STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XIX

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XIX

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1982

ZESPÓŁ REDAKCYJNY „STUDIÓW WARMIŃSKICH"

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

Redaktor: Swietłana Kruk

Redaktor techniczny: Romuald Rudziński
Korekta: Joanna Bogacka

Nihil obstat
Ks. dr Jerzy Wirszyłło, cenzor
Imprimatur
† Jan Obłąk, Biskup Warmiński
Ks. Wiesław Więcek, Kanclerz Kurii
nr 338/84

ISSN 0137-6624

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
10-025 Olsztyn, ul. Staszica 5
Nakład 956+44 egz. Format B5. Ark. wyd. 40,3. Ark. druk. 38,6. Papier druk. sat. III kl. 70×100/16. Oddano do składu w grudniu 1982 roku. Podpisano do druku w lutym 1984 r. Druk ukończono w kwietniu 1984 r.
Olsztyńskie Zakłady Graficzne im. Seweryna Pieniężnego.
10-417 Olsztyn, ul. Towarowa 2. Lz. 49/K. B-2
Cena zł 550,—

Ks. MARIAN EJSMONT

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

SYMPOZJUM NAUKOWE POŚWIĘCONE ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI ŚW. WOJCIECHA I ŚW. BRUNONA Z KWERFURTU — OLSZTYN 6—8 V 1981

Uczestników, zebranych w czytelni Biblioteki „Hosianum", powitał ówczesny biskup warmiński — ks. bp dr Józef Glemp. Ukazał aktualność postaci św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu. Św. Wojciech poniósł śmierć męczeńską na terenie obecnej Diecezji Warmińskiej (prawdopodobnie w miejscowości Święty Gaj, parafii Kwietniewo, w dekanacie Dzierzgoń), a św. Brunon prowadził pracę misyjną również na tym terenie (według niektórych uczonych tu też poniósł śmierć męczeńską). Mówiąc o zadaniach tegoż sympozjum ówczesny biskup warmiński stwierdził: „Nasze dzisiejsze sympozjum naukowe ma jako przedmiot postacie dwu świętych. Święty to jest temat specjalny w historii; fenomen, do którego od strony historycznej trzeba podchodzić wielowarstwowo. Pod kątem naukowych badań podchodzi się do świętych tą samą metodą, jaką dysponują historycy.

Ale na świętego musimy jeszcze spojrzeć nieco inaczej; bo przecież to jest osobowość, która dojrzała w oparciu o przesłanki religijne. Na świętego musimy patrzeć od strony teologicznej; od jego przeżycia Ewangelii, bo przecież Ewangelię przeżywa się w każdym wieku na swój sposób. Interesowałoby nas bardzo, w jakim stopniu ci dwaj święci byli w swojej działalności determinowani, inspirowani właśnie bodźcami Ewangelii i tej głębokiej wiary, z jaką oni Ewangelię przyjmowali. Niewątpliwie, życie tych dwu świętych, które szło aż do tak odważnego męczeństwa — poza możliwymi do uchwycenia wymiarami historycznymi miało czynniki ich wewnętrznego zjednoczenia z tym, co było przeżywaniem religii płynącej z Ewangelii w ich życiu. I to jest ta siła ducha, na którą my patrzymy; ta siła ducha, która idzie w przyszłość; w tę przyszłość, którą my dzisiaj z perspektywy tysiąca lat możemy oceniać.

Święty żyje nie tylko życiem fizycznym, ale żyje potem życiem kultu. I ten kult jest świadectwem wielkiej siły ducha, zapładniającej przyszłe pokolenia.

W taki sposób w tych dniach będziemy patrzeć na te dwie postacie, które tak są związane z naszym terenem. Św. Wojciech, tak bardzo popularny w swoim kulcie w XIX wieku, obecnie również doznaje kultu i wyczuwa się ogromne zapotrzebowanie naszych wiernych na tę postać, głoszącą Ewangelię w sposób szczery, bezwzględny, bezkrwawy; zupełnie inaczej, niż to czynili Krzyżacy. Właśnie na tle tej drugiej metody «ogniem i mieczem», błędnej metody odczytywania i głoszenia Ewangelii, przedstawionej w historii poprzez Zakon Krzyżacki, ukazuje się ta prawidłowość, autentyczność głoszenia chrześcijaństwa u św. Wojciecha i u jego naśladowcy Brunona z Kwerfurtu".

W pierwszym dniu sympozjum przewodniczył ks. bp doc. dr hab. Julian Wojtkowski. Wygłoszono następujące referaty i komunikaty:

1. Prof. dr Stanisław Mielczarski (Gdynia): „Przyczyny śmierci św. Wojciecha". We wstępie profesor podał dwa powody, dla których zdecydował się na taki właśnie temat. Najpierw stwierdził, że zagadnieniem misji św. Wojciecha zajmuje się od dawna; przede wszystkim miejscem śmierci, a w kontekście tego przyczyną śmierci. Po wtóre, według profesora, współczesna cywilizacja nie potrafi mówić o śmierci. Tymczasem dzieła hagiografów średniowiecznych wskazują, że ich stosunek do śmierci i pisanie o śmierci jest zupełnie inne. Pisarzy tych fascynuje temat śmierci i jej przyczyny.

W samym referacie prelegent stwierdził, że pośrednią przyczyną śmierci św. Wojciecha było to, że Wojciech głosił Prusakom „nową religię", że naruszył teren Prusaków, że nie miał przy sobie zbrojnej drużyny, że kapłani pogańscy byli zazdrośni o swoje wpływy, że Wojciech został rozpoznany jako wysłannik Bolesława Chrobrego. Bezpośrednią zaś przyczyną śmierci było ścięcie głowy mieczem lub toporem (wcześniej chyba został przebity dzidą).

2. Dr Anneliese Triller (Bonn): „Der hl. Adalbert in der deutschen Geschichtsschreibung". Według prelegentki kult św. Wojciecha w piśmiennictwie niemieckim uwidacznia się najbardziej w XIX i XX w. Prelegentka jest ściśle związana z Diecezją Warmińską, ponieważ przed II wojną światową była archiwariuszką Diecezji Warmińskiej we Fromborku; napisała rozprawę doktorską o kapitule dobromiejskiej; jest córką profesora medycyny uniwersytetu królewieckiego który był prześladowany przez władze hitlerowskie.

3. Ks. bp doc. dr hab. Julian Wojtkowski (Olsztyn): „«Credo» świętych biskupów Wojciecha i Brunona". Mając na uwadze krótką katechezę wygłoszoną Prusakom, prelegent uwypuklił mistykę św. Wojciecha i pojęcie modlitwy jako wyznanie ludzkiej słabości a wszechmocy Boga. Św. Brunon stwierdza, że jego wiara dotyczy Boga Stwórcy, aniołów, szatana, Chrystusa i Bogurodzicy.

4. Ks. dr Alojzy Szorc (Olsztyn): „Wojciech Pilchowicz, biskup pomocniczy warmiński (1648—1665), fundator relikwiarza (trumienki) św. Wojciecha w Gnieźnie". Prelegent ustosunkował się do dwu spraw: najpierw do samej osoby bpa Pilchowicza, następnie do relikwiarza. Bp W. Pilchowicz żył w latach 1600—1665, był trzecim sufraganem warmińskim, przybył na Warmię z biskupem warmińskim Wacławem Leszczyńskim, którego domownikiem był przez czterdzieści lat; doktor obojga praw, sześć razy przewodniczył sejmikowi stanów pruskich w Lidzbarku, zmarł 1 V 1665, pochowany 19 V 1665 w kolegiacie łęczyckiej; w ADWO jest własnoręczny jego testament. Był bardzo hojny, uczynił liczne zapisy. Był wielkim czcicielem św. Wojciecha. 21 X 1662 ofiarował kapitule gnieźnieńskiej relikwiarz św. Wojciecha (trumienkę, którą wykonano na jego zamówienie w Gnieźnie).

5. Ks. dr hab. Witold Jemielity (Łomża): „Życie św. Brunona z Kwerfurtu i jego kult w diecezji łomżyńskiej". A oto najważniejsze myśli: ur. 974—978?, na Chrzcie św. otrzymał imię Bruno, potem imię zakonne Bonifacy — stąd w historii Kościoła zamiennie określany. Pochodził z rodziny saskiej, był mnichem z zakonu benedyktynów na Awentynie, w 1004 r. otrzymał sakrę biskupią. Pracował jako misjonarz wśród Prusów, Jadźwingów, Pieczyngów i Rusów. Był zwolennikiem nawracania przekonywaniem i namową, a nie siłą. Św. Brunon uważał, że praca

misyjna ma trzy etapy: nauka wiary, chrzest, nauka moralności. Poniósł śmierć męczeńską 14 II 1009 r., chyba z rąk Jadźwingów, prawdopodobnie na terenie obecnej Suwalszczyzny. Jego ciało przypuszczalnie wykupił Bolesław Chrobry; o relikwiach mało wiemy. Dopiero w XVI w. widoczny jest jego kult w Kościele powszechnym; w Polsce osobą św. Brunona zainteresowano się szczególnie w związku z tysiącleciem chrztu.

6. Ks. dr Władysław Nowak (Olsztyn): „Kult św. Brunona z Kwerfurtu w Diecezji Warmińskiej".

Według prelegenta kult ten uwidocznia się w rubrycelli warmińskiej (np. rubrycella z 1639 r. nazywa Brunona apostołem Prus), brewiarzu (1710, 1734, 1868, 1882), wezwaniach kościołów św. Brunona w Diecezji Warmińskiej (Bartoszyce, Giżycko, Olsztynek), w ikonografii (Frombork, Giżycko), rzeźbie (kościół Św. Jakuba w Olsztynie, kościół w Olsztynku, kaplica w Domu Biskupim w Olsztynie), mozaice (Giżycko), w witrażach (Bartoszyce, Stare Juchy), polichromii (Orzysz), listach biskupich (np. list pasterski do wiernych w 1909 r. z racji dziewięćsetnej rocznicy śmierci), a nawet w imionach dzwonów kościelnych (Bartoszyce, Giżycko, Olsztynek).

7. Prof. dr Janusz Bieniak (Warszawa): „Św. Brunon z Kwerfurtu we współpracy z Bolesławem Chrobrym (1005—1009)".

Prelegent wyszedł z założenia, że rzeczywistą ojczyzną Brunona były Niemcy, a pracował i umarł w Polsce. Następnie podał argumenty za pobytem Brunona w Polsce, scharakteryzował jego plany misyjne, podał analizę i komentarz listu Brunona do króla Henryka II, ocenił, trzy wersje miejsca śmierci Brunona (Prusy, Litwa, Ruś, a może nawet Jaćwież), okoliczności zgonu i stosunek Brunona do Bolesława Chrobrego.

8. Ks. prof. dr Bolesław Przybyszewski (Kraków): „Św. Bruno z Kwerfurtu a zagadnienie drugiej metropolii za czasów Bolesława Chrobrego".

Według prelegenta Bruno był arcybiskupem polskim bez stałej stolicy; był biskupem misyjnym, a bazą jego pracy misyjnej stały się okolice obecnej Wizny.

W dyskusji tego dnia do wymienionych tematów ustosunkowali się:

a. Ks. dr Kazimierz Śmigiel (Gniezno) przypomniał, że twórcą relikwiarza (trumienki) św. Wojciecha z fundacji bpa W. Pilchowicza jest artysta gdański Piotr Wardelel. Dalej stwierdził, że aktualnie w Gnieźnie są dwie relikwie św. Wojciecha. Pierwsze to relikwie w trumience bpa Pilchowicza. Obecnie w tej trumience jest skrzynia jesionowa z połowy XIX w., którą ufundował abp Przyłuski; w tej jesionowej skrzyni z kolei jest skrzynia modrzewiowa pochodząca z XV w. i to jest najstarsza skrzynia dla relikwii św. Wojciecha; w tej zaś piętnastowiecznej modrzewiowej skrzynce jest jedwabne zawiniątko z pozostałościami kości św. Wojciecha. Ten właśnie relikwiarz po raz ostatni był badany w 1959 r. przez komisję powołaną przez ks. kard. Stefana Wyszyńskiego. Ponieważ w czasie II wojny światowej trumienka znajdowała się w banku niemieckim, a jej zawartość była przechowywana w mieszkaniu kościelnego katedry p. Zmińskiego, przeto celem tej komisji było stwierdzenie, czy pieczęcie nie zostały naruszone. Gdy komisja stwierdziła, że pieczęcie nie zostały naruszone, wtedy ks. prymas Wyszyński przyłożył swoją pieczęć i polecił zaniechać dalszych badań. To są relikwie, co do których dokumentacja jest uboga, pojawia się dopiero w XV w.; wcześniejszych śladów źródłowych nie ma. W katedrze gnieźnieńskiej relikwie te były

zawsze przedmiotem kultu. Są jeszcze i drugie relikwie, których cząstka znajduje się w Olsztynie — to tzw. relikwie rzymskie św. Wojciecha. Znamy je z opisu Galla. Według podania, kiedy cesarz Otton III przekazywał Bolesławowi Chrobremu diadem królewski i gwóźdź z Krzyża Św., wtedy Chrobry odwzajemniając się dał Ottonowi III fragment kości przedramienia św. Wojciecha. Otton III wywiózł tę relikwię do Rzymu i była ona tam do 1928 r. Powstaje pytanie, dlaczego tak późno ta relikwia wróciła do Gniezna? Otóż oprócz relikwii ołtarzowych, znajdujących się w trumience bpa Pilchowicza w Gnieźnie, istniały też od 1217 r. relikwie głowy św. Wojciecha. Ten relikwiarz głowy służył bezpośrednio celom kultu, tzn. był przechowywany w skarbcu katedralnym. W odpust św. Wojciecha uroczyście wynoszono, stawiano podczas sumy na ołtarzu, po sumie dawano do ucałowania wiernym, a po uroczystościach odnoszono do skarbca. Relikwiarz ten w 1923 r. został skradziony. Policja poszukiwała bezskutecznie. Po tej kradzieży odezwały się głosy, aby mieć jak najbardziej autentyczne relikwie św. Wojciecha. Wtedy to właśnie kard. A. Hlond prosił papieża Piusa XI, aby dał katedrze gnieźnieńskiej fragment relikwii Ottona III, przechowywanych w kościele św. Bartłomieja w Rzymie. Niebawem kard. Hlond ze swoim kapelanem Antonim Baraniakiem, późniejszym abp. poznańskim, przywieźli do Gniezna fragment kości przedramienia, dziesięciocentymetrowej długości. Dla tej relikwii kard. S. Wyszyński sporządził srebrny relikwiarz w kształcie błogosławiącej ręki. Relikwiarz ten jest znany; co roku zawozi się go do Krakowa na uroczystość św. Stanisława.

Następnie dyskutant skierował pytanie do prof. dr S. Mielczarskiego: dlaczego represje dotknęły tylko samego Wojciecha (chodzi o okoliczności śmierci), a nie również jego towarzyszy?

W zakończeniu swego wystąpienia dyskutant uzasadniał autentyczność relikwii św. Wojciecha w Gnieźnie. Możliwości interpretacji jest bardzo wiele. Nie ma dokumentów na to, skąd się wzięły relikwie głowy św. Wojciecha. Istnieje jednak wiele przypuszczeń. Znana jest hipoteza tzw. podstawienia, a odnosi się do 1038 r., gdy to Czesi obrabowali Gniezno. Historyk Długosz relacjonuje, że gdy Czesi zażądali ciała św. Wojciecha, to kanonicy kapituły gnieźnieńskiej zamiast ciała św. Wojciecha, wydali im szczątki Gaudentego; gdy Czesi zażądali zwłok Gaudentego — to wydano zwłoki pięciu Braci męczenników polskich. Wszystkie te relikwie miały być wtedy wywiezione do Czech, a więc relikwie św. Wojciecha mogły pozostać w Polsce, chociaż poza Gnieznem. Obecnie weryfikacja autentyczności relikwii czeskich jest niemożliwa, ponieważ włożono je wówczas do jednego pojemnika. Na pewno w XI wieku, po napadzie Czechów na Polskę, nie było w Gnieźnie relikwii św. Wojciecha. Jednak w nieznanych okolicznościach znalazły się w Polsce pod koniec XI w., z czym wiąże się datę konsekracji katedry gnieźnieńskiej. Są dwie daty konsekracji katedry gnieźnieńskiej: 1064 i 1097. Ta druga była obchodzona bardziej uroczyście z udziałem Władysława Hermana. W 1114 r. odbył pielgrzymkę ekspiacyjną do Gniezna Bolesław Krzywousty i złożył wówczas bardzo bogate dary. A więc relikwie te już były w Gnieźnie. Są dwie możliwości: albo część tych relikwii, wydzielona, pozostała w Gnieźnie, Czesi ich nie zabrali i teraz wydobyto je z ukrycia; albo też zostały sprowadzone do Gniezna. Przez całe wieki Kościół w Polsce wierzył, że geneza Translationis S. Adalberti wiąże się z przeniesieniem relikwii św. Wojciecha z chwilowego postoju w Trzemesznie do Gniezna (por. szkic ks. Henryka Likowskiego z 1925 r. opublikowany w *Kwartalniku Teolo-*

gicznym Wileńskim na temat genezy święta Translationis S. Adalberti). Ks. H. Likowski wiąże genezę święta Translationis S. Adalberti z odkryciem relikwii św. Wojciecha pod koniec XI w. Jednakże dokładnej daty nie podaje. Jest to typowe dla mediewistyki; więcej domysłów niż pewników.

Dowodem na to, że w mediewistyce więcej jest domysłów niż pewników jest fakt, że powstała w 1000 r. metropolia gnieźnieńska nie ma wcale dokumentu erekcyjnego. Tak ważny fakt jak stabilizacja organizacji kościelnej w Polsce nie może być odniesiony do żadnego dokumentu typu prawnego. Mamy przekazy kronikarskie, ale nie istnieje dokument. Tak więc oprócz wzmianek rozproszonych w kronikach, trzeba wziąć pod uwagę tradycję miejscową, przekaz ustny, nie spisany, ponieważ do XI w. nie ma źródeł historycznych spisanych.

b. Ks. dr hab. Marian Borzyszkowski (Olsztyn) ustosunkował się do usytuowania miejscowości Cholin i Pachoły oraz opowiedział się za umiejscowieniem śmierci św. Wojciecha w miejscowości Święty Gaj. Klucz do rozwiązania tego leży w diecezji pomezańskiej. Trzeba zwrócić uwagę na misje przedkrzyżackie, które są mało zbadane, a nawet przykryte działalnością Krzyżaków, np. misja cysterska bpa Christiana, sprawa misji Norbertanów, Postolina. Niejasna jest też sprawa, dlaczego Krzyżacy nie czcili św. Wojciecha. Np. w mszale krzyżackim brak formularza o św. Wojciechu; natomiast znajduje się on w ówczesnym formularzu mszalnym Diecezji Warmińskiej. Czy czasem obawy, że misja św. Wojciecha na tym terenie zdziałała więcej, czy niechęć a może nawet nienawiść, jak np. do misji dominikańskiej, nie przyczyniły się do przytłumienia pierwotnego kultu św. Wojciecha? Tym się może tłumaczy, że ten kult dotarł do nas później.

c. Doc. dr Janusz Jasiński (Olsztyn) stwierdził, że śmierć św. Wojciecha była wynikiem sądu wiecowego, zgodnego wtedy z prawem pruskim; zastanawiał się też, czy śmierć męczeńska św. Wojciecha miała cechy okrucieństwa czy też nie. Uważał również, że trzeba mówić osobno o historiografii pruskiej i o historiografii niemieckiej na temat św. Wojciecha.

d. Ks. bp doc. dr hab. Julian Wojtkowski (Olsztyn) zapytał profesora S. Mielczarskiego, jak nauka historyczna niemiecka przyjęła tezę o śmierci św. Wojciecha na terenie miejscowości Święty Gaj? Dr Triller zaś, jak współczesna nauka niemiecka odnosi się do kroniki Szymona Grunaua? Dawniej był uważany za kłamcę, ponieważ obiektywnie przedstawił sprawę polską. Następnie ks. bp Wojtkowski mówił o stosunku poszczególnych dziedzin nauk do miejsca śmierci św. Wojciecha oraz ustosunkował się do poglądu, dlaczego św. Brunon pragnął śmierci męczeńskiej? Odpowiedź na to jest zawarta w Żywocie św. Wojciecha, opisanym przez św. Brunona z Kwerfurtu. Chodzi tu o teologię męczeństwa, zarazem teologię śmierci. Zgodnie ze średniowiecznym poglądem wyznawcy umierają w lęku o swoje zbawienie; natomiast pewność zbawienia mają jedynie męczennicy; chrzest zmywa grzechy, męczeństwo całkiem wygasza grzechy. Śmierć męczeńska staje się radosnym i pewnym przejściem z tego świata do życia wiecznego. Męczeństwo było gwarancją zbawienia. Św. Brunon kierując się motywacją religijną chciał mieć pewność zbawienia, przeto dążył do męczeństwa.

Mówiąc o źródłach mediewistyki stwierdził, że do X wieku rzeczywiście ich brak. Jednakże mediewistyka jest bogatsza w źródła aniżeli prehistoria. Ustosunkowując się do topografii średniowiecznej stwierdził, że koncentrowała się ona wokół rzek. W Prusach diecezje miały swoje sto-

lice nad Wisłą: np. chełmińska — Chełmno; pomezańska — Kwidzyn; warmińska — Frombork; sambijska — Królewiec; natomiast terytoria diecezji znajdowały się przeważnie na wschodzie. Dziś zaś jest tendencja, żeby siedziba biskupa była w środku diecezji.

Mówiąc o autentyczności relikwii św. Wojciecha przypomniał, że odcięta głowa została zatknięta na palu. Ówczesny ten zwyczaj był dodatkową karą, widocznym znakiem czyjejś władzy nad danym terenem. Kto ten teren naruszy, tego może spotkać taka sama kara. Tę właśnie głowę św. Wojciecha zaniesiono do Bolesława Chrobrego jako dowód, że Wojciech zginął. A więc jego głowa nie płynęła w rzece razem z ciałem. Gdy Bolesław Chrobry rozpoznał głowę Wojciecha, dopiero wtedy polecił szukać i przywieźć ciało Wojciechowe. Ciało bez głowy zostało znalezione w zatoce Morza Bałtyckiego lub w jeziorze Drużno, a takich ciał nie mogło być wtedy wiele, przeto wydaje się, że autentyczność relikwii da się obronić na podstawie przekazów historycznych.

e. Prof. dr Stanisław Mielczarski jeszcze raz wystąpił w obronie swojej tezy, że Święty Gaj jest miejscem śmierci św. Wojciecha. Na ten fakt już w XIX w. wskazywał niemiecki uczony Schmidt. Istniejące w tej miejscowości grodzisko spełnia warunki opisu z pasji św. Wojciecha. Jest tam np. informacja, że Wojciech podszedł do grodziska i przez rów rozmawiał z mieszkańcami grodu. Właśnie ten opis idealnie pasuje do Świętego Gaju. Trudno zaś taki opis odnieść do miejsc: Cholin, Köne, Pachoły.

Zakon Krzyżacki nie darzył kultem św. Wojciecha. Sprawa ta łączy się z wczesnymi misjami cysterskimi. Nawiązywały one do kultu św. Wojciecha. Krzyżacy pierwszą akcję misyjną skierowali na te tereny, gdzie pracował bp Christian (Pomezania, Powiśle). Jednakże Krzyżacy zacierali działalność bpa Christiana, nawet niszczyli kościoły. Przez to chcieli sprawić wrażenie, że prowadzą pracę misyjną w stronach całkiem pogańskich, gdzie wszystko wolno czynić, zgodnie z ówczesnymi metodami (nawet ogniem i mieczem).

Ustosunkowując się do pojęcia „okrutna śmierć" stwierdził, że jest ono sprawą względną. Inaczej rozumiał to człowiek w starożytności, inaczej w średniowieczu, a jeszcze inaczej dzisiaj. Męczeństwo nie zawsze musi być śmiercią okrutną, wystarczy, że jest to śmierć za wiarę. Właśnie w działalności misyjnej św. Wojciecha jest eksponowana śmierć męczeńska.

Prusowie zamordowali św. Wojciecha, a zostawili jego towarzyszy dlatego, że Wojciech wyróżniał się z grupy. Przedstawił się jako biskup, jako wysłannik Bolesława, jako kierujący misją. Prusowie nie mordowali też pozostałych może dlatego, aby ci powiadomili o śmierci Wojciecha, mając na uwadze chęć okupu od Bolesława Chrobrego. Suma, jaką zapłacił Bolesław Chrobry, to może tzw. „znaleźne" — nagroda za znalezienie zwłok Wojciecha; raczej nie było to sprzedanie zwłok Wojciechowych Bolesławowi Chrobremu.

f. Ks. dr Władysław Nowak (Olsztyn) ustosunkował się do ideałów świętości chrześcijańskiej w poszczególnych okresach historii Kościoła. Np. do IV w. ideałem świętości było upodobnienie się do Chrystusa poprzez śmierć męczeńską. Dlatego też męczennicy z tego okresu po usłyszeniu wyroku śmierci mówili *Deo gratias*, wyrażając tym wdzięczność, że stali się godni upodobnić do Chrystusa. Gdy skończyły się prześladowania, ideałem świętości były rady ewangeliczne, a więc życie pustelnicze. Jednakże w średniowieczu uważano nadal, że najpełniejszym upodobnieniem się do Chrystusa jest przyjęcie męczeństwa. Św. Brunon,

wychowany w Magdeburgu, znal ideały św. Wojciecha i swoją doskonałość również widział w męczeństwie.

g. Mgr Józefa Piskorska (Olsztyn) mówiła o konieczności inwentaryzacji zabytków sakralnych w diecezjach łomżyńskiej i warmińskiej.

h. Ks. dr Alojzy Szorc ustosunkował się do trudności mediewistyki z powodu braku dokumentów. Mały dokument jest nieraz jedyną bronią jakiegoś faktu; stąd tak wiele interpretacji. Podobne trudności odnoszą się do topografii miejsc związanych z Wojciechem i Brunonem. W czasach Wojciecha inaczej wyglądało ujście Wisły; a w czasach Brunona tereny obecnej Białowieży czy Suwalszczyzny. Na te zmiany wpływa erozja, świadoma działalność człowieka, np. melioracja. To budzi sceptycyzm co do odtworzenia trasy św. Wojciecha czy św. Brunona. Według dyskutanta jeszcze większe trudności są przy ustalaniu autentyczności relikwii tychże świętych.

i. Prof. dr Janusz Bieniak obszernie ustosunkował się do mediewistyki i do miejsca śmierci św. Brunona. Według dyskutanta prawdą jest, że w mediewistyce brak źródeł i jest wiele niepewności. Mediewistyka jest też pojęciem złożonym; inaczej jest w mediewistyce późnej, a inaczej we wczesnej. W mediewistyce wczesnej pozostaje tylko grząski grunt. W mediewistyce zaś późnej uczony może stać dwiema nogami na różnych gruntach. Jedną nogą na gruncie źródeł pewnych; drugą na mniej pewnych, jednak wówczas jest miejsce na intuicję i doświadczenie badacza.

Fakty mogą być rozmaicie interpretowane. Dzieje się tak dlatego, że historyk krytycznie analizuje źródła. Ponieważ jednak każdy umysł uczonego jest sprawą subiektywną, analizuje więc inaczej. Wobec tego gdzie historyk, tam może być nieco inna interpretacja.

Następnie prof. Bieniak ustosunkował się do historyczności metropolii gnieźnieńskiej. Według niego Gniezno zostało założone prawnie, mimo że nie mamy dokumentu. A przecież nie ma dokumentów powstania wczesnych diecezji chrześcijańskich, a jednak te diecezje istnieją, tak samo Gniezno istniało cały czas prawnie, również metropolia została założona przy św. Wojciechu *legitime*. Mówiąc o znalezieniu ciała św. Wojciecha w Gnieźnie, czy też o ponownym przeniesieniu zwłok Wojciechowych stwierdził, że wiele jest hipotez, wersji, domysłów. Dlaczego ten fakt, mający dla Polaków tak wielkie znaczenie, nawet emocjonalne, nie został zapisany? Przecież kapituła krakowska cały czas kontynuowała roczniki! Dlaczego o tym zapomniano? Prof. Bieniak stawia tezę, że może mimo wszystko istniała wiara, że ciało św. Wojciecha jest nadal w Gnieźnie. Wiara — to też fakt historyczny; ale wiara nie zawsze odpowiada rzeczywistości. Dziwne: dlaczego zapisano o przeniesieniu zwłok do Czech, a nie zapisano ponownego przeniesienia do Polski?

Mówiąc o miejscu śmierci św. Brunona stwierdził, że źródła nie podają nazwy miejscowości; wspominają jedynie o pograniczu Litwy i Rusi. Idzie jednak o jakiś ośrodek. Nie jest to wieś, jak w wypadku miejsca śmierci św. Wojciecha. Jest to jakiś ośrodek o charakterze państewka. Ośrodki, które istniały na tym terenie w XI w. mogły nie przetrwać do czasów późniejszych; niektóre nawet mogły być zbudowane później. Może chodzi tutaj o Grodno? Leżało na granicy Litwy i Rusi i było znacznym ośrodkiem. W XII w. jest to już stolica małego ruskiego księstwa.

j. Ks. prof. dr Bolesław Przybyszewski uważa, że w XI w. Prusowie i Jadźwingowie nie byli jeszcze tak wyodrębnieni. Brunon w liście do Henryka II pisze, że udaje się na misje do Prus. Wtedy chyba trudno było wyodrębnić: Prusy, Ruś, Litwę czy nawet Jadźwingów. Brunon

szedł zimą, wspomina o rzece; może chodzi o rzekę Biebrzę — a tam mieszkali Jadźwingowie. Tym ośrodkiem może być Ełk czy Rajgród. Nie wiadomo jednakże, czy w XI w. istniały te dwa ośrodki.

W drugim dniu sympozjum przewodniczył ks. bp dr Jan Obłąk. Wygłoszono następujące referaty i komunikaty:

1. Ks. bp dr Jan Obłąk (Olsztyn): „Aktualność postaci św. Wojciecha".

Według bpa Obłąka aktualność postaci św. Wojciecha należy rozpatrywać w dwóch okresach: po jego męczeńskiej śmierci, w początkach formowania się państwa polskiego i chrześcijaństwa w Polsce, a następnie od drugiej połowy XIX w. po dzień dzisiejszy. Wojciech należał do postaci wyróżniających się w średniowieczu. Był bowiem biskupem, mnichem, apostołem, męczennikiem w jednej osobie. W swoim życiu realizował ideał świętości. Był człowiekiem wybitnie wykształconym, zdolnym, pochodził z rodziny magnackiej, przebywał wśród wielkich ówczesnego świata, na dworach cesarskim i papieskim. Przyczyny tego niespotykanego powodzenia leżały w charakterze ówczesnej epoki i w osobowości świętego. Doskonale odpowiadał potrzebom owych czasów i ówczesnych ludzi. Ta popularność nastąpiła nie za jego życia, które było pasmem niepowodzeń, ale po jego męczeńskiej śmierci. Śmierć ta oddziałała ogromnie na całą ówczesną Europę. Przyjaźnił się bowiem z cesarzem Ottonem, wyznawcą uniwersalizmu chrześcijańskiego i z księciem Polan — Bolesławem Chrobrym. Ten zaś był niezwykłym politykiem. Zrozumiał, jaki pożytek może przynieść dla Polski Wojciech przez swoje stosunki na dworze cesarskim i papieskim. Bolesław Chrobry łączył w sobie geniusz realnego władcy z głębokim zrozumieniem wartości chrześcijańskich. Chętnie więc przyjął w swoim kraju Wojciecha i jego towarzyszy; udzielił pomocy w zorganizowaniu misji w Prusach, potem wykupił jego zwłoki, złożył je w Gnieźnie, a jego brata Gaudentego — Radzyma wysłał do Rzymu jako świadka męczeństwa Wojciecha. Zadaniem poselstwa Bolesławowego było staranie się o kanonizację apostoła Prus, utworzenie metropolii w Polsce, a może też poczynienie zabiegów o koronację królewską Bolesława. Aby to osiągnąć, musiały współdziałać ze sobą cesarstwo i papiestwo. Mogło to nastąpić w sytuacji wyjątkowej. Taką właśnie sytuację i atmosferę wytworzyło męczeństwo św. Wojciecha, który przyjaźnił się z cesarzem i był znany na dworze papieskim. Grób św. Wojciecha w Gnieźnie stał się fundamentem państwowości, niezależności i organizacji kościelnej w Polsce. I to chyba pierwszy i największy cud św. Wojciecha.

Znamienny kult św. Wojciecha w Diecezji Warmińskiej rozpoczął się od zwycięstwa pod Grunwaldem, które to zwycięstwo przypisywał Jagiełło patronom Polski: św. Wojciechowi i św. Brunonowi. Rozwinął się w XIX w. (założenie Towarzystwa św. Wojciecha w 1881 r.), a w pełni owocuje obecnie poprzez sprowadzenie relikwii św. Wojciecha z Gniezna na Warmię (1979 r.) i nawiedzanie przez te relikwie poszczególnych parafii w diecezji.

2. Ks. prof. dr Tadeusz Pawluk (Olsztyn): „Prawne i organizacyjne aspekty misji w średniowieczu".

Prelegent w szczególny sposób uwypuklił czynniki ekspansji chrześcijaństwa: mandat misyjny Kościoła opiera się na prawie ewangelicznym, a więc prawie Bożym; przepowiadanie Ewangelii wynika z natury Kościoła; jednolite podłoże kulturalne, udział zakonów w misjach panujących świeckich; wojny religijne i nawracanie „ogniem i mieczem" na wzór Krzyżaków nie miały uzasadnienia w prawie kościelnym (np. wy-

stąpienie Pawła z Włodkowic na Soborze w Konstancji). Następnie prelegent ukazał organizację terenów misjonowanych (chrzest, opieka duszpasterska, system episkopalny). Kościół ustanawiał własne wytyczne do prowadzenia misji: np. Sobór Jerozolimski w 49 r. dał już pierwsze wskazówki misyjne; już tu widać uniwersalizm Kościoła — przeniesienie centrum chrześcijaństwa z Palestyny do Rzymu. Inne wytyczne są w czasie prześladowań, inne po edykcie mediolańskim, jeszcze inne w następnych wiekach.

3. Prof. dr Aleksander Gieysztor (PAN, Warszawa): „Św. Wojciech i Kościół misyjny w X w.".

Według prezesa PAN-U, u św. Wojciecha można zauważyć stanowczość postawy biskupiej i skłonności mistyczne. Nie wiemy, w jakim języku przemawiał Wojciech do Prusów, nie wiemy czy znał teren, psychikę, warunki religijne Prusów? Jednakże wiedział chyba, że targ jest miejscem spotkania ludzi miejscowych z obcymi, obcy miał zapewnione na targu bezpieczeństwo osobiste oraz ochronę swego mienia. Właśnie od miejsca targu Wojciech zaczął głosić Ewangelię. Według profesora Gieysztora św. Wojciech był praktykiem, realistą; nie był zaś utopistą, reformatorem, zawodowym biskupem, całkowitym ascetą i mistykiem. Na przyczyny sukcesu jego kultu złożyły się następujące okoliczności: staranie ówczesnych polityków o dowartościowanie św. Wojciecha, siła promieniowania męczeńskiej jego śmierci, propaganda ideału wiary w X w., osobowość misyjna Wojciecha, osobowość ówczesnego ludu chrześcijańskiego, znajomość jego osoby u najwyższej arystokracji, znajomość władzy i ludu, oddanie się Kościołowi, wybitna sprawność intelektualna. W osobie św. Wojciecha widać dynamizm ówczesnego Kościoła misyjnego. Idea tzw. „świętej wojny" w czasach Wojciecha była obca. Według mówcy uważano wtedy, że z bronią w ręku wolno zwalczać tylko apostatów, natomiast z bronią w ręku nie wolno nawracać pogan.

4. Doc. dr Teresa Dunin-Wąsowicz (Warszawa): „Wezwania św. Wojciecha na Zachodzie Europy".

Prelegentka zajęła się topografią kościołów poświęconych św. Wojciechowi. Są to kościoły ufundowane przez Ottona III, Bolesława Chrobrego i klasztory benedyktyńskie na Awentynie (Opactwo św. Bonifacego i św. Aleksego). To są jakby trzy kręgi twórców kultu św. Wojciecha. Topografia tych kościołów, poświęconych św. Wojciechowi, łączy się z trzema faktami:

a. Budowle te wiążą się z itinerarium Ottona III przed kanonizacją św. Wojciecha (29 VI 999).

b. Pod względem topograficznym wybierano miejsca z dwoma elementami: wodą i wyspą (przypominające okoliczności męczeństwa św. Wojciecha).

c. W pierwszej fazie kultu każdy z jego przyjaciół chciał mieć w swojej stolicy kościół pod wezwaniem św. Wojciecha. Np. Otton III w Rzymie i Akwizgranie; bp Notger w Liège; Bolesław Chrobry w Poznaniu.

W dyskusji przedpołudniowej do wymienionych tematów ustosunkowali się:

a. Ks. prof. dr Bolesław Przybyszewski podkreślił, że cesarz miał jurysdykcję nad poganami i nieraz własną wolą posyłał tam misjonarzy. Bolesław Chrobry nawracał Polskę pokojowo, nie siłą; tak samo i Brunon. Już wówczas, zdaniem mówcy, byli biskupi misyjni. Bp Brunon nie był biskupem rezydencjonalnym, lecz misyjnym. Wyświęcał biskupów misyjnych dla Pieczyngów i dla Szwecji.

b. Ks. dr Alojzy Szorc zastanawiał się nad szansami pokojowej i dobrowolnej misji w średniowieczu, nad religią pogańską ówczesnych Prusów i nad starciem się religii pruskiej z chrześcijaństwem. Według niego może już wtedy obowiązywała zasada: *cuius regio, eius religio*. Wojciech idąc do Prusów bez eskorty wojów, szedł na pewne męczeństwo.

c. Ks. dr Kazimierz Śmigiel omawiał rolę Wojciecha w planach Ottona III w *renovatio imperii* (przecież Wojciech jadąc do Polski wyruszył z dworu Ottona III), zastanawiał się nad rolą Wojciecha w budowie młodego państwa polskiego, a zwłaszcza nad jego śmiercią i jej konsekwencjami dla metropolii gnieźnieńskiej i koronacji Bolesława Chrobrego. Według Kazimierza Śmigiela powodem popularności św. Wojciecha w XIX w. były uroczystości 900-lecia śmierci Wojciecha. Wtedy to do jego grobu w Gnieźnie zjechali się pielgrzymi ze wszystkich zaborów Polski.

d. Ks. prof. dr Tadeusz Pawluk ustosunkował się do średniowiecznego poglądu, według którego gdzie grzech, tam jest niewola. Z niewoli tej trzeba więc wybawiać. Poganie byli w grzechu niewiary, a więc w niewoli. Z tej niewoli — grzechu chciano ich wyzwalać nie zawsze zważając na metody, niekiedy nawet „ogniem i mieczem".

e. Ks. bp dr Jan Obłąk stwierdził, że jego zdaniem, mimo że był cesarz Otton III, że był papież Sylwester II, to jednak gdyby nie św. Wojciech — to w r. 1000 Polska nie otrzymałaby metropolii.

Po obiedzie uczestnicy sympozjum wyjechali do miejscowości Święty Gaj, gdzie św. Wojciech miał ponieść śmierć męczeńską. Przy licznym udziale wiernych ks. proboszcz parafii Kwietniewo, w której leży miejscowość i kościółek filialny Święty Gaj — ks. Adam Tylutki, powitał biskupa warmińskiego Józefa Glempa, biskupa sufragana Juliana Wojtkowskiego i wszystkich uczestników sympozjum. W czasie nabożeństwa majowego przemówił ówczesny biskup warmiński Józef Glemp. Przypomniał historyczność miejsca, owoce Ewangelii głoszonej przez Wojciecha. Katechizował on tutaj pokojowo, bez zbrojnego oddziału; szedł z krzyżem i Ewangelią. Do pogańskiego kapłana zwracał się określeniem: „Ojcze, dlaczego na mnie godzisz?". Na zakończenie ks. biskup Józef Glemp życzył, aby to miejsce było miejscem pielgrzymek, pomnikiem i prostą drogą człowieka do Boga i do ludzi.

Następnie prof. dr S. Mielczarski zapoznał uczestników i zebranych parafian z prawdopodobnym miejscem śmierci Wojciecha oraz z odległym stąd około dwóch km kurhanem i wąwozem w lesie, gdzie prawdopodobnie znajdowało się grodzisko Cholin: „Tu była dolina rzeki Dzierzgoń, tu był pomost, tu prowadziła droga do Prus, tędy chyba szedł Wojciech, stąd wyszli ci, którzy pochwycili Wojciecha. Tu chyba była warownia. Przy tej drodze na palu zatknięto głowę Wojciecha, ciało wrzucono tam do rzeki. Tu przyszli woje Chrobrego, wykupili głowę i chyba resztę ciała".

Po tej tak ciekawej autopsji topograficznej uczestnicy sympozjum udali się do Pasłęka na zaproszenie ks. dziekana Mariana Maćkowiaka, gdzie odbyło się uroczyste poświęcenie figury św. Wojciecha w ogrodzie parafialnym. Biskup warmiński Józef Glemp wygłosił kazanie poświęcone aktualności postaci św. Wojciecha w życiu narodowym, rodzinnym i prywatnym. Ziarno, którym był Wojciech upadło na tę ziemię, na której stoimy, podlało je swoją krwią, obumarło, ale wydało stokrotny plon. Następnie w szczelnie wypełnionym kościele parafialnym księża uczestnicy sympozjum koncelebrowali z udziałem księży biskupów Mszę św. w intencji pełnej realizacji idei apostolskich i misyjnych św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu.

W trzecim dniu sympozjum przewodniczył ks. prof. dr Bolesław Przybyszewski. Wygłoszono następujące referaty i komunikaty:

1. Ks. dr Jan Górny (Olsztyn): „Pobyt św. Wojciecha w Rzymie".

A oto najważniejsze myśli: mówca podał najpierw przyczyny, dla których Wojciech — jako biskup Pragi — opuszczał aż dwa razy swoją stolicę biskupią i udawał się do Rzymu (konflikt z czeskim społeczeństwem, chęć kontemplacji). Zatrzymał się w klasztorze św. Bonifacego i św. Aleksego na Awentynie. Tu znalazł spokój i równowagę duchową: nowicjat, 17 IV 990 r. złożył profesję zakonną. Ulubionym tematem jego rozważań jest walka dobra ze złem. Jesienią 992 r. opuścił klasztor i na dwa lata wrócił znowu do Pragi. Intrygi książęce i kleru sprawiły, że w 994 — 995 r. ponownie opuścił Pragę i udał się do klasztoru na Awentynie. Gdy metropolita moguncki Willigis wytoczył mu proces kanoniczny za opuszczenie swojej diecezji, Wojciech zdecydował się opuścić Rzym, lecz tym razem udał się nie do Pragi, ale na misje. Nie chciał bowiem w oparciu o siłę zbrojną sprawować władzy biskupiej w Pradze. Wydaje się, że osobowość Wojciecha została ukształtowana w klasztorze na Awentynie.

2. Mgr Józefa Piskorska: „Kościoły pod wezwaniem św. Wojciecha w Diecezji Warmińskiej".

Jest ich 10 w następujących miejscowościach: Elbląg, Ełk, Gałdowo k. Ząbrowa, Miłakowo, Mrągowo, Nebrowo Wielkie, Nidzica, Samolubie, Pieniężno, Prabuty. W dwóch parafiach św. Wojciech jest drugim patronem parafii — w Olecku i Wojciechach. Dla porównania: diecezja poznańska ma ich 14; gnieźnieńska — 8 plus 2 kaplice; warszawska — 11 kościołów; chełmińska — 8; sandomierska — 8; tarnowska — 9 kościołów.

3. Ks. mgr Henryk Madej (Olsztyn): „Relikwiarz św. Wojciecha z Olsztyna". Mówca przypomniał, że myśl sprowadzenia relikwii św. Wojciecha do Diecezji Warmińskiej podjął ówczesny biskup warmiński Józef Glemp w 1979 r. i zrealizował w 1980 r. Następnie omówił wykonanie artystyczne relikwiarza. Relikwie te odbywają peregrynację po diecezji.

4. Ks. dr hab. Marian Borzyszkowski (Olsztyn): „Działalność Stowarzyszenia św. Wojciecha w Diecezji Warmińskiej w XIX i XX w."

Mówca podał historię tegoż stowarzyszenia. Zebranie założycielskie odbyło się w 1851 r. Celem jego było wspieranie duszpasterstwa i budowa kościołów katolickich w Diecezji Warmińskiej. W 1852 r. liczyło już 41 oddziałów; w 1869 r. wysunięto projekt złączenia Stowarzyszenia św. Wojciecha ze Stowarzyszeniem św. Bonifacego. Połączono je w 1870 r. W zakończeniu ks. Borzyszkowski zachęcił, aby reaktywować to stowarzyszenie, np. w celu wykupu kościołów poewangelickich, które dziś stoją puste, remontowania ich, czy też budowy nowych świątyń.

W dyskusji zabrali głos:

a. Ks. dr Kazimierz Śmigiel podziękował organizatorom za pierwsze w Polsce, od 1947 r., sympozjum (w 1947 r. była tylko sesja o relikwiach św. Wojciecha w Gnieźnie). Olsztyńskie sympozjum jest bezprecedensowe: bogata tematyka, udział znakomitości polskiej nauki, wizja lokalna w Świętym Gaju.

b. S. mgr Ambrozja Kalinowska OSB (Olsztyn) ustosunkowała się do idei życia zakonnego według Reguły św. Benedykta na Awentynie, w której tkwiła osobowość św. Wojciecha.

c. Doc. dr Janusz Jasiński przypomniał legendy na Warmii, związane

z osobą św. Wojciecha (np. legenda z Barczewka o zatopionym kościółku), śpiewniki, pielgrzymki do Gniezna i nadawanie imienia „Wojciech" na Chrzcie św. Ustosunkował się do imienia Wojciech i Adalbertus (to imię św. Wojciech otrzymał przy sakramencie Bierzmowania).

d. Dr Tadeusz Grygier (Olsztyn) przypomniał sesję naukową o relikwiach św. Wojciecha w Gnieźnie w 1947 r., na której był obecny. W 1918 r. Sejmik Poznański ogłosił św. Wojciecha patronem wybrzeży polskich nad Bałtykiem. W 1947 r. św. Wojciecha ogłoszono patronem całej Polski.

e. Ks. dr hab. Witold Jemielity (Łomża) także wyraził uznanie dla organizatorów sympozjum.

f. Dr Romuald Odoj (Olsztyn) polemizował z hipotezą, że Święty Gaj jest miejscem śmierci Wojciecha. Według niego ukształtowania topograficzne przemawiają za innym miejscem, wprawdzie niedalekim od Świętego Gaju (3—4 km), gdzie znajdują się ślady innego grodziska. Proponował podjąć jeszcze raz dokładne badania archeologiczne, archiwalne, topograficzne i etnograficzne w celu dokładnego ustalenia miejsca śmierci św. Wojciecha.

Uczestnicy sympozjum wystosowali i podpisali okolicznościowe telegramy do Papieża Jana Pawła II i do Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego.

Na zakończenie przemówił jeszcze raz ówczesny biskup warmiński Józef Glemp. Podziękował wszystkim za obecność i za fachowe wypowiedzi. Jeszcze raz skierował uwagę uczestników na te chwile, gdy w Świętym Gaju szli szlakiem Wojciecha, szlakiem, który przemierzał on tysiąc lat temu. Byli tam ludzie od pióra i ludzie od pługa; wspólne zaś wszystkim jest dziedzictwo, które św. Wojciech zostawił. Sympozjum zakończono wspólną modlitwą śpiewną: „Bogurodzica, Dziewica".

Na czas trwania sympozjum ks. dr hab. Marian Borzyszkowski, dyrektor Biblioteki „Hosianum" przygotował wystawę poświęconą życiu i działalności św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu. Eksponaty wyłożone w gablotach pochodziły wyłącznie z tejże biblioteki.

WISSENSCHAFTLICHES SYMPOSIUM, DEM LEBEN UND DER TÄTIGKEIT DER HL. ADALBERT UND BRUNO VON QUERFURT GEWIDMET. OLSZTYN, AM 6.—8. MAI 1981

ZUSAMMENFASSUNG

Protektor des Symposiums war der damalige ermländische Bischof Józef Glemp. Am ersten Tage wurden folgende Referate gehalten: „Die Todesursachen des hl. Adalbert" (Prof. Dr. Stanisław Mielczarski, Gdynia); „Der hl. Adalbert in der deutschen Geschichtsschreibung" (Dr. Anneliese Triller, Bonn); „«Credo» der heiligen Bischöfe Adalbert und Bruno" (Hochwürden Bischof Doz. Dr. hab. Julian Wojtkowski, Olsztyn); „Wojciech Pilchowicz, der ermländische Weihbischof (1648—1665), Stifter des Reliquiars des hl. Adalbert in Gniezno" (Priester Dr. Alojzy Szorc, Olsztyn); „Das Leben des hl. Bruno von Querfurt und sein Kult in der Diözese von Łomża" (Priester Dr. hab. Witold Jemielity, Łomża); „Der Kult des hl. Bruno von Querfurt in der ermländischen Diözese" (Priester Dr. Władysław Nowak, Olsztyn); „Der hl. Bruno von Querfurt und seine Mitarbeit mit Bolesław Chrobry" (Prof. Dr. Janusz Bieniak, Warszawa); „Der hl. Bruno von Querfurt und das

Problem der zweiten Metropole zur Zeit von Bolesław Chrobry" (Priester Prof. Dr. Bolesław Przybyszewski, Kraków).

In der Diskussion haben zu diesen Themen Stellung genommen: Priester Dr. Kazimierz Śmigiel, Gniezno; Priester Dr. hab. Marian Borzyszkowski, Olsztyn; Doz. Dr. Janusz Jasiński, Olsztyn; Hochwürden Bischof Doz. Dr. hab. Julian Wojtkowski, Olsztyn; Prof. Dr. Stanisław Mielczarski, Gdynia; Priester Dr. Władysław Nowak, Olsztyn; Magister Józefa Piskorska, Olsztyn; Priester Dr. Alojzy Szorc, Olsztyn; Prof. Dr. Janusz Bieniak, Warszawa; Priester Prof. Dr. Bolesław Przybyszewski, Kraków.

Am zweiten Tag wurden folgende Referate gehalten: „Die Aktualität der Gestalt des hl. Adalbert" (Hochwürden Bischof Dr. Jan Obłąk); „Juristische und organisatorische Aspekte der Mission im Mittelalter" (Priester Prof. Dr. Tadeusz Pawluk, Olsztyn); „Der hl. Adalbert und die Missionskirche im X. Jh." (Prof. Dr. Aleksander Gieysztor, Warszawa); „Anrufung des hl. Adalbert im Westen" (Doz. Dr. Teresa Dunin-Wąsowicz, Warszawa).

In der Diskussion haben zu diesen Themen Stellung genommen: Priester Prof. Dr. Bolesław Przybyszewski, Kraków; Priester Dr. Alojzy Szorc, Olsztyn; Priester Dr. Kazimierz Śmigiel, Gniezno; Priester Prof. Dr. Tadeusz Pawluk, Olsztyn; Hochwürden Bischof Dr. Jan Obłąk, Olsztyn. An demselben Tag fuhren die Symposiumsteilnehmer an den Ort Święty Gaj, wo der hl. Adalbert wahrscheinlich den Martertod erlitt. Prof. Dr. Stanisław Mielczarski machte die Teilnehmer mit der Topographie des Geländes vertraut.

Am dritten Tag wurden folgende Referate gehalten: „Der Aufenthalt des hl. Adalbert in Rom" (Priester Dr. Jan Górny, Olsztyn); „Die Adalbertkirchen in der ermländischen Diözese" (Magister Józefa Piskorska, Olsztyn); „Das Reliquiar des hl. Adalbert aus Olsztyn" (Priester Magister Henryk Madej, Olsztyn); „Die Aktivitäten des St. Adalbert-Vereins in der ermländischen Diözese im XIX. und XX. Jh." (Priester Dr. hab. Marian Borzyszkowski, Olsztyn).

In der Diskussion haben folgende Personen zu diesen Themen Stellung genommen: Priester Dr. Kazimierz Śmigiel, Gniezno; Schwester Magister Ambrozja Kalinowska, Olsztyn; Doz. Dr. Janusz Jasiński, Olsztyn; Dr. Tadeusz Grygier, Olsztyn; Priester Dr. hab. Witold Jemielity, Łomża; Dr. Romuald Odoj, Olsztyn.

Für die Dauer des Symposiums wurde in der Bibliothek Hosianum eine Ausstellung eingerichtet, die dem Leben und der Tätigkeit der heiligen Adalbert und Bruno von Querfurt gewidmet war.

STANISŁAW MIELCZARSKI

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

PRZYCZYNY ŚMIERCI ŚW. WOJCIECHA

Treść: Uwagi wstępne. I. Przyczyny śmierci Wojciecha w literaturze przedmiotu. II. Postawienie problemu. III. Przyczyny bezpośrednie. IV. Przyczyny pośrednie. V. Warunki konieczne. VI. Dalsze przyczyny pośrednie. *Zusammenfassung*.

UWAGI WSTĘPNE

Śmierć człowieka jest najważniejszym faktem w jego życiu, jest znakiem nadającym sens całemu życiu, zamyka ten okres i pozwala ujmować go jako skończoną całość. Ale jest również największą tajemnicą każdego człowieka, której przeżycie zabiera się do grobu.

Chcąc przeniknąć tę tajemnicę i w ten sposób zrozumieć sens życia danego człowieka, musimy wyświetlić wszystkie okoliczności towarzyszące jego śmierci. Zadanie to — zawsze trudne — niekiedy jest przedmiotem dochodzenia sądowego, niekiedy jest już tylko zadaniem dla historyka, tym trudniejszym, im głębiej dotyczy przeszłości.

Śmierć św. Wojciecha, aczkolwiek dokonała się bez mała tysiąc lat temu, budzi nadal żywe zainteresowanie i wywołuje kontrowersje między historykami. Nie można się temu dziwić, skoro chodzi tu o jedną z czołowych postaci historii Polski i Kościoła katolickiego, postaci, której kult rozprzestrzenił się po całej Europie. Z drugiej strony, jest to postać, której życie i męczeństwo zostały bogato udokumentowane żywotami spisanymi przez współczesnych i żywą tradycją przechowywaną w różnych środowiskach. Dokumentacja ta daje szansę wyświetlenia niejasnych okoliczności śmierci i jej istotnych przyczyn.

Podstawowy zasób źródłowy jest znany badaczom od dawna i nie ma powodu go bliżej charakteryzować [1]. Trzeba jednak przypomnieć, że podstawowe znaczenie dla omawiania przyczyn śmierci ma żywot przypisywany Janowi Kanapariuszowi, znany jako *Vita I*, który zawiera w sobie relację naocznego świadka śmierci Wojciecha — jego brata Radzyma-Gaudentego [2]. Drugi żywot, przypisywany św. Brunonowi, ma znaczenie pomocnicze, gdyż został spisany kilka lat po śmierci Wojciecha, poza granicami Polski i bez udziału naocznych świadków [3]. Analiza obydwu żywotów wykazała dużą zależność drugiego od pierwszego i dlatego nie można ich traktować równorzędnie.

Trzecim źródłem mówiącym bezpośrednio o śmierci jest „Pasja św.

[1] Zob. J. Karwasińska: Studia krytyczne nad żywotem św. Wojciecha biskupa praskiego, *Studia Źródłoznawcze* t. II (1958) s. 41—75, t. III (1959) s. 9—32, t. 9 (1964) s. 15—45, t. 11 (1966) s. 67—78; S. Mielczarski: Misja pruska świętego Wojciecha, Gdańsk 1967, s. 8 i n.

[2] *Monumenta Poloniae Historica*, Series nova t. IV fasc. 1. Wydała, wstępem i komentarzem opatrzyła Jadwiga Karwasińska, Warszawa 1962, s. 105, cytowane dalej jako *Vita I*.

[3] *Monumenta Poloniae Historica*, Series nova t. IV fasc. 2. Wydała, wstępem i komentarzem opatrzyła Jadwiga Karwasińska, Warszawa 1969, s. 86, cytowane dalej jako *Vita II*.

Wojciecha", której pochodzenie nie zostało dostatecznie wyjaśnione, a które jako jedyne podaje miejsce śmierci Wojciecha [4]. Ponieważ w „Pasji" zostały podane szczegóły dotyczące miejsca śmierci i okoliczności sprowadzenia ciała Męczennika, wyrażane jest przypuszczenie, że „Pasja" przekazała gnieźnieńską tradycję kościelną spisaną, być może, po śmierci pierwszego arcybiskupa Gaudentego, czyli w latach około 1011—1025 [5].

Dalsze źródła, to cały zbiór legend powstałych w XII i XIII w. w okresie odrodzenia kultu, do których zaliczamy również sceny plastyczne na Drzwiach Gnieźnieńskich [6]. Wartość źródłowa tych legend jest kwestionowana, chociaż nie można wykluczyć, że przechowały one jakieś szczegóły nie utrwalone we współczesnych żywotach.

Bogata literatura przedmiotu nie podejmowała dotychczas tematu przyczyn śmierci, chociaż w każdym opracowaniu są one wymieniane, jednak bez pełnej argumentacji i dlatego brak dotychczas jednolitego stanowiska w tej sprawie.

Niniejsze wystąpienie nie wnosi do dyskusji nowych źródeł, jest tylko rozwinięciem problemu, który pojawił się na marginesie moich studiów nad geograficznym aspektem misji św. Wojciecha. Nowe geograficzne ustalenia, dotyczące miejsca śmierci, pozwalają inaczej spojrzeć na przyczyny męczeńskiej śmierci i nadają jej nowe znaczenie.

Problem ustalenia przyczyny konkretnego faktu historycznego jest niezwykle trudnym zagadnieniem, zaczepiającym o metodologiczne a nawet filozoficzne założenia. Nie wchodząc na te obszary chciałbym jednak zachować rygory metodologiczne polegające na rozróżnianiu przyczyn bezpośrednich i pośrednich oraz wieloaspektowym rozpatrywaniu złożonego faktu historycznego, a takim jest niewątpliwie śmierć św. Wojciecha.

I. PRZYCZYNY ŚMIERCI WOJCIECHA W LITERATURZE PRZEDMIOTU

Zanim przystąpimy do rozważania problemu, warto przedstawić dotychczasowe propozycje, jakie były w literaturze przytaczane. Nie ulega wątpliwości, że św. Wojciech został zabity przez Prusów, w czasie podróży misyjnej, na ziemi pruskiej, ale żywoty nie podały *expressis verbis* przyczyny tego czynu. *Vita I* mówi o zaskoczeniu misjonarzy, którzy zostali pojmani we śnie, a *Vita II* wkłada w usta Wojciecha pytanie skierowane do pogańskiego kapłana, mającego zadać pierwszy cios: *quid vis pater?* co sugeruje, że i Wojciech nie domyślał się przyczyny swojej śmierci [7].

Taki zapis źródłowy pozwalał domyślać się różnych przyczyn. Najczęściej wymienianym powodem, dla którego Prusowie mieli dokonać tego czynu, było przypuszczenie, że Wojciech nieświadomie naruszył miejscowe prawo wchodząc na zakazane miejsce: święty gaj lub pole [8].

[4] *Monumenta Poloniae Historica* t. I wyd. August Bielowski, Lwów 1864, s. 151—156. Pochodzenie tego źródła jest przedmiotem kontrowersji S. Mielczarski: Misja..., s. 12, por. też R. Wenskus: Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt, Münster-Köln 1956, s. 202—246 Exkurs über den *Liber passione martyris* und die *Passio s. Adalberti.*

[5] S. Mielczarski: Misja..., s. 14.

[6] J. Karwasińska: Drzwi Gnieźnieńskie a rozwój legendy o świętym Wojciechu, (w:) Drzwi Gnieźnieńskie, t. I, Wrocław 1956, s. 20 i n.

[7] *Vita II*, s. 38.

[8] J. Voigt: Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens, Königsberg 1827, Bd. 1, s. 271.

Z żywota napisanego przez Brunona płynie jeszcze inna sugestia: oto przywódcą Prusów był „wiedziony nienawiścią barbarzyńca, któremu Polanie zabili brata, a z nim zmówili się ci, którzy lubują się w nikczemnościach" [9]. Jest to sugestia, że mamy do czynienia z zemstą rodową, której przypadkową ofiarą stał się Wojciech [10].

Domyślano się również, że główną przyczyną śmierci była obawa Prusów przed czarami i klęskami, jakie miał na nich sprowadzić kapłan obcego bóstwa, że to kapłani w obronie swoich interesów dokonali zabójstwa [11].

Niektórzy badacze wprost obwiniali Wojciecha o to, że swoim aroganckim zachowaniem, nieliczeniem się z miejscowymi zwyczajami prowokował Prusów do gwałtownych czynów [12].

Najczęściej pojawia się przekonanie, że śmierć Wojciecha była niezawiniona i przypadkowa, że spotkała go w drodze powrotnej, gdy już zaniechał planów misyjnych i rzeczywiście przestał zagrażać Prusom swoją działalnością. Taki obraz wydarzeń prezentują popularne opracowania hagiograficzne [13].

W tym rozumieniu mieści się zarówno hipotetyczne świętokradztwo; skoro było nieświadome, to i skutek można uznać za przypadkowy, jak również zemstę kapłana wywartą na przypadkowym przybyszu z Polski. Właściwie brakuje w dotychczasowych opracowaniach wykazania związku przyczynowego między samą misją a jej zakończeniem, a dalej, brak spójności między życiem Wojciecha a jego męczeńską śmiercią.

II. POSTAWIENIE PROBLEMU

Poszukując przyczyn śmierci św. Wojciecha można postąpić naprzód tylko wówczas, gdy uświadomimy sobie wyraźnie zakres naszych poszukiwań. Otóż dotychczasowa literatura koncentrowała uwagę na ostatnich godzinach życia misjonarza, upatrując w nich racji dokonanego czynu. Wskazywano na osobę bezpośredniego zabójcy, na miejsce śmierci i okoliczności pojmania misjonarzy. Wszystkie te czynniki są ważne i muszą być uwzględnione w badaniu, ale nie wyjaśniają wszystkiego, nie odpowiadają na takie pytania jak: Dlaczego znalazł się na miejscu zakazanym? Dlaczego śmierć poniósł tylko Wojciech, a nikt z jego otoczenia? Dlaczego wystawiono głowę zabitego na widok publiczny, jak na to wskazują „Pasja" i Drzwi Gnieźnieńskie?

Oczywiście, jeśli dotychczas utrzymywano, że była to śmierć przypadkowa, to szukanie odpowiedzi na te pytania stało się zbędne. Wystarczyło powiedzieć, że wszystkie okoliczności tej śmierci były również przypadkowe i dlatego nie poddają się racjonalnej eksplikacji.

Jeśli jednak przypuścimy, że śmierć ta nie była przypadkowa, to

---

[9] *Vita II*, s. 35, tłumaczenie wg Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego. Przetłumaczył Kazimierz Abgarowicz, wstęp... Jadwiga Karwasińska, Warszawa 1966, s. 145.

[10] Zemsta rodowa nie była nigdy wysuwana na plan pierwszy jako przyczyna śmierci, ale wielu autorów wspomina o tym traktując to raczej jako warunek sprzyjający.

[11] G. Labuda: Polska i krzyżacka misja w Prusach do połowy XIII wieku, *Annales Missiologicae* R. 9, 1937, s. 44.

[12] J. Dowiat: Chrzest Polski, Warszawa 1961 s. 124.

[13] Por. P. Pękalski (recte Józef Muczkowski): Żywot Świętego Wojciecha biskupa i męczennika z uwagami nad podaniem Czechów jakoby zwłoki jego w Pradze spoczywały, Kraków 1858, s. 36.

wszystkie okoliczności nabierają nowego znaczenia i muszą być uwzględnione przy wyjaśnianiu problemu. Takie założenie zmusza nas do postawienia dalszych pytań. Należą do nich pytania o charakter celowych działań, o to, przez kogo i kiedy je podjęto, aby cel został osiągnięty. Podmiotem celowych działań byli sprawcy zabójstwa, ale i misjonarze i ich protektorzy. Warto w tym miejscu wspomnieć, że pojawiła się sugestia obciążająca winą za nieudaną misję Bolesława Chrobrego, który rzekomo celowo pozbawił Wojciecha zbrojnej ochrony, ażeby się go pozbyć [14].

Tak postawiony problem wprowadza nas w szerszy kontekst polityczny i społeczny i wymaga rozszerzenia skali czasowej i przestrzennej poza dzień i miejsce faktu.

Wydaje się, że najwłaściwszym postępowaniem będzie rozróżnienie przyczyn bezpośrednich i przyczyn pośrednich, a wśród tych ostatnich, wyróżnienie działań celowych i warunków sprzyjających. Warto zwrócić uwagę na to, że taką sugestię rozszerzenia pola obserwacji zawierają żywoty, w których znajdujemy liczne zapowiedzi śmierci męczeńskiej, jak również zagrożenie śmiercią, jakie spotkało misjonarzy na kilka dni przed tragicznym zakończeniem misji.

Wreszcie nie od rzeczy będzie stwierdzenie, że na dotychczasowym traktowaniu naszego problemu zaciążył schemat hagiograficzny, w którym śmierć męczeńska stanowiła naturalne ukoronowanie życia i nie wymagała dodatkowych wyjaśnień. Zgodnie z tym schematem działania Prusów też nie wymagały motywacji, a zastępowały ją epitety w rodzaju „wściekli poganie", „okrutni barbarzyńcy" itp.

III. PRZYCZYNY BEZPOŚREDNIE

Bezpośrednią przyczyną śmierci św. Wojciecha były rany zadane przez uzbrojonych Prusów, rany zadane oszczepami [15]. Nie da się ustalić, które uderzenie okazało się śmiertelne. W relacji naocznego świadka pierwszą ranę w serce zadał Sicco — pogański kapłan, ale mówi się również, że po zadanych ranach Wojciech jeszcze modlił się za swych prześladowców oraz że *sic quoque multo sanguinem vitam fundens* [16]. Można więc przyjąć, że najbardziej bezpośrednią przyczyną zgonu, „w aspekcie medycznym" był upływ krwi, czyli wykrwawienie organizmu po ranach zadanych przez Prusów. Mniejszą wagę należy przypisać liczbie ran, bo jeśli autor żywota pisze o siedmiu ranach, to można przypuszczać, że jest to liczba magiczna użyta w sposób konwencjonalny.

Na pewno nie było przyczyną śmierci odcięcie głowy, bo jak pisze dosłownie Jan Kanaparius: „od martwego ciała odcięto głowę i członki". Ten fakt — odcięcie głowy i zatknięcie jej na palu (*caput palum fixerunt*) musi być rozważany osobno. Oczywiście byłoby uproszczeniem twierdzenie, że Prusowie dokonali tego dla zaspokojenia swego okrucieństwa — jak to sugeruje żywociarz.

Wystawienie głowy lub innych członków ciała na pokaz publiczny jest znanym w średniowieczu zwyczajem sądowym mającym charakter

[14] M. Kosman: Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów, Wrocław 1976, s. 4.

[15] *Vita I*, s. 46: „Sicco et totis viribus ingens iaculum movens, transfixit eius penetralia cordis (...) Deinde concurrerunt omnes et vulnera miscentes iram exsaturant".

[16] Tamże: „Exiit rubeus amnis divite vena et extracte hastae septem ingencia vulnera pandunt (...) sic quoque multo sanguine vitam fundens".

dodatkowej kary hańbiącej, a jego celem było ostrzeganie i odstraszanie potencjalnych przestępców. Stosowano ten zwyczaj w stosunku do przestępców, ale po wykonaniu kary zasadniczej, na przykład przez powieszenie [17]. Jedyny wniosek, jaki można wysnuć z tego epizodu, to ten, że śmierć Wojciecha miała charakter egzekucji po wyroku sądowym, co oczywiście zmusza do stawiania dalszych pytań.

IV. PRZYCZYNY POŚREDNIE

W literaturze przedmiotu bardzo często spotykamy się z oskarżeniem Prusów o barbarzyńskie okrucieństwo. Miało się ono przejawiać zarówno w nagłym ataku na śpiących, jak w wielokrotnym uderzaniu oszczepami, jak również w traktowaniu ciała po śmierci: odcięciu głowy i wystawieniu jej na palu oraz porzuceniu zwłok w rzece. Taki kierunek interpretacji sugerują źródła hagiograficzne, które używają dosadnych określeń na działania pogańskich Prusów.

Obiektywne spojrzenie na okoliczności towarzyszące faktowi zabójstwa musi jednak prowadzić do innych wniosków. Przytoczmy te okoliczności, które naszym zdaniem przemawiają za twierdzeniem, że śmierć Wojciecha ani nie była przypadkowa, ani nie miała cech szczególnego okrucieństwa.

1. Śmierć poniósł tylko Wojciech, chociaż wszyscy trzej misjonarze zostali pochwyceni i związani. Wojciech był główną postacią w tej grupie: on przemawiał do Prusów, zgromadzonych na wiecu, jako wysłannik Bolesława i on ponosił całą odpowiedzialność. Wynika z tego, że wybór ofiary nie był przypadkowy, ale w pełni świadomy.

2. O przywódcy Prusów żywociarz pisze, że był to *sacerdos idolorum* i że *ex debito* zadał pierwszą ranę [18]. Mamy więc do czynienia z zabójstwem zgodnym z jakimś rytuałem religijnym, w którym występuje kapłan-ofiarnik zadający pierwszą ranę.

3. Obcięcie głowy i wystawienie jej na widok publiczny było w średniowieczu powszechnym zwyczajem sądowym w stosunku do karanych śmiercią przestępców. Zwyczaj ten tylko z naszego punktu widzenia może uchodzić za barbarzyński, w owym czasie miał znaczenie informacyjne i prewencyjne, a jeśli budził jakieś uczucie grozy, to właśnie o to chodziło.

4. Żywot spisany przez Brunona dodaje do wersji *Vita I* taki szczegół, że Wojciech został doprowadzony do miejsca kaźni, którym było wzgórze [19], co można rozumieć, jako wykonanie wyroku na specjalnie do tego wyznaczonym miejscu. Trzeba tu przypomnieć, że w średniowieczu przy grodach i w pobliżu miast znajdowały się specjalne miejsca przeznaczone do wykonywania publicznych egzekucji, których śladem są nazwy topograficzne typu: „Galgenberg", „Góra Wisielców", „Szubie-

---

[17] W. Maisel: Prawo karne Prusów na tle porównawczym (w:) Słowianie w dziejach Europy, Poznań 1974, s. 129: „Zatknięcie głowy na pal nie stanowi bynajmniej dowodu barbarzyństwa Prusów, lecz jest zwyczajem prawnym znanym całemu kręgowi europejskiej kultury prawniczej i stosowanym aż do końca XVIII wieku".

[18] Piśmiennictwo..., s. 84 „Z rozwścieczonej zgrai wyskoczył zapalczywy Sicco i z całych sił wywijając oszczepem, przebił na wskroś jego serce. Będąc bowiem ofiarnikiem bożków i przywódcą bandy, z obowiązku niejako pierwszą zadał ranę".

[19] *Vita II*, s. 37 „...nisi quondo ligatum ad montis supercilium ducunt".

nica" itp.[20] Cechą charakterystyczną tych miejsc było ich eksponowane położenie: na górze i przy głównej drodze.

Doprowadzenie Wojciecha do takiego miejsca i dokonanie właśnie tam zabójstwa jest poważnym argumentem przemawiającym za tezą, że śmierć Wojciecha miała charakter egzekucyjny z wyroku sądowego.

Powstaje więc problem prawnej kwalifikacji zabójstwa św. Wojciecha, zabójstwa, w którym należy wyróżnić przynajmniej trzy elementy: sąd, winę i wyrok.

Kiedy rozpatrujemy śmierć Wojciecha w świetle opisu ostatniego dnia, to oczywiście nie znajdziemy odpowiedzi na żadne z pytań, najwyżej poszlaki wynikające ze sposobu wykonania wyroku. Jeśli jednak cofniemy się kilka dni wcześniej, to okaże się, że możemy wskazać sąd, przed którym Wojciech został oskarżony i wyczytać sentencję wyroku.

Jeśli w żywocie Jana Kanapariusa jest mowa o tym, że *dominus ville ...Adalbertum transduxit in villam. Congregat se undique iners vulgus et quid de illo foret acturus, furibundo et canino rictu expectant. Tunc sanctus Adalbertus, quis et unde esset vel ob quam causam illuc veniret, interrogatus...*[21], to trzeba przyznać, że charakter sądu wiecowego został tu wyraźnie zarysowany. Zresztą wielu badaczy tak właśnie interpretowało to wystąpienie Wojciecha, dopatrując się w nim rozprawy przed sądem wiecowym [22].

Rozpytywany o swoje pochodzenie i cel podróży, Wojciech przemówił przedstawiając się jako Słowianin i misjonarz podejmujący podróż misyjną dla zbawienia Prusów. Rzecz ciekawa, że w relacji pierwszego żywotu nie znalazło się żadne słowo o Bolesławie, który był przecież protektorem misji. Tymczasem w żywocie spisanym przez Brunona mamy do czynienia z wyraźnym powołaniem się na autorytet księcia Bolesława, ale trzeba pamiętać, że jest to utwór spisany po roku tysięcznym i przez zwolennika Bolesława Chrobrego.

Wina Wojciecha może być odczytana w zdaniu zapisanym przez autora *Vita I: Nobis et toto huic regno, cuius nos fauces sumus, communis lex imperat et unus ordo vivendi. Vos vero, qui estis alterius et ignote legis nisi hac nocte discedatis, in crastinum decapitabimini* [23]. Wprawdzie nie mamy żadnej pewności, że są to słowa rzeczywiście wypowiedziane przez Prusów do Wojciecha, ale świadectwo Gaudentego jest przez badaczy uważane za wiarygodne. Jeśli tak, to mielibyśmy oskarżenie o zamach na prawa miejscowe i jedność państwa. Mówiąc o państwie mamy na myśli państwo plemienne lub raczej federację plemienną, złączoną wspólnotą języka, obyczaju i religii.

Widocznie Prusowie uważali, że próba wprowadzenia nowej wiary może doprowadzić do rozerwania jednej z tych więzi i dlatego misję Wojciecha potraktowali jako próbę „zamachu stanu" [24].

Najważniejsze w powyższym fragmencie jest to, że bezpośrednio po stwierdzeniu, iż misjonarze przynoszą obce prawo, został orzeczony wyrok: wyrok śmierci, jeśli przybysze natychmiast nie opuszczą kraju. Wy-

[20] Por. A. Semrau: Die Orte und Fluren im ehemaligen Kammeramt Morin (Komturei Christburg), Mitteilungen des Coppernicus-Verein H. 38 1930, s. 131, 150, 154; H. Górowicz: Toponimia Powiśla Gdańskiego, Gdańsk 1980, s. 193, 224.

[21] *Vita I*, s. 42.

[22] H. Łowmiański: Stosunki polsko-pruskie za pierwszych Piastów, *Przegląd Historyczny* t. XLI, 1950, s. 157; W. Maisel: op. cit., s. 128.

[23] *Vita I*, s. 32.

[24] S. Mielczarski: Misja..., s. 103; W. Maisel: op. cit., s. 128.

rok jest jednoznaczny i orzeka również o rodzaju śmierci — odcięciu głowy — co, jak wiemy, ostatecznie zostało wykonane.

Jeśli były dotychczas stawiane zarzuty okrucieństwa Prusów wobec misjonarzy, to trzeba powiedzieć, że w świetle zacytowanego zdania można mówić raczej o łagodnym potraktowaniu przybyszów; dano im bowiem szansę opuszczenia kraju, a ewentualną egzekucję odroczono do następnego dnia.

Co więcej, wsadzono ich do łodzi i przeprawiono z powrotem, chyba do Polski, skoro w tym miejscu spędzili pięć dni przez nikogo nie nagabywani.

Ten moment i miejsce owego pobytu stanowią szczególnie tajemniczy element narracji, która w tym miejscu jest wyjątkowo lakoniczna. Odnalezienie miejsca jest niemożliwe, ale można stawiać pewne hipotezy w ramach szerszych badań nad geograficznymi aspektami podróży św. Wojciecha. Jak wiadomo, badacze podzielili się na zwolenników sambijskiej i pomezańskiej orientacji, ale ta ostatnia zyskuje obecnie przewagę [25].

Gdybyśmy stanęli na gruncie koncepcji sambijskiej, trudno byłoby cokolwiek powiedzieć o tym epizodzie, chyba że przyjęlibyśmy takie zróżnicowanie plemienne Prusów, że w sąsiadujących ze sobą wsiach panowały odmienne obyczaje [26].

Jeśli natomiast przyjmiemy koncepcję pomezańską, to wspomniany epizod można wyjaśnić przez wskazanie terytorium państwa polskiego, gdzie Wojciech został odwieziony i gdzie mógł przebywać przez nikogo nie napastowany. Taką właśnie koncepcję przyjąłem w swojej pracy: wszystko rozgrywało się na pograniczu i dlatego można było w ciągu jednej nocy powrócić do Polski. Konkretnie, były to okolice ujścia rzeki Dzierzgoń do Zalewu Wiślanego, która to rzeka spełniała funkcję rzeki granicznej [27]. W ramach tej interpretacji hipotetycznym miejscem sądu byłoby Truso; miejscem pięciodniowego pobytu — Żuławka Sztumska leżąca w odległości około piętnastu kilometrów od miejsca sądu, ale już po polskiej stronie.

W ramach tej samej koncepcji można wskazać dalszą drogę misjonarzy, którzy ponownie usiłowali przedostać się na ziemie Prusów, tym razem drogą lądową. Taka możliwość istniała, gdyż przez dolinę Dzierzgoni przebiegał ważny szlak handlowy, którego śladem są odkryte przez H. Conwentza wczesnośredniowieczne pomosty [28].

Miejscem śmierci Wojciecha, według wszelkiego prawdopodobieństwa, było wzgórze na prawym brzegu rzeki Dzierzgoń, tam, gdzie dzisiaj stoi kościół we wsi Święty Gaj. Leżące w pobliżu grodzisko to dawny pograniczny gród Choliny, wymieniony w Pasji św. Wojciecha [29].

---

[25] Koncepcja ta jest tezą pracy autora pod tytułem Misja pruska świętego Wojciecha. Praca spotkała się z pozytywnymi ocenami recenzentów: K. Pacuski: *Więź* R. 12: 1969 nr 7/8, s. 252—259; A. Heise: *Ostdeutscher Literatur-Anzeiger. Hrsg vom Göttinger Arbeitskreis*, Jg XV: 1969 h. 1, s. 12—13; A. Triller: *Zeitschrift für Ostforschung* Jg 25: 1976 H. 1, s. 128—129.

[26] H. Łowmiański: Stosunki..., s. 157.

[27] J. Powierski: Kształtowanie się granicy pomorsko-pruskiej w okresie od XII do początku XIV w. *Zapiski Historyczne* t. XXX; 1965 z. 2, s. 214.

[28] H. Conwenez: Die Moorbrücken im Thal der Sorge auf der Grenze zwischen West- und Ostpreussen, Danzig 1897. W sprawie chronologii ważne są korekty, jakie wprowadził W. La Baume: Wie alt sind die Moorbrücken im Sorgetal bei Baumgart und Christburg (Ostpreussen)? *Elbinger Jahrbuch*, Bd 14, 1937 t. II, s. 201—207.

[29] S. Mielczarski: Misja..., s. 109 i n.

Przyjmując powyższy kontekst geograficzny, trzeba zastanowić się nad konsekwencjami, jakie stąd płyną dla naszej dyskusji o przyczynach śmierci. Z kontekstu tego wynika, że istnieje ścisły związek przyczynowy między tym, co stało się na rozprawie w miejscu targowym, a tym, co zdarzyło się 23 kwietnia 997 r. w pobliżu grodu Cholin. Związek ten to: sąd — wyrok — egzekucja. W tym świetle nie można już twierdzić, że Prusowie działali przypadkowo, że dokonali aktu bezmyślnego barbarzyństwa, a przeciwnie, wynika stąd, że działali konsekwentnie i zgodnie ze swoim prawem. Było to po prostu wykonanie wyroku na przywódcy wyprawy, która po raz drugi naruszyła, mimo ostrzeżenia, granicę państwa. Dokonano tego zgodnie ze zwyczajem, na odpowiednim miejscu, w obecności pogańskich kapłanów i zgodnie z rytuałem sądowym. Uwolnienie towarzyszy Wojciecha, którym groziła taka sama kara, jest dowodem raczej humanitaryzmu niż okrucieństwa.

Prawny aspekt śmierci Wojciecha w dawniejszej literaturze nie był w ogóle dostrzegany, ale ostatnio jest powszechnie przyjmowany [30]. Takie spojrzenie pozwala wykryć pośrednią przyczynę śmierci, jaką był wyrok sądu wiecowego, któremu byli posłuszni bezpośredni sprawcy zabójstwa.

Nie ma więc powodu dopatrywać się w działaniu sprawców prywatnej motywacji, na przykład chęci zemsty za śmierć brata. Nawet jeśli taki fakt się wydarzył, to stanowił jedynie warunek sprzyjający, ale nie przyczynę.

Równie chybiona jest interpretacja opierająca się na hipotetycznej profanacji świętego miejsca, gdyż jak wynika z topografii, miejsce to znajdowało się przy przeprawie przez rzekę Dzierzgoń, przy głównej drodze, gdzie każdy przechodzący był narażony na podobny zarzut. Jeśli przypomnimy, że takiej sugestii nie przekazało żadne źródło, to się okaże, że jest to najsłabsze z wyjaśnień. Aby rozwiać ewentualne wątpliwości, chciałbym dodać, że nazwa Święty Gaj jest, w moim rozumieniu, nazwą pamiątkową właśnie dla uczczenia miejsca śmierci św. Wojciecha. Nazwa topograficzna o pogańskiej treści kultowej nie mogła stać się nazwą wsi na prawie niemieckim, powstałej w XIV w.[31]

Trzeba podkreślić, że Prusowie w pierwszym spotkaniu postąpili wyjątkowo łagodnie, ograniczając się do groźby śmierci i ostrzeżenia przed dalszymi próbami misji, a nawet dali misjonarzom łódź i przewieźli na drugą stronę Zalewu, co musi być uznane za daleko idącą pomoc. W drugim natomiast spotkaniu, działając zgodnie z wyrokiem i obyczajem sądowym, dokonali egzekucji na jednej tylko osobie, mimo że wyrok obejmował wszystkich misjonarzy.

V. WARUNKI KONIECZNE

Obraz wydarzeń z 23 kwietnia 997 r. nie byłby pełny, gdybyśmy problematykę sprawstwa badanego czynu ograniczyli wyłącznie do Prusów, skoro w konflikcie prawnym były zaangażowane dwie strony. Jeślibyśmy nawet uznali Wojciecha za niewinną ofiarę zbrodni, to zgodnie z tendencjami współczesnej kryminologii należałoby rozpatrzyć cechy osobowościowe i działanie ofiary i zapytać, czy i w jakim stopniu te

[30] W. Maisel: op. cit., s. 128.

[31] Wieś ta otrzymała przywilej lokacyjny w r. 1324, chociaż była wzmiankowana już rok wcześniej, zob. S. Mielczarski: Misja..., s. 121.

cechy lub ta działalność przyczyniły się do zbrodni? Ta dziedzina dociekań nosi nazwę wiktymologii i może być z powodzeniem zastosowana do wyjaśnienia badanego faktu [32].

Przypomnę, że niektórzy historycy uważali Wojciecha za głównego winowajcę zaistniałego konfliktu, wskazując na jego gwałtowny charakter, nieliczenie się z miejscowymi zwyczajami, a także nieznajomość języka, które to cechy wywoływały konflikty z otoczeniem.

Pierwsze, na co trzeba zwrócić uwagę, to fakt, że Wojciech, wybierając się powtórnie w granice Prus, musiał mieć pełną świadomość ryzyka, jakie ten krok pociągał. W żywotach jest wiele wskazówek na to, że ostateczny wynik w postaci śmierci męczeńskiej był przez misjonarzy przewidywany. Mam na myśli sen Gaudentego wpleciony w tok narracji, który zapowiadał męczeńską śmierć samego Wojciecha [33]. Pytania o wiarygodność tego przekazu nie da się zweryfikować, ale można je zastąpić pytaniem o znaczenie tej wizji w koncepcji dzieła hagiograficznego. Otóż nie ulega wątpliwości, że nagromadzenie cudownych zapowiedzi w opisie podróży, a szczególnie w momencie poprzedzającym podjęcie decyzji o powtórnej podróży, miało na celu podkreślenie wagi tego momentu, ale również zaznaczenie pełnej świadomości i gotowości na śmierć męczeńską.

Ta gotowość do śmierci jest motywem przewodnim całego żywota Wojciecha, a na ostatnich jego kartach przybiera charakter obsesji.

Przypomnijmy te momenty. Pierwszym akcentem jest śmierć biskupa praskiego Dytmara, poprzednika Wojciecha na stolicy biskupiej w Pradze. Świadkiem śmierci był Wojciech; uczyniła ona na nim takie wrażenie, że tej samej nocy rozpoczął życie pokutne [34].

Po raz drugi o tej gotowości wspomina autor przy znanym epizodzie z niewierną żoną, którą Wojciech ukrył przed zemstą męża i chciał na siebie wziąć cudzą winę *quia martyrii coronam exposcens erat, adimpleret utique, quod voluit* [35]. Następnie, w Moguncji, Wojciech miał widzenie, które zostało objaśnione jako zapowiedź męczeństwa, z czego Wojciech bardzo się ucieszył i dziękował Bogu [36].

Opis podróży misyjnej już na początku zawiera zapowiedź męczeństwa, a mianowicie przy opisie ceremonii chrztu w Gdańsku. Dalej, po wylądowaniu na ziemi Prusów, gdy Wojciech został uderzony wiosłem, brał to już za początek męczeństwa [37]. Wreszcie w przerwie podróży misyjnej mamy opis widzenia, jakie miał mnich benedyktyński na Awentynie, Jan Kanaparius, i równocześnie Gaudenty śnił swój sen proroczy [38]. Ten ostatni został przez Wojciecha przyjęty jako zapowiedź śmierci.

Gdybyśmy nawet część tych opisów złożyli na karb hagiograficznej maniery pisarza to i tak pozostanie faktem, że Wojciech już za życia miał opinię świątobliwego, a jego podstawowym rysem było pragnienie śmierci męczeńskiej.

Pełny wyraz tej opinii daje autor drugiego żywota, święty Brunon, który opisując rozterki Wojciecha zastanawiającego się czy nie należa-

[32] Por. L. Falandysz: Pokrzywdzony w prawie karnym i wiktymologii, Warszawa 1980, s. 152 i n.
[33] *Vita I*, s. 44.
[34] Tamże, s. 11.
[35] Tamże, s. 29.
[36] Tamże, s. 37 „Vide, inquiunt illi, quia Christo Domino secundante martyr eris futurus".
[37] Tamże, s. 41 i n.
[38] Tamże, s. 43.

łoby zwrócić się z misją do Wieletów, „których język znał (...) Knując zbożny podstęp do tego wówczas zmyślnie zmierzał, aby bądź nowy lud pozyskać dla Chrystusa, bądź długim pragnieniom kres położyć. Ale... dlaczego męczysz się zawiłymi myślami? To, czego pragniesz, jest blisko. Nie trzeba wybierać się w daleką drogę; na krótszej drodze da ci Bóg to, czego tak długo szukałeś" [39].

Decyzja powrotu na ziemie pruskie była więc w pełni świadomym wyzwaniem i wyjściem naprzeciw śmierci męczeńskiej. Była podyktowana całym poprzednim życiem i zgodna z chrześcijańskim ideałem misjonarza. Niemniej trzeba powiedzieć, że była to decyzja heroiczna, dzięki której Wojciech zyskał tak wielki rozgłos w całym ówczesnym świecie chrześcijańskim.

Można więc powiedzieć, że tragiczne zakończenie misji było równie starannie przygotowane, tak przez zabójców działających z mocy prawa, jak i przez gotowość Wojciecha do przyjęcia tej śmierci. Ta gotowość złożenia ofiary życia może być uznana za warunek konieczny, gdyż gdyby jej nie było, to wówczas Wojciech podjąłby zapewne decyzję powrotu do Gniezna i nie spotkałby na swej drodze uzbrojonych Prusów [40].

VI. DALSZE PRZYCZYNY POŚREDNIE

Śmierć św. Wojciecha rozpatrywana w aspekcie biologicznym jawi się nam jako śmierć spowodowana wykrwawieniem z zadanych ran, w aspekcie prawnym może być uważana za egzekucję dokonaną na skazanym, który dopuścił się recydywy, ale to nie wyczerpuje możliwości interpretacyjnych.

Można bowiem spojrzeć na to wydarzenie w aspekcie politycznym. Wyprawa misyjna Wojciecha była przecież podjęta z inicjatywy Bolesława Chrobrego i skierowana do sąsiedniego kraju o zupełnie odmiennym ustroju, zwyczajach i języku [41]. Była to więc wyprawa mająca pewne znaczenie polityczne w stosunkach polsko-pruskich.

Szczegółowe rozpatrywanie kontekstu politycznego nie jest celowe, gdyż stanowi ono przedmiot rozważań wszystkich opracowań dziejów Polski w X w. Warto jednak przypomnieć, że na wyborze terenu misji ważyły stosunki Polski z cesarstwem, sytuacja wewnętrzna Polski i stosunki na pograniczu pomorsko-pruskim.

Ta ostatnia granica stanowiła wówczas granicę chrześcijańskiego świata i każdy sukces misyjny wśród Prusów poszerzałby obszar tego świata. Nic dziwnego, że Bolesław wskazał ten teren dla działań misyjnych, ale swoje poparcie ograniczył do zbrojnej eskorty w podróży do ziemi pruskiej, nie dając zbrojnego poparcia dla samej działalności misjonarzy [42].

W tym sensie można mówić o odpowiedzialności Bolesława, od której zresztą się nie uchylał, podejmując akcję wykupu ciała. Wola księcia wskazującego teren misji może więc być uznana za pośrednią przy-

---

[39] *Vita II*, s. 33, tłumaczenie zob. Piśmiennictwo.... s. 141.

[40] L. Falandysz, op. cit., s. 158 rozróżnia związek przyczynowy, w którym określone cechy biopsychospołeczne ofiary lub jej zachowanie stanowią warunek konieczny popełnienia przestępstwa, od winy ofiary, w której działania sprawcy są zdeterminowane przez ofiarę.

[41] S. Mielczarski: Misja..., s. 48 i n.

[42] Wielu autorów uważa to za rys charakterystyczny polskich misji, bo również następna misja św. Brunona była pozbawiona zbrojnego ramienia władcy.

czynę śmierci Wojciecha, natomiast brak zbrojnej eskorty w czasie misji był warunkiem sprzyjającym tragicznemu zakończeniu.

Takich sprzyjających warunków można wskazać znacznie więcej, chociażby słabą znajomość języka i zwyczajów pruskich.

Z drugiej strony, takiemu zakończeniu misji sprzyjała dobra organizacja polityczna plemion pruskich graniczących z Polską, czego wyrazem były pograniczne grody i sprawna ich organizacja militarna, która pozwoliła na szybkie ujęcie misjonarzy przekraczających granicę.

Nie można jednak twierdzić, że misja pruska w samym założeniu była chybiona, że z góry można było przewidzieć niepowodzenie [43]. Niektóre wzmianki w żywotach pozwalają postawić hipotezę, że wśród Prusów istniała grupa nobilów zainteresowanych zmianą stosunków społecznych i do nich była adresowana oferta Bolesława Chrobrego, zaniesiona przez Wojciecha. Jeśli dopatrujemy się w misji pruskiej znaczenia politycznego, to tylko w tym sensie, że chrystianizacja miała przyśpieszyć ewolucję stosunków społecznych i politycznych [44].

Omawiając kontekst polityczny i odpowiedzialność inicjatora misji — Bolesława, trzeba stale podkreślać świadomy udział w tych planach samego Wojciecha. Nie można sobie wyobrazić sytuacji, w której biskup Pragi, przyjaciel cesarza, Wojciech Sławnikowic mógłby stać się bezwolnym manekinem, wykonawcą cudzych planów politycznych i ofiarą tych manipulacji. Był raczej współpracownikiem, którego własne plany pokrywały się w tym zakresie z planami politycznymi Bolesława i na tej podstawie doszło do współdziałania.

Być może z woli Wojciecha misja zrezygnowała ze zbrojnej eskorty, że była to w zamyśle misja pokojowa, chociaż prowadzona w obcym i wrogim środowisku.

Na pewno zaś wynikiem samodzielnej decyzji Wojciecha stała się powtórna podróż do Prus. W ostatnich dniach nie było już okazji do konsultowania jej z Bolesławem i dlatego nikt ze współczesnych nie obciążał polskiego księcia odpowiedzialnością za tragedię, jaka rozegrała się pod grodem Cholin.

Użycie słowa „tragedia" jest w tym wypadku wyjątkowo stosowne. Obydwie strony biorące udział w konflikcie były w swych działaniach uwikłane w racje wyższej konieczności.

Prusowie zagrożeni przez ekspansję ideologiczną i polityczną sąsiednich państw musieli bronić swej ziemi, swego ustroju, swojej religii — po prostu swej narodowej tożsamości. Ich działania mieściły się w normach prawa zwyczajowego i posiadały sankcję społeczną, wyrażoną na sądzie wiecowym. Wprawdzie wśród Prusów znajdowali się zwolennicy nowego ustroju, którzy chcieli przy pomocy zewnętrznej wzmocnić swoją pozycję, ale obrońcy starego porządku, kapłani pogańscy, trafnie rozpoznali zagrożenie, jakie niosła misja Wojciecha i zrobili wszystko, aby do zmiany nie dopuścić.

Z drugiej strony Wojciech konsekwentnie, zgodnie ze swoim powołaniem i wewnętrzną logiką swej drogi życiowej szedł na spotkanie śmierci męczeńskiej. Zrezygnował ze zbrojnej asysty, zrezygnował z możli-

---

[43] J. Dowiat: op. cit., s. 132.

[44] H. Łowmiański: Początki Polski, t. V Warszawa 1973, s. 394 stwierdza w Prusach „brak czynnika władczego" i „rozdrobnienie polityczne", odrzucając wszelkie sugestie o istniejących tendencjach państwowotwórczych, ale wydaje się, że jest to stanowisko zbyt skrajne.

wości bezpiecznego powrotu i zmiany terenu misji, ale wierny pierwotnemu zamiarowi ponownie udał się na zagrożony teren.

Starcie tych racji było nieuchronne. Zbyt wiele przyczyn z obydwu stron złożyło się na to i zbyt głęboko tkwiły one w ludziach, aby można było uniknąć tragedii.

Oceniając z perspektywy tysiąclecia te wydarzenia i uczestniczących w nich ludzi trudno dopatrywać się winy, trudno wskazywać błędy i pomyłki — można jedynie zadumać się nad dramatem ludzkiego życia i tajemnicą śmierci.

DIE TODESURSACHEN DES HL. ADALBERT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser unternimmt eine Probe, die Frage zu beantworten, warum der hl. Adalbert ums Leben gekommen ist. Quellenbasis sind Lebensgeschichten, besonders die Lebensgeschichte von Jan Canaparius und die Passion des hl. Adalbert. Das Problem wurde im Licht der neuesten Untersuchungen erörtert, dabei im Licht der eigenen Bearbeitung über die geographischen Gesichtspunkte der Mission.

Unter mittelbaren und unmittelbaren Ursachen kann man folgende angeben:

1) unmittelbare Todesursache war das Ausbluten, verursacht durch die von Preussen geschlagenen Wunden,

2) die Preussen verwundeten ihn mit der Absicht ihn ums Leben zu bringen, als Folge des Gerichtsurteils einer Volksversammlung, auf deren Empfehlung hin sie gewirkt haben,

3) das Gericht der Volksversammlung verurteilte den hl. Adalbert zum Tode für den Versuch, die inneren Zustände, durch Einführung einer neuen Religion, zu ändern,

4) das Urteil war mit Strafaufschub gefällt und sofortige Folge war die Landesverweisung der Missionare,

5) unmittelbare Ursache der Urteilsvollstreckung war das erneute Betreten des preussischen Landes durch den hl. Adalbert und seine Genossen,

6) der mittelbare Verursacher war auch Bolesław Chrobry (Bolesław der Tapfere), der Urheber und Organisator der Mission unter den Preussen.

Es wurde auch der Charakter des hl. Adalbert und seine Sehnsucht nach einem Martertode berücksichtigt, was die notwendige Bedingung war, den wiederholten Versuch einer Mission zu unternehmen. In der Handlungsweise der Preussen sehen wir keine Elemente der Grausamkeit, weil alle Handlungen dem hl. Adalbert gegenüber im Rahmen von Rechtsgewohnheiten der damaligen Epoche bleiben.

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

WEZWANIA ŚW. WOJCIECHA W EUROPIE ZACHODNIEJ OKOŁO R. 1000

I

Dwie fazy kultu św. Wojciecha — i ta z roku około tysięcznego i ta późniejsza z II połowy XII w. — wzbudzały od dawna zainteresowanie historyków polskich i niemieckich. O ile jednak na temat sławnych Drzwi Gnieźnieńskich [1] z ostatniej ćwierci XII w., znajdujących się po dziś dzień w katedrze Najświętszej Maryi Panny i św. Wojciecha w Gnieźnie, napisano już wiele prac, o tyle pierwsza faza kultu tego świętego mniej przyciągała uwagę badaczy [2]. Jej też chcemy poświęcić parę stron, gdyż z tą fazą kultu związane jest założenie kościołów pod wezwaniem św. Wojciecha w Leodium, w Akwizgranie, w Rzymie i w Pereum koło Rawenny.

Twórcami kultu świętego Wojciecha około r. 1000 były, jak się wydaje, dwa kręgi ludzi: Otto III, jego przyjaciele i otoczenie, a wśród nich szczególnie sam cesarz [3], Bolesław Chrobry [4] oraz biskup Notker [5], twórca księstwa biskupiego w Leodium. Do tej grupy zaliczylibyśmy także Brunona z Kwerfurtu [6], który piórem i działalnością dał obraz

---

[1] A. Gieysztor: La porte de bronze à Gniezno. Document de l'histoire de Pologne au XII[e] siècle, Roma 1959 (Accademia Polacca di Scienze e Lettere. Biblioteca di Roma. Conferenze. Fasc. 14); J. Stiennon: La Pologne et le pays mosan au Moyen Age. A propos d'un ouvrage sur la Porte de Gniezno, *Cahiers de Civilisation Médievale*, XV, 1961, nr 4; T. Dunin-Wąsowicz: Miscellanea Poloniae Epigraphica, *Epigraphica. Rivista Italiana di epigrafia*, vol. XXXVIII, 1976, s. 93—100; taż: Petrus Liutuuinus me fecit. W sprawie jednego z twórców Drzwi Gnieźnieńskich, (w:) Cultus et cognitio. Studia z dziejow średniowiecznej kultury, Warszawa 1976, s. 129—132, tamże pełniejsza bibliografia.

[2] G. Kurth: La Cité de Liège au Moyen Age, Bruxelles 1910, s. 38, 71, 75; tenże: Notger de Liège et la civilisation au X[e] siècle, vol. I Paris 1905, s. 165, 239 oraz mapa Leodium w czasach Notkera. J. Stiennon: Etudes sur le Chartier et la Domaine de l'Abbaye de Saint-Jacques de Liège (1015—1209), Paris 1951, s. 212 oraz mapa La Cité de Liège au XI[e] siècle. J. Karwasińska: Drzwi Gnieźnieńskie a rozwój legendy o świętym Wojciechu (w:) Drzwi Gnieźnieńskie t. I, Wrocław 1956, s. 20—41.

[3] J. Karwasińska: Świadek czasów Chrobrego — Brunon z Kwerfurtu (w:) *Polska w świecie*, Warszawa 1972, s. 91—105.

[4] A. Gieysztor: Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus: un état et une église missionaires aux alentours de l'an mille (w:) Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, vol. XIV, Spoleto 1967, s. 649.

[5] J. Karwasińska: Studia krytyczne nad Żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego. VI: Przekaz akwizgrański, *Studia Źródłoznawcze*, vol. XVIII, 1973, s. 43.

[6] J. Karwasińska: Świadek czasów Chrobrego — Brunon z Kwerfurtu (w:) *Polska w świecie*, Warszawa 1972, s. 91—105; S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone querfurtensi, edidit M. Karwasińska, *Monumenta Poloniae Historica*, Series Nova t. IV fasc. 2, Warszawa 1969.

swego stosunku do Wojciecha. Drugą grupą propagującą kult Wojciechowy były klasztory benedyktyńskie, z opactwem św. Bonifacego i św. Aleksego na Awentynie [7] na czele, a z którymi św. Wojciech niejednokrotnie był bezpośrednio powiązany.

Obie te grupy ludzkie wymagają gruntownego poznania. Chciałabym się zająć paroma spostrzeżeniami, jakie nasunęły mi się w trakcie pracy nad topografią najstarszych fundacji kościelnych poświęconych świętemu Wojciechowi.

Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że fundacje te wiążą się ściśle z itinerariami [8] Ottona III zarówno przed przypuszczalną [9] kanonizacją Wojciecha (29 VI 999 r.), jak i po tym fakcie. Po drugie, pod względem topograficznym wybierano na nie miejsca związane z dwoma elementami fizjograficznymi: wodą i wyspą [10]. Ma to oczywiście związek ze znajomością historii męczeństwa, czy to z tradycji ustnej, czy też z obu żywotów (*Vita I*) [11] i (*Vita II*) [12].

Po trzecie, nie umniejszając bynajmniej ogólnomisyjnego charakteru wezwania św. Wojciecha, można przypuszczać, że w pierwszej fazie kultu ok. r. 1000 każdy z trzech jego przyjaciół — Otto III, Notker i Bolesław Chrobry — chciał mieć w swej stolicy kościół pod wezwaniem świętego przyjaciela. I tak Otto III powziął myśl założenia kościoła św. Wojciecha w Rzymie [13] i w Akwizgranie [14] — dwóch swoich stolicach. W tej ostatniej został sam pochowany. Biskup Notker, w stolicy swego księstwa Leodium również ufundował kościół tegoż patrona [15], położony na wyspie w pobliżu innej swojej fundacji — kościoła św. Jana Ewangelisty [16], gdzie też został pochowany, zgodnie ze swoim życzeniem.

Bolesław Chrobry, również od lat zaprzyjaźniony z biskupem Wojciechem, pochowany został w r. 1026 w Poznaniu w katedrze na wyspie, tzw. Ostrowiu Tumskim, a po drugiej stronie rzeki Warty, u ujścia jej

---

[7] S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior, ed. J. Karwasińska, *Monumenta Poloniae Historica*, Series Nova — t. IV fasc. 1 Warszawa 1962, s. XXVIII.

[8] Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II und Otto III, von Karl und Mathilde Uhlirz. Zweiter Band: Otto III 983—1002, von Mathilde Uhlirz, Berlin 1954.

[9] S. Trawkowski: Pielgrzymka Ottona III do Gniezna. Ze studiów nad dewocją wczesnośredniowieczną (w:) Polska w świecie, Warszawa 1972, s. 115.

[10] A. Gieysztor: Rzymska studzienka ze św. Wojciechem z roku ok. 1000 (w:) Sztuka i historia. Księga pamiątkowa ku czci prof. Michała Walickiego, Warszawa 1966, s. 27.

[11] S. Adalberti... Vita prior, op. cit.

[12] S. Adalberti... Vita altera, op. cit.

[13] A. Gieysztor: Rzymska studzienka..., s. 22. B.M. Sarlo: Ricerche sull architettura si S. Bartolomeo all Isola Tiberina (Praca magisterska na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu w Rzymie, w r. 1973/1974, rękopis).

[14] R. Jeuckens: *Stift und Pfarre St. Adalbert in Aachen. Veroffentlichungen des Bischöflichen Diözesenarchives Aachen*, 13, 1951, p. 15; T. Rosłanowski. Palatium — locus regalis — civitas. (Ze studiów nad socjotopografią Akwizgranu we wcześniejszym średniowieczu), *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, R. XIV, 1966 nr 4, s. 605 i 608; B. Meuthen: Aachen (w:) Lexikon des Mittelalters, Erster Band: Aachen-Ägypten s. 2—3; Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmaler bis zum Ausgang der Ottonen herausg. von Zentralinstitut für Kunst geschichte, bearb. von. F. Oswald, L. Schaefer, M. R. Sennhauser, München, pp. 18—19; H. E. Kubach, A. Verbeck: Romanische Baukunst am Rhein und Maas. Katalog der vorromanischen und romanischen Denkmäler, Band I, A-K, Berlin p. 14—16.

[15] G. Kurth: Notger de Liège... op. cit., s. 165, 239.

[16] G. Kurth: Notger de Liège, op. cit., s. 99, 152.

Ryc. 1 Głowa św. Wojciecha. Fragment Drzwi Gnieźnieńskich z ostatniej ćwierci XII w. *(Fot. M. Kopydłowski)*

małych dopływów, otoczony wodą wznosił się kościół św. Wojciecha [17]. Stoi tam po dziś dzień, choć topografia miejsca jest odmienna. Zapewne był on ufundowany przez króla Bolesława, choć źródła pisane poświadczają jego istnienie dopiero znacznie później. W czasie badań archeologicznych natrafiono w pobliżu kościoła na osadę z XI w.

Jeśli chodzi o itineraria ottońskie, to oś Akwizgran—Rzym i Akwizgran—Rawenna odgrywały zasadniczą rolę w ciągu jego panowania. W drodze swej cesarz niejednokrotnie zatrzymywał się w opactwie Reichenau. Tam też niezadługo po r. 1000 spotykamy kult św. Wojciecha, a wkrótce potem kościół pod jego wezwaniem w Oberzell [18]. W r. 999 Otto III w czasie pobytu w Subiaco funduje kaplicę w pobliskim Affile [19], przy drodze prowadzącej z Subiaco na Monte Cassino — również poświęconą Wojciechowi, która winna była być obsługiwana przez mnicha z Monte Cassino. Częste kontakty cesarza z eremem św. Romualda w Pereum (na północ od Rawenny), znane nam dobrze m.in. z Żywotu Pięciu Braci, pióra Brunona, prowadzą do założenia tam opactwa św. Wojciecha, wokół kościoła tegoż świętego, ufundowanego przez cesarza w r. 1001 [20].

Czy budowy kościołów w Akwizgranie i Leodium odbywały się za panowania Ottona III czy też Henryka II (dopilnowane przez biskupa Notkera) nie ma dla naszej koncepcji zasadniczego znaczenia. Chodzi tu przecież o zamierzenie Ottona, Notkera i ewentualnie Bolesława Chrobrego, by mieć kościół dedykowany zmarłemu przyjacielowi w pobliżu miejsca swego ostatniego spoczynku.

Z fundacjami tymi wiąże się również sprawa relikwii św. Wojciecha. Przypuszcza się, że jakieś relikwie przysłano z Polski do Rzymu w okresie kanonizacji (o ile ona w ogóle miała miejsce) [21]. Sądzę jednak, że relikwiami tymi obdarzał kościoły sam Otto III wracając z Gniezna w r. 1000. I tak można by, dając wiarę późnemu przekazowi źródłowemu [22], przypuszczać, że cesarz odprowadzony został przez króla polskiego aż do Akwizgranu, gdzie Bolesław uczestniczył przy otwarciu grobu Karola Wielkiego i otrzymał w darze od cesarza tron Karolowy. Mógł też uczestniczyć przy konsekracji kościoła św. Wojciecha. Tutaj właśnie cesarz pozostawił część relikwii otrzymanych w Gnieźnie. Udając się następnie

---

[17] Słownik Starożytności Słowiańskich, vol. IV, Wrocław 1970, s. 271, 274, 278 mapa; R. Gansiniec: Nagrobek Bolesława Wielkiego *Przegląd Zachodni*, vol. VII, 1951, s. 359.

[18] J. Hecht: Der romanische Kirchenbau des Bodenseengebietes, Basel 1928, s. 129—132.

[19] P. Toubert: Les structures du Latium médiéval, Rome 1973, vol. I; s. 374—375; vol. II, s. 1025, zob. również mapę: Zamki opactwa w Subiaco od X do XIII wieku; G. Tabacco: Romualdo de Rawenna e gli inzi dell eremitismo camaldolese, (w:) L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, s. 73—119; L. Travaini: Affile, *Storia della Citta*, 1977, no 5, s. 66—68.

[20] T. Dunin-Wąsowicz: „Pereum" medioevale, *Felix Ravenna* 1978 fasc. 2 vol. CXVI, s. 87—101; K.J. Benz: Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme der deutschen Herrscher im höhen Mittelalter, *Regensburger historische Forschungen* Bd. 4, 1975, s. 76—79.

[21] J.F. Böhmer: Regesta imperii: II Sachschische Haus: 919—1024 Dritte abteilung: Die regesten des Kaiserreiches under Otto III 980 (983—) 1002 neubearbeitet von M. Uhlirz, Graz-Köln 1975, s. 725; S. Trawkowski: Pielgrzymka Ottona III... op. cit., s. 115.

[22] Ademari Cabannensis: Chronicon, ed. J. Chavanon (Collection de textes pour servír à l'étude et l'enseignement de l'histoire, vol. XX, s. 152—154; S. Kętrzyński: O imionach piastowskich do końca XI wieku (w:) Polska X—XI wieku, Warszawa 1961 s. 637, 638, 657, 658.

Ryc. 2 Relikwiarz św. Wojciecha z kościoła pod tym samym wezwaniem w Akwizgranie *(Fot. K. Herzog)*

do Rzymu przez Reichenau [23] i Chur mógł również i temu opactwu przekazać jakąś część relikwii. Ramię św. Wojciecha [24], ofiarowane mu przez Bolesława Chrobrego w Gnieźnie, przeznaczył cesarz dla swej fundacji na Isola Tiberina w Rzymie, gdzie najpewniej ufundował również tzw. studzienkę z wizerunkiem m.in. Ottona II [25], swego ojca i świętego przyjaciela — Wojciecha.

Dla Pereum pozostał z relikwii już tylko palec świętego, przechowywany do dziś w kościele parafialnym w San Alberto [26] — dwanaście km na północ od Rawenny.

W Polsce, w Gnieźnie, pozostało ciało św. Wojciecha (bez jednego ramienia ofiarowanego Ottonowi III) i bez drugiego ramienia, które znalazło się później w Trzemesznie w kościele pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny i św. Wojciecha [27], gdzie — jak sądzą niektórzy badacze — najpierw spoczywało przez krótki czas ciało świętego, zaraz po przywiezieniu do Polski i przed uroczystym przeniesieniem do katedry w Gnieźnie [28]. Relikwie gnieźnieńskie, w dużej swej części zrabowane w r. 1039 w czasie najazdu Brzetysława, księcia czeskiego, nie powróciły już do Polski [29].

Nawiązując ponownie do sprawy topografii kościołów poświęconych św. Wojciechowi w tym pierwszym okresie jego kultu, należy dodać, że nawet te fundacje, które wydają się nam pozbawione dwóch charakterystycznych elementów, na przełomie X i XI w. w jakiś sposób doń nawiązywały. Choć trudno było na trasie Subiaco — Monte Cassino znaleźć wyspę otoczoną wodą, to jednak kościół św. Michała Archanioła, św. Benedykta i św. Wojciecha założony został przez Ottona III w Affile na dawnej cysternie rzymskiej [30].

Topografia dzisiejszego Akwizgranu również pozbawiona jest tych charakterystycznych elementów, lecz już wystarcza spojrzenie na rycinę z XVI w., by zauważyć, że kościół i klasztor otoczony był wodą ze wszystkich stron [31].

Inaczej natomiast wyglądają te sprawy w fundacjach w obrębie klasztorów benedyktyńskich noszących to wezwanie, niejednokrotnie dlatego, że kościół lub kaplica ku czci Wojciecha wznoszone były nie na surowym korzeniu, lecz na dawniejszych założeniach klasztornych, pochodzących sprzed r. 1000. Sprawa ta wymaga osobnego zbadania w szerszym kontekście europejskim. Element wody jednak prawie zawsze występuje przy fundacjach z pierwszej fazy kultu.

---

[23] Annalecta Hymnica Medii Aevi herag. von G.M. Dreves, Cl. Blume, M. Bannister Bd. 1—55, Leipzig 1886—1922; Cantica Medii Aevi Polono-Latina, vol I — Sequentiae, ed. M. Kowalewicz, Varsaviae MCLIV, s. 13: *Romanis retulerat brachii munera...*

[24] Zob. przyp. 1; Galli Anonymi cronica et gesta ducum sive principum polonorum ed. C. Maleczyński, *Monumenta Poloniae Historica*, Series Nova t. II, Kraków 1952, s. 19, 20.

[25] A. Gieysztor: Rzymska studzienka..., s. 27.

[26] T. Dunin-Wąsowicz: „Pereum" mediœvale..., s. 91.

[27] K. Józefowicz: Trzemeszno. Klasztor św. Wojciecha w dwu pierwszych wiekach istnienia, Warszawa 1978, s. 51.

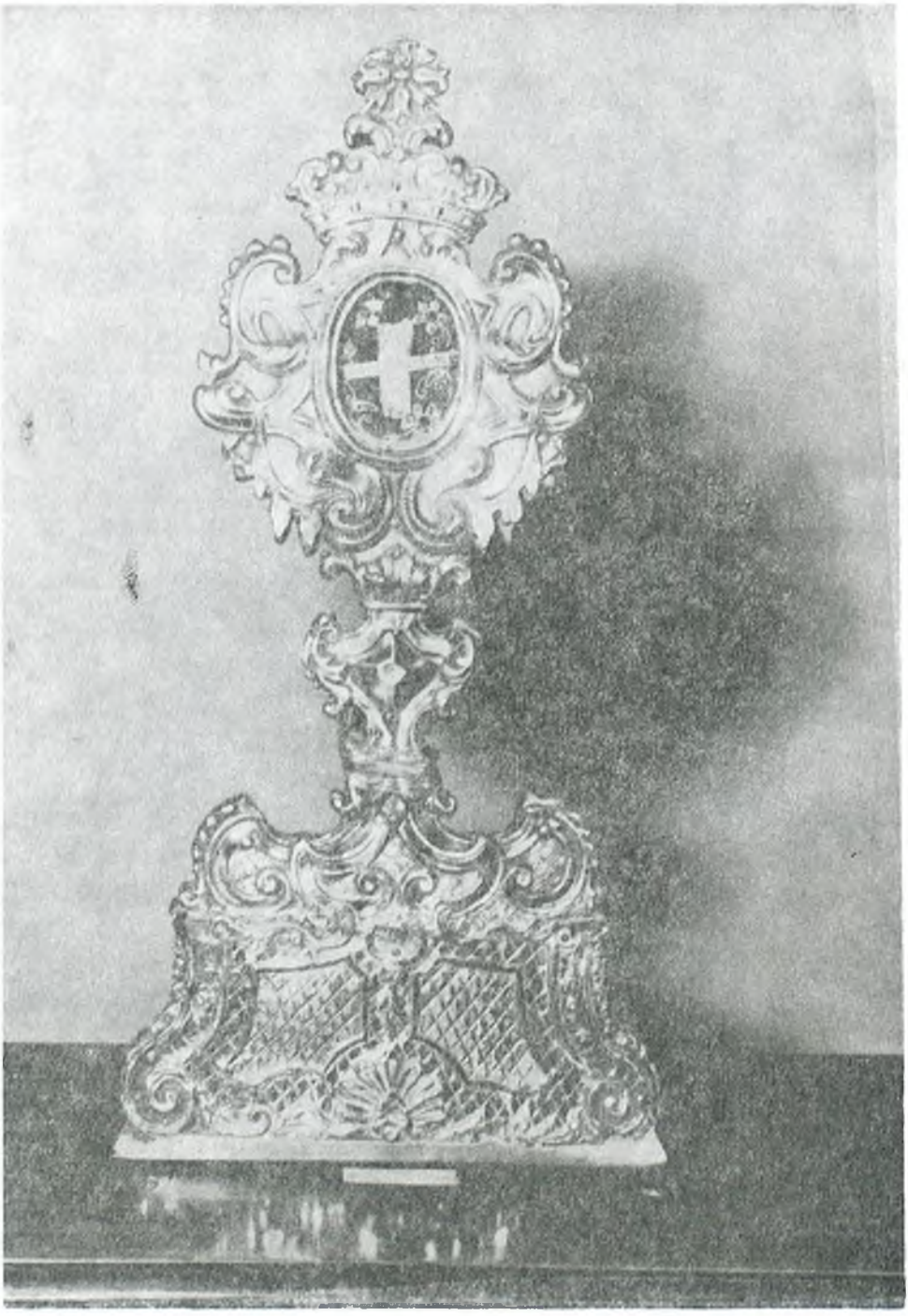
[28] Tamże, s. 11; na Węgrzech katedra w Esztergom nosi od r. 1010 wezwanie św. Wojciecha; zob. również mapę (w:) Drogi rozprzestrzeniania relikwii św. Wojciecha; K. Józefowicz: Trzemeszno..., s. 13.

[29] Galli Anonymi cronica..., s. 43.

[30] P. Toubert, op. cit., s. 375, 1024, 1025; L. Travaini: Affile, s. 67.

[31] R. Jeuckens: Stift und Pfarre St. Adalbert..., s. 16 tabl. I.

Ryc. 3 Relikwiarz św. Wojciecha z kościoła pod wezwaniem św. Bartłomieja (dawniej również św. Wojciecha) na Isola Tiberina w Rzymie
(Fot. A. Skarżyńska)



Ryc. 4 Relikwiarz palca św. Wojciecha ofiarowanego przez Ottona III dla fundacji ottońskiej w Pereum koło Rawenny. Dziś w kościele św. Wojciecha w miejscowości San Alberto koło Rawenny

(Fot. F. Palomba)

II

Na pewno kościół św. Wojciecha w Leodium na wyspie należy do najstarszych fundacji ku czci tego świętego. Osoba świętego słowiańskiego była i dobrze znana i bliska sercu biskupa Notgera, fundatora tego pomnika. Związany blisko z Ottonem II, a następnie z Ottonem III i Henrykiem II, Notker znał dobrze plany i nadzieje cesarza związane z osobą przyjaciela.

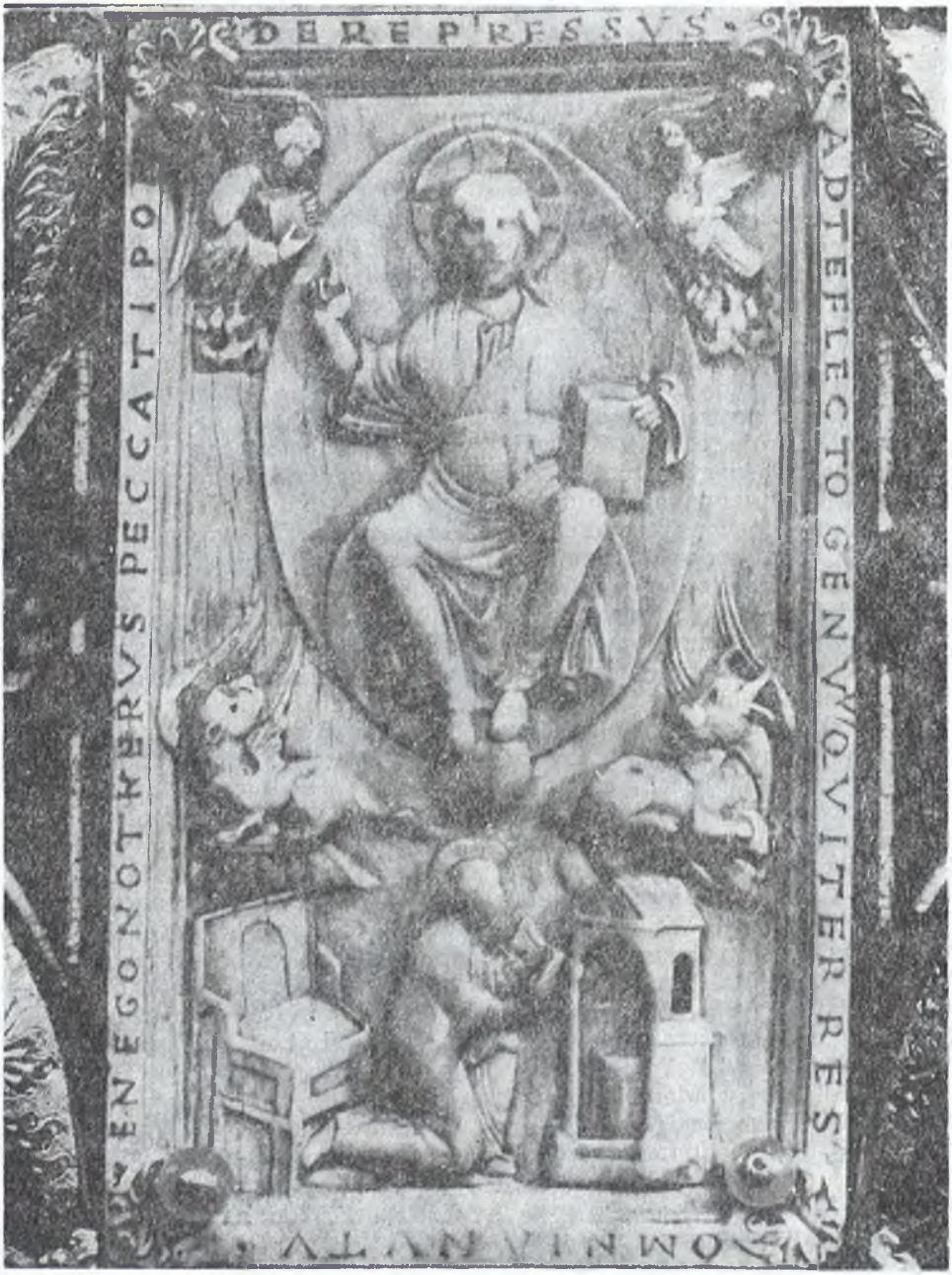
Właśnie z Wojciechem odbył biskup Notker ostatnią jego podróż po Europie Zachodniej. Na wiosnę r. 996 Wojciech wyruszył z klasztoru św. Bonifacego i św. Aleksego na Awentynie w Rzymie wraz z „wielce rozumnym biskupem Notkerem" [32] za Alpy. Po blisko dwumiesięcznej podróży dotarli do Moguncji, gdzie cesarz przebywał po powrocie z Italii. Z nim to Mąż Boży pozostawał dłuższy czas żyjąc w najpoufalszej przyjaźni i jakby najmilszy pokojowiec, zarówno w nocy, jak w dzień nie opuszczał pokoju cesarza [33]. Takie wiadomości podaje nam *Vita I* św. Wojciecha, najwiarygodniejsze źródło do poznania dziejów świętego, powstałe w kręgu znanych mu dobrze osób. *Passio St. Adalberti*, późniejsza nieco, lecz najpewniej również jeszcze z początku XI w., mówi nam, że podróż z Rzymu do Moguncji w r. 996 odbył Wojciech „cum summo discretionis viro Notherio episcopo" [34]. Późną jesienią 996 r. biskup Wojciech udał się do Tours do grobu św. Marcina, a następnie do Fleury z pielgrzymką do św. Benedykta, skąd powrócił na krótko na dwór cesarski. Ostatnie to spotkanie z Ottonem III nastąpiło prawdopodobnie pod koniec grudnia 996 r. i trwało zapewne kilka dni. Boże Narodzenie tego roku spędzał cesarz w Kolonii, około Nowego Roku przybył do Akwizgranu. W jednym z tych miast najpewniej nastąpiło pożegnanie przyjaciół, po czym Wojciech udał się do Polski [35]. Błędnie datowaną co do roku i osoby cesarza (Otton II w 984 r.!), ale godną uwagi legendę o Mszy św., odprawianej przez Wojciecha w Akwizgranie, podaje czeski kronikarz Kosmas [36]. Z Akwizgranu dalsza droga biskupa Wojciecha prowadziła do Polski: do Gniezna, Gdańska i dalej na śmierć męczeńską w kraju Prusów. Po wylądowaniu „na małej wyspie, otoczonej wijącą się wokół rzeką" spotkało misjonarzy pierwsze niepowodzenie w kontaktach z mieszkańcami [37]. W krótkim czasie po dalszych nieudanych próbach penetracji kraju Prusów Wojciech został zamordowany 23 kwietnia 997 r. Zabójcy „ciało pozostawili na miejscu, głowę wbili na pal", podaje nam te wiadomości również *Vita I* [38].

Jak i kiedy wiadomość o śmierci dotarła do Bolesława Chrobrego, Ottona III i biskupa Notkera — nie wiadomo — choć wiele napisano na ten temat. Złe wiadomości rozchodzą się szybko i dziś, należy więc sądzić, iż po paru miesiącach Europa była poinformowana o męczeństwie Wojciecha.

Jak już wspomniano, nie jest jednak dla nas ważne w tej chwili, w

---

[32] Sancti Adalberti... Vita priori, s. 34.
[33] Tamże, s. 35.
[34] Passio s. Adalberti, *Monumenta Poloniae Historica*, vol. I, s. 153—154 i także *Monumenta Germaniae Historica*, vol. XV, 1988, s. 705—708.
[35] G. Kurth, Notger, s. 99.
[36] Kosmasa Kronika Czechów, Warszawa 1968, s. 152—153.
[37] S. Mielczarski: Misja pruska świętego Wojciecha, Gdańsk 1967, s. 119—125.
[38] St. Adalberti... Vita prior, s. 47.



Ryc. 5 Oprawa z kości słoniowej modlitewnika biskupa Notkera z przełomu wieku X/XI *(Fot. J. Mascart)*

Ryc. 6 Fragment oprawy z kości słoniowej modlitewnika biskupa Notkera z przełomu X/XI *(Fot. J. Mascart)*

którym roku Otto III ufundował w Akwizgranie kolegiatę pod wezwaniem św. Wojciecha ani też rok fundacji Notkera w Leodium. Zamysł ten zrodził się na pewno w momencie, gdy dowiedzieli się o śmierci przyjaciela. Realizacja budowy mogła się ciągnąć latami. Obie te fundacje powstały w diecezji Notkera [39].

Nieobce były również Notkerowi zainteresowania hagiograficzne. Jadwiga Karwasińska, najlepsza znawczyni hagiografii Wojciechowej przypuszcza [40], że wraz z Notkerem trafił żywot *Vita I*, w najstarszej ottońskiej redakcji, na grunt leodyjski, a stamtąd do wielkich ośrodków benedyktyńskich, z których wychodziły dalsze kolonie mnisze, na północ od Alp. Inne egzemplarze *Vita I* zostały zabrane prawdopodobnie do Gniezna przez Ottona III, gdy z początkiem r. 1000 wyruszył tam na pielgrzymkę do grobu Wojciecha. Przypuszczać można, że jeden z nich mógł być złożony u grobu świętego, jako wyraz czci, a zarazem jako część aparatu liturgicznego, przeznaczonego dla nowej archikatedry. Inny egzemplarz Otton III przewiózł do Akwizgranu najpewniej po marcu 1000 r.

Późniejsze rękopisy *Vita I*, które przetrwały do naszych czasów, należące do grupy mozańsko-reńsko-saskiej, są zdaniem Jadwigi Karwasińskiej, związane najbliżej z najstarszą ottońską redakcją *Vita I* i mogą świadczyć również o wprowadzeniu kultu św. Wojciecha nad Mozę i Ren w najbliższych latach po męczeństwie.

---

[39] Istnieje przypuszczenie, że przedstawienie kościoła na sławnej oprawie z kości słoniowej psałterza biskupa Notkera z końca X w. można wiązać z fundacją notkerowską ku czci św. Wojciecha w Leodium. Zob. J. Lejeune: A propos de l'art mosan et des ivoires liégois. Problèmes liegois d'histoire médiévale, (w:) Ancien pays et assemblées d'états t. 8, Louvain 1955, s. 88—157. Odmiennie J. Stiennon, L'ivoire de Notger, (w:) La collégiale Saint Jean de Liège. Mille ans d'art et d'histoire, Liège 1982, s. 29—33. Źródła dotyczące kościoła św. Wojciecha w Akwizgranie zostały ostatnio opublikowane w Rheinisches Urkundenbuch. Altere Urkunden bis 1100. Erste Lieferung Aachen-Deutz. bearbeit. von E. Wisplingloff, Bonn 1972 oraz w Aachener Urkundenbuch 1101—1250 bearbeit. von E. Meuthen, Bonn 1972.

[40] J. Karwasińska: Studia nad żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego. I: Stan badań, *Studia Źródłoznawcze* t. II, 1958, s. 57; J. Karwasińska: Les trois rédactions de *Vita I* de S. Adalbert, Roma 1958, s. 26 (Accademia Polacca di Scienze e Lettere. Biblioteca di Roma. Conferenze. Fasc. 9).

LE CULTE DE SAINT ADALBERT VERS L'AN 1000 EN L'EUROPE OCCIDENTALE *

RÉSUMÉ

Les créateurs du culte de saint Adalbert vers l'an 1000 semblent provenir de deux milieux: d'Otton III, ses amis et son entourage, donc surtout l'empereur lui-même, et comme sees amis: le roi de Pologne, Boleslas le Vaillant et l'évêque Notger, fondateur de la principauté écclésiastique à Liège. Nous y joignerons aussi Bruno de Querfurt dont la plume et l'activité donnent une image de sa relation à Adalbert. Un second groupe propageant le culte d'Adalbert provient des monastères bénédictins, surtout avec le couvent de Saint Boniface et de Saint Alexis sur Aventin, qui affirmaient que saint Adalbert était directement lié à eux.

Les deux groupes nommés ci-dessus, éxigent une profonde connaissance. L'auteur s'occupe aujourd'hui de plusieurs observations qui lui vienent à l'esprit, pendant l'étude de la topographie des plus anciennes fondations écclésiastiques devouées à saint Adalbert.

En premier lieu il n'y a pas de doute, que ces fondations sont étroitement liées aux itinéraires d'Otton III, aussi bien avant la canonisation présumée d'Adalbert (29 VI 999) qu'après ce fait.

Secondement: s'il s'agissait de la topographie, on choisissait des endroits liés aux deux éléments phisiographiques: l'eau et l'île. Ceci était le résultat d'une vive connaissance de l'histoire du Martyre, portée par la tradition ou trouvée dans les deux vies du saint (Vita I et Vita II). En troisième lieu, me gardant toujours bien d'amoindrire le caractère de la mission générale de saint Adalbert, il est à supposer que du temps de la première phase du culte, vers l'année 1000 chacun de ses trois amis: Otton III, Notger et Boleslas Vaillant, voulaient avoir dans leur capitale une église sous le nom du saint ami, récemment martyre. Otton III a donc conçu l'idée de la fondation d'une église de saint Adalbert à Rome et aussi à Aix-la-Chapelle (ces deux villes capitales, dont la seconde était prévue comme lieu du repos de l'empereur). L'évêque Notger fondit aussi une église au nom de ce patron à Liège, la capitale de son duché, sur une île non loin de son autre fondation, une église saint Jean Évangeliste, ou il fut lui même enterré, selon son désir.

Boleslas de Vaillant, roi de Pologne, aussi depuis longtemps en relations amicales avec l'évêque Adalbert, fut enterré en 1026 à Poznań, dans la cathédrale, placée sur une île de la rivière Warta. De l'autre coté se trouvait aussi une église érigée sous le nom de saint Adalbert.

---

* T. Dunin Wąsowicz, Le culte de Saint Adalbert vers l'an 1000 et la fondation de l'eglise Saint Adalbert à Liège, (w:) La collégiale Saint Jean de Liège o.c. s. 35—38; taż, Si sequenza in sequenza: S. Adalberto, Reichenau, Gniezno (w:) Clio et son regard. Mélanges d'histoite, d'histoire de l'art et d'archéologie offerts à Jacques Stiennon... Liege, 1982 s. 189—198.

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

ŚW. BRUNON Z KWERFURTU

W 887 r. państwo Franków Wschodnich, nazywane coraz częściej Niemcami, wyłamało się ze wspólnoty karolińskiej. I chociaż potomkowie Karola Wielkiego rządzili tym krajem jeszcze przez blisko ćwierć wieku, Niemcy odsuwały się coraz bardziej od kontaktów z zachodnimi ziemiami dawnego Imperium. W 911 r. zmarł ostatni przedstawiciel dynastii karolińskiej. Jego zgon spowodował przekształcenie korony niemieckiej z dziedzicznej w elekcyjną. Trzecim z kolei królem elekcyjnym, od 936 r., był Otton I. W 961 r. podjął on wyprawę do Włoch. W rok potem w Bazylice Św. Piotra w Rzymie włożył uroczyście koronę cesarską. Powstało państwo, które nawiązywało do Imperium Rzymskiego. Jego granice wychodziły daleko poza zasięg plemion germańskich. Ambicją cesarza było podporządkowanie całego świata chrześcijańskiego. Ten uniwersalizm zmuszał go do określenia swego stosunku do władzy duchownej, reprezentowanej przez papieża. Siła, jaką Otton dysponował, sprawiła, że papiestwo zostało mu faktycznie podporządkowane. Statut ogłoszony przez cesarza stwierdzał więc, że papieżem na przyszłość będzie jedynie taki kandydat, który złoży uprzednio przysięgę cesarzowi. Po śmierci Ottona I (973) tę politykę kościelną kontynuowali jego następcy — Otton II (zm. 983) i Otton III. Cesarz Otton III różnił się od poprzedników i następców. Uznawał on ideę odbudowy Imperium Romanum jako federacji współistniejących państw. W jego koncepcji cesarstwa polski sojusznik mógłby zająć miejsce równorzędne do Niemiec, Włoch i Burgundii. Stąd wyjątkowa życzliwość cesarza dla wzrastającego w siłę polskiego księcia i zgoda na uznanie niezależności jego państwa. Na zjeździe gnieźnieńskim w 1000 r. Polska uzyskała własną metropolię, a jej władca zgodę cesarską na przyszłą koronację królewską [1]. Po śmierci Ottona III (1002) jego następca Henryk II odszedł od uniwersalistycznej koncepcji cesarstwa. Wzorem Ottona I wrócił on do wzmacniania hegemonii Niemiec. Toteż Bolesław Chrobry musiał wybierać między dobrowolnym podporządkowaniem się Niemcom a walką o faktyczną niezależność. Doszło do trwającej kilkanaście lat wojny. Układ pokojowy w Budziszynie (1018) potwierdził niezależność Bolesława [2].

Terytorium państwowe Polski z końca X w. liczyło nie więcej niż 250 tys. km². Stan jego zaludnienia szacuje się na około 1 mln mieszkańców [3]. Zasadniczym czynnikiem, który wpływał na ówczesne życie

---

1 T. Manteuffel: Historia powszechna średniowiecza, Warszawa 1965, s. 159 n.
2 Z. Sułowski: Pierwszy Kościół polski. Chrześcijaństwo w Polsce, Lublin 1980, s. 20.
3 J. Wyrozumski: Historia Polski do roku 1505, Warszawa 1978, s. 119.

kościelne w Polsce, był monarcha. Wynikało to z faktu, że Mieszko I zdecydował się na przyjęcie chrztu i nakłonił do tego swych poddanych. Zarówno Mieszko, jak jego następcy zabiegali o uzyskanie w oczach Zachodu opinii chrześcijańskich władców. Duchowni poza działalnością ewangelizacyjną potrzebni byli księciu do pracy na dworze, do służby dyplomatycznej i akcji misyjnej na terenach ościennych. Dlatego też monarcha sprowadzał ich z zagranicy i ze swych dochodów dawał im utrzymanie [4]. W okresie przyjaźni Ottona III z Bolesławem Chrobrym nasiliły się kontakty Polski z Italią. Bezpośrednio stamtąd przybył św. Wojciech. W ślad za nim pojawili się misjonarze z Włoch, którzy wraz z Polakami przygotowywali się w eremie międzyrzeckim do akcji misyjnej wśród plemion słowiańskich Wieletów i Luciców. Poprzez Włochy przybył też do nas św. Brunon z Kwerfurtu [5].

Imię Brun, Bruno, Brunus było w średniowieczu bardzo rozpowszechnione. Nasz święty wziął je po ojcu. Natomiast w zakonie przybrał imię Bonifacy. Poza kilkoma kronikami św. Brunon-Bonifacy występuje z reguły pod jednym imieniem: albo jako Brunon, albo jako Bonifacy. Ta dwoistość imion spowodowała zamieszanie wokół jednej i tej samej osoby. Przyczynili się do tego hagiografowie świętego. Jego krewny i kolega szkolny Thietmar oraz towarzysz prac misyjnych Wipert używali tylko imienia Brunon, podczas gdy urodzony na rok przed jego męczeństwem św. Piotr Damiani znał jedynie przybrane imię Bonifacy. Następni pisarze powtarzali za nimi i zatracali tożsamość osoby. W 1583 r. wyszło nowe, poprawione wydanie Martyrologium. Przygotował je dla papieża Grzegorza XIII słynny uczony Baroniusz. Główną podstawą do tej pracy był Usuardus. Jednak zapisując pod dniem 19 czerwca św. Bonifacego, Baroniusz nie ograniczył się do powtórzenia kamedulskiej zapiski. Sięgnął i do źródeł, gdzie znalazł u Thietmara i innych autorów wiadomość o św. Brunonie. Stąd powstał pod 15 października drugi zapis w Martyrologium o tym samym świętym pod imieniem Brunon. Dopiero w 1715 r. Janning dowiódł identyczności obu osób. Jednak teksty liturgiczne niemal do ostatnich czasów powtarzały oba rozdzielne imiona pod 19 czerwca i 15 października [6].

Św. Brunon urodził się w latach 974-978, raczej przy końcu niż na początku tego czteroletniego okresu. Źródła nie pozwalają na bliższe ustalenie tej daty. Pochodził z możnej rodziny saskiej, panów na Kwerfurcie. W wielu opracowaniach stwierdza się, iż był spokrewniony z rodem cesarzy Ottonów, co nie jest pewne. Z racji swego urodzenia miał otrzymać odpowiednie wykształcenie. Jedną z najbardziej znanych szkół katedralnych w Niemczech była szkoła w Magdeburgu. Tutaj uczył się św. Wojciech. Przyjmowano chłopców od siódmego roku życia, a kurs nauki trwał dziewięć lat. Brunon uczęszczał do tej szkoły w latach 985—994, a więc przybył tam między siódmym a jedenastym rokiem życia [7]. Od 968 r. istniało w Magdeburgu arcybiskupstwo. Posiadało ono wytyczone granice od strony zachodniej, a otwarte było ku wschodowi. Według myśli Ottona I miało realizować w sferze kościelnej program ekspansji

[4] W. Wójcik: Kościelne ustawodawstwo partykularne w Polsce przedrozbiorowej na tle powszechnego prawodawstwa kościelnego. Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce, t. I, Lublin 1961, s. 423.

[5] Z. Sułowski: Chrzest Polski. Księga 1000-lecia..., t. I, s. 59.

[6] W. Meysztowicz: Szkice o św. Brunie-Bonifacym. *Sacrum Poloniae Millenium* 5 (1958) 445 n.

[7] Tamże, s. 456.

wschodniej cesarstwa. Nawet pomimo utworzenia w 1000 r. metropolii gnieźnieńskiej, arcybiskupi magdeburscy rościli sobie prawo do zwierzchności kościelnej nad całą Polską. W 1131 i 1133 r. arcybiskupstwo to uzyskało, na podstawie sfałszowanych dokumentów, bulle papieskie, mocą których został mu podporządkowany Kościół Polski. W 1136 r. Bolesław Krzywousty musiał uzyskać od Stolicy Apostolskiej odrębność tegoż Kościoła [8]. Uczniowie szkoły katedralnej zapewne spotykali się z zagadnieniami słowiańskimi, skoro żyło nimi otoczenie.

Po ukończeniu szkoły, w sierpniu 995 r. Brunon znalazł się na dworze Ottona III. Wiosną następnego roku odbył swoją pierwszą podróż do Rzymu. Przebywał zapewne w otoczeniu dworzan cesarskich, a także był w bliskim kontakcie ze sferami kościelnymi i możnowładczymi Wiecznego Miasta. Poszczególne rody rzymskie walczyły między sobą o wpływy. Był czas wielkiego upadku powagi papieskiej.

Św. Brunona interesowała raczej sfera duchowa. W 998 r. pomiędzy 22 lutego i 9 marca wstąpił do klasztoru benedyktynów św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie w Rzymie. Przebywał tam około roku. We Włoszech następowało wówczas odrodzenie życia zakonnego. Znani są zwłaszcza święci Nil i Romuald. Zakładali oni klasztory i pustelnie na wzór wschodni. Kolonia św. Romualda w Camaldoli stała się zaczątkiem nowego zakonu kamedułów. Eremici prowadzili nie tylko życie pustelnicze, lecz i podejmowali działalność misyjną na kresach ówczesnego chrześcijaństwa. Postawa ta różniła się istotnie od zwyczajów benedyktynów, zobowiązanych do nieopuszczania klasztoru i wrośniętych w społeczeństwo feudalne [9]. Do tego kręgu należał okresowo św. Wojciech. W 999 r. przed marcem św. Brunon opuścił Awentyn i przyłączył się do pustelników św. Romualda. Przebywał nadal w Rzymie. Dopiero w końcu stycznia 1001 r. udał się do Pereum koło Rawenny, głównego ośrodka eremitów włoskich. Tutaj przebywał do jesieni 1002 r. i udał się z powrotem do Rzymu. Zamierzał już wyruszyć na prace misyjne, zresztą w łączności z eremitami włoskimi. W 1001 r. grupa uczniów św. Romualda wyruszyła do Polski na zaproszenie Bolesława Chrobrego. Władca Polski osadził Włochów Benedykta i Jana w Międzyrzeczu na wschód od Poznania. Mieli się tam uczyć języka słowiańskiego i przygotowywać do działalności misjonarskiej wśród Luciców. Przyłączyli się do nich dwaj Polacy o imionach zakonnych Izaak i Mateusz. Ponadto usługiwało im kilku miejscowych ludzi. Do tej grupy miał dołączyć św. Brunon. Gdy ten długo nie przybywał, Benedykt wyruszył na poszukiwanie; powrócił jednak z Pragi. Pieniądze, które otrzymał na drogę i zwrócił księciu po powrocie, sprowadziły napad rabunkowy okolicznej ludności. W nocy z 10 na 11 listopada 1003 r. zamordowani zostali czterej zakonnicy i kucharz Krystyn. Śmierć pierwszych eremitów przyczyniła się do rozwoju ośrodka.

Kontynuatorem tradycji był Barnaba. Dotarł on do Rzymu i przywiózł pełnomocnictwo papieskie dla prowadzenia misji. Napłynęli dalsi Polacy. Część z nich brała zapewne udział w ostatniej misji św. Brunona i poniosła śmierć męczeńską [10]. Opactwo to upadło prawdopodobnie po zamieszkach 1034 r. i wywiezieniu relikwii Pięciu Braci do Czech (1038) [11].

Dlaczego św. Brunon nie dołączył do eremitów międzyrzeckich? Wspo-

[8] J. Wyrozumski: Historia Polski, s. 120, 142.
[9] Z. Sułowski: Pierwszy, s. 24.
[10] Tamże, s. 25. Z. Sułowski: Chrzest Polski, s. 67.
[11] B. Kumor: Pierwsze wieki Kościoła w Polsce (od X do połowy XII w.). Historia Kościoła w Polsce, t. I, cz. 1, Poznań—Warszawa 1974, s. 27.

mnieliśmy o uniwersalistycznych planach Ottona III. Ten jednak zmarł w styczniu 1002 r. Jego następca Henryk II prowadził odmienną politykę. Nowy władca Niemiec i jego otoczenie nieżyczliwie patrzyli na kościelne usamodzielnienie się Polski. Nie ułatwiali więc św. Brunonowi zadania, a nawet starali się kierować jego myśli i kroki w inną stronę [12]. Zimą na przełomie 1002 i 1003 r. św. Brunon udał się z Rzymu do Ratyzbony. Jadąc od Sylwestra II do Henryka II miał również i polityczną misję. Papież był na łasce podnoszącego głowę rodu Krescencjuszów i oczekiwał poparcia z Niemiec. Jest zatem prawdopodobne, że św. Brunon jechał z Włoch do Niemiec z misją ułożenia stosunków między Henrykiem II a Bolesławem Chrobrym tak, aby cesarz miał rozwiązane ręce i mógł poprzeć papieża. Św. Brunon został tej misji wierny, a jego list pisany po latach do Henryka II (1008) był w znacznej mierze dalszym ciągiem podjętej na przełomie 1002—1003 r. próby nakłonienia Henryka II do zgody z Chrobrym [13]. W Niemczech zatrzymał się św. Brunon ponad rok. Jak dotąd nie posiadał sakry biskupiej. Otrzymał ją w lutym 1004 r. w Merseburgu, papież zaś nadał mu paliusz. Teraz mógł wyruszyć na upragnione misje. Drogę do Polski miał chwilowo zamkniętą; udał się więc między kwietniem a sierpniem 1004 r. do „Czarnych Węgier". Skoro jednak w 1005 r. zaistniał pokój między cesarzem a Chrobrym, w listopadzie lub grudniu tego roku św. Brunon przybył do Polski. Stąd zapewne wysłał misję do Szwecji pod kierunkiem biskupa. Sam nie potrafił długo przebywać na jednym miejscu. Zimą na przełomie 1006 i 1007 r. znów wyruszył na Węgry. Stamtąd zaś w styczniu 1008 r. udał się na Ruś. W końcu stycznia przybył do Kijowa; 23 lutego opuścił to miasto; 25 lutego przekroczył tzw. ruski wał; 27 został napadnięty przez pogańskich Pieczyngów, na których teren wkroczył; 7 marca oni go zwolnili, pozwalając na pobyt. Tutaj odniósł pewne sukcesy, pozostawił wśród nawróconych biskupa i 8 sierpnia powrócił na Ruś. We wrześniu opuścił Kijów i w październiku 1008 r. przybył do Polski. I znów nie na długo. W początkach 1009 r. wyruszył na swoją ostatnią misję [14].

Św. Brunon to przede wszystkim misjonarz. W swojej pracy korzystał z wypracowanych wzorów. Model taktyki misjonarskiej, stosowany w Polsce, został sformułowany jeszcze w 796 r. w tzw. Protokole patriarchy Akwilei, Paulina II. Schemat misyjny obejmował trzy etapy: naukę wiary, chrzest, naukę moralności. Nie przewidywano użycia siły, co potwierdza ówczesna praktyka. Mieszko przyjął chrzest pod wpływem perswazji Dobrawy. Pokojowa misja św. Wojciecha zakończyła się tragicznie, lecz Chrobry nie podjął akcji odwetowej. Św. Brunon wyruszył tylko w otoczeniu misjonarzy, bez pomocy ramienia świeckiego. Gotów był umrzeć udając się na stepy czarnomorskie. W ostatnią podróż udał się także bezbronny. I jego śmierć nie była powodem walk między sąsiadującymi krajami. Św. Brunon był zwolennikiem nawracania łagodną namową. Jedynie w stosunku do pogańskich Luciców żądał stosowania siły. Większość bowiem mieszkańców tego plemienia przyjęła uprzednio chrzest, a tym samym podjęła ślubowanie, którego należało dotrzymać; tak to rozumiał św. Brunon [15].

[12] Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego, Warszawa 1966, s. 9.
[13] W. Meysztowicz: Szkice, s. 477, 478.
[14] Tamże, s. 467 n.
[15] M. Rechowicz: Polska myśl teologiczna w średniowieczu. Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce, t. I. Lublin 1969 s. 222.

Św. Brunon to również pisarz. W drugiej połowie 1004 r. zredagował *Passio s. Adalberti*, zaczynającą się od słów: *Nascitur purpureus flos.* Dzieło to nosi nazwę „Żywot Drugi św. Wojciecha". Autorem „Żywotu Pierwszego św. Wojciecha" (od słów *Est locus*) był papież Sylwester II („Pseudo-Kanaparz"). Kolejnym dziełem św. Brunona był „Żywot Pięciu Braci Męczenników: Benedykta, Jana, Izaaka, Mateusza i Krystyna". Napisał go podczas pierwszego pobytu w Polsce, od listopada 1005 do listopada 1006 r. I wreszcie słynny „List do cesarza Henryka II". Napisał go w końcu 1008 r., wkrótce przed wyruszeniem na ostatnią misję. Św. Brunon solidaryzował się z postawą Chrobrego, a krytykował sojusz Henryka II z poganami przeciw Polsce [16]. We wszystkich swoich pismach ustosunkował się i do ówczesnych problemów politycznych. Ale był przede wszystkim hagiografem [17].

Z pobytem św. Brunona w Polsce wiąże się kwestia drugiej metropolii. Zorganizowana w 1000 r. struktura hierarchiczna objęła swym zasięgiem tereny zachodnio-północne i południowo-centralne monarchii piastowskiej. Natomiast rozległe połacie państwa na wschodzie nie posiadały siedzib biskupich. Mając to na uwadze niektórzy uczeni przyjmują hipotezę na podstawie Kroniki Galla (*suo tempore Polonia duos metropolitanos cum suis suffraganeis continebat*), że w Polsce Chrobrego istniała druga metropolia. Jej arcybiskupem miał być św. Brunon, wzmiankowany w źródłach jako „arcybiskup pogan", siedzibą zaś Łęczyca lub Sandomierz. Ta metropolia miała upaść w okresie kryzysu monarchii piastowskiej. Poza Kroniką Galla nie posiadamy innych dowodów na istnienie drugiej metropolii w Polsce Chrobrego. Podstawą sformułowania kronikarza mogły być stosunki na Węgrzech, gdzie istniały dwie metropolie. Dzisiaj istnienia drugiej metropolii w Polsce zda się bronić ks. B. Kumor; Z. Sułowski zaś zalicza to zagadnienie do „naukowych fantazji" [18]. Rzeczywiście, dowody za istnieniem owej drugiej metropolii nie są zbyt przekonywające.

Na początku 1009 r. św. Brunon wraz z osiemnastoma towarzyszami wyruszył na kolejną wyprawę misyjną i 9 marca poniósł śmierć męczeńską. Powszechnie przyjmuje się tę datę za dzień śmierci św. Brunona. Jedynie w dwu opracowaniach podano datę 14 lutego 1009 r.[19] Właśnie 14 lutego obchodzono w archidiecezji Paderborn uroczystości św. Brunona [20].

Do kogo skierował św. Brunon swe kroki i gdzie zginął? Spróbujmy zestawić współczesne nam odpowiedzi na ten temat. G. Karolewicz: „przygotowywał misję do plemion pruskich (...) zginął prawdopodobnie z rąk Jaćwięgów"; A. Koczy: „Książę wyprawił go do Prusów, wśród których znalazł śmierć"; B. Kumor: „Do Jaćwieży"; W. Meysztowicz: „do kraju (Pruzów), leżącego na pograniczu Rusi"; Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego: „Podjął (...) misję wśród Prusów (...) zginął na pograniczu rusko-jaćwieskim"; W. Schenk: „Do Jaćwingów (Podlasie).

[16] Piśmiennictwo, s. 10 n.

[17] R. Wenskus: Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt, Münster-Köln 1956, s. 5.

[18] B. Kumor: Pierwsze wieki, s. 41; Z. Sułowski: Początki Kościoła, s. 86; R. Wenskus: Studien, s. 196. Wenn Bruns vor seiner Mission in Preussen ein Bistum in Polen innegehabt hätte ... wäre dies alles noch unverständlicher.

[19] A. Koczy: Misja św. Brunona wśród Suigjów. *Roczniki Misjologiczne* 5 (1932—33) 86; Piśmiennictwo, s. 10.

[20] G. Karolewicz: Brunon z Kwerfurtu. Encyklopedia Katolicka t. II, Lublin 1976, s. 1110.

Poniósł śmierć na pograniczu kraju Prusów i Jaćwingów"; Z. Sułowski: „Zginął (...) prowadząc działalność wśród bałtyckich Jaćwięgów (Suwalszczyzna)"; J. Szymański: „Po nawróceniu Nethimera, władcy plemienia jaćwieskiego, zamieszkującego nadbużańskie terytoria między Drohiczynem a Brześciem, zginął z rąk jego rywali"; R. Wenskus: „Poszedł do Prusów i tam zginął. Zasłona okrywa miejsce jego śmierci i ostatniego spoczynku"; J. Widajewicz: „do Prusów czy też raczej do odrębnego ich szczepu Jadźwingów"; Z. Umiński: „Zwrócił się (...) na pogranicze Prus, Litwy i Rusi, do ziem Jadźwingów, gdzie po chwilowym powodzeniu spotkała go wkrótce śmierć męczeńska"; W. Urban: „Do Jaćwingów. Na pograniczu Polski, Prus i Litwy i Jaćwieży poniósł śmierć męczeńską" [21].

Istnieją więc dosyć rozbieżne opinie o kierunku wyprawy i miejscu męczeńskiej śmierci św. Brunona. Dają zresztą ku temu podstawę najstarsze źródła. Okoliczność śmierci św. Brunona znamy z trzech niezależnych od siebie wersji, obejmujących trzy wczesne przekazy na ten temat. Jedna z nich pochodzi od uczestnika misji, kapelana Wiperta; wskazuje on na Prusy. Drugą (włoską) zawdzięczamy Piotrowi Damianiemu. Ten również wymienia Prusy, chociaż omyłkowo pisze o Rusi, zapewne zmylony podobieństwem terminów *Prussia* i *Russia*. Wersja trzecia (saska) zachowała się w *Annales Quedlinburgenses*, u Thietmara i w *Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensium*. Otóż Thietmar umiejscowia zgon św. Brunona na pograniczu Prus i Rusi, *Rocznik Kwedlinburski* zaś na pograniczu Rusi i Litwy. Zazwyczaj w literaturze dokonuje się pewnego rodzaju uzgodnienia tych wersji przez połączenie ich w sztuczną całość. Wówczas miejsce śmierci św. Brunona wypada na pograniczu Prus, Litwy i Rusi, a więc w jakimś wypośrodkowanym punkcie. Z kolei umiejscowienie tego punktu daje w rezultacie Jaćwież, z tego powodu powszechnie przyjętą jako teren ostatniej misji św. Brunona [22]. Właściwie to granice Jaćwieży nie były precyzyjnie określone. Jej mieszkańcy należeli do grupy ludów bałtyckich i byli pokrewni Litwinom, Łotyszom oraz Prusom. Jaćwingowie zasiedlali dosyć znaczny obszar. Sięgał on na północy od linii Gołdap — Jezioro Wisztynieckie — środkowy bieg Szeszupy; granica zachodnia odpowiadała w swej północnej części granicy byłego województwa białostockiego (sprzed 1975 r.) a w części południowej biegła nieco na zachód od rzeki Ełk do Biebrzy; granicę południową stanowiła przypuszczalnie Biebrza; wschodnia zaś przebiegała na zachód od Niemna [23]. W kilka następnych stuleci po śmierci Brunona lud ten utracił swoją samodzielność i właściwie przestał istnieć jako zwarte plemię. Przyczyniły się do tego także misje, ale już prowadzone orężem [24].

[21] G. Karolewicz: Brunon, s. 1110; L. Koczy: Misja, s. 86; B. Kumor: Historia Kościoła cz. 3, Lublin 1976, s. 55; W. Meysztowicz: Szkice, s. 495; Piśmiennictwo, s. 10; W. Schenk: Z dziejów liturgii w Polsce. Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce, t. I, Lublin 1969, s. 182, 190; Z. Sułowski: Pierwszy, s. 26; J. Szymański: Bruno. Hagiografia Polski, t. I, Poznań—Warszawa—Lublin 1969, s. 222; R. Wenskus: Studien, s. 3, 197; J. Widajewicz. Św. Bruno z Kwerfurtu. Polski Słownik Biograficzny 3(1937)26; J. Umiński: Historia Kościoła, wyd. 4, Opole 1959, s. 306; W. Urban: Akcja misyjna Kościoła w Polsce. Księga 1000-lecia, t. I, s. 593.

[22] J. Bieniak: Wyprawa misyjna Brunona z Kwerfurtu a problem Seluncji *Acta Baltico-Slavica* 6/1969/189—192.

[23] A. Kamiński: Jaćwież. Terytorium, ludność, stosunki gospodarcze i społeczne, Łódź 1953, mapa.

[24] B. Kumor: Historia Kościoła cz. 3, s. 56.

Co się stało z ciałem świętego? Z. Sułowski twierdzi, iż „ciała wszystkich 19 wykupił Bolesław Chrobry"; J. Szymański: „Podobno 15 X 1009 r. Bolesław wykupił jego ciało i godnie pochował, nie wiadomo jednak gdzie" [25]. Istnieje przypuszczenie, iż zwłoki św. Brunona mogły się znaleźć w Gnieźnie, gdzie zaczęto je czcić jako relikwie św. Wojciecha po utracie tych ostatnich w XI w.[26]

Brak dokładniejszych wiadomości o śmierci św. Brunona może wydawać się czymś zaskakującym. Jednakże z bardziej znanym od niego św. Wojciechem istnieje w tym względzie wiele niedomówień. Są trzy regiony, w których starano się umiejscowić zgon wybitnego świętego. Ostatecznie jest tylko pewne, iż stało się to na terenie Prus, bez sprecyzowania konkretnego miejsca [27]. Nie jesteśmy nawet pewni dokładnej lokalizacji eremu Pięciu Braci; na miejscu ich śmierci powstał prawdopodobnie regularny klasztor benedyktyński (może właśnie w Międzyrzeczu) [28].

Ale na tym kończą się podobieństwa między współczesnymi sobie męczennikami. Św. Wojciech zyskał natychmiast rozgłos europejski. Bardziej lokalny kult otaczał Pięciu Braci Polskich. Ich relikwie zostały przewiezione w 1005 r. do Gniezna, gdy armia niemiecka zbliżała się do Międzyrzecza. Brak natomiast wzmianek pisanych o czci oddawanej w Polsce Brunonowi-Bonifacemu. Tymczasem w XI i XII w. rozwijał się kult świętych Andrzeja-Świerada i Benedykta, św. Wacława, św. Stanisława [29]. Uroczyście sprowadzono z zagranicy relikwie św. Wincentego do Wrocławia (1145), św. Zygmunta do Płocka (1166), św. Floriana do Krakowa (1184). Stopniowo przyjmował się zwyczaj pielgrzymowania do relikwii świętych w kraju i poza jego granicami [30]. Tymczasem relikwii św. Brunona i jego towarzyszy nie było w ogóle. Może ich brak zadecydował o nikłym rozwoju kultu naszego świętego. Jedynie *Rocznik Krakowski* podał krótką wzmiankę o jego śmierci. Niektóre kodeksy polskie pod r. 1005 wymieniają sześciu braci. Może do tych pięciu zabitych w 1003 r. dołączono Brunona? Nawet dzieje wędrówek i prac apostolskich św. Brunona wzbudziły niewielkie zainteresowanie ze strony mu współczesnych. Owszem, biskup merseburski Thietmar, kolega szkolny i krewny św. Brunona, poświęcił mu dwa rozdziały (94—95) w VI księdze swej Kroniki. Istnieje także relacja o ostatniej wyprawie i śmierci św. Brunona, złożona przez ocalałego z tej wyprawy mnicha Wiperta. Fakty prawdziwe pomieszane są w niej ze źle zrozumiałymi lub źle zapamiętanymi. Brak jest też szerszego tła [31]. Również Piotr Damiani w życiorysie św. Romualda wspomina o św. Brunonie. Ale tego wszystkiego jest niewiele. Kult świętego rozwijał się głównie w założonej przez św. Brunona kolegiacie w Kwerfurcie. Z inicjatywy tamtejszych kanoników w 1109 r. w Luitsburgu koło Kwerfurtu ufundowano benedyktyński klasztor pod wezwaniem Panny Maryi i św. Brunona. W XIII w. w Kwerfurcie pod jego wezwaniem wzniesiono kaplicę [32]. Wydaje się, że cześć św. Brunona rozszerzyła się na Kościół powszechny dopiero w

[25] Z. Sułowski: Pierwszy, s. 26; J. Szymański: Bruno, s. 222.
[26] J. Bieniak: Wyprawa, s. 187.
[27] J. Obłąk: Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej. *Studia Warmińskie* 3/1966/8, 42.
[28] Z. Sułowski: Chrzest Polski, s. 59.
[29] W. Schenk: Z dziejów liturgii, s. 181 n.
[30] U. Borkowska: Odbudowa i tworzenie podstaw (druga połowa XI i XII wieku). Chrześcijaństwo w Polsce, Lublin 1980, s. 52.
[31] R. Wenskus: Studien, s. 196; Piśmiennictwo, s. 16.
[32] J. Szymański: Bruno, s. 222.

XVI w. Martyrologium tzw. Usuarda, uzupełniane wielokrotnie, dotarło do końca XV w. bez wzmianki o św. Brunonie. Dopiero w 1502 r. Piotr Delfini, generał kamedułów, kazał św. Bonifacego a z nim św. Benedykta i św. Jana, zapisać do kalendarza swego zakonu. Inicjatywa ta wynikła zapewne z czytania żywotu św. Romualda, autorstwa św. Piotra Damianiego. Wspomniani u niego trzej święci zginęli, zanim św. Romuald założył klasztor na Campus Maldoni. Byli więc uczniami założyciela zakonu, ale do kamedułów ich zaliczyć nie można [33]. Kult liturgiczny św. Brunona przeszedł i do Polski. Dawniej znany był tylko w diecezji łuckiej i chełmińskiej (16 X) oraz wileńskiej (19 VI) pod imieniem Bonifacego. Dopiero w czasie ostatnich reform liturgicznych wprowadzono go do patronału polskiego [34].

Święta Kongregacja Obrzędów ogłosiła w *Acta Apostolicae Sedis* LIII nr 3 z 29 marca 1961 r. „Instrukcję o rewizji kalendarzy partykularnych oraz tekstów oficjałów i mszy własnych". Zgodnie z nr 2 tej instrukcji Komisja Liturgiczna Episkopatu Polski postanowiła opracować i przedstawić do zatwierdzenia Św. Kongregacji Obrzędów wspólny kalendarz, uwzględniający święta własne diecezji polskich oraz wspólne *Proprium Dioecesium Poloniae*. W maju 1961 r. Komisja Liturgiczna zwróciła się do ordynariuszów o przesłanie jej zrewidowanego kalendarza diecezji. Prosiła m.in. o wyraźne zaznaczenie święta patrona głównego i patronów drugorzędnych. W odpowiedzi biskup łomżyński podał, iż patronem prowincji jest św. Kazimierz, patronem zaś głównym diecezji św. Stanisław biskup, a patronami drugorzędnymi św. Wojciech i św. Stanisław Kostka [35]. Opierając się o zebrane opinie Komisja stwierdziła, iż wszystkie diecezje wykazują zgodnie św. Stanisława Szczepanowskiego jako patrona głównego kraju, a św. Wojciecha jako patrona drugorzędnego; wiele diecezji podaje również św. Stanisława Kostkę jako patrona drugorzędnego. Komisja uznała, iż zaledwie kilka diecezji posiada prawnie uporządkowaną sprawę patronów, żadna zaś prowincja kościelna nie ma swoich patronów. Komisja postanowiła więc przygotować wspólną prośbę do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie lub ustanowienie jednym aktem prawnym patronów głównych i drugorzędnych dla wszystkich diecezji polskich. Dobrze byłoby — pisała Komisja — aby diecezje wybrały sobie patronów spośród świętych polskich. Taki wybór zapewni im wyższy stopień kultu liturgicznego i przyczyni się do rozszerzenia ich czci wśród wiernych. Pożądane jest wybranie świętych związanych z wprowadzeniem chrześcijaństwa do Polski, których kult u nas jest znikomy, w przeciwieństwie do innych krajów. Wypada zwrócić uwagę na Świętych Pięciu Braci, św. Andrzeja Zórawka, św. Benedykta oraz św. Brunona z Kwerfurtu. Należałoby również wziąć pod uwagę późniejszych świętych Polaków: św. Jacka, św. Jana Kantego, św. Andrzeja Bobolę. Bez wyjątkowych powodów nie należałoby na patronów drugorzędnych diecezji wybierać patronów całego kraju. Komisja dodała, iż kilku ordynariuszy wysunęło wniosek o obchodzenie w całej Polsce św. Brunona-Bonifacego z Kwerfurtu [36].

---

[33] W. Meysztowicz: Szkice, s. 449 n.

[34] B. Kumor: Pierwsze wieki, s. 26.

[35] Komisja Liturgiczna do biskupa łomżyńskiego i odwrotnie. Płock 20 V 1961, Łomża 23 VIII 1961. Archiwum Diecezjalne w Łomży, Kalendarz.

[36] Komisja Liturgiczna Episkopatu. Wnioski w sprawie *Proprium Poloniae*. Bez miejsca i daty. Dopisek ręką bpa Cz. Falkowskiego „Z konferencji Episkopatu 15 XI 1961". Archiwum Diecezjalne w Łomży.

W styczniu 1962 r. bp Cz. Falkowski przesłał do Komisji odpowiedź. Patronem pierwszorzędnym prowincji (Białystok, Drohiczyn, Łomża) jest św. Kazimierz; tak było i dotąd. Patronem pierwszorzędnym swojej diecezji pragnie mieć św. Brunona z Kwerfurtu. Ten męczennik bowiem apostołował na terenach diecezji i tu zginął. Patronem drugorzędnym diecezji zostanie św. Andrzej Bobola, przebywał bowiem cztery lata w Łomży [37]. Komisja Liturgiczna uwzględniła życzenie biskupa łomżyńskiego, a Św. Kongregacja Obrzędów dekretem z dnia 18 XII 1963 r. zaaprobowała nowy kalendarz polski z nowym patronałem [38]. Patron drugorzędny, św. Andrzej Bobola, znajdował się uprzednio w *Proprium Sanctorum* diecezji łomżyńskiej. Natomiast o św. Brunonie nie było w *Proprium* żadnej wzmianki. Jednakże w diecezji istniała świadomość o związku św. Brunona z tymi terenami. Szczególnie wpajali ją dwaj profesorowie seminarium duchownego w Łomży, obaj o wykształceniu historycznym — ks. Antoni Roszkowski i ks. Wincenty Krajewski. Pierwszy w latach sześćdziesiątych był wikariuszem generalnym. Właśnie ci dwaj, przedstawili ordynariuszowi sugestię o wyznaczeniu św. Brunona. Jakiejś oficjalnej, szerszej dyskusji, w ramach diecezji, czy choćby w środowisku łomżyńskim na ten temat nie było [39].

W kalendarzu z 1963 r. święto Brunona wyznaczono na 15 lipca. Dzień jego narodzin przypadał wprawdzie na 9 marca, a więc zawsze w okresie wielkiego postu. W 1973 r. podczas kolejnej redakcji kalendarza dla diecezji polskich jego święto przesunięto na 13 lipca [40]. Jeden z autorów pisał w 1956 r., iż w Polsce nie dedykowano św. Brunonowi żadnego kościoła [41]. To stwierdzenie jest już nieaktualne. 15 lipca 1978 r. poświęcono kamień węgielny pod budowę nowej świątyni w Łomży, na przedmieściu Łomżyca. Patronem tego kościoła został właśnie św. Brunon z Kwerfurtu. Na tę uroczystość przybyli delegaci biskupa z Magdeburga w osobach proboszcza z Kwerfurtu i z Halle-Ammendorff [42]. Był to niejako rewanż za udział w 1975 r. ordynariusza łomżyńskiego w uroczystościach jubileuszowych w Kwerfurcie z racji tysiąclecia urodzin św. Brunona. Bp M. Sasinowski razem z bpem W. Wyciskiem z Opola stanowili delegację Episkopatu Polski na te uroczystości.

W pierwszych latach chrześcijaństwa w Polsce państwo nasze pozostawało w kręgu bezpośredniego oddziaływania kultury papieskiego Rzymu, chociaż nie brakło i kontaktów z Kościołem niemieckim. Na ten bliski i bezpośredni związek oraz zainteresowanie się papiestwa odległą prowincją kościelną wpływała nie tyle siła militarna pierwszych Piastów, ile możliwość bezpośredniego współdziałania przy zdobywaniu dalszych pogańskich krajów dla wiary chrześcijańskiej. Związane z tym nadzieje okazały się krótkotrwałe. W ogniu rewolucji pogańskiej dogłębność naszego chrześcijaństwa okazała się wątpliwa. Zwycięski najazd Brzety-

---

[37] Bp Cz. Falkowski do Komisji Liturgicznej. Łomża 15 I 1962. Archiwum Diecezjalne w Łomży.

[38] Calendarium Perpetuum in usum dioecesium Poloniae a Sacra Rituum Congregatione approbatum die 18 mense decembri anno 1968. Prot. Num. D. 17/963, kopia. Tamże.

[39] Wywiad z ks. B. Waldmanem przeprowadził 6 III 1981 autor tego artykułu.

[40] F. Małaczyński do bpa M. Sasinowskiego i odwrotnie. Tyniec 26 IX 1973, Łomża 14 XI 1973. ADŁ. Kalendarz.

[41] R. Wenskus: Studien, s. 196.

[42] M. Sasinowski do Teodora Hubricha. Łomża 17 VII 1978. ADŁ, Parafia Łomżyca.

sława czeskiego wykazał, że i potęga państwa pierwszych Piastów była przesadnie oceniana. Musiało to wpłynąć na zmniejszenie się w kołach kurialnych zainteresowania Polską jako czynnikiem zdolnym do samodzielnego rozwiązywania problemów kościelno-politycznych, w szczególności do kontynuowania działalności misyjnej [43].

Porzucenie własnego kraju i udanie się ku nowym terenom misyjnym wymagało niezwykłej gorliwości religijnej i wysokiego poziomu moralnego. Wchodziła tu również możliwość męczeństwa. Właśnie św. Brunon szukał tego męczeństwa w sposób trudno dostępny naszemu rozumieniu. Krew św. Brunona zaowocowała w naszym kraju, chociaż pamięć o nim nie była żywa. Dopiero przygotowania do obchodów tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce zwróciły zbiorową pamięć narodu ku własnej, najdawniejszej przeszłości. I wówczas wyłoniła się wybitna osobowość św. Brunona z Kwerfurtu.

DER HL. BRUNO VON QUERFURT

ZUSAMMENFASSUNG

Der hl. Bruno von Querfurt ist Jahre im 974(—978) geboren. Er entstammte einer reichen sächsischen Familie. Er besuchte die Schule in Magdeburg. Im Jahre 995 befand er sich auf dem Hofe des Kaisers Otto III. und mit ihm machte er sich auf den Weg nach Italien. Dort trat er 998 in ein Benediktinerkloster ein und nahm den Namen Bonifatius an. 999 gesellte er sich den Einsiedlern des hl. Romuald bei. Um die Jahreswende 1002/1003 begab er sich von Rom nach Regensburg. Im Jahre 1004 nahm er die Bischofsweihe an und unternahm sein Missionswerk. Er hielt sich in Ungarn, in Polen, in Ruthenien und unter den Petschenegen auf.

Er war auch schriftstellerisch tätig. Er hinterliess die Lebensbeschreibung des hl. Adalbert, die Lebensbeschreibung von fünf Brüdern-Märtyrern und einen Brief an Kaiser Heinrich II.

Mit dem Aufenthalt des hl. Bruno in Polen steht das Problem der zweiten Metropole in Verbindung. Diese Hypothese ist schwach mit Urkunden belegt.

Er ist am 9. März 1009 ums Leben gekommen. Es gibt verschiedene Meinungen über die Richtung des Zuges und den Martertod des hl. Bruno. Man gibt das Grenzgebiet zwischen Preussen, Litauen und Ruthenien an, mit besonderer Hinweisung auf Jadzwingen.

Der Kult des Heiligen entwickelte sich hauptsächlich in seiner Geburtsstadt. In Polen haben wir wenige Hinweise auf die Entwicklung des Kultes des hl. Bruno; er war übrigens unter dem Namen Bonifatius bekannt. Erst die Vorbereitungen der Feierlichkeiten zum tausendjährigen Jubiläum des Christentums in Polen haben auf seine Gestalt hingewiesen. Mittelbar hat dazu auch die Bearbeitung eines neuen liturgischen Kalenders beigetragen, im Einverständnis mit den Anweisungen des Apostolischen Stuhles vom Jahre 1961. Die Kommission für Liturgie in Polen hat als Patrone der Diözese die ersten Missionare und Landesheiligen empfohlen.

Im Jahre 1963 wurde der hl. Bruno zum Hauptpatron der Diözese von Łomża und zum nachgeordneten Patron der ermländischen Diözese. In der Diözese von Łomża überdauerte das Bewusstsein des Todesortes des Heiligen. Doch erst 1978 wurde ihm das erste Heiligtum in Łomża geweiht.

[43] A. Vetulani: Średniowieczna kultura prawnicza. Księga 1000-lecia, t. I, s. 392.

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

„CREDO" ŚW. WOJCIECHA (+997) I BRUNONA (+1009) W ŚWIETLE „ŻYWOTA DRUGIEGO"

Treść: I. Wojciech. II. Brunon. Résumé.

Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa zasługują na badanie nie tylko metodą historyczną i filologiczną, lecz także historycznodogmatyczną. Pozwala ona ustalić, jakie prawdy wiary stanowiły motyw lub przedmiot faktów historycznych, takich jak misja św. Wojciecha do Prus, zakończona jego śmiercią męczeńską. „Żywot drugi" napisany przez św. Brunona z Kwerfurtu zawiera zwięzłe wyznanie wiary Wojciecha z bogatym komentarzem teologicznym Brunona, rzuca więc światło na motywację i treść ich pracy ewangelizacyjnej wśród pogańskich Prusów i Jadźwingów.

I. WOJCIECH

Św. Wojciech zapytany na rynku grodu Truso [1] podczas wiecu plemiennego: skąd jest, czego szuka, po co przybył nie wzywany, odpowiedział krótko: „Z kraju Polan, w którym sąsiedni Bolesław chrześcijańskie sprawuje rządy, przychodzę do was dla waszego zbawienia, jako sługa tego, który stworzył niebo i ziemię, morze i wszystkie istoty żyjące. Przychodzę, aby was wyswobodzić z mocy diabła i z otchłani straszliwego piekła, abyście poznali swego Stwórcę, zaniechali bezbożnych obrzędów, wyrzekli się do śmierci wiodących dróg wraz z ich bezwstydem i abyście obmyci w kąpieli zbawienia stali się chrześcijanami w Chrystusie, mając w nim odpuszczenie grzechów i wieczne królestwo w niebie" [2].

Św. Wojciech odpowiada ściśle na pytanie, wyjaśniając motyw swego przybycia i treść swego posłannictwa, płynące z wiary: 1. W Stwórcę nieba i ziemi, morza i wszystkiego, co żyje; 2. W szatana trzymającego w niewoli; 3. W grzech śmiertelny pogańskich obrzędów i dróg; 4. W Chrystusa, przebaczającego grzechy; 5. W Chrzest zbawienia, czyniący chrześcijanami; 6. W królestwo nieśmiertelne niebios. W zwięzłej kate-

---

[1] S. Mielczarski: Misja pruska świętego Wojciecha. Gdańsk 1966.

[2] Przekład polski Kazimierza Abgarowicza w: Piśmiennictwo Bolesława Chrobrego. Warszawa 1966, s. 139. — Tekst łaciński: J. Karwasińska (wyd.). Św. Wojciecha Biskupa i Męczennika żywot drugi napisany przez Brunona z Kwerfurtu. Pomniki Dziejowe Polski. Seria II. Tom IV, część 2. Warszawa 1969. (Cytuję: MPH), s. 32, w. 4-11: „De terra Polanorum quam Bolizlaus proximus christiano dominio procurat, ad uos pro uestra salute uenio; seruus illius qui fecit celum et terram, mare et cuncta animantia. Venio uos tollere a manu diaboli et faucibus demonis auerni, ut cognoscatis creatorem uestrum et deponatis sacrilegos ritus, abrenuntiantes mortiferas uias cum immundiciis cunctis, et ut loti balneo salutis efficiamini christiani in Christo, habentes in ipso remissionem peccatorum et regnum immortalium celorum".

chezie misyjnej zawarł podstawowe dogmaty protologii, soteriologii, chrystologii, sakramentologii i eschatologii chrześcijańskiej.

Skazany na wygnanie z Prus św. Wojciech przemyślał raz jeszcze metodę swej pracy misyjnej: „Pod naporem wielkich przeciwności, jakie mamy powziąć postanowienie? Nie wiem, dokąd mamy się zwrócić? Nasz wygląd i obcość naszych szat bardzo, jak widzę, rażą pogan; dlatego, jeśli zgadzacie się, zmieńmy ubiór, pozwólmy, aby odrosły nam włosy zwisające w dół. Nie powstrzymujmy wyrastania kęp przystrzyżonej brody. Może jako nie poznani lepiej będziemy mogli sprawować dzieło zbawienia. Upodobniwszy się do nich, w większej poufałości będziemy mogli z nimi razem mieszkać, rozmawiać i współżyć. Na wzór apostołów zarabiajmy również pracą własnych rąk na utrzymanie; myśli zawarte w psalmach rozważajmy tylko w skrytości ducha. Tymczasem za miłosierdziem Zbawiciela nadejdzie ratunek i uda się może tym sposobem i podstępem wprowadzić ich w błąd, a wtedy nadarzy się pewna sposobność głoszenia Ewangelii, tak że albo zdobędziemy wielki skarb pozyskanych dusz, albo oddając życie za najsłodszego Jezusa znajdziemy upragnioną śmierć" [3].

Owocem tego przemyślenia była idea później nazwana „akomodacjonizmem": upodobnienie się do Prusów, aby przyjąwszy ich sposób życia, kulturę dnia codziennego, pracę rąk na własne utrzymanie, tym skuteczniej sprawować ich zbawienie, głosić dobrą nowinę. Powodzenie metody przystosowania da w wyniku wielki skarb dusz nawróconych. Niepowodzenie sprowadzi upragnioną śmierć męczeńską za Chrystusa. Wykrycie idei akomodacjonizmu ugruntowało optymizm św. Wojciecha; zaczął znowu z radością kroczyć w przyszłość.

Trzy pozostałe krótkie wypowiedzi św. Wojciecha, coraz bliższego męczeństwa, naświetlają jego mistykę. Najpierw modlitwa: „My jesteśmy ułomni, Ty silny; myśmy słabi, Ty krzepki; my zaiste boimy się nawet najmniejszych rzeczy; lecz tym bardziej Bóg jest naszą ucieczką i mocą, im większą jest bezradność umysłu, im mniejsze zasoby sił. Z tym większym uczuciem szczęścia, z tym większym uwielbieniem kochać Cię będę, Boże, mocy moja, im więcej słabość własną poznaję, a w Tobie siłę moją" [4]. Święty Wojciech w najgłębszej pokorze wyznaje swoją słabość i opiera się na mocy Boga.

Na proroczy sen Radzyma-Gaudentego, zapowiadający samotne męczeństwo, św. Wojciech odpowiedział: „Mój bracie, niech sen twój wedle woli Bożej spełni się pomyślnie; grzeszne ciało niech nie przeszkadza przez grzechy dziełu Bożemu; miłosierdzie Stwórcy niech odniesie zwy-

[3] Piśmiennictwo, jw. s. 140—141. — MPH IV, 2, s. 32, w. 23 — s. 33, w. 9: „Pressi magnis aduersis, quid consilii arripimus? Quo nos uertamus nesqio! habitus corporum et horror uestium nostrarum, ut uidee, paganis animis non parum nocet. Unde si placet, uestimenta mutemus, cesarium pendentibus capillis crescere sinamus, tonse barbe comas prodire non prohibeamus; forsan non agniti melius habemus salutem operari, similes eorum effecti familiarius cohabitamus, alloquimur et conuiuimus. Laborantes quoque manibus propriis uictum queramus ad instar apostolorum, absconsa mente reuoluamus sensum psalmorum. Interea prosperante misericordia Saluatoris fit aliquid salutis, ut dum hac arte et hac fraude eos opinio deludit, euangelizandi occasio certa ueniat; ita aut inuentarum animarum thesaurum magnum lucremur, aut dulcem uitam pro dulcissimo Christo fundentes desiderata morte moriamur".

[4] Piśmiennictwo, jw. s. 143. — MPH IV, 2, s. 34, w. 20—24: „Nos sumus fragiles, tu fortis! nos imbecilles, tu potens! nos certe et minima timemus, sed eo melius Deus noster refugium et uirtus, quo est maior inopia timentis et uirium para suppellex. Eo felicius, eo gloriosius diligam te, Domine, uirtus mea, quo sentiens meam infirmitatem cognosco te esse meam uirtutem".

cięstwo" [5]. Jest tu zgoda na spełnienie się zapowiedzi, życzenie, by grzeszne ciało nie stanęło na przeszkodzie męczeństwu jako darowi Bożemu, prośba, by miłosierdzie Stwórcy dało zwycięstwo.

Ostatnie słowa św. Wojciecha, skierowane cichym głosem do „dowódcy plutonu egzekucyjnego", brzmiące: „Czego chcesz, ojcze?" [6], można pojąć jako wyraz miłości chrześcijańskiej młodszego wiekiem biskupa, do starszego wiekiem poganina czy kapłana pogańskiego. Można jednak pojąć je teologicznie: nazwanie ojcem tego, który zadając śmierć męczeńską ma zrodzić dla nieba.

Wartości duchowe przyniesione Prusom przez św. Wojciecha budzą podziw, Świadectwo wiary bardzo bogate w krótkiej katechezie misyjnej, obejmujące całość dogmatu. Myśl misyjną bardzo dojrzałą, decydującą się na akomodację, za cenę nawrócenia dusz lub męczeństwa. Modlitwę mistyczną, świadomą nicości człowieka i nieskończonej doskonałości Boga, zawierzenie i poleganie na Bogu. Lęk, by grzeszne ciało nie stanęło na przeszkodzie łasce zwycięstwa.

II. BRUNON

Świadomość religijna św. Brunona została bardzo szeroko udokumentowana, często ku utrapieniu historyków, wdzięczniejszych za opisy faktów niż za rozlewne komentarze teologiczne „Żywota drugiego". Pomijając proporcję tekstów Wojciechowych do Brunowych — jak 1:33 — trzeba sprowadzić poglądy św. Brunona do podstaw, aby ustalić jego „credo".

Św. Brunon wierzył przede wszystkim w istnienie Boga [7], Stwórcy [8], Aniołów [9], szatanów [10], ludzi [11], w stałą i szczodrą opiekę Bożą [12]: „Czegoż nie dokaże wszechmocny Bóg, gdy chce, gdy zamyśla coś lepszego? Nie chce on niczyjej zguby, tym bardziej nie dopuści, by zginął któryś ze sług jego. Prawdziwa dobroć, niezniszczalna wiekuistość, jedyna prawda, szczególna słodycz, pełnia piękności; okryte tajemnicą szczęście i błoga obecność, piękna miłość i droga wieczność, i drogie miłosierdzie — oto, czym jest Bóg" [13].

Wierzył także w Chrystusa [14], Syna Bożego [15], Pana [16] i Boga [17], Zba-

[5] Piśmiennictwo, jw. s. 144. — MPH IV, 2, s. 35, w. 12—14: „Mi frater, iubente Deo somnium tuum prospere uadat! peccans caro peccati donum Dei non impediat, misericordia Creatoris uictoriam tollat".

[6] Piśmiennictwo, jw. s. 148. — MPH IV, 2, s. 38, w. 1: „Quid uis pater?"

[7] MPH IV, 2 s. 11 w. 12—16; s. 12 w. 1, 14; s. 13 w. 19, 24, 26; s. 23 w. 3; s. 30 w. 8; s. 38 w. 29; s. 39 w. 1.

[8] MPH IV, 2, s. 10 w. 27 do s. 11 w. 1; s. 38 w. 12; s. 40 w. 8.

[9] MPH IV, 2 s. 4 w: 15; s. 24 w. 16; s. 34 w. 7—8; s. 38 w. 18, 25—26; s. 40 w. 2—3; s. 41 w. 7.

[10] MPH IV, 2 s. 7 w. 1—2, 13—19; s. 16 w. 17, s. 23 w. 15—16; s. 36 w. 15, 17—18; s. 39 w. 8—10.

[11] MPH IV, 2 s. 13 w. 24 do s. 14 w. 3; s. 14 w. 25.

[12] MPH IV, 2, s. 8 w. 6; s. 39 w. 22.

[13] Piśmiennictwo, jw. s. 104. — MPH IV, 2, s. 11 w. 12—16: „Quid non potest Omnipotens cum uult, cum meliora cogitat Deus: uult neminem perire, immo suorum neminem patitur perire! pura bonitas, sana eternitas, una ueritas, una dulcedo, tota pulchritudo, secreta salus et beata presentia, pulchra caritas et cara eternitas et cara misericordia Deus".

[14] MPH IV, 2 s. 31 w. 23; s. 36 w. 8; s. 37 w. 14, 17; s. 38 w. 2, 8, 9, 21; s. 41 w. 3.

[15] MPH IV, 2 s. 30 w. 10—11; s. 31 w. 20; s. 41 w. 6; s. 36 w. 14.

[16] MPH IV, 2 s. 4 w. 11; s. 10 w. 1, 17; s. 11 w. 20—22; s. 17 w. 12—13; s. 34 w. 4; s. 36 w. 7, 18.

[17] MPH IV, 2 s. 36 w. 14.

wiciela [18] dokonującego przez krzyż [19] Odkupienia [20]. Wierzył w Bogarodzicę [21] Dziewicę [22], Pośredniczkę [23], Córkę królewską [24], Gwiazdę Morza [25]: Podziwu godny jesteś w dziełach swoich, najwyższy Panie, słodkości, życie i chlebie aniołów! Poznaliśmy Cię w dziełach miłosierdzia Twego [26] (...) Tak to dobra zawsze i dziewicza, dostojna Królowa Aniołów przedkłada Bogu prośby ludzi do Niej wołających, gdyż nie umie odmówić tym, którzy całym sercem proszą, i z nieba niesie pomoc chorym śmiertelnikom, jaśniejąca Gwiazda morza" [27].

Wierzył wreszcie w Ducha Świętego [28], Kościół [29] z Papieżem [30], Biblią [31], duszpasterstwem [32] i misjami [33], Chrztem [34], Bierzmowaniem [35], Eucharystią [36], Pokutą [37], Kapłaństwem [38]. Wierzył w łaskę [39], miłość Bożą [40], cnoty [41], życie duchowe [42], świętość zbawionych [43], męczeń-

---

[18] MPH IV, 2 s. 36 w. 18; s. 38 w. 3; s. 40 w. 4.

[19] MPH IV, 2 s. 31 w. 17; s. 34 w. 5—6; s. 36 w. 8, 14, 18—19; s. 38 w. 3—4.

[20] MPH IV, 2 s. 11 w. 25—26; s. 36 w. 7.

[21] MPH IV, 2 s. 11; s. 41 w. 3.

[22] MPH, IV, 2 s. 4 w. 13; s. 26 w. 10; s. 32 w. 20; s. 33 w. 20.

[23] MPH IV, 2 s. 4 w. 16—17.

[24] MPH IV, 2 s. 26 w. 6 oraz s. 4 w. 15.

[25] MPH IV, 2 s. 4 w. 17; s. 24 w. 3; s. 41 w. 3.

[26] Piśmiennictwo, jw. s. 104. — MPH IV, 2 s. 11 w. 20—22: „quem mirabilem in operibus suis, maxime o Domine, o dulcedo, uita et panis angelorum! angouimus te in misericordiis tuis".

[27] Piśmiennictwo, jw. s. 91. — MPH IV, 2 s. 4 w. 15—17: „Bona angelorum imperatix augusta, perpetua uirgo, sic sic in se clamantium ad Deum portat hominum uota; dum negare nescit corde petentibus, de celo fert opem egris mortalibus splendida stella maris".

[28] MPH IV, 2 s. 7 w. 18, 23; s. 25 w. 20; s. 34 w. 12; s. 38 w. 8; s. 40 w. 11; s. 41 w. 6.

[29] MPH IV, 2 s. 8 w. 8, 19; s. 9 w. 4, 15—17, 19; s. 10 w. 5, 22; s. 11 w. 5; s. 13 w. 19.

[30] MPH IV, 2 s. 18 w. 6—8; s. 23 w. 12—13, 23; s. 24 w. 13; s. 29 w. 8.

[31] MPH IV, 2 s. 9 w. 17; s. 16 w. 18; s. 31 w. 8; s. 39 w. 7; oraz s. 12 w. 1; s. 31 w. 7—9.

[32] MPH IV, s. 11 w. 11—12; s. 18 w. 12—13; s. 19 w. 13—16; s. 21 w. 13—16; s. 21 w. 13—19; s. 23 w. 12—13; s. 25 w. 14—17; s. 29 w. 5—10; s. 30 w. 2—4.

[33] MPH IV, 2 s. 9 w. 22; s. 10 w. 1, 3—6; s. 19 w. 13—16; s. 23 w. 20—22; s. 29 w. 20—22; s. 30 w. 4 i w. 13 do s. 31 w. 3; s. 32 w. 1—2, 21—23; s. 33 w. 14—15.

[34] MPH IV, 2 s. 37 w. 5.

[35] MPH IV, 2 s. 5 w. 10 i 14.

[36] MPH IV, 2 s. 30 w. 3; s. 35 w. 9—12, 16—17, s. 40 w. 10—11.

[37] MPH IV, 2 s. 22 w. 15—17.

[38] MPH IV, 2 s. 4 w. 21; s. 5 w. 9; s. 6 w. 26; s. 7 w. 12—13, 14, 17; s. 8 w. 12—13; s. 10 w. 19, 21; s. 18 w. 6—8.

[39] MPH IV, 2 s. 4 w. 28; s. 6 w. 5; s. 8 w. 12; s. 38 w. 8.

[40] MPH IV, 2 s. 39 w. 1.

[41] MPH IV, 2 s. 16 w. 21—25.

[42] MPH IV, 2 — Religia: s. 8 w. 19; s. 9 w. 4—5, 15—17, 19; s. 10 w. 5; s. 35 w. 28—29. — Nawrócenie: s. 7 w. 4—6, 12—13; s. 10 w. 27 do s. 11 w. 10, 21—24, 26—27; s. 12 w. 14—16; s. 21 w. 20 do s. 22 w. 8. — Asceza: s. 15 w. 28 do s. 16 w. 4, 10—11, 17, 18—25, 26 do s. 17 w. 1. — Modlitwa: s. 29 w. 16—17. — Jałmużna: s. 10 w. 20—24; s. 11 w. 4—5; s. 15 w. 8—9; s. 22 w. 22—24. — Pielgrzymki: s. 15 w. 11—17; s. 24 w. 6 do s. 25 w. 8. Życie zakonne; s. 7 w. 22—23; s. 8 w. 11, 15, 28—29; s. 19 w. 18—23; s. 20 w. 3—4; s. 20 w. 7—9; s. 23 w. 24—25; s. 33 w. 23—26; s. 34 w. 10—12. Dźwiganie jarzma: s. 4 w. 12. — Mistyka: s. 11 w. 16—19; s. 17 w. 12—13; s. 20 w. 3—4. — Niewola maryjna: s. 4 w. 18. — Widzenia: s. 25 w. 17 do s. 26 w. 12; s. 28 w. 9—13; s. 28 w. 14—18; s. 33 w. 26 do s. 34 w. 3; s. 34 w. 25 do s. 35 w. 12. — Cuda: s. 20 w. 13 do s. 21 w. 12 s. 37 w. 18—19; s. 39 w. 22—26.

[43] MPH IV, 2 — Św. Maurycy: s. 5 w. 7—8. — Św. Wojciech: zwłaszcza s. 34 w. 3—8; s. 38 w. 15—23; w. 24 do s. 39 w. 2, 17—18. — Św. Piotr: s. 24 w. 3—4; s. 41 w. 4. — Św. Marcin: s. 24 w. 6—9. — Św. Dionizy: s. 24 w. 10—19. — Św.

stwo [44], modlitwę za zmarłych [45], cześć relikwii [46]. Wyznawał Boże prawo [47], winę grzechu [48], sąd [49], gniew Boży [50] i odrzucenie [51], lecz także przebaczenie grzechów [52] i zbawienie wieczne w niebie [53]: „Siedmioma darami ubogacił mię Chrystus, z wielką mocą spłynęła na ciebie łaska Ducha Świętego. Teraz obejmij upragnionego Chrystusa, przeszyty na jego cześć siedmioma włóczniami [54] (...) Wzywa cię teraz skruszone serce, wzywa bezgraniczny obłęd naszych czasów. Woła do ciebie, przebłogi męczenniku, głośny krzyk naszej nędzy. Ty, który przed obliczem Boga radujesz się wraz z odzianymi w purpurę dostojnikami, ty, który przy słodko brzmiącym śpiewie aniołów ucztujesz w najświętszym przybytku, nie zapominaj o prawdziwych niewolnikach, o nas, którzy nawet nie wiemy, w jak wielkim znajdujemy się ucisku. Ty, który tyle możesz na dworze Króla, wyjednaj nam prawo i sprawiedliwość wobec niesłusznej nienawiści tak wielkich nieprzyjaciół; przecież i teraz, gdy królujesz z Chrystusem, musisz ubolewać wraz z satyrykiem: Troski ludzkie! Ileż w rzeczach marności!" [55]

Święty Brunon w swym obszernym komentarzu teologicznym do świadectwa życia św. Wojciecha zawarł trynitarne wyznanie wiary, bardzo refleksyjne. Znalazła tu wyraz nie tylko teologia dogmatyczna, lecz także teologia pastoralna i misjologia, a jeszcze bardziej ascetyka i mistyka, sięgająca szczytów upodobnienia do Chrystusa Pana w śmierci męczeńskiej.

* * *

Te szczytowe osiągnięcia myśli religijnej chrześcijańskiej nieśli na Pomorze Wschodnie św. Wojciech i św. Brunon. Zderzenie ich z mentalnością pogańską było tak silne, że obu misjonarzy doprowadziło do śmierci męczeńskiej za wiarę. Ich wykształcenie teologiczne, poziom umysłowy, głębia życia wewnętrznego budzą głęboką cześć.

Benedykt: s. 24 w. 19 do s. 25 w. 4. — Św. Maur: s. 25 w. 4—8; Św. Wacław: s. 27 w. 4—6, 18 do s. 28 w. 6. — Św. Jerzy: s. 40 w. 24 — Św. Michał: s. 41 w. 4. — Święci Męczennicy: s. 40 w. 3; Wszyscy Święci: s. 40 w. 3; s. 41 w. 4.

[44] MPH IV, 2 s. 19 w. 1—2; s. 24 w. 1; s. 26 w. 10; s. 27 w. 11—14; s. 29 w. 11—17;s. 29 w. 23 do s. 30 w. 4, 10—13; s. 31 w. 9—18, 19—23; s. 32 w. 1—2, 21—23; s. 33 w. 14—21, 26 do s. 34 w. 8; s. 35 w. 12; s. 36 w. 1—20; s. 36 w. 22 do s. 37 w. 3, 4—6, 14, 15—19; s. 38 w. 1—7, 9; s. 39 w. 22—27; s. 40 w. 10—14, 22—23.

[45] MPH IV, 2 s. 15 w. 2—5.

[46] MPH IV, 2 s. 40 w. 15—22.

[47] MPH IV, 2 s. 9 w. 22 do s. 10 w. 1.

[48] MPH IV, 2 s. 10 w. 17; s. 18 w. 17—19.

[49] MPH IV, 2 s. 21 w. 13—19.

[50] MPH IV, 2 s. 8 w. 20; s. 10 w. 7; s. 14 w. 23.

[51] MPH IV, 22 s. 7 w. 1—2.

[52] MPH IV, 2 s. 36 w. 12—16, 17—20; s. 37 w. 4—6; s. 38 w. 10—11.

[53] MPH IV, 2 s. 34 w. 3—8; s. 37 w. 6—19; s. 38 w. 12—15; s. 39 w. 26—27 s. 40 w. 1—8; s. 41 w. 2—8.

[54] Piśmiennictwo, jw. s. 148. — MPH IV, 2 s. 38 w. 8—9: „Septem donis ditauit te Christus, uirtute multa fluxit tibi gratia sancti Spiritus; nunc in eius honore septem lanceis confossus, amplectere desiderabilem Christum".

[55] Piśmiennictwo, jw. s. 149. — MPH IV, s. 38 w. 15—23: „Vocat te nunc cor contritum, uocat nostrorum temporum infinitus error; clamat tibi, felicissime martyr, nostrarum miseriarum magnus clamor. Tu cum purpureis proceribus in conspectu Dei delectatus, tu cum suasionibus angelorum uocibus intra sancta sanctorum epulatus, ne obliuiscaris ueros captiuos, non sentientes in quanta tribulatione stamus. Tu qui multa potes ad regis curtem, fac nobis legem et iusticiam de iniquo odio tantorum hostium; quia et nunc cum Christo regnum tenens necesse est satyricum illud plores: O curas hominum, o quantum est in rebus inane".

„CREDO" DES HL. ADALBERT († 997) UND DES HL. BRUNO († 1009) IM LICHTE DER „ZWEITEN LEBENSGESCHICHTE"

Zusammenfassung

Der hl. Adalbert hat den Preussen das Glaubenszeugnis gebracht, das die Protologie, Soteriologie, Christologie, Sakramentenlehre und die Eschatologie umfasst. Seine Missionsidee reichte an das Prinzip der Angleichung heran, das später Akkomodation genannt wurde. Was das Innenleben, war er Mystiker.

Der hl. Bruno hat in seinen umfangreichen theologischen Kommentar zum Leben des hl. Adalbert das trinitarische, sehr ausgebaute Glaubensbekenntnis eingeschlossen, das die Dogmatik, Pastoraltheologie, Missionslehre, Aszetik und Mystik umfasst.

Die Begegnung der höchste christlichen Werte mit dem Heidentum hat beide heilige Bischöfe, Missionare der Preussen, zum Martertod für den Glauben geführt.

KS. WŁADYSŁAW NOWAK

Studia Warmińskie
XIX (1982)

ŚW. BRUNO Z KWERFURTU I JEGO KULT W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Treść: Wstęp. I. Życie i działalność. II. Kanonizacja. III. Kult przedtrydencki w Kościele powszechnym. IV. Tożsamość świętego w dwu imionach: Bruno-Bonifacy. V. Kult św. Brunona w diecezji warmińskiej. VI. Wymiar ekumeniczny kultu św. Brunona na Warmii i Mazurach. Zakończenie. *Zusammenfassung*.

WSTĘP

Sprowadzenie do diecezji warmińskiej [1] relikwii św. Wojciecha, pierwszego misjonarza ziem północnych Polski, stało się impulsem zainteresowania się początkami chrześcijaństwa na jej terenie. W związku ze sprowadzeniem relikwii biskup warmiński Józef Glemp nakreślił program duszpasterski dla diecezji warmińskiej na najbliższe lata, zgodnie z którym r. 1981 poświęcony został św. Brunonowi z Kwerfurtu, „który szedł kilka lat po Wojciechu i tak samo kończył wyprawę misyjną męczeńską śmiercią" [2]. W r. 1909, kiedy Kościół warmiński obchodził 900-lecie śmierci męczeńskiej św. Brunona, ówczesny biskup warmiński August Bludau w liście pasterskim do wiernych pisał: „wspomnienie tego bohatera wiary jest naszym świętym obowiązkiem wdzięczności" [3].

Z autentycznym kultem mamy do czynienia wtedy, gdy angażuje on całą naturę ludzką: rozum, wolę, uczucia; gdy jest kultem osobistym i całej religijnej społeczności, gdy uwzględnia gesty i ruch, recytację i śpiew, modlitwę indywidualną i wspólną, gdy wciąga do służby Bożej całą kulturę ludzką — muzykę i śpiew, poezję i kulturę słowa, architekturę i plastykę [4]. Takie ujęcie kultu pozwoli w miarę możności na wieloaspektowe przeanalizowanie kultu św. Brunona w diecezji warmińskiej. Problemem tym zajmowało się dotychczas wielu autorów i to tym ciekawsze, że wśród nich było kilku protestantów. Do nich należy zaliczyć kwerfurckiego diakona S. Bittnera, który zajął się tą piękną postacią, jego życiem, kultem i znaczeniem, ale z protestanckiego punktu widzenia [5]. Opierając się na jego pracy Michał Liliental, królewiecki duchowny, w latach 1724—1725 umieścił krótki rys jego życia na łamach *Erläutertes Preussen* [6]. W XIX w. W. Giesebrecht dając ogólną

---

[1] Sprowadzenie relikwii św. Wojciecha. W: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (= *WWD*) 1980, s. 237.

[2] Biskup Warmiński J. Glemp: Słowo wstępne. W: Posłaniec Warmiński, czyli Kalendarz Maryjny na rok 1981. Olsztyn 1981, s. 4.

[3] Biskup Warmiński A. Bludau: Hirtenschreiben über den hl. Bruno von Querfurt und den Bonifatius — Adalbertus — Verein, z dnia 19.09.1909 r. W: *Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* (= *PDE*), 1909, s. 117.

[4] W. Schenk: Liturgika — liturgia — kult. W: Wprowadzenie do liturgii. Poznań — Warszawa — Lublin 1967, s. 17.

[5] D.S. Büttner: Bruno Apostolus oder römischen Apostels in Preussen, Brunonis Leben, Todt und Verehrung nach dem Tode, Halle 1714.

[6] M. Lilienthal: Das Leben Brunonis eines vorgegebenen Preussichen Apostels und Märtyrers. W: *Erläutertes Preussen*, 1(1724), s. 787; 2(1725), s. 186.

charakterystykę Brunona stwierdza: „Ewangelicki chrześcijanin, w którego żyłach płynie krew niemiecka, zna inny przykład niż Bruno Bonifacy, który do swojej ojczyzny plecami się odwrócił i nie znał na świecie wyższego przykazania niż słowo rzymskiego biskupa. Niemniej jednak radośnie trzeba zauważyć, że Brunon zaliczony jest do tych, którzy się stali posłuszni słowu Pana: «Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z Mego powodu, znajdzie je» (Mt 10, 38—39)[7]. Wypowiedzi Giesebrechta dały okazję Kolbergowi, by podjąć bliższe studium nad kultem św. Brunona[8]. Na początku w. XX do postaci Brunona powróci jeszcze Voigt, ukazując dość wszechstronnie jego życie, działalność i męczeństwo[9]. W ostatnich czasach do zagadnień związanych z kultem św. Brunona nawiązał W. Meysztowicz dokonując cennego wkładu, w ślad za Janningiem, w dziedzinie identyfikacji imion św. Brunona i Bonifacego, które oznaczały tę samą osobę, ale w księgach liturgicznych występowały oddzielnie[10]. Inni uczeni ukazywali Brunona od strony jego twórczości i działalności, w wyniku czego powstała bogata bibliografia[11]. Powyższe prace jednak nie ujmują w sposób całościowy i wyczerpujący problemu kultu św. Brunona w diecezji warmińskiej, stąd też potrzeba zajęcia się tym tematem.

I. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ

Św. Brunon urodził się w 974 r. w rodzinie grafów niemieckich, żyjących wśród plemion słowiańskich. Wykształcenie otrzymał w szkole katedralnej w Magdeburgu. Tutaj zetknął się z Thietmarem, późniejszym biskupem Merseburga i jednocześnie autorem sławnej kroniki, w której nazywa Brunona „współrówieśnikiem i współkolegą szkolnym" *(contemporalis et conscolasticus meus)*[12]. W środowisku magdeburskim w czasach studiów Brunona głębokim echem odbiła się działalność absolwenta tej szkoły, Wojciecha — biskupa Pragi; docierały też tu wieści o opacie Leonie z Awentynu oraz Gerbercie, późniejszym papieżu Sylwestrze II. Wyprawa cesarza Ottona III w latach 992—997 na Lutyków i Obodrytów i jego pobyt w Magdeburgu wytworzyły swoistą atmosferę zainteresowania się centralnymi problemami ówczesnego chrześcijaństwa, a przede wszystkim uniwersalizmem Kościoła, ujawniającym się w działalności misjonarskiej. Tutaj także zetknął się z ideałami św. Wojciecha, którego później, na misjach, stał się biografem. W 995 r. mianowany został kanonikiem. Nieco później znalazł się na dworze cesarza Ottona III, stając się nawet jego kapelanem i razem z otoczeniem

[7] W. Giesebrecht: Brun — Bonifacius, Erzbischof unter den Heiden. W: Evangelischen Kalender 1856, s. 171; tenże, Der erste deutsche Missionar in Preussen, Vortrag von 1858, w: *Neu Preus. Provinzial-Blätter*, 3 F 3(1859), a także w: Deutsche Reden. Leipzig 1871, s. 29.

[8] A. Kolberg: Der hl. Bruno von Querfurt, zweiter Apostel von Preussen. W: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (ZGAE, 8(1884)86, s. 1—108.

[9] H.G. Voigt: Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer, Stuttgart 1907.

[10] W. Meysztowicz: Szkice o świętym Brunonie-Bonifacym. W: *Sacrum Poloniae Millenium*, 5(1958), s. 445—501.

[11] R. Gustaw: Bibliografia. W: Hagiografia polska, T. 1., Poznań 1971, s. 223—227; Meysztowicz, jw.

[12] Thietmar i Chronicon Liber VI. W: *Monumenta Poloniae Historica* (= *MPH*), ed. Bielowski, t. I, Warszawa 1961, s. 293.

cesarza w 998 r. przybył do Rzymu. W tym samym roku porzucił karierę na dworze cesarskim. Na Awentynie, w klasztorze św. Bonifacego i Aleksego, przywdział habit benedyktyński wraz z imieniem Bonifacy. Uprzednio klasztor ten zaszczycił swoim pobytem św. Wojciech. Bonifacy zaprzyjaźnił się wkrótce ze św. Romualdem i wraz z nim przebywał jakiś czas w Pereum pod Rawenną, zapoznając się z jego planami reformy zakonnej, połączonej z wielkimi akcjami misyjnymi. W wyniku porozumienia między Romualdem a Bolesławem Chrobrym i Ottonem III postanowiono wysłać do Polski grupę eremitów z otoczenia Romualda. Bruno otrzymał paliusz z rąk papieża Sylwestra II, a w r. 1004 sakrę biskupią w Magdeburgu i odtąd występował jako biskup *gentium* — biskup misyjny. Apostołował wśród Rusinów, Węgrów i Pieczyngów. We wszystkich poczynaniach znajdował oparcie w Bolesławie Chrobrym, którego zamiary popierał, widząc w nich kontynuację idei ottońskich [13]. Na misjach stał się autorem żywotu św. Wojciecha, znanego w historiografii pod nazwą „Żywota drugiego", a na przełomie 1008/1009 „Żywota pięciu braci męczenników" [14]. Pełne misjonarskiej gorliwości życie zakończył Bruno 9 marca 1009 r., umęczony wraz z osiemnastoma towarzyszami w czasie nieudanej wyprawy apostolskiej do Jaćwieży [15].

Miejsca jego męczeństwa nie znamy. Źródła historyczne różnie je lokalizują. Wipert wskazuje na Prusy, Piotr Damiani na pogranicze Prus i Rusi *(Prusia et Rusia)*, Thietmar charakteryzuje miejsce zgonu jako położone na pograniczu Prus i Rusi, *Rocznik Kwedlinburski* zaś i „Dzieje arcybiskupów magdeburskich" na pograniczu Rusi i Litwy [16].

Lokalizacja pod Giżyckiem, Drohiczynem lub Łomżą — to pomysły późniejsze. Prawdziwego miejsca męczeństwa należy szukać na terenie dzisiejszego Pojezierza Suwalskiego, co zdaje się odpowiadać określeniom źródłowym, lokalizującym męczeństwo *in confinio Prusiae et Lithuaniae*. Opierając się o pracę Meysztowicza [17] można w przybliżeniu chronologię życia i działalności św. Brunona ująć następująco:

974—978	Urodził się Bruno z Kwerfurtu.
985—994	Kształcił się w Magdeburgu.
995, VIII	Przyjęty został do dworu cesarza Ottona III.
996, III—V	Odbył pierwszą podróż do Rzymu.
998, 22 II—9 III	Wstąpił do klasztoru benedyktynów na Awentynie.
999, III	Przyłączył się do pustelników św. Romualda.
1001, I	Przeniósł się do eremu pod Rawenną (Pereum).

---

[13] J. Karwasińska: Świadek czasów Chrobrego. W: Polska w świecie. Warszawa 1972, s. 91—105; H. Ludat: An Elbe und Oder um das Jahr 100, Köln 1971.

[14] Tejże, Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha bpa praskiego, Vita I. W: *Studia źródłoznawcze*, 2(1958), 45—46, 48; tejże, Piśmiennictwo z czasów Bolesława Chrobrego. Warszawa 1966; R. Wenkus: Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt, Münster 1956.

[15] J. Szymański: Bruno. W: Hagiografia polska, t. I, jw., s. 219—222; H. Fros, F. Sowa: Twoje imię, przewodnik onomastyczno-hagiograficzny. Kraków 1975, s. 114; Meysztowicz, jw., s. 455.

[16] C. Janning: De eodem S. Bonifacio Martyre. Commentarius novus. *Acta Sanctorum (= AS)* Iunii, t. IV, Parisiis et Romae 1867: Appendix, s. 35 nn. Tamże, s. 759: Vita ex Actis S. Romualdi Abbatis, Auctore B. Petro Damiani; Por. także, J. Bieniak: Wyprawa misyjna Brunona z Kwerfurtu a problem Selencji. W: *Acta Baltico-Slavica*, 6(1969) s. 190.

[17] Meysztowicz, jw., s. 454.

1001, 13 XII	Opuścił dwór cesarza Ottona.
1002, 23—24 I	Umarł Otton III.
1002, jesienią	Odjechał z Rawenny do Rzymu.
1004, II	Otrzymał sakrę biskupią w Merseburgu.
1004, IV—VIII	Przybył na Węgry.
1004, IX—XII	Pisze *Passio S. Adalberti.*
1005, XI—XII	Udał się z Węgier do Polski.
1005, XI—1006, XI	Pisze „Żywot pięciu braci męczenników".
1006—7, zimą	Wrócił z Polski na Węgry.
1008, I	Ponownie udał się na Węgry.
1008, koniec I	Przybył do Kijowa.
23 II	Wyruszył z Kijowa.
25 II	Przekroczył „ruski wał".
27 II	Napadli go Pieczyngowie.
7 III	Wyszedł na wolność.
8 VIII	Powrócił na Ruś.
IX	Wyruszył z Kijowa do Polski.
X	Przybył do Chrobrego.
1009, I	Napisał list do Henryka II.
1009, początek	Wyruszył z misją do Prusów.
1009, 9 III	Poniósł śmierć męczeńską.

II. KANONIZACJA

Odmiennie niż śmierć św. Wojciecha, śmierć Brunona i jego towarzyszy wskutek różnych przeszkód mniej była zauważana przez kręgi kościelne [18]. A. Kolberg w swojej pracy poświęconej życiu i działalności św. Brunona stwierdza, że ani przedtrydenckie *Martyrologium romanum*, ani rękopiśmienne kalendaria nic nie wzmiankują o nim. Stąd wyciąga wniosek, że jego kanonizacja nie odbyła się w Rzymie. Za twierdzeniem Kolberga przemawiałaby sytuacja polityczna, która wówczas — po śmierci Brunona — nie była tak pomyślna, jak dziesięć lat wcześniej, kiedy cesarz Otton III występował u papieża Sylwestra II w charakterze promotora kanonizacji św. Wojciecha. Tymczasem cesarz Henryk II od dłuższego czasu był uwikłany w wojny z Bolesławem Chrobrym i innymi sąsiadami. W samym Rzymie i Italii sytuacja polityczna i społeczna była jeszcze bardziej skomplikowana niż w Niemczech. I tak na przykład papież Benedykt VIII (1012—1024) został wypędzony z Rzymu i w 1020 roku szukał pomocy u cesarza w Bambergu. Stąd nasuwa się wniosek, że Brunon zaraz po śmierci mógł być kanonizowany przez biskupa w Niemczech. Do pontyfikatu bowiem papieża Aleksandra III († 1181) biskupom diecezjalnym przysługiwało prawo przeprowadzania kanonizacji [19]. Jak wskazuje studium historii nad św. Brunonem, jego kanonizacja nie została podjęta przez współzakonników, uczniów św. Romualda, w każdym razie nie przez tych, którzy znajdowali się w Rzymie, lecz w jego kraju ojczystym — w diecezji niemieckiej. Najprawdopodobniej kanonizacja św. Brunona nie odbyła się do r. 1019, kiedy to umarł biskup Thietmar. Można tak sądzić, gdyż Thietmar w swojej kronice wymienia go bez słowa *sanctus* i opowiada, że Bolesław Chrobry wykupił ciało Brunona od pogan i z wielkim szacunkiem *domui futurum solatium* za-

[18] Voigt, jw., s. 301.
[19] Kolberg, jw., s. 79 nn.

brał w nadziei, że Bruno wkrótce będzie zaliczony w poczet świętych [20]. Dopiero w rocznikach z Kwedlinburga Bruno otrzymuje to określenie *(sanctus Bruno, qui cognominatur Bonifacius)* [21]. Inne źródła, jak „Żywot" Damianiego podają również bez przymiotnika *sanctus*. Ponieważ *Roczniki Kwedlinburskie*, pisane przez współczesnego autora, sięgają do r. 1025, kanonizacja więc nastąpiła między rokiem 1019 a 1025.

Ojczyzną Brunona był region kwerfurcki, który w XI w. należał do diecezji Halberstadt. Z tego okresu znane są w diecezji klasztor i fundacje ku czci św. Brunona [22]. Analiza kroniki diecezjalnej nasuwa przypuszczenie, że kanonizacja św. Brunona nastąpiła między rokiem 1019 a 1025. W tym czasie władzę w diecezji sprawowali kolejno dwaj świątobliwi biskupi: Arnulf (996—1023) oraz biskup Brantho (1023—1036). Jeden z nich dokonał kanonizacji. Wiadomo również, że cesarz Henryk II brał udział w tej uroczystości; w diecezji tej przebywał dwukrotnie i podczas tych wielkich uroczystości złożył bardzo bogate dary. O tych faktach wspominają *Roczniki kwedlinburskie*. Natomiast kronika diecezji halberstadzkiej wspomina, że biskup Brantho był fundatorem kolegiaty ku czci św. Bonifacego, czyli Brunona.

Voigt, jakkolwiek nie podważa hipotezy Kolberga w kwestii daty kanonizacji św. Brunona, to jednak przedkłada opinię, że atrybut *sanctus*, w odniesieniu do Brunona, był już wcześniej znany i używany. W rocznikach magdeburskich, saksońskich oraz u Wiperta występuje atrybut *sanctissimus*, u Damianiego *beatus* i *sanctus*. W związku z tym wysuwa przypuszczenie, że Bruno mógł być kanonizowany razem z pięciu braćmi męczennikami z Międzyrzecza [23]. Wydaje się jednak, że hipoteza Kolberga ma gruntowniejszą argumentację, zgodnie z którą należy przyjąć, że kanonizacja św. Brunona nastąpiła między 1019 a 1025.

III. KULT PRZEDTRYDENCKI W KOŚCIELE POWSZECHNYM

Kult św. Brunona początkowo rozwijał się dość szybko w środowisku eremickim, świadczy o tym bowiem żywot spisany przez Piotra Damianiego około r. 1040 [24]. W Polsce w kręgu dworskim również istniały nikłe tradycje, czego dowodzą roczniki krakowski i wielkopolski, w których poczyniono wzmianki o śmierci męczeńskiej św. Brunona [25]. Późniejsze lata, aż do końca XVI stulecia, nie odnotowują specjalnych przejawów kultu. Niektórzy mediewiści, jak np. J. Bieniak sądzą, że miejsce śmierci św. Brunona leżało poza orbitą zainteresowań politycznych władców polskich i stąd też nastąpił zanik kultu. Racje polityczne, narodowe

[20] Por. Kronika Thietmara, *AS*, t. II, Parisiis et Romae 1864, s. 799: „Duodecimo anno suae inclytae conversionis ad Pruciam pergens, steriles eius agros semine divino foecundare studebat. Sed spinis pullulantibus horrida non poterant facile mollire. Cum itaque in praedictae regionis confinio Rusciae, primo ab incolis prohiberetur, et plus evangelizans capitur, et amore Christi, qui Ecclesiae caput est, XVI Kalend. Martii, mitis ut agnus decollatur, cum decem octo suis sociis. Quorum corpora insepulta jacerunt, quoad usque Bolizlavus id compariens ipsa mercatus est, et domui suae futurum solatium aquisivit..."

[21] *AS*, t. IV, jw. Appendix, s. 36: „Sanctus Bruno qui cognominatur Bonifacius XI suae conversionis anno in confinio Rusiae et Lithuae a paganis capite plexus cum suis octodecim, VII Idus Martii petit coelos..."

[22] Kolberg, jw., s. 82; Voigt, jw., s. 467.

[23] Voigt, jw., s. 301—302.

[24] *AS*, t. IV, jw. s. 759.

[25] *MPH*, t. II, s. 793; *Rocznik Kapitulny Krakowski:* „1009 a Bruno episcopus 25 martirizatus est..."; Tamże, *Rocznik Wielkopolski:* „1009 Bruno episcopus martirizatus est".

i kościelne w okresie rozbicia dzielnicowego wysunęły inne postacie kultu — jak św. Wojciecha, związanego z Gnieznem, i św. Stanisława — z Krakowem. Spektakularnym elementem kultu świętych były w okresie średniowiecza relikwie, do których miejsca przechowywania odbywano pielgrzymki i którymi obdarowywano znaczniejsze kościoły i osobistości świata kościelnego i politycznego. Chociaż Thietmar mowi o wykupieniu przez Bolesława Chrobrego ciała św. Brunona i jego towarzyszy, to jednak historia późniejsza milczy zarówno co do miejsca śmierci, jak i przechowywania relikwii.

Kult św. Brunona rozwijał się jednak głównie w założonej przez Brunona kolegiacie w Kwerfurcie [26]. Z inicjatywy tamtejszych kanoników w r. 1109 w Luitsburgu koło Kwerfurtu ufundowano benedyktyński klasztor pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny i św. Brunona [27]. W XIII w. w Kwerfurcie wzniesiono kaplicę pod wezwaniem św. Brunona [28]. Zarówno kameduli jak i benedyktyni w swoich kalendariach umieszczali go jako świętego.

Również na terenie Niemiec kult św. Brunona cieszył się wielkim uznaniem. W kalendarzu diecezji halberstadzkiej pod dniem 8 marca obchodzono uroczystość św. Brunona męczennika. O randze tego święta świadczy własny formularz brewiarzowy, w którym występuje sześć lekcji matutinum, poświęconych życiu, działalności i cudom św. Brunona [29]. Brewiarz ten, jak podaje Kolberg, został wydany w 1515 r., a jego egzemplarz miał znajdować się w Krolewskiej Bibliotece w Berlinie. W Niemczech dopiero w okresie reformacji począł zamierać kult św. Brunona.

W rozwoju kultu św. Brunona w okresie przedtrydenckim na uwagę zasługuje zamieszczenie jego imienia w kalendarzu kamedulskim oraz *Martyrologium* Usuarda.

Piotr Delphinus — czterdziesty piąty generał zakonu kamedułów, jak zaznacza w swoim komentarzu F. Verovius [30] — w r. 1502 zarządził, aby przywrócić kult św. Brunona, a także jego towarzyszy Jana i Benedykta wpisując do kalendarza kamedulskiego jako święto, które należy obchodzic w całym zakonie.

Również krótkie elogium w przypisach do *Martyrologium* Usuarda zawiera imię św. Brunona. *Martyrologium* to zostało wydane w r. 1513 i wznowione w 1521 oraz w 1573. Podobnie w przypisie do *Martyrologium* Adosa, tj. rzymskiego, o którego wydanie w 1573 r. zatroszczył się O. Galesinus. Jednakże te wydania *Martyrologium* miały charakter prywatny, a nie oficjalny Kościoła rzymskiego [31].

[26] Kolberg, jw., s. 86 nn.
[27] Voigt, jw., s. 302.
[28] Büttner, jw., s. 255.
[29] Kolberg, jw., s. 106—108, podaje teksty liturgii godzin do Nieszporów i Matutinum o św. Brunonie z Brewiarza z 1515 r. (Breviarium Halberstadense Nurnberg 1515); Por. także, Voigt, jw., s. 474—477.
[30] *AS*, t. IV, s. 758: „De Sancto Bonifacio Archiep. Apostolico circa Russiam Ordinis Camaldulensis Protomartyre. Commentarius praevius Francisci Verovii".
[31] *AS*, t. VI, Parisiis et Romae 1866. Complectens Martyrologium Usuardi Monachi ab additamentis expurgatum castigatum et quotidianis observationibus illustratum opera et studio J. B. Sollerii, s. 313: „19 Juni: Bonifacii martyris, discipuli Sancti Romualdi. Qui obtenta licentia Russiam sive Slavoniam, miro fervore et martyrii desiderio, Christi Euangelium annutiaturus adiit. Cumque plurimos convertissent, capite truncatus, martyrii gloriam adeptus est. Item sanctorum Joannis et Benedicti, qui et ipsi a Sclavis, euangelizantes martyrio coronari meruerunt..."

Z *Martyrologium* Usuarda powstało dzisiejsze *Martyrologium Rzymskie*. Papież Grzegorz XIII po zreformowaniu kalendarza juliańskiego polecił opracować *Martyrologium* do liturgicznego użytku kościelnego. Nad przeprowadzeniem tego dzieła pracowało wielu uczonych pod kierownictwem dwóch kardynałów — Wilhelma Sirleto i Cezarego Baroniusza. Do XVI w. w użyciu były różne martyrologia. Z nich Baroniusz wybrał *Martyrologium* Usuarda, jako najlepiej opracowane i najbardziej znane. Trzymano się go jednak zbyt niewolniczo, starając się nie tyle je poprawić, ile raczej powiększyć. Skutkiem tego i w dzisiejszym *Martyrologium* znajdują się błędy historyczne. Usuard bowiem zasadniczo opierał się na tekście *Martyrologium* Adosa i bardziej się troszczył o zwięzłość elogiów, niż o ich zgodność z prawdą historyczną [32].

W ten sposób zostało opracowane *Martyrologium Rzymskie*, jako postulat Soboru Trydenckiego dotyczący reformy ksiąg liturgicznych, i wydane w 1584 r., a papież Grzegorz XIII zarządził, aby odtąd tylko tego *Martyrologium* używano w liturgii.

Wprowadzenie imienia św. Brunona do oficjalnego *Martyrologium Rzymskiego* nastąpiło w r. 1584, w redakcji Baroniusza, i tu znajdują się obydwa imiona — Bruno pod datą 15 października, a Bonifacy pod datą 19 czerwca. Dlaczego Baroniusz umieścił św. Brunona 15 października nie wiadomo. Prawdopodobnie, jak sam zaznacza w *Annales ecclesiatici*, był to dzień translacji relikwii św. Brunona, czyli wykupienie i przeniesienie relikwii przez Bolesława Chrobrego [33]. Baroniusz widocznie był w posiadaniu pewnych zapisów historycznych, które dziś są już nie znane. Natomiast datę 19 czerwca znalazł Baroniusz w *Martyrologium* Usuarda. Dzień ten wybrał ze względu na uroczystość św. Romualda. Bonifacego zaś, którego daty śmierci nie znał, włączył do uczniów św. Romualda. Stąd też w *Martyrologium Rzymskim* mamy świętego występującego pod dwoma imionami: 15 października „W Prusiech świętego Brunona, biskupa Rusinów i męczennika. Kiedy zaczął tam głosić Ewangelię, bezbożni ludzie napadli na niego i odcięli mu ręce, nogi i głowę" [34]. Natomiast pod datą 19 czerwca jako Bonifacego: „Tego samego dnia świętego Bonifacego, biskupa i męczennika, ucznia św. Romualda. Papież Grzegorz V wysłał go na Ruś dla głoszenia Ewangelii. Bez żadnej szkody chodził po ogniu, nawrócił i ochrzcił króla wraz z jego ludem. Zabity z nienawiści przez brata królewskiego, otrzymał upragniony wieniec męczeński († 1009)" [35].

W ogólnej ocenie kultu przedtrydenckiego św. Brunona można powiedzieć, że kult istniał przede wszystkim w Niemczech, rodzinnych stronach św. Brunona, do czasów reformacji. Jest spotykany także w środowiskach związanych ze św. Brunonem, tj. benedyktyńskim i kamedulskim. W Polsce natomiast tradycje te są nikłe.

---

[32] Martyrologium Rzymskie, Kraków 1967: Wprowadzenie, s. 14.

[33] C. Baronius: Annales Ecclesiastici, t. XI. Coloniae 1609 kol. 33: „Agitur de eodem Martyre in Romano Martorlogio decima quinta Octobris. (Puto tempore, quo facta est translatio) In Prusia Sancti Brunonis Episcopi Ruthenorum et martyris, qui Euangelium in ea regione praedicans, ab impiis tentus, manibus pedibusque praecisus, capite truncatus est...; Por. także, *AS*, t. II, s. 798.

[34] Martyrologium Rzymskie, jw., s. 296.

[35] Jw., s. 178.

IV. TOŻSAMOŚĆ ŚWIĘTEGO W DWU IMIONACH: BRUNO — BONIFACY

Św. Bruno, biskup i męczennik, którego żywot opisał Thietmar [36], — krewny, i rówieśnik, kolega szkolny — a o którego zgonie opowiada jego towarzysz podróży misyjnych Wipert [37], jest tą samą osobą, o której pod imieniem św. Bonifacego pisze młodszy, bo urodzony na rok przed jego męczeństwem, lecz związany blisko z jego środowiskiem i informowany przez naocznych świadków, św. Piotr Damian [38]. O ile Thietmar i Wipert określają tego św. biskupa i męczennika imieniem Bruno i nigdy nie jest nazwany Bonifacym, o tyle św. Piotr Damian zna tylko jego łacińskie imię.

O tym, że Bruno Thietmara i Wiperta oraz Bonifacy św. Piotra Damiana są jedną i tą samą osobą, świadczy przede wszystkim zasadnicza zbieżność w opisie głównych faktów. Kroniki zaś podają wprost, że Bruno przyjął imię Bonifacego i stwierdzają tożsamość Brunona i Bonifacego. Dowiódł już tego w r. 1715 Janning [39]. Dowód przeprowadzony przez niego nie wymaga w świetle współczesnych nauk historycznych uzupełnień ani nowych badań. Odkryta bowiem znacznie później *Vita Quinque Fratrum,* autorstwa Brunona, której Janning nie mógł jeszcze znać, potwierdza jego ustalenia. Natomiast błąd Baroniusza, iż w *Martyrologium* umieścił tego świętego pod dwoma imionami, pod różnymi datami, należy tłumaczyć tym, że w historii kultu św. Brunona nastąpiła przerwa niemal trzechsetletnia. A kiedy układał *Martyrologium,* korzystał widocznie z dwóch źródeł, podających prawdopodobnie i Brunona, i Bonifacego. Nie mając najpewniej możliwości weryfikacji, umieścił pod dwoma datami. Meysztowicz, analizując ten problem, w sposób dowcipny powiada, że błąd Baroniusza żyje dotąd, gdyż *Martyrologium,* jako księga liturgiczna, nadało temu błędowi pozory szacowności [40].

V. KULT ŚW. BRUNONA W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Z upoważnienia papieża Innocentego IV biskup Wilhelm z Modeny dokonał w 1243 r. erekcji diecezji warmińskiej oraz pomezańskiej, sambijskiej i chełmińskiej [41]. Te ziemie zamieszkiwały plemiona pruskie, należące do Bałtów, a kulturowo i językowo zbliżone do Litwinów, Łotyszów, Jaćwingów. Długi czas opierały się procesowi chrystianizacji. Po męczeńskiej śmierci św. Wojciecha († 997) wyruszył na te tereny, w porozumieniu z papieżem i królem polskim Bolesławem Chrobrym, św. Bruno z Kwerfurtu. Jego misja chrystianizacyjna również kończy się śmiercią męczeńską († 1009).

Zróżnicowana sytuacja polityczna w Polsce sprawiła, że dopiero w początkach XIII w. cystersi z klasztoru w Łeknie podjęli ponownie misje

---

[36] *AS,* t. II, jw., s. 797; t. IV, appendix, jw., s. 35—42; Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon. Ed. R. Holtzmann, *SRG.,* t. 9, Berlin 1935, s. 386.

[37] Wipert: Historia de persecutione Brunonis. *MPH,* t. I, s. 229.

[38] P. Damiani: Vita S. Romualdi. W: J.P. Migne: Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Paris 1844—1855; 144, 953—1008.

[39] C. Janning: De eodem S. Bonifacio Martyre. Commentarius novus. Super questione, Utrum ille S. Bruno, archiepiscopi Apostolici Prussorum Russorumque Apostoli ac Martyris, unus idemque sint, an diversi. W: *AS,* t. IV, appendix, jw., s. 35.

[40] Meysztowicz, jw., s. 448.

[41] B. Leśnodorski: Dominium Warmińskie, Poznań 1949, s. 3 nn; J. Obłąk: Historia Diecezji Warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 17 nn.

na tych ziemiach. Przedstawiciel tego zakonu, Chrystian, został nawet biskupem misyjnym dla Prus [42]. Sprowadzeni przez Konrada Mazowieckiego w 1226 r. Krzyżacy zignorowali działalność misyjną Chrystiana kładąc nacisk na podbój, a kiedy już byli w posiadaniu znacznych obszarów tych ziem, zwrócili się do papieża z prośbą o kościelny podział podbitego terytorium. Krzyżacy nie prowadzili akcji misyjnej. Zgodnie jednak z rycerskim charakterem swego zakonu, mieli misjonarzom zapewnić bezpieczeństwo. Tylko tego rodzaju polityką nawracania siłą narodów podbitych można tłumaczyć milczenie historii co do kultu św. Brunona na tych ziemiach. Jego misja była bez oręża, ewangeliczna, pokojowa. Nie odpowiadała więc ekspansjonistycznym zamierzeniom krzyżackim, w których kręgu nie było miejsca na pielęgnowanie idei Wojciecha i Brunona. Kult św. Wojciecha nie znalazł wyrazu w liturgii krzyżackiej, księgach liturgicznych, wznoszeniu kościołów pod jego wezwaniem [43]. Dopiero pod koniec XV w. pojawił się kult św. Wojciecha w postaci oficjalnej — w księgach liturgicznych. Tylko dzięki związkom politycznym i kościelnym Warmii z Polską kult św. Wojciecha znalazł swój właściwy wyraz na tych ziemiach. Nic też dziwnego, że kult św. Brunona — obcokrajowca i propagatora idei Wojciechowych — nie spotkał się w zasięgu krzyżackiej działalności z uznaniem. W związku z tym zarówno w diecezji warmińskiej, jak w innych diecezjach na terenie Prus nie było ani kościołów, ani ołtarzy, ani kaplic poświęconych św. Brunonowi. Co więcej, nawet jego imię nie występowało w kalendarzach liturgicznych do końca XVI w. Wyjątek może stanowić dotychczas jeszcze sporna kwestia etymologii nazwy miasta, będącego w wiekach średnich ośrodkiem kulturalnym życia politycznego i kościelnego, Braniewa. „Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego" nazwę Braniewo (Brunsberg) wywodzi od biskupa Brunona z Ołomuńca, który wraz ze świtą Ottokara przybył z wyprawą krzyżową do Prus. Jednakże ta hipoteza nie wytrzymuje krytyki, gdyż Braniewo powstało znacznie wcześniej, niż na teren Prus przybył ów biskup [44]. Ponadto według podania, biskup Bruno z Ołomuńca założył Braniewo, ale na Morawach [45].

W Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie znajduje się rękopis kroniki osiemnastowiecznej, zgodnie z którą Brunsberg swoją nazwę wywodzi od wzgórz poświęconych Apostołowi Prus — św. Brunonowi.

W XIX w. do tej koncepcji powrócił Henryk Pertz, wydawca *Monumenta Germaniae Historica*, który w komentarzu do *Vita s. Adalberti*, autorstwa św. Brunona zaznacza, że: „jego imieniem nazwano wzgórze, od którego nazwę wzięło miasto i dotąd zachowuje" [46].

---

[42] V. Röhrich: Geschichte des Fürstbistums Ermland, Braunsberg 1925, s. 8 nn.

[43] Bp J. Obłąk: Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej. W: *Studia Warmińskie* (= *SW*), 3(1966), s. 7—44.

[44] F. S(ulimierski): Brunsberga. W: Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego. Pod red. Sulimierskiego, t. I, Warszawa 1880, s. 387—388.

[45] A. Bender: Ueber die Entstehungs — und Entwickelungs — Geschichte der Stadt Braunsberg, *ZGAE* 5(1870), s. 268.

[46] *Monumenta Germaniae Historica*. Ed. H. Pertz, t. IV. Hanoverae 1841, s. 480: „Memoriam herois liber gestorum eius veredicus, sed hodie deperditus, celebravit, nomen urbs in Prusia mons (Brunsberg, Braunsberg) vocata, hodieque retinet"; Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (= ADWO), AB H 241: Chronik der Stadt Braunsberg bis zur preussischen Besitznahme im Jahre 1772, s. 3: „Unter den damals gegründeten Bürgen wird auch Braunsberg, freilich nach einem Sagenberichte, angegeben. Diesen Nomen erhielt dieselbe wahrscheinlich zu Ehren des 1008 erschlagen Apostels der Preussen".

Historyk warmiński Bender nazwę Brunsberg chce wyprowadzić od rodu Brunów, którzy przybyli z Niemiec i tu się osiedlili [47].

Wydaje się jednak, że hipoteza wyprowadzająca genezę nazwy Braniewa od św. Brunona ma bardziej przekonywającą argumentację: Braniewo powstało na prawie magdeburskim [48], kolonizatorami byli tu Niemcy, wśród których istniał kult św. Brunona. Stąd też, z braku pewniejszej argumentacji, ta wydaje się być możliwa do przyjęcia. Umieszczenie przez Baroniusza w *Martyrologium Rzymskim* elogium o św. Brunonie przyczyniło się do odrodzenia kultu misjonarza Prus.

A. KSIĘGI LITURGICZNE

Przedtrydenckie księgi liturgiczne diecezji warmińskiej nie wymieniają jeszcze św. Brunona. Także biskup Marcin Kromer, koadiutor kardynała warmińskiego Stanisława Hozjusza, który przeprowadził reformę ksiąg liturgicznych, nie zamieścił w nich św. Brunona. Nie dokonał tego także biskup Szymon Rudnicki, który na początku XVII w. przywrócił na Warmii liturgię rzymską, usuwając z niej odrębności warmińskie. Zachowana, jedna z najstarszych, rubrycela diecezji warmińskiej z 1615 r. również nie zawiera adnotacji o św. Brunonie [49]. Synody warmińskie, które odbyły się za rządów Hozjusza, Kromera i Szymona Rudnickiego, chociaż mówią o roku liturgicznym, o św. Brunonie jednak nie wzmiankują. Czyni to dopiero rubrycela wydana w 1639 r.

a) KALENDARZE LITURGICZNE

Kalendarze liturgiczne, najczęściej nazywane rubrycelami albo direktoriami, stanowią źródło poznania układu roku liturgicznego, świąt, a także świętych. Diecezja warmińska również je posiadała. Według Kolberga po raz pierwszy dzień św. Brunona notuje rubrycela z 1641 r.[50] Piszącemu artykuł o św. Brunonie udało się dotrzeć do egzemplarza z 1639 r., w którym pod datą 16 października znajduje się adnotacja o Brunonie jako męczenniku i Apostole Prus [51]. *Martyrologium Rzymskie* wymienia go 15 października, ale jak zaznaczono w rubryceli, ponieważ w r. 1639 w tym dniu przypadała niedziela, przeniesiono święto na 16 października. *Martyrologium* nie nazywa św. Brunona Apostołem, jednak w kalendarzu zaszczycono go tym mianem. Genezy tego tytułu należy szukać w tradycji ludowej wiernych diecezji warmińskiej, którzy pod takim tytułem go czcili. O istnieniu tradycji mówi „Historia Prus", napisana przez kanonika kapituły kolegiackiej, w której mówiąc o dziejach chrześcijaństwa w Prusach nazywa misjonarza tych ziem Apostołem [52]. Wprawdzie dzieło to zostało wydrukowane w 1725 r., ale jego

[47] Bender, jw., s. 274.

[48] Jw., s. 271.

[49] Ordo Officii Divini recitandi in Varmiensi Dioecesi. Ad annum Domini 1615. Iuxta Breviarium Romanum. Oryginał znajduje się w Universitetsbiblioteket Uppsala.

[50] Kolberg, jw., s. 85.

[51] Ordo Officii Divini recitandi in Varmiensi Dioecesi. Ad annum 1639. Znajduje się w zbiorach prywatnych J. E. Biskupa Warmińskiego Jana Obłąka, któremu za użyczenie do wykorzystania uprzejmie dziękuję.

[52] J. Leon: Historia Prusiae. Brunsbergae 1725, s. 46: „Aliquot annis post mortem S. Adalberti, misit Deus O. M. (...) Sanctum Brunonem in Prussiam, praedicationis Evangelicae gratia. Bruno vero, Apostolus inclytus, Episcopus et martyr in Prussia, oriundus erat ex Germania, ex antiquo et nobili genere..." O samym autorze, zob. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst, ZGAE 4(1869), s. 6 nn.

autor żyje na przełomie XVI/XVII w., a rękopis kończy w 1631 [53]. Takim tytułem posługują się rubrycele do końca XVII, a w w. XVIII egzemplarze od 1705 do 1745 r.[54] Od tego roku aż do czasów współczesnych kalendarze liturgiczne obdarzają go tytułem *Patronus Regni Prussiae* [55]. Kolejny tytuł św. Brunona, Patron Królestwa Pruskiego, należy wiązać z powstaniem Królestwa Pruskiego (1701). Dzieje tego królestwa starano się złączyć z katolickim św. misjonarzem tych ziem. W historii kultu św. Brunona na Warmii te dwa tytuły — Apostoł i Patron — ujawniają nurty ideowe tego kultu.

Innym problemem jest dzień, w którym na Warmii obchodzono święto Brunona. Analiza kalendarzy warmińskich pozwala na stwierdzenie, że na Warmii czczono go 16 października. Fakt ten można wytłumaczyć chyba tylko tym, że od momentu kiedy po raz pierwszy w kalendarzu warmińskim (1639) umieszczono to święto 16 października, kolejni autorzy rubrycel z tym dniem złączyli obchód św. Brunona.

Studium kalendarzy warmińskich wskazuje też, że św. Bruno był tu czczony pod drugim imieniem — Bonifacy — 19 czerwca, tak jak to umieścił Baroniusz w *Martyrologium*. Chociaż Janning wyjaśnił tę pomyłkę imion świętego w 1715 r., to błąd ten pokutował w kalendarzach warmińskich aż do połowy XIX w.[56] W konkluzji można stwierdzić, że to kalendarze, direktoria warmińskie, przyczyniły się do odrodzenia kultu św. Brunona. W ślad za nimi poszły pozostałe księgi liturgiczne.

b) OFICJA BREWIARZOWE

Rodowód najstarszych ksiąg liturgicznych w początkach diecezji warmińskiej nie jest, z braku źródeł, wyjaśniony do końca. Wielu autorów utrzymuje, że pochodzą one z diecezji niemieckich, na co wskazywałaby kolonizacja tych ziem [57]. Inni autorzy chcą widzieć wpływ metropolii gnieźnieńskiej na zakres używania ksiąg liturgicznych. Do Soboru Trydenckiego w diecezji warmińskiej używano istotnie ksiąg liturgicznych z różnych diecezji Polski i Niemiec [58].

Tę różnorodność zniósł Sobór Trydencki, którego postanowienia zrealizował papież Pius V, nakazując stosowanie w całym Kościele jednego brewiarza rzymskiego, chyba że któraś z diecezji wykaże dwóchsetletnią tradycję posiadania własnych ksiąg liturgicznych. Biskup Marcin Kromer skorzystał z tego prawa i wydał w r. 1581 brewiarz warmiński, który jednak został przystosowany do rzymskiego.

Po niemal dwudziestu latach biskup Szymon Rudnicki, zasięgnąwszy rady kapituły warmińskiej, zniósł odrębności warmińskie — zarówno brewiarza, jak i mszału — wprowadzając rzymskie księgi liturgiczne.

---

[53] J. Leon, jw. „Słowo wstępne biskupa K. Szembeka".

[54] Ordo Divini Officii pro Ecclesia Varmiensi. Ad annum 1705 k E 3: 16 octobris, feria 6. S. Brunonis Episcopi Mart. Apostoli Prussiae, duplex, col. rub.; ORDO z 1745 r. k. Gr 16 octobris S. Brunonis Ep. et Mart. Apostol. Prussiae.

[55] Por. rubrycele (= ODO) z lat: 1756, 1765, 1769, 1771, 1773—1777, 1780—1782, 1786, 1839 i inne.

[56] Pomyłki tej nie powtarzają już Officia Propria Festorum Dioecesis Warmiensis, Brunsbergae 1869.

[57] K. Krüger: Der kirliche Ritus in Preussen während der Herrschaft des deutschen Ordens. *ZGAE* 3(1866), s. 694—712; K. Górski: Blaski i cienie życia wewnętrznego w Prusach. W: *Przegląd Powszechny 206(1935)*, s. 382.

[58] F. Hipler: Geschichte des ermländischen Breviariums, *PDE* 10(1876), s. 110; F. Fleischer: Das altermländische Missale, *PDE* 1894, s. 72—75; Bp J. Obłąk: Kult św. Wojciecha, jw., s. 25; W. Nowak: Geneza Agendy biskupa Marcina Kromera, *SW* 6(1969), s. 176.

Odtąd zachodziły niewielkie jedynie różnice, w kwestii niektórych partykularnych świąt. Ich liczba znacznie wzrosła pod koniec XVII w., gdy do kalendarza warmińskiego[59] wpisano około pięćdziesięciu świąt z patronału Polski i Szwecji, których oficja w odrębnej pozycji wydano około r. 1690, z aprobatą Prymasa Polski Jerzego Radziwiłła.

Dla użytku natomiast kleru warmińskiego publikowano specjalne „Propria" w 1710, 1734, 1801, 1868 i 1882. W tych właśnie „Propriach" zawarte jest oficjum brewiarzowe, poświęcone św. Brunonowi. Osiemnastowieczny autor opracowania poświęconego patronałowi Polski zaznacza, że oficjum św. Brunona posiada własną orację i lekcje drugiego nokturