowania królestwa, może zwolnić tak zakonnika z uroczystych ślubów, jak i kapłana z zachowania prawa celibatu [40]. Ostatecznie kardynał nie wypowiedział się autorytatywnie, jaką władzą został ustanowiony celibat: przez Apostołów czy prawem kościelnym; pierwsza opinia odpowiada mu bardziej, ale nie wykluczał i drugiej. Podobnie nie rozpracował dostatecznie jasno zagadnienia, dlaczego wyższe święcenia albo uroczysty ślub czystości nie pozwalają na zawarcie małżeństwa. Pośrednio tylko wyjaśnił, że obowiązki kapłana i męża są nie do połączenia, a prócz tego kapłan i zakonnik ślubowali Chrystusowi, więc nie mogą łamać danego Mu przyrzeczenia i znowu ślubować komuś ze

---

[34] J. Bochenek: Stanisława Hozjusza nauka o eucharystii. Warszawa 1936 s. 142 nn. S. Frankl: Doctrina Hosii de sacrificio Missae cum decreto Tridentino comparata. Lwów 1934 s. 170.

[35] HO: s. 176 nn. 622 nn. Por.: Ps 75,12; Lb 30,10 Ekl 5,3 n.; Mt 19,16 nn.; Łk 14,26; Mk 10,17 nn.; Dz 18,18; 21,23.

[36] „Quod et vovere pium, et quod voveris praestare necessarium sit, apertiora sunt testimonia, quam ut negari possit ..." (HO: s. 176). Por.: Tamże, s. 315, 619.

[37] Hozjusz w ślad za św. Augustynem małżeństwa kapłanów nazywa: „quod sint adulteriis peiores ... Quod sicut fornicatione peius adulterium, sic adulterio peius est incestus" (Tamże, s. 629). Według terminologii ówczesnej słowo „incestus" oznaczało grzech nieczysty popełniony przez osobę poświęconą Bogu. Por.: Tamże, s. 175, 415, 670 itp.

[38] Tamże, s. 189, 619.

[39] Tamże, s. 182. Thomas Aquinas: jw. II—2 q. 88 a. 11.

[40] HO: s. 627.

śmiertelnych [41]. Z powyższych wynika, że biskup warmiński walcząc z błędami pseudoreformatorów, odrzucających także władzę Kościoła w ustanawianiu przeszkód małżeńskich, konieczność zachowania celibatu i ślubów położył w samym charakterze wyższych święceń i ślubów oraz w obowiązkach z nich wypływających a nie w prawie kościelnym, z którego ostatecznie pochodzi sam obowiązek zachowania celibatu i niezdolność do zawarcia ważnie małżeństwa [42].

Omówiliśmy już uprzednio naukę Hozjusza o możliwości zachowania celibatu a obecnie pragniemy tylko dodać, że inni teolodzy do czasów reformacji, poza św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu, nie poruszali szerzej wspomnianej kwestii. Dlatego też niemałą zasługą naszego biskupa jest przeanalizowanie tego zagadnienia w sposób dokładny i naukowy, oparty na argumentach z Pisma św., Tradycji, historii Kościoła i przesłankach rozumowych. Poza tym godna wyróżnienia jest, rzadko także przez innych teologów poruszana, nauka Hozjusza o wpływie cnoty miłości na możliwość i łatwość zachowania celibatu. Przy porównaniu jego wypowiedzi z nauką dzisiejszych teologów nie znajdziemy w omawianej materii większych różnic. Jeden tylko czynnik, tak przez Hozjusza jak innych teologów tamtego okresu, został pominięty, chodzi mianowicie o częstą spowiedź i komunię św. Hozjusz wymienia różne zbawienne środki i pomoce do zachowania celibatu, jak: modlitwy, posty, jałmużnę, różnego rodzaju umartwienia i prace, ale o spowiedzi i komunii św. właściwie nie wspomina. Łatwo to zrozumieć, gdyż praktyka częstej spowiedzi i komunii św. została wprowadzona w Kościele ostatnimi czasy a prócz tego heretycy odrzucili indywidualną spowiedź i rzeczywistą obecność Chrystusa w komunii św., więc i nasz biskup nie polecił tego najznakomitszego lekarstwa na wszelkie słabości ludzkie.

W dalszej kolejności należy podkreślić naukę Hozjusza o wyższości celibatu nad małżeństwem. Nie poświęcił wprawdzie temu zagadnieniu specjalnego traktatu, ale w licznych miejscach podkreślił wysoką godność celibatu płynącą z kapłaństwa Chrystusowego i stałej łączności z Bogiem. Nie odrzucając wielkości i świętości małżeństwa katolickiego Hozjusz wykazał, że celibat dla kapłanów jest konieczny, by mogli należycie wypełnić swoje obowiązki wobec Boga i ludzi. Z zagadnieniem godności celibatu łączą się wyjaśnienia, że nigdy w kościele nie oddawano czci bałwochwalczej ani celibatowi ani czystości zakonnej; stanowią one bowiem jedynie najdoskonalszą drogę do oddawania czci Bogu [43].

Z całego naszego przeglądu nauki Hozjusza o celibacie wypływa jasny i niepodważalny wniosek, że Hozjusz w walce z fałszywymi pojęciami i opiniami pseudoreformatorów XVI wieku jako jeden z pierwszych zebrał

---

[41] „Voto ligatis ... superstite immortali sponso Christo, cum mortali quopiam inire matrimonium non licet". (Tamże, s. 182).

[42] Wydaje się jednak, że Hozjusz pisał to celowo, a nie na skutek nieznajomości prawa: w licznych bowiem miejscach zaznaczał wyraźnie, że bezpośrednią przyczyną zrywających przeszkód małżeńskich jest prawo kościelne. Tamże, s. 175, 302, 618, n., 734 nn.

[43] Hozjusz stwierdza, że celibat nie jest kultem, „sed est ad colendum Deum via quaedam expeditior". (Tamże, s. 315). Jednocześnie podaje przyczynę, dlaczego czystość jest miła Chrystusowi: „Plus amat virgines Christus, quia sponte tribuunt, quod sibi non fuerat imperatum, maiorisque gratiae est offerre, quod non debeas, quam reddere, quod exigeris". (Tamże, s. 624).

prawie w całości zarzuty przeciw celibatowi i kolejno wyjaśnił ich bezpodstawność lub wręcz fałszywość połączoną ze złą wolą przy ich propagowaniu. To wszystko razem wzięte pozwoli nam lepiej zrozumieć pochwały, jakimi w ciągu wieków obsypywano postać i naukę naszego wielkiego rodaka.

3. ZNACZENIE I WPŁYW NAUKI HOZJUSZA

Mimo drobnych braków, wypływających głównie z metody polemicznej, nauka Hozjusza wywarła niemały wpływ na umysły katolików i odpadłych od Kościoła w XVI wieku. Wielu jemu współczesnych w licznych wypowiedziach wychwalało naukę przez niego podawaną i w przedziwny sposób zgodną z nauką Kościoła Chrystusowego. Obecnie trudno jest z całą pewnością stwierdzić, jakie pochwały odnosiły się do nauki Hozjusza w ogólności, a jakie do jego nauki o celibacie. Niemniej biorąc pod uwagę ważność zagadnienia i atmosferę w jakiej zachowanie celibatu było zwalczane oraz prawie dokładną odpowiedź naszego biskupa na stawiane zarzuty, można powiedzieć bez ryzyka błędu lub przesady, że wiele pochwał odnosiło się do jego nauki o celibacie.

Przede wszystkim podkreślana była jasność i zrozumiałość wyłożonej nauki oraz jej wielka użyteczność w poznaniu błędów i zwalczaniu ich. Hozjusz bowiem przekazał wiernym jakby zbiór prawd katolickich, które były zwalczane, oraz udzielił odpowiedzi na wszystkie prawie zarzuty. Dzieła Hozjusza były ogromną pomocą dla duchownych i świeckich katolików [44]. Należy dodać, że pochwały dla nauki Hozjusza pochodziły nie tylko od Polaków, lecz także od obcych [45]. Skoro tylko ukazało się *Wyznanie*, w którym w znacznej części zawarta jest nauka o celibacie, liczni biskupi i teolodzy podkreślali wielkie znaczenie tego dzieła w poznawaniu prawd wiary katolickiej i odrzuceniu fałszywych opinii; przy tej okazji przesyłali naszemu biskupowi wyrazy uznania i serdeczne gratulacje [46]. Trudno przytaczać wszystkie pochwały i hołdy, którymi obsypywano Hozjusza; wiele z nich jest wprost nie do przetłumaczenia na język polski i dlatego podajemy tylko niektóre w oryginalnym brzmieniu w przypisach [47]. Wszystkie te wypowiedzi świadczą niezbicie o wielkiej sławie biskupa warmińskiego i poczytności jego dzieł.

Trudnym lub wręcz niemożliwym zadaniem jest omówienie w jednej rozprawie wpływu nauki Hozjusza o celibacie na wszystkich jemu współ-

[44] „Confessio" Hozjusza była jednym z pierwszych podręczników, która w krótkiej i zrozumiałej formie podawała większość praw wiary katolickiej. Por.: J. L o r t z: jw., t. 2 s. 195 n.

[45] Biskup Kromer pisze do Piotra Kanizjusza: „Varmiensis episcopi scriptum iure optimo laudatum a doctis et piis viris ...". (EPC: 1, 643).

[46] Mikołaj Dzierzgowski, Prymas Polski pisze o „Wyznaniu" Hozjusza: „Sed profecto opus ipsum plane divinum, quod hanc materiam a nullo umquam doctore ecclesiastico ita breviter, ita succincte, maximo cum iudicio tractatum in se contineat, neque indigere aliqua emendatione, imo quanto celerius ... excudendum esse...". (HE: 2,607).

[47] Oto kilka wybranych nazw, którymi obsypywano naszego biskupa: „vir doctus", „sacrarum literarum scientia praeditus", „plenus singularis prudentiae, excellentiaeque doctrinae et veri zeli", „magnus eruditionis et virtutis", „doctus, pius, gravis, cuius, fides, integritas ... in proverbium abiit", „doctissimus", „vir eruditissimus", „est in eo summa pietas, summus in Sacras Litteras studium, summus in Musarum alumnos amor et humanitas", „doctrina admirabilis", „cuius apud omnes pervulgata est

czesnych teologów; ograniczymy się przeto do przeanalizowania ewentualnego wpływu jego dzieł na dwóch wielkich teologów tamtego okresu, a mianowicie na św. Piotra Kanizjusza i św. Roberta Bellarmina. Nie ma wątpliwości, że jednym z bliskich przyjaciół Hozjusza był Piotr Kanizjusz [48]. On to, poznawszy wartość *Wyznania* Hozjańskiego, w późniejszych wydaniach tego dzieła robił osobiście korektę i adnotacje [49]. Jest także prawdopodobne, że to on przetłumaczył *Wyznanie* z języka łacińskiego na niemiecki [50]. Z tej też racji pisma Hozjusza wywarły wpływ na naukę Kanizjusza. Niektórzy znawcy omawianego zagadnienia dowodzą, że wpływ ten był bardzo duży [51]. Dodać jeszcze można, że Kanizjusz i sam osobiście i przez biskupa Kromera zachęcał gorąco Hozjusza, by dla obrony wiary katolickiej opracowywał nowe dzieła, gdyż dotychczasowe okazały się bardzo skutecznie w walce z nowatorskimi opiniami [52]. Ten sam św. doktor wspomina, że na skutek wielkiego uznania, jakimi cieszyły się dzieła Hozjusza, czytanie ich zostało zakazane wśród protestantów, a biskup warmiński został przez nich obsypany najgorszymi epitetami i otoczony największą nienawiścią [53]. Sekretarz Hozjusza potwierdza tę wiadomość i dodaje, że heretycy, by łatwiej zniszczyć wpływ jego nauki, wykupywali jego dzieła i publicznie palili [54]. Wiadomość ta w pewnym sensie wyjaśnia nam przyczynę, dlaczego dzieła Hozjusza, choć miały wiele wydań, obecnie tak trudno są dostępne i niewiele tylko egzemplarzy przetrwało do naszych czasów.

Inny wielki obrońca wiary katolickiej w XVI wieku, a mianowicie św. Robert Bellarmin, w swoich dziełach podkreśla świętość, mądrość, niezwykłą wiedzę i zasługi biskupa warmińskiego oraz umieszcza go wśród grona najwybitniejszych teologów jako godnego wieczystej chwały [55]. Licz-

pietas et doctrina", „qui tam multa pro catholicae fidei defensione pie et erudite conscripserat", „cuius virtutem, pietatem, doctrinam admirantur omnes" itd. HO: s. 229 nn. (ed. Coloniae 1584); HE: 2,602,1000. Tamże: 1, 37,436. EPC: 1,39,643.

[48] S. R e s c i u s: jw. s. 44. EPC: 1,VII,XIX (por. wykaz słów „Hosius").

[49] Tamże, 1,593 n.; 2,202 n., 897; 5,593.

[50] Tamże, 2,424.

[51] F. H i p l e r: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Köln 1885 s. 8. Por. S. F r a n k l: Doctrina Hosii de notis Ecclesiae, jw. s. 175.

[52] Piotr Kanizjusz w liście do św. Ignacego pisał o Hozjuszu: „il qual e molto dotto, zeloso e catholico" (EPC: 1,459). Por. Tamże, 1,607,634. Ten sam w liście do Laniusza: „Oltra queste ocupazioni tengho nelle mani un bellissimo libro, fatto da un vescovo in Polonia contra Brentio et pro P. Sotto". (Tamże, 2,277). Por. Tamże, 2, 631. W innym miejscu Kanizjusz opisał osobę Hozjusza: „Quanto rectius causa religionis haberet, quantoque commodius et impietas disiici et pietas orbi restitui posset, si multos id genus Hosios haec aetas ferret". (Tamże, 2,895).

[53] „Auctores, qui nunc apud haereticos audiunt pessime duo sunt: D. St. Hosius, epp. Varmiensis, cuius quidem scripta dici non potest, quam sint catholicis grata et commoda" (Tamże, 2,669 n.).

[54] „In Germania nefas est catholici videatur, in rebus religionis Hosii sententiae refregari. Audivimus enim a viris fide dignis, quod Hosii libris propter admirabilem et utilitatem, quod legentibus adferunt, sic erat infensus ille Condeus ... ut 600 simul exemplaria a quodam bibliopola Parisiensi emeret et statim in platea vulcano corrigenda traderet". (S. R e s c i u s: jw., s. 162).

[55] W przedmowie do Księgi I: De consiliis, R. Bellarmin pisze: „Multis de causis Lutherani Hosium Cardinalem, virum aeterna memoria dignum, implacabili odio persequuntur, sed eo praecipue, quod Legatus Apostolicae Sedis Conc. Tridentino praesiderat, atque eidem Concilio industria et sapientia sua non parum ornamenti atque emolumenti contulerit". (BO: 2,194).

ni badacze tamtego okresu otwarcie stwierdzają, że Hozjusz wywarł duży wpływ na pisma św. Roberta [56]. W materii przez nas omawianej nie jest łatwo powiedzieć coś pewnego na ten temat. Trudno udowodnić to zagadnienie argumentami zewnętrznymi, bo Bellarmin tylko jeden raz w swoich dziełach cytuje *Dialog* Hozjusza o celibacie [57]. Jeśli jednak porówna się pisma Hozjusza o celibacie z podobnymi pismami Bellarmina, to łatwo można odnaleźć wiele wspólnych cech. Podobna jest argumentacja oparta na Piśmie św. i Tradycji, te same są cytowane dokumenty patrystyczne i soborowe oraz podobne, niekiedy prawie dosłowne, wyciągnięte są wnioski [58]. Naturalnie w wypadku św. Roberta Bellarmina nie może być mowy o jakimś wielkim naśladownictwie lub dosłownym cytowaniu. Zdarzało się to innym teologom tamtego wieku, którzy przepisywali niekiedy całe stronice pism Hozjusza, lecz nie podawali źródła [59]. Wielki talent pisarski Bellarmina oraz jego systematyczny umysł, połączony z wszechstronnym wykształceniem, sprawiają, że jego dzieła mają własny i oryginalny styl, a problemy są rozwiązywane nie według jakiegoś schematu, lecz w sposób jemu tyko właściwy. Uwzględniając przeto metodę pisania dzieł przez Bellarmina, jego jasność w rozwiązywaniu trudności i ilość dokumentów przez niego cytowanych, można i trzeba stwierdzić, że wpływ dzieł Hozjusza o celibacie na pisma Bellarmina o podobnej treści był raczej nikły, choć nie można go całkowicie wykluczyć.

Prócz tego namacalnym dowodem znaczenia nauki Hozjusza były liczne wydania jego dzieł; już za jego życia *Wyznanie* miało ponad trzydzieści wydań i przetłumaczone zostało na wszystkie prawie języki europejskie oraz na język arabski i ormiański [60]. Chociaż duża ilość wydań dzieł Hozjusza świadczy w pierwszym rzędzie o dużym zapotrzebowaniu na tego rodzaju rozprawy, które były potrzebne do obrony prawd wiary katolickiej, to jednocześnie jest widocznym znakiem wielkiego autorytetu i znaczenia jego dzieł w tamtych czasach.

W następnych wiekach, kiedy żar polemik znacznie zmniejszył się

---

[56] J. U m i ń s k i: Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach St. Hozjusz. Lwów 1932 s. 214 nn. S. F r a n k l: jw., s. 174.

[57] BO: 2,469.

[58] Jako przykłady podobnego pisania o celibacie mogą posłużyć wyjaśnieniu Hozjusza i Bellarmina: słów Chrystusa o eunuchach: HO: s. 195 i BO: 2,562 n.; słów św Pawła: s. 183 i BO: 2,464 n; o wdowach: HO: s. 182 i BO: 2,564; o zachowaniu czystości przez kapłanów Starego Prawa: HO: s. 183 i BO: 2456; o wypełnieniu ślubów: HO: s. 176 i BO: 2,465; pisma Filona o życiu zakonnym w Egipcie: HO s. 620 i BO: 2,512; słowa biskupa Pafnucego: HO: s. 741 i BO: 2,463 itd.

[59] W liście do biskupa Kromera Hozjusz oskarża niektórych autorów, że przepisują wiele z jego dzieł, ale nie podają źródła. „Quod scribis de Ara Coeli meum idem iudicium est. Ex nostris libris multa mutuatus est, Praefacionis maior pars nostris verbis scripta est, nisi quid non ex uno aliquo loco sumptis. Idem factum est ab Orontio, quodam Hispano [mowa tu o Franciszku Horoncjuszu i jego dziele: Locorum catholicorum pro Romana fide adversus Calvini institutiones Libri VI. Ed. Venetiis 1564 i Parisiis 1566], qui totas paginas ex libris nostris transstulit in suum, cum numquam vel minimo verbo mei faciat mentionem". (H o s i u s Cromero, Heidelberg VII, Idus Julii 1566. Bibl. Jagiel. 60,287).

[60] „Et fuerunt ipso vivente bis et trigesies in variis orbis christiani locis impressi: Romae, Parisiis Lugduni, Antverpiae, aliquoties Coloniae, Lovanii, Moguntiae, Cracoviae, Venetiis: in Gallicam etiam, Italicam, Germanicam, Anglicam et Polonicam linguam traductos fuisse". (S. R e s c i u s: jw., s. 161). Według innych pisarzy były także tłumaczenia na język: frandryjski, szkocki i morawski. Por.: HO: Praefatio (ed. Antverpiae 1571).

a życie Kościoła powracało do tradycyjnych dróg, wiodących świat ku Chrystusowi, zmniejszyła się także znajomość i wpływ nauki naszego biskupa; nigdy jednak znajomość jego pism i nauki nie wygasła zupełnie. Francuski teolog Du Pin zalicza Hozjusza do największych teologów polemistów przed Soborem Trydenckim [61]. W XIX wieku Antoni Eichhorn napisał podstawowe dzieło o Hozjuszu, w którym przedstawił działalność religijną i polityczną naszego biskupa oraz wartość jego nauki [62]. W dalszej kolejności Krakowska Akademia Nauk na trzechsetną rocznicę śmierci Hozjusza wydała dwa tomy jego listów [63]. Następnie przyszły różnego rodzaju monografie, rozprawy naukowe i artykuły pisane w różnych językach, które przybliżyły współczesnym pisma Hozjusza, jego zasługi i zwłaszcza świętość jego życia [64].

To szczególne zajęcie się osobą i twórczością Hozjusza wzrasta stale, a zwłaszcza od czasu, kiedy biskupi polscy nakazali zbieranie potrzebnych dokumentów do wszczęcia procesu informacyjnego o jego życiu i cnotach. W najnowszych czasach, po powrocie diecezji warmińskiej do Polski, znajomość życia i pism wielkiego biskupa rośnie coraz bardziej. Dzieje się to przede wszystkim dzięki wysiłkom ostatnich biskupów warmińskich i profesorów Wyższego Seminarium Duchownego, którego założycielem był kardynał Stanisław Hozjusz.

* * *

W zakończeniu pragnę dodać, że obecną krótką i niedoskonałą rozprawą usiłowałem zwrócić uwagę na naukę Hozjusza o celibacie, która, o ile mi wiadomo, nie była dotąd dokładniej opracowana. Prócz tego do zajęcia się bliżej nauką o celibacie skłoniły mnie ostatnio głoszone hasła i opinie na temat zachowania celibatu, małżeństw księży itp. Jakże obecne i tak mało odpowiedzialne hasła są podobne do tamtych z XVI wieku. Biskup warmiński już przeszło cztery wieki temu odpowiedział na nie dokładnie i jasno, ale i złość i ludzka przewrotność nadal pozostały niezmienione.

Kardynał Hozjusz, wielki obrońca czystości kapłańskiej i zakonnej, był przeświadczony, że celibat jak w wiekach poprzednich tak i w przyszłości zostanie w Kościele utrzymany. To głębokie przeświadczenie naszego biskupa potwierdzają wypowiedzi ostatnich papieży, a zwłaszcza Pawła VI, że celibat był, jest i pozostanie wielkim skarbem Kościoła katolickiego.

---

[61] „Hosius a été avec raison un des plus estimes Controversistes parmi les catholiques et des plus craints par les heretique quil y ait eu dans le seizième siècle". (L.F. Du Pin: Histoire des auteurs ecclésiastiques du seizième siècle ... Paris 1703 s. 410.

[62] A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius. Mainz 1854—1855.

[63] Stanislaus Hosius: Epistolae. T. I—II. Acta Historica Res Gestas Poloniae illustrantia. Cracoviae 1879—1886, T. 4,9.

[64] Poza opracowaniami wymienionymi, które przedstawiają naukę i postać biskupa warmińskiego, można jeszcze wymienić tu niektóre, bardziej znane rozprawy o Hozjuszu: L. Bernacki: La doctrine de l'Eglise chez Cardinal Hosius. Paris — Poznań 1936. S. Żukowicz: Kardinal Hozji i polskaja cerkiew jewo wremieni. S. Pietiersburg 1882. F. Zdrodowski: The Concept of heresy to Cardinal Hosius. Washington 1947. Jan Bochenek: jw. S. Matczak: Doctrina Hosii de sacramentis in genere. Romae 1949 i wiele wiele innych.

DOCTRINA CARD. STANISLAI HOSII DE COELIBATU

SUMMARIUM

Contra Martini Lutheri aliorumque pseudoreformatorum saeculi XVI errores adversus coelibatum sacerdotalem motos Cardinalis Stanislaus Hosius primus esse videtur qui huiusmodi gravamina in unum collegerit eaque fuse ac luculenter refutaverit. In hoc labore polemico — apologetico, S. Scriptura et Traditione christiana praesertim innixus, formae elegantia et claritate ostendit coelibatum, licet formaliter et ultimatim a lege ecclesiatica dependeat, nihilominus fundamentum suum in S. Scriptura et Traditione habere, dum matrimonia a clericis in sacris constitutis et monachis post vota sollemnia attentata, in iisdem fontibus semper tamquam peccata gravia ac sacrilegia considerabantur. Maximi momenti est apud Hosium quaestio de possibilitate coelibatus servandi. Hosius primus videtur tam attente et scienter, multis argumentis e S. Scriptura et Traditione, historia Ecclesiae et ratione adductis, rem demonstravisse. Valde singularis est etiam Hosii doctrina, rarissime ab aliis theologis tractata, de influxu caritatis in possibilitatem castitatis servandae.

Card. Hosius, ut melius heterodoxorum errores ostenderet, iisdem fontibus ac ipsi adversarii sui usus est, id est S. Scriptura et Patribus, rarius autem scholasticorum testimonia attulit. Ex Ecclesiae vero Patribus ad doctrinam suam confirmandam saepissime S. Augustinum in testem vocabat, quaproter coaevi Hosium *nostri temporis Augustinum* appelabant. Nota praecipua Hosii operum de coelibatus indoles est polemico — antilutherana. Causa praecipua conficiendi libros fuit imprimis refutatio haeresis et defensio doctrinae catholicae. Qui scopus practicus necnon methodus polemica influxum magnum in materiarum tractandarum selectionem ac in quandam implicationem problemata solvendi exercuerunt.

Doctrina Card. Hosii de coelibatu influxum haud exiguum in theologos coaevos posterioresque habuit. Testimonium huius auctoritatis magna copia editionum operum eius affert, quarum *Confessio* Hosiana plus quam triginta habuit. Nunc etiam cognitio doctrinae Hosii et fama sanctitatis eius de die in diem percrebrescit. In fine dicendum est miro quoque modo in toto Hosii opere spiritum ecclesiasticum elucere. Card. Hosius, magnus ille castimoniae sacerdotalis defensor, intime persuasum sibi habuit coelibatum, sicut praeteritis temporibus ita praesentibus immo et futuris, ab Ecclesia procul dubio abrogatum nequaquam iri. Quam Hosii fiduciam Ecclesiae historia plane ad nostros usque dies confirmat.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

ERAZMOWI Z ROTTERDAMU (1469—1536) W PIĘĆSETNĄ ROCZNICĘ URODZIN

Treść: 1. Osobowość, formacja intelektualna, twórczość. — 2. Humanizm biblijny i nowa teologia. — 3. Erazm z Rotterdamu wobec Marcina Lutra. — 4. Erazmianizm w Polsce — 5. Wpływ Erazma z Rotterdamu na biskupów warmińskich: Jana Dantyszka, Tidemana Giesego, Stanisława Hozjusza, Ignacego Krasickiego. *Zusammenfassung.*

Tegoroczne obchody pięćsetlecia urodzin Erazma z Rotterdamu, rola jaką odegrał on w przejściu od ruchu *devotio moderna* do reformacji, o wreszcie zainteresowanie biskupów warmińskich, jakim darzyli Erazma, wpłynęły na wybór tematu wykładu inauguracyjnego [1].

1. OSOBOWOŚĆ, FORMACJA INTELEKTUALNA, TWÓRCZOŚĆ

Erazm z Rotterdamu, urodzony 28 października 1469 roku, pochodził z Niderlandów. Uczył się w Gouda, Utrechcie; później w szkołach Braci Wspólnego Życia w Deventer i Hertogenbosch, które ukończył w 1487 r. Wstąpił do klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Steyn, gdzie w 1492 roku przyjął święcenia kapłańskie. Od 1493 roku, korzystając z dyspensy, przebywał poza klasztorem. W 1517 roku papież Leon X zwolnił go od przynależności zakonnej. Początkowo pełnił funkcję sekretarza biskupa Cambrai, Henryka van Bergen. W 1495 roku przeniósł się do Paryża, gdzie przez pewien czas studiował teologię. Doktorat z niej uzyskał jednak dopiero w 1505 roku w Turynie. W międzyczasie przez krótki czas pełnił obowiązki nauczyciela — wychowawcy. Coraz bardziej jednak oddawał się twórczości literackiej. Przynosiła mu ona zadowolenie, stale rosnącą sławę, ale zmuszała ciągle do szukania materialnej pomocy u przyjaciół i możnych mecenasów. Często zmieniał miejsce pobytu, kilkakrotnie podróżował do Anglii. Jakiś czas mieszkał w Lowanium, Bolonii, Wenecji, Padwie, Rzymie, Fryburgu, Bazylei, gdzie zmarł 12 lipca 1536 roku [2].

Kierunek formacji intelektualnej Erazma z Rotterdamu został wytyczony bardzo wcześnie. Ojciec Erazma, dobrze zaznajomiony z kulturą humanistyczną, znający grekę i łacinę, świadomie wybrał szkołę w Deventer, która wywarła największy wpływ na kulturę umysłową i twórczość Erazma [3].

Bracia Wspólnego Życia, zwani niekiedy Hieronimianami, pod których kierunkiem Erazm uczył się, zostali założeni przez Gerarda Grote († 1384). Dążyli do pogłębienia w społeczeństwie życia moralnego i religijnego oraz do łagodzenia różnic społecznych. Doktrynę pedagogiczną Braci wypracował John Ceele († 1417), rektor szkoły w Zwolle. Zreformował on program nauczania. Ograniczył go do studium gramatyki łacińskiej, retoryki, logiki,

[1] Wygłoszony 22 IX 1969 r. podczas inauguracji roku akademickiego w Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum" w Olsztynie.
[2] J. Huizinga: Erazm. Przeł. M. Kurecka. Warszawa 1964 s. 21 n.
[3] Tamże, s. 24 n.

etyki i filozofii; nadał mu cel praktyczny. W nauce religii położył akcent na czytanie Pisma św. Nowego Testamentu i moralny walor wychowania. Dalsze reformy wprowadził Aleksander Hegius (†1498), rektor szkoły w Deventer, który rozszerzył program nauczania literatury klasycznej [4].

Szkoła w Deventer była ściśle związana z ruchem religijnym zwanym *devotio moderna*, według której pobożność nie miała opierać się na przesłankach racjonalnych, lecz wolitywnych; podnosiła znaczenie intuicyjnych aktów religijnych oraz kładła nacisk na wartość postulatów etycznych w postępowaniu człowieka i jego wewnętrzny kontakt z Bogiem. Stanowiła nie tylko paralelny kierunek do *via moderna* we filozofii późnego średniowiecza, lecz była ściśle powiązana z ówczesnymi tendencjami reformatorskimi Kościoła oraz społeczno-narodowymi ruchami emancypacyjnymi mieszczaństwa.

Pobyt w klasztorze umożliwił Erazmowi studium literatury łacińskiej. Szczególnym upodobaniem darzył listy św. Hieronima. Podróże z biskupem naprowadziły Erazma na dzieła św. Augustyna, których lekturze oddał się z wielkim zapałem. Studia paryskie, hołdujące metodom schyłkowej scholastyki, nie spełniły w Erazmie oczekiwanych nadziei. Szukał kontaktu z humanistami. One właśnie, po szkole w Deventer, stanowiły dalszy czynnik rozwojowy formacji intelektualnej Erazma z Rotterdamu. W Paryżu, poprzez R. Gaguina, F. Andrelinusa, szybko wszedł do tamtejszych kół humanistycznych. Podczas pobytu w Anglii wszedł w kręgi ówczesnej elity życia artystycznego i umysłowego kraju. Tutaj miały początek jego więzy przyjaźni z Tomaszem Morusem, Johnem Fisherem, późniejszym świętymi. Z przyjaciół angielskich największy wpływ na Erazma wywierał jednak John Colet z Oxfordu, w swych poglądach skłaniający się niekiedy ku zwolennikom Wiklefa. Od niego Erazm przejął postulat oparcia całego życia religijnego na Biblii; pod jego wpływem sporządził nowy przekład Nowego Testamentu, według tekstu greckiego, który znacznie odbiegał od będącej w powszechnym użyciu Wulgaty [5].

Niemały wpływ na Erazma wywarł również franciszkanin Jean Vitrier z St. Omer. Mimo nieprzychylnego stanowiska wobec życia zakonnego, dążył do przeprowadzenia jego reformy. W swych poglądach powoływał się często na św. Pawła. Negatywnie odnosił się do ceremonii i praktyk religijnych [6].

W Rzymie Erazm poznał się z Janem Medici, późniejszym papieżem Leonem X. Utrzymywał ścisłe kontakty z drukarzami i wydawcami, skupiającymi wokół siebie ówczesny ruch intelektualny. Warto tu wymienić szczególnie Aldo Manucjusza z Wenecji i Jana Frobena z Bazylei [7].

Twórczość pisarska Erazma z Rotterdamu była bardzo obszerna. Swym zakresem objęła różne dziedziny i gatunki literackie. Erazm pisał już w klasztorze. Tam prawdopodobnie powstała m.in. pierwsza wersja traktatu *Antibarbari*, w którym bronił wartości literatury starożytnej przeciwstawiając ją scholastyce [8]. Wczesne utwory Erazma nosiły wyraźne piętno

[4] Historia wychowania. Pod red. Ł. Kurdybacha. T. I. Warszawa 1965 s. 310 n.
[5] J. Huizinga, jw. s. 25 nn.
[6] Tamże, s. 76 n.
[7] Tamże, s. 92 n.
[8] Tamże, s. 34.

literackie. O właściwej twórczości teologicznej można mówić dopiero od lat 1499/1500, gdy pod wpływem Johna Coleta napisał w Anglii *Disputiuncula de tedio, pavore, tristicia Jesu* [9]. Wydany w 1504 roku *Enchiridion militis christiani* zawierał już jasno sprecyzowany program teologiczny, zmierzający do oparcia życia religijnego przede wszystkim na Piśmie św. Wypowiadał się również krytycznie o niektórych przejawach zewnętrznej pobożności [10]. Najlepszymi dziełami literackimi Erazma były: *Morias encomion — Pochwała głupoty* oraz *Colloquia familiaria — Rozmowy potoczne*. Książki te były wynikiem długoletnich obserwacji ówczesnych stosunków, rozmów, przeżyć i rozczarowań osobistych. Krytykował w nich Erazm współczesne mu instytucje społeczne, polityczne, kościelne. W *Pochwale głupoty* korzystał obficie z dorobku starożytnych, ulegając przede wszystkim wpływom Lukiana z Samosaty. Dają się również dostrzec wpływy Tomasza Morusa. *Pochwała głupoty* przyniosła Erazmowi wielki rozgłos, ale wzbudziła też niechęć; szczególnie nie podobały się „śmiałe igraszki z Pismem św." [11]. M.in. ganił go w imieniu wydziału teologicznego uniwersytetu w Lowanium profesor Maarten van Dorp († 1525). Erazm bronił się przed zarzutami, osłabiając tym samym wartość dzieła [12].

W twórczości Erazma warto wymienić grupę pism pedagogicznych: m.in. *Institutio principis christiani, De pueris instituendis. De pronuntiatione, De ratione studii;* pacyfistycznych, jak np. *Querela pacis, De sarcienda Ecclesiae concordia;* polemicznych przeciw Lutrowi: *Spongia, De libero arbitrio, Hyperaspistes*. Pisał również Erazm listy dedykacyjne, panegiryki. Dużą grupę stanowią prace edytorskie Erazma. Wydawał zbiory przysłów, anegdot, opowieści, a także 54 edycje dzieł m.in. Platona, Seneki, św. Hieronima, św. Augustyna, Lorenzo Valli. Tłumaczył Lukiana, Plutarcha, św. Bazylego [13]. Szczególne znaczenie miało wydane w 1516 roku w przeddzień wystąpienia Lutra, *Novum Instrumentum*, które zawierało grecki tekst Pisma św. Nowego Testamentu, komentarz oraz odmienny od Wulgaty przekład łaciński [14]. Pokaźny dział twórczości Erazma z Rotterdamu stanowiła jego epistolografia. Edycja Allenów zawiera 3141 listów, wydanych w 11 tomach [15].

Twórczość pisarska Erazma skupiła się głównie wokół dwóch nurtów: reformatorsko-pedagogicznego oraz edytorsko-filologicznego. Tendencje reformatorskie Erazma ujawniły się bardzo wcześnie. Zainteresowania filologiczne były ściśle związane z programem spopularyzowania dorobku pisarzy starożytnych. W obydwu dziedzinach stale wzrastał autorytet Erazma oddziałując nieustannie na uczonych europejskich.

---

[9] Tamże, s. 58.

[10] Desiderius Erasmus Rotterodamus: Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny. Przeł. J. Domański. Warszawa 1965 s. 28—31.

[11] J. Huizinga, jw. s. 111.

[12] Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Marcinem van Dorpem w sprawie „Pochwały głupoty" (1514—1515). W: Erazm z Rotterdamu: Pochwała głupoty. Przeł. E. Jędrkiewicz. Wrocław 1953 s. 171 n.

[13] H. Barycz: Wstęp. W: Erazm z Rotterdamu: Pochwała głupoty. Przeł. E. Jędrkiewicz. Wrocław 1953 s. XXXVI nn.

[14] E. Dąbrowski: Glossy i odkrycia biblijne. Warszawa 1954 s. 204 nn.

[15] P.S. Allen, A.M. Allen, H.W. Garrod: Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami. Oxford 1906—1958.

Postać Erazma trudno sklasyfikować. To pisarz, doskonały stylista łaciński, dobrze znający język grecki, poeta, teolog i reformator, tłumacz i wydawca, polemista i nauczyciel. Wyobcowany ze swojej ojczyzny, wędrowiec stale szukający materialnego i moralnego wsparcia. Zakonnik żyjący poza klasztorem i kapłan nie spełniający funkcji duszpasterskich. Czuły na sławę, otaczający swe sprawy tajemnicą i mistyfikacją. „Ze świetnego latynisty i pięknoducha jakim był za młodu — pisze o Erazmie J. Huizinga — stał się niepostrzeżenie autorytetem w sprawach intelektu, ku któremu cały świat podnosił oczy. Musiał czuć się nieraz mózgiem, sercem lub sumieniem swojej epoki" [16].

2. HUMANIZM BIBLIJNY I NOWA TEOLOGIA

Ocena dorobku teologii schyłkowej scholastyki ze strony Erazma z Rotterdamu była ze wszechmiar negatywna. Uważał, iż nauka Ewangelii ujęta w schematy dociekań teologicznych stopniowo zaczyna tracić swój dynamizm [1]. Zadanie teologów Erazm upatrywał w potrzebie dawania świadectwa właściwej postawy moralnej. „Dla mnie zaś ten jest naprawdę teologiem — pisał Erazm — kto nie wymyślnymi i zawiłymi sylogizmami, ale szczerym uczuciem, ale samym wyrazem twarzy i oczu, ale życiem samym naucza pogardy dla bogactw" [2]. Teolog ma zachęcać ludzi do dobrego życia [3], „abyśmy tutaj, wolni od wszelkiej skazy, życie wiedli anielskie" [4].

Wychodząc z założenia, iż prawda, aby mogła być dobrze zrozumiana i pojęta winna być prosta, dalsze zadania teologów Erazm dostrzegał w oczyszczeniu Ewangelii oraz położeniu nacisku na prostotę wiary i aktywną, wewnętrzną pobożność [5]. Wysuwając Pismo św. na czołowe miejsce w życiu chrześcijańskim, stawiał postulaty odnośnie jego zrozumienia i spopularyzowania. Uważał, iż pomocne może się tu okazać studium pism starożytnych, szczególnie Platona, dzieł Ojców Kościoła, zwłaszcza Orygenesa, Ambrożego, Hieronima, Augustyna oraz krytyczne wydanie Biblii [6].

Erazm niestety pojął zbyt szeroko postulat filologicznej krytyki tekstu: jego wydanie Nowego Testamentu oparte zostało na kodeksach, które „ze starożytnością i poprawnością nie miały ... nic wspólnego" [7]; nie zatrzymał się na poprawionym tekście greckim Pisma św., na jego tłumaczeniu łacińskim i komentarzach, lecz kwestionował również apostolski charakter niektórych listów, dopatrywał się pomyłek u Ewangelistów [8]. Nadmiernie

---

[16] J. Huizinga, jw. s. 139.

[1] Erazm z Rotterdamu: Trzy rozprawy: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej, Metoda prawdziwej teologii. Zbożna biesiada. Przeł. J. Domański. Warszawa 1960 s. 48 n., 93. Tenże: Pochwała głupoty jw. s. 107—118, 124 nn., 144, 151 nn. Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 31.

[2] Tenże: Trzy rozprawy jw. s. 48 n.

[3] Tamże, s. 49.

[4] Tamże, s. 49; por. s. 194.

[5] Tamże, s. 46.

[6] Tamże, s. 52, 63, 73 nn., 226 nn., 327 nn., 334 n. Tenże: Pochwała głupoty jw. s. 118; Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 28 n., 31, 85, 119 n. J. Huizinga; jw. s. 156.

[7] E. Dąbrowski, jw. s. 206.

[8] J. Huizinga, jw. s. 128 n., 157.

pojęty filologizm Erazma sprawił, iż postulaty odnośnie powrotu do źródeł chrześcijaństwa zostały w Kościele przyjęte z dużą rezerwą i oporem. Wiele cennych jego myśli, na skutek wystąpienia Lutra, musiało odczekać na swą realizację w czasach późniejszych. Tym niemniej można mu przypisać zasługę, iż przyczynił się do upowszechnienia historyczno-literalnej interpretacji Pisma św., jak również do rozbudzenia zainteresowania Tradycją Kościoła.

Charakter biblijno-moralny miała głoszona przez Erazma z Rotterdamu tzw. filozofia. Ostrze krytyki jego było wymierzone przeciw późnoscholastycznej filozofii i teologii, zwłaszcza jej formalistyce, przejawiającej się w licznych subtelnościach, podziałach [9]. Najwięcej zarzutów było wymierzonych przeciw Dunsowi Szkotowi [10]. Zachęcał jednak Erazm do zainteresowania się filozofią platoników, gdyż „zarówno w większości poglądów, jak i w samym stylu bliscy są obrazowemu sposobowi wyrażania się proroków i Ewangelii" [11]. Filozofię rozumiał swoiście. Miał na myśli „filozofię Chrystusa" [12], którą sprowadzał do postulatów moralnych zawartych w Ewangelii. „Czystej i prawdziwej filozofii Chrystusa — pisał — nie sposób czerpać z powodzeniem skądinąd, tylko właśnie z pism ewangelistów i z pism apostołów" [13]. Tego rodzaju filozofia, nazwana przez Chrystusa „odrodzeniem", ma zmierzać „do naprawy natury, która była stworzoną dobrą" [14]. Dla chrześcijanina niezawodnym mistrzem jest sam Chrystus. „Ludzie mogą pobłądzić, Chrystus mylić się nie może" [15]. Uczy nas tego, „co do zbawienia potrzebne" [16]. Filozofia Chrystusa jest dostępna dla wszystkich. Aby ją poznać wystarczy prosta i szczera wiara oraz chęć nauki. Uczącym udziela pomocy sam Duch św. [17]. „Ten rodzaj filozofii polega raczej na uczuciach, niż na sylogizmach, bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną raczej niż rozumowaniem" [18].

Erazm czyni zarzuty chrześcijanom, że szukają innych źródeł mądrości Chrystusowej, że nie troszczą się o dostateczną znajomość nauki swego Mistrza. Z wypowiedzi Erazma przebija mocny chrystocentryzm. Szkoda jednak, „że dla Erazma Chrystus był w Kościele bardziej może obecny przez Słowo niż przez Ciało" [19]; i to Słowo ujęte w aspekcie tylko moralnym. W *Enchiridionie* pisał: „Chrystus zaś... to nie jakieś słowo puste, lecz sama właśnie miłość, prostota, cierpliwość, czystość, krótko mówiąc, wszystko, czego Chrystus nauczał" [20]. Nie jest to filozofia we właściwym

[9] Erazm z Rotterdamu: Pochwała głupoty jw. s. 100, 107—118, 124 nn., 144, 151 nn; Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 31; Trzy rozprawy jw. s. 89, 115 n.
[10] Tamże, s. 49, 54 n., 80, 89, 115, 228. Tenże: Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 31 n.
[11] Tamże, s. 28 n.
[12] Tenże: Trzy rozprawy jw. s. 43.
[13] Tamże, s. 55.
[14] Tamże, s. 53.
[15] Tamże, s. 109, 113 n. Por. Tenże: Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 31, 46.
[16] Tenże: Trzy rozprawy jw. s. 44 n.
[17] Tamże, s. 44 n., 67.
[18] Tamże, s. 52 n.
[19] J.S. Pasierb: Erazm, nasz współczesny. *Znak* 1967 nr 162 s. 1569. Erazm z Rotterdamu: Trzy rozprawy jw. s. 43 n., 56.
[20] Tenże: Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 99.

tego słowa znaczeniu. Można ją określić jako filozofię moralną, opierającą się nie tyle na autorytecie rozumu, ile Boskim w postaci Pisma św.

Dosyć wyraźnie jest zarysowana u Erazma antropologia filozoficzna. Głosi w niej mocny dualizm platoński, wyróżniając w człowieku dwie przeciwstawne sobie natury: duchową i cielesną. Bóg swoją mocą zapewnił im harmonijną jedność. Na skutek grzechu pierworodnego obydwie natury żyją między sobą w bezustannym rozdźwięku [21]. Idąc za Platonem, św. Pawłem, Orygenesem, Erazm w naturze duchowej człowieka wyróżnia ducha i duszę [22]. Ciało, jako element widzialny człowieka, dąży do rzeczy widzialnych, doczesnych i śmiertelnych. Po grzechu pierworodnym zmierza do zapanowania nad naturą duchową człowieka, kusi do grzechu. Duch, element boski człowieka, umożliwia zjednoczenie się z Bogiem; prowadzi do tego co boskie, nieśmiertelne, niebiańskie, prawdziwe [23]. Wreszcie dusza jest zdolna „do odbierania doznań i odruchów naturalnych" [24]. Zdaniem Erazma stanowi czynnik pośredni między ciałem i duchem; może ulegać wpływom ciała lub ducha. Posiadając wolność wyboru może uzyskać charakter cielesny lub duchowy [25].

Człowiek poznaje zmysłami i umysłem. Przedmiotem poznania są dwa światy: świat wchodzący w zakres sfer niebieskich, widzialny zmysłowo; świat Boski i duch błogosławionych, poznawalny umysłowo. Człowiek wobec powyższych światów stanowi „trzeci jakiś świat", uczestniczący w każdym z dwu tamtych: widzialny wedle świata, niewidzialny wedle ducha" [26].

Wypowiadając się na temat relacji poznania zmysłowego do umysłowego, Erazm ujawnia wyraźne tendencje platońskie, uważając świat rzeczy widzialnych za odbicie, cień świata niewidzialnego [27]. Pod wpływem neoplatoników kojarzy słońce z Bogiem, księżyc z aniołami i świętymi [28]. „Cokolwiek jawi się zmysłom, to przy pomocy jakiegoś stosownego porównania trzeba odnieść bądź do świata anielskiego, bądź (co jest bardziej pożyteczne) do obyczajów odpowiadającej tamtemu światu części człowieka" [29]. Świat niewidzialny oddziałuje na świat widzialny. Bóg, jak słońce wobec istot ziemskich, wpływa na dusze ludzkie, oświecając je łaską Ducha św. [30].

W etyce, podanej głównie w *Enchiridionie*, Erazm głosi intelektualizm etyczny. Jest przekonany za Sokratesem, iż dobrego życia i obyczajów można się nauczyć, gdyż „cnota niczym innym nie jest jak wiedzą o tym czego trzeba unikać, a do czego dążyć" [31]. W tym celu podaje ogólne zasady właściwego życia chrześcijańskiego. „Postaram się zaś podać krótko pewne prawidła, ... żebyś kierując się tymi prawidłami jak nicią Ariadny, łatwo mógł wydostać się, niby z labiryntu bez wyjścia, z błędów tego świata i dotrzeć do czystej światłości" [32]. Erazm wymienia i objaśnia 22 zasady

---

[21] Tamże, s. 52, 76.
[22] Tamże, s. 51 nn., 65 nn., 75 nn.
[23] Tamże, s. 51, 76.
[24] Tamże, s. 76.
[25] Tamże, s. 76 nn.
[26] Tamże, s. 109.
[27] Tamże, s. 109, por. s. 111.
[28] Tamże, s. 109 n.
[29] Tamże, s. 109.
[30] Tamże, s. 110 n.
[31] Tamże, s. 157, por. s. 82 nn.
[32] Tamże, s. 82.

etyczne. Grupują się one wokół trzech zasadniczych postulatów: zaufania wobec wskazań Pisma św., wejścia na drogę cnoty poprzez pełne oddanie się Chrystusowi, ciągłego podejmowania walki z pokusami ze strony grzechów [33].

Intelektualizm etyczny Erazma z Rotterdamu jest ściśle powiązany z przyjętą przez niego platońską koncepcją człowieka. Swoje stanowisko uzasadnił powoływaniem się na Pismo św., Platona i jego chrześcijańskich zwolenników. Dają się również zauważyć wpływy stoickie, głównie Epikteta. Intelektualizm etyczny Erazma jest punktem wyjścia do dalszych wniosków, które stanowią istotę jego etyki. Odnoszą się one do postulatu pobożności wewnętrznej i autentycznej, w której ma dominować przeżycie i moralna odnowa człowieka. Nie mają same przez się wartości praktyki postne [34], poszanowanie świąt [35], cześć świętych [36], określone modlitwy i ofiary [37], udział w nabożeństwach [38], sakramenty św. i sakramentalia [39], gdyż „taka pobożność, jeśli od względu na korzyści czy niekorzyści cielesne nie obróci się ku Chrystusowi, nie tylko jest chrześcijańska, ale nawet niedaleko odbiega od zabobonu..." [40]. Dodam, że Erazm nie występował wprost przeciw wyżej wymienionym praktykom religijnym, krytykował tylko ich zewnętrzny charakter, pozorne uczestnictwo; domagał się natomiast, aby prowadziły do wewnętrznej przemiany człowieka. Przez wielu jednak myśl Erazma nie została zrozumiana właściwie, sądzili iż żąda zniesienia w ogóle przejawów zewnętrznej pobożności. Nie mały wpływ na powyższy pogląd miały ataki Erazma na gorszące przejawy życia zakonnego [41], niewłaściwe obyczaje duchownych [42], kupowanie odpustów [43], świeckie elementy władzy papieskiej [44], a także zbytnie podnoszenie znaczenia tylko wiary, zasług i miłosierdzia Chrystusa w zbawieniu człowieka [45].

Warto wspomnieć jeszcze o poglądach pedagogicznych Erazma. Rozwój umysłowy dziecka uzależniał od trzech czynników: natury, ćwiczeń i praktyki. Doceniał wielkie znaczenie natury, uważając jednak, iż pozostałe czynniki mogą wprowadzić korzystne zmiany. W wychowaniu zalecał brać pod uwagę indywidualne zdolności każdego dziecka oraz stosowanie odpowiednich metod wychowawczych. Podkreślał społeczny walor wychowania. Odpowiedzialnymi za wychowanie czynił Kościół i państwo. Nauka w szko-

---

[33] Tamże, s. 85 nn.

[34] Tamże, s. 106. Tenże: Pochwała głupoty jw. s. 81; Trzy rozprawy jw. s. 314, 317 n., 334.

[35] Tamże, s. 314, 318. Tenże: Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 150.

[36] Tamże, s. 105, 125 nn., 149 nn. Tenże: Pochwała głupoty jw. s. 81 n., 88, 112; Rozmowy potoczne. Przeł. M. Cytowska. Warszawa 1962 s. 78 nn., 83, 85, 101 nn.

[37] Tenże: Trzy rozprawy jw. s. 317 n., 334; Pochwała głupoty jw. s. 81.

[38] Tamże, s. 81 n., 135. Tenże: Rozmowy potoczne jw. s. 70, 72, 157; Trzy rozprawy jw. s. 317 n., 333 nn.; Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 124, 130, 139, 151.

[39] Tamże, s. 10, 125. Tenże: Trzy rozprawy jw. s. 334 n.; Pochwała głupoty jw. s. 23 nn., 111 n., 135.

[40] Tenże: Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 106.

[41] Tamże, s. 33, 107, 126, 139, 149, 259. Tenże: Rozmowy potoczne jw. s. 69 n., 74, 144 nn.; Trzy rozprawy, jw. s. 338 n., 340; Pochwała głupoty jw. s. 118 n.

[42] Tamże, s. 132—139. Tenże: Trzy rozprawy jw. s. 112, 169.

[43] Tamże, s. 335; por. s. 112; Rozmowy potoczne s. 145 nn.

[44] Tenże: Trzy rozprawy jw. s. 110, 112 n., 119.

[45] Tamże, s. 317 n., 348. Tenże: Rozmowy potoczne jw. s. 158; Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. 85.

łach miała być oparta na programie klasycznym. Domagał się również organizowania szkół dla dziewcząt [46].

Erazm z Rotterdamu reprezentował w swojej twórczości tzw. nową teologię. Była to nowa teologia, w stosunku do scholastycznej, spekulatywnej. Teologia Erazma była na wskroś antymetafizyczna i antyintelektualna. W przeciwieństwie do teologii złotego okresu średniowiecza rezygnowała z przesłanek rozumowych i pomocy wnioskowania filozoficznego. Antyintelektualizm teologii Erazma skierował się ku wyniesieniu na czołowe miejsce Objawienia i woli. Prymat Pisma św. uzyskał w teologii Erazma rzadko spotykany przedtem zakres. Woluntaryzm jego teologii przejawił się nie tylko w postulatach moralnych, lecz również w tendencjach do praktycznego i wewnętrznego nastawienia pobożności człowieka.

3. ERAZM Z ROTTERDAMU WOBEC MARCINA LUTRA

Luter doceniając znaczenie Erazma widział w nim sprzymierzeńca; pośrednio, z końcem 1516 roku, próbował nawiązać z nim kontakt [1]. Swoim wystąpieniem z października 1517 roku Luter nie pozyskał Erazma, mimo że ten nie zajął od razu wyraźnego i zdecydowanego stanowiska. Erazm był odmiennego zdania, co do koncepcji reformy Kościoła, jak i co do sposobów i środków, jakimi winna ona być przeprowadzona. Ujmował chrześcijaństwo głównie na płaszczyźnie Ewangelii i listów św. Pawła, w których przymierze między Bogiem a człowiekiem oparte jest na osobowej więzi, miłości, wierze, zaufaniu, dobrej woli człowieka. Przeciwstawiał się Erazm jurydycznej interpretacji chrześcijaństwa, według której związek między Bogiem a człowiekiem powinien być nacechowany zobowiązaniami, kontrolą, nagrodami i karami [2]. Stosownie do tego Erazm pragnął przeprowadzić reformę Kościoła środkami pokojowymi: przez dyskusję, rozwagę, mediację, kompromis, podnosił wartość wolności religijnej, obce mu były wszelkie dążenia separatystyczne [3]. Nie zgadzał się również Erazm z luterańską koncepcją natury ludzkiej i łaski [4].

W marcu 1519 roku Luter, chociaż zdawał sobie sprawę z różnic dzielących go od Erazma, zwrócił się do niego listownie pragnąc pozyskać poparcie jego autorytetu [5]. W odpowiedzi Erazm pisał do Lutra: „Oświadczyłem, że jesteś mi zupełnie nieznany, że nie czytałem jeszcze Twoich książek, dlatego nic nie odrzucam, ani niczego nie potwierdzam. ... I wydaje mi się, że przy pomocy spokojnej skromności można więcej osiągnąć niż gwałtownością. W ten sposób Chrystus uzyskał panowanie nad światem" [6]. W napisanych z końcem 1520 r. 22 aksjomatach Erazm opowiedział się już zdecydowanie przeciw Lutrowi [7]. Pobyt w Bazylei przyniósł dalszą

---

[46] Historia wychowania jw. s. 316 n.

[1] A l l e n, jw. nr 501.

[2] J. H u i z i n g a, jw. s. 194 nn. L. K o ł a k o w s k i: Erazm i jego Bóg. W: Erazm z R o t t e r d a m u: Podręcznik żołnierza Chrystusowego jw. s. IX n.

[3] J. H u i z i n g a, jw. s. 196, 198, 200 n., 208 nn. A l l e n, jw. nr 980, 983, 1113, 1141.

[4] L. K o ł a k o w s k i, jw. s. XI n.

[5] A l l e n, jw. nr 933.

[6] Tamże, nr 980.

[7] Tamże, nr 1155; J. H u i z i n g a, jw. s. 102.

pozycję *De libero arbitrio*, skierowaną również przeciw Lutrowi i jego zwolennikom [8].

Biografowie Erazma starają się doszukiwać różnych przyczyn jego stanowiska wobec Lutra i reformacji. Trudno im pogodzić postawę Erazma, jako w pewnej mierze ideowego poprzednika Lutra, ze stanowiskiem zajętym po 1520 roku. J. Huizinga np. próbuje to tłumaczyć nawet bojaźliwością, dwuznacznością Erazma, niewłaściwą oceną znaczenia reformacji, namową przyjaciół i wpływem oponentów [9]. Powyższe racje są dalekie od prawdy; podyktowane zostały raczej rozczarowaniem, jakie Erazm sprawił swoim odcięciem się od Lutra, niż obiektywną oceną jego późniejszej twórczości. Niewątpliwie, do zajęcia antyluterskiego stanowiska przez Erazma w dużej mierze przyczyniła się jego koncepcja sposobu przeprowadzenia reformy Kościoła, próba zajęcia stanowiska mediatora wobec skłóconych stron, ataki ośrodków kontrreformacyjnych na jego poglądy. Sądzę jednak, że nie były to jedyne racje, które zadecydowały o obranym przez niego kierunku, Erazm, po wystąpieniu Lutra, istotnie przez pewien czas był niezdecydowany i zajmował stanowisko widza. Dosyć szybko jednak, dzięki swej inteligencji, dostrzegał powagę sytuacji Kościoła, wywołanej rozłamem Lutra [10].

Erazm z Rotterdamu zdawał sobie sprawę z potrzeby reformy Kościoła, ale pragnął, aby miała ona charakter wewnętrzny. Mimo jego niedoskonałości nie miał zamiaru nigdy z nim zrywać. „Od Kościoła katolickiego — pisał do Marcina Lutra — nigdy nie odpadłem. Do Twego Kościoła zaś tak dalece nie zamierzałem się przyłączyć, że chociaż jestem człowiekiem skądinąd bardzo nieszczęśliwym z wielu tytułów, z tego tytułu na pewno uważam się za szczęśliwego, iż wytrwale wstrzymywałem się od [wstąpienia do] Waszego związku. Wiem, że do Kościoła który nazywacie papieskim, należy wielu, którzy mi się nie podobają, lecz takich widzę i w Twoim Kościele. Łatwiej znosi się zła, do których przywykłeś. Dlatego znoszę ten Kościół zanim nie ujrzę lepszego; Kościół zaś zmuszony jest mnie znosić, zanim sam nie stanę się lepszym" [11].

Erazm nie tylko starał się wycofać z niektórych wcześniej głoszonych postaw, ale po prostu włączył się w nurt kontrreformacyjny. Swoje stanowisko ujawnił nie tylko w rozprawach polemicznych przeciw Lutrowi, ale także w *Exomologesis, De amabili Ecclesiae concordia.* Pisał tam o wartości i znaczeniu mszy św., sakramentu pokuty, postów, ceremonii i świąt kościelnych, potrzebie oddawania czci świętych, ich relikwiom i obrazom. Życie wiernych według zasad zreformowanego Kościoła nie zyskało aprobaty Erazma. „Przyjrzyj się ludowi owemu »ewangelicznemu« — pisał — i zauważ czy mniej się tam pobłaża przepychowi, rozkoszy, pieniądzu, niż robią to ci, których krytykują? Pokaż mi kogo ta Ewangelia

---

[8] J. Huizinga, jw. s. 221.

[9] Tamże, s. 196 n. 199, 219 n.

[10] Por. Allen, jw. nr 1555:

[11] „Ab ecclesia Catholica nunquam defeci. Tuae ecclesiae adeo nunquam fuit animus dare nomen, ut homo plurimis alioqui nominibus infelicissimus, hoc certe nomine uidear mihi felix, quod constanter a uestro foedere abstinuerim. Scio in hac ecclesia quam uos papisticam uocatis, esse multos qui mihi displicent, sed tales uideo et in tua ecclesia. Leuius autem feruntur mala quibus assueueris. Fero igitur hanc ecclesiam donec uidero meliorem". (Erasmus Rotterodamus: Hyperaspistes diatribe adversvs Seruum Arbitrium Martini Lutheri. Basileae 1526 k. C 1 v).

przekształciła z obżartucha we wstrzemięźliwego, z gwałtownika w łagodnego, z chciwca w hojnego, ze złorzeczącego w błogosławiącego, z bezwstydnika w skromnego. Mogę ci pokazać wielu, którzy stali się gorsi niż byli. Wyrzucone zostały z kościołów figury, lecz co to przynosi tym, którzy bez względu na to w duszy czczą fałszywe bóstwa wad? ... Odrzucone zostały uroczyste modlitwy, lecz jak liczni są ci, którzy w ogóle się nie modlą, ... Zniesiona została msza św., lecz cóż świętszego ją zastąpiło?" [12].

Mimo kontrreformacyjnego stanowiska Erazm nie zadowolił żadnej ze stron. Na rok przed śmiercią pisał do Piotra Tomickiego: „Gdybym przed laty wiedział ile kosztuje sława, ze wszystkich sił starałbym się o to, żeby nikt poza najbliższymi, nie znał imienia Erazma" [13]. Tezy zawarte w traktatach pisanych pod koniec życia były zbyt umiarkowane, aby mogły zatrzeć przykre wrażenie, naprawić skutki, wywołane poglądami głoszonymi na kartach *Pochwały głupoty, Rozmów potocznych, Enchiridiona.*

4. ERAZMIANIZM W POLSCE

Wpływ Erazma z Rotterdamu na uczonych zachodniej Europy był ogromny. Również w Polsce pozyskał on sobie wielu zwolenników, którzy zachwycali się jego osobowością, utrzymywali z nim kontakty listowne, odwiedzali go, zabiegali o względy, wspierali materialnie, korzystali z pism dedykacyjnych [1].

Najszersze kontakty osobiste z Erazmem nawiązała rodzina Łaskich. Gościli u niego Jarosz, Stanisław i Jan, z których ostatniemu udało się nawet pozyskać bibliotekę Erazma. Przebywał u Erazma Andrzej Zebrzydowski, późniejszy biskup krakowski, a jego przyjaciel Marcin Słap Dąbrowski pełnił przez jakiś czas funkcję sekretarza Erazma [2]. Obok wyżej wymienionych listowny kontakt z Erazmem utrzymywali m.in. biskup wrocławski Jan Turzo, sekretarz królewski Jodok Ludwik Decjusz, biskup — poeta Andrzej Krzycki, lekarz królewski Jan Antonin, kanclerz królewski i późniejszy kasztelan krakowski Krzysztof Szydłowiecki, biskup krakowski Piotr Tomicki [3].

Duży wpływ na spopularyzowanie postaci Erazma w Polsce miało krakowskie koło erazmianistów [4]. Jego czołową postacią był Leonard Coxe († 1549), wędrowny humanista angielski, który w latach 1518—1519, 1525—1527, jako profesor humaniorów Akademii Krakowskiej, był gorliwym zwolennikiem i propagatorem idei Erazma [5]. Skupił wokół siebie

---

[12] Erasmus Rotterodamus: Epistola contra quosdam, qui se falso iactant Euangelicos. Cracoviae 1530 k. C ij. Korespondencja Erazma z Polakami. Przeł. M. Cytowska. Warszawa 1965 s. 167, 282. J. Huizinga, jw. s. 227.

[13] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 294.

[1] Tamże, s. 21 nn.

[2] Tamże, s. 325, 329, 334. H. Barycz, jw. s. 89 nn.

[3] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 323, 325, 328, 332 n. H. Barycz, jw. s. 94 n.

[4] Tamże, s. 84 nn. S. Łempicki: Renesans i humanizm w Polsce. Warszawa 1952 s. 124 nn.

[5] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 325. J. Fijałek: Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce. *Polonia Sacra* 1918 nr 1 s. 107—116. S. Kot: Leonard Cox. Polski Słownik Biograficzny. T. IV. Kraków 1938 s. 98 n. U. Szumska: Anglia a Polska w epoce humanizmu. Lwów 1938 s. 53 nn.

grono jego zwolenników, m.in. Jana Łaskiego, Anianusa Burgoniusa, Jodoka Ludwika Decjusza, Stanisława Hozjusza, Jana Langa, Bernarda Wojewódkę, Jana Antonina [6]. L. Coxe w liście do Erazma w następujący sposób charakteryzował nastroje panujące w krakowskim kole: „Każdego dnia raz po raz wspominamy Erazma. Drogi Erazmie, Ty często spędzasz z nami poranki, z Tobą spożywamy obiad, z Tobą odbywamy poobiednią przechadzkę, z Tobą zasiadamy do wieczerzy, z Tobą również najprzyjemniej spędzamy noce. Chociaż nas dzieli od Ciebie taki kawał drogi, Ty zawsze jesteś wśród nas i nigdy nie rozstajemy się z Tobą" [7].

W XVI wieku wydano w Polsce ponad 40 edycji dzieł Erazma, traktujących głównie o zagadnieniach pedagogicznych, moralnych, wśród nich *Querela pacis*, *Colloquia familiaria* oraz listy [8]. Przekłady pism Erazma pojawiły się dosyć późno. W 1533 roku wydana została *Modlithwa panska rozdzielna na siedm części, według siedm dni*. W 1542 roku wydane zostały *Xięgi które zową Język*, dalej w 1552 roku w Ełku fragment ewangelii św. Mateusza, na podstawie łacińskiego tekstu Erazma, w przekładzie Jana Sandeckiego — Maleckiego, w 1558 roku w Królewcu i Wilnie *Enchiridion*, pt. *Ricerstwo Chrzesciańskie, a żywot duchowy*, w 1647 roku *Dworstwo obyczajów dobrych*, w przekładzie Sebastiana Klonowicza [9].

W bibliotekach polskich znajdowało się wiele pozycji Erazma, szczególnie uprzywilejowane pod tym względem były księgozbiory biskupów humanistów [10].

Twórczość Erazma z Rotterdamu wywarła szeroki oddźwięk w literaturze polskiego Odrodzenia; „...staje się niewyczerpanym źródłem podniet artystycznych, dostarcza tworzywa i wątków literackich, wzorów stylistycznych, wyrabia nową postawę wobec zjawisk życia, rozwija polską myśl krytyczną i racjonalistyczną, zapładnia tworzące się zaczątki polskiej filologii..." [11]. Oddziaływał również Erazm w zakresie kultury literackiej, przyczyniając się do upowszechnienia klasycznej łaciny i nowych form literackich. Pod wyraźnym wpływem byli m.in. Mikołaj Rej, Andrzej Frycz Modrzewski, Sebastian Klonowicz, J. Kochanowski. Duży wpływ Erazma daje się zauważyć w pismach traktujących na temat obyczajowości, znalazły tam swój przejaw między innymi postulaty Erazma odnośnie higieny, estetyki, kultury towarzyskiej [12].

5. WPŁYW ERAZMA Z ROTTERDAMU NA BISKUPÓW WARMIŃSKICH

Dużym zainteresowaniem cieszył się Erazm z Rotterdamu wśród biskupów warmińskich.

Biskup Jan Dantyszek († 1548) podczas pobytu w Hiszpanii zetknął się z tamtejszym kręgiem wielbicieli Erazma. Już wówczas doceniał wielkie

[6] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 58 nn., 88. H. Barycz, jw. s. 91, 100 nn. Nowy Korbut. T. III. s. 411.
[7] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 60.
[8] Estr. XVI, 83 nn.
[9] Estr. XVI, 84, 88 n., 91.
[10] H. Barycz, jw. s. 107. L. Hajdukiewicz: Księgozbiór i zainteresowania bibliofilskie Piotra Tomickiego na tle jego działalności kulturalnej. Wrocław 1961 s. 57 nn.
[11] H. Barycz, jw. s. 113.
[12] Tamże, s. 114 n.

znaczenie i zakres oddziaływania jego, pozytywnie oceniał jego krytycznego ducha [1]. Erazmianizm Dantyszka był znany na terenie Niderlandów, gdzie ów bronił Erazma przed stanowiskiem biskupów belgijskich [2]. Listy Alfonsa Valdesa, hiszpańskiego uczonego i polityka; Jana Cholera, proboszcza z Augsburga; Korneliusza Scheppera, sekretarza Karola V, członka Rady Prywatnej Niderlandów; Jakuba Jespersona, studenta z Lowanium; pisane do Erazma, przedstawiają Dantyszka jako znanego humanistę i oddanego mu zwolennika i przyjaciela [3]. Jan Choler pisał do Erazma: „Przede wszystkim zachwyciła i najwięcej dopomogła mi przyjaźń i zaufanie Jana Dantyszka, posła najdostojniejszego króla Polski. Jego uprzejmość jest bardzo wielka i rzadko spotkać można podobną. Jest on szczególnie życzliwy Twemu imieniu, mówi i podziwia Cię z najwyższą czcią i dlatego on będzie mi najdroższy na wieki" [4].

W 1532 roku Erazm z Rotterdamu przesłał Dantyszkowi swoje tłumaczenie św. Bazylego *De Spiritu sancto* z listem dedykacyjnym, w którym dziękował mu za wiersze i listy, a także za przesłane popiersie gipsowe. „Bardzo pragnąłem Cię zobaczyć — pisał Erazm do Dantyszka — najdostojniejszy Biskupie, i oto obdarowałeś mnie zaprawdę wspaniale. Dałeś mi bowiem podarek ze swojej własnej osoby. Albowiem w listach i w wierszach Twoich, tak jak w zwierciadle, mogę oglądać do woli nieskazitelność i czystość Twojej duszy, podziwiać Twoją pobożność i niepospolitą wiedzę. Rysy zaś Twojego oblicza — bo i tam w dużej mierze jest zawarte odbicie duszy — znakomicie odtwarza z wielkim mistrzostwem wykonany wizerunek gipsowy..." [5]. W innych listach Erazm zaliczał Dantyszka do „przyjaciół, ... najcenniejszych i najhojniejszych" [6].

I.B. Müller-Blessing dopatruje się wpływu Erazma *Querela pacis* na wiersze Dantyszka: *De victoria Sigismundi, De profectione Sigismundi, Ad lectorem Hodoeporici, Ad Herbersteinium Soteria,* w których głosił potrzebę zgody chrześcijan [7]. Zauważa wpływ irenizmu Erazma, uważając iż Dantyszek akceptował go wyłącznie na płaszczyźnie politycznej, nie podzielał natomiast erazmiańskiego uzasadnienia teologicznego [8].

Dantyszek był w posiadaniu portretu Erazma, pędzla Holbeina, ofiarowanego mu w 1531 r. przez erazmianistę Konrada Gocleniusa (†1539), profesora literatury starożytnej z Lowanium [9]. Biblioteka lidzbarska zamku biskupiego wzbogacona została dzięki Dantyszkowi szeregiem dzieł Erazma. Jej inwentarz z 1633 roku wymieniał 15 dzieł Erazma z Rotterdamu [10].

---

[1] I.B. Müller—Blessing: Johannes Dantiscus von Höffen — Ein Diplomat und Bischof zwischen Humanismus und Reformation (1485—1548). *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (=*ZGAE*) 1967/68 B. 31/32 s. 157.

[2] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 12, 217 n.

[3] Tamże. I.B. Müller—Blessing, jw. s. 157—159.

[4] Allen, jw. nr 2269.

[5] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 231. Por. J. Fijałek, jw. s. 118 n. I.B. Müller—Blessing, jw. s. 159.

[6] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 269; por. s. 274.

[7] I.B. Müller—Blessing, jw. s. 161 nn.

[8] Tamże, s. 170 n.

[9] M. Curtze: Urkundliche Erwähnung zweier Bilder des Erasmus von Holbein. *Beiblatt zur Zeitschrift für bildende Kunst* 1874 Nr 34 s. 536—540.

[10] E. Brachvogel: Die Bibliothek der Burg Heilsbebrg. *ZGAE* 1929 B. 23 s. 274 n., 292—296; por. s. 310 n. 58—63, s. 324 n. 227—230, s. 351, s.591—595. O. Walde:

Biskup Tideman Bartłomiej Giese († 1550), kanonik warmiński, w latach 1549—1550 biskup warmiński [11]. W 1525 roku wydał dwukrotnie w Krakowie *Floscvlorum Lvtheranorvm De fide et operibus ανθηλογικον* [12]. Streszczał w nim poglądy luterańskie i polemizował z nimi. Owocem wieloletniej pracy, zakończonej w 1536 roku było dzieło *De regno Christi* [13]. W marcu tego roku przesłał jego rękopis do Erazma z Rotterdamu z prośbą o ocenę. Z przesłanego listu wynika, iż Giese korzystał z pism Erazma; nazywa go „nauczycielem", „uczniem Chrystusa", siebie mieni „jego uczniem" [14]. Opowiada się m.in. za pacyfizmem religijnym, przeciw teologii scholastycznej, za oczyszczeniem Ewangelii. Pragnie być zgodny z nauczaniem Kościoła, chce jednak przede wszystkim szukać Chrystusa, umiłowania prostoty [15]. Erazm odpisał Giesemu bardzo krótko tłumacząc się, iż nie może spełnić jego prośby z powodu ciężkiej choroby [16].

W czerwcu 1538 roku Giese rękopis *De regno Christi* przesłał z podobnym zamiarem do Filipa Melanchtona [17]. W liście z 1550 r., jak i w swoim testamencie, przekazał rękopis Hozjuszowi, który po zapoznaniu się z jego treścią, napisał do Marcina Kromera: „Giesego, którego czytasz, chętnie przyjąłem; jeżeli go przeczytasz do końca, znajdziesz w jego książce straszne herezje, nie podobne do tych, które są rozsiewane teraz w Polsce" [18].

De regno Christi [19] składało się z trzech ksiąg, obejmujących łącznie 188 rozdziałów; poprzedzała je *prefatio*, kończyła *peroratio*, do której dołączona była długa *proclesis* [20]. Opublikowane fragmenty dzieła pozwalają na wyprowadzenie wniosków o zajmowanym przez Giesego stanowisku. Odnosi się on krytycznie do teologii scholastycznej, widząc przyczyny jej upadku w formalistyce i sporach akademickich, w powierzchownym i bezdusznym traktowaniu zagadnień wchodzących w jej zakres. Nauka Chrystusa została splamiona wiedzą ludzkiej filozofii, będącej na służbie sławy,

---

Neue Bücher und Bibliotheksgeschichtliche Forschungen in deutschen Bibliotheken. *Nordisk Tidskrift för Bok och Biblioteksväsen* 1942 nr 4 s. 211.

[11] W. Pociecha: Giese Tiedemann Bartłomiej (1480—1550). Polski Słownik Biograficzny T. 7. Kraków 1948—1958 s. 454 nn.

[12] Estr. XVII, 151. F. Hipler: Spicilegium Copernicanum. Braunsberg 1873 s. 4—71. Por. Tenże: Bibliotheca Warmiensis oder Literaturgeschichte des Bisthums Ermland. Braunsberg und Leipzig 1872 s. 99 n.; Tiedemann Bartholomäus Giese. *Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* (=*PDE*) 1892 J. 6 s. 69 nn.

[13] A. Bludau: Tiedemann Gieses Schrift „De regno Christi". *ZGAE* 1929 B. 23 s. 359 nn.

[14] Allen, jw. nr 3112.

[15] Tamże.

[16] Allen, jw. nr 3126.

[17] Tidemanus Gisius: Ad Ph. Melanchtonem epistola 8 Id. Junii 1538. Ed. F. Hipler. *PDE* 1892 J. 6 s. 75 n.

[18] S. Hosii Epistolae. (=HE) T. I. Ed. Hipler, V. Zakrzewski. Cracoviae 1879 nr 382. A. Eichhorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. *ZGAE* 1860 B. 1. s. 348.

[19] Stanisław Hozjusz przekazał rękopis od archiwum biblioteki zamku lidzbarskiego, gdzie znajdował się do 1704 r., kiedy został wywieziony przez Szwedów i trafił do biblioteki uniwersyteckiej w Turku. W wydanej „Historia Bibliothecae R. Academiae Aboënsis Disputationibus publicis XXIII. A. 1771—1778 proposita, ab Henrico Gabriele Porthan, Eloqu. Prof. R.& O., Aboae Typis Frenckellianis" (b.r.w.) ss. 370, opublikowane zostały fragmenty wstępu i zakończenia traktatu T. Giesego, które z kolei przedrukował A. Bludau, jw. s. 363—376. Podczas pożaru miasta w 1872 r. biblioteka uniwersytecka spłonęła, a wraz z nią rękopis Tiedemana Giesego.

[20] T. Giese: De regno Christi, w: A. Bludau, jw. s. 262 n.

kłótni, przyjemności [21]. Giese domaga się oczyszczenia Kościoła, głoszenia czystej i nieskażonej Ewangelii dla wszystkich, nawrotu do chrześcijaństwa czasów apostolskich i Ojców Kościoła, do prostoty filozofii Pisma św. i nauk Tertuliana, Cypriana, Orygenesa, Chryzostoma, Augustyna [22]. Wychodząc z założenia, iż wiara winna być nacechowana prostotą, zachęcał do podobnego życia, w którym czołową rolę winna odegrać wola, stosownie do słów Chrystusa Pana: „Sługa, który zna wolę swego pana, a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wolą, wielką chłostę otrzyma" (Ł 12,47). Od woluntaryzmu nie trudno było przejść Giesemu do postulatu upowszechnienia pobożności wewnętrznej i praktycznej [23]. Nieprzychylnie wyrażał się o obrzędach kościelnych, krytykował przerost kultu świętych, m.in. legendarny charakter niektórych ich życiorysów [24]. Wysuwał cały szereg zastrzeżeń pod adresem ówczesnego prawodawstwa kościelnego [25]. Opowiadał się za klasycznym programem nauczania [26].

Poglądy Giesego, zawarte w *De regno Christi*, zostały przejęte od Erazma [27]. Giese uległ bardzo silnemu wpływowi z jego strony. Musiał być dobrze obeznany z pismami Erazma, gdyż oddał bardzo wiernie jego doktrynę, różniąc się tylko zajęciem bardziej umiarkowanej postawy.

Jest rzeczą znamienną, iż Giese, jak wynika z jego listu do Erazma z Rotterdamu, miał wątpliwości co do katolickiego charakteru i prawowierności swoich poglądów [28]. Jeszcze mocniej uwydatniły się one w liście do Hozjusza i testamencie z 1550 r. Stwierdzał tam, iż *De regno Christi* pisał zanim został biskupem i miało ono charakter studyjny, poszukiwawczy. Odwoływał twierdzenia, które mogły być niezgodne, z nauczaniem Kościoła. Całość zalecił ocenie Hozjusza. Zapewniał, iż celem jego była nie chwała osobista, lecz wyłącznie Chrystusa [29].

Biskup Stanisław H o z j u s z († 1579). Przebywając w Krakowie, zarówno podczas studiów w Akademii, jak i w czasie pobytu na dworze biskupa Piotra Tomickiego, zapoznał się z ideałami humanizmu, zwłaszcza z wpływowymi poglądami Erazma z Rotterdamu. Szczególne znaczenia miała tu przynależność Hozjusza do krakowskiego kręgu erazmianistów, powiązania z Leonardem Coxem, wpływ biskupów: Piotra Tomickiego oraz jego siostrzeńca Andrzeja Krzyckiego, kontakty z Janem Łaskim [30].

Życzliwość i podziw Stanisława Hozjusza dla Erazma z Rotterdamu ujawniły się dosyć wcześnie w jego twórczości poetyckiej i działalności wydawniczej. W pochodzących z lat 1523—1527 utworach poetyckich Hozjusza wysławia szereg razy Erazma, zachwyca się jego wiedzą i sławą [31].

[21] Tamże, s. 263 n.
[22] Tamże, s. 364, 366, 368—370.
[23] Tamże, s. 364 n.
[24] Tamże, s. 370 n.
[25] Tamże, s. 372 n.
[26] Tamże, s. 367 n.
[27] Tamże, s. 376 nn.
[28] A l l e n, jw. nr 3112.
[29] Por. przypis 18.
[30] K. M i a s k o w s k i: Z młodych lat S. Hozyusza. *Przegląd Kościelny* 1904 r. 3 z. 11 s. 340 nn.; Jugend- und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius. *ZGAE* 1916 B. 19 s. 329 nn. J. F i j a ł e k, jw. s. 108—116.
[31] Stanislaus Hos Lectori: Commoda Tytides ... w: Erasmus R o t e r o d a m u s: De duplici copia verborum ac rerum. Cracoviae 1523. In Lutheri admiratores Sta-

W latach 1526/7 Stanisław Hozjusz wydał w Krakowie następujące pisma Erazma z Rotterdamu: *Hyperaspistes, Epistula ad Inclytum Sigismundum Regem Poloniae, Ad amicum quendam expostulatio Erasmi Roterodami, quid de synaxi sentiat* [32].

W 1527 roku Hozjusz, polecony uprzednio przez Jana Łaskiego, napisał list do Erazma, który potwierdził jego odbiór pisząc do Jana Antonina z Koszyc oraz do Jana Łaskiego; tłumaczył się brakiem czasu na odpisanie [33]. Hozjusz pragnął się spotkać osobiście z Erazmem. Planowane wyjazdy, raz z Janem Łaskim w 1529 roku, drugi raz w 1534 roku w drodze powrotnej z Bolonii do Polski, nie doszły do skutku [34].

W swoich pismach Hozjusz cytował Erazma z Rotterdamu. W *Confessio catholicae fidei christiana, Confutatio «Prolegomenon» Brentii, Iudicium et censura*, przytoczył 11 fragmentów z *Epistola contra pseudoevangelicos* oraz *Hyperaspistesa*, w których Erazm krytycznie wyrażał się o życiu i obyczajach protestantów [35]. Również w niektórych listach Hozjusz wspomina ogólnie o Erazmie, jego przekładach, katechizmie. Szczególne znaczenia mają listy do Marcina Kromera, w których pisze o trudnościach jakie miał we Włoszech z powodu sympatii dla Erazma [36].

Zainteresowanie Hozjusza Erazmem zrodziło się w Krakowie poprzez kontakty z tamtejszym kręgiem humanistów. Stanisław Hozjusz był zwolennikiem Erazma z Rotterdamu. Trudno jednak się zgodzić z określeniem

nislai Hosii octostichon: I nunc, inque modum galli cantato salacis, ...; Stanislai Hosii Cracoviani in Lutheri sectatores epigramma: Qui malesani adeo iuras verba Lutheri,... w: Erasmus Roterodamus: Hyperaspistes. Cracoviae 1526. Stanislaus Hosius Cracoviensis: Quem tibi mortalem facies ...; Cuius imago haec est? ... w: D.E. Roterodamus: Epistola ad inclytum Sigismundum Regem Poloniae. Cracoviae 1527. Ioanni a Lasko Stanislaus Hosius: Dum varias peragres, optime Lasce ... w: Statius Papinius: Sylvae. Cracoviae 1527.

Por. M. Borzyszkowski: Materiały do twórczości poetyckiej i działalności wydawniczej Stanisława Hozjusza w latach 1522—1548. *Studia Warmińskie* VII(1970) s. 306, 310—313, 316 n., 320—322.

[32] Estr. XVI, 86 n.

[33] Korespondencja Erazma z Polakami, jw. s. 104, 108. K. Miaskowski, Jugend jw. s. 352 nn.

[34] S. Resc i us: Stanislai Hosii vita, lib. I, cap. VII; w: HE T. I s. X. K. Miaskowski, Jugend jw. s. 367, 391.

[35] S. Hosius: Opera omnia. T. I. Coloniae 1584 s. 173, 206, 272, 466, 491, 684, 702.

[36] Listy do Marcina Kromera z 4 II i 6 V 1559 r. Bibl. Uniw. Jagiellońskiego w Krakowie, rkp. 60 k. 41—44, 335—342.

HE nr 4, 23, 422. Stanisław Hozjusz w liście do Marcina Kromera, pisanym 24 IV 1551 r. z Lubawy (HE nr 422) donosił, że podczas pobytu w Toruniu spotkał nauczyciela, który uczył religii niezgodnie z nauką Kościoła. Wykład o sakramentach św. ujmował po protestancku. Przeprowadził z nim rozmowę wyjaśniającą, której treść przekazał we wspomnianym liście. Pod koniec stwierdził: „Pueros tamen ex praescripto meo docuit Cathechismum Erasmi; ferendus verum admonendum erit". W 1532 roku w Bazylei ukazała się „Dilucida et pia explanatio symboli quod Apostolorum dicitur, decalogi praeceptorum et dominicae precationes per Desiderium Erasmum Roterodamum", w skrócie nazywane „Symbolum sive Catechismus". Czyżby Hozjusz, jako biskup chełmiński, istotnie polecał korzystanie z owego katechizmu? Udzielenie właściwej odpowiedzi wymagałoby podjęcia specjalnych studiów na ten temat. Nawet J. Lortz wzbraniał się przed zajęciem zdecydowanego stanowiska w tej sprawie, ograniczając się do stwierdzenia: „Auf alle Fälle: die Benutzung des Erasmus in den Schulen wäre ohne Verehrung des Bischofs Hosius für den humanistischen Meister unerklärlich; um so mehr, als Hosius die ungewöhnliche Gefährlichkeit der früherem Erasmianischen Schriften für die Jugend in einer seiner wichtigsten Quellen ... so scharf herausgestellt fand". (J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius. Braunsberg 1931 s. 226).

J. Fijałka, iż Hozjusz był w Polsce „entuzjastą ... największym", „zwolennikiem bezwzględnym" Erazma [37]. W odróżnieniu od wielu bezkrytycznych erazmianistów cechowała Hozjusza umiejętność doboru z bogatej, zróżnicowanej i wpływowej twórczości Erazma z Rotterdamu. Swoje zainteresowanie postacią i twórczością Erazma przejawił początkowo na płaszczyźnie poetyckiej i wydawniczej, później doktrynalnej, skierowanej głównie przeciw protestantom.

Biskup Ignacy K r a s i c k i († 1801). Początkowo był koadiutorem biskupa A.S. Grabowskiego, później, w latach 1767—1795 ordynariuszem diecezji warmińskiej. Był gorliwym biskupem, bardziej jednak wsławił się twórczością literacką, której chętnie oddawał się podczas pobytu w Lidzbarku Warmińskim i Smolajnach.

Ignacy Krasicki, jako człowiek wieku Oświecenia, podzielał niektóre poglądy filozoficzne tej epoki. Interesował się również Erazmem z Rotterdamu, dając temu wyraz w swej bogatej twórczości.

Krasicki zdawał sobie sprawę ze znaczenia i popularności filozofii. Był dobrze obeznany, zarówno z systemami filozofii dawnej, zwłaszcza starożytnej greckiej, jak i jemu współczesnej. Odrzucał metafizykę, wszelką filozofię teoretyczną. Krytycznie odnosił się do dorobku szkół filozoficznych starożytnej Grecji, a filozofii Oświecenia zarzucał antyreligijne nastawienie, przesadny kult rozumu, teoretyzm, wpływ na upadek obyczajów. W teorii poznania, niekiedy wbrew ideom Oświecenia, opowiadał się za ograniczonymi możliwościami poznawczymi rozumu, który winien służyć nie rozważaniom teoretycznym, lecz praktycznie pomóc człowiekowi. W niektórych utworach opowiadał się również za sensualizmem, empiryzmem, sceptycyzmem, podporządkowaniem rozumu wierze. Od wiedzy domagał się nastawienia utylitarnego i praktycznego. Przedmiotem poznania winny być te dziedziny, które mogą się okazać użyteczne dla człowieka. Czołowe miejsce w jego poglądach zajmowała filozofia moralna. Chodziło mu zresztą nie tyle o jakiś system, ile o praktyczne wskazania moralne, oparte na chrześcijańskiej koncepcji życia i własnym doświadczeniu. Uważał, iż człowiek może być szczęśliwy, jeżeli będzie praktykował cnoty, korzystając z rozumu i zachowując we wszystkim umiar [38].

Geneza poglądów filozoficznych Ignacego Krasickiego nie jest dotychczas opracowana. Niewątpliwie w jakimś zakresie nawiązał on do poglądów etycznych utylitarystów Oświecenia, dając ze swej strony rozwiązanie chrześcijańskie. Nie bez znaczenia był wpływ Erazma z Rotterdamu na filozofię moralną Krasickiego.

W bogatej twórczości Xięcia Biskupa Warmińskiego jeden z artykułów zawartych w *Pismach różnych* został poświęcony Erazmowi z Rotterdamu. Podał w nim jego biografię i pokrótce omówił twórczość. Korzystając z rękopisów, które znajdowały się w Lidzbarku Warmińskim, przytoczył szereg erazmianów. Zamieścił list Henryka Stromera do Jana Kochleusza, powiadamiający o śmierci Erazma z Rotterdamu; tekst umowy Erazma

---

[37] J. F i j a ł e k, jw. s. 106.

[38] J. W e p s i ę ć: Poglądy filozoficzne Krasickiego. *Przegląd Powszechny* 1936 T. 211 nr. 7—8 s. 101—120. M. P i s z c z k o w s k i: Ignacy Krasicki. Monografia literacka. Kraków 1969 s. 280—287, 301 n., 321—326.

z Janem Łaskim w sprawie kupna księgozbioru; list Erazma do Hilarego Bertulpho; napis na grobie Erazma w Bazylei. Na końcu podał w tłumaczeniu na język polski *Ekscerpta z listów Erazma, które do niektórych Polaków pisał*, mianowicie do: arcybiskupa Jana Łaskiego, Andrzeja Krzyckiego, Krzysztofa Szydłowieckiego, Piotra Tomickiego, Andrzeja Zebrzydowskiego, Jarosława i Jana Łaskich, Jana i Stanisława Bonerów [39].

Pisząc o Andrzeju Krzyckim, Ignacy Krasicki wykorzystał jeden z listów lidzbarskich i przytoczył o nim chwalebną opinię Erazma, podając ją w oryginale łacińskim oraz tłumaczeniu na język polski [40].

Księgozbiór X.B.W., jak świadczy *Specyfikacya Ksiąg w Bibliotece po ś.p. Jo Xciu Krasickim Arcybiskupie Gnieźnieńskim* zawierał pełną edycję dzieł Erazma z Rotterdamu, wydanych w ośmiu tomach w Bazylei w 1540 r. oraz osobny egzemplarz *Colloquium*.

Ignacy Krasicki przebywał w Lidzbarku, swej rezydencji biskupiej, od 1772 roku. Zainteresowanie, jakim darzył Erazma, znalazło wkrótce swój wyraz w drugiej części *Satyr*, wydanych po raz pierwszy w 1784 r. Potwierdza to Krasicki w liście z 7 września 1781 r. pisanym do króla Stanisława Augusta: „A że moje fraszki łaskawy wzgląd znajdują, odważam się przyłączyć do listu tego *Pochwałę głupstwa*. Poprzednikiem moim w tej mierze był Erazm, żart jego dowcipny zdał mi się być sposobną materią do satyry" [42]. *Pochwała głupoty*, głośna książka Erazma z Rotterdamu, wywarła największy wpływ na *Satyry* i *Monachomachię* Ignacego Krasickiego. Korzystając z niej w satyrze *Pochwała głupstwa* „przyjmuje właściwie tylko samo założenie i ubiera je we właściwą sobie formę dyalogu między dwiema osobami, z których jedna broni głupstwa, druga wychwala zalety rozumu" [43]. Wpływ Erazmowej *Pochwały głupoty* jest widoczny również w innych satyrach części drugiej. Dotyczy to zwłaszcza *Pochwały milczenia*, *Pochwały wieku*, a także problematyki satyr: *Wziętość*, *Człowiek i zwierz*, *Klatka*. W satyrze *Małżeństwo* Krasicki powołuje się imiennie

---

[39] I. Krasicki: Erazm z Roterdamu. Dzieła Ignacego Krasickiego. T. IV. Warszawa 1878 s. 331—337. Ogółem I. Krasicki krótko streszcza 27 listów Erazma, pisanych do polskich humanistów w okresie lat 1525—1532, 1535/6. W kilku wypadkach I. Krasicki podaje mylnie rok powstania listów. Omawiane listy objęte są edycją Allenów oraz Korespondencji Erazma z Polakami (nr.: 5 6 9 12—14 17—19 22 23 26—28 33 38 39 41 42 46 48—50 57 62 86 88). Niewątpliwie na 92 zachowanych poloników erazmiańskich był to pokaźny zbiór listów. Nasuwa się pytanie, czyją własnością były odnalezione przez I. Krasickiego w Lidzbarku Warmińskim listy Erazma z Rotterdamu? Trudno podać wyczerpującą odpowiedź. Nie wykluczam jednak możliwości, iż listy Erazma, głównie w postaci odpisów, pozostały w Lidzbarku po Stanisławie Hozjuszu. Znamienny jest fakt, że większość listów pochodziła z lat 1525—1530, a więc z krakowskich czasów Hozjusza, sprzed wyjazdu do Włoch na studia. Z adresatami listów Hozjusz był w bliskich kontaktach. Większość listów lidzbarskich (8) była adresowana do Andrzeja Krzyckiego, z którym Hozjusza łączyły szczególne więzy przyjaźni. Ówczesnym zwyczajem przesyłano sobie listy Erazma lub ich odpisy, co potwierdza Andrzej Krzycki w liście do Hozjusza z końca 1525 r. (por. HE nr 1).

[40] I. Krasicki: Krzycki. Dzieła Ignacego Krasickiego. T. IV. Warszawa 1878 s. 134. Por. Korespondencja Erazma z Polakami, jw. nr 88.

[41] Archiwum Główne Akt Dawnych. Zbiór Branickich z Suchej. Sygnatura 63/80; nr 12 i 1095 s. 2 i 109.

[42] Korespondencja Ignacego Krasickiego 1743—1801. T. II. Wrocław 1958 s. 67.

[43] T. Mandybur: Ignacy Krasicki w stosunku do Lucyana i Erazma z Roterdamu. *Ateneum* 1891 T. 4 s. 45.

na Erazma. Duch *Pochwały głupoty* przeniknął także inne utwory Krasickiego, szczególnie *Monachomachię* [44].

Wpływ Erazma z Rotterdamu na Ignacego Krasickiego nie był zupełny, ani jedyny. Mimo czasowego i kulturowego oddalenia, w wielu problemach byli jednak zgodni. Obaj głosili ideały pokoju, sprawiedliwości, humanizmu, kosmopolityzmu; potępiali konserwatyzm, scholastycyzm, teoretyzm, szczególnie łączył ich praktyczny moralizm. W dużej mierze ma rację S. Łempicki nazywając Xięcia Biskupa Warmińskiego „małym Erazmem"; był on nim „może nie o wiele mniejszy talentem, ale w innych czasach i atmosferze żyjący" [45].

Omówieni wyżej biskupi warmińscy, chociaż byli zainteresowani postacią i twórczością Erazma z Rotterdamu, różnili się jednak wzajemnie zakresem i treścią powiązań z nim. Pod wpływem doktrynalnym, Erazma, o bardzo dużym natężeniu, był biskup Tideman Giese, który podjął jego nurt reformacyjny, stając się obok L. Coxa i J. Łaskiego jednym z czołowych erazmianistów w Polsce. Był chyba pierwszym w Polsce, który bardzo wcześnie podjął próbę zaadoptowania w *De regno Christi* reformatorskich tendencji Erazma. Wielbicielem Erazma z Rotterdamu był biskup Stanisław Hozjusz. Podjął on nurt ortodoksyjny i kontrreformacyjny. Daleko mniejszy był wpływ Erazma na pozostałych biskupów warmińskich. Zainteresowanie Erazmem u biskupa Jan Dantyszka przebiegało na płaszczyźnie humanistycznej, literackiej, nacechowane było uczuciowością, ówczesną modą. Pewne wpływy literackie, poglądów moralnych, o słabszym natężeniu, dają się zauważyć również w twórczości biskupa Ignacego Krasickiego.

* * *

Erazm z Rotterdamu cieszył się wielką sławą, ale miał również wielu przeciwników. „Katolicy przez długi czas uważali go za wielkiego niszczyciela Kościoła, a protestanci za zdrajcę Ewangelii" [1]. Luter zabiegał o jego poparcie, a papież Paweł III w 1535 roku zapraszał go z pomocą „słowem i czynem przed i podczas soboru" [2]. Do zwolenników Erazma należeli: Jan Łaski, jeden z głównych orędowników reformacji i Stanisław Hozjusz obrońca Kościoła w Polsce, a zwłaszcza na Warmii. Niewątpliwie, chociaż pisma Erazma z Rotterdamu stały się źródłem doboru wygodnych argumentów, zarówno dla katolików, jak i protestantów, nie zadowolił w pełni żadnej ze stron. Stanowisko Erazma było pośrednie, w wielu wypadkach chwiejne, konformistyczne. „Osobistą zasługą Erazma z Rotterdamu i jego zwolenników była nowa postawa badawcza w stosunku do Pisma św., tradycji katolickiej i moralności chrześcijańskiej,...". Doprowadziła ona do tego, że „wpływ erazmianizmu na terenie Hiszpanii stał się jedną ze współ-

[44] I. Krasicki: Satyry. Pisma wybrane pod red. T. Mikulskiego. T. II. Warszawa 1954 s. 61 n; Monachomachia czyli wojna mnichów, jw. T. I. Pieśń I, w. 25 n., 41 n., VI, w. 88. T. Mandybur, jw. s. 45—49. M. Piszczkowski, jw. s. 133, 246, 267. Tenże: Erazm z Rotterdamu a I. Krasicki *Tygodnik Powszechny* 1954 nr 22 s. 10.

[45] S. Łempicki, jw. s. 133.

[1] J. Huizinga, jw. s. 258 n.

[2] Tamże, s. 249.

rzędnych wspaniałego ruchu teologicznego który dał podstawę do wykształcenia się teologii fundamentalnej i umożliwienia recepcji tomizmu" [3]. Oparł się jednak na Erazmie „ruch chrześcijaństwa bezwyznaniowego, bezdogmatycznego i bezobrzędowego w XVI i XVII w. ... niemiecki anabaptyzm pokojowy, holenderscy remonstranci, hiszpańscy alumbrados, polscy antytrynitarze" [4].

Poglądy Erazma z Rotterdamu, jak się okazało jeszcze za jego życia, nie były w pełni wykształcone. Zawierały w sobie wiele elementów pozytywnych, mogących przynieść Kościołowi odnowę, ale i zbyt dużo skrajnych, nieprzemyślanych, o posmaku świeckim, z których chętnie skorzystali przeciwnicy.

Niektórzy teologowie współcześni, pod wieloma względami, podobni są w swych poglądach, do Erazma, zajmując postawę krytyczną wobec przejawów życia Kościoła, osłabiając wartość obrzędowości kościelnej, propagując tendencje laickie i deistyczne, próbując podważyć władzę papieża oraz instytucjonalny i nauczycielski charakter Kościoła. W tej zagmatwanej sytuacji postawa Erazma może stać się dla nich zbawczym przypomnieniem i ostrzeżeniem. Poglądy, które Erazm głosił nie zawsze wydały dobry owoc, o czym miał możność przekonać się jeszcze za życia. Podjęte przez niego wysiłki w celu naprawienia zła, nie przyniosły właściwych rezultatów. Rozłam Kościoła był już faktem dokonanym, coraz bardziej się pogłębiał.

Kościół w ciągu swoich dziejów przechodził wiele reform, które go rozwijały, doskonaliły i odnawiały. Ich twórcy byli jednak złączeni z Kościołem pełnią życia religijnego i duszpasterskiego, uczuciami miłości, nawet wówczas, gdy pewne przejawy jego działalności domagały się naprawy. Trwali w łączności z Kościołem, będąc świadomi że nie posiadają pełni prawdy i oceny, korzystając poprzez łączność z Kościołem z pomocy i uzupełnień wspólnoty jego członków, zwłaszcza hierarchii apostolskiej. Cechowała ich wreszcie cierpliwość i nawrót do Tradycji.

Niewątpliwie Erazm posiadał cały szereg zalet reformatora. Brakowało mu jednak, jak i wielu współczesnym kandydatom na reformatorów, pełni związków ze wspólnotą Kościoła, obiektywizmu, postawy poszukiwawczej, rozwagi, realizmu duszpasterskiego, a zwłaszcza umiejętności dostrzeżenia owocu, które wyda zasiane słowo.

DEM GEDENKEN DES ERASMUS VON ROTTERDAM (1469—1537) ZUM FÜNFHUNDERTSTEN JAHRESTAG SEINER GEBURT

ZUSAMMENFASSUNG

Nach Ablauf seiner Schulzeit, nach kurzem Aufenthalt im Kloster und nach Empfang der Priesterweihe knüpfte Erasmus von Rotterdam viele Beziehungen zu den intellektuellen Zentren Westeuropas an. In seinem literarischen Schaffen sind zwei Hauptströmungen zu unterscheiden: die reformatorisch — pädagogische und die editorisch — philologische.

In seinen Auschauungen nimmt der biblische Humanismus und die neue Theologie den ersten Platz ein. Er trat für den Primat der Heiligen Schrift, für die

[3] M. Rechowicz: Jedność teologii i jej podział w epoce renesansu i baroku. W: W. Granat: Dogmatyka katolicka. Tom wstępny. Lublin 1965 s. 57.

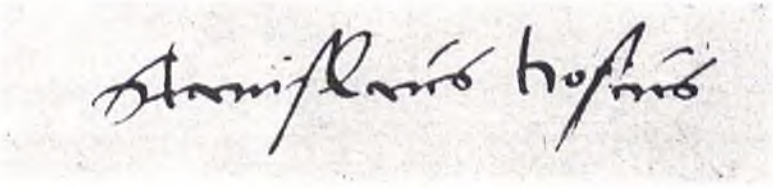
[4] L. Kołakowski: Erazm z Rotterdamu. Słownik filozofów T. I. Warszawa 1966 kol. 192.

Schlichtheit des Glaubens, für die aktive und verinnerlichte Frömmigkeit ein. Die von ihm verkündete „Philosophie Christi" hatte biblisch-moralischen Charakter. In seiner philosophischen Anthropologie und in seiner Erkenntnistheorie stand er unter dem Einfluss des Platonismus. Er hat sich ein grosses Verdienst auf dem Gebiete der Popularisierung der frühchristlichen Literatur erworben.

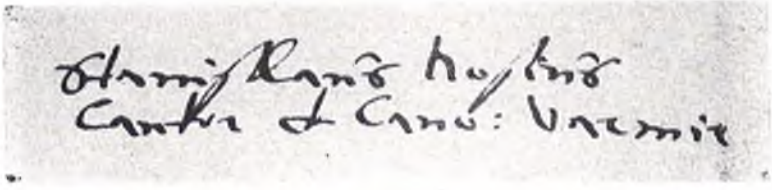
Erasmus von Rotterdam drang auf eine mit friedlichen Mitteln durchzuführende Kirchenreform. Nach dem Auftreten Luthers nahm er zuerst eine unentschiedene Stellung ein, später liess er sich von der gegenreformatorischen Strömung mitreissen.

In Polen hatte Erasmus von Rotterdam viele Anhänger, die von seinem Schaffen entzückt waren und Beziehungen zu ihm unterhielten. Einen grossen Einfluss auf die Popularisierung seines Persönlichkeit in Polen hatte der Krakauer Kreis der Erasmianer. Das Schaffen des Erasmus rief einen grossen Widerhall in der polnischen Renaissanceliteratur hervor.

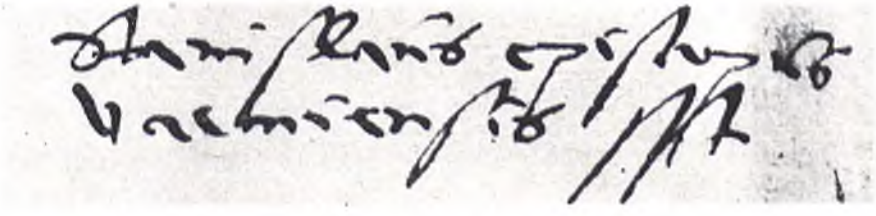
Ein lebhaftes Interesse erweckte Erasmus von Rotterdam bei den ermländischen Bischöfen: Jan Dantyszek, Tideman Giese, Stanisław Hozjusz und Ignacy Krasicki.



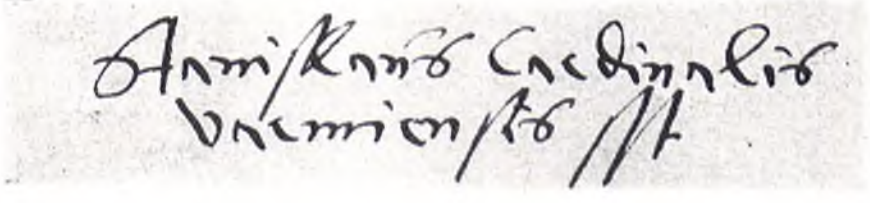
28. Z listu do J. Dantyszka. 12 IX 1537. ADWO Arch. biskupie D 19 Ep. 14.



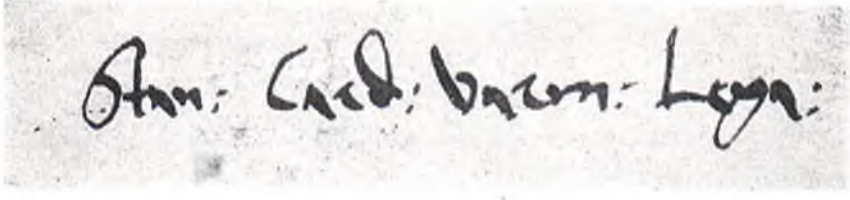
29. Kantora i kanonika warmińskiego z listu do J. Dantyszka. 9 VII 1544. Tamże, Ep. 97.



30. Biskupa warmińskiego z listu do M. Kromera. 30 VII 1551. Tamże, Ep. 143.



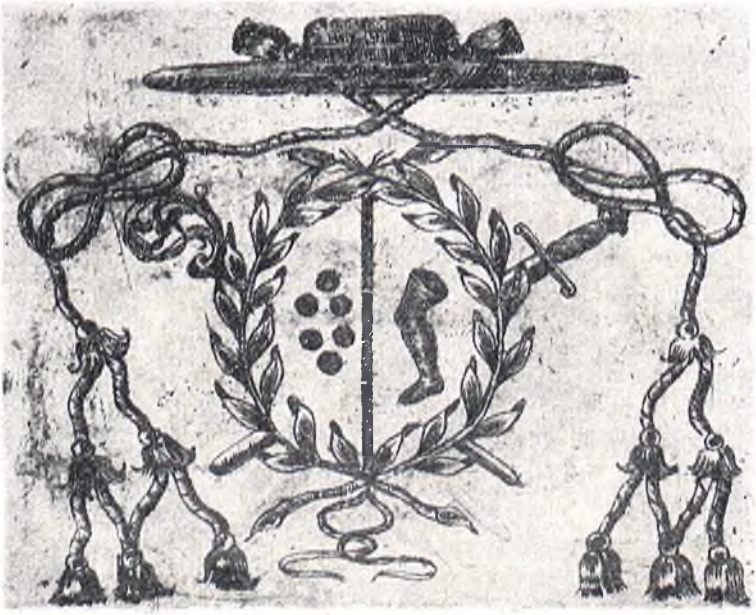
31. Kardynała biskupa warmińskiego z listu do J. Leomana. 1561. Tamże, Ep. 200.



32. Kardynała legata papieskiego z listu do kapituły warmińskiej. 30 III 1563. Tamże, Ep. 205.

HERB BISKUPA STANISŁAWA HOZJUSZA

33. Rękopis Tomasza Tretera *De Episcopatu et episcopis Ecclesiae Varmiensis*, 1595. ADWO H 35 k. 57.



34. *Series Episcoporum Varmiensium* Olivae 1681.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

MATERIAŁY DO TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ I DZIAŁALNOŚCI WYDAWNICZEJ STANISŁAWA HOZJUSZA W LATACH 1522—1548

Treść: I. Epigramy. II. Elegie. III. Parafraza psalmu pięćdziesiątego. IV. Wydania utworów innych pisarzy. *Zusammenfassung.*

I. EPIGRAMY

1. *Qui cupis arioli presagia visere docti, ...*
   Stanislai Hosz Cracoviensis. Ad lectorem decatostichon.
   [w:] Nicolaus de Shadek: Judicium astronomicum cracoviense ad annum Domini 1522. Cracoviae 1522.
   Estr. XXX, 180.

Wydanie:. F. Hipler: Stanislaus Hosius in seinem ersten Auftreten gegen Luthers Lehre. *Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* (=*PDE*) 1874 nr 10 s. 70. S. Hosius: Epistolae. Ed. F. Hipler, V. Zakrzewski. T. 1: 1525—1550. Cracoviae 1879. (=HE). s. CXXXIII.

Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (= *ZGAE*) 1916 Bd. 19, s. 342.

Por.: HE, jw. s. XVL*. H. Barycz: Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu. Kraków 1935 s. 271 n. L. Hajdukiewicz: Księgozbiór i zainteresowania bibliofilskie Piotra Tomickiego na tle jego działalności kulturalnej. Wrocław 1961 s. 172—174.

Dziesięciowierszowy epigram Stanisława Hozjusza był skierowany do czytelnika prognostyku astronomicznego Mikołaja Prokopiadesa z Szadka (1489—1564), który wykładał w Akademii Krakowskiej astrologię oraz przez wiele lat wydawał popularne przepowiednie astrologiczne. Hozjusz, używając nazwiska Hosz, poleca prognostyk, zwracając uwagę na korzyści płynące z poznania przyszłości. Epigram do prognostyku Mikołaja Prokopiadesa z Szadka wskazywałby na powiązanie Hozjusza, już wówczas, z Piotrem Tomickim, któremu ów prognostyk, jak i inne, był dedykowany. Piotr Tomicki, jak wielu humanistów będących pod wpływami neoplatoników, interesował się astrologią, gromadząc w swych zbiorach bibliotecznych książki Macieja z Miechowa, Wojciecha z Krainy. Przyjmował dedykowane mu prognostyki, m.in. Mikołaja Prokopiadesa z Szadka, Macieja z Szamotuł, Jakuba z Iłży, Adama z Tuszyna.

2. *Commoda Tytides ...*
   Stanislaus Hos Lectori.

[w:] Erasmus Roterodamus: De duplici copia verborum ac rerum commentarii duo. Cracoviae 1523.
Estr. XVI, 91.

Wydania: K. Miaskowski: Cztery nieznane druki krakowskie z lat 1523—1534. *Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego* 1904 T. 30. s. 103. Tenże: Z młodych lat Stanisława Hozyusza. *Przegląd Kościelny* 1904 z. 11 s. 351 n.
Opracowania: K. Miaskowski: Cztery nieznane druki, jw. s. 102—104. Tenże: Z młodych lat, jw. s. 339 n.; Jugend- und Studienjahre, jw. s. 343 n. J. Fijałek: Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce. *Polonia Sacra* 1918 nr 1 s. 106 n.

Wydane w Krakowie dziełko Erazma z Rotterdamu zostało opatrzone wierszami, które napisali: Andrzej Krzycki, Piotr Rysiński, Wacław Sobiesławski oraz Stanisław Hozjusz. Wiersz Hozjusza został skierowany do czytelnika. Sławi w nim Erazma z Rotterdamu, stawiając go ponad Cycerona.

3. *Qualis ab altiloquo multum celebratus Homero ...*
In laudem Philippi Callimachi experientis per ... Andream Cricium ab interitu vindicati Stanislai Hosii Cracoviani epigramma.
[w:] Philippus Callimachus: De bello inferendo Turcis oratio. Cracoviae 1524.
Estr. XIV, 20.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker in Krakau. *PDE* 1878 nr 1 s. 5. HE, jw. s. CXXXV.
Przekład: E. Jędrkiewicz: Epigram Stanisława Hozjusza z Krakowa na chwałę Kalimacha doświadczonego, ocalonego od zagłady przez przesławnego biskupa przemyskiego Andrzeja Krzyckiego. [w:] Antologia poezji polsko-łacińskiej. Wyd. A. Jelicz. Warszawa 1956 s. 209.
Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 5. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 344.
Por. Nowy Korbut. T. 2. Oprac. zespół pod kier. R. Pollaka. Warszawa 1964 s. 426 nn.
Por.: L. Hajdukiewicz, jw. s. 170. I. N. Goleniszczew-Kutuzow: Odrodzenie włoskie i literatury słowiańskie wieku XV i XVI. Przeł. W. i R. Śliwowscy. Warszawa 1970 s. 324.

W 1523 roku przyjechał do Polski humanista chorwacki, legat papieski, Toma Niger. Wraz z humanistami dalmatyńskimi głosił konieczność wyzwolenia południowej Europy spod panowania tureckiego. W Krakowie spotkał się z Andrzejem Krzyckim i ofiarował mu zbiór wierszy łacińskich. Pobyt T. Nigera wpłynął prawdopodobnie na wydanie przez Andrzeja Krzyckiego mowy Filipa Kallimacha do papieża Innocentego VIII o konieczności podjęcia wojny przeciw Turkom.
Epigram Stanisława Hozjusza został dedykowany Filipowi Kallimachowi poprzez Andrzeja Krzyckiego, ówczesnego biskupa przemyskiego. Połowę wierszy epigramu poświęcił Hozjusz sławieniu Kallimacha, umiejscawiając go po Homerze; połowę zaś skierował ku chwale Andrzeja Krzyckiego.

4. *Ut graphice numero depingit ...*
Ad ... Petrum Tomicium ... Stanislai Hosii ... epigramma.

[w:] Philippus Callimachus: De bello inferendo Turcis oratio. Cracoviae 1524.
Estr. XIV, 20.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 5. HE, jw. s. CXXXV n.
Opracowania: R. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 5. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 344.
Por. L. Hajdukiewicz, jw. s. 170.

Epigram Stanisława Hozjusza, umieszczony po mowie Filipa Kallimacha, był adresowany do Piotra Tomickiego, biskupa poznańskiego. Połowę wierszy poświęcił Hozjusz Andrzejowi Krzyckiemu, połowę zaś Piotrowi Tomickiemu.

5. *Antistes celebris, ...*
Andreae Critio, ... Stanislaus Hosius, ... commendat prognosticon.
[w:] Johannes Plonisco: Judicium majus magnarum coniunctionum anno 1524 evenientium ad annos futuros quadraginta duraturum. Cracoviae 1524.
Estr. XXIV, 365 n.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. s. 70. S. Estreicher, jw.
Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. s. 70 n. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 342, 344.
Por. Album studiosorum Universitatis Cracoviensis. T. II: 1490—1551. Ed. A. Chmiel. Cracoviae 1892 s. 84.
Autor prognostyku Jan z Płońska jest postacią mało znaną. Wiadomo, że w 1503 roku zapisał się na studia w Akademii Krakowskiej. Stanisław Hozjusz napisał do jego prognostyku czternastowierszowy epigram na część Andrzeja Krzyckiego. Zwraca się do niego słowami: „Biskupie czcigodny, poeto najuczeńszy, sławo nasza, ozdobo, szczycie, nieba chwało". Przedstawiając zasługi A. Krzyckiego Stanisław Hozjusz wymienia prowadzenie walki przeciw luteranom. Jest to pierwsze oficjalne nawiązanie przez Hozjusza kontaktu z toczącą się wówczas polemiką religijną. Myśl Hozjusza rozwinął Jan z Płońska w liście wstępnym do Andrzeja Krzyckiego, przypisując mu prowadzenie walki z herezją luterańską poprzez działalność literacką. Do tej tematyki nawiązuje również dedykacja Piotra Rysińskiego, który określa Marcina Lutra mianem zbrodniarza i apostaty.

6. *Sanguine quae quondam gelido gaudere solebat, ...*
Presul loquitur.
In stemma Andreae Critii, ... Stanislai Hosz Cracoviani, hexastichon.
[w:] Albertus Costhensis: Pandectae successionum hoc est libellus totam continens doctrinam de successionibus et potissimum ab intestato etc. Cum novis Alberti Costhensis juris pontificii baccalaurei additionibus. Cracoviae 1524.
Estr. XIV, 428.

Wydanie: K. Miaskowski: Z młodych lat, jw. s. 352.
Opracowanie: Tenże: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 344.
Por.: Album studiosorum, jw. s. 168. J. Korytkowski: Prałaci i kanonicy

katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych. T. III. Gniezno 1833 s. 303—307. J. Nowacki: Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój. Poznań 1964 s. 100, 131.

Wojciech Psarski z Kościana (1477—1567), herbu Habdank, studiował od 1516 roku w Akademii Krakowskiej. Był autorem prognostyku, do którego Hozjusz napisał epigram. W 1530 doktoryzował się z prawa w Bolonii. Dokumenty mówią o nim jako o doktorze obojga praw. Był kanonikiem gnieźnieńskim oraz kanclerzem biskupa kujawskiego Uriela Górki i gnieźnieńskiego Andrzeja Czarnkowskiego. Brał czynny udział w synodach diecezjalnych.

Stanisław Hozjusz napisał do prognostyku Wojciecha Psarskiego z Kościana sześciowierszowy epigram. Chwali w nim Andrzeja Krzyckiego i Piotra Tomickiego. Oprócz epigramu Hozjusza prognostyk został poprzedzony dedykacją Piotra Rysińskiego.

7. *Optime doctorum Moecenas, ...*
Stanislai Hosii Cracoviani epigramma ad lectorem.
[w:] Nicolaus de Shadek: Judicium astronomicum ad annum Domini 1524 editum. Cracoviae 1524.
Estr. XXX, 181.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. s. 71. HE, jw. s. CXXXIII.

Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 341.

Wiersz Hozjusza, jak wynika z tytułu, zaadresowany został do czytelnika; z treści jego można wywnioskować, iż napisany na cześć Piotra Tomickiego. Składa się z szeregu zwrotów pochwalnych. Podaje również, iż Mikołaj Prokopiades z Szadka dedykował Piotrowi Tomickiemu swój prognostyk.

8. *Si iuvat aetheros lector cognoscere cursus, ...*
Tetrastichon Stanislai Hosii ex tempore aeditum.
[w:] Nicolaus de Shadek: Judicium astrologicum anni 1525. Cracoviae 1525.
Estr. XXX, 182.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. s. 71. HE, jw. s. CXXXIV.

Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw.
Por. Estr. jw.

Czterowierszowy epigram Stanisława Hozjusza w ogólnych słowach wskazuje czytelnikowi pożytek płynący z poznania zawartych w książce informacji.

9. *Quod fuerit quiddam praeclarum noscere priscis ...*
Stanislaus Hosius candido lectori.
[w:] Valentinus Arnoldus: Prognosticum astronomicum cracoviense super annum Domini 1525. Cracoviae 1525.
Estr. XII, 227.

Wydanie: M. Borzyszkowski: Epigramy Stanisława Hozjusza do pism Walentyna Arnolda (1525) i Leonarda Coxa (1526). *Studia Warmińskie* VII (1970) s. 323.

Epigram Stanisława Hozjusza, liczący 22 wierszy, skierowany został do czytelnika. Autor, korzystając obficie z mitologicznej terminologii, poleca wartości prognostyku, korzyści płynące z poznania przyszłości, chwali Walentyna Arnolda.

10. *Quis magis est clemens invicto Rege Polono,...*
Stanislaus Hosius lectori.
[w:] Andreas Critius: Ad Joannem Antonium Pulleonem de negotio prutenico epistola. Cracoviae 1525.
Estr. XX, 330.

Wydania: C. Krasicki: De societate Jesu in Polonia primordiis. Berolini 1861 s. 104. F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 6. J. Szujski: Odrodzenie i reformacya w Polsce. Kraków 1881 s. 168. S. Estreicher, jw. (fragment). K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 347. *Acta Tomiciana* T. 7 s. 249.

Por. Nowy Korbut, jw. s. 425.

Przekłady: J. Szujski, jw. s. 66. Por. K. Miaskowski: Z młodych lat, jw. s. 347. P. Jasienica: Polska Jagiellonów. Wyd. 2. Warszawa 1965 s. 319 (fragment).

Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 6. L. Droba: Andrzej Krzycki jako pisarz i polityk. *Przegląd Polski* 1879 T. 53 s. 178 nn. J. Szujski, jw. s. 53, 66 n. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 347 n. L. Hajdukiewicz, jw. s. 57, 91.

Por. Nowy Korbut, jw. s. 425 nn.

List Andrzeja Krzyckiego, dedykowany kanclerzowi Krzysztofowi Zebrzydowskiemu, pisany był do Jana Antoniego Pulleona, nuncjusza apostolskiego na Węgrzech. List został napisany w 1525 roku i w tymże wydrukowany. Przedstawia on stanowisko króla Zygmunta I i jego otoczenia odnośnie powstałego po sekularyzacji państwa pruskiego. Krzycki usprawiedliwiał króla z nominacji Albrechta księciem Prus. Sekularyzację Zakonu oceniał pozytywnie. Uzasadniał to utraceniem przez Zakon prawa do Prus oraz nadzieją na odzyskanie przez Polskę zagrabionych ziem. Swym listem Krzycki poparł politykę królewską, ale naraził się Stolicy Apostolskiej, która jego pismo włączyła do indeksu ksiąg zakazanych.

Stanisław Hozjusz, który był wówczas sekretarzem biskupa Piotra Tomickiego, w napisanym epigramie sławił Andrzeja Krzyckiego: „Chwała biskupów, wieszcz nad inne wieszcze!". Chwalił również króla za łaskawość, jaką okazał wobec niewdzięcznego i zwyciężonego Zakonu.

Błędne odczytanie przez wydawców słowa *clemens*, jako *demens*, wywołało swego czasu liczne komentarze na temat odwagi wyrażania poglądów politycznych u młodego Hozjusza.

Nie jest rzeczą łatwą ocenić, po której ostatecznie stronie stanął Hozjusz. Ze względów politycznych i osobistych na pewno popierał króla i Andrzeja Krzyckiego. Ostatnie jednak dwa wiersze epigramu, w tłumaczeniu J. Szujskiego: „Lecz bodaj myśl twa w rzecz wejrzeć umiała, zrozumiesz jak się owa sprawa stała", zdają się wskazywać, że Hozjusz mógł mieć odmienny od autora listu pogląd na sprawę skutków płynących z sekularyzacji Zakonu.

List A. Krzyckiego został przesłany Erazmowi z Rotterdamu, który przeczytał go z dużym zainteresowaniem.

11. *I nunc, inque modum galli cantato salacis, ...*
In Lutheri admiratores Stanislai Hosii octostichon.
[w:] Erasmus Roterodamus: Hyperaspistes. Cracoviae 1526.
Estr., jw.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. s. 72. HE, jw. s. CXXXVII.

Krótki wiersz Hozjusza, adresowany wprawdzie do zwolenników Marcina Lutra, skierowany został przede wszystkim przeciw niemu. Autor odnosi się do Lutra ironicznie. Wskazuje na Erazma jako na „ozdobę świata" i „naszego ojca".

12. *Qui malesani adeo iuras in verba Lutheri, ...*
Stanislai Hosii Cracoviani in Lutheri sectatores epigramma.
[w:] Erasmus Roterodamus: Hyperaspistes. Cracoviae 1526.
Estr., jw.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. s. 72. HE, jw. s. CXXXVII.
Opracowania: K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 351 n. J. Fijałek, jw. s. 119 n.
Por. F. Hipler: Hosius als Schriftsteller. *PDE* 1893 J. 10. s. 114.

Epigram Hozjusza zawiera wiele pochlebnych słów wobec Erazma z Rotterdamu, a krytycznych wobec Marcina Lutra. Hozjusz nazywa Erazma „nieśmiertelnym"; w jego pismach dopatruje się „skromności świętych"; uważa, iż jego doktryna jaśnieje przyzwoitością życia do tego stopnia, że brak mu współcześnie równego. Zachęca, by Erazma z Rotterdamu „objąć obydwiema rękami gdyż nikt go nie potępia, kto nie jest bez serca". Hozjusz ubolewa nad zaślepieniem zwolenników Lutra, którzy cenią go bardziej od nauki ojców. Każe porzucić sekciarskie poglądy, zwłaszcza przejętą przez Lutra fatalistyczną doktryną Lucjana.

Wiersze Stanisława Hozjusza, zamieszczone przy wydaniu *Hyperaspistesa*, J.D. Janocki potraktował jako osobne wydanie:
Latina Carmina Stanislai Cracoviensis.
Cracoviae 1525.
Estr. XVII, 277.
Jest do druk wątpliwy. Za J. D. Janockim przypisali go Hozjuszowi inni m.in. S. Estreicher i autorowie *Nowego Korbuta*. F. Hipler i K. Miaskowski uważają, iż chodzi tu o wiersze z *Hyperaspistesa*.
Por.: J. D. Janocki: Janociana sive clarorum atque illustrium Poloniae auctorum maecenatumque memoriae miscellae. T. 3. Varsoviae 1819 s. 76. F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. s. 71. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 350. Nowy Korbut. T. 2. s. 267.

13. *Antistes cuius volitat aethera nomen, ...*
Ad Reverendissimum Dominum Episcopum Cracoviensem Stanislai Hosii epigramma.

[w:] Leonardus Coxus: Libellus de erudienda iuventute. Cracoviae 1526. Estr. XIV, 436.

Wydanie: M. Borzyszkowski: Epigramy Stanisława Hozjusza do pism Walentyna Arnolda (1525) i Leonarda Coxa (1526). *Studia Warmińskie* VII (1970) s. 324.

W dziełku Leonarda Coxa, obok wierszy Jana Antonina z Koszyc, Jana Rullusa, znajdował się także epigram Stanisława Hozjusza. L. Cox dedykował swą pracę Piotrowi Tomickiemu. Podnosi w nim m.in. wartość nauki języka greckiego i łacińskiego. Epigram Hozjusza został napisany w zasadzie na część biskupa Piotra Tomickiego. W drugiej jednak części epigramu Hozjusz, w słowach pełnych uwielbienia, przedstawia czytelnikowi autora książki. Coxa zalicza do czcicieli biskupa i nazywa autora „nadzieją naszej jednej młodości".

14. *Quem tibi mortalem facies, ...*
S.[tanislaus] H.[osius] C.[racoviensis].
[w:] Erasmus Roterodamus: Epistola ad Inclytum Sigismundum Regem Poloniae. Cracoviae 1527.
Estr. jw. Starodruk BU we Wrocławiu.

Wydania: K. Miaskowski: Z młodych lat, jw. s. 352; Jugend- und Studienjahre, jw. s. 357. L. Hajdukiewicz: Im Bücherkreis des Erasmus von Rotterdam aus der Geschichte der Bibliophilen Beziehungen zwischen Polen und Basel im 16. Jahrhundert. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 1960 r. 5 Sonderheft nr 2 s. 59.

Opracowanie: K. Miaskowski: Z młodych lat, jw. s. 352.

15. *Cuius imago est? ...*
S.[tanislaus] H.[osius] C.[racoviensis].
[w:] Erasmus Roterodamus: Epistola ad Inclytum Sigismundum Regem Poloniae. Cracoviae 1527.
Estr. jw. Starodruk Biblioteki Gdańskiej PAN.

Wydania: J. Szujski, jw. s. 168. HE, jw. s. CXXXIX.
Tłumaczenie: J. Szujski, jw. s. 67.
Opracowania: J. Szujski, jw. s. 67 nn. HE, jw.

Do listu Erazma z Rotterdamu zostały dołączone dwa odmienne drobne utwory poetyckie Hozjusza. W pierwszym pisze, że jest on „jeden na świecie, ... najuczeńszy"; w drugim przeciwstawia śmiertelność Erazmowego oblicza, nieśmiertelności jego pism.

Ostatnia strona książki opatrzona herbem Piotra Tomickiego, zawiera krótki wierszyk Andrzeja Krzyckiego.

16. *Quid tibi non debet communis patria nostra, ...*
Ad [Andream Critium] ... Stanislai Hosii epigramma.
[w:] Andreas Critius: De affictione Ecclesiae. Commentarius in psalmum 21. Cracoviae 1527.
Estr. XX, 328.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 6. HE, jw. s. CXXXVIII n. J. Fijałek: Z dziejów humanizmu w Polsce: II. Krzycki przeciw

Lutrowi w Rzymie. Kilka uwag z powodu wydań rzymskich dzieł A. Krzyckiego 1524 i 1527. *Pamiętnik Literacki* 1902 r. 1 s. 421, 430.

Tłumaczenie: J. Fijałek, jw. s. 423 (fragment).

Opracowania: F. Hipler, jw. J. Fijałek, jw. s. 421, 423, 429. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 348 n. L. Hajdukiewicz: Księgozbiór, jw. s. 57, 115, 153 n.

Por. Nowy Korbut, jw. s. 425.

17. *Quid mirum, ...*
Ad eundem [Andream Critium] tetrastichon [Stanislai Hosii].
[w:] Andreas Critius: De afflictione Ecclesiae. Commentarius in psalmum 21. Cracoviae 1527.
Estr., jw.

Wydania: F. Hipler, jw. HE, jw. s. CXXXIX.
Opracowania: F. Hipler, jw. J. Fijałek, jw. s. 431.

De afflictione Ecclesiae jest komentarzem Andrzeja Krzyckiego do psalmu 21. Autor dedykował książkę królowej Bonie. W przedmowie zaznaczył, iż pragnie przeciwdziałać współczesnemu nowinkarstwu. Do komentarza zostały dołączone fragmenty wykładu Orygenesa do księgi Joba oraz modlitwa autora.

Książka została opatrzona wierszami Leonarda Coxa, Jana Antonina z Koszyc, Krzysztofa Stratandera oraz dwoma epigramami Stanisława Hozjusza, umiejscowionymi na końcu książki. Hozjusz dziękuje w nich autorowi za pisma, którymi rozsławił imię Rzeczypospolitej w świecie. Dobro Ojczyzny łączył z obroną religii katolickiej, widząc w komentarzu Krzyckiego oręż przeciw luteranom.

Książka Andrzeja Krzyckiego przesłana Erazmowi z Rotterdamu spotkała się z jego życzliwym przyjęciem.

18. *Illustrante Domitio ...*
Stanislaus Hosius Polonus studioso lectori.
[w:] Statius Papinius: Sylvae. Cum scholiis a Leonardo Coxo adjectis. Cracoviae 1527.
Estr. XXIX, 224.

Wydanie: K. Miaskowski: Z młodych lat, jw. s. 353.

Opracowania: J. Przyborowski: Cox Leonard. [w:] Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana. T. 13. Warszawa 1894 s. 350 n. K. Miaskowski: Cztery nieznane druki, jw. s. 101 n.; Z młodych lat, jw. s. 342 n.; Jugend- und Studienjahre, jw s. 353.

Por. Estr., jw.

19. *Dum varias terras peragres, Optime Lasce, ...*
... Ioanni a Lasko, ... Stanislaus Hosius ...
[w:] Statius Papinius: Sylvae. Cum scholiis a Leonardo Coxo adjectis. Cracoviae 1527.
Estr., jw.

Wydanie: K. Miaskowski: Z młodych lat, jw. s. 353—356.
Opracowanie: J. Przyborowski, jw.

Poemat Statiusa Papiniusa został wydany przez Leonarda Coxa. Opatrzył go wierszami Aniana Burgoniusa, Jan Sylwestris oraz dwoma epigramami Stanisława Hozjusza. W pierwszym epigramie Hozjusz sławi Leonarda Coxa. Hozjusz, adresując swój wiersz do czytelnika, dodał do swego nazwiska znamienne określenie *Polonus*. Drugi epigram Hozjusza, liczący 112 wierszy, napisany został na część Jana Łaskiego, ówczesnego prepozyta łęczyckiego i gnieźnieńskiego, kustosza płockiego i kanonika gnieźnieńskiego. Hozjusz podaje w nim obszerny opis wędrówek i studiów Łaskiego, porównując je z podróżami Pitagorasa, Platona, Apoloniusza. Ze szczególną życzliwością opisuje kontakty Jana Łaskiego z Erazmem z Rotterdamu, sławiąc jego nieograniczoną wiedzę, nieśmiertelność i łaskawość.

20. *Pontifices quod erant praefecti ...*
Ad ... Joannem de Lasco, ... Archiepiscopum Gnesnensem ... Stanislai Hosii Poloni epigramma.
[w:] Statuta nova inclite provintiae Gnesnensis tempore ... Ioannis de Lasco S. Ecclesiae Gnesnensis Archiepiscopi ... confecta et approbata. Cracoviae 1527, 1528.
Estr. XXI, 81 n.

Wydania: F. Hipler: Der fünfzigste Psalm *(Miserere)* in der poetischen Umschreibung des Stanislaus Hosius. *PDE* 1894 nr 6 s. 65 n. J. Fijałek: Nieznany wiersz Hozyusza z r. 1527. *Przegląd Polski* 1894 t. 112 s. 335.
Przekład: J. Fijałek, jw. s. 336 n.
Opracowania: J. Fijałek, jw. s. 327—337. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 354, 364.
Por. Estr., jw.

Wiersz Stanisława Hozjusza, napisany na część Jana Łaskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, dołączony został do statutów synodalnych z 1527 i 1528 roku. J. Fijałek przypuszcza, iż Hozjusz napisał go na życzenie Jana Chojeńskiego († 1538), ówczesnego archidiakona krakowskiego i sekretarza królewskiego, który był jednym z kodyfikatorów omawianych uchwał synodalnych, a także jego mecenasem. Arcybiskup Łaski został nazwany przez Hozjusza „wielką chwałą naszych biskupów", „pobożnym i mądrym". Wiersz Hozjusza podaje także elementy jego doktryny o biskupstwie. Przypomina, iż biskupom została powierzona władza ustawodawcza. Ich uchwały są święte i nie można się im sprzeciwiać, stosownie do słów ewangelii według św. Łukasza: „Kto was słucha, mnie słucha" (Ł 10, 16). Bóg, który pozwolił na poniżenie Mesjasza, uchroni biskupów od wzgardy. Szczególną opieką otacza tych, którzy wydają ustawy służące wiernym ku zbawieniu. Ponadto Stanisław Hozjusz akcentuje duszpasterski charakter urzędu biskupiego.

21. *Qui certis totum terrarum dirigit orbem legibus, ...*
Ad Joannem ex ducibus Lithuaniae ... episcopum vilnensem Dominum in primis observandum. Carmen Stanislai Hosii.
[w:] Statuta Vilnensis dioecesis. Cracoviae 1528.
Estr. XVIII, 402; XXIX, 243 n.

Wydania: J. Sawicki: Concilia Poloniae. II: Synody diecezji wileńskiej i ich statuty. Warszawa 1948 s. 116. S. Bodniak, H. Barycz: Wiersz Hozjusza z r. 1528. *Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej* 1955 z. 5 s. 203.

Przekład: S. Młodecki: [w:] S. Bodniak, H. Barycz, jw. s. 203—204.
Opracowanie: S. Bodniak, H. Barycz, jw. s. 201—203.

Wiersz Stanisława Hozjusza adresowany był do biskupa wileńskiego Jana z Książąt Litewskich (1499—1538), naturalnego syna Zygmunta I, wówczas księcia opawskiego i głogowskiego, oraz Katarzyny Telniczanki. Jak ipsze H. Barycz wiersz „mieści się na skrzyżowaniu ... dwóch linii poetyckiech Hozjusza". Linia religijna wiąże się z wysoką oceną ustaw kościelnych biskupa Jana. Linia humanistyczno-dworska „o posmaku panegirycznym, wyraźna w niewątpliwej idealizacji postaci biskupa, którego rządy wywołały przecież niezadowolenie i skargi zanoszone do Rzymu, tak że papież zmuszony był dodać mu konserwatorów ... w osobach biskupów krakowskiego i łuckiego".

22. *Scire cupis sacrae quid sit liturgia missae, ...*
Ad Lectorem.
[w:] Andreas Critius: De ratione et sacrificio missae. Cracoviae 1529. Estr. XX, 330.

Wydanie: F. Hipler: Miscelle. *PDE* 1873 nr 10 s. 68.

Stanisław Hozjusz wydając książkę Krzyckiego napisał do niej krótki epigram, polecając ją czytelnikowi.

II. ELEGIE

23. *Patrue, qui nomen meruisti dulce parentis, ...*
Petrus Thomiciolus patruum alloquitur.
Hosius facit anno 1532.
[w:] K. Miaskowski: Z młodych lat, jw. s. 357 n.

Opracowanie: Tamże, s. 345 n.

Piotr Tomicki (1518—1532), najmłodszy z bratanków biskupa, zmarł w Padwie. We Włoszech opiekował się nim Stanisław Hozjusz. Elegia Hozjusza liczy 38 wierszy. Autor w imieniu ducha chłopca pociesza biskupa Piotra Tomickiego, prosi go by nie przejmował się jego śmiercią, gdyż może to zaszkodzić jego zdrowiu, które jest potrzebne Ojczyźnie.

Oprócz Hozjusza współczucie wyrazili biskupowi L. Buonamico, listem i napisem nagrobnym, oraz A. Burgonius, wierszem.

24. *Magnanime Antistes, ...*
Ad Petrum Tomitium ... Consolatio in morte sororis Magdalenae Wrzesienska viduae per Osium.
[w:] F. Hipler: Zur Biographie des Cardinal Hosius. *PDE* 1880 nr 10 s. 95

Elegia, składająca się z 50 wierszy, skierowana została do Piotra Tomickiego. Hozjusz wyraża mu w formie poetyckiej współczucie i pociesza go po śmierci jego siostry Magdaleny Wrzesieńskiej († 1534).

25. *Ergo te quoque iam rapuerunt impia fata; ...*
Elegia in obitum Petri Tomicki, Episcopi Cracoviensis ... per Stanislaum Hosium, anno 1536.
[w:] S. Starowolski: Vitae Antistitum Cracoviensium. Cracoviae 1655 s. 207—210.

Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 9 nr. HE, jw. s. CXLI.
Opracowania: F. Hipler, jw. s. 8 n. HE, jw. nr 19.

Elegię, liczącą 78 wierszy, napisał Hozjusz wkrótce po śmierci swego mecenasa, biskupa Piotra Tomickiego. Listem z 29 V 1536 roku przesłał ją biskupowi Janowi Dantyszkowi z prośbą o jej przeczytanie i poprawienie. Hozjusz w elegii sławił cnoty i zasługi Piotra Tomickiego. Smucił się ze straty, jaką poniósł Kościół i Rzeczpospolita.

III. PARAFRAZA PSALMU PIĘĆDZIESIĄTEGO

26. Stanislaus Hosius: In psalmum quinquagesimum paraphrasis ... carmine conscripta. Cracoviae 1528.

Estr. XVII, 292.
Książka zawiera następujące pozycje:

Andreas Critius: Sum cymba exilis ...
Wydanie: HE, jw. s. CXL.

Andreas Fridericus Eleutheropolis: Lucina alumnum ... Ad Poloniam Altricem Hosii protrepticon.
Wydanie: HE, jw. s. CXI n.

Stanislaus Hosius: Quemadmodum longe priorem carminis ... Petro Tomitio ... Stanislaus Hosius.
Wydania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 7 n. HE, jw. nr 3.

Stanislaus Hosius: In psalmum quinquagesimum paraphrasis.
Wydanie: F. Hipler: Der fünfzigste Psalm, jw. s. 67—71.

Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 6—8; Hosius als Schriftsteller, jw. 115; Der fünfzigste Psalm, jw. s. 65—67. K. Miaskowski: Cztery nieznane druki, jw. s. 106. J. Fijalek: Przeklady, jw. s. 120—122.

Parafrazę psalmu poprzedzają: czterowiersz Andrzeja Krzyckiego, wiersz Andrzeja Fryderyka z Kożuchowa oraz list dedykacyjny do Piotra Tomickiego.

Andrzej Fryderyk z Kożuchowa nazywa Hozjusza „ozdobą Polski". Przypisuje mu wydanie tłumaczenia jednego psalmu. Być może chodzi tu po prostu o psalm 50. Zestawiając jednak tą wypowiedź ze wzmianką Tomasza Tretera, jakoby Hozjusz sparafrazował inne psalmy Dawida, można przypuszczać, że nie ograniczył się w swojej twórczości tylko do psalmu 50. Niestety nie są one znane, prawdopodobnie nie zostały ogłoszone drukiem.

W liście do Piotra Tomickiego, a równocześnie przedmowie do parafrazy psalmu 50, Hozjusz wypowiada się na temat poezji, zwłaszcza starożytnej, biblijnej, grecko — rzymskiej, patrystycznej. Zwraca szczególną uwagę na jej wartość w wy-

jaśnianiu prawd wiary. List ten świadczy o wielkiej erudycji Hozjusza, a zarazem o jego orientacji humanistycznej, przepojonej do głębi chrześcijańską religijnością. Prawdopodobnie skorzystał tu z dorobku L. Coxa, zwłaszcza jego mowy, którą wygłosił w 1518 roku.

Wzorem parafrazy psalmowej dla Hozjusza była twórczość Erazma z Rotterdamu. Prawdopodobnie wpłynął on pośrednio na wybór przez Hozjusza psalmu 50, gdyż pominął go w swoich komentarzach psalmowych. Hozjusz w poetyckiej formie, na kanwie psalmu 50, eksponuje zbawienie człowieka poprzez Chrystusa, rolę zesłania Ducha św. poprzez działalność Kościoła w doskonaleniu człowieka. Nawiązuje przy tej okazji do prawd wiary, m.in. o Bogu Stwórcy, grzechu pierworodnym, niepokalanym poczęciu Najśw. Maryji Panny. Korzysta z Pisma św., zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, a ponadto z homilii św. Jana Chryzostoma, dorobku literackiego starożytnych, ulegając najbardziej wpływom Horacego i Juwenalisa.

IV. WYDANIA UTWORÓW INNYCH PISARZY

27. Erasmus Roterodamus: Hyperaspistes diatribe adversus Servuum arbitrium Martini Lutheri. Cracoviae 1526.
Estr. XVI, 87.

Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius ... gegen Luthers Lehre, jw. s. 71 n.; Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 6. HE s. CXXXVII. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 351. J. Fijałek, jw. s. 119. L. Hajdukiewicz, jw. s. 160.

F. Hipler, W. Zakrzewski, przypisują wydanie dziełka Erazma z Rotterdamu Stanisławowi Hozjuszowi. K. Miaskowski uważa, iż wydał go Hozjusz wspólnie z Leonardem Coxem. Oprócz wymienionych niżej wierszy Stanisława Hozjusza (por. nr 11 n.), zawiera również dedykację Hieronima Vietora, skierowaną do Piotra Tomickiego oraz epigram *Magne Pater* Leonarda Coxa na cześć Tomickiego.

28. Erasmus Roterodamus: Epistola ad Inclytum Sigismundum Regem Poloniae. Cracoviae 1527.
Estr. XVI, 86.

Opracowania: J. Szujski, jw. s. 67. K. Miaskowski: Z młodych lat, jw. s. 340 n.; Jugend- und Studienjahre, jw. s. 354—358. J. Fijałek, jw. s. 115 nn.
Por. F. Hipler: Hosius als Schriftsteller, jw. s. 114.

Jan Łaski zachęcił Erazma z Rotterdamu, aby napisał list do króla polskiego Zygmunta I. Chwalił go za umiłowanie cnót chrześcijańskich i pokoju; bronił go przed oszczerstwami. List Erazma wydał drukiem w Krakowie Stanisław Hozjusz.

Do omawianego wydania zostały dołączone list dedykacyjny Stanisława Hozjusza do biskupa Piotra Tomickiego oraz krótki traktat o Eucharystii Erazma z Rotterdamu:

Cum pervenisset in manus meas, ...
... Petro Tomitio, ... Stanislaus Hosius ... (Preafatio).
Wydanie: HE, jw. nr 2.
Erasmus Roterodamus: Ad amicum quendam expostulatio Erasmi Roterodami, quid de synaxi sentiat.

W liście do Tomickiego Hozjusz wyraża się o Erazmie w słowach pełnych uwielbienia i chwały. Oburza się na oszczerców, którzy pragną go odłączyć od Kościoła. Nazywa Erazma „szczególną ozdobą piśmiennictwa, który od nauki Kościoła nie odstępuje ani na włos". (HE, jw. nr 2).

Przedostatnia strona książki, opatrzona drzeworytem przedstawiającym Erazma z Rotterdamu w medalionie, zawiera szereg drobnych utworów poetyckich pióra Jana Langa, Jerzego Wernera, Leonarda Coxa i Stanisława Hozjusza (por. nr 14 n.).

29. Joannes Chrisostomus: Libellus elegans in quo confert verum monachum cum principibus, divitibus ac nobilibus non huius mundi Stanislao Hosio interprete. Cracoviae 1528.
Estr. XVIII, 404.

Książka zawiera następujące pozycje:

Andreas Critius: Sum cymba exilis ...
Wydanie: F. Hipler: Johannes Chrysostomus und Stanislaus Hosius. *PDE* 1878 nr 1 s. 21.

Stanislaus Hosius: Praescribens studendi rationem ... Stanislaus Hosius ... Petro Tomitio.
Wydania: F. Hipler, jw. s. 21—23. HE, jw. nr 4.

Andreas Fridericus Eleutheropolis: Lucina alumnum ... Ad Poloniam Altricem Hosii protrepticon.
Wydania: F. Hipler, jw. s. 23. HE, jw. s. CXL n.

Andreas Fridericus Eleutheropolis: Parvo noscere si velis libello ... Ad lectorem.
Wydanie: F. Hipler, jw. s. 23.

Tekst grecki Jana Chryzostoma, według wydania Erazma z Rotterdamu z 1526 roku.

Tekst łaciński zatutułowany: Joannis Chrisostomi: Comparatio Regiae potestatis, divitiarum, et nobilitatis cum Monacho, qui cum vera et christiana philosophia familiaritatem habet.
Wydanie: HE, jw. s. CXLIII—CXLVIII.

Opracowania: F. Hipler, jw. s. 21—23; Stanislaus Hosius als Akademiker, jw. s. 8; Hosius als Schriftsteller, jw. s. 115. HE, jw. s. CXLIII. K. Miaskowski: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 352, 358, 361. J. Fijałek: Przekłady, jw. s. 123—129. J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius. Braunsberg 1931 s. 224 n. J. Krókowski: Język i piśmiennictwo łacińskie w Polsce XVI w [w:] Kultura staropolska. Kraków 1932 s. 403, 423. J. Czerniatowicz: Początki grecystyki i walka o język grecki w Polsce doby Odrodzenia. *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej* 1959 seria A z. 3 s. 35, 42, 44. L. Hajdukiewicz, jw. s. 114 n.

W 1526 roku Erazm z Rotterdamu wydał trzy homilie św. Jana Chryzostoma. Dwie pierwsze na temat listu św. Pawła do Filipian przetłumaczył na język łaciński. Trzecia homilia *O królu i mnichu* wydana została tylko po grecku. Miał ją prze-

tłumaczyć Wirgiliusz z Urbino. Stanisław Hozjusz, po zapoznaniu się z wydaniem Erazmowych homilii św. Jana Chryzostoma, postanowił przetłumaczyć ową trzecią homilię z greckiego na język łaciński.

W liście do Piotra Tomickiego, a zarazem przedmowie do wydania omawianej homilii, Hozjusz opowiada się m.in. za nauczaniem języka greckiego. Argumenty czerpie od Erazma z Rotterdamu i Macieja Pyrserjusza; ze swej strony wskazuje na wartości moralne, tkwiące w tekstach autorów greckich. Pisze również, że korzystał z rad pisarzy starożytnych, którzy polecali uprawianie tłumaczenia tekstów, w celu nabycia wprawy w języku. Wspomina, iż przekładał *Dialogi* Lucjana, które ma zamiar wydać, a także o próbie tłumaczenia niektórych *Mów* Demostenesa. Z wielkim szacunkiem wyraził się o Erazmie, nazywając go „najuczeńszym".

Zdaniem J. Czerniatowicz, „po przekładzie Kopernikowym *Teofilakta* i po Pyrserowym *Moschozie* jest to drugi przekład tekstu greckiego wykonany przez Polaka i drugi druk grecki wydany w Polsce" (s. 44).

30. Andreas C r i t i u s: De ratione et sacrificio missae. Cracoviae 1529.
Estr. XX, 330.

Książka zawiera następujące pozycje:

[Stanislaus H o s i u s:] Scire cupis sacrae quid sit liturgia missae, ...
Ad Lectorem.
Wydanie: F. H i p l e r: Miscelle. *PDE* 1873 nr 10 s. 68.

[Stanislaus H o s i u s:] Libellus, hic Lector, tres continet partes. ...
Wydania: F. H i p l e r, jw. S. E s t r e i c h e r, jw.

Stanislaus H o s i u s: Simulatque certior factus est ...
Candido Lectori salutem.
Wydania: F. H i p l e r, jw. HE, jw. nr 5.

[Stanislaus H o s i u s:] Index eorum, quae in hoc libello continentur ordine alphabetico.

Paulus G l o g o v i c i u s: Ut bene sacrifices tecum perpende sacerdos, ...
Ad presbyteros.

[Stanislaus H o s i u s:] Errata.

Andreas C r i t i u s: De sacrificio missae.

Opracowania: F. H i p l e r, jw.; Hosius als Schriftsteller, jw. K. M i a s k o w s k i: Jugend- und Studienjahre, jw. s. 365 n. J. S m o c z y ń s k i: Uwagi o studiach i pracy teologicznej Hozjusza. *Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej* 1935 r. 78 s. 131.

Por. Korespondencja Erazma z R o t t e r d a m u. Przeł. M. C y t o w s k a. Warszawa 1965 s. 185.

W 1529 roku Stanisław Hozjusz wydał traktat *De sacrificio missae* Andrzeja Krzyckiego, ówczesnego biskupa płockiego, skierowany przeciw protestantom. Ze swej strony napisał epigram, streszczenie, przedmowę oraz opracował skorowidz rzeczy i erratę.

Andrzej Krzycki przesłał książkę Erazmowi z Rotterdamu, który w odpowiedzi tak pisał: „Wielebny Biskupie, list Twojej Dostojności wraz z Twoją książeczką *O mszy* wręczył mi uczciwie Marcin Słap, młodzieniec o wzorowych obyczajach. Książkę przeczytałem z wielkim dla siebie pożytkiem i przyjemnością. Ileż rzeczy obejmuje ten szczupły tomik! Występuje przeciw dogmatom heretyków, objaśnia Modlitwę Pańską, tłumaczy podstawy mszy, wskazuje dokładnie, jakie niewłaściwości popełnia się przy celebracji. Podoba mi się również i to, że starałeś się o prostotę stylu. Wolałeś przemawiać jak biskup, nie jak retor".

31. Joannes Dantiscus: Carmen paraenaeticum juvenibus hujus temporis non inutile ad ingenuum adolescentem Constantem Alliopagum. Cracoviae 1539. Estr. XV, 38.

Wydania: I.G. Boehmius; Joanni de Curiis Dantisci poemata et hymni. Vratislaviae 1768 s. 88 nn. F. Hipler: Des ermländischen Bischofs Johannes Dantiskus und seines Freundes Nikolaus Kopernikus Geistliche Gedichte. Münster 1857 s. 2—76. Dalsze wydania podają: L. Cilińsk i: Krótki rys życia i działalności literackiej J. Dantyszka. Stanisławów 1910. Nowy Korbut, jw. s. 114.

Opracowania: M. Kamińsk i: Jan Dantyszek — Człowiek i Pisarz. *Studia Warmińskie* I (1964) s. 100 n. I.B. Müller-Blessing: Johannes Dantiscus von Höffen — Ein Diplomat und Bischof zwischen Humanismus und Reformation (1485—1548). *ZGAE* 1967/68 Bd. 31/32 s. 223—227.

Por. F. Hipler: Hosius als Schriftsteller, jw. HE, jw. nr 52, 54, 55, 57. Nowy Korbut, jw. s. 144 nn.

Wydaniem *Carmen* Dantyszka, jak wynika z listów, zajął się Stanisław Hozjusz. Alliopagus to zlatynizowana forma nazwiska Eustachego Knobelsdorfa (1519—1571). Urodził się w Lidzbarku. Studiował m.in. we Frankfurcie n. Odrą, Wittenberdze, korzystając z materialnego wsparcia Dantyszka. Po studiach piastował odpowiedzialne stanowiska w diecezji warmińskiej i wrocławskiej. Pozostawił po sobie szereg utworów poetyckich.

Poemat Dantyszka, o charakterze autobiograficznym, składa się z 1182 wierszy. Opisuje w nim swoją młodość, podróże, pobyt na dworach. „Wobec wieczności — pisze ks. M. Kamiński — uważa wszystko za marność a za jedynie szczęśliwy żywot wieśniaka. Zmęczony nadmiarem wrażeń na dworze rozkoszy, daje wskazówkę młodzieży na podstawie swego doświadczenia i nie ukrywa swych klęsk i nędzy. ... Ostrzega poeta studenta Knobelsdorfa przed herezją. Wycieczka przeciw heretykom przybiera charakter ostrej inwektywy".

32. Vincentius Lirinensis Gallus: Pro catholicae fidei antiquitate et universitate, adversus profanas omnium haereseon novationes libellus, ad haec nostra tempora accomodatas. Cracoviae 1539.
Estr. XXI, 330.

Książka zawiera następujące pozycje:

[Dedicatio] Petro a Gamratis Crac. episcopo, Samuel Macieiowski nominatus Chelm. episc. Regni Procancellarius.

Ex catechesi Hermanni Archiepiscopi Colonien. expositio in articulum hunc Symboli Apostolici: Credo sanctam Ecclesiam catholicam.

Judicium Erasmi Roterodami, de nova nostri temporis hereticorum Ecclesia, ex epistola eius, quam scripsit contra eos, qui se falso iactant Evangelicos.

Particula quaedam ex libro Tertuliani De praescriptione haereticorum, quod contra haereticos disputandum non sit, sed corripiendi sunt tantum.

Vincentius Lirinensis Gallus: jw.

Opracowania: F. Hipler: Hosius als Schriftsteller, jw. J. Fijalek: Przekłady, jw. s. 91—95. J. Smoczyński, jw. s. 133 n.

Por. S. Rescius: Stanislai Hosii vita. [w:] HE, jw. s. XII. Tamże, nr 61, 62.

Wydanie traktatu Wincentego z Lerynu miało duże znaczenie w okresie toczącej się polemiki religijnej. Autora cytowano często, zwłaszcza gdy chodziło o podkreślenie znaczenia Pisma św. i nauczania Kościoła przy odróżnianiu nauki prawdziwej od fałszywej. Nie jest ostatecznie wyjaśnione, kto wydał Wincentego z Lerynu. List dedykacyjny, zamieszczony w dziele, wskazuje na biskupa Samuela Maciejowskiego. Listy Hozjusza do Dantyszka oraz wypowiedź Reszki świadczą, iż wydawcą był Hozjusz. Powyższą opinię otrzymują F. Hipler, J. Smoczyński, wydawcy *Nowego Korbuta*. Wydaje się, iż głównym wydawcą był biskup Maciejowski, który Hozjuszowi zlecił zajęcie się wydaniem książki.

33. Philippus Archintus: Christiana de fide et sacramentis contra haereticorum id temporis errores explanatio. Cracoviae 1545.

Estr. XII, 202. J. Trypućko: Polonica vetera upsaliensia. Uppsala 1958 s. 45.

Opracowania: F. Hipler: Reliquien von den drei Bischöfen von Ermland. *PDE* 1873 nr 11 s. 75 n.; Hosius als Schriftsteller, jw. J. Lortz, jw. s. 226. M. Kamiński, jw. s. 75. I.B. Müller-Blessing, jw. s. 203 n.

Por. HE, jw. nr 197 n. F. Hipler: Des ermländischen Bischofs J. Dantiskus, jw. s. 293—295.

Filip Archinto (1495—1558) piastując urząd wikariusza generalnego diecezji rzymskiej, wydał w 1545 roku traktat pod tytułem *Christianum de fide et sacramentis edictum*. Zawarł w nim doktrynę Kościoła o wierze i sakramentach św., przeciwstawiając się i polemizując z błędnymi interpretacjami. Dantyszek poznał autora w Hiszpanii, w czasie pełnienia swych obowiązków dyplomatycznych, gdy ten był posłem na dworze Karola V. Otrzymawszy od autora traktat, Dantyszek, ówczesny biskup warmiński, zlecił jego wydanie Stanisławowi Hozjuszowi, ówczesnemu sekretarzowi królewskiemu i kanonikowi warmińskiemu. Dantyszkowi zależało, aby traktat F. Archinto rozprowadzony po całej diecezji, był użyteczny dla duchowieństwa i wiernych, przeciw współczesnym herezjom. Pismem z 1 I 1546 roku biskup Dantyszek polecił używać traktatu F. Archinto jako katechizmu w diecezji warmińskiej.

34. Joannes Dantiscus: Hymni aliquot ecclesiastici. Cracoviae 1548.

Estr. XV, 39 n.

Wydania: I.G. Boehmius, jw. F. Hipler Der ermländischen Bischofs J. Dantiskus, jw. s. 80 nn. Inne wydania i przekłady podaje Nowy Korbut, jw. s. 115—119.

35. Pisma Erazma z Rotterdamu w wydaniu Stanisława Hozjusza. Karta tytułowa z godłem Rzeczypospolitej.

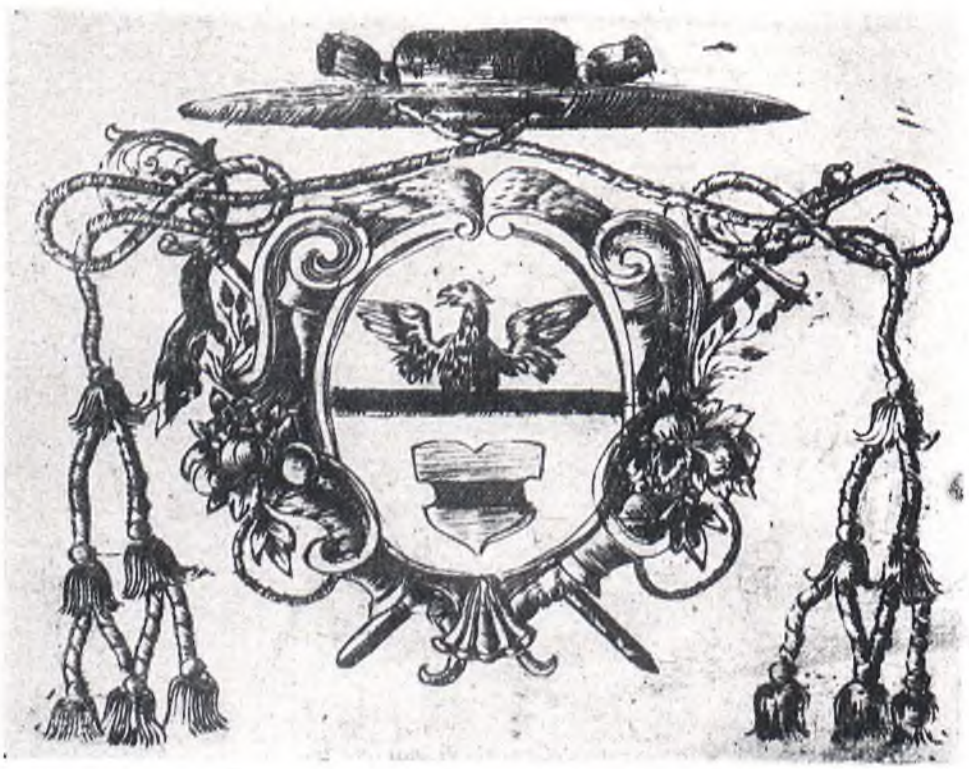
DES. ERASMI
ROTERODAMI EPISTOLA
ad Inclytum SIGISMVNDVM Regem
Polonix &c. mire elegans, in qua
horum temporum conditio-
nem graphice describit.

Eiusdem ad amicum quendam Epistola,

36. Portret Erazma z Rotterdamu. Tamże, karta przedostatnia.

37. Portret biskupa Marcina Kromera, koadjutora biskupa Stanisława Hozjusza.

38. Herb biskupa Marcina Kromera *z Series Episcoporum Varmiensium*. Olivae 1681.



Opracowania: F. Hipler: Stanislaus Hosius als Schriftsteller, jw. M. Kamiński, jw. s. 104—109. I. Goleniszczew-Kutuzow, jw. s. 311.

Omawiana edycja, poprzedzona epigramem Piotra Rojzjusza oraz listem dedykacyjnym Stanisława Hozjusza do Samuela Maciejowskiego, składa się 27 hymnów. Ich tematyka obejmuje Wielki Post, Mękę Chrystusa Pana, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha św., chwałę Najśw. Maryji Panny. Wydaniem hymnów, z polecenia biskupa S. Maciejowskiego, zajął się Stanisław Hozjusz.

* * *

Stanisław Hozjusz jest autorem 22 epigramów. Z pewnością było ich więcej, lecz tylko tyle jest dziś znanych. Wyszły one drukiem w latach 1522—1529 w 17 pozycjach wydawniczych. Większość epigramów została wydana w latach 1524—1527. Najwięcej epigramów napisał Hozjusz do pism Andrzeja Krzyckiego, Leonarda Coxa, Mikołaja Prokopiadesa z Szadka. Sławił w nich przede wszystkim Andrzeja Krzyckiego, Piotra Tomickiego, Erazma z Rotterdamu. Pierwsze epigramy, z lat 1522—1524, mają charakter świecki, który przejawił się w dworskich pochwałach oraz zapobiegliwym poleceniu czytelnikowi książki. Na szczególną uwagę zasługuje duża ilość epigramów Hozjusza do prognostyków astrologicznych. Znikoma ilość dokumentów z lat młodzieńczych Hozjusza nie pozwala jednoznacznie wyjaśnić, dlaczego napisał ich tyle. Wydaje się jednak, iż duży wpływ na wybór tej twórczości miały jego powiązania z biskupem Tomickim, któremu owe prognostyki były w większości dedykowane, oraz kontakty z krakowskim środowiskiem akademickim, z którego wywodzili się autorzy prognostyków. Epigramem do prognostyku Jana z Płońska Hozjusz włączył się w nurt polemiki autyluterskiej, która swój szczyt osiągnęła w wierszach opublikowanych w *Hyperaspistesie*. Obok nurtu kontrreformacyjnego w wielu epigramach Hozjusza przejawia się erazmianizm. Sławi Erazma z Rotterdamu, traktuje go jako oręż przeciw protestantom. Epigramy Hozjusza zawierają również element patriotyczny. Hozjusz nie tylko wyraźnie określa się jako Polak, lecz sławi czołowe osobistości ówczesnej Rzeczypospolitej.

Oprócz epigramów Stanisław Hozjusz był autorem trzech elegii żałobnych, które napisane zostały w latach 1532—1536 w związku ze śmiercią biskupa Piotra Tomickiego i jego bliskich.

Talent poetycki Hozjusza osiągnął swój szczyt nie w epigramach i elegiach, lecz w poetyckiej parafrazie psalmowej. Utwór ten ze wszech miar zasługuje na osobne omówienie.

Działalność wydawnicza Stanisława Hozjusza z lat 1526—1548 obejmuje łącznie osiem pozycji, w których czołowe miejsce zajmują pisma Erazma z Rotterdamu, 1526—1539 daje się zauważyć duży wkład osobisty Hozjusza, który przejawił się w doborze szeregu utworów dodatkowych do zasadniczego pisma. Książki z lat późniejszych różnią się znacznie od poprzednich. Posiadają tekst przygotowany przez autorów, lub zlecony za pośrednictwem biskupa Maciejowskiego. Wydaje się, iż w tej grupie edycji Stanisław Hozjusz miał mniejszy wpływ na dobór utworów dodatkowych. Zróżnicowanie edytorskie tych pozycji może słusznie budzić pewne wątpliwości do osoby głównego wydawcy. Pełną odpowiedź można by uzyskać po szczegółowej analizie porównawczej całości dorobku edytorskiego Hozjusza.

Wydania pism, jakimi zajmował się Hozjusz, zawierają o sobie znamienny rys czasu, w którym powstały. Zarówno ich autorowie, jak i treść, mają w zasadzie prowadzić do obrony prawd wiary przed protestantyzmem oraz umocnienia religijności wśród wiernych.

Twórczość poetycka i wydawnicza Stanisława Hozjusza ukazuje go jako człowieka mocno związanego z kręgiem humanistów, a równocześnie mocno zaangażowanego w obronę wartości religijnych. Ukazuje jego wielkie zainteresowanie i cześć dla Erazma z Rotterdamu, wdzięczność i szacunek dla mecenasa Piotra Tomickiego, a także przyjacielskie powiązania zwłaszcza z Leonardem Coxem, Andrzejem Krzyckim, Janem Dantyszkiem.

MATERIALIEN ZUM DICHTERISCHEN SCHAFFEN UND ZUR HERAUSGEBERTÄTIGKEIT DES KARDINALS STANISŁAW HOZJUSZ 1552—1548

ZUSAMMENFASSUNG

Stanisław Hozjusz (Hosius) ist der Verfasser von 22 Epigrammen. Sicher war er deren mehr, jedoch heute ist davon nur soviel bekannt. Im Druck erschienen sie in den Jahren 1522—1529 in 17 Editionseinheiten. Die Mehrheit der genannten Epigramme ist in den Jahren 1524—1527 gedruckt worden. Die meisten schrieb Hozjusz zu den Schriften des Andrzej Krzycki, des Leonard Cox und des Mikołaj Prokopiades aus Szadek. Er pries darin vor allem den ersten und ausserdem Piotr Tomicki und Erasmus von Rotterdam. Die ersten, aus den Jahren 1522—1524 stammenden Epigramme tragen weltlichen Charakter, der sich in höfischen Lobpreisungen und emsigem Buhlen um die Gunst des Lesers offenbart. Eine besondere Beachtung verdient die grosse Zahl von Epigrammen, die astrologischen Horoskopen gewidmet sind. Mit dem Epigramm zum Horoskop des Jan aus Płońsk gliederte sich Hozjusz in den Strom der antilutherischen Polemik ein, die in den im *Hyperaspistes* veröffentlichten Gedichten ihren Höhepunkt erreicht.

Neben der gegen die Reformation gerichteten Strömung kommt in vielen Epigrammen der Erasmianismus zum Vorschein. Hozjusz preist in ihnen den Erasmus auch als Kämpfer gegen die Protestanten.

Die Epigramme enthalten auch ein patriotisches Element. Hozjusz bekennt sich in ihnen ausdrücklich als Polen und preist die führenden Persönlichkeiten seines Vaterlandes.

Neben Epigrammen schreib Hozjusz drei Trauerdichtungen, die in den Jahren 1532—1536 entstanden sind. Den Höhepunkt erreichte sein dichterisches Schaffen in der Nachdichtung des 50 Psalms.

Seine Herausgebertätigkeit aus den Jahren 1526—1548 ergab zusammen acht Einheiten, unter denen die Schriften des Erasmus von Rotterdam, des hl. Johannes Chrysostomus, des Jan Dantyszek und des Andrzej Krzycki die erste Stelle einnehmen. In seinen Veröffentlichungen der Jahre 1526—1539 lässt sich ein reger persönlicher Anteil des Hozjusz feststellen, der sich in der Auswahl einer Anzahl von Zugaben zu den eigentlichen Werken kundgibt.

Seine Veröffentlichungen aus den späteren Jahren unterscheiden sich bedeutend von den vorigen. Sie enthalten entweder einen von den betreffenden Verfassern fertiggestellten oder einen von Samuel Maciejowski empfohlenen Text. Man darf annehmen, dass in dieser Gruppe von Veröffentlichungen der Einfluss des Hozjusz auf die Auswahl von Zugaben ein geringerer war.

Obige Gruppeneinteilung der Publikationen des Hozjusz kann hinsichtlich der Person des Hauptherausgebers begründete Zweifel hervorufen. Eine endgiltige Sicherheit darin könnte man erst nach einer ins einzelne gehenden Vergleichsanalyse seiner ganzen Herausgebertätigkeit gewinnen.

Die von ihm stammenden Veröffentlichungen weisen ein besonderes Zeichen der Zeit auf, in der sie entstanden sind. Sowohl die Namen der Verfasser der von ihm gedruckten Schriften, wie auch deren Inhalt sollten grundsätzlich der Verteidigung von Glaubenswahrheiten gegen den Protestantismus, sowie der Festigung der Religiosität unter den Gläubigen dienen.

In seinen Dichtungen sowohl wie auch in seiner Herausgebertätigkeit enthüllt sich Hozjusz als ein mit dem Kreise der Humanisten eng verbundener, aber gleichzeitig als ein in die Verteidigung von Glaubenswerten engagierter Mensch. Es erscheint darin sein grosses Interesse und seine Verehrung für Erasmus von Rotterdam, seine Dankbarkeit und Hochachtung für seinen Gönner Piotr Tomicki, seine freundschaftlichen Gefühle für Leonard Cox, Andrzej Krzycki und Jan Dantyszek.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

EPIGRAMY STANISŁAWA HOZJUSZA DO PISM WALENTYNA ARNOLDA (1525) I LEONARDA COXA (1526)

Treść: I. Epigram Stanisława Hozjusza do prognostyku Walentyna Arnolda. II. Epigram Stanisława Hozjusza do traktatu Leonarda Coxa. *Zusammenfassung.*

I. EPIGRAM STANISŁAWA HOZJUSZA DO PROGNOSTYKU WALENTYNA ARNOLDA

Stanislaus Hosius Candido Lectori.

Quod fuerit quiddam praeclarum noscere priscis
Astrorum cursus, scripta Pelasga docent.
Nam cum Tantalidae uerbis de fede paterna
Certarent, dum rex gestit uterque fore.
Argiui regem communi dicere uoto.
Cui modo plus Sophiae docta Minerua daret
A duro cuius celebratur coena Thyeste
Visus mox Aries exhibitusque fuit.
Aureus inde fuisse aries est proditus illi
Ne nullus tanti muneris esset honor.
At frater solis uarios ubi dixerat ortus
Occubitusque simul munia regis obit.
Haec sint magna licet tamen huc accedit et illud
Quod tibi uirtutis prodidit ille parens.
Quandoquidem propter caecum cordatus Vlysses
Tyresiam Stygios audet adire lacus.
Vt saltem posset per uatem certior esse
Qualis ei posthac uita futura foret.
At te non opus est Plutonis uisere regna
Philomathis lector candide scripta lege.
Ex tripode haec etenim dices deprompta fuisse
Certius his iaculum Procridis esse nequit.

Powyższy epigram Stanisława Hozjusza został umieszczony na odwrocie karty tytułowej *Prognosticum Astronomicum Cracouiense. Compendiose, sed mira quadam diligentia concinnatum. Per Valentinum Arnoldum Philomathem Cracouiensem. Super annum domini 1525. Cracouiae 1525* [1]. Jest to unikalny egzemplarz Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Kórniku [2]. Informację o znajdującym się w prognostyku epigramie Stanisława Hozjusza podał w 1886 r. T. Żebrawski [3], ale uszła ona uwadze dotychczasowych edytorów.

[1] Estr. XII, 227.

[2] K. Kłodzińska: Katalog kalendarzy od XVI do XVIII w. w zbiorach Biblioteki Kórnickiej. *Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej* 1958 z. 8 s. 278 nr 220; sygnatura: Cim Qu. 2151. Dziękuję dyrekcji Biblioteki PAN w Kórniku za udostępnienie starodruku.

[3] T. Żebrawski: Dodatki do bibliografii piśmiennictwa polskiego z działu matematyki i fizyki oraz ich zastosowań. Kraków 1886 s. 18 nr 26899.

Autor prognostyku Walentyn Arnold określa się w tytule jako filomata krakowski. Prawdopodobnie Hozjusz poznał go w okresie studiów krakowskich [4]. Walentyn Arnold jest autorem dwóch prognostyków. Oprócz wyżej wymienionego, wydał w 1555 r. *Judicii astrologici summarium in annum Christi 1555* [5]. P. Chmielowski podaje, iż Walentyn Arnold był w XVI wieku burmistrzem w Krakowie [6]. Bliższe szczegóły biograficzne nie są znane.

Prognostyk Walentyna Arnolda, prócz wiersza Hozjusza zawiera dwa epigramy Macieja Pyrserjusza. Jeden, dwunastowierszowy, umieszczony na karcie tytułowej: *M. Pyrserij Silesij Epigrammation: Finxerat astriferum coelum reuerenda vetustas....* Drugi czterowierszowy (k. A ii v): *Ad evndem D.G. Petrvm Opaleynsky, M. Pyrserii Tetrastichon: En cape Petre tuae splendor,* ... Ponadto na stronie A ii v autor umieścił list dedykacyjny, pisany w 1524 roku w Krakowie, skierowany do Piotra Opalińskiego: *IMAGINIBVS ET ELOQVENTIA VIRO IVXTA CLARO, GEneroso domino Petro OPALEYNSKY Regij Telonij exactori apud inclytam Maioris Poloniae Posnaniam, Domino et patrono de se multis modis quam optime merito, Valentinus Arnoldus Philomates Cracouiensis S.P.D.* Pozostałe strony od A ij v do B ij wypełniają prognostyki Arnolda.

II. EPIGRAM STANISŁAWA HOZJUSZA DO TRAKTATU LEONARDA COXA

AD REVERENDISSIMVM DO
minum Episcopum Cracouiensem
Stanislai Hosij Serui de=
ditiss. Epigramma.

ANtistes cuius uolitat aethera nomen,
Qui uerum patriae diceris esse decus.
Cui uultum Charites formarunt, pectora Pallas
Occupat, et Maiae natus in ore sedet.
Qui superas alios, quantum astra micantia Titan,
Munere fortunae, et dotibus ingenij.
Antistes celebris, Moecenas optime, laeta
Quae tibi dat Coxus munera fronte cape.
Quae tibi dat Coxus, nostrae spes una iuuentae:
Atque admirator nomnis usque tui.
Qui quoniam superis solitos scit farre litare
Qui nil thuris habent, et saliente mica:
Haec fore gratia tibi, quamuis sint parua, putauit.
Qui metiri animum, non data dona soles.
Et tamen ut scierit parua haec accepta fuisse,
Exiguo posthac tempore magna dabit.

Powyższy epigram Stanisława Hozjusza pochodzi z dziełka Leonarda Coxa: *LIBELLVS DE ERVDIENDA IVVENTVTE PER LEONARdum Coxum Anglum.*

[4] Brak przy nazwisku Walentyna Arnolda miejscowości pochodzenia nie pozwala poprzez Album studiosorum Universitatis Cracoviensis. Ed. A. Chmiel. T. II (1490—1551). Cracoviae 1892 na ustalenie w jakim czasie odbywał on studia.

[5] Estr. jw.

[6] P. Ch[mielowski]: Arnold Walenty: W: Wielka Encyklopedya Powszechna Ilustrowana. T. 5. Warszawa 1891 s. 30.

Cracouiae 1526 [1]. Traktat Leonarda Coxa nie był znany Estreicherowi. Sądził on, że nie dochował się. Ograniczył się tylko do podania krótkiej informacji o znajdujących się w nim epigramach. Podobnie S. Kot zaliczył dziełko Coxa do zaginionych [2]. Odnalazł je w czasie ostatniej wojny W. Hordyński w zbiorach Biblioteki Akademii Rumuńskiej [3].

Leonard Coxe pochodził z Anglii. Studiował w Thame, Paryżu, Tybindze. W 1518 roku przybył do Krakowa. Nawiązał tu bliskie kontakty ze środowiskiem uniwersyteckim oraz krakowskimi humanistami. W latach 1518/19 oraz 1525—27 wykładał przedmioty humanistyczne w Akademii Jagiellońskiej. Propagował pisma i poglądy Erazma z Rotterdamu. W latach 151920 był kierownikiem szkół w Lewoczy i Koszycach. Od 1530 roku przebywał w Anglii. Był rektorem szkoły w Reading. W swych publikacjach popierał protestantyzm. Zmarł w 1549 roku [4].

Oprócz epigramu Stanisława Hozjusza traktat Leonarda Coxa zawiera teksty polecające: Macieja Pyrserjusza, Jana Antonina z Koszyc, Jana Rullusa.

REVERENDISSIMO IN Christo Patri ac Domino D. Petro Thomitio Diuina permissione Episcopo Cracouiensi, Regni Poloniae Vicecancellario, et Cancellario Academiae Cracouiensis, praecipuo studiosorum Mecoenati, Matthias Pyrserius S.D.: QVum haud parum referre uideatur, Reuerendissime Antistes, ... (k. A ij — Aiij);

ANTONINVS MEDICVS: Vt uoluas licet omnium libellos ... (k. A iij);

ELEGIDION IOHANNIS RVLLI CRAcouiensis, in Autoris ac Libelli Commendationem ex tempore aeditum, inscriptumque Candidis ingenijs, et ijs, qui bonis literis sunt iniciati: Si licet ingenue, quod res et ipsa, fateri, ... (k. A iij v —Aiiij); *Distichon eijsdem: Ne posthac coelo,* ..." (k. A iiij).

DIE EPIGRAMME DES STANISŁAW HOZJUSZ ZU DEN SCHRIFTEN WALENTYN ARNOLD (1525) UND LEONARD COXE (1527)

ZUSAMMENFASSUNG

Stanisław Hozjusz (Hosius) war Verfasser vieler Epigramme, die jedoch nicht alle bekannt sind. Zwei oben zur Veröffentlichung kommende Epigramme stammen aus einzigen Exemplaren alter Druke, nämlich aus dem Prognosticon von Walentyn Arnold und aus einem Traktat von Leonard Coxe.

[1] Estr. 14, 436.

[2] S. Kot: Cox (lub Cockes) Leonard. *Polski Słownik Biograficzny*. T. 4. Kraków 1938 s. 98 n.

[3] W. Hordyński: Książki polskie i odnoszące się do spraw polskich znajdujące się w Bibliotece Akademii Rumuńskiej (XVI—XVIII w.). *Biuletyn Miesięczny Biblioteki Jagiellońskiej* 1953 r. 6 nr 6 s. 28, poz. 44. Sygnatura: I 40344. Dziękuję Bibliotece Narodowej w Warszawie za udostępnienie mikrofilmu starodruku.

[4] S. Kot, jw. J. Przyborowski: Cox Leonard. W: Wielka Encyklopedya Powszechna Ilustrowana. T. 13. Warszawa 1894 s. 350 n. U. Szumska: Anglia a Polska w epoce humanizmu. Lwów 1938 s. 53 nn.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

BP JULIAN WOJTKOWSKI

EXPLICATIO SALUTATIONIS ANGELICAE STANISŁAWA HOZJUSZA W JEGO *CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA*

Mariologią Stanisława Hozjusza nikt się dotąd poważniej nie zajął, w myśl obiegowej opinii, że nie był on mariologiem. Księdzu S. Gronowskiemu z Kościerzyny zawdzięczamy artykuł o kulcie Matki Boskiej w życiu i dziełach Hozjusza, ogłoszony w 350 rocznicę jego zgonu [1]. Autor na ośmiu stronach zmieścił zarys biografii Stanisława Hozjusza i omówił kult Marii zarówno w jego życiu jak dziełach. Z popularnego charakteru opracowania zdawał sobie doskonale sprawę, gdyż konkluduje: „Oto, co w najogólniejszym zarysie można by powiedzieć o Hozjuszu, jako czcicielu Marii i jego naukowej mariologii. Nie wchodziliśmy tu w szczegóły, mogące raczej zainteresować specjalistów tej dziedziny i dogmatyków" [2].

Aby nieco systematyczniej wniknąć w myśl dogmatyczną i wiarę maryjną Hozjusza, należy przede wszystkim dokładnie określić podstawę źródłową (przedmiot materialny) niniejszego opracowania. Jest to mianowicie wyjaśnienie Pozdrowienia Anielskiego, zawarte w 60 rozdziale pomnikowego *Wyznania katolickiej wiary chrześcijańskiego* [3], dzieła stanowiącego syntezę wiary i myśli dogmatycznej hozjańskiej wobec burzy spowodowanej przez reformację wieku XVI.

Jako zasadnicza metoda (przedmiot formalny) wnikania w myśl mariologiczną hozjańską zastosowana zostanie analiza historyczno-dogmatyczna. Nie badanie warsztatu teologicznego Hozjusza, ani krytyczne opracowanie edytorskie tekstu, lecz ustalenie jaką była jego wiara i myśl dogmatyczna maryjna, wyrażona słowem własnym i doborem cytatów, jest właściwym zadaniem niniejszego opracowania.

Kardynał Stanisław Hozjusz rozplanował swe wyjaśnienie Pozdrowienia Anielskiego w sposób następujący:

Wstęp: Zwyczaj dodawania Pozdrowienia Anielskiego do Modlitwy Pańskiej.
Część I: Typologiczna
- a) proroctwa
- b) figury i podobieństwa
- c) wypowiedzi Doktorów

} o Marii

Część II: Polemiczna
- a) kult Chrystusa nie wystarczy
- b) kult Marii nie stanowi ujmy dla kultu Chrystusa Pana

Część III: Wykład właściwy
- a) wprowadzenie
- b) „Zdrowaś"
- c) „Łaski pełna"
- d) „Pan z tobą"
- e) „Błogosławionaś ty między niewiastami i błogosławion owoc żywota twojego"
- f) „Jezus Chrystus"

Zakończenie: wskazówki bibliograficzne.

---

[1] S. Gronowski: Kult Matki Boskiej w życiu i dziełach Stanisława Hozjusza. *Ateneum Kapłańskie* 27/1931/417—

[2] Tamże, s. 425.

Około $^1/_3$ tekstu stanowią cytaty, a tylko $^2/_3$ pochodzą wprost od Hozjusza. W poszczególnych częściach relacja ta jest jeszcze mniej korzystna, gdyż o ile w pierwszej i trzeciej tekstu autorskiego jest 80% to w części drugiej, polemicznej, jedynie 40%. Trudno jednak Hozjusza nazwać eklektykiem czy synkretystą. Jest po prostu mocno osadzony w kontekście dziejowym, który wymagał takiego właśnie, raczej pozytywnego niż spekulatywnego podejścia do zagadnień z wiarą związanych.

Hozjusz obficie czerpał z Pisma św. Starego i Nowego Testamentu. Według XVI wiecznego aparatu umieszczonego ówczesnym zwyczajem nie u dołu kolumny, lecz na bocznych marginesach, najczęściej, gdyż pięciokrotnie cytowane są ze Starego Testamentu Księga Rodzaju i Psalmy, dwukrotnie: 2 Księga Kronik, Księga Sędziów, proroctwo Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela, jednorazowo natomiast teksty ksiąg: Wyjścia, Liczb, Powtórzonego Prawa, Przysłów, Daniela i Micheasza. Z Nowego Testamentu najczęściej, bo trzykrotnie, występują teksty Ewangelii według św. Łukasza, Listu do Rzymian i Apokalipsy, dwukrotnie: Ewangelia według św. Jana, Dzieje Apostolskie i I List św. Jana, po jednym razie: Ewangelia według św. Mateusza oraz Listy: 2 do Koryntian, do Galatów, 1 do Tymoteusza i do Hebrajczyków. Na ogólną liczbę 45 cytatów biblijnych, 25 pochodzi ze Starego Testamentu, 20 zaś z Nowego Testamentu. Wielu z nich, wykorzystanych w części typologicznej, nie znalazłoby się w mariologiach współczesnych i odwrotnie, wielu tekstów wykorzystywanych przez mariologię współczesną na próżno można by szukać u Hozjusza, który spośród faktów życia Marii opisanych w Piśmie św. przytacza tylko jeden: zwiastowanie, zresztą zgodnie z tematem rozdziału, wyjaśniającego Pozdrowienie Anielskie.

Nadzwyczaj bogato udokumentowana została tradycja dogmatyczna w części polemicznej wyjaśnienia Pozdrowienia Anielskiego, nieco w jego części trzeciej, a zwłaszcza zakończeniu, odsyłającym czytelnika do źródeł. Hozjusz korzystał mianowicie z następujących źródeł (porządek występowania): liturgia św. Jana Złotoustego, liturgia św. Jakuba Apostoła, święci i pisarze starochrześcijańscy: Cyprian, Bernard, Efrem, Metodiusz, Epifaniusz, Hezychiusz, Andrzej Jerozolimski, Ireneusz, Augustyn, Atanazy, Cyryl Aleksandryjski, Proklus Konstantynopolitański, Teosterykt, Jan Damasceński, Orygenes, Piotr Chryzolog, ps. Hieronim i ps. Augustyn, Piotr opat w Cluny, Euzebiusz, Cyryl Jerozolimski, Teodoret, Andrzej z Krety, Fronto, ps. Bonawentura. Uderza przewaga niemal trzykrotna autorów wschodnich nad zachodnimi, co dobrze świadczy o szerokości spojrzenia i gruntowności Hozjusza, cytującego istotne urywki tekstów w języku greckim, a dopiero następnie w przekładzie łacińskim. Ulubionym autorem jest trzykrotnie cytowany św. Bernard oraz dwukrotnie św. Augustyn i Metodiusz. Natomiast ani razu nie są cytowane definicje Soborów Powszechnych i dekrety Papieży.

Poprzez zewnętrzną, formalną stronę wyjaśnienia Pozdrowienia Anielskiego, przez układ i manierę pisarską, historyczno-dogmatyczna analiza treści dociera do wiary i maryjnej myśli dogmatycznej Kardynała Stanisława Hozjusza, ustalając następujące cechy istotne Marii: Świętość, Macierzyństwo Boże, Dziewictwo, Pośrednictwo Odkupienia, Królewskość, przy braku wyraźnych wypowiedzi o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. W taką wierzył i taką głosił, jak dowodzi częstotliwość występowania pięciu tych przywilejów Marii.

ŚWIĘTA. Hozjusz wyznawał odwieczne wybranie Marii przez Boga [4]. W arce przymierza dopatrywał się figury jej świętości [5]. W szczególniejszy sposób uwydatniał

[3] S. Hosius: Confessio catholicae fidei christiana. W: Opera omnia. Vol. I. Coloniae 1584 s. 238—242: Caput 60.

Explicatio Salutationis Angelicae.

[4] Tamże s. 238.

[5] Tamże s. 239.

dwie jej cnoty: miłość i posłuszeństwo [6]. Bardzo precyzyjnie ukazywał zależność Marii od Chrystusa jako pełni absolutnej i źródła uświęcenia. Maria to „Niewiasta obleczona w słońce", czyli w Pana Jezusa Chrystusa:

> „Niewiasta w słońce obleczona i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. Maria bowiem rzeczywiście była obleczona światłością jako odzieniem, była obleczona w Słońce sprawiedliwości, to o którym pisze Apostoł: Przyoblecz się w Pana Jezusa Chrystusa. W nim była, a on w niej. Przyodziała go i została przyodziana przez niego. Przyodziała go substancją swego ciała, a wzamian przyodziana została przez niego chwałą jego majestatu. Przyodziała Słońce w obłok i sama została obleczona w Słońce" [7].

Pełnia łaski była w Marii większa niż w innych świętych, gdyż „przekonani jesteśmy, że ona sama była całkowicie wolna od grzechu". Lecz Maria tak jak inni święci, cokolwiek miała łaski, otrzymała z pełni, którą jest Chrystus:

> „Maria była więc pełniejsza łaski niż wszyscy inni, skoro mamy przekonanie, że tylko ona była wolna od wszelkiego grzechu. Napisane jest jednak także o Chrystusie, że był pełen łaski i prawdy. Lecz od tej pełni Maria była równie daleka, jak od pełni Marii dalecy byli pozostali święci, jak wielka jest różnica między stworzeniem a Stwórcą, między człowiekiem śmiertelnym a Nieśmiertelnym Bogiem. Chrystus mianowicie jest samą pełnią, Maria zaś jak inni święci, (lecz w większym stopniu niż inni święci), cokolwiek ma z łaski, otrzymała z pełni Chrystusowej" [8].

Maria jest błogosławiona między niewiastami przez uczestnictwo w błogosławieństwie Jezusa, owocu swego żywota, a nie odwrotnie:

> „Nie dlatego, że ty jesteś błogosławiona — mówi Elżbieta — przeto błogosławiony jest owoc żywota twojego, lecz ponieważ on ciebie uprzedził błogosławieństwami słodkości, dlatego ty jesteś błogosławiona. Owoc żywota twojego jest prawdziwie błogosławiony, w którym błogosławione są wszystkie narody, z którego pełni ty także otrzymałaś błogosławieństwo wraz z innymi, chociaż inaczej niż inni. I dlatego jesteś wprawdzie błogosławiona, lecz między niewiastami: on zaś jest błogosławiony nie wśród ludzi, nie między aniołami, lecz — jak mówi Apostoł — ponad wszystkim błogosławiony na wieki. Prawdziwie więc błogosławiony jest ten, który jest źródłem błogosławieństwa i dawcą wszelkiej łaski, owoc żywota twojego, który w takim stopniu uczynił cię uczestniczką swego błogosławieństwa, aby żaden ze śmiertelnych nie był podobnie jak ty błogosławiony" [9].

Hozjusz wierząc w wyjątkową świętość Marii ponad innych świętych daleki był od równania jej z Chrystusem Panem. Marię stawiał wśród czystych stworzeń, podkreślał Bóstwo Chrystusa Pana.

MATKA BOGA. Tym tytułem darzył Hozjusz Marię na każdym kroku. W tym znaczeniu komentował porównania Marii do Ewy, do laski Aarona, runa Gedeona, bramy zamkniętej, krzaka gorejącego, Niewiasty obleczonej w słońce [10], niewiasty „otaczającej" męża, dziewicy rodzącej, wielkiej góry [11]. Tę samą prawdę miał na myśli pisząc o zrodzeniu, płodności, młodej rodzącej [12], mającej począć, porodzić, o zamknięciu się Jezusa w łonie, o Matce i synu [13], owocu łona [14]. Kończąc część polemiczną Hozjusz ukazał prawdę, iż kult Matki jest kultem Syna:

---

[6] Tamże s. 240 i 241.
[7] Tamże s. 238.
[8] Tamże s. 241.
[9] Tamże s. 242.
[10] Tamże s. 238.
[11] Tamże s. 239.
[12] Tamże s. 238.
[13] Tamże s. 239.
[14] Tamże s. 242.

„Miłość do matki jest nabożeństwem do syna, ponieważ czcimy w matce syna, a matkę ze względu na syna, aby wszelki hołd oddany matce, odnosił się do samego syna" [15].

Najgłębiej jednak wniknął w teologię macierzyństwa Bożego komentując słowa „Pan z tobą":

„Poza tym z dziewicą Bogarodzicą był w pewien bardziej wyjątkowy sposób, niż z wszystkimi innymi świętymi. Tak wielka bowiem była z nią zgodność, że nie tylko wolę, lecz i ciało ze sobą zjednoczył i w ten sposób ze swojej substancji i z substancji dziewicy uczynił jednego Chrystusa, lub raczej Chrystus jeden został uczyniony, który chociaż nie cały z Boga, ani cały z dziewicy, cały jednak Boga i cały był dziewicy, i nie dwaj synowie, lecz jeden syn obojga" [16].

Maria jako Matka Boga występowała także w powiązaniu z przywilejem wieczystego dziewictwa i z udziałem w odkupieniu.

DZIEWICA wieczysta Maria pod piórem Hozjusza jawiła się w figurach biblijnych laski Aarona, runa Gedeona, bramy zamkniętej, Niewiasty obleczonej w słońce [17]. Wielekroć wprost nazwana Dziewicą [18], jeszcze częściej dziewicą w poczęciu i porodzeniu Syna Bożego [19], najrzadziej dziewicą po porodzeniu Pana Jezusa [20]. Akcent dziewictwa w poczęciu i porodzeniu Syna Bożego wynika z głównego założenia, by ukazać Marię w jej związku z Synem Bożym, a nie oderwaną, samą w sobie.

„Mianowicie sama uniknęłaś owego powszechnego przekleństwa, o którym powiedziano: W bólu będziesz rodziła dzieci, oraz drugiego, o którym napisano: Przeklęta bezpłodna w Izraelu, i sama dostąpiłaś wyjątkowego błogosławieństwa, że chociaż byłaś dziewicą i dlatego wybrałaś bezpłodność: z zachowaniem jednak dziewictwa, ani bezpłodną nie pozostałaś, ani nie rodziłaś z bólem" [21].

„WSPÓŁTWÓRCZYNI ODKUPIENIA" przykuwała najsilniej uwagę Hozjusza, który w żadnej innej dziedzinie mariologii nie zgromadził tylu różnych sformułowań obcych i własnych. Maria porodziła Zbawcę dusz naszych, jest niewiastą, o której przepowiedziano, iż piętą zetrze głowę śmiercionośnego węża. Ona rodząc bez boleści wydała owoc ożywczy [22]. Mężna niewiasta z Księgi Przysłów 31, 10 to antyteza Ewy, Maria z Księgi Rodzaju 3, 15:

„Ponieważ jednak czytał, że Bóg obiecał, i widział że jest stosowne, aby ten, który przez niewiastę zwyciężył, przez niewiastę został zwyciężony, z pewnym osłupieniem i podziwem wykrzykuje słowa: Niewiastę dzielną któż znajdzie? jakoby mówił: Jeśli od ręki niewiasty zależy w ten sposób i zbawienie nas wszystkich i przywrócenie niewinności i zwycięstwo nad wrogiem, jak bardzo musiała być dzielna ta, która sama tylko była zdolna do tego dzieła" [23].

Św. Bernard pisał, że wypadało aby w naprawie wzięły udział obie płci, że Maria dała lek zbawienny, jest szafarką zmiłowania, dawczynią odkupienia [24]. Św. Metodiusz wyliczył zbawcze skutki narodzenia Syna Bożego z Marii: tyran został unicestwiony, śmierć zginęła, piekło zniszczało, wrogość ustąpiła pokojowi, choroby znikły, wszystko napełniła światłość czystej prawdy [25]. Św. Epifaniusz nazwał Marię nadzieją,

[15] Tamże s. 241.
[16] Tamże s. 242.
[17] Tamże s. 238.
[18] Tamże s. 239, 240 i 241 (zwłaszcza s. 240).
[19] Tamże s. 238—242, o dziewictwie w poczęciu 15 razy jest mowa, o dziewictwie w porodzeniu natomiast 17 razy.
[20] Tamże s. 238 i 240.
[21] Tamże s. 242.
[22] Tamże s. 239.
[23] Tamże.
[24] Tamże.
[25] Tamże s. 239—240.

gdyż porodziła nadzieję całego świata, Chrystusa Pana. Św. Andrzej Jerozolimski zwał ją pojednaniem Boga z ludźmi. Św. Augustyn Ewie, która na rodzaj ludzki sprowadziła śmierć, przeciwstawiał Marię, która ludzkość uwolniła, równoważąc nieposłuszeństwo dziewicy, dziewiczym posłuszeństwem. Teosterykt określił Marię jako zbawienie wszystkich ludzi [26]. Pozdrowienie Anielskie jest według Hozjusza przypomnieniem zwiastowania anielskiego, wyboru niewiasty na narzędzie naprawy tego, co szatan zniszczył przez niewiastę:

> „Ilekroć używamy tego pozdrowienia, zaraz przypomina się nam owa szczęsna godzina, która po nieszczęśliwym upadku naszego rodzica zabłysła rodzajowi ludzkiemu jako pierwsza godzina radosna. Ponieważ Bóg litując się nad cierpieniem swego ludu, posławszy Anioła wybrał sobie niewiastę, przez której posługę usunąłby śmierć, tę którą szatan narzucił przez niewiastę, i zamieniłby ją na życie wieczne" [27].

„Zdrowaś" po grecku to „raduj się". Maria rzeczywiście w wieczną radość zmieniła smutek przyniesiony przez Ewę:

> „Gdyż tę, która miała począć Dawcę prawdziwej rozkoszy, i niezmierny smutek przyniesiony przez Ewę biednym śmiertelnikom miała wymienić na wieczną radość, jakim innym słowem, jeśli nie słowem radości pozdrowić należało?" [28].

Maria to dziewicze runo, zwilżone rosą niebiańską, które przytłoczone bełką krzyża, wylało deszcz zbawienia na wszystkie ziemie [29]. Bóg wybrał Marię:

> „aby nie tylko Izraelowi, ale całemu światu dała Zbawiciela, który by był przebłaganiem całego świata, który by nas śmiercią swą pojednanych i z władzy szatana wyrwanych, uczynił z nieprzyjaciół przyjaciółmi, z synów gniewu dziećmi i dziedzicami Boga, swego Ojca" [30].

W owocu żywota Marii błogosławione są wszystkie narody. Maria nie tylko sama uniknęła przekleństwa, ale i od nas je oddaliła, wydając owoc żywota swego [31]. — Najgłębszą treść wiary maryjnej i kultu maryjnego stanowi dla Hozjusza jej powołanie na świętą dziewicę-matkę Odkupiciela, zadanie spełnione w dziele zbawienia świata.

POŚREDNICZKA ŁASK występuje wyłącznie w części drugiej, czyli polemicznej, wyjaśnienia Pozdrowienia Anielskiego. Wynika to logicznie z tematów tu poruszanych, że kult Chrystusa Pana samego nie wystarczy, ale cześć oddawana Marii nie przynosi ujmy kultowi Chrystusa. Kardynał Hozjusz opiera się na dwu twierdzeniach św. Bernarda: że potrzebna jest pośrednicza u Pośrednika, i że Matka Boga jest najskuteczniejszą orędowniczką u Syna. Za św. Bernardem idą cytaty św. Efrema: „Pojednawczyni", Orędowniczka, Nadzieja chrześcijan" [32], Metodiusza: „najobfitsze źródło wszelkiej świętości", Epifaniusza: „Pośredniczka nieba i ziemi". Augustyna: „Orędowniczka", Atanazego o „bogactwach łask", Teosterykta o „opiece *(patrocinium)* nad światem", wreszcie ostatni cytat znowu św. Bernarda: „Matka miłosierdzia" [33].

KRÓLOWA I PANI także tylko w polemicznej części wyjaśnienia Pozdrowienia Anielskiego spływała Hozjuszowi spod pióra w cytatach Metodiusza: „Królowa" [34], Atanazego: „Władczyni (*hera*) i pani królowa", Bernarda: „Królowa niebios" [35].

---

[26] Tamże s. 240.
[27] Tamże s. 241.
[28] Tamże.
[29] Tamże.
[30] Tamże.
[31] Tamże s. 242.
[32] Tamże s. 239.
[33] Tamże s. 240.
[34] Tamże s. 239.
[35] Tamże s. 240.

NIEPOKALANIE POCZĘTA. Hozjusz nie nazwał Marii ani razu tym mianem, lecz dał wyraz swej wierze w ten przywilej pisząc o pełni łask ponad innych świętych i o wolności Marii od w s z e l k i e g o grzechu [36].

WNIEBOWZIĘTA również wyraźnie nie występuje, gdyż zwrot „uwielbiona (i godna Boga siedziba)" [37] zacytowany z Metodiusza niekoniecznie musi dotyczyć uwielbienia z duszą i z ciałem w niebie.

Nieangażowanie się Hozjusza w spory teologiczne o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu NMP nie pozwala uznać go za pioniera rozwoju dogmatu maryjnego i myśli mariologicznej. Jego wiara była spokojna i dojrzała, obejmująca wyraźnie wszystkie prawdy przyjęte przez Kościół, czy to w nauczaniu uroczystym, czy w powszechnym i zwyczajnym.

W wyjaśnieniu Pozdrowienia Anielskiego Hozjusz dał tej wierze wyraz, dostosowany do potrzeb czasu, nacechowany rysem polemicznym i ekumenicznym zarazem. Element polemiczny zawarty w drugiej części „wyjaśnienia" zależny jest od tezy reformacyjnej o jedynym pośredniku, Jezusie Chrystusie, wymierzonej przeciwko kultowi Marii. Hozjusz zgromadził argumenty za tezą katolicką o słuszności kultu wzywania Marii, a negatywną ocenę tezy protestanckiej wyraził cytatem z Teosterykta. Ta forma polemiki wskazuje na tendencję ekumeniczną Hozjuszowego wyjaśnienia Pozdrowienia Anielskiego: jest ono w oczywisty sposób biblijne i tradycyjne. Autor unika nawet pozoru ludzkich dodatków do objawienia i z całą świadomością umieszcza Marię w Kościele wśród innych świętych, a nie na wspólnej płaszczyźnie z Chrystusem Panem.

Kardynał Stanisław Hozjusz w swym wyjaśnieniu Pozdrowienia Anielskiego jest przedstawicielem mariologii dojrzałej, biblijnej i tradycyjnej, ujętej eklezjotypicznie, przedstawionej w formie polemicznej i ekumenicznej zarazem.

TEKST *

Cap. LX. Explicatio salutationis Angelicae.

Sic moribus receptum est in sancta Catholica Ecclesia, neque recens fuisse videtur hoc institutum, vt orationi dominicae, virginis Mariae salutatio subiungatur: [1] quam etiam in Liturgia sua Ioannes Chrysostomus, non sine praefatione quadam inserendam esse putauit. His enim verbis Mariam affatur: [2] Vt vere dignum et iustum est, glorificare te Deiparam, et semper beatissimam, et penitus incontaminatam Dei

[36] Zobacz wyżej tekst przy nocie 8.
[37] Tamże s. 239: „...Methodius appellat eam... glorificatam ac Deo dignam sedem..."

[1] Orationi dominicae salutatio angelica subiungi debet.
[2] Mariae encomium.

* Zamiarem wydawcy nie jest krytyczna edycja tekstu, lecz oddanie do rąk czytelników Wyjaśnienia Pozdrowienia Anielskiego Stanisława Kardynała Hozjusza w możliwie niezmienionej postaci, według wydania Opera omnia w Kolonii u Materna Cholina z roku 1584 s. 238—242. Zachowana zostanie przeto pisownia i rozczłonkowanie tekstu, a także oryginalne przypisy, przeniesione wszakże z bocznych marginesów na margines dolny i zaopatrzone w odsyłacze cyfrowe dla korelacji z tekstem. Uzupełnienie przypisów biblijnych numerami wierszy, których brak w tekście reprodukowanym, zaznaczone zostało kursywą. Teksty przytaczane przez Hozjusza w oryginale greckim i tłumaczone natychmiast na łacinę, oddane zostały ze względu na możliwości drukarskie wyłącznie w brzmieniu łacińskim.

nostri matrem: honoratiorem Cherubin, et gloriosiorem incomparabiliter Seraphin, quae citra corruptionem Deum peperisti, vere Deiparam te magnificamus. *Aue gratia plena Maria, dominus tecum: benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui, quoniam saluatorem animarum nostrarum peperisti.* Quae verba magna ex parte reperiunter etiam in Missa D. Iacobi Apostoli. Quidni glorificemus autem? quidni magnificemus eam? quam electam a saeculo, quam ab altissimo praecognitam, sibique praeparatam, quam longe ante patribus nostris coelitus promissam,[3] quam typis mysticis adumbratam, quam Prophetarum oraculis ita, vt eam propterea vaticinium Prophetarum Hieronymus appellauerit, videmus esse praenunciatam? Haec est enim illa, de qua in ipsis adhuc rudis mundi primordijs conditor ipse primum edidit vaticinium: olim fore mulierem, quae calcaneo lethiferi serpentis caput protereret:[4] Haec est novi Adae noua Eua:[5] non nouerca, quod illa vetus, quae suos foetus, prius etiam quam pareret, extinxit: sed mater, neque mater morientium, quod illa, sed reuiuiscentium: quae mysterio quodam ineffabili, quod nulla possit humana mens comprehendere: de cuius osse genita fuerat, eum ipsa de sua carne vicissim genuit, nec ab alio foecundata, quam quem peperit: vt inextricabili quodam aenigmate, simul eadem fuerit, et filia, et sponsa, et mater. Quid autem nobis aliud illa virga sacerdotalis[6] adumbrabat, quae sine radice germinavit?[7] quam huius virgineam foecunditatem, quae neque mortali manu consita, neque terreno succo irrigata, et coelitus concipiendo floruit, et sine cruciatu pariendo viuificum fructum edidit. Iam et niueum illud Gedeonis vellus,[8] quod in areae siccae medio maduit,[9] cuius alius praefigurabat simulachrum, nisi Mariae? quae procul quidem a carnis contagio semota, verum coelesti rore ter compluta, trinitatis opificio DEVM pura concepit, pura enixa est, pura post editum partum permansit. Cuius obtineat imaginem, nisi Mariae diuinitatis insignis illa porta,[10] non ad Aquilonem, vnde panditur omne malum, sed ad exortum spectans,[11] vnde Sol oritur nouus, et nouator omnium?[12] cuius integritatis claustra Princeps pacis, non modo non violauit, vel ingrediens, vel egrediens, verum etiam consecrauit. Verba Prophetae sunt: Porta quae prospiciebat ad Orientem, clausa erit,[13] et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam: eritque clausa[14]. Clausa fuit in Maria virginitatis porta, per quam intrauit Dominus Deus Israel, et per ipsam processit, et in aeternum porta virginis clausa seruata Virginitate permansit. Hanc denotabat signum illud magnum, quod in coelo scribit apparuisse Ioannes: Mulier amicta Sole[15], et Luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim[16]. Fuit enim re vera Maria amicta lumine tamquam vestimento[17], fuit induta iustitiae Solem, eum de quo scribit Apostolus: Induimini Dominum Iesum Christum:[18] in illo manebat et ipse in ea: vestiuit illum, et vestita est ab illo: vestiuit illum substantia suae carnis, et vestita vicissim est ab eo, gloria maiestatis eius: vestiuit nube Solem, et est ipsa vestita Sole. Certe signum hoc magnum est, mulier illaesa manens amicta Sole: sed non est haec mulieris potentia, non modo non humana, verum ne angelica quidem, sed sublimiore quadam virtute factum est, ea nimirum de qua dixit Angelus: Spiritus sanctus superueniet in te[19]. Quoniam vero poterat

---

[3] In 6.*4* cap. Micheae.
[4] Gen. 3,*15*
[5] Maria noua Eua.
[6] Virga sacerdotalis.
[7] Num. 17,*8*
[8] Vellus Gedeonis.
[9] Iudic. 6,36—*40*
[10] Ezech. 44,*2*
[11] Apoc. 21,*13*
[12] Esa. 9,*2*
[13] Porta clausa.
[14] Ezech. 44,*2*
[15] Mulier amicta Sole.
[16] Apoc. 12,*1*
[17] Psal. 103,*2*
[18] Rom. 13,*14*
[19] Luc. 1,*35*

respondere: Spiritus Deus est:[20] Deus autem noster ignis consumens est[21], quasi occurrens ait: virtus non mea, non tua, sed virtus altissimi obumbrabit tibi: Nihil vt sit mirum, si sub tali umbraculo, talis a muliere sustineatur amictus. Mysticus quoque Moysi rubus flagrare[22] visus[23] praegnantem huius virginitatem portendebat, quae sola mortalium nomen est puerperae promerita, cum vxoris officium nunquam praestitisset: Hanc praeludebat [s. 239] et mulier[24] illa Prophetica[25], quae nouo quodam et inaudito miraculo, zona sui corporis illibata, virum circumdedit citra virilem operam. Siquidem Iesus Christus, ante Luciferum genitus[26], ex hac sumpsit carnis initium, et quem coeli coelorum non capiunt[27], qui implens omnia, cum sit in omnibus, ab ijs tamen capitur, nec tenetur, is intra virginis huius viscera claudi dignatus est. Reuera nouum et inauditum ait Cyprianus[28], quod in vteri materni angustia circundedit intra se fragilis caro virtutem altissimi, et ordinem rerum, cursumque naturae mutauit sapientia Dei, et vbique est dilatata, plenitudinem sui, vasi infundes exiguo: sic est circundata vtero muliebri, vt tamen vniuersa ambiret, implens omnia, excedens cuncta, intra se omnia continens, extra vniuersa complectens. Mons etiam ille magnus[29], quem vidit Daniel, vnde sine manibus excisus est lapis[30], lapis angularis ille qui facit vtraque vnum, cui nititur omnis aedificatio, non cessura tempestatibus huius saeculi, in quem quisquis ceciderit, collidetur: mons, inquam, ille magnus, cuius nisi Mariae typum gerebat? quam prae caeteris Esaias quoque nunc de radice Iesse virgam orituram[31], nunc euidentius virginem parituram esse praedixit[32]. Quam et Salomon requirere visus est, cum diceret: Mulierem fortem[33] quis inueniet?[34] Non ignorabat vir ille sapiens, quanta sexus huius esset imbecillitas, quam fragile corpus, quam lubrica mens. Quoniam tamen et Deum promisisse legerat, et ita congruere videbat, vt qui per foeminam vicerat, per foeminam vinceretur, cum stupore quodam et admiratione prorumpit in haec verba: Mulierem fortem quis inueniet? quasi diceret: Si de manu foeminae sic pendet et salus nostra omnium, et innocentiae restitutio, et de hoste victoria, cumprimis esse fortem oportet, quae tantum ad opus hoc esse queat idonea. Quam ergo sic et oracula Prophetarum praecinuisse, et mysticae Synagogae typicas imagines deliniasse, et facundos Ecclesiae doctores suis postea virtutibus exornasse, suisque coloribus depinxisse videmus, quidni laudes illius decantemus? quidni quoties vsus venerit, supplices opem illius imploremus?

Quod si qui sunt, qui nobis obstrepant, dicentes: Nunquid non sufficit vnus Christus? Respondet illis vnus ex praecipuis huius virginis amatoribus:[35] Sufficere poterat Christus, siquidem omnis sufficientia nostra ex Deo est[36], sed nobis bonum non erat hominem esse sollum:[37] congruum magis, vt adesset reparationi nostrae sexus vterque, quoniam corruptioni ne uter defuisset: Fidelis plane et potens mediator Dei et hominum homo Christus Iesus:[38] sed diuinam in eo homines reuerentur maiestatem, Deus autem noster ignis consumens est. Quidni vereatur peccator accedere[39], ne quemadmodum fluit cera a facie ignis, sic pereat ipse a facie Dei? Opus est itaque mediatore ad mediatorem istum: nec alius nobis vtilior quam Maria.

---

[20] Ioan. 4,*24*
[21] Deut. 4,*24*
[22] Rubus flagrans.
[23] Exod. 3,*2—6*
[24] Mulier prophetica.
[25] Hiere. 31,*22*
[26] Psal. 109,*3*
[27] 2. Par. 6,*18*
[28] Cyp. serm. de natiuitate Chisti.
[29] Mons magnus.
[30] Dan. 2,*31—35*
[31] Esai. 11,*1*
[32] Esai. 7,*14*
[33] Mulier fortis Maria.
[34] Pro. 31,*10*
[35] Bern. in ser. de virgine Maria.
[36] 2. Cor. 3,*5*
[37] Gene. 2,*18*
[38] 1. Tim. 2,*5*
[39] Heb. 11,*6*

Crudelis nimirum Eua, per quam serpens antiquus pestiferum etiam ipsi viro virus infudit [40], sed fidelis Maria, quae salutis antidotum et viris et mulieribus propinauit. Illa ministra fuit seductionis, haec propitiationis. Illa suggessit praeuaricationem, haec iniecit redemptionem [41]. Ac in alio sermone [42]. Cum docuisset, si quis ad Patrem veretur accedere, vt ad Iesum datum sibi mediatorem confugiat, Subdit mox: Forsitan et in ipso Maiestatem vereare diuinam: quod licet factus sit homo, manserit, tamen Deus: Adoucatum habere vis? et ad ipsum, ad Mariam recurre, pura siquidem humanitas in Maria, nec dubius dixerim: Exaudietur et ipsa pro reuerentia sua. Exaudiet vtique Matrem filius, et exaudiet filium Pater. Quicquid illud est, quod offerre Deo paras, Mariae commendare memento, vt eodem alueo ad largitorem gratiae gratia redeat, quo influxit. Neque enim impotens erat Deus, et sine hoc aquae ductu infundere gratiam prout vellet, sed tibi vehiculum voluit providere. Forte enim manus tuae aut sanguine plenae, aut infectae muneribus, quod non eas ab omni munere excussisti ideo modicum illud, quod offerre desideras, gratissimis illis, et omni acceptione dignissimis manibus offerendum tradere cura, si non vis sustinere repulsam. Neque vero solus hoc Bernardus ita sensit. Nam et multis ante saeculis beatus Ephrem Deiparam virginem, conciliatricem, aduocatum, et spem Christianorum vocat [43]. Qui vero praecessit eum, Sanctus Episcopus et Martyr Methodius, appellat eam [44] [...] glorificatam ac Deo dignam sedem, quae solis possit mentis oculis conspici: Et cum eam praefiguratam esse dixisset per arcam testamenti, in laudes eius prorumpens, ita loquitur. [...] Si quae fuit imago tuae sanctitatis, tantus est a Deo tributus honor arcae, nulli vt ad eam facilis accessus pateret, praeterquam soli sacerdotali decori, cum velum diuideret, et quasi portas custodiret vestibuli Reginalis. Quis porro et quantus honos a nobis, qui minimi sumus, tibi debetur: quae vere facta es Regina, vere animata quaedam arca legislatoris nostri Dei, vere comprehensibile celum eius, qui non potest comprehendi Dei. Posteaquam enim tua summa sanctitas, tanquam splendidissimus dies illuxit orbi, et iustitiae Solem produxit, sublatum est cuestigio, quicquid erat ex tenebris horroris: Tyrannus in nihilum est redactus, mors interijt, destructus est infernus, omnes inimicitiae deletae sunt a facie pacis, omnes morbi qui corruptionem adferebant procul facessere iussi sunt emergente salute, et quic- [s. 240] quid est sub coelo repletum est luce purae veritatis. Et aliquot chartis interiectis. [...] Gaude in aeuum perpetuum gaudium nostrum, ad te namque rursus recurrimus, tu festiuitatis nostrae principium, tu medium, tu finis, quae es preciosa Margarita Regni, vere fons vberrimus totius sanctitatis, animatum altare panis vitae: Gaude dilectionis Dei Thesaure, gaude humanitatis filij fons, gaude Spiritus sancti vmbraculum. Refulsisti dulcia donans Genitrix, solis lumine purior lampas super feruescentis charitatis. Et iterum paucis interiectis, ad inuocationem illius conuersus. [...] Quam ob causam deprecemur te longe praestantissimam omnium, quae Matris et honore gaudes et libertate, memoriam nostri iugem fac o sanctissima Deipara, qui te laudibus ornamus, et hymnis decentibus celebramus tui perpetuam et iugem memoriam. Eadem illi pleraque tribuit Epiphanius. Vocat insuper eam spem, peperit enim, inquit, Dominum qui est spes totius mundi, nempe Christum. Vocat Mediatricem coeli et terrae: vocat portam coelorum de qua Propheta dixerit: Porta haec clausa erit. Quem Ezechielis locum etiam Hesichius in eundem sensum profert. Andreas quoque Hierosolymitanus, qui vixit ante annos prope mille: in sermone, quem scripsit in hanc ipsam salutationem Deiparae Virginis: vocat eam diuinam cum

---

[40] Psal. 57,5—6
[41] Gen. 3,15
[42] De natiuitate Mariae virginis.
[43] Maria aduocata et spes.
[44] In Threnis.

hominibus reconciliationem. Et qui fuit proximus Apostolorum temporibus Irenaeus [45]. Quemadmodum Eua per angelicum sermonem, inquit, seducta est, vt effugeret Deum, praeuaricata verbum eius: ita Maria per Angelicum sermonem euangelizata est, vt portaret Deum, obediens eius verbo. Et sicut illa seducta est, vt effugeret Deum: sic haec suasa est, obedire Deo, vti virgini Euae, virgo Maria fieret aduocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem: soluatur per virginem, aequa lance disposita virginalis inobedientiae per virginalem obedientiam. Quae postrema verba citantur etiam ab Augustino contra Iulianum scribente [46]. Quin et alij plerique sancti patres Deiparam virginem, et inuocarunt ipsi, et caeteris vt inuocarent auctores fuerunt: [47] quemadmodum vbi nobis de sanctorum inuocatione sermo fuit, pluribus verbis demonstratum est. Vnius tantum Athanasij locum hic adscribemus [48], qui sic virginem hanc alloquitur: Ad te clamamus, recordare nostri sanctissima virgo, quae etiam a partu virgo permansisti: et retribue nobis pro exiguis istis eloquijs magna dona ex diuitijs tuarum gratiarum, tu quae gratia plena es. Nam ideo his vocibus, vt ex re ipsa desumptis, et natura laudatoris praecipue in tuum encomium vtimur: si quando hymnus, si quando laus tibi siue a nobis, siue ab vniuersa creatura effertur. Tibi inquam, gratiosae Dominae nostrae Reginae, herae, matri Dei, arcae sanctuarij. Ac interiectis nonnullis. Ab istis, inquit, hierarchijs coelestibus, deinde nos hierarchiae terrestres exaltationes Dei in gutture ferentes, siue quod didicimus, siue quod mutuo haec verba sumpserimus, exaltamus te magna et canora voce, dicentes: Aue gratiosa, Dominus tecum, intercede hera et domina, et regina, et mater DEI pro nobis. Cyrillus autem Alexandrinus et Proclus Constantinopolitanus, quid non tribuunt huic Beatissimae Virgini? quorum verba hic adscribere visum non est, sed legat qui velit, in sexto Tomo Synodi Ephesinae, quae nuper est aedita, capite sexto et septimo. Qui vero vixit ante septingentos annos Theosterictus, grauiter insectatur successorem Leonis Isauri, non magis in imperio quam in impietate Constantinum Copronymum malae radicis, malum germen pestilentem pestilentis ferae progeniem, draconem animarumque corruptorem (his enim eum elogijs ornat) quem ex crudelissimo leone pardum natum esse scribit, varium habentem ingenium, qui multis partibus patrem impietate superauerit: qui non satis habuit imagines iniuria affecisse, verum et ipsos sanctos Martyres, quantum in ipso fuit, honore priuauit: et eos vocare sanctos prohibuit. Et cum fuisset habitu Christianus, mente Iudaeus, quam Christus sibi in domicilium elegit gloriosissimam matrem, omnibus alijs rebus creatis superiorem, omnium hominum salutem, mundi patrocinium, quae propter virginitatis suae praestantiam prope Deum versatur: huius venerandum nomen, multis modis abolere studuit, eius vero intercessiones per quas mundus ipse constitit, ne nominari quidem voluit, cum diceret, nemini eam posse opitulari. Huius itaque sunt sectatores, qui suum sanctissimae virgini cultum detrahunt, cuius vir ille pius superbiam et blasphemiam satis detestari non potuit, Et qui fuit aequalis Theostericti Ioannes Damascenus, quid huic sanctissimae virgini non tribuit in suis sermonibus, quos et de natiuitate, et de dormitione eius conscripsit? Caeterum si quis alius, certe Bernardus is fuisse videtur, qui cum alijs in rebus, quod illi ipsi confitentur, qui segregauerunt semetipsos, tum quod ad honores attinet, vel Deiparae Virgini, vel sanctis tribuendos, praeclaro semper vsus fuerit iudicio. Indicat hoc vel epistola, quam scripsit ad Canonicos Lugdunenses [49], vel sermones, quos de sanctis non paucos edidit: [50] in quibus omnibus adeo non transfert in homines

[45] Iren. lib. 5 contra haereses.
[46] Lib. 1.
[47] Inuocatio Mariae.
[48] Ath. in Euangelium de sancta Deipara.
[49] Epist. 172.
[50] In 1. serm de assumptione.

Dei gloriam, vt minus etiam virgini Deiparae tribuere videatur, quam a multis tribui videmus. Vocauit nihilominus is Mariam virginem, aduocatam: vocauit matrem misericordiae, vocauit reginam coelorum: Quamobrem nihil est quod huius auctoritatem quisquam sequi dubitet, in re praesertim tam vetusta, receptoque totius Ecclesiae more confirmata. Si qui diuos colit, Christum in diuis colit: qui sanctos laudat, Christum laudat in sanctis, qui sanctos inuocat, Christi per sanctos auxilium inuo [s. 241] cat: qui sanctos imitatur, Christum imitatur in sanctis, qui sanctos adorat, Dei dona in sanctis adorat: quanto magis idem quisque facere credendus est in ea colenda, laudanda, inuocanda, adoranda, ex cuius vtero processit is, per quem sancti sunt, quotquot sancti sunt. Affectus in matrem, pietas est in filium, quandoquidem in matre filium, et matrem ob filium veneramur: vt omnis honos matri praestitus, in ipsum redundet filium. Hic est enim in omnibus et super omnes colendus, glorificandus, imitandus, inuocandus, adorandus. Quae quidem omnia si suo modo quodam sanctis tribuantur, manet nihilominus Deo sua gloria, nulli communicabilis.

Verum nos ad salutationem Angelicam, de qua nobis initio sermo fuit, redeamus [51]: quae tanto nobis debet esse commendatior, quod non ab hominis ingenio profecta, verum de coelo per Angeli praeconium in terras est delata: tum autem, ita breuis est et succincta, vt in ea ediscenda nihil esse queat negocij: et verborum in ea numerum, sententiarum superat vbertas. Huc accedit, quod quoties hac vtimur salutatione, felicis illius horae statim admonemur, quae prima post infelicem parentis nostri casum humano generi laeta cumprimis illuxit. Qua Deus afflictionem populi sui miseratus, misso Angelo, foeminam sibi delegit, cuius ministerio, quam per foeminam diabolus inuexerat, mortem aboleret, eamque vita sempiterna commutaret.

Sed iam ipsum angelum loquentem audiamus. Is ad Mariam virginem ingressus ait: AVE GRATIA PLENA [52]. Noua quidem haec tum fuit salutandi formula, quam in omni scriptura negat Origenes [53] se inuenire potuisse. Graeca vox, quae legitur apud Lucam, non saluere tantum vel auere, verum etiam gaudere significat et valere. Nec vlla potuit Angelus vti voce magis apta et apposita. Siquidem quae verae voluptatis auctorem conceptura, et quem Eua miseris mortalibus moererem ingentem inuexerat, cum erat sempiterno gaudio commutatura, quonam alio quam gaudij vocabulo salutatam eam oportuit? Quamobrem recte Chrysologus: [54] In hac voce, inquit, oblatio est, oblatio muneris, non simplex salutationis officium. Quod munus nato Christo pastoribus obtulerat angelus, dicens: Euangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, quia natus est vobis hodie Saluator: [55] Idem hoc munus, idem gaudium obtulit tum virgini Mariae, cum ex ea natum iri Saluatorem renunciauit. Legimus autem et de Stephano, quod fuerit plenus gratia [56] et fortitudine: [57] de Ioanne quoque Baptista, de Elizabet, de Zacharia [58], de Apostolis dicit scriptura, quod repleti fuerunt Spiritu sancto: [59] neque tamen propterea credendum est, quod similiter vt Deipara, gratia vel Spiritu sancto repleti fuerint: Nam neque conceperunt illi de Spiritu sancto, sicut Maria: nec habitauit in illis plenitudo diuinitatis corporaliter, quemadmodum in Maria: cui quae per partes alijs est praestita singulis, totam se simul infudit gratiae plenitudo, quae descendit in eam sicut pluuia in vellus. Vellus cum sit de corpore, nescit corporis passiones, ita virginitas cum sit in carne, carnis ignorat vitia. Coelestis igitur imber in virgineum vellus Mariae placido se fudit

---

[51] Salutationis Angelicae commendatio.
[52] Aue.
[53] Orig. hom. 6. in Lu.
[54] Chrys. ser. 140.
[55] Luc. 2,*10*
[56] Gratia plena.
[57] Acto. 6,*8*
[58] Luc. 1,*15.41.67*
[59] Acto. 2,*4*

illapsu, et tota diuinitatis vnda bibulo se nostrae carnis celauit in vellere, donec per patibulum crucis expressum, terris omnibus pluuiam salutis effunderet.

Hac igitur ratione, plena gratia dicitur, quod sola est Maria, de qua, propter honorem Domini, nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi quaestionem, non modo Augustinus [60], verumetiam vniuersa voluit Ecclesia: quod vel inde sciri possit, ad vincendum ex omni parte peccatum plus ei gratiae collatum esse, quia concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. Etenim hac vna virgine excepta [61], si sanctos alios omnes et sanctas cum hic viuerent, congregare licuisset, et interrogare, num fuerint absque peccato: quantalibet fuerint in isto corpore excellentia sanctitatis, incunctanter vna voce cuncti clamassent: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est: [62] Nec humilius id, quam verius respondissent. Plenior itaque gratia fuit Maria quam omnes alij, cum sola sit, quam omni peccato fuisse vacuam, persuasum habemus, Scriptum autem est de Christo quoque, quod sit plenus gratia et veritate: [63] verum ab hac plenitudine, tanto longius abfuit Maria, quam abfuerunt a Mariae plenitudine sancti reliqui: quanto maius inter creaturam et creatorem, inter hominem mortalem et Deum discrimen est immortalem, Siquidem Christus ipsa est plenitudo, Maria sicut alij sancti, (sed plus tamen quam alij sancti:) quicquid habet gratiae, de Christi plenitudine accepit. Petrus Abbas Cluniacensis [64] gratiam, qua plena fuit Maria, charitatem vult intelligi: qua scribit illa prae cunctis alijs excelluisse.

Posteaquam Angelus Mariam gratia plenam salutauit, subdit: DOMINVS TECVM [65]. Quid autem aliud Angelus, quam a Domino missus est nuncius? Erat ergo cum virgine, qui misit ad virginem praecessit nuncium suum Deus, sed a Deo non recessit. Locis teneri non potest, qui locis habetur omnibus, et vbique totus est, sine quo nihil totum est. Gedeonem quoque legimus ijsdem verbis ab angelo salutatum: Sic enim est eum alloquutus: Dominus tecum virorum fortissime: [66] verum aliter cum Gedeone fuit Dominus, aliter cum virgine Deipara. Gedeonem elegit Dominus vt esset saluator Israëlis de manu Madian: Mariam elegit, vt non Israëli tantum, verum orbi saluatorem ederet vniuerso, qui esset propitiatio totius mundi [67], qui nos morte sua reconciliatos, ac de Satanae potestate ereptos, ex inimicis amicos, ex irae filijs, Dei patris sui filios et heredes faceret. Hunc talem virgo sacratissima virginali vtero suo complexa, coelo maior, terra fortior, orbe est latior. Quem enim non modo terrarum orbis vniuersus, sed ne coeli quidem coelorum capiunt, eum sola clausum intra viscera sua gestare meruit. Non dixit autem angelus, Dominus in te: Nam cum in omnibus quae sunt, quatenus sunt, Dominus sit: soli tamen boni sunt, in quibus ita est Dominus, vt etiam cum eis sit propter concordiam voluntatis: Caeterum cum virgine Deipara, magis peculiari modo quodam fuit, quam cum sanctis alijs omnibus, cum qua tanta fuit con- [s. 242] sensio, vt eius non modo voluntatem, verum et carnem sibi copularet, ac sic de sua, deque virginis substantia Christum vnum efficeret, vel potius Christus vnus efficeretur, qui etsi nec totus de Deo, nec totus de virgine, totus tamen Dei, et totus virginis esset, nec duo filij, sed vnus vtriusque filius.

Subdit Angelus, quae verba repetuit etiam Elizabeth, eodem Spiritu Sancto repleta, BENEDICTA TV IN MVLIERIBVS [68]. Quae vero sequuntur. ET BENEDICTVS FRVCTVS VENTRIS TVI: non iam ab Angelo, sed a sola dicta sunt Elizabeth. Non

---

[60] August. de natu. et grat. cap. 36.
[61] Maria omni peccato vacua.
[62] 1. Ioan. 2,*4*
[63] Ioan 1,*14*
[64] Lib. 5. epist. 1.
[65] Dominus tecum.
[66] Iudic. 6,*12*
[67] 1. Ioan. 2,*2*
[68] Benedicta tu in mulieribus.

quia tu benedicta, dicit Elizabeth, ideo benedictus fructus ventris tui, sed quoniam ille te praeuenit benedictionibus dulcedinis [69], ideo tu benedicta. Fructus ventris tui vere benedictus, in quo benedictae sunt omnes gentes [70], de cuius plenitudine tu quoque benedictionem accepisti cum caeteris: et si differentius a caeteris. Ac propterea benedicta quidem tu, sed in mulieribus: ille vero benedictus, non in hominibus, non inter Angelos, verum vt ait Apostolus, super omnia benedictus in secula [71]. Vere itaque benedictus, qui fons est benedictionis, et auctor omnis gratiae, fructus est ventris tui: qui te suae benedictionis ita fecit participem, nullus vt mortalium similiter, vt tu fuerit benedictus. Si quidem sola maledictionem illam generalem effugisti [72], de qua dictum est: In tristitia paries filios: [73] Et aliam, de qua scriptum est. Maledicta sterilis in Israel: et es benedictionem consequuta singularem: vt quamuis esses virgo et propterea sterilis elegeris: salua tamen virginitate, neque sterilis permaneres, neque cum dolore pareres. Ac non ipsa modo maledictionem effugisti, verum et a nobis eam repulisti, edito in lucem fructu ventris tui, qui nos redemit a maledicto legis, factus pro nobis maledictum [74].

Fructus autem istius nomen non expressit Elizabeth, verum addidit Ecclesia: IESVS CHRISTVS [75]. Iesus quoniam ipse saluum fecit populum suum a peccatis eorum [76]. Christus quoniam cum sit Rex noster et pontifex noster, vnctus est a Deo, non oleo communi, sed oleo laetitiae: [77] nec sicut participes sui, id est, illi, qui in imagine praecesserunt, sed prae participibus suis, virtute spiritus caelestis consecratus. Cuius vnctionis nos quoque facti participes, a CHRISTO Christiani vocamur [78]. Nam qui Rex et Sacerdos noster est, qui, quae nunquam satis est praedicanda bonitas illius, non sua tantum omnia nobiscum communicare, sed se etiam ipsum nobis est impendere dignatus, posteaquam nos redemit in sanguine suo ex omni tribu, et lingua, et populo, et natione: fecit nos quoque regnum et sacerdotes Deo: [79] vt regnantes super terram [80], et animi nostri cunctis affectionibus imperantes, exhiberemus nosmetipsos hostiam viuentem, sanctam, Deo placentem [81] in odorem suauitatis: ac nomen illius laudaremus ac glorificaremus in saecula saeculorum, Amen.

Quod si quis diligentius explicatam videre voluerit, horum nominum rationem Iesus Christus: legat Eusebium in libris Euangelicae demonstrationis: [82] et Cyrillum Hierosolymitanum [83], ac Theodoretum [84], qui prae caeteris accuratius id fecisse videntur. Sed et salutationem angelicam vberius explicauit Andreas Cretensis, edito hac sola de re scripto quodam [85]. Et Fronto [86] in libris de gratia praeter multos alios, qui scripserunt in Lucam. Verum id nemo fecit copiosius, quam Bonauentura in eo libro quem inscripsit, speculum B. Virginis.

---

[69] Psal. 20,*4*
[70] Gen. 22,*18*
[71] Rom. 9,*5*
[72] Maria sola effugit maledictionem.
[73] Gen. 3,*16*
[74] Gal. 3,*13*
[75] Iesus Christus.
[76] Matth. 1,*21*
[77] Psal. 44,*8*
[78] Christiani unde dicti.
[79] Regnum et sacerdotium nostrum quale.
[80] Apoc. 5,*9—10*
[81] Rom. 12,*1*
[82] Eus. lib. 4. c.15 et 16.
[83] Cyril. Catech. 10.
[84] Lib. 5. Haereticarum fabularum.
[85] Tomo 6.
[86] Fronto de gratia.

EXPLICATIO SALUTATIONIS ANGELICAE STANISLAI HOSII IN EIUSDEM CONFESSIONE CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA

SUMMARIUM

Stanislaus Cardinalis Hosius in *Explicatione Salutationis Angelicae* profitebatur quidem Mariam esse Sanctam, Deiparam, Virginem, Redemptionis cooperatricem, gratiarum mediatricem, Reginam et Dominam, sed de Immaculata Conceptione et carnali in caelum Assumptione tacere maluit, ne eum fautorem progressus doctrinae marianae duceremus. Fides eiusdem firma ad omnes veritates Marianas ab Ecclesia magisterio sive sollemni sive ordinario propositas extendebatur, quibus testimonium perhibuit tempori aptissimum: polemicum et oecumenicum. Hosius nempe thesim reformatorum de unico et solo mediatore Iesu Christo, alios subordinatos mediatores et Mariam mediatricem excludente, vivide reiciebat argumentaque in favorem catholicae sententiae de Maria colenda et invocanda congerebat, ut tandem adversarios non proprio, sed Theostericti ore condemnaret. Quo certo polemicae indolis indicio indoles oecumenica *Explicationis* minime excluditur, utpote auctoritatibus Bibliae et Traditionis innixae, absque ulla conclusionum humanarum admixtione Mariam in Ecclesia inter alios sanctos, non autem Christo aequiparatam professae. — Mariologia Stanislai Hosii ergo novitates abhorrens, biblica et traditionalis, ecclesiotypica, polemica et oecumenica fuisse invenitur.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. JÓZEF SOJKA

USTAWODAWSTWO SYNODALNE BISKUPA MARCINA KROMERA († 1589)

Treść: Wstęp. I. Synody Marcina Kromera: 1. Pierwszy synod z 1575 r. A. Obrona wiary. B. Sakramenty św. i sakramentalia. C. Nauczanie wiernych. D. Sprawy majątkowe. 2. Drugi synod z 1577 r. A. Karność kościelna. B. Przepisy liturgiczne. 3. Trzeci synod z 1582 r. A. Karność kościelna. B. Nauczanie wiernych. C. Przepisy liturgiczne. D. Sprawy majątkowe. II. Charakterystyka działalności ustawodawczej Marcina Kromera: 1. Źródła synodów. 2. Wpływ ustawodawstwa synodalnego. 3. Ocena. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Działalność biskupa Marcina Kromera przypada na okres reformacji. W latach 1569—1579 był koadiutorem kardynała Stanisława Hozjusza, a po jego śmierci; jako ordynariusz, kierował diecezją warmińską, kontynuując dzieło swego poprzednika. Idąc jego śladami uważał za konieczne podniesienie poziomu życia religijnego i moralnego duchowieństwa, a za jego pośrednictwem, wiernych. Część księży młodszych, wychowana w braniewskim seminarium, była wykształcona i gorliwa w pełnieniu obowiązków duszpasterskich; część natomiast, zwłaszcza starszych, odbiegała od wzoru życia kapłańskiego. Kromer starał się wciągnąć całe duchowieństwo diecezji w nurt soborowej odnowy. Jako środki do osiągnięcia tego celu posłużyły: wizytacje kanoniczne [1], wydania *Agendy* [2], brewiarza [3], mszału [4], katechez [5]; zatwierdzenie zgromadzenia sióstr św. Katarzyny [6], listy pasterskie; ustawa o uczęszczaniu do kościoła [7]; ustawodawstwo synodalne.

Synody, zwołane przez Marcina Kromera, były szczególnym przejawem jego troski o rozwój życia religijnego diecezji warmińskiej. Dwa zwołał w 1575 i 1577 r. jako koadiutor; trzeci natomiast w 1582 r. jako ordynariusz. Oryginał statutów nie dochował się. Biskup Szymon Rudnicki († 1621), wydając dekrety swego synodu z 1610 r., umieścił w zbiorze uchwał również statuty synodalne swoich poprzedników: Łukasza Waczenrodego z 1497 r., kardynała Stanisława Hozjusza z 1565 r. i biskupa Marcina Kromera [8]. Ten zbiór służył mi przy analizie poszczególnych statutów. Ze względu na unikalny charakter tego zbioru, w niniejszym artykule cytuję wydanie krytyczne statutów synodalnych diecezji warmińskiej, opracowane przez ks. Franciszka Hiplera [9].

---

[1] Por. list pasterski z dnia 24 X 1573 i 20 IV 1581. Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO), Liber Processuum ad Parochos dioec. warm. 1554/1612, A 88 k. 34, 105.

[2] W. Nowak: Geneza Agendy biskupa Marcina Kromera. *Studia Warmińskie* 1969 VI s. 173 nn.

[3] Estr. XIII, 338.

[4] Tamże, XX, 279; XXII, 434.

[5] Tamże, XX, 277, 285.

[6] Zgromadzenie to istnieje na Warmii dotychczas, posiada 25 domów zakonnych.

[7] Ustawa ta dochowała się w zbiorze biskupa Szymona Rudnickiego z 1612 r., w języku polskim i niemieckim.

[8] Constitutiones synodales dioecesis Varmiensis. Braunsberg 1612.

[9] Constitutiones synodales Warmienses, Sambienses, Pomesanienses, Culmenses, necnon provinciales Rigeneses. Ed. F. Hipler. Brunsbergae 1899. (=Constitutiones).

I. SYNODY MARCINA KROMERA

1. Pierwszy synod z 1575 roku

Synod odbył się w Lidzbarku dnia 14 VI 1575 r. Pismo konwokacyjne w następujących słowach określa jego cel: „poprawa obyczajów, usunięcie wykroczeń u duchownych, ożywienie i pogłębienie życia religijnego oraz pracy duszpasterskiej" [1].

Synodowi przewodniczył sam koadiutor. Oprócz delegatów Kapituły Katedralnej Fromborskiej i Kolegiaty Dobromiejskiej byli na nim obecni archiprezbiterzy, plebani oraz duchowieństwo diecezjalne [2].

Po mszy św. do Ducha Świętego, uczestnicy, złożywszy ustaloną na Soborze Trydenckim *Professionem Fidei* [3], przystąpili do obrad. Najpierw przypomniano sobie uchwały synodu, który odbył się dziesięć lat temu pod przewodnictwem kardynała Stanisława Hozjusza, a którego celem było wprowadzenie w życie uchwał Soboru Trydenckiego. Obrady trwały do 18 czerwca [4]. Marcin Kromer jako prawodawca prawa partykularnego, diecezjalnego, ogłosił statuty tego synodu swojemu duchowieństwu, nakazując je przestrzegać i wprowadzić w życie [5]. Synod uchwalił 51 artykułów o następującej treści: obrona wiary przed wpływami protestanckimi, podniesienie życia moralnego duchowieństwa, troska o wykształcenie kapłanów, pragnienie ugruntowania nauki chrześcijańskiej u wiernych, dbałość o liturgię, uregulowanie spraw majątkowych.

A. Obrona wiary

Na pierwszym synodzie Marcin Kromer zwrócił szczególną uwagę na odizolowanie się od wpływów luteranizmu. Pragnąc zjednoczyć swoje duchowieństwo w obronie katolicyzmu, zabraniał swoim kapłanom utrzymywania stosunków z heretyckimi ministrami. Gdyby jednak ktoś z nich nie mógł tego uniknąć, winien w takim wypadku wystrzegać się wszelkich dogmatycznych dysput [6].

Art. 6 zabraniał duchownym i wiernym uczestniczenia w nabożeństwach i sakramentach protestantów pod karą ekskomuniki. Gdyby duszpasterze dowiedzieli się, że ktoś z ich wiernych uczestniczy w sakramentach u heretyków i schizmatyków, byli zobowiązani donieść biskupowi albo jego oficjałowi [7].

Art. 12 mówił o tych, którzy bez różnicy komunikują raz w kościele katolickim, to znowu w heretyckim. Tacy winni być upomniani, aby powrócili do jedności. Zanim zostaną dopuszczeni do spowiedzi i Komunii św., winni najpierw być pojednani według formuły znajdującej się w *Agendzie*. Władzę pojednania mieli archiprezbiterzy [8].

Wiadomą jest rzeczą, że niektóre uniwersytety były propagatorami nowych teorii filozoficzno-religijnych. W celu uchronienia młodzieży od zarażenia się nowinkarstwem, Marcin Kromer nakazał plebanom, aby młodzież nie była wysyłana do takich szkół. Jeżeli ktoś został tam wysłany na studia, albo sam się udał, nie miał dostępu do urzędów i godności w księstwie biskupa warmińskiego. Nadto czekały go kary przewidziane w prawie, jak również wymierzane według uznania biskupa, stosownie

[1] ADWO, Process-Büchern G I k. 58b i 59.
[2] Constitutiones, jw. kol. 55.
[3] Tamże, kol. 55.
[4] Tamże, kol. 64.
[5] Tamże.
[6] Art. 5, tamże, kol. 56.
[7] Tamże, kol. 56.
[8] Tamże, kol. 57.

do oporu i przewrotności winnego. Marcin Kromer zobowiązał plebanów do powiadamiania go o tego rodzaju wypadkach [9].

Art. 10 zakazywał kapłanom i świeckim czytania, przetrzymywania i rozpowszechniania książek heretyckich albo podejrzanych o herezję. Za te ostatnie były uważane m.in. książki, które zostały wydrukowane bez podania autora albo miejscowości. Przy okazji spowiedzi kapłani winni o to bacznie pytać, zwłaszcza podejrzane osoby. Tych, którzy posiadają u siebie, czytają, względnie rozpowszechniają książki heretyckie, nie powinni rozgrzeszać. Mogą natomiast to uczynić, jeżeli taka osoba odda książki plebanowi i przyrzeknie, że na przyszłość będzie się tego wystrzegać [10]. Stosownie do poleceń Soboru Trydenckiego Marcin Kromer nakazywał dalej, aby każdy pleban miał pod ręką *Index librorum prohibitorum*. Plebani zaś w miastach pouczą urzędników świeckich, że ci, którzy sprzedają książki, mogą wystawiać do sprzedaży tylko takie, które oni przejrzeli. Winni również upomnieć księgarzy, że grozi im skonfiskowanie, jeżeli sami nie usuną książek heretyckich. Gdyby zaś u handlarza takimi książkami nie można było wykluczyć złej woli, winni donieść o tym prefektowi albo innej władzy świeckiej. Ci z kolei ukarzą nieposłusznego według osądu plebana, informując jak najszybciej biskupa [11].

Zdarzało się nieraz, że po Warmii wędrowali zwyczajem ówczesnych czasów waganci i rybałci, zatrzymywali się w zamkach, gospodach czy na placach, śpiewając pieśni albo prowadząc dysputy. Marcin Kromer surowo zabraniał śpiewania pieśni heretyckich oraz prowadzenia dysput religijnych. Zobowiązywał plebanów, aby pouczyli o tym publicznie lub prywatnie swoich wiernych. Gdyby zaś chwycili takiego, który łamie ten zakaz, winni niezwłocznie o tym donieść władzy świeckiej, celem ukarania winnego. Ukarani zostaną również ci, u których to się działo. Gdyby plebani zauważyli, że prefekci nie spełniają sumiennie swoich obowiązków, powinni donieść o tym biskupowi [12]. W tym samym artykule przypomina Marcin Kromer zakaz rozpowszechniania drukiem pieśni heretyckich. Ich rozpowszechnianie winna karać władza świecka. Plebani powinni również dopilnować, jakie pieśni śpiewają scholarze, którzy chodzą po jałmużnie; wolno im bowiem śpiewać tylko dozwolone [13].

Marcin Kromer przewidział również wypadki konwersji. Art. 13 nakazywał odsyłać konwertytów bez absolucji do biskupa, z wyjątkiem takich, którzy się nawrócili na łożu śmierci. Konwertyci, chociaż otrzymali absolucję od biskupa, nie mogli być — jeżeli mieli stałe zamieszkanie — dopuszczeni do Komunii św. przez pewien okres. Czas ten powinni wykorzystać na przyswojenie sobie prawd wiary katolickiej [14].

B. Sakramenty święte i sakramentalia

Marcin Kromer, mając na uwadze troskę o dusze, zachęcał swoje duchowieństwo, aby spełniało jak najgorliwiej swoje kapłańskie obowiązki. Duszpasterze mają pobożnie odprawiać Mszę św., gorliwie słuchać spowiedzi św. oraz udzielać innych sakramentów świętych [15].

Art. 9 i 30 mówił o chrzcie św. nieurodzonych w wierze katolickiej. Mianowicie wolno było kapłanom chrzcić dzieci przyniesione przez akatolików, ale pod tym

[9] Art. 4, tamże, kol. 56.
[10] Tamże, kol. 57.
[11] Art. 16, tamże, kol. 58.
[12] Art. 14, tamże.
[13] Art. 15, tamże.
[14] Tamże, kol. 57 n.
[15] Art. 1, tamże, kol. 56.

warunkiem, że będą miały katolickich rodziców chrzestnych. Heretyków i schizmatyków nie wolno było dopuszczać jako rodziców chrzestnych. Również katolik nie mógł być ojcem chrzestnym u heretyków i schizmatyków. Gdyby taki, upomniany, nie zrezygnował, należało o tym donieść biskupowi, a ten wymierzał mu odpowiednią karę [16]. Celem zorientowania wiernych co do wymogów Kościoła katolickiego w tej dziedzinie, plebani byli zobowiązani przeczytać w języku narodowym przynajmniej dwa razy do roku, w czasie kazania, kanony Sobory Trydenckiego, odnoszące się do tych, którzy mieli przyjąć chrzest św. albo być rodzicami chrzestnymi [17].

O małżeństwie mówił art. 8 i 30. Nie wolno ogłaszać małżeństw zawieranych z heretykami. Narzeczeni, którzy chcą zawrzeć małżeństwo katolickie, muszą najpierw przystąpić do spowiedzi św. i Komunii św. w swojej parafii [18]. Aby zapoznać wiernych z istotą małżeństw tajemnych *(matrimonia clandestina)*, plebani winni przynajmniej dwa razy do roku przeczytać w języku narodowym dekret Soboru Trydenckiego *Tametsi* [19].

Spowiadać nie wolno poza świątynią, chyba że zachodzi wypadek konieczności [20]. Spowiednik nie powinien nakładać surowej pokuty człowiekowi umierającemu, chyba że jest nadzieja na jego powrót do zdrowia. W wypadku, gdy spowiednik rozgrzeszy kogoś z grzechów zastrzeżonych papieżowi lub biskupowi, winien go zobowiązać, aby zgłosił się skoro wyzdrowieje po zaświadczenie rozgrzeszenia, z którym uda się do biskupa [21].

Art. 21 podawał przypadki zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, przytaczając bullę *Coenae Domini*. Kto by odważył się udzielić z nich rozgrzeszenia, popadał *ipso facto* w ekskomunikę: nie wolno mu było głosić kazań, nauczać i udzielać sakramentów świętych. Archiprezbiter zaś rozgrzeszający w wymienionych przez bullę wypadkach, popadał w ekskomunikę *latae sententiae* oraz inne kary, według uznania ordynariusza [22].

W art. 33 zabraniał Marcin Kromer odprawiania egzekwii brackich, rocznicowych, pogrzebowych w święta rytu zdwojonego, chociażby było więcej kapłanów, którzy mogliby odprawiać żałobne nabożeństwo bez szkody i umniejszania głównego nabożeństwa. Zabrania się również odprawiania równocześnie kilku egzekwii [23].

Art. 38 postanawiał, aby odtąd we wioskach sami plebani, a nie zakrystianie, troszczyli się o wino do Mszy św. W tym celu wezmą pieniądze od radnych. Wino zaś powinno być najlepszego gatunku, hiszpańskie albo jakieś inne, najmniej skłonne do zepsucia. Ponieważ w 1575 r. wino było drogie, plebani i radni wspólnie ustalą stosownie do ceny, jaką ilość należy kupić na kwartał, według możliwości parafii. W okresie Wielkanocy, Jubileuszu oraz w czasie srożącej się zarazy, sami radni zatroszczą się o wino [24].

C. Nauczanie wiernych

Marcin Kromer wymagał od swoich duchownych, aby poważnie traktowali swoją misję nauczania. Żądał przeto, aby byli do nauki przygotowani i mieli na uwadze

[16] Art. 9, tamże, kol. 57.
[17] Art. 30, tamże, kol. 60.
[18] Art. 8, tamże, kol. 57.
[19] Art. 30, tamże, kol. 60.
[20] Art. 18, tamże, kol. 59.
[21] Art. 20, tamże.
[22] Tamże, kol. 59.
[23] Tamże, kol. 61.
[24] Tamże, kol. 62.

dobro dusz sobie powierzonych. Muszą być głęboko przekonani o tym, o czym mówią w kazaniach. Przykład ich codziennego życia ma potwierdzać to, co głoszą na ambonie. Ponieważ przekonał się, wizytując poszczególne parafie, że lud nie zna nawet nauki o sakramentach świętych, przeto nakazał, aby plebani, względnie ich pomocnicy, brali do kazań materiał z jego *Katechez*, albo z jakiegoś innego katechizmu katolickiego [25].

Nad właściwym poziomem umysłowym duchowieństwa sprawowali w pewnym zakresie kontrolę egzaminatorzy synodalni, badając kandydatów do święceń, głoszenia kazań i słuchania spowiedzi. Art. 50 powoływał egzaminatorów synodalnych. Zostali nimi: Ojcowie z Kolegium Braniewskiego oraz dwaj archiprezbiterzy: Walenty Helbing, dziekan dobromiejski i Izaak Homer, pleban lidzbarski [26].

Celem zapewnienia Kolegium i Seminarium utrzymania, Marcin Kromer postanowił, aby każdy pleban zapisał w testamencie na te instytucje, w zależności od wielkości otrzymywanych dziesięcin: jeden, półtora, oraz dwa, względnie z własnej woli więcej, florenów [27].

Jeżeli zaś chodziło o szkoły parafialne, to nie wolno było samemu plebanowi, bez zgody rady parafialnej, przyjmować, względnie zwalniać nauczyciela. Za swoją pracę powinien on otrzymywać co niedzielę sześć denarów oraz posiłek w dni ofiar [28].

Marcin Kromer wprawdzie nie zabraniał kapłanom udziału w publicznych ucztach, byle były one godziwe, jednak ze względu na godność kapłaństwa zaleca, aby nie uczestniczyli w nich cały dzień i noc. Mają też unikać pijaństwa, gier w karty i kości, publicznych i prywatnych przedstawień aktorów, błaznów czy jakichkolwiek innych komediantów [29].

Ostrą walkę wypowiedział Marcin Kromer duchownym, którzy trzymali na swoich plebaniach nierządnice oraz inne podejrzane niewiasty. Art. 22 mówił, że kapłani, którzy do przyszłej wizytacji nie oddalą swoich konkubin, albo oddalone przyjmą na powrót, albo inne jeszcze do swego towarzystwa dopuszczą, zostaną ukarani według kanonów Soboru Trydenckiego [30].

D. Sprawy majątkowe

Każdy beneficjat był zobowiązany dbać o budynki parafialne, aby mógł je przekazać swojemu następcy, jeżeli nie w lepszym, to przynajmniej w nieuszkodzonym stanie. Ci, którzy stwierdzą przy objęciu beneficjum, że budynki są uszkodzone, winni w ciągu sześć miesięcy donieść o tym radnym, względnie parafianom. Po trzech latach wszelkie pretensje wygasają [31]. Aby uniknąć na przyszłość nieporozumień oraz jakiejkolwiek szkody, tak dla kościoła, jak i parafian, nowy pleban, obejmując parafię, winien w obecności archiprezbitera albo jakiegoś innego kapłana wprowadzającego, przy udziale radnych i przedstawicieli parafii, spisać w trzech egzemplarzach cały oszacowany majątek ruchomy, który należy do parafii, a który przejął od swojego poprzednika, względnie od wykonawców jego ostatniej woli. Jeden z tych egzemplarzy podpisanych przez niego i kapłana wprowadzającego powinien zaraz przekazać radnym, drugi przesłać biskupowi w przeciągu 15 dni, a trzeci wreszcie pozostawić u siebie. Spis ten będzie podstawą przyszłej tradycji beneficjum

[25] Art. 31, tamże, kol. 61.
[26] Tamże, kol. 64.
[27] Art. 48, tamże.
[28] Art. 34 i 36, tamże, kol. 61.
[29] Art. 28, tamże, kol. 60.
[30] Tamże, kol. 60. Por. Sacrosanctum Concilium Tridentinum. Patavii 1758 s. 173.
[31] Constitutiones, jw., art. 41, kol. 62.

kościelnego. Po trzech latach zarządzania parafią zobowiązany jest dopisać do niego to wszystko, co do majątku kościelnego przybyło. Jeżeli zaś zarządzał ponad sześć lat, pozostawi większy dochód według uznania wprowadzającego, radnych oraz przedstawicieli parafii. Celem uniknięcia nieporozumień należy wszystkie rzeczy oszacować i ich wartość wpisać do inwentarza. Gdyby zdarzyło się, że kapłan zaniedbał spisu inwentarza, wtedy cały jego majątek i wszystkie wierzytelności przypadają parafii [32].

Odnośnie legatów, Marcin Kromer, zarządza, aby przestrzegano co następuje: Jeżeli w testamencie zapisano coś bez warunku, ogólnie kościołowi i poprzedniemu plebanowi, legat na równi należy się kościołowi i plebanowi.

Jeżeli zaś wyraźnie zaznaczono, że zapisuje się legat plebanowi, to cały przypada jemu. Podobnie ma się rzecz, gdy cały legat wyraźnie zapisano kościołowi. W wypadku pominięcia tej formalności, cały testament jest nieważny.

Jeżeli piszący testament użyje słów: „zapisuję legat na potrzeby kościoła", albo „na odnowienie organów", albo na jakiś inny cel kościelny, wtedy poprzednik nie może wziąć niczego dla siebie. Może natomiast prosić ordynariusza o część kanoniczną (*portionem canonicam*), wysokość której określi według swojego uznania sam ordynariusz [33].

Art. 24 zabraniał czynienia legatów na rzecz konkubin pod sankcją nieważności całego testamentu. Legat zaś zostanie obrócony na pobożne cele [34]. Tak samo nie ma znaczenia wzmianka zrobiona w testamencie o rzekomo należnej zapłacie służbie [35].

Mając na uwadze troskę o utrzymanie Kolegium i Seminarium, nakazał Marcin Kromer plebanom zapisać w testamencie na ich rzecz: jednego florena tym, których dziesięciny nie przekraczają sześciu łasztów, półtora florena, których dziesięcina wynosi 6—10 łasztów i wreszcie dwa floreny, gdy dziesięciny wynoszą ponad 10 łasztów. Oczywista, jeżeli ktoś z nich chciałby z własnej woli zapisać na ten cel więcej, może to uczynić. W wypadku, gdyby ktoś pominął ten nakaz, legat na ten cel należy ściągnąć z testamentu albo z pozostałych jego rzeczy [36].

Ponieważ zdarzały się nadużycia przy ściąganiu dziesięcin, Marcin Kromer zabraniał w art. 39 brać plebanom więcej, aniżeli to przewidują ustawy biskupie [37]. W celu uniknięcia podejrzenia o sfałszowanie rocznej miary żniwnej albo dziesięcin, nakazał biskup plebanom w art. 46, aby mieli u siebie prawnie określony korzec. Mogą go nabyć za pieniądze parafian. Z tego powodu winien być wpisany do inwentarza [38]. Jeżeli chodzi o podział dziesięcin oraz danin wielkanocnych między poprzednikiem a następcą, należy kierować się następującymi zasadami, mianowicie każdy z nich otrzymuje swoją część za przepracowany czas, przy czym rok rozpoczyna się: dla dziesięcin — od św. Marcina (11 XI), a dla danin wielkanocnych — od Niedzieli Przewodniej włącznie [39].

W art. 44 jest mowa o ofiarach. Cokolwiek złożą wierni na ołtarzu, należy się plebanowi, co na tacę lub do woreczka radnych, albo do skarbony, należy obrócić na potrzeby kościoła. Ofiary składane przed Przenajświętszym Sakramentem, albo przed obrazami świętych, względnie gdzieindziej wewnątrz czy zewnątrz kościoła,

---

[32] Art. 45, tamże, kol. 63.
[33] Art. 43, tamże.
[34] Tamże, kol. 60.
[35] Art. 25, tamże.
[36] Art. 48, tamże, kol. 64.
[37] Tamże, kol. 62.
[38] Tamże, kol. 64.
[39] Art. 42, tamże, kol. 62.

będą dzielone po połowie między plebana i kościół. Art. 44 nie znosi umów kościelnych uznanych starodawnym zwyczajem [40].

Marcin Kromer wznowił ustawę biskupa Łukasza Waczenrodego (1488—1512) dotyczącą służby kościelnej [41]. Powinna ona otrzymać należytą zapłatę, której nie wolno wstrzymywać ponad rok [42]. Celem uniknięcia szkód, jakie mogą wyniknąć z pozywania przed sądy duchownych, każdy pleban winien wypłacać uczciwie wynagrodzenie należne służbie oraz rzemieślnikom. Nieuczciwością jest wypłacać im mniej od normy. W razie udowodnienia plebanowi przed sądem biskupim złośliwości w tej dziedzinie, zapłaci on podwójną sumę, łącznie z kosztami podróży [43]. Poza tym każdy pleban ma obowiązek zrobić spis rzeczy, należących do jego krewnych, względnie służby, a znajdujących się w jego plebanii [44].

Art. 36 znosi nadużycia, jakie się rozpanoszyły ze szkodą dla kościoła oraz parafian przy przyjmowaniu czy też zwalnianiu nauczyciela szkoły, albo zakrystianina, jak również jeżeli chodzi o powoływanie, względnie odwoływanie kogoś z rady parafialnej. Marcin Kromer postanowił zatem, że ani pleban, ani radni, urzędnik, gmina, nie mogą sami o tym decydować. Winni bowiem się zebrać razem w oznaczonym miejscu i czasie według miejscowego zwyczaju. Na wypadek niemożności dojścia do porozumienia między nimi, zadecyduje przełożony miejsca [45].

Art. 37 mówi o wydzierżawianiu miejsc w świątyniach. Raz zakupione nie mogą być przenoszone na zawsze na spadkobierców. Ustawa daje im prawo pierwszeństwa w zakupieniu takiego miejsca [46].

Art. 49 podaje skład sądu, który będzie zajmować się według zaleceń Soboru Trydenckiego [47] sprawami należącymi do sądownictwa kościelnego, a zleconymi przez Stolicę Apostolską lub jej legata. Wybrani zostali: Ekhard z Kempen, oficjał generalny, Jan Lehmann, kustosz katedralny, Andrzej Human, prepozyt Kolegiaty Dobromiejskiej oraz Walenty Helbing, dziekan tejże kolegiaty [48].

2. Drugi synod z 1577 roku

Pismem konwokacyjnym z dnia 22 VI 1577 r. Marcin Kromer wezwał swoje duchowieństwo na synod diecezjalny do biskupiej siedziby, Lidzbarka, na dzień 4 VII 1577 r. [49]. Przedtem jeszcze, w liście pasterskim z 31 I 1577 r., wyrażając zamiar zwołania synodu, podał powody, dla których to uczynił. Stwierdził bowiem, że co prawda wielu z jego kapłanów, którzy zostali w swoim czasie przez niego skarceni, poprawiło się i wykonują swoje duszpasterskie obowiązki pobożnie i gorliwie, przyświecając przy tym przykładem swoim wiernych, ale są — niestety — jeszcze tacy, którzy nie porzucili swojego nagannego życia. Zachęcony kanonami prawa kościelnego powszechnego ma zamiar zwołać swój synod, by tych właśnie nakłonić do zmiany takiego postępowania [50].

---

[40] Tamże, kol. 63.
[41] Synod w Lidzbarku 20 II 1497 r., art. 46, kol. 33.
[42] Constitutiones, jw., art. 25, kol. 60.
[43] Art. 27, tamże.
[44] Art. 26, tamże.
[45] Tamże, kol. 61.
[46] Tamże, kol. 62.
[47] Sacrosanctum Concilium Tridentinum, jw., s. 171.
[48] Constitutiones, jw., kol. 64.
[49] ADWO, jw. k. 76.
[50] „Congnovimus enim, coercitis et eiectis aliquot morbidis non solum ovibus, verum etiam pastoribus, complures alios ad seniorem mentem reverti, positaque dissolutori vita et abiectis concubinis et suspectis mulieribus, castius ac diligentius

Synod trwał 11 dni; swoje obrady zakończył 15 VII 1577 r.[51]. Obradom przewodniczył Marcin Kromer, a udział w nim wzięli: członkowie kapituł: katedralnej i kolegiackiej, archiprezbiterzy, plebani oraz inne duchowieństwo diecezjalne[52]. Oprócz spraw dotyczących karności kościelnej i życia religijnego wiernych, zajęto się sprawą uchwalenia dobrowolnego podatku dla króla Stefana Batorego, który o to bardzo zabiegał, gdyż potrzebował pieniędzy na wojnę z opornym Gdańskiem[53].

Owocem obrad było 12 artykułów, które Marcin Kromer uroczyście ogłosił 15 VII 1577 r.[54]. We wstępie, po pozdrowieniu swojego duchowieństwa: prałatów, kanoników, archiprezbiterów, plebanów, oraz koadiutorów, wikariuszy i kapelanów, Marcin Kromer, wspomniawszy zewnętrzną przyczynę, dla której zebrał się również ten synod, to jest uchwalenie przez duchowieństwo warmińskie dobrowolnego podatku dla króla, stwierdza, że będzie godną rzeczą podać do wiadomości duchowieństwa i wiernym sprawy, które były właściwe temu synodowi. Poza tym statuty te mają stać się dla wszystkich bodźcem do jeszcze gorliwszej pracy w służbie Boga[55].

A. Karność kościelna

Główną troską, jaka przebija ze statutów drugiego synodu, jest sprawa gorszącego życia duchownych. Marcin Kromer wypowiadał takim kapłanom ostrą walkę. Konkubinariuszom poświęcił połowę artykułów (art. 1—5).

W art. 1 nakazywał, aby kapłani niezwłocznie zerwali z dającym zgorszenie i uwłaszczającym godności kapłańskiej konkubinatem. Mają nawet unikać okazji do podejrzeń przez zamieszkiwanie razem z podejrzanymi niewiastami. Przypomniał kary, jakie przewidział Sobór Trydencki w rozdz. 14, XXV sesji na konkubinariuszy. Jeżeli upomnieni przez swojego przełożonego, nie zerwą z takimi niewiastami, pozbawiają się tym samym 1/3 dochodów z beneficjum, względnie pensji, którą to część biskup przeznaczy na potrzeby kościoła albo na jakiś pobożny cel. Jeżeli nie posłuchają drugiego upomnienia, tracą nie tylko dochody, ale i zarząd beneficjum na czas określony przez ordynariusza. Gdyby mimo to jeszcze się nie poprawili i nadal zadawali się z takimi niewiastami, wtedy zostaną pozbawieni na zawsze beneficjum, wszelkich urzędów i godności kościelnych. Dopiero po wyraźnej poprawie mogą być uwolnieni od tych kar. Jeżeli po przebaczeniu odważyliby się powrócić do porzuconego kiedyś towarzystwa, zostaną ukarani, oprócz tamtych kar, jeszcze ekskomuniką.

Natomiast duchowni, którzy nie posiadają kościelnego beneficjum lub pensji, zostaną ukarani przez samego biskupa więzieniem, suspensą od święceń i staną się tym samym niezdolni do objęcia jakiegokolwiek beneficjum kościelnego[56]. Art. 2 unieważniał wszelkie zapisy robione w testamencie przez duchownych na rzecz

officium suum facere, et naviter ovibus sibi commissis verbo et exemplo praeire. Quanquam aut eos, qui nolunt intelligere, ut bene agant, serviore animadversione secundum praescripta Conciliorum et Canonum Ecclesiasticorum ad officium revocari, et ut Evangeliis verbis utamur compelli oportet intrari ad pietatem et honestatem vitae, visum est nobis tamen Synodo praetermittere". (ADWO, A 88 k. 72 n.).

[51] Constitutiones, jw., kol. 65.

[52] ADWO, Process-Büchern G I k. 105.

[53] A. Theiner: Annales ecclesiastici. Romae Vol. II s. 311.

[54] Por. list pasterski z 15 VII 1577 r. ADWO, A 88 k. 79.

[55] „...pro utilitate tam cleri, quam plebis huius nostrae dioeceseos, vel denuo sancire, vel sancita prius repetere et debilibus memoriis inculcare, quo diligentius et sincerius omnes serviemus Domino in sanctitate et iustitia coram ipso omnibus diebus nostris, quemadmodum pater praedicatoris poenitentiae Ioannis Baptistae Zacharias olim cecinit". (Constitutionies, jw., kol. 65).

[56] Tamże, kol. 65 nn.

konkubin. Wyjątek stanowiło ich roczne wynagrodzenie [57]. W art. 3 Marcin Kromer nakazał sędziom i urzędnikom reprezentującym biskupią lub kapitulną jurysdykcję wypędzenie wszystkich nieobyczajnych niewiast nie tylko z parafii, ale także z miast i wsi [58]. Wypędzone konkubiny kapłanów nie mogły zamieszkać bliżej aniżeli trzy mile od domów, z których je usunięto [59]. Pod sankcją surowych kar Marcin Kromer zabraniał wychowywania przez kapłanów na plebaniach — a nawet w sąsiedztwie — swoich nielegalnych dzieci. Nie wolno takich dzieci dopuszczać do służby bożej w kościele [60]. W celu złamania uporu niektórych duchownych Marcin Kromer zabraniał pod karą ekskomuniki i innych sankcji karnych rozgrzeszać konkubinę; chyba że bardzo skruszona zupełnie się oddzieli od towarzystwa i mieszkania z konkubinariuszem [61].

Zdarzało się często, że niewiasty pijane albo zmęczone całodzienną pracą, śpiąc razem z niemowlętami zaduszały je. Marcin Kromer nakazał, aby plebani i kaznodzieje ogłosili z ambon, że takim kobietom będzie trudno uzyskać rozgrzeszenie. Owe niewiasty, jak również współuczestnicy w winie, wpadają *ipso facto* w ekskomunikę. Wzbroniony jest im — przynajmniej na okres sześciu miesięcy — wstęp do kościoła; wolno im natomiast być na kazaniu. Na początku Wielkiego Postu mają przystąpić do spowiedzi św., nie otrzymają rozgrzeszenia, nałożona zostanie im tylko pokuta, którą mają odprawiać codziennie aż do Wielkiego Czwartku. Rozgrzeszać można tylko na łożu śmierci. W Wielki Czwartek każda z nich powinna zjawić się z zaświadczeniem spowiednika w miejscu pojednania grzeszników. Wróciwszy stamtąd, ma przynieść swojemu plebanowi świadectwo pojednania *(testimonium reconciliationis)*, który dopiero wtedy może dopuścić ją do Komunii św. [62].

Dla zapobieżenia nierządowi Marcin Kromer postanowił, aby dziewczęta, które z własnej woli zwabione nadzieją małżeństwa lub posagiem, oddały się rozpuście, mają być pozbawione posagu, względnie otrzymają tylko tyle, ile sam biskup uzna za stosowne. Nierządnicy zaś mają być ukarani w zależności od rodzaju przestępstwa i swojego stanowiska więzieniem, grzywną albo jeszcze inną karą sądową [63].

B. Przepisy liturgiczne

Art. 6 zabraniał niewiastom dotykania naczyń świętych. Również nie dopuszczał, aby niewiasty miały klucze do świątyni, stojąc na dziwnym stanowisku, jak na dzisiejsze czasy, nie dopuszczania kobiet do służby kościelnej [64]. Art. 7 nakazywał, aby kapłan, który odprawia Mszę św., a nie kościelny zanosił kielich do ołtarza [65]. Art. 8 zabraniał podawania do picia niekonsekrowanego wina po udzieleniu Komunii św. w kielichu używanym do Mszy św. Do tego powinien służyć oddzielny kielich, który może trzymać nawet osoba świecka, oczywiście tam, gdzie jest taki zwyczaj, ale przez ręczniczek, jeżeli kielich jest konsekrowany [66].

W art. 12 nakazywał Marcin Kromer plebanom, aby przeczytali, chociażby w streszczeniu, dekret Soboru Trydenckiego *Tamtesi* o małżeństwach tajnych, odsyłając po tekst do statutów synodalnych kardynała Stanisława Hozjusza z 1565 r. [67].

[57] Tamże, kol. 67.
[58] Tamże.
[59] Art. 4, tamże.
[60] Art. 5, tamże.
[61] Art. 1, tamże, kol. 66 n.
[62] Art. 9, tamże, kol. 67 n.
[63] Art. 10, tamże, kol. 68.
[64] Tamże, kol. 67.
[65] Tamże.
[66] Tamże.
[67] Tamże, kol. 68.

3. Trzeci synod z 1582 roku

Po pięcioletniej przerwie, zebrało się duchowieństwo warmińskie w Lidzbarku, aby radzić wspólnie ze swoim biskupem nad koniecznymi miejscowymi reformami. Synod poprzedziła generalna wizytacja, którą przeprowadził w imieniu schorowanego biskupa: Jan Kreczmer, kanonik katedralny i kanclerz biskupi, oraz Jan Schonnow TJ, profesor Kolegium w Braniewie [68]. Synod został otwarty dnia 24 VI 1582 r. w kaplicy zamkowej [69]. Przewodniczył mu, mimo słabego zdrowia i podeszłego wieku, sam Kromer. Zauważone w czasie wizytacji generalnej braki i wykroczenia stały się przedmiotem obrad i zostały surowo zganione [70]. Zarazem pomyślano o środkach zaradczych, które ujęto w 29 artykułach i uroczyście ogłoszono 28 VI 1582 r. [71].

A. Karność kościelna

We wstępie uchwał synodalnych Marcin Kromer zajął się konkubinariuszami. W pierwszym artykule statutów biskup stwierdza, że pomimo tylu napomnień, a nawet surowych sankcji, znaleźli się kapłani, którzy uparcie nie chcą oddalić od siebie konkubin ku ogólnemu zgorszeniu. Przeto postanowił, aby jawni konkubinariusze nie byli rozgrzeszani, jeżeli rzeczywiście nie zerwali tych gorszących związków [72]. To samo dotyczy konkubin, które nie otrzymają wcześniej absolucji, dopóki nie stwierdzi się, że zupełnie zostały oddalone przez plebana czy innego konkubinariusza i jest pewność, że nie wrócą.

W artykule drugim powtórzył uchwały poprzedniego synodu (art. 5), występując przeciwko wychowywaniu przez duchownych własnych dzieci. Ponieważ widocznie zbytnio się plebani tym zakazem nie przejęli, dodał teraz sankcję karną. Nie wolno plebanom pod grozą surowych kar, które zostaną im wymierzone według uznania biskupa, wychowywać na plebaniach nielegalnych dzieci [73].

W art. 8 przypomniał Marcin Kromer, że *communicatio cum haereticis* pociąga za sobą *irregularitatem ad officium et beneficium*. Kapłani nie mogą przeto bez dyspensy Stolicy Apostolskiej, względnie tych, którzy od niej mają tę władzę, wykonywać władzy święceń oraz zarządzać beneficjum kościelnym; świeccy zaś przyjmować święceń oraz kościelnych beneficjów. Mogą natomiast na mocy samego rozgrzeszenia uczestniczyć w innych sakramentach świętych [74].

B. Nauczanie wiernych

Kromer przekonał się z wizytacji poszczególnych parafii, że lud nie zna nawet nauki o sakramentach świętych, przeto nakazał, aby plebani, względnie ich pomocnicy, brali do kazań materiał z jego *Katechez* albo z jakiegoś innego katechizmu katolickiego. W ten sposób powinna być podana wiernym w ciągu roku cała nauka katolicka o sakramentach świętych [75]. W art. 4—7 zajął się Kromer konkretnymi

---

[68] Por. list pasterski z dnia 20 IV 1581 r. ADWO, A 88 k. 105.
[69] ADWO, Process-Büchern G I k. 108.
[70] „Cum post nuperimam visitationem generalem Heilsbergae Synodum dioecesanam indixissemus, ut in ea de tollendis scandalis, corrigendis abusibus et erroribus quos in hanc dioecesin irrepsisse ex actis eiusdem visitationis erat deprehensum..." (Constitutiones, jw., kol. 69).
[71] Por. list pasterski z 28 VI 1582 r. ADWO, A 88 k. 110.
[72] Constitutiones, jw.
[73] Tamże, kol. 69 n.
[74] Tamże, kol. 71.
[75] Art. 3, tamże, kol. 70.

wypadkami [76]. W art. 4 nakazał, aby plebani częściej pouczali swoich wiernych o znaczeniu i owocach sakramentu chorych. Mają po przyjacielsku napomnieć, ażeby nie zapominano o tym sakramencie w ciężkiej chorobie. Winni zwalczać przyjętą powszechnie opinię u ludu, jakoby musiał umrzeć ten, kto przyjmuje ten sakrament.

Jeżeli chodzi o sakrament pokuty, to Marcin Kromer stwierdza, że mało jest takich, którzy by, spowiadając się, podawali wymagane okoliczności *aggravantes peccatum*. Przeto nakazuje, aby lud był dokładnie pouczony w kazaniach o konieczności wyznania wszystkich grzechów, także tajemnych. W wyliczaniu szczegółowym grzechów należy się wyzbyć skrępowania. Jeżeli grzesznik nie wstydzi się wobec Boga i jego aniołów obrażać majestat Boży, niechaj nie wstydzi się również wyznać swoje winy przed jego ministrem i sędzią, jakim jest kapłan, aby uniknąć potępienia wiecznego.

Duszpasterze winni popracować nad tym również, aby usunąć z umysłów ludzkich zagnieżdżone przekonanie, jakoby nie było bezpieczną rzeczą dla życia, jak i dla dobrego imienia wyjawiać kapłanowi na spowiedzi popełnione grzechy, zwłaszcza takie, za które sądy świeckie przewidywały karę cielesną. Ażeby usunąć tę obawę, winni duszpasterze wyjaśnić wiernym, jak wielkie kary przewiduje prawo kościelne na tych, którzy łamią tajemnicę spowiedzi świętej, mianowicie złożenie z urzędu, wieczną infamię, ogień, albo inne kary cielesne. Samo zaś wyjawienie spowiedzi św. w sądzie nie cieszy się wiarygodnością.

Duszpasterze powinni też przypominać na kazaniach ludowi o obowiązku dwukrotnego spowiadania się w czasie Wielkiego Postu: raz w jego połowie, a drugi raz przed Wielkanocą.

Ponieważ zdarzało się, że niekiedy prosty lud nie znał *Modlitwy Pańskiej* czy też innych modlitw, przeto nakazał Marcin Kromer, aby duszpasterze go nauczyli. W tym celu zarządził, aby po skończeniu kazania, przez pare kolejno następujących niedziel, recytowali z ambony powoli i wyraźnie jedną niedzielę — *Modlitwę Pańską, Pozdrowienie Anielskie i Symbol apostolski;* drugą zaś niedzielę — *Dekalog i Spowiedź powszechną* z absolucją generalną. Jeżeli w niedzielę wypadnie święto rytu zdwojonego, wtedy można recytowanie opuścić [77].

Mają też pouczyć wiernych, którzy w okresie wielkanocnym chcieliby się powstrzymać od Komunii św. z powodu kłótni, że nie grzeszą, jeżeli wadzą się przed sędzią bez nienawiści i żądzy zemsty. Dlatego wyspowiadawszy się z tego powodu, mogą bez skrupułów komunikować. Ci, którzy bez poradzenia się własnego plebana powstrzymują się od Komunii św., zostaną ukarani [78].

C. Przepisy liturgiczne

Art. 9 nakazywał kapłanom nauczyć się z *Agendy* diecezjalnej formuły absolucji sakramentalnej i jej używać przy spowiedzi [79].

Art. 10 regulował czas odprawiania Mszy św. w niedziele i święta. Ze względu na daleko mieszkających parafian od kościoła Msza św. powinna się odprawiać najpóźniej o godzinie 10 [80].

Art. 15 mówił o śpiewaniu pieśni w języku narodowym w czasie nabożeństw kościelnych. Marcin Kromer przypomniał rozporządzenie kardynała Hozjusza, że

[76] Tamże, kol. 70 n.
[77] Art. 14, tamże, kol. 71 n.
[78] Art. 20, tamże, kol. 72 n.
[79] Tamże, kol. 71.
[80] Tamże.

nie wolno bez zgody ordynariusza śpiewać pieśni nowych autorów. Natomiast plebani mogą dopuścić do śpiewania dawnych, od dłuższego już czasu używanych pieśni [81].

Art. 13 zobowiązywał wszystkich kapłanów, którzy uczestniczyli w nabożeństwach, aby brali w nich udział ubrani w komże [82].

Marcin Kromer kładł silny nacisk na uczęszczanie wiernych na Mszę św. w niedziele i święta. W art. 16 przypomniał wszystkim wydaną przez siebie w 1570 r. ustawę, tzw. *Kirchgang*, ustawę o chodzeniu do kościoła. Między innymi nakazał, aby plebani pouczyli lud, że nie wolno opuszczać świątyni przed zakończeniem nabożeństwa oraz otrzymaniem błogosławieństwa kapłańskiego. Kto by to uczynił ma zostać ukarany grzywną w wysokości jednego grosza. Urzędnicy zaś świeccy i sędziowie byli zobowiązani poprzeć swoim autorytetem plebana w wypadku ściągania tej kary. O tym wszystkim należało powiadomić lud, odczytawszy ten dekret z ambon w jakieś święto, kiedy wierni są licznie zgromadzeni w kościele [83]. Aby ułatwić wiernym spełnienie swojego obowiązku brania udziału we Mszy św. w niedziele i święta, plebani, którzy obsługują kilka kościołów, powiadomią swoich parafian w jaką niedzielę lub święto będzie się odprawiało nabożeństwo w danym kościele. Wiernych zwalnia od uczestniczenia wtedy we Mszy św. wielka odległość kościoła, w którym to nabożeństwo się odprawia [84].

Prawo do darmowego grobowca w podziemiach kościoła przysługuje tylko plebanom, kapelanom, beneficjatom, patronom tych kościołów oraz ich małżonkom, o ile ci ostatni nie zostali pozbawieni prawa do pogrzebu kościelnego. Do grona uprawnionych zalicza się również radnych kościoła, o ile zmarli w czasie pełnienia swojego urzędu i jeżeli oni sami albo ich spadkobiercy wyrazili takie życzenie. Również cieszą się tym przywilejem ci, którzy zostawili w swoim testamencie legat na kościół, zaznaczając równocześnie, iż pragną być pochowani w podziemiach tego kościoła. Nie mają tego prawa radni miejscy oraz dzieci patronów kościoła [85].

D. Sprawy majątkowe

Obowiązkiem każdego kapłana, mającego beneficjum, jest posiadanie — jeżeli nie oryginału — przynajmniej odpisu dokumentu erekcyjnego i fundacyjnego, aby mógł się z niego zapoznać ze swoimi prawami i obowiązkami [86].

Każdy beneficjat jest zobowiązany zadbać o budynki parafialne i ogrodzenie. Jeżeli w czasie przekazywania zauważył uszkodzenie, a parafianie monitowani nie chcieliby tego naprawić, winien w ciągu dwóch miesięcy donieść o tym biskupowi. Dostarczy przy tym dowodów, że monitował parafian. W przeciwnym bowiem razie sam będzie musiał naprawić szkody z własnej kieszeni [87].

Art. 12 regulował sprawę inwentarza ołtarza i bractw. Nowy wikariusz ma zażądać w obecności wprowadzającego go archiprezbitera, albo plebana, czy też innego kapłana oraz dobroczyńców danego ołtarza, aby poprzednik, względnie wykonawcy jego ostatniej woli, oddali wszystkie rzeczy należące do tego ołtarza. Powinien to wszystko spisać w trzech egzemplarzach, które podpisuje on sam i wprowadzający. Jeden z tych egzemplarzy przekaże zaraz opiekunom ołtarza, drugi odeśle

[81] Tamże, kol. 72.
[82] Tamże, kol. 71.
[83] Tamże, kol. 72.
[84] Art. 17, tamże.
[85] Art. 19, tamże.
[86] Art. 11, tamże, kol. 71.
[87] Art. 26, tamże, kol. 74.

w ciągu 14 dni swojemu biskupowi, trzeci wreszcie sobie zachowa, aby w przyszłości według tego spisu przekazać cały inwentarz swojemu następcy [88].

Przynajmniej raz w roku mają duszpasterze żądać od zarządców ołtarzy oraz radnych parafialnych sprawozdania z wykonywanego przez nich urzędu. Pod połową kary synodalnej winni oni mieć zapisane w księgach wszystkie dochody oraz rozchody [89]. Poza tym winni ich przypilnować, aby zawczasu żądali spłaty długów i nie dopuszczali, żeby te, rosnąc z roku na rok, stały się w końcu nieściągalne. Jeżeli radni i zarządcy ołtarzy oraz szpitali nie chcą sami zapłacić, powinni wcześnie podać biskupowi lub jego urzędnikom listę dłużników [90].

W art. 24 Marcin Kromer zabronił radnym obracać pieniądze kościelne na konserwację plebanii oraz innych budynków plebańskich. Mogą to uczynić, ale za zgodą urzędników biskupich i w wypadku, gdyby chodziło o szybkie zakończenie prac przy rozpoczętej budowie. Będzie to traktowane jako pożyczka na określony czas, którą się spłaci z podatku nałożonego na parafian. Radnym również nie wolno udzielać komukolwiek pożyczek z pieniędzy kościelnych [91].

Art. 27 zakazywał alienacji dóbr kościelnych oraz praw przysługujących kościołowi, duchowieństwu, szpitalowi czy też innym pobożnym miejscom bez zgody biskupa. Taka darowizna, sprzedaż czy zastaw, dokonane wbrew temu zakazowi, są nieważne. Kupujący traci zapłatę, jaką uiścił przy tym, a bezprawnie alienujący wpada tym samym w kary kościelne.

Dla zapobieżenia profanacji poświęconych rzeczy, biskup zakazał obracać zniszczone rzeczy bez jego zgody na cele świeckie. Materiał drewniany z kościołów, zniszczony i nieużyteczny, należy spalić [92].

W trosce, aby prawa parafialne nie przepadły z powodu niedbałego ich egzekwowania przez plebanów, Marcin Kromer zabraniał bez zgody ordynariusza zwalniać parafian w całości albo w części od płacenia dziesięciny snopowej oraz innych ciężarów [93].

Art. 18 postanawiał, że archiprezbiterzy albo inni plebani, którzy przywozili oleje św. ze swojego kościoła, mogli jedynie żądać zapłaty za drogę. Wysokość zapłaty ze zwyczaju nie mogła przekraczać według przepisów kardynała Hozjusza pięć albo dziesięć soldów [94].

Art. 25 zajmował się kapelanami i wikariuszami. Skoro dochody były płacone plebanom przez parafian w tym celu, aby im pomagały w duszpasterstwie, przeto Marcin Kromer nakazał, aby plebani utrzymywali ze swoich dochodów kapelanów i wikariuszy. Dotyczyło to tak pierwszego ich wprowadzenia się, jak również odwiedzania przez nich chorych [95].

II. CHARAKTERYSTYKA DZIAŁALNOŚCI USTAWODAWCZEJ MARCINA KROMERA

1. Źródła synodów

Pisząc o synodach Marcina Kromera, nie można pominąć źródeł jego ustaw. Redagując swoje ustawy synodalne, Marcin Kromer powołuje się na kościelne prawo

[88] Tamże, kol. 71.
[89] Art. 22, tamże, kol. 73.
[90] Art. 23, tamże.
[91] Tamże.
[92] Tamże, kol. 74.
[93] Art. 21, tamże, kol. 73.
[94] Tamże, kol. 72.
[95] Tamże, kol. 73 n.

powszechne, zwłaszcza na dekrety Soboru Trydenckiego oraz na prawo partykularne, synody swoich poprzedników.

W art. 12 synodu z 1577 r. Kromer polecał plebanom, aby zapoznali swoich wiernych z dekretem Soboru Trydenckiego o tajnych małżeństwach [1]. Występując przeciwko konkubinariuszom, Marcin Kromer w art. 22 statutów z 1575 r. i art. 1 statutów z 1577 r. powołał się na kanon 14, uchwalony na XXV sesji Soboru Trydenckiego [2]. O ile w statutach pierwszego synodu ograniczył się do wzmianki: *in eos poenas s. concilii Tridentini, quae canone XIIII, ultimae sessionis continentur*, to w statutach drugiego synodu podał dosłownie cały kanon, zaczynający się od słów *Quam turpe*. W art. 49 synodu z 1575 r. powołując sędziów synodalnych, zaznaczył: *Quoniam s. concilium Tridentinum praescripsit* [3]. Podobnie w art. 50 tegoż synodu, powołując egzaminatorów synodalnych: *Cum etiam eodem Concilio statutum sit* [4].

Wykrycie związku statutów synodalnych Marcina Kromera z dawniejszymi synodami diecezjalnymi pozwoli nam stwierdzić stopień ich oryginalności. W rachubę wchodzą statuty synodu biskupa Łukasza Waczenrodego z 1497 r. oraz kardynała Stanisława Hozjusza z 1565 r.

Zaraz na wstępie statutów z 1575 r. Marcin Kromer podał, iż uważa, że częściowe powtórzenie czy rozwinięcie, czy też uzupełnienie przez niego ustaw kardynała Hozjusza, przysporzy jego dziełu chwały [5]. W art. 15, kiedy mówił o wizytacji szkół parafialnych, Marcin Kromer odwołał się do bliżej nieznanej ustawy kardynała, normującej ten przedmiot [6]. W art. 25 Marcin Kromer wznowił ustawę biskupa Łukasza o zapłacie służbie [7]. Jest to art. 46 statutów z 1497 r. [8]. Marcin Kromer poszerzył ten artykuł, rozciągając te same przepisy na pożyczki [9]. W art. 30 powołał się na statuty kardynała Hozjusza o przeczytaniu wiernym w języku narodowym dekretu Soboru Trydenckiego *Tametsi* oraz kanonów, które mówią o tych, którzy mają przyjąć chrzest i o rodzicach chrzestnych [10]. Są to art. 25 i 26: *De baptismo* oraz art. 45: *De sacramento matrimonii* [11]. Kardynał Hozjusz, nakazując plebanom przeczytanie ludowi, nie określił czasu: „aby wszyscy plebani ogłosili ludowi w języku narodowym". Marcin Kromer precyzuje bliżej: „przynajmniej dwa razy w roku". W art. 32, mówiąc o poście, odsyła Marcin Kromer do odnośnych artykułów statutów synodalnych z 1497 r. i 1565 r. [12]. Dodaje, że można jeść nabiał i potrawy mleczne między Wielkanocą a Zielonymi Świątkami. Mówił o tym już Hozjusz. Ponadto pisze, że w Dni

[1] „Recitabunt etiam populi vel summatim dumtaxat, decretum concilii Tridentini de clandestinis matrimoniis". (Tamże, kol. 68).

[2] „...in eos poenas s. concilii Tridentini, quae canone XIIII, ultimae sessionis continentur, extendemus..." (Tamże, kol. 60).

„...nisi malint poenis s. concilii Tridentini subiacere. Eae vero sunt eiusmodi in cap. 14. Sess. ultimae..." (Tamże, kol. 65 nn).

[3] Tamże, kol. 64.

[4] Tamże.

[5] „...has subsequentes partim repetendas et ampliandas, partim iis adiiciendas, nobis operae pretium esse duximus". (Tamże, kol. 55).

[6] „Inter visitandum scholas (quod statis temporibus secundum constitutionem Illustrissimi Cardinalis Episcopi nostri Domini Stanislai Hosii, parochi facere debeant)..." (Tamże, kol. 58).

[7] „...De mercedibus autem familiae utriusque sexus debitis, Lucae Episcopi statutum innovamus..." (Tamże, kol. 60).

[8] Tamże, kol. 33.

[9] „...Quod etiam ad mutuaticiam pecuniam, de qua liquide non constat, extendi volumus". (Tamże, kol. 60).

[10] Tamże, kol. 43.

[11] Tamże, kol. 61.

[12] Art. 36 synodu z 1497 r. (Tamże, kol. 31). — Art. 53 i 54 synodu z 1565 r. (Tamże, kol. 51 n.).

Krzyżowe i w wigilię Zielonych Świąt należy spożywać posiłek jeden raz do syta, tak, jak w inne dni postu w ciągu roku [13]. W art. 45 Marcin Kromer wznowił i rozszerzył przepis biskupa Łukasza: *De inventariis*. Jest to art. 40 statutów z 1497 r. [14].

Szereg artykułów synodalnych Marcina Kromera jest podobnych do uchwał jego poprzedników: art. 1 z art. 11; art. 17 z art. 40; art. 28 z art. 20 statutów kardynała Hozjusza z 1565 r.; art. 44 z art. 26 statutów biskupa Łukasza z 1497 r. [15].

Jeżeli chodzi o źródła, do których sięgał Marcin Kromer przy redakcji statutów z 1582 r., to okazuje się zaraz we wstępie. „Następujące uchwały ogłaszamy, względnie dawniejsze przypominamy na chwałę Bożą oraz w celu przywrócenia do stanu pierwotnego karności kościelnej" [16].

W art. 7, gdy mówił o spowiedzi w okresie Wielkiego Postu, powołał się na ustawy swoich poprzedników: „Tak jak tego wymagają dawniejsze nasze i naszych poprzedników ustawy" [17]. Mowa tu o art. 40, 41 i 42 statutów kardynała Hozjusza z 1565 r. [18] oraz art. 16, 17 i 18 statutów biskupa Łukasza z 1497 r. [19]. W art. 15 Marcin Kromer wyraźnie mówił, że wznawia postanowienie kardynała Hozjusza odnośnie pieśni, śpiewanych w języku narodowym. „Wznawiając rozporządzenia śp. księdza kardynała Hozjusza i biskupa warmińskiego, naszego poprzednika, ogłaszamy i postanawiamy..." [20]. Chodzi tu o art. 32 [21].

A oto artykuły, które nie podają wyraźnie źródła, ale wykazują duże zbieżności ze statutami jego poprzedników. Art. 4 jest podobny do art. 44 synodu Hozjusza z 1565 r. [22]; art. 14 jest podobny do art. 11 statutów z 1565 r. i do art. 34 synodu biskupa Łukasza z 1497 r. [23]; art. 18 jest podobny do art. 46 synodu kardynała Hozjusza i art. 9 synodu biskupa Łukasza [24].

2. Wpływ ustawodawstwa synodalnego

Każdy ustawodawca, nawet najbardziej samodzielny, musi nawiązać w swej pracy do dawniej wydanych norm prawnych, a w takim razie możemy mówić o wpływie jednych statutów na drugie. Nic więc dziwnego, że następcy Marcina Kromera, redagując swoje statuty synodalne, sięgali do statutów biskupa Marcina.

Po Marcinie Kromerze odbyły się na Warmii jeszcze trzy synody: 1. w 1610 r. w Lidzbarku za biskupa Szymona Rudnickiego; 2. w 1623 r. w Dobrym Mieście za czasów administratora biskupstwa warmińskiego Jana Olbrachta Wazy [25]; 3. w 1726 r. również w Lidzbarku, zwłoany przez biskupa Krzysztofa Andrzeja Szembeka [26].

Czytając statuty synodu z 1610 r. znajdujemy 26 artykułów odwołujących się

[13] Tamże, kol. 61.
[14] Tamże, kol. 63 i 32.
[15] Tamże, kol. 30, 41, 46, 55, 58—60, 63.
[16] Tamże, kol. 69.
[17] Tamże, kol. 71.
[18] Tamże, kol. 46 n.
[19] Tamże, kol. 29 n.
[20] Tamże, kol. 72.
[21] Tamże, kol. 45.
[22] Tamże, kol. 70 i 48.
[23] Tamże, kol. 71 n., 41 i 31.
[24] Tamże, kol. 72, 43 i 27.
[25] Syn króla Zygmunta III, liczył 9 lat życia, gdy za dyspensą papieską otrzymał biskupstwo warmińskie. Ponieważ był małoletnim rządy sprawował w jego imieniu koadministrator, sufragan Michał Działyński. Są to lata 1621—1633.
[26] Krzysztof Andrzej Jan Szembek rządził diecezją w latach 1724—1740. Zwołał ostatni synod diecezjalny na Warmii.

do statutów Marcina Kromera, mianowicie art. 7 do art. 4 synodu z 1575 r.: o zakazie wysyłania dzieci do szkół heretyckiech [27]; art. 10 do art. 5 synodu z 1575 r.: o zakazie kontaktowania się duchownych z heretykami [28]; art. 11 do art. 16 synodu z 1575 r.: o zakazie sprzedawania książek heretyckich [29]; art. 17 do art. 11 synodu z 1575 r.: o czeladnikach, kupcach i innych wędrujących a w wierze katolickiej nie utwierdzonych [30]; art. 19 do art. 14 statutów z 1575 r.: o zakazie śpiewania przez wagabundów pieśni heretyckich [31]; art. 24 i 174 o karach przewidzianych przez Marcina Kromera w jego ustawie *Kirchgang* [32]; art. 139 do art. 8 synodu z 1577 r.: o podawaniu niekonsekrowanego wina komunikującym [33]; art. 161 do art. 38 statutów z 1575 r.: o przygotowywaniu wina mszalnego przez samych plebanów [34]; art. 177 do art. 7 synodu z 1577 r.: potępienie zwyczaju zanoszenia przez kościelnego kielicha do ołtarza [35]; art. 210 do art. 35 synodu z 1582 r.: o zachęcaniu w kazaniach wiernych do całowania relikwii świętych [36]; art. 216 do art. 8 statutów z 1575 r.: o zakazie ogłaszania zapowiedzi zaręczyn albo małżeństw katolików z heretykami [37]; art. 218 do art. 9 synodu z 1577 r.: o karach celem zapobieżenia zaduszania małych dzieci [38]; art. 220 do art. 10 statutów z 1577 r.: przeciwko nierządowi dziewcząt [39]; art. 293 do art. 45 synodu z 1575 r.: o obowiązku prowadzenia dokładnego spisu inwentarza [40]; art. 326 do art. 24 statutów z 1582 r.: o zakazie obracania pieniędzmi kościelnymi na konserwację plebanii i innych budynków plebańskich [41]; art. 329 do art. 45 synodu z 1575 r.: o obowiązku zrobienia spisu inwentarza przy objęciu beneficjum kościelnego [42]; art. 335 do art. 24 statutów z 1575 r.: o zakazie robienia testamentu na rzecz konkubin [43]; art. 340 i 341 do art. 43 i 45 statutów z 1575 r.: wymogach co do legatów czynionych w testamentach [44]; art. 347 do art. 42 synodu z 1575 r.: o podziale dziesięcin i danin wielkanocnych między poprzednikiem a następcą [45]; art. 371 do art. 24 synodu z 1582 r.: o zaciąganiu pożyczki z pieniędzy kościelnych na ukończenie zaczętej budowli [46]; art. 427 do art. 37 statutów z 1575 r.: o wydzierżawianiu ławek w kościele [47]; art. 438 do art. 27 statutów z 1582 r.: o zakazie alienacji dóbr i praw kościelnych [48]; art. 474 do art. 19 statutów z 1582 r.: o przepisach darmowego grobowca w podziemiach kościoła [49].

Synod odprawiony 17 V 1623 r. w Dobrym Mieście w artykule pierwszym swoich

---

[27] Constitutiones, jw. kol. 79 i 56.
[28] Tamże.
[29] Tamże, kol. 80 i 58.
[30] Tamże, kol. 81 i 57.
[31] Tamże, kol. 81 i 58.
[32] Tamże, kol. 83 i 114.
[33] Tamże, kol. 109 i 67.
[34] Tamże, kol. 112 i 62.
[35] Tamże, kol. 115 i 67.
[36] Tamże, kol. 122 i 61.
[37] Tamże, kol. 123 i 57.
[38] Tamże, kol. 124 i 57.
[39] Tamże.
[40] Tamże, kol. 133 n. i 65 nn.
[41] Tamże, kol. 137 i 63.
[42] Tamże, kol. 142 i 73.
[43] Tamże, kol. 145 i 60.
[44] Tamże, kol. 145 i 63.
[45] Tamże, kol. 146 i 62.
[46] Tamże, kol. 150 i 73.
[47] Tamże, kol. 157 i 62.
[48] Tamże, kol. 160 i 74.
[49] Tamże, kol. 165 i 72.

statutów wznowił wszystkie ustawy, jakie znajdują się w zbiorze biskupa Szymona Rudnickiego [50].

Statuty biskupa Krzysztofa Andrzeja Szembeka z 1726 r. w sześciu miejscach odwołują się do norm prawnych Marcina Kromera. W rozdziale V, *De festorum observantia et cultus divini augmento*, Krzysztof Szembek wznowił ustawę Marcina Kromera o uczęszczaniu do kościoła w § 13 i 17 [51]. O tej ustawie wspomniał również biskup Szembek w drugim liście pasterskim z 14 VII 1726 r., który został włączony do statutów synodu [52]. Plebani mieli nakazane odczytać niezwłocznie tę ustawę i zachęcić wiernych do jej przestrzegania. W rozdziale XVII, *De conservanda puritate religionis catholicae*, w § 60, biskup Szembek wznowił postanowienie Marcina Kromera, art. 11 statutów z 1575 r., co do czeladników niechcących przystępować do Komunii św. [53]. W rozdziale XXI, O pokucie publicznej, usunięciu zgorszenia i wystrzeganiu się zaduszenia niemowląt, w § 85, odżyje znowu po 149 latach art. 9 synodu Marcina Kromera z 1577 r. [54]. Wreszcie w § 12 wspomnianego już drugiego listu pasterskiego, gdy mowa o testamentach duchownych, odwołał się biskup Szembek do art. 43 statutów Marcina Kromera z 1577 r. [55].

3. Ocena

Rozpatrując działalność ustawodawczą biskupa Marcina Kromera na Warmii w świetle dostępnych nam źródeł, możemy stwierdzić, że jego działalność, przypadająca na czasy poreformacyjne, znacznie przyczyniła się do zjednoczenia życia religijnego Kościoła katolickiego na Warmii. Szła ona zresztą przede wszystkim w kierunku reformatorskich tendencji Soboru Trydenckiego. Marcin Kromer troszczył się zarówno o poziom intelektualny, jak i moralny podległego sobie duchowieństwa. Zabiegał o czystość wiary w powierzonej sobie owczarni. Nie pominął niczego, co by mogło rozbudzić życie religijne w jego diecezji.

Doceniając znaczenie zakonów, powołał do życia dekretem z 1583 r. żeński zakon sióstr katarzynek w Braniewie. Stał się on później podwaliną pod przyszłe życie klasztorne dla dziewcząt. Niski pioziom religijny wśród wiernych, którego obraz dawały wizytacje kanoniczne, miały usunąć jego *Katechezy*, których głoszenie gorąco polecał swojemu duchowieństwu tak w listach pasterskich, jak i w dekretach synodalnych. Jego sławna ustawa o uczęszczaniu do kościoła, na którą nieraz się powołują jego następcy, miała zaradzić szerzącej się obojętności w praktykach religijnych.

Niemniej chlubnie zapisał się Marcin Kromer na polu ustawodawstwa synodalnego. Z wszystkich biskupów warmińskich jest najbardziej aktywnym, jeżeli chodzi o liczbę synodów przez niego zwołanych.

Jako prawnik wykazał Marcin Kromer dużą wiedzę prawniczą. Wykorzystał to, co zdobył na studiach w Padwie i Bolonii, gdzie był uczniem znanego prawnika F. Alciati [56]. Redakcja jego statutów wykazuje dużą samodzielność; na 92 artykuły tylko 44 jest zapożyczonych od poprzedników. Są to artykuły: 1, 15, 17, 25, 28, 30, 32, 44 i 45 w statutach z 1575 r.: 4, 7, 14, 15 i 18 w statuach z 1582 r.

---

[50] Tamże, kol. 172.
[51] Tamże, kol. 187 n.
[52] § 4, tamże, kol. 240.
[53] Tamże, kol. 208 i 57.
[54] Tamże, kol. 214 i 67 n.
[55] Tamże, kol. 244 i 63.
[56] Por. H. Barycz: Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440—1600). Kraków 1938 s. 101.

Wachlarz spraw normowanych na tych synodach jest szeroki. Obejmował on, rzecz całkiem zrozumiała, zważywszy na czasy, w których przypadało Marcinowi Kromerowi sprawować rządy na Warmii, obronę wiary, czystość obyczajów, dalej przepisy prawa liturgicznego oraz normy prawa majątkowego i karnego.

Na szczególną uwagę w ustawodawstwie kromerowskim zasługuje artykuł trzeci statutów z 1575 roku: „Jeżeli kiedykolwiek natkną się na błędy, niech nikogo nie potępiają imiennie i niech nie ganią tak otwarcie nikogo, by mógł zostać imiennie ujawniony. Niech zbijają herezję ostrożnie, krótko i powściągliwie, przy okazji. Niech unikają dalej złorzeczeń, aby zarażonych herezją czy schizmą łagodnie do zdrowia oraz na łono Kościoła, od którego odpadli, przywrócić; niech wreszcie zachęcają częściej do zachowania więzów jedności i pokoju"[57]. Artykuł ten ukazuje biskupa Marcina Kromera jako prekursora współczesnych nam idei ekumenicznych.

Jeżeli chodzi o czasową rozciągłość ustaw synodalnych biskupa Marcina Kromera, to możemy stwierdzić, że długo po jego śmierci były w użyciu. Jego *Costitutiones synodales* dostarczały nieraz materiału prawnego późniejszym synodom biskupów warmińskich. Odwołuje się do nich biskup Szymon Rudnicki w 1610 r., Jan Olbracht w 1623 r., a nawet w roku 1726 biskup Krzysztof Andrzej Szembek.

A zatem Marcin Kromer, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli życia umysłowego, religijnego i politycznego w Polsce XVI wieku, ma nie tylko zasługi na polu literatury i kultury polskiej, ale nie mniejsze dla życia religijnego, tak Kościoła warmińskiego, jak i powszechnego. Jego twórczość i działalność cieszyła się uznaniem zarówno papieży[58], jak i królów polskich[59], którzy chętnie posługiwali się nim w misjach dyplomatycznych. Wykształcony prawnik, dobry i wnikliwy pasterz diecezji, obrońca Kościoła, szermierz katolicyzmu w dobie reformacji, przyczynił się swoją działalnością i twórczością do umocnienia przede wszystkim katolicyzmu na Warmii. To o nim napisał późniejszy historyk Tomasz Treter:[60].

„Novit Cromerum, novit quicumque Polonos,
Quos docto, totum calamo produxit in Orbem,
Extendens fastis facta, et longaeva Trophea,
Nec scriptor tantum, sed Pastor magnus ubique".

DIE SYNODALGESETZGEBUNG DES BISCHOFS MARCIN KROMER († 1589)

ZUSAMMENFASSUNG

Die Zeit, in der Marcin Kromer regierte, war für die katholische Kirche eine sehr schwierige: es war die Zeit der Reformation. Dass Ermland entschieden einheitlich katholisch geblieben ist, ist dem würdigen Vertreter und Nachfolger des grossen Kämpfers um Ermlands Katholizität, des Kardinals Stanisław Hozjusz — dem Marcin Kromer zu verdanken. Seine Tätigkeit war eine glückliche Ergänzung des Wirkens des genannten Kardinals.

Marcin Kromer, ein Kämpfer für die Erneuerung des Römisch-Katholischen Lebens in Polen, ein Mensch vom hoher Autorität, vom grossen Herzen und voll religiösen Eifers, der Kirche vollkommen ergeben, bewies zuerst als Koadjutor

[57] Constitutiones, jw., kol. 56.

[58] Por. Edmund Rosieński: Marcin Kromer. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. t. VI: 1959 z. 3 s. 102.

[59] Por. T. Treter: De episcopatu et episcopis ecclesiae Varmiensis. Cracoviae 1686 s. 177. — Por. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof Martin Cromer als Schriftstller, Staatsmann und Kirchenfürst. Braunsberg 1869 s. 38 n. — Por. C. Walewski: Marcin Kromer. Warszawa 1874 s. 6 i 12.

[60] Por. T. Treter, jw. s. 121.

des grossen Kardinals und dann, nach dessen Tode, als der 22. Bischof von Ermland eine sehr intensive Energie, vor allem auf dem Gebiet der moralischen Erneuerung seines Klerus. Dieses Werk wurde durch kanonische Visitationen, durch Hirtenbriefe und vor allem durch Synoden realisiert. Der Katholizismus im Ermlande wurde dadurch so gestärkt, dass spätere Angriffe nich im Stande waren ihn zu überwältigen: der Katholizismus war fähig ihnen einen entschiedenen Widerstand zu leisten. Als Reformator des religiösen Lebens hat Kromer durch Ausgabe der Agenda, des Breviers, des Missale, der Kathechesen, einer den Kirchgang betreffenden Kirchordnung und durch die Stiftung der Kongregation der hl. Katharina beigetragen. Ein spezieller Ausdruck seiner Sorge um das religiöse Leben im Ermlande waren seine drei Synoden in den Jahren 1575, 1577, 1582. Die Synodalstatuten des Bischofs Marcin Kromer sind eine partikulare Verwirklichung der Dekrete des Konzils zu Trient. In den Statuten, welche die Haltung der Katholiken gegenüber den Nichtkatholiken betreffen, empfielt Kromer Takt und vor allem Liebe gegenüber den Andersgläubigen. So schuf Kromer ein ökumenisches Klima im Ermlande. Er hatte einen scharfen Sinn für die Rechtswissenschaft, gewiss einen schärferen als seine Vorgänger. Dies beweist vor allem seine Synodalgesetzgebung. Seine Redaction beweist eine grosse Gelehrteit. Die von ihm formulierten Statuten zeugen von seiner gründlichen Kenntnis des kanonischen Rechts.

Folgende Angelegenheiten, in sachlicher Zusammenfassung, wurden unter seiner Leitung auf den Synoden normiert: Verteidigung der Glaubenslehre, Sakramente und Sakramentalia, Der Glaubensunterricht, Die kirchliche Disziplin, Pflichten der Gläubigen, Privilegien der Geistlichen und der Gläubigen, materielle Angelegenheiten.

Die Synodalstatuten Marcin Kromers waren auch nach seinen Tode (1589) im Gebrauch. Seine *Constitutiones synodales* lieferten das Material für spätere Synoden. Nach den Synoden Kromers waren in der Diözese Ermland noch drei Synoden, nämlich im Jahre 1610 zur Zeit des Bischofs Szymon Rudnicki, im Jahre 1623 zur Zeit des Administratores des Bistums Jan Olbracht Waza, und im Jahre 1726 zur Zeit des Bischofs Krzysztof Andrzej Szembek. Der Bischof Szymon Rudnicki hat sogar 26 Artikel Kromers in seinen Statuten untergebracht. Jan Olbracht Waza übernahm alle seine Statuten. Der Bischof Krzysztof Andrzej Szembek erwähnt nur in sechs Fällen die Normen Marcin Kromers. Seine Statuten waren also lange Zeit aktuell.

Der Name Marcin Kromers als Humanisten und grossen Polemisten ist für alle Zeiten in die Geschichte der Literatur und Kultur des polnischen Volkes eingegangen. Nicht minder ist er in die Geschichte des Kirchenrechts in Polen aufgenommen worden. Als gelehrter Gesetzgeber hat er viel für die Erhaltung und Vertiefung des Katholizismus in Ermlande beigetragen.

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

POGLĄD STANISŁAWA HOZJUSZA NA JĘZYK NARODOWY W LITURGII KOŚCIELNEJ

Sante Graciotti: *Il pensiero del polacco Hosius (1558) sull'uso liturgico del volgare slavo.* W: *Studi in onore di Arturo Cronia.* Padova 1967, s. 217—236. Universitá di Padova, Centro di Studi sull'Europa Orientale.

W jednej z dyskusji w czasie polsko-włoskiego sympozjum literackiego w Nieborowie (maj 1965 r.) Sante Graciotti, znany slawista i współautor *Podręcznika języka włoskiego* (wraz z W. Mańczakiem, Warszawa 1966, wyd. 2), postawił twierdzenie, że Stanisław Hozjusz był bezwarunkowym zwolennikiem języka słowiańskiego w liturgii. Polscy uczestnicy zjazdu jednogłośnie opowiedzieli się za antytezą: Hozjusz bezwarunkowo wykluczał z użytku — także pozaliturgicznego — wszelkie języki narodowe i uznawał tylko łacinę. W wyniku tej wymiany poglądów Graciotti został zmuszony do głębszego przestudiowania całego problemu i rezultaty swych poszukiwań ogłosił w wyżej wymienionym artykule.

Autor dzieli swą pracę na dwie części. W pierwszej (s. 217—223) ustępuje ze swego bezwarunkowego twierdzenia, ale też i naszym polonistom nie przyznaje racji. Z dużym wyczuciem i znajomością sił motorycznych wszelkich poczynań i twierdzeń kardynała, przenosi problem z płaszczyzny czysto lingwistycznej na płaszczyznę polityki kościelnej. Hozjusz zdecydowanie opierał się wprowadzeniu języka narodowego do liturgii rzymskiej tylko ze względów praktycznych, widział bowiem w łacinie symbol i narzędzie jedności jedynej wiary powszechnej *(catholicae): Sicut una fides, ita visum patribus [Concilii Tridentini] aequum, ut una esset quasi catholica lingua communis omnium gentium et nationum, qua res divina fieret, per quam unitas etiam in fide retineretur* (s. 219). Częściowo nawiązuje do tego J. Krókowski twierdząc, że Hozjusz bronił zawsze praw łaciny, identyfikując je z prawami Kościoła. *(Język i piśmiennictwo łacińskie w Polsce XVI w.* W: *Kultura staropolska,* Kraków 1932, s. 456). Oczywiście, łacina jako symbol jedności wiary nie nabrałaby u biskupa warmińskiego aż takiego znaczenia, gdyby zwolennicy reformacji, a szczególnie Kościoła narodowego, nie podnieśli języków narodowych do roli symbolu walki z Rzymem. Stąd „problem języka liturgicznego otrzymuje [u Hozjusza] jedynie funkcję podrzędną w stosunku do poważniejszego problemu religijno-politycznego" (s. 222). Nic dziwnego, że właśnie Jakub Uchański, przez jakiś czas zwolennik Kościoła narodowego, otrzymał od Hozjusza naganę za posługiwanie się w korespondencji z nim językiem polskim. Epizod ten stał się głównym argumentem wszystkich pisarzy uważających Hozjusza za bezwzględnego wroga języków narodowych. Tymczasem nie zwraca się uwagi na to, że kardynała wcale nie raziły listy polskie wielu nie podejrzanych we wierze dostojników państwowych. Na przykład Jan Kostka z zasady pisał do niego po polsku, a nigdy nie zasłużył na jakąkolwiek naganę z tego powodu (uwaga moja H.W.).

Przekonująca hipoteza Graciottiego nabrałaby jeszcze większej siły dowodowej, gdyby przeegzaminował on nie tylko wewnętrzną zawartość Hozjuszowego dziełka *Dialogus pius et doctus de communione sacrae Eucharistiae sub utraque specie, panis scilicet et vini, coniugio sacerdotum et sacro in vulgari lingua celebrando* (a właściwie tylko jednego jego rozdziału *De sacro vernaculo legendo,* który błędnie cytuje jako osobno wydane pismo), lecz także okoliczności historyczne w jakich ono powstało. Hozjusz zaczął je pisać w r. 1555/6, w chwili gdy agitacja na rzecz Kościoła narodowego w Polsce osiągnęła swój szczyt i została ukoronowana poselstwem Stanisława Maciejowskiego do Rzymu w r. 1556 z żądaniem tych właśnie trzech koncesji, przeciw którym kardynał wystąpił w wyżej wymienionym dziele (drukowanym zresztą dopiero w roku 1558), które to żądanie nawet królowa Bona nazwała „nieuczciwym i sprzecznym z religią chrześcijańską" (w liście do sekretarza królewskiego Ludovico Montio, Bari 8 VIII 1556 r., orig. *Ossolineum* II 5831 s. 12).

Drugim momentem, na który Graciotti nie zwrócił dostatecznej uwagi, jest fakt zestawienia pod jednym tytułem i w jednym dziełku problemu języka narodowego z problemami komunii św. pod dwiema postaciami i celibatu duchowieństwa. Z punktu widzenia dogmatyczno-prawnego reprezentowały one dla Hozjusza — zgodnie zresztą z obowiązującą dyscypliną kościelną — problem absolutnie identyczny. A przecież później kardynał oświadczył w odniesieniu do komunii pod dwiema postaciami, że sam gotów byłby usilnie zabiegać o pozwolenie na nią, gdyby był pewien, że koncesja taka przyczyni się do nawrócenia tych, którzy jej żądają. Przez pewien czas, w Trydencie, rzeczywiście czynił starania w tym kierunku (por. H. D. W o j t y s k a: *Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent*, Rome 1967, s. 124). Podobnie i w kwestii języka narodowego nie sam fakt używania go, ale okoliczności historyczne miały dla Hozjusza istotne znaczenie. Słusznie przeto Graciotti kończy pierwszą część swego artykułu stwierdzeniem, że biskup warmiński broniąc łaciny ze względów politycznych nie sakralizuje jej *(nessuno argomento è da lui apportato sulla sacralità del latino rispetto alle lingue volgari)*, a zwalczając języki słowiańskie w liturgii ze względów praktycznych nie potępia ich, lecz ogranicza się tylko do wykazania ich nieprzydatności dla Kościoła w ówczesnej sytuacji religijnej.

W części drugiej (s. 223—236) Graciotti ukazuje zupełnie innego Hozjusza, „posiadającego już gotowe, przemyślane, konkretne propozycje" reformy lingwistycznej w liturgii, chociaż — niestety — z politycznej konieczności ograniczone do czysto akademickiej możliwości (s. 223/4). By to udowodnić Autor opiera się na obszernym tekście *Dialogu*, w którym Hozjusz wychwala języki słowiańskie i podkreśla ich zasadniczą jedność, do tego stopnia, że wszystkie ludy słowiańskie, od Rosjan po Bułgarów, mówią — według niego — jedynie dialektami jednego języka słowiańskiego. W konsekwencji, jeśliby trzeba było przekładać liturgię na język słowiański to należy wybrać jeden z owych dialektów, nie język paleosłowiański Cyryla i Metodego (bo ten Hozjusz uważał za martwy!), ale żywy, najbardziej elegancki wśród słowiańskich język, jakim się mówi w Chorwacji, „skąd my Polacy się wywodzimy": *Ac vix est ulla lingua sub Sole, quae latius quam nostra [slava] pateat, cum plus etiam quam quartam Europae partem complecti videatur. Hac enim utuntur et Bohemi, et Moraui, et Cassubi, et Russi, et Moschi, et unde nos originem duxisse putamus Sclauii, Suetii, Dalmatae, et Boznenses, Croatae, Bulgari, Rasciani, Serbi et aliae gentas nonnullae. Caeterum sic inter se nationes hae dialectis variant, ut minus etiam Sclauum, aut Dalmatam Polonus intelligat, quam Hollandum, aut Burgundum Sueuus, aut Helvetius. Quamlibet autem nos ipsos amemus, tamen illud fateamur necesse est: Sclauorum aut Dalmatarum linguam esse multo elegantiorem quam sit nostra [Polona], ita, ut si praecationes et sacras lectiones in vernaculam transferii linguam oporteret, in eam potissimum transferendae sint a qua nostra duxit originem.* (S. Hosii: *Opera omnia*. T. I. Coloniae Agrippinae 1584 s. 664). A więc kardynał nie tylko interesuje się pochodzeniem swojego narodu (Graciotti wykazuje, że Hozjusz znał teorie Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, Jana Długosza i Macieja z Miechowa o pochodzeniu Słowian), nie tylko zna — i to dobrze, skoro jest w stanie ocenić elegancję — różne języki słowiańskie, ale nawet hipotetycznie „przymierza" je do liturgii rzymskiej.

Słusznie więc wnioskuje Graciotti, że Hozjusz nie mógłby czegoś podobnego pisać gdyby był z zasady przeciwny językom narodowym *(costituzionalmente chiuso al problema del volgare)*. Włoski slawista twierdzi, że polski kardynał „wyprzedził o kilka wieków tezy zwolenników żywego języka słowiańskiego w liturgii, jak również był pierwszym wśród slawistów, którzy rzucili ideę podniesienia języka chorwackiego do roli wspólnego języka liturgicznego wszystkich Słowian. Aż dziwne, że przeciwnik liturgii w językach narodowych stał się jej pierwszym teoretykiem" (s. 235/6).

W tej części artykułu Graciotti pozostawia jedno bardzo istotne niedomówienie: dlaczego Hozjusz tak nalegał na ową hipotetyczną jedność żywego języka słowiańskiego w liturgii? Kardynał zdawał sobie sprawę, że byłoby bardziej patriotycznym zaproponować polski, tym bardziej że pisał swój *Dialogus* dla Polaków; że narzucanie języka jednego narodu słowiańskiego innym mógło być niezwykle trudne do zrealizowania, a jednak mimo to nie zaproponował każdemu narodowi słowiańskiemu liturgii w jego własnym języku. Wydaje się, że i tu kardynał miał przed oczyma zawsze zasadniczy dla niego problem jedności Kościoła. Odrębności liturgiczne nie powinny pokrywać się z odrębnościami narodowościowymi i politycznymi, gdyż ułatwiałoby to kształtowanie się kościołów narodowych. W obrębie jednostki politycznej był władca, który w każdej chwili mógł stać się głową Kościoła na podleg-

łych sobie terytoriach. Przecież samego Zygmunta Augusta kuszono takimi propozycjami właśnie w czasach gdy Hozjusz pisał swój *Dialogus*. Poczucie wspólnoty rasy nie niosło ze sobą takich niebezpieczeństw; zresztą było ono wówczas bardzo słabe. Hozjusz, będący w zasadzie zwolennikiem średniowiecznego uniwersalizmu w ramach republiki chrześcijańskiej, lecz widzący jego nieuchronny upadek, wybrał je świadomie, nie chcąc ze względów czysto kościelnych popierać rodzących się w XVI wieku nacjonalizmów. Stał się przez to podświadomie prekursorem panslawizmu.

S. Graciotti małym nakładem pracy odkrył nam całkiem nowe oblicze Hozjusza, niezauważone dotąd nawet przez wytrawnych hozjanistów. Zasługi tej nie mogą przesłonić błędy jakie wkradły się w życiorys kardynała (s. 218): święcenia kapłańskie przyjął on nie w 1540, lecz w 1543 roku; był biskupem Chełmna a nie Chełma; posłował do cesarza Karola V w 1549 roku nie od Zygmunta I, lecz od Zygmunta Augusta; do Rzymu wyjechał po raz pierwszy w roku 1558, nie 1557; można także wątpić czy okres trydencki (1561—1563) był najbardziej owocny w jego działalności literackiej i reformatorskiej.

O. Henryk Damian Wojtyska CP

UZUPEŁNIENIE

W artykule „Maria w uroczystym wyznaniu wiary Papieża Pawła VI" (*Studia Warmińskie* 6: 1969 s. 317—329) na s. 322 w omówieniu debaty soborowej o Maryi Matce Kościoła, przez przeoczenie nie zostało wspomniane *Votum* pozytywne Prymasa Polski w imieniu wszystkich 70 Biskupów Polskich z dnia 16 września 1964 roku, (por. *Marianum* 16 (1965) 38—41).

Za opuszczenie serdecznie przeprasza Dostojnych Ojców Soboru i Czytelników autor artykułu.

(—) † Julian Wojtkowski

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

„Studia Warmińskie"
VII (1970)

SKOROWIDZE DO *STUDIÓW WARMIŃSKICH* VII (1970)

Treść: I. Skorowidz nazwisk. II. Skorowidz nazw geograficznych. III. Skorowidz rzeczowy. IV. Skorowidz biblijny. V. Skorowidz prawny. 1. Kodeks Prawa Kanonicznego. 2. Synody diecezji warmińskiej. VI. Skorowidz rękopisów. VII. Wykaz ilustracji.

I. SKOROWIDZ NAZWISK

Aaron 231 329 n.
Abbon z Fleury 196
Abdiasz 248 272 274
Abel 163
Abraham W. 100 207
Adam 243 255 333
Adam z Tuszyna 305
Adamczowski K. 24
Aland K. 196
Alberi A. 122
Alberigo G. 193 199 201 205
Albers P. 238 240 242
Albert, książe Bawarii 131
Albrecht, książe pruski 53 66 86 105 115 214 221 240 309
Alciati F. 218 224 357
Aleksander VI, pap. 131
Alexwangen M. 52
Allen A. M. 287 292 n. 296—298 301
Allen P. S. 287 292 n. 296—298 301
Alliopagus C. zob. Knobelsdorf E.
Alvarez Pelagius A. 196
Amalariusz 186
Amaseo R. 142
Ambroży św. 15 233 250 268 288
Amsdorf M. 108
Anastazjusz 235
Andrelinus F. 286
Andrzej ap. 12 260
Andrzej, lekarz z Elbląga 42
Andrzej Fryderyk z Kożuchowa 315 317
Andrzej Jerozolimski 328 331 335
Andrzej z Chorzeli 21
Andrzej z Krety 328 339
Anna św. 18
Antonin J. z Koszyc 294 n. 299 311 n. 325
Antychryst 92 97 108
Apollo 156
Apoloniusz 313
Archinto F. 320
Arco Z. 137 n.
Arendt P. 25
Ariadna 290
Arnold W. 308 n. 311 325 333 n.
Arystoteles 141 145
Asten van J. J. 71—73 78
Astensis J. J. zob. Asten van J. J.
Atanazy św. 272 328 331 336
Augustyn św. 54 112 144 n. 147 n. 150 157 159 170 n. 176 180 186 n. 191 n. 194 n. 225 233 248 n. 254 258 261 268 271—275 277—279 284—288 298 328 331

Baal 92
Bachus 230
Bączkiewicz F. 247
Bailly A. 214
Baltazar z Chorzeli 25
Balutius S. 201 n.
Balzer O. 101
Banckenberg J. 74
Bandkie J. S. 111
Baranowski W. 15 25
Barba G. G. 197
Bartłomiej ap. 12
Bartłomiej z Pułtuska 20
Barycz H. 44—46 70 214 287 294 n. 305 313 n. 357
Barzi S. 94 n.
Batory A., kard. 12 15 17 20 79 83—85 88 215
Batory Stefan, król 39 72 92 94 96 102 106 114 213 221 223 348
Bazyli św. 233 248 n. 253 259 n. 287 296
Beccadelli L. 127 202
Beda Czcigodny 273
Beleth J. 161 n.
Belial 91 94 n. 98 100 111 n.
Bellarmin R. 186 227 n. 274 281 n.
Below von G. 206
Benedykt VIII, pap. 237
Benedykt XIV, pap. 236
Benedykt z Nursji, św. 155 260
Bergen van H. 285
Bernacki L. 112 192—195 200 283
Bernard z Clairvaux 144 148 150 196 200 252 260 273 278 328 330 n. 334—336
Bertulpho H. 301
Beyer L. 107
Beza T. 84 91 n. 108 n. 111
Bieliński J. 11—13 15 n. 20—22 26 29 31
Bielowski J. 105 119 n. 240
Biernat C. 37 78
Birch-Hirschfeld A. 16 n.
Biskup M. 38 n. 44 n. 50 54
Blinowski A. 218 224
Blok J. 11
Bludau A. 297

Bochenek J. 278 283
Bodniak S. 59 n. 313 n.
Boehmius I. G. 319 n.
Bogacki H. 199
Bogner M. 49 54 62
Bolesław Chrobry, król 100
Bolognetti A. 15
Bona Sforza, królowa 82 119 156 210 214 221 239 312 361
Bonamico L. zob. Buonamico L.
Bonawentura z Gdańska 47
Boner Jan, kasztelan chełmski 110
Boner Jan († 1523), zwolennik Erazma z Rotterdamu 301
Boner S. 301
Bongiovanni B. 127 138 215
Bonifacy VII, pap. 273
Bonifacy VIII, pap. 196 251
Bonk H. 17 19 n. 23 25 n.
Boratyński L. 111
Bornkamm H. 190
Boromeusz F. 132
Boromeusz K. 104 112 117 119 123 127 131 n. 136 189 202 212 216 219 228
Borromeo K. zob. Boromeusz K.
Borzyszkowski M. 44 141 285 299 305 308 311 323 365
Bracha F. 190 192
Brachvogel E. 296
Brandt A. 66
Brandt J. 52
Braniccy 301
Brauel A. 55 n.
Braunsberger O. 125 204
Brencjusz J. 124 n. 146 149 195 214 219 242 246 251 275 277 281 299
Brenz J. zob. Brencjusz J.
Brettschneider M. 69 79 n.
Brieński J. 20 30
Broleński H. zob. Broliński H.
Broliński H. 12
Broutin P. 189
Bruno z Kwerfurtu św. 240
Brzeziński J. 14
Brzeźnicki J. 217
Brzozowski S. 14 20 23
Buceriusz 248
Bukowski J. 102 240
Buonamico L. 142 150 223 314
Burgonius A. 295 313 n.

Calenzio G. 123 131
Caligari J. A. 85 111
Calini C. 201
Campegii L. 142
Cano M. 272
Caprinus U. 17
Caraffa A. zob. Paweł IV, pap.
Carpi R. 128
Carstenn E. 38 62 65 78 n.
Cassander G. 159
Castagna G. 199
Ceele J. 285
Celestiusz, pelagianin 149
Cereceda F. 121 129 139
Cesini, posłaniec papieski 135 n.
Chemnitz M. 76
Chmiel A. 307 324
Chmielowski P. 324
Chodynicki K. 102
Chojeński J. 313
Choler J. 296
Cholinus M. 155 185 332
Chorzelewicz B. 17
Chrystus 5 37 41 83 n. 91—100 106 n. 111 n. 116 143 145 148—151 157 162—172 175 n. 178—180 182 n. 190—196 198 200—204 213 221 225 228 n. 231—235 238 244 n. 248 250 252 255—258 260—263 265—272 275—280 282 n. 288 n. 291 n. 297 n. 304 313 316 321 324 327 329—332 334 336—340
Chryzolog Piotr 328 337
Chryzostom Jan 141 185 228 233 248 253 258 260 n. 272 n. 298 316—318 321 n. 328 332
Chrzanowski A. 28
Cicada J. C. 122 n. 128 132 n. 135—137 139
Cichowski H. 186
Cieślak E. 37 78
Ciliński L. 319
Cockes L. zob. Coxe L.
Colet J. 286 n.
Commendone J. F. 67 73 78 102 104 110—112 115 n. 134 138
Congar Y. 191 194—196 200
Contarini G. 142
Cornaro A. 201
Costhensis Albertus zob. Psarski W.
Coxe L. 294 298 302 309 311—313 316 n. 321—325
Critius A. zob. Krzycki A.
Cronia A. 361
Cueva B. 128
Curtze M. 296
Cycero M. T. 141 272 306
Cyprian św. 168 171 176 194 n. 200 225 233 250 272 298 328 334
Cyprian ze Środy 14 17
Cyprianus E. 123 n. 126 130 n. 133 138
Cyryl Konstanty, apostoł Słowian 362
Cyryl Aleksandryjski 328 336
Cyryl Jerozolimski 186 328 339
Cytowska M. 291 294 318
Czaplewski P. 83—85
Czaplicki M. 20
Czaplicki S. 22
Czapliński W. 104 n. 108 115
Czarnkowski A. 221 308
Czartoryscy 154
Czema A. 50 52 n. 58 n. 64 68 88 213
Czema F. 64
Czerniatowicz J. 317
Czernik S. 29 32
Dąbrowski E. 287 n.
Dąbrowski S. 110

Damiani Piotr św. 237
Daniel 163 169 328 334
Dantyszek J. 14 n. 17 24 40 n. 47 148 183 192/3 210 285 295 n. 302 304 304/5 315 319—322
Dawid 315
Decjusz J. L. 294 n.
Delfino Z. 130
Delgado F. 198
De Maio R. 124
Dembiński B. 119 126 131 n.
Dembiński W. 70 75 77 79
Demofil, mnich 274
Demostenes 141 318
De Mula M. A. 122 n. 128 135 137
Denzinger H. 107 227
Deppner H. 37 42 47 51 n. 61 65 n. 69 74 79 83 85
Diana 230
Dionizy pseudo-Areopagita 144 147 n. 260 272 274
Długosz J. 362
Dobrzynka S. zob. Drobinka S.
Doellinger J. 134 136
Dolera K. 128
Domański J. 287 n.
Dorp van M. 287
Draskovic J. 126
Drei G. 122 132—136
Droba L. 309
Drobinka S. 17 25
Drzewicki M. 73
Dudic A. 126
Dunin-Wolski P. 97 106
Du Pin L. F. 283
Durand Wilhelm 186
Dusini A. 197 201
Duval A. 199
Dworzaczkowa J. 72
Działyński E. 223
Działyński J. 52 59 83
Działyński M. 355
Dzielony M. 18
Dzierzgowski M. 55 120 146 155 204 242 280

Eck J. 49 124
Eder J. 109
Efrem św. 249 272 328 331 335
Egzuperiusz 235
Eichhorn A. 38 41 47 55 n. 58 60 n. 66—71 74 76 89 120 193 203 210 n. 215 217 283 297 358
Ekhard z Kempen 347
Ekumeniusz 273
Eleutheropolis A. F. zob. Andrzej Fryderyk z Kożuchowa
Eliasz 92 231
Ellul J. 206
Elsner B. 38 272
Elżbieta, matka św. Jana Chrzciciela 329 337—339
Epifaniusz św. 233 n. 328 330 n. 335
Epiktet 291
Erazm z Rotterdamu 43 150 n. 159 185 189 247 263 273 285—304 306 310—313 316—322 325
Ercole, sekr. kard. H. Gonzagi 134
Erdmann ks. 48 n. 81
Ersam P. 47 n. 58 224
Estreicher K. i S. 125 154 n. 185 295 297 299 305—320 323—325 341
Eugeniusz II, pap. 236
Eugeniusz III, pap. 196
Eugubinus J. G. 134
Euzebiusz 273 328 339
Evennett H. O. 119 206
Ewa 329 331 333 335—337
Ewczyński E. 4
Ezechiel 328 335

Faber J. 274
Faber P. 22
Fabius W. 75
Fahe P. 71 73—75
Fahl J. 20
Falęcki S. 217
Falibowski J. 18
Falkowski C. 108 238 242
Farnese A. 216 218 224
Faustus Manichejczyk 170 233 273
Feliks, bakalarz z Elbląga 44
Ferber M. 24 209
Ferberowie 210
Ferdynand, I, ces. 51 120 155 314 219
Fernadez y Fernandez de Retana L. 207
Ferrandis Torres D. M. 121
Ferraris L. 251
Figiusz Albert 273
Fijałek J. 141 n. 185 273 294 296 298—300 306 310—313 315—317 320
Filip, jezuita z Braniewa 74
Filip II, król 121—123 128 131—133 135 n. 138 207
Filip IV Piękny, król 197
Filon z Aleksandrii 174 187 272 282
Fines 273
Firlej J. 96
Firlej M. 96
Fisher J. św. 286
Flawiusz J. 272
Fliche A. 232
Florenevius F. 13
Focjusz 273
Fortensis Fryderyk 273
Franciszek I, król 206
Frankl S. 112 190—193 249 n. 278 281 n.
Freiling P. 83
Fride W. 22
Friedberg A. 180 185
Friedwald M. 78 n.
Froben J. 286
Fronto 328, 339
Frycz Modrzewski A. zob. Modrzewski Frycz A.
Fryderyk II, ces. 100

Fryderyk V, ces. 206
Fryderyk, biskup Würzburga 125
Fulgencjusz 147 273
Funk F. E. 206 232 248

Gabriel z Łowicza 154
Gadowski T. 30
Gaguin R. 286
Gallio P. 96
Gamrat P. 319
Garrod H. W. 287
Gedeon 329 n. 333 338
Gelasinus zob. Śmieszkowic M.
Gelazyn zob. jw.
Gentile 109
Gerlach J. 39 52
Gerson J. 145 150 197
Ghisleri M. 128
Giberti J. M. 189
Giertych J. 9
Giese T. B. 40 47 208—210 285 297 n. 302 304
Glemma T. 37 58 64 217 223
Gleser M. 12
Glogovicius P. zob. Paweł z Głogowa
Gnapheus W. 41 43
Gnatowski J. 29
Gnatowski S. 30
Goclenius K. 296
Goleniszczew-Kutuzow I. N. 306 321
Gomoliński S. 224
Gonzaga F. 132
Gonzaga H. 122 132—137 139
Gonzaga J. 132
Gonzagowie 131—134
Góra P. 18
Górka A. 202 n.
Górka U. 308
Górnicki Ł. 214 221
Górski K. 108
Górski S. 214 n. 219 221
Goślicki W. 20
Gostyński T. 215
Grabka G. 112
Grabowski A. S. 300
Grabowski B. 28
Grabowski M. 12
Grabowski T. 116
Graciotti S. 361—363
Gracjan 180 185 206 252 273 275
Gracki A. 13 n.
Granat W. 303
Greffe B. 42 n. 45 49 51 57 61
Grek Scholastyk 273
Grisar H. 190 199
Grodzicki J. 16
Gronowski S. 327
Grot S. 111
Grote G. 285
Gruby J. 16
Gryczowa A. 154
Grzegorz I Wielki, pap. 146 150
Grzegorz VII, pap. 196 237 273
Grzegorz XIII, pap. 89 96 113 228
Grzegorz Paweł z Brzezin 108
Grzegorz z Nazjanzu 141 163 186 261 273 294 306
Grzegorz z Nyssy 185
Grzemski, sługa delegacji biskupiej 51
Grzywacz J. 206 n. 209 213 n. 216 222 224
Grzywacz M. 16
Gualterio S. 202
Gudovius J. 46
Guerrero P. 197 n.
Guicciardini F. 142
Guize K. 125
Gutenberg J. 125

Habsburg Katarzyna, królowa 51 56 144 146 192
Habsburgowie 120 126 206
Hajdukiewicz L. 295 305—307 309 311 n. 316 n.
Halecki O. 102
Haller L. 125
Hannau S. 18 22 28
Hannovius G. 50 56 73
Hannovius J. 16
Hegius A. 286
Heidenreich B. 46
Heil K. 43
Helbing W. 345 347
Helvetius P. R. 62
Helvingius W. 82 n.
Helwidiusz 233
Helzel Z. 241
Herbest B. 113 184
Herbest J. 192
Hermann, abp z Kolonii 319
Herman E. 236
Heyzmann U. 241
Hezychiusz 328 335
Hieronim św. 200 204 225 230 232 n. 248 260 n. 267 n. 273 277 286—288
Himmeriusz 235
Hindenberg H. 18 20
Hinkmar z Reims 191
Hipler F. 9 37 40 43 48 n. 67 89 120 141—143 153 192 212 277 281 297 305—321 341
Hoffmann F. 191 195
Hogelinedek, sekretarz królewski 75
Hohenembs M. 219
Hohenzollern Albrecht zob. Albrecht, książę pruski
Holbein S. 296
Homer 306
Homer Izaak 345
Hoppe J. 57—63 193
Horacy 316
Hordyński W. 325
Horoncjusz F. 282
Hozjusz S. 4/5 5 13 16 18 n. 21 23—25 28 31—33 35—225 227 n. 230 237 n. 241 n. 245—285 295 297—302 304—325 327—342 349 351 n. 354 361—363

Hozjusz U. 92 208
Huizinga J. 285—288 292—294 302
Human A. 347
Hus J. 191

Idzi Rzymianin 196
Ifigenia, córka króla Etiopii 248
Ignacy z Antiochii, św. 72 232 248
Innocenty I, pap. 235 273
Innocenty VIII, pap. 306
Ireneusz św. 168 328 336
Izabella, córka Zygmunta Starego i Bony 156
Izajasz 213 328 334
Izbiński M. 16
Izydor z Sewilli 196

Jacobson H. F. 67
Jadwiga H. F. 67
Jadwiga św. (wezwanie kościoła w Krakowie) 109 n.
Jagiellonowie 156 309
Jagłowski A. 4
Jakub ap. 67 264 271 274 328 333
Jakub, kapelan polski z Lidzbarka Warmińskiego 23
Jakub z Ciechanowa 14
Jakub z Iłży 305
Jan ap. 156 231 n. 260 266 328
Jan Chrzciciel 231 337
Jan Chryzostom zob. Chryzostom Jan
Jan Saski 107
Jan z Damaszku 328 336
Jan z Książąt Litewskich 313 n.
Jan z Płońska 307 321
Jan z Turowa 26
Janocki J. D. 310
Janowski Maciej 15 23 25 30
Janowski Mateusz 23
Janowski Stanisław 13 32
Janowski Szymon 20
Janowski W. 13 29
Jasienica P. 309
Jasiński J. 26
Jasnowski J. 42
Jedin H. 123 n. 126 128 n. 132 n. 137 n. 189 191 202 216
Jedlicki M. 100
Jędrkiewicz E. 287 306
Jelicz A. 306
Jeremiasz 231 328
Jerzy św. (wezwanie kościołów) 16 18 67 79
Jerzy z Tyczyna 216
Jesperson J. 296
Jesse 334
Joachim de Fiore 191
Job 146 312
Jobert A. 125
Jowian 230 232 n. 242 266 268
Julian, adresat św. Augustyna 336
Juliusz III, pap. 128 211
Justyn św. 232
Justynian 235 n.
Juwenalis 316

Kabasilas 186
Kaczmarczyk Z. 207 219
Kaczmarek Z. 39 n.
Kalikst II, pap. 237
Kallimach F. 213 306 n.
Kalliope 156
Kalwin J. 84 91 108 n. 111 118 190 203 247 282
Kamiński M. 319—321
Kanizjusz P. 115 118 125 n. 129 138 n. 204 227 n. 245 277 280 n.
Karnkowski S. 16 n. 41 60 63 73 77—80 84 88 117 143 146 n. 208 212 217 n. 223
Karol V, ces. 103 108 214 242 296 320 363
Kasjan 248 273
Kassel, adresat J. Layneza 129
Katarzyna św. 24 341 359
Katarzyna, żona Zygmunta Augusta, zob. Habsburg Katarzyna
Kausler E. 124
Kazimierz Jagiellończyk, król 69 207 209 211
Kazimierz Wielki, król 207
Kętrzyński W. 9 17 30
Kiełczewska-Zaleska M. 9
Kietlicz H. 207
Kijewski A. 221 223
Kilian z Chorzeli 27
Kleefeld, rajca i burmistrz elbląski 44 77
Kleinfeld J. 47
Klemens I, pap. 248 273 n.
Klemens Rzymski 232 248
Klemens z Aleksandrii 232 258 272
Kłodzińska K. 323
Klonowicz S. 295
Knobelsdorf E. 53 n. 56 n. 64—66 68 88 210 216 221 310
Koc L. 38
Koch G. 17
Kochanowski J. 44 46 184 295
Kochleusz J. 124 300
Kokoszka M. 20 30
Kołacki M. 18
Kołakowski L. 292 303
Kolakowski M. 27
Kolosváry J. 126
Komensky J. A. 105
Komikus 273
Konarski A. 81
Konarski J. 214
Koneczny F. 37 43 58—60 62 119
Konopacki J. 56 59
Konstantyn Kopronymos, ces. 336
Kopernik M. 7 36 41 318 n.
Koprzewiński J. 29
Koranyi K. 100 206
Korewa J. 45 n. 51 67 n. 72
Korytkowski J. 307
Korzeniowski J. 211 216—218 222 224
Korzeniowski M. 20

Kos M. 18 66—73 82
Kos P. 66
Kościelecki Ł. 14 223
Kossowska M. 35
Kostka J. 65 69 71 73 n. 76 n. 79 n. 223 361
Kostka P. 15 n. 20 24 29 83 217 223
Kostka S. 64
Kot S. 44 n. 58 154 241 294 325
Kowalska H. 73
Kozłowski K. 156
Krasicki C. 309
Krasicki I. 7 285 300—302 304
Krasiński F. 109 215
Krasny F. 17
Kraszewski W. 17
Kreczmer J. 13 n. 18 25 27—29 350
Krókowski J. 317 361
Kromer M. 10—20 22 25—27 31 42 45 48—50 53—55 57 59 n. 69 79 82 n. 85 88 112 128 131 133 143 146 159 184 186 192 192/3 203 n. 208—210 212 n. 216—218 221 n. 245 280 282 297 299 304/5 320/1 342—359
Kromer S. 18
Krowicki M. 241
Kryski W. 208
Krzeczonow de W. 241
Krzycki A. 159 183—185 294 301 306—312 314 n. 317—319 321 n.
Krzysztof, książę Wirtembergii 124
Krzywonoga J. 14
Kubala L. 240 n.
Kulczycki W. 240
Kumaniecki C. 194
Kurdybacha Ł. 286
Kurecka M. 285
Kurtscheid B. 206
Kurek J. 22
Kutrzeba S. 207

Ladner G. B. 196
Laktancjusz 273
Lang J. 295 317
Laniusz 281
Lanski S. zob. Łański S.
Łański S. 14
Łascy 294
Łaski Jan († 1531), prymas 102 301 313
Łaski Jan († 1560) 241 294 n. 298 n. 301 n. 312 n. 316
Łaski Jarosz 294 301
Łaski O. 96 117
Łaski S. 294
Lassota J. 43
Latinius L. 121 128 130 n. 133 n.
Laureo W. 84 n. 96
Ławski J. 70 n. 75 79
Laynez J. 126 129 135 n. 193 198—201 205
Lecler J. 76 102 107—109 116
Leclercq H. 230
Lehmann J. 347
Łempicki S. 294 302
Lengnich G. 60
Leomann J. 54 71 79 192/3
Leon II Izauryjczyk, ces. 336
Leon I pap. 194 204 225 235 273
Leon IX, pap. 237
Leon X, pap. 107 206 n. 209 215 222 285 n.
Leopolita zob. Śmieszkowic M.
Lepszy K. 39 78
Leśnodorski B. 9 39 n.
Lestocquoy J. 206
Lewin Metsch J. zob. Metsch Lewin J.
Liedke A. 69
Lippomano A. 63 n. 145
Liwiusz 184
Lombard P. 252 269 273
Lortz J. 38 49 59 75 86 89 119 124 n. 143 192 203—206 238 n. 272 280 299 317 320
Łoś J. 90
Loyola I. 119 228 281
Lubart S. 16
Lubieniecki A. 104
Lubodzieski J. 58 214 222 n.
Lucjan z Samosaty 141 287 301 310
Lucyfer 334
Ługowski S. 222
Łukasz ap. 56 328 337 339
Łukasz, jezuita z Braniewa 23 74
Lukian z Samosaty zob. Lucjan z Samosaty
Luter M. 28 42 48 64 84 101 n. 107 109 111 118 141 190 193 197 203 238 n. 241 n. 243 n. 246 n. 273—275 284 n. 287 289 292 n. 298 n. 302 305 307 n. 310—312 316

Maciej z Miechowa 305 362
Maciej z Szamotuł 305
Maciejowski B. 84
Maciejowski S. 148 208 210 221 223 n. 241 319—322 361
Madruzzo K. 128 133 135 138 189 196
Maggio W. 78
Magro P. 121
Makowiecki S. 18
Maksymilian II, ces. 84 130 212
Malaspina G. 25
Małecki J. 46
Malinowski M. 104
Mańczak W. 361
Mandybur T. 301 n.
Manicheusz 266
Mansi J. D. 201 n. 206 215 227 235—238 240 242 275
Manucjusz A. 286
Marcin św. 346
Marcjon 274
Marek św. ew. 248
Marek, magister z Elbląga 44 n.
Maria, zob. Maryja
Maria Katoliczka, królowa 53
Mars 260
Martimort A. G. 159
Martin V. 232
Martyribus de B. 189
Marycjusz S. 44—46 58

Maryja Bogurodzica 231 267 316 321 327—340 363
Matczak S. 283
Matern G. 29 n.
Mateusz ap. 248 295 328
Mateusz z Krakowa 164
Maurycy Saski, książe 120
Mayenowa M. R. 35 61
Mazurkiewicz K. 113
Medici A. zob. Pius IV, pap.
Medici J. zob. Leon X, pap.
Medici K. 132
Melanchton F. 58 109 241 n. 247 n. 251 275 297
Merkury 230 260
Merle J. 48
Merten A. 25
Mesjasz zob. Chrystus
Meszik zob. Słabosz Mężyk S.
Metodiusz 328 330—332 335
Metody św. 362
Metzsch J. L. 107
Mezentius zob. Radziwiłł Michał Czarny
Miaskowski K. 141 n. 298 n. 305—317
Michał św. 52 59 n.
Michalski W. 37 59 102
Micheasz 328
Mieleski A. R. 92 97 109 184
Migne J. P. 227
Mikołaj, nauczyciel z Brąswałdu 15
Mikołaj św. (wezwanie kościoła w Elblągu) 36 40 47—49 55 n. 64 66 68 n. 71 73 n. 82—86 88 143 193
Mikołaj V, pap. 206
Mikołaj Prokopiades z Szadka 305 308 321 n.
Mikołaj z Kuzy 191
Mikulski T. 302
Mirbt C. 196
Młodecki S. 313
Mocenigo A. 122
Modliszewski W. 51
Modrzewski Frycz A. 154 164 169 176 184 186 194 n. 199 201 204 208 213 215 219 n. 241 n. 245 275 279 295
Mojżesz 107 334
Monimus 147
Monte del J. 120
Montio L. 361
Morawski M. 105
Morone J. 119 122 n. 127—129 131—139
Morus T. św. 286 n.
Moszajski S. 29
Mstowski R. 46
Müller E. F. K. 227
Müller I. E. K. 227
Müller W. 207
Müller-Blessing I. B. 296 319 n.
Mycielski J. 210 216 221
Myszkowski H. 110
Myszkowski P. 12 53 66 68—71 75 n. 79 81 n. 84 97 n. 217 n.
Nadal H. 121 129 135 137
Nałęcz J. 19
Narkowski S. 217
Neander A. 79
Neogeorg S. 63 n. 74 76—78 80
Nestoriusz 206
Nidecki P. 64 69 n. 75 80
Niesel W. 227
Niger T. 306
Nikolaici 232
Nimsgar M. 82
Noguera J. 198 n.
Noskowski A. 20
Nowacki J. 308
Nowak W. 341

Oberman H. A. 197
Obłąk J. 9 n. 16 20 23 27 n.
Ocieski J. 42 45 56 62 143 n. 209
Ockham W. 197
Oláh M. 126
Olewski J. 78 n.
Opachowski W. 17
Opaliński P. 324
Oracki T. 58
Orlik Ł. 203
Orygenes 150 233 259 288 290 298 312 328 336
Orzechowski S. 90 103 n. 184 240—245 275
Osanowski zob. Ożarowski
Osiander A. 48 58
Ossarowski zob. Ożarowski
Osarowski zob. Ożarowski
Ostroróg J. 115 213
Ożarowski P. 26

Padniewski F. 217 n. 223 n.
Pafnucy, biskup 282
Pallavicino — Sforza P. 127
Palma J. B. 236
Pammachus 233
Papinius S. 299 312 n.
Paregomen 233
Pasierb J. S. 289
Pasqualin, kamerdyner papieski 130
Pastor L. 119 122 128 130 189
Paweł ap. 29 107 111 114 175 189 192 221 231—233 248 253 255 n. 258—260 263 n. 266—271 286 290 292 317
Paweł III, pap. 120 128 204 228 302
Paweł IV, pap. 64 101 112 119 n. 124 127—129 148 203 212 217 224 228 241
Paweł VI, pap. 229 283 363
Paweł z Głogowa 318
Pawluk T. 89
Peczkowski A. 28
Peczkowski Ł. 28
Pegon J. 199
Pelagiusz 149 242
Pencicki S. zob. Szymon z Pencic
Perler O. 195
Peszyński J. 18

Petrycy S. z Pilzna 105
Pflug J. 126
Phaë P. zob. Fahe P.
Piccolomini S. 362
Piegłowski S. 25 30
Piekarski K. 154 156
Piekosiński F. 94
Pieniężny S. 4
Pigghe A. 191 204
Piotr ap. 29 195—198 200 202—204 231 250
Piotr, legat papieski (XII w.) 240
Piotr, opat Cluny 328 338
Piotr Męczennik 275
Piotr z Łysykowic 19
Piotr z Mazowsza 21
Piotr z Palude 196
Piotrowski P. 16
Pissinski J. zob. Peszyński J.
Piszczkowski M. 300 302
Piszyński J. zob. Peszyński J.
Pitagoras 313
Pius II, pap. 207
Pius IV, pap. 112 114 119—124 126—133 135—137 139 155 214 218 n.
Pius V, pap. 113 203
Pius XII, pap. 229
Platon 141 287 n. 290 n. 313
Pliziński J. 21
Plonisco J. zob. Jan z Płońska
Ploski M. 15
Plutarch 141 272 287
Pluzek S. 24
Pociecha W. 55 297
Podlodowski J. 221
Poggiano J. S. 112 130 n. 137 221 224
Pokrzywiński J. 15
Polanco J. 121
Pole R. 126 n. 189
Polenz G. 240
Polikarp św. 232 248
Pollak R. 306
Porębski P. zob. jn.
Porembski P. 110 147 221
Porthan G. H. 297
Possewin A. 85
Posthumus Meyjes G. H. 197
Potencja, wdowa z Elbląga 51
Prasznicki Ł. 22
Preuck J., burmistrz 64
Preuck J., kanonik 18
Proklus Jerozolimski 328 336
Prokop W. 21
Prosper z Akwitanii 187
Protasewicz — Suszkowski W. 97
Przerębski J. 53 55 60 62 127 208 218 221 223
Przerembski zob. jw.
Pryscylian 266
Przyborowski J. 312 325
Psarski z Kościana W. 307 n.
Ps.-Areopagita Dionizy zob. Dionizy ps. Areopagita
Ps.-Augustyn 328 336 338
Ps.-Bonawentura 328 339
Ps.-Hieronim 328 333
Pulleon J. A. 309
Puteo J. 50 121—123 126—139 217
Pyrserjusz M. 318 324 n.

Quadrantinus F. 16 29
Queiss E. 240
Quering S. 20

Rabe J. 20
Radzik P. 28
Radziwiłł A. 20
Radziwiłł Mikołaj Czarny 42 54 n. 59 88
Radziwiłł Mikołaj Rudy 92
Rambowski A. 15
Ratcliff E. C. 206
Rechowicz M. 303
Rej M. 295
Rembowski S. 19—21
Rescius S. zob. Reszka S.
Reszka S. 18 41 48 69 n. 84 89 113 n. 117 n. 120 141 n. 155 166 n. 179 183 n. 202 208 242 273 n. 281 n. 299 320
Reusch A. 37 47 49 n. 52 57 64 n.
Ries G. 237
Rike J. 57
Rinetti P. 191
Rivière J. 170
Rogger I. 189
Roj J. 27 29
Rojzjusz P. 320
Roman A. 15
Romański T. 13
Romocki J. 25
Rosieński E. 209 358
Rotundus A. zob. Mieleski A. R.
Rozrażewski H. 83—85
Rudlovius J. 24
Rudnicki S. 85 88 341 355 357—359
Rudolf II, ces. 99
Rudzki M. 31
Rullus J. 311 325
Rupert z Deutz 186
Ruta P. 15
Rykaczewski E. 219
Rysiński P. 306—308

Saage J. M. 9
Sadoleto J. 142
Salmeron A. 129 198—200 204
Salomon 334
Sandecki — Malecki J. 295
Saraceni J. M. 122 128
Sarceriusz J. 58 64 66 68 71 74
Sarceriusz W. 54—56 58 n. 64
Sarpi P. 126 203
Saski Jan, zob. Jan Saski
Sawicki J. 313
Sawstowski B. 30
Scharfenberg Mikołaj 79
Scharfenbergowie 125 199

Schissenteuber P. 51 55
Schmauch H. 9 14
Schönmetzer A. 107
Schonnow J. 350
Schott T. 124
Schottenloher K. 125
Schepper K. 296
Schreiber G. 125
Schubert W. 46
Schultz M. 79
Schynnensmidt T. 51
Sculteti W. 82
Szczaniecki P. 153
Seneka 287
Sępławski 51
Seraczki C. zob. Sieraczki K.
Seripando H. 122—124 128 n. 131—139 197 202
Servet 109 203
Sforza Bona zob. Bona Sforza
Sickel T. 119 121 132
Siebert F. 123 125
Siebert H. 57
Sieraczki K. 156
Sierakowski J. 77 79
Simonetta L. 137 139
Skarga P. 105 117 184
Skowroński Z. 149
Słabosz Mężyk S. 109 n.
Słap Dąbrowski M. 294 319
Śliwowscy R. W. 306
Słomowski S. 24
Słonczewski L. 203 208
Słupecki J. 46
Słupski S. 77
Śmieszkowic M. 44 n. 50
Smoczyński J. 80 112 141 146 150 161 191 n. 194 197 200 202 204 n. 272 318 320
Smoleński M. 24
Smoleński P. 29
Sobiesławski W. 306
Sojka J. 341
Sokołowski S. 184 192
Sokrates, filozof 255 290
Sokrates, historyk 273
Solikowski J. D. 73 75—77 85 106 184 203
Soto P. 201 246 273 281
Souchiere H. 219
Spitrensis P. 27
Spongenberg P. 124
Sprengel J. 59 69
Stahr J. 246
Stanisław, wikariusz z Dobrego Miasta 17
Stanisław August, król 301
Stanisław Szczepanowski św. 4/5 23 80/1 96/7 181
Stanisław z Sierpca 14
Staphylus F. 124
Starowolski S. 315
Stefan II, pap. 236 273
Stefan IX, pap. 273, 275
Steihele A. 131 136
Steinherz S. 119 121 130 134 214 219
Stobe, ks. 85
Stock E. 66
Stratander K. 312
Stromer H. 300
Stryjowski J. 17
Strykowski 51
Stylpon z Megary 255
Sukowski M. 13
Sulima S. 154 n.
Sunyer F. 71 73 n.
Susta J. 119 128 134—136
Swieżawski S. 186
Sylwester II, pap. 207
Sylwestris J. 313
Syrycjusz, pap. 235 273
Szarlowski A. 102 242
Szczawiński S. 79
Szczepanowski S. zob. Stanisław Szczepanowski
Szedziński S. 217 n. 223 n.
Szembek K. A. 355 357—359
Szkot Duns 289
Szorc A. 35
Szostakiewicz Z. 208 210 222
Szujski J. 309 311 316
Szumska U. 294 325
Szydłowiecki K. 294 301
Szydłowski S. 30
Szymański J. 207 n.
Szymon z Pencic 19
Szyszkowski M. 18

Tacchi — Venturi P. 129
Talia 156
Tanquerey A. 247
Tapper R. 145 147 n.
Tatarka S. 23
Tawney R. 108
Tazbir J. 64 102
Teichert R. 14
Tellechea Idigoras J. I. 189
Telniczanka Katarzyna 311
Teodor, ces. 250
Teodoret 273 328 339
Teofilakt 273
Teosterykt 328 331 n. 336 340
Terpsychora 156
Tertulian 145 150 232 n. 268 298 320
Theiner A. 112 348
Thietmar, kronikarz 100
Tierney B. 196
Tomasz, bakałarz z Elbląga 44
Tomasz, wikariusz z Barczewa 12
Tomasz z Akwinu 150 193 n. 196 204 247 252 265 n. 268 n. 273 278
Tomasz z Dzierżkowa 25 30
Tomczak A. 75 78
Tomicki P., biskup 119 141 143 145 184 294 n. 298 301 305—309 311 314—318 321 n. 325
Tomicki P., bratanek biskupa 314
Tournon F. 125 135 n.

Treter T. 18 89 128/9 304/5 315 358
Truchsess O. 78 112 123 125 130 n. 135 137 139
Trypućko J. 320
Trzej Królowie 40 67 73 82 n. 88
Tungen M. 209
Turzo J. 294
Tylicki P. 18
Tymoteusz 114 221 260 328
Tytus 221 260

Uchański J. 70 95 110 n. 117 212 n. 215 218 222 n. 361
Ullmann W. 196
Umiński J. 89 92 105 n. 116 119 124 150 191 239 282
Urban VII, pap. 199
Urban W. 111

Valdes A. 296
Valla L. 287
Vargas F. 121—123 128 n. 131—136 138 n.
Vergerio P. P. 124 213 246
Vietor H. 316
Vigouroux F. 230
Villoslada R. G. 198
Vitrier J. 286
Völker K. 108

Wachholz L. 111
Wacław, lekarz królewski 75 n. 213
Waczenrode Ł. 341 347 354 n.
Wakar A. 26 40
Walde O. 296
Wałdoch S. 37 46 63 66 n.
Walewski C. 133 217 n. 224 358
Walezjusze 120
Walezy Henryk, król 84 88 96 106 117 215
Walz A. 201
Warszewicki K. 184
Warttembur S. 80
Watt P. 55
Wawrzyniec św. 19
Waza Jan Olbracht 355 358 n.
Wdowiszewski Z. 80
Weber A. 130
Węgierski W. 111
Weiler A. 142 n. 196
Wenus 260
Wepsięć J. 300
Wergeriusz P. P. zob. Vergerio P. P.
Wermter M. 53 64—66
Werner J. 317
Wessel z Gonsfort 191
Wette de 107
Wierzbicki W. 12 218
Wierzbowski T. 96 110 213
Wigilancjusz 233
Wiklef J. 191 242 286
Wildschütz S. 82 n. 85
Wilhelm, arcybiskup ryski 213
Willaert L. 207
Wincenty z Lerynu 181 185 n. 246 319 n.
Wirgiliusz z Urbino 318
Wisłocki W. 153
Wódka M. 13
Woelky C. P. 9 40 58 n.
Wojciech św. 19 181 240
Wojciech z Krainy 305
Wojewódka B. 295
Wojtkowski J. 4 327 363
Wojtyska H. D. 105 119 138 189 192 198 201 203 n. 217 219 361—363
Wołoszyński R. 105
Wolski Dunin zob. Dunin Wolski P.
Wolski P., biskup płocki 12 14 23 28
Wolski P., poseł polski w Hiszpanii 212
Woreiński J. 18
Wotschke T. 102
Wrzesieńska M. 314
Wudtke M. zob. Wódka M.
Wysocki W. 111

Zaborowski S. 164
Zachariusz, bibl. 337
Zachariasz, pap. 236
Zadkoński A. 24
Zajączkowski P. 78
Zajchowska S. 9
Zakrzewski W. 37 40 89 102 120 141 n. 153 192 208 222 239 n. 245 297 305 316
Zaleski J. 243
Zalewski J. 73
Zamojski J. 85
Zaorski F. 227 230
Zapolya J. 156
Zdrodowski F. 112 283
Żebrawski T. 323
Zebrzydowski A. 110 n. 208 221 294 301 309
Żelewski R. 94 111 208
Zimmermann J. 41 71—74
Zins H. 36 41 209 n. 219
Żórawski W. 16
Zozym, pap. 242
Żukowicz S. 283
Zwingli U. 190
Zygmunt I Stary, król 39 42 101 119 n. 156 164 166 180 185 190 205 208 210 228 240 296 299 309 311 313 316 363
Zygmunt II August, król 39 47 50 n. 53 55 59 61 n. 71 75—77 80 n. 83 87 n. 91 n. 97 n. 101 n. 104—106 111 118 127 138 143—146 156 181 205 208—210 212—216 221—223 241 n. 276 363
Zygmunt III Waza, król 355
Zymmermann M. 154

II. SKOROWIDZ NAZW GEOGRAFICZNYCH

Alife 198
Anglia 53 90 285—287 294 325
Aniol Św., zamek w Rzymie 128
Antwerpia 125 275 282
Augsburg 78 131 296
Austria

Babilon 275
Barcelona 227
Barczewko 11 n. 16
Barczewko 11 n. 16
Barczewo 12 n. 28 31
Bari 361
Bartąg 13
Bazylea 238 241 285 n. 299 301 311
Berlin 107 123 309
Biecz 24
Biesowo 13 32
Biskupiec Reszelski 13 n. 19 32
Bisztynek 14 32
Bludowo 14 n. 31
Bolonia 89 119 190 202 273 285 299 308 357
Brandenburgia 105
Braniewo 7 9 17 20 27 29 32 36 41 64 n. 67—69 71 73 78 88 n. 99 119 143 192 272 299 317 341 350 357 n.
Brąswald 15
Brugia 189
Budziszyn 58
Butryny 15 30
Bydgoszcz 39

Cambrai 285
Cambridge 119
Chełm 363
Chełmno 40 43 58 n. 62 210 213 216 225 363
Chorwacja 362
Chorzele 17
Citta di Vaticano zob. Watykan
Clairvaux 219
Cluny 328
Czechy 90 238

Dania 90
Deventer 285 n.
Dilingen 61 125 182
Dobre Miasto 13 15—17 29 355 n.
Dywity 17 25 n.

Efez 306
Egipt 230 233 282
Eichstadt 125
Eisleben 124
Elbląg 35—88 99 115 143 190 192 n. 211 213 224
Ełk 55 295
Etiopia 248
Europa 40 65 90 90 100 n. 103 109 119 125 167 211 238 241 n. 362
Europa Północna 143 150
Europa Południowa 306
Europa Wschodnia 361
Europa Zachodnia 206 n. 294 303
Flandria 107
Florencja 132 138 227
Francja 84 92 103 n. 107 124—126 130 n. 135 182 206 214 219
Frankfurt 123
Frankfurt n. Odrą 319
Franknowo 17 n. 32
Frombork 9 14 16 18 29 31 49 67 211
Fryburg Br. 107 119 123—126 189 197 204 n. 227 236 238 274 277 285

Gdańsk 35 37—39 42 47 52 54 58 60 62 64 n. 67 72—74 77 n. 84 n. 88 99 101 115 210 348
Genewa 203
Getynga 190
Gietrzwałd 19
Gniezno 308
Gołębie 190
Gotha 70 n.
Gouda 285
Granada 197
Gravenhage 197
Grecja 90 104 300
Grenoble 240
Grudziądz 52 54 56 190 213
Gryźliny 19 n.
Gutkowo 19 25
Gwiazdowo 21

Haga 43
Hebdów 111
Heidelberg 282
Hertogenbosch 285
Hiszpania 121 n. 128 131 n. 135 n. 203 206 212 222 295 302 320
Holandia zob. Niderlandy

Inflanty 68 86 104
Ingolstadt 125
Innsbruck 199
Italia zob. Włochy

Jabłonowo 24
Janowo 20 23
Jeziorany 19 n. 30 32
Jurandowo 22

Kabiny 12
Klebark 20
Klewki 19—21 30
Knyszyn 39 80
Kochanówka 21 32
Koleka 23
Kolno k. Reszla 21 n. 32
Kolonia 38 41 48 76 89 114 n. 120 143 159 180 182 190 192 204 225 274 281 n. 299 328 332 362
Konstancja 206 219 238
Konstantynopol 110
Kórnik 323

Kościerzyna 327
Koszyce 325
Kraków 16 22 24 37 43—46 49 51 61 69 73 79 89—92 94—99 101 n. 106 108 110 n. 117—120 125 141 153 n. 156 159 181 184 n. 190 192 205 207 210 n. 217 n. 227 n. 240 n. 282 n. 294 297—300 305—320 323—325 357 n. 361
Kraszewo 22 32
Królewiec 9 20 38 42 n. 57 67 272 295
Księstwo Litewskie 20 104
Księstwo Pruskie 35 37
Kujawy 17
Kurlandia 240

Lamkowo 22
Ławda 27
Łęczyca 240 n.
Leginy 23 25 32
Lewoczy 325
Leżajsk 154
Lidzbark Warmiński 10 15 n. 22—24 29 32 39 42 n. 46 n. 50 57 69 112 166 296 300 n. 319 342 347 350 355
Lipsk 102 108 123 125 180 185 206 227 236 239 252 297
Litwa 70 97 n. 106 112 n. 222
Łomża 21
Londyn 126 196 206
Lowanium 282 285 287 296
Lubawa 43 n. 299
Lublin 36 80 88 186 206 210 303
Lubomino 24
Lucca 201
Łuck 115
Lugo 198
Lutry 24 n. 30 32
Lwów 9 44 89 100 124 239 n. 278 282 294 325
Lyon 125 146 227 245 282

Madryt 128 135 207
Maków Mazowiecki 27
Malbork 53 71
Małopolska 13 24 97 101 111
Mantua 104 134 n. 138
Mazowsze 12—15 17 19—21 23—29 31—33 84
Mazury 9 12 19 40 58
Mediolan 237
Meklemburgia 105
Miedniki 217
Mierzeja Wiślana 39
Miłogórze 22
Moguncja 9 38 89 120 125 154 193 282 n.
Monachium 191
Mondovia 84
Morawy 183
Münster 319

Nantes 214
Naumburg 126
Neapol 113 123 n. 129 218
Neo Cezarea 235
Neomagi 238
Niderlandy 103 207 238 285 295
Nieborów 361
Niemcy 79 84 101 103 107 119 124 n. 138 206 214 238—241 281
Nogat, rzeka 39 54

Odra, rzeka 319
Oksford 286 n.
Ołomuniec 16 24 29
Oliwa 304/5 320/1
Olsztyn 4 10 17 19 n. 22 25 n. 29 38 40 n. 80/1 146 285
Opole 89 247
Orange 206
Orneta 16 20 26 n. 32 59 80/1

Paderborn 206
Padwa 119 123 273 285 314 345 357 361
Parczew 102
Parma 254
Paryż 112 125 153 159 191 n. 204 206 n. 214 227 230 232 236 247 282 n. 285 n. 325
Pelplin 89 112 161 191 242 272 n.
Petersburg 283
Pieniężno 32
Pilzno 58
Piotrków 55 69 102 104 125 128/9 153 210 240
Piotrowiec 27 31
Płock 29
Podole 93
Poisy 125
Polska 7 9 15 31 35 37 n. 40 43—45 50 n. 53 55—62 67 70 72 78 81 83—85 87 90 n. 96 n. 99—106 109—118 121 123—127 128/9 130 137 n. 141 144 146 153 166 169 177 n. 180—187 205—211 213 n. 216—219 221 n. 228 238—242 246 275 281 283 285 294—297 299 302 304 306 309—311 313 315 317 n. 322 358 361
Pomezania 240
Pomorska Wieś 47 57
Pomorze 101
Portugalia 138
Powiśle 9 58
Poznań 9 14 35 46 49 67 100 113 116 179 219 241 246 283 308 324
Praga 24 29
Prosity 27 32
Prusy 9 13 25 37 41 43 50 54 62 64 n. 67 82 208 n. 222 228 240 309
Prusy Królewskie 35 37—39 41 43 47 52 58 60 63 67 n. 81 n. 88
Prusy Książęce 31 35 41 105 n.
Przasnysz 15 18 20 n. 28
Przezmark 47 57
Pułtusk 12 15 20 29 n.
Purda 27 n.

Radłów 190
Radostowo 28

Ramsowo 28
Ratyzbona 130 134
Reading 325
Reszel 25 28 n. 32
Rossano 199
Ryga 153
Rzym 4/5 9 23 35 n. 43 64 67 73 78 80 80/1 82 n. 85 88 91 n. 96 96/7 98 n. 102 n. 105 110—113 118—123 126 n. 128/9 129—131 133 n. 136 138 n. 189 n. 196 198 201 n. 205—208 211 215—219 222 225 228 230 236 249 251 272 n. 282 n. 285 n. 312 314 348 357 361—363

Salerno 122 139
Sambia 240
Sątopy 29
Scytia 248
Sętal 29 32
Śląsk 101 182
Śmiglewice 20
Smolajny 300
Stanisławów 319
Stargard 319
Steyn 285
St. Omer 286
Stradom, dzielnica Krakowa 109 n.
Sucha 301
Syria 248
Sząbruk 25 30
Szalmia 27 29 n.
Szkocja 90 107
Sztemberk 73
Szwajcaria 104

Tarnów 90 115 156
Tebaida 248
Tęczyn 90
Terni 197
Thame 325
Tlokowo 30 32
Tolkmicko 38
Toruń 37 n. 52 74 n. 77 83 88 99 115 217 299
Trydent 35 67 103 119—122 124 126 n. 132 134—139 189 197 199—201 225 362
Turcja 83
Turku 297
Turyn 190 285
Tybinga 124 196 232 325
Tyniec 155 n.
Uppsala 320
Utrecht 285

Valladolid 121

Wągrowiec 16
Waldenburg 123
Warmia 7 9 n. 13 n. 17 n. 23—25 28 31—33 35 37 40 n. 53 58 64 67 78 82 85 88 n. 117 139 209 n. 213 n. 225 277 302 320 341 343 355 357—359
Warszawa 35 38—40 42—44 58 61 64 70 73 76 80 84 96 101 n. 104 n. 108 110 n. 133 149 194 206—208 213 215 217 240 n. 278 303 306 309 n. 312 n. 318 324 n. 358 361
Warta, miejscowość 24
Waszyngton 112 283
Watykan 124
Węgry 126 309
Weimar 273
Wenecja 122 134 n. 138 161 184 227 282 285 n.
Wiedeń 29 62 99 103 119—121 123—125 127—131 134 137 n. 153 155 187
Wielkopolska 72 101 324
Wilno 14 17 86 89 92 97—99 104 214 295
Wirtemberga 124
Wisła, rzeka 39 54
Wittenberga 46 101 240 246 319
Włochy 63 129 131 n. 141 185 198 214 228 299 301 314
Włocławek 212
Wozławki 30 n.
Wrocław 73 94 104 111 154 214 287 295 301 305 311 319
Wrzesina 30 n.
Wschód 126 233—236 248 333
Würzburg 123—125 202

Zachód 233—236 248
Zalew Wiślany 18 39
Zara 201
Zatybrze, dzielnica Rzymu 43 96/2 113 228
Ziemia Płocka 13
Zolikon 227
Zurich 227
Zwickau 107
Zwierzyniec, dzielnica Krakowa 110
Zwolle 285

III. SKOROWIDZ RZECZOWY

BRACTWA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ: 12 79 344.
DEVOTIO MODERNA: 142 285 n.
DIECEZJA: Augsburska 125; Chełmińska 213 216; Chełmska 40 222; Gnieźnieńska 16 24; Krakowska 156; Płocka 20 22—24 26 n. 29 n.; Pomezańska 35; Poznańska 19; Rzymska 320; Sambijska 35; Trydencka 189; Warmińska 35 n. 38—41 44 46 65 69 88 90 127 128/9 141 192/93 205 209 216 n. 228 275 300 305 319 n. 341; Wileńska 313; Włocławska 16 20 82; Wrocławska 319.
DUSZPASTERSTWO LUDNOŚCI POLSKIEJ NA WARMII W DRUGIEJ POŁ. XVI WIEKU: 9 nn.

ERAZM Z ROTTERDAMU: 285—305: formacja intelektualna 285 n.; humanizm biblijny 288—292; nowa teologia 292; osobowość 285; twórczość 285—288; wobec M. Lutra 292—294.
ERAZMIANIZM: w Polsce 294; biskupów warmińskich 295 nn.; J. Dantyszka 295 n.; T. B. Giesego 296—298; S. Hozjusza 298—300; I. Krasickiego 300—302.
HOZJUSZA S. DZIAŁALNOŚĆ: Biskup chełmiński 205 208. Biskup warmiński: duszpasterstwo 9 nn.; reformacja w Elblągu 37—88 190 nn., wybór na biskupa 205. Kontrreformacyjna postawa 89 nn. 118. Legat papieski na Sobór Trydencki 119 nn. Studia 141 184 n. 190 305 n. Twórczość poetycka i wydawnicza (1522—1548): epigramy 305—314 322, elegie 314 n. 322, *Parafraza psalmu 50* 315 n. 322, wydania utworów innych pisarzy 316—319 322. Twórczość teologiczno-polemiczna: *Confessio catholicae fidei christiana* 125 128/9 153—155 327 n., *Explicatio salutationis angelicae* w *Confessio* 327—340, metoda i sposób pisania dzieł 276—280, *Modlitwa o zjednoczenie chrześcijan* 5.
HOZJUSZA S. DOKTRYNA: Antropologia: człowiek 144—150, jego doskonalenie 148 150, jego usprawiedliwienie 149, dobre uczynki 148—150 264 n., jego teoria poznania 145 n., moralizm 150, neoplatonizm 144 n. 147 149, woluntaryzm 147 n. Biskupstwo: „Biskup w Kościele — Kościół w biskupie" 190 nn., geneza urzędu biskupiego 190—195, prymat i episkopat 195—205, wyniesienie do godności biskupiej i jego elementy konstytutywne 205—225. Bóg i jego poznanie: 143—150. Celibat: możliwość zachowania 253—265, nauka Hozjusza i jej źródła 238—245 272 283 n., polemika z przeciwnikami 242—247, śluby 247—249, wyższość nad małżeństwem 265—21, zarys historyczno-prawny 230—242. Eklezjologia 191—194. Historia Kościoła w Polsce 181 n. Humanizm chrześcijański 142 150. Język w liturgii 178 361—363. Kapłaństwo 193. Kontemplacja 172—176. Kościół zob. Eklezjologia. Kult 145 147 157 n. 162 n. 166 n.: miejsce sprawowania 166 n., w *Confessio* 157 nn.; zewnętrzny 162 nn. Liturgia mszalna w *Confessio:* 152—187: język 178 361—363, kapłan 163—171 175 193, komunia św. 179 n., ofiara 165 n. 170, udział wewnętrzny i zewnętrzny 166 178 nn., wierni 164. Mariologia 327—340. Msza św. zob. Liturgia mszalna. Prymat biskupa rzymskiego 195 nn. Stworzenie 144—149. Teoria: nauki 150, partycypacji, poznania 145 nn. Tradycja 181. Zjednoczenie chrześcijan 5.
HUMANIZM: biblijny 288, chrześcijański 142 150.
KAPITUŁA WARMIŃSKA: katedralna 15 18 25 66 192/3 209—211 216 n. 304/5 342 348, kolegiacka 13 17 28 342 347 n.
LITURGIA STAROPOLSKA: 177 n.
REFORMACJA: 228 238—240 246 292 302 n.
REFORMACJA W ELBLĄGU: 38—88 190 n.
RÓŻNOWIERCY W POLSCE: 109 n. 184.
SOBORY POWSZECHNE: Nicejski 273, Efezki 206, Laterański I 237, Laterański II 237, Laterański IV 207, Konstancjeński 206 238, Florencki 273, Laterański V 189 215 238, Trydencki 7 9 17 36 61 65 67 n. 70 75 89 102 114 118—122 124 127—129 138 n. 149 189 191 197—199 201—203 205 215—217 224 n. 228 237 242 249 266 274 278 281 283 342—345 347—349 354 359 361 n., Watykański II 90 117 n. 192 204.
SYNODY DIECEZJI WARMIŃSKIEJ: 1497 r. 341 347 354 n., 1565 r. 10 n. 18 21 n. 25 31—33 67 341—344 349 354 n., 1575 r. 341—347 354—359, 1576 r. 355 357 359, 1577 r. 341 n. 347—350 354—356 n. 359, 1582 r. 341 350—353 355—357 359, 1610 r. 341 355 n. 359, 1623 r. 355 n. 359, 1726 r. 355 357 359.
USTAWODAWSTWO SYNODALNE BPA MARCINA KROMERA 341—359. karność kościelna 348—351, nauczanie wiernych 344 n. 350, obrona wiary 342 n., przepisy liturgiczne 349—352, sakramenty i sakramentalia 343 n., sprawy majątkowe 345 n. 352, wpływ i ocena ustaw synodalnych, 355—358, źródła synodów 353—355.
WYBÓR BISKUPÓW W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ 206—210.
ZBÓR KRAKOWSKI — SPRAWA LIKWIDACJI 90 nn.
ZGROMADZENIE ŚW. KATARZYNY 341 357 359

IV. SKOROWIDZ BIBLIJNY

Rdz 3,15: 330 333 335
3,16: 339
22,18: 339
Wj 3,2-6: 334
3,14: 143
12,46: 156

29,24: 179
31,10: 231
Kpl 10,9 nn. 231
23,11: 179
23,15: 179
23,17: 179
23.20: 179
27,2: 248
Lb 17,8: 333
30,2-17: 2448
30,10: 278
Pp 4,24: 334
6: 270
11,1: 269
Sdz 6,12: 333
6,36-40: 333
2 Krn 6,18: 334
Job 38,1: 256
Ps 6.13: 264
17,21: 264
20,4: 339
21: 312
44,8: 339
50: 141 313 315 n. 321 n.
55,5 n.: 335
75,12: 248 278
83,3: 161
103,2: 333
109,3: 334
118,49: 61
144,18: 259
Prz 31,10: 330 334
Ekl 5,3: 248 261 278
16,12: 264
Mdr 4,1: 227
Iz 9,2: 333
2,31-35: 334
4,5: 86
5,1-4: 76
7,14: 334
31,22: 334
Ez 44,2: 333
Dn 2,31-35: 334
Mi 6,4: 333
Mt 1,21: 339
3,43 nn.: 270
4,10: 160
5,8: 231 256
5,14 nn.: 268
8,20: 83
11,30: 256 276
12,31: 253
18,17: 249
19: 261
19,10: 267
19,11: 255 257 261 267
19,12: 231 248 255 261 267
19,16 n.: 278
19,22: 256
19,27: 231
19,29: 231
22,37: 270
22,40: 270
24,25 n. 268
28,19: 268
Mk 9,22: 256 258
10,17 nn.: 278
10,21: 248
12,30 n.: 270
Łk 1,15: 337
1,26-35: 231
1,35: 333
1,41: 337
1,67: 337
2,10: 337
6,35 n.: 257
9,57: 248
10,4: 268
11,9: 256
10,16: 313
12,47: 264 298
14,26: 276
J 1,14: 338
4,24: 334
12,37: 261
15,16: 262
19,26: 231
19,36: 156
Dz 2,4: 337
5,40: 260
6,8: 337
18,18: 278
21,23: 278
Rz 2,6: 264
5,5: 256 270
7,16 n.: 255
8: 158
8,1: 256
8,16: 265
8,18: 264
8,35: 260 270
9,5: 339
12,1: 339
13,14: 333
1 Kor 3,8: 264
4,1-2: 268
7: 248 256
7,2: 263
7,2-9: 255 261
7,4: 269
7,5: 269
7,7-8: 232
7,9: 263
7,32 n.: 232 265
7,32-34: 267
7,38: 267
13,1-4: 270
13,4-7: 269
13,7: 271
15,10: 270
2 Kor 2,15: 268
3,5: 334
9,8: 257
12,7: 259
Gal 5,17: 255
5,21: 253
Ef 3,17: 270
5,32: 266
6,11-17: 221
Flp 1,14 nn.: 255
2,12: 259
4,13: 256 271
4,14: 258
Kol 3,14: 265
3,23: 264
3,24: 255
1 Tym 2,5: 334
3: 221
3,2: 231 233 256
3,12: 231
5,11 nn.: 248
6,10: 270
2 Tym 4,8: 264
Tt 1: 221
Hbr 4,16: 259
5,14: 269
11,6: 334
13,4: 262
13,5: 256
Jk 1,6: 157
1,12: 264
2,10: 271
4,17: 264
1 P 3,9: 255
2,2: 338
2,4: 338
4,16: 265
5,11: 260
Ap 5,9 n.: 339
12,1: 333
14,4: 232
18,18: 248
21,13: 333
21,23: 248
22,12: 264

V. SKOROWIDZ PRAWNY

1. KODEKS PRAWA KANONICZNEGO

Kan. 132: 229 251 337
985: n. 3: 237
1036: 251
1072: 237 251
1073: 251
1307: 247
2388, § 1: 237

2. SYNODY DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Synod z 1497 r.

Art. 9: 355
16: 355
17: 355
18: 355
26: 355
34: 355
36: 354
40: 355
46: 347

Synod z 1565 r.

Art. 11: 10 355
17: 11
20: 355
32: 255
40-42: 355
44: 355
46: 355
53 n.: 354

Synod z 1575 r.

Art. 1: 343 355 357
3: 358
4: 343 356
5: 343 356
6: 342
8: 344 356
9: 344 n.
10: 342
11: 356 n.
12: 342
13: 343
14: 356 n.
15: 343 354 357
16: 343 356
17: 355 357
18: 344
20 n.: 344
22: 245 354
24: 346 356
25: 346 n. 354 356 n.
26 n.: 347
28: 345 355 357
30: 343 n. 354 357
31: 345
32: 354 357
33: 344
34: 345
36: 345 347
37: 347 356
38: 356
39: 346
41: 345
42: 346 n. 356
43: 346
44: 346 n. 355 357
45: 346 355-357
46: 346 n.
48: 345
49: 347 354
50: 345 354

Synod z 1577 r.

Art. 1: 348 n. 354
2 n.: 348 n.
4: 348
5: 348 350
6: 348 n.
7 n.: 348 356
9 n.: 349 356 n.
12: 348 354
43: 357

Synod z 1582 r.

Art. 1-3: 350
4: 350 n. 355 357
5 n.: 350
7: 350 355 357
9 n.: 351
10: 350
11-13: 352
14: 351 355
15: 351 355 357
17: 352
18: 353 355 357
19: 352
20: 351 n.
21-23: 353
24: 353 356
26: 352 n.
27: 353 357
35: 356

Synod z 1610 r.

Art. 4: 356
10 n.: 356
17: 356
19: 356
24: 356
139: 356
161: 356
174: 356
177: 356
210: 356
216: 356
218: 356
220: 356
293: 356
326: 356
329: 356
335: 356
340 n.: 356
347: 356
371: 356
427: 356
438: 356
474: 356

Synod z 1726 r.

Rozdz. V, § 13: 357
§ 17: 357
XVII, § 60: 357
XXI, § 85: 357

VI. SKOROWIDZ RĘKOPISÓW

Gotha-Biblioteka
III, 169: 70 n.
III, 213: 77
III, 223: 78
Kraków — Archiwum Kapituły
Epistolae Variarum Personarum 1578—1603 11: 217
Kraków — Biblioteka Czartoryskich
917: 78
1605: 65
1610—1620: 214
Kraków — Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego
60: 218 299
63: 216
160, fasc. 44: 83
Kraków — Zakład Dokumentacji PAN
Teki Naruszewicza 76: 78
Teki Rzymskie 126: 217 n. 224
Linkoping — Stiftts- och Landsbiblioteket
24, ep. 58: 69
24, ep. 63: 76
24, ep. 68: 75 79
24, ep. 69: 74
24, ep. 73: 81

24, ep. 76: 79
24, ep. 77: 81
Neapol — Biblioteca Nazionale
XIII AA 56: 123 128 138
Olsztyn — Archiwum Diecezji Warmińskiej
A 3: 11 26
A 88: 341 347 n. 350
B 1a: 18
B 2: 10, 12 n. 15—17 19—27 30
B 3: 10—15 17 20—23 25 28—30
B 4: 10 12—15 17—24 26—31
C 77: 68 74 77—80 82 n.
D 2: 70
D 9: 73
D 13: 73—75
D 14: 71
D 15: 70—73 75 77 n. 81
D: 16: 41 71 n. 75 79
D 17: 41 70 73 n. 81
D 18: 73 n.
D 19: 82 85 192/3 304/5
D 24: 73
D 26: 73 78
D 27: 78
D 33: 85
D 113: 78
G I: 342 347 350
H 35: 304/5
Acta Capitularia:
C 75: 82
L: 192/3
L 10: 192/3
L 94: 192/3
M 9: 192/3
1638—1645: 18
II 8/3: 192/3
Teki Hozjańskie:
Ogólnie: 81 84
T. 6 nr 53: 214
T. 13 nr 7: 212 222
Warszawa — Archiwum Główne Akt Dawnych
Zbiór Branickich z Suchej 63/80: 301
Watykan — Archiwum Watykańskie
Conc. Trid. 42: 127 138
Lettere dei Principi 28: 216
Nunziatura di Polonia 170: 127 338
Watykan — Biblioteka Watykańska
Barber. Lat. 817: 202
Barber. Lat. 852: 197
Barber. Lat. 5751: 137
Urbinat. Lat. 1039: 131 134 136 n.
Vatic. Lat. 6201: 134.
Vatic. Lat. 6414: 77 n.
Wiedeń — Haus- Hof- und Staatsarchiv
Römische Korespondenz 14 (1561): 137 n.
Wrocław — Ossolineum
II 154: 212 215 217 n. 223
II 5831: 361

VII. WYKAZ ILUSTRACJI

PORTRTETY STANISŁAWA HOZJUSZA

1. W sali kościelnej przy hospicjum św. Stanisława w Rzymie 4/5
2. W hospicjum św. Stanisława w Rzymie 80/1
3. W stallach kościoła parafialnego w Ornecie 80/1
4. W domu biskupim w Olsztynie 80/1
5. W Muzeum Mazurskim w Olsztynie 80/1
6. Nagrobek Stanisława kard. Hozjusza w kościele NMP na Zatybrzu w Rzymie 96/7
7. Kościół NMP na Zatybrzu w Rzymie (XII w.) 96/7
8. Kościół i hospicjum św. Stanisława w Rzymie 96/7

ILUSTRACJE Z KSIĄŻKI TOMASZA TRETERA *THEATRUM VIRTUTUM D. STANISLAI HOSII. ROMAE 1588.*

9. Kapłaństwo 128/9
10. Rozważanie biskupiego obowiązku 128/9
11. Przejście do diecezji warmińskiej 128/9
12. Pisanie *Confessio* stosowanie do uchwały synodu w Piotrkowie 128/9
13. Przyjęcie z posłuszeństwa kardynalatu 128/9
14. Sprowadzenie do Polski jezuitów 128/9
15. Starania o nawrócenie elblążan 128/9
16. Śmierć 128/9

PIECZĘCIE STANISŁAWA HOZJUSZA

17. Pieczęć z listu do J. Dantyszka. 7 VII 1537. ADWO, Arch. biskupie D 19 Ep. 12 192/3

18. Pieczęć biskupa chełmińskiego z listu do M. Kromera. 30 VII 1551. Tamże, Ep. 143. 192/3
19. Pieczęć z listu do M. Kromera. 10 VIII 1551. Tamże, Ep. 145 192/3
20. Pieczęć biskupa warmińskiego z listu do Kapituły Warmińskiej. 23 X 1554. Tamże. Dok. kap. L 94 192/3
21. Pieczęć biskupa warmińskiego z *Mandatum Rev. Domini S. Hosii Eppi. Varm. ad arendandos fructus Episcopatus Varmiensis.* 9 V 1559. Tamże. Dok. kap. M 9 192/3
22. Pieczęć biskupa warmińskiego z listu do M. Kromera. IX 1560. Tamże, Arch. biskupie D 19 Ep. 193 192/3
23. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z *Litterae erectionis seminarii in dioecesi warmiensi.* 21 VIII 1565. Tamże, Dok. kap. L 10 192/3
24. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z listu do J. Leomana. 6 VII 1563. Tamże, Arch. biskupie D 19 Ep. 216 192/3
25. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z listu do M. Kromera. 7 V 1569. Tamże, Ep. 225 192/3
26. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z *Statuta Card. S. Hosii, episcopi varm. pro Ecclesia varmiensis 1565.* Tamże, Dok. kap. II 8/3 192/3
27. Pieczęć kardynała biskupa warmińskiego z listu do M. Kromera. 15 III 1579. Tamże, Arch. biskupie D 19 Ep. 302 192/3

PODPISY STANISŁAWA HOZJUSZA

28. Z listu do J. Dantyszka. 12 IX 1537. ADWO, Arch. biskupie D 19 Ep. 14 304/5
29. Kantora i kanonika warmińskiego z listu do J. Dantyszka. 9 VII 1544. Tamże, Ep. 97 304/5
30. Biskupa warmińskiego z listu do M. Kromera. 30 VII 1551. Tamże, Ep. 143 304/5
31. Kardynała biskupa warmińskiego z listu do J. Leomana, 1561. Tamże, Ep. 200 304/5
32. Kardynała legata papieskiego z listu do kapituły warmińskiej. 30 III 1563. Tamże, Ep. 205 304/5

HERBY STANISŁAWA HOZJUSZA

33. Rękopis Tomasza Tretera *De Episcopatu et episcopis Ecclesiae Varmiensis* 1595. ADWO II 35 k. 57 304/5
34. *Series Episcoporum Varmiensium. Olivae 1681* 304/5

35. Pisma Erazma z Rotterdamu w wydaniu Stanisława Hozjusza. Karta tytułowa z godłem Rzeczypospolitej 320/1
36. Portret Erazma z Rotterdamu. Tamże, karta przedostatnia 320/1
37. Herb biskupa Marcina Kromera z *Series Episcoporum Varmiensium. Olivae 1681* 320/1
38. Portret biskupa Marcina Kromera, koadjutora biskupa Stanisława Hozjusza 320/1

SPIS RZECZY

Stanisława Hozjusza modlitwa o zjednoczenie chrześcijan 5
Słowo wstępne 7

ROZPRAWY

Bp Jan Obłąk: Zagadnienie duszpasterstwa ludności polskiej na Warmii w drugiej połowie wieku XVI. Szczególne zasługi Stanisława Hozjusza na tym polu 9
Ks. Alojzy Szorc: Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu 35
Ks. Tadeusz Pawluk: Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza 89
O. Henryk Damian Wojtyska CP: Geneza wyboru Stanisława Hozjusza na legata papieskiego Soboru Trydenckiego. 119
Ks. Marian Borzyszkowski: Ideały renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Stanisława Hozjusza w filozoficznym ujęciu Boga i człowieka . . . 141
O. Paweł Sczaniecki OSB: Liturgia (mszalna) w *Confessio fidei catholicae christiana* Stanisława Hozjusza 153
O. Henryk Damian Wojtyska CP: Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza 189
Ks. Franciszek Zaorski: Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o celibacie . . 227
Ks. Marian Borzyszkowski: Erazmowi z Rotterdamu (1469—1536) w pięćsetną rocznicę urodzin 285

MATERIAŁY

Ks. Marian Borzyszkowski: Materiały do twórczości poetyckiej i działalności wydawniczej Stanisława Hozjusza w latach 1522—1548 299
Ks. Marian Borzyszkowski: Epigramy Stanisława Hozjusza do pism Walentyna Arnolda (1525) i Leonarda Coxa (1526) 323
Bp Julian Wojtkowski: *Explicatio salutationis Angelicae* Stanisława Hozjusza w jego *Confessio fidei catholicae christiana* 327
Ks. Józef Sojka: Ustawodawstwo synodalne biskupa Marcina Kromera († 1589) 341

RECENZJE

O. Damian Henryk Wojtyska CP: Pogląd Stanisława Hozjusza na język narodowy w liturgii kościelnej 361
Uzupełnienie 363

INDEKSY

Ks. Marian Borzyszkowski: Skorowidz do *Studiów Warmińskich* VII (1970) . . 365
Spis rzeczy 383

TABLE DES MATIÈRES

La prière de Stanislaw Hozjusz pour l'unité des chrétiens 5
Préface 7

ARTICLES

Jan Obłąk: L'action pastorale à l'égard de la population polonaise de Varmie dans la seconde moitié du XVI siècle. Le mérite de Stanisław Hozjusz dans ce domaine 9
Alojzy Szorc: Stanisław Hozjusz et la réformation à Elbląg 35
Tadeusz Pawluk: Certains aspects de l'attitude contre-réformatrice de Stanisław Hozjusz 89
Henryk Damian Wojtyska CP: Les origines de l'élection de Stanisław Hozjusz à la fonction de légat pontifical au Concile de Trente 119
Marian Borzyszkowski: L'idéal de l'humanisme chrétien de Stanisław Hozjusz au sujet de Dieu et de l'homme 141
Paweł Sczaniecki OSB: La liturgie de messe dans la *Confessio fidei catholicae christiana* de Stanisław Hozjusz 153
Henryk Damian Wojtyska CP: L'idéal de l'évêque dans la vie et dans l'enseignement de Stanisław Hozjusz 189
Franciszek Zaorski: La doctrine du Cardinal Stanisław Hozjusz au sujet de célibat 227
Marian Borzyszkowski: Érasme de Rotterdam (1469—1536), à l'occasion de 500-ième anniversaire de sa naissance 285

MATÉRIAUX

Marian Borzyszkowski: Matériaux concernants l'activité poétique et editrice de Stanisław Hozjusz (1522—1548) 299
Marian Borzyszkowski: Les épigrammes de Stanisław Hozjusz dans les écrits de Walentyn Arnold (1525) et Leonard Coxe (1526) 323
Julian Wojtkowski: *Explicatio salutationis Angelicae* de Stanisław Hozjusz dans sa *Confessio fidei catholicae christiana* 327
Józef Sojka: La législation synodale de l'évêque Marcin Kromer († 1589) . . 341

RECENSIONS

Henryk Damian Wojtyska CP: L'opinion de Stanisław Hozjusz au sujet de la langue nationale dans la liturgie 361
Supplément 363

INDEX

Marian Borzyszkowski: Index général des *Studia Warmińskie* VII (1970) . . 365
Table de matières du présent volume 383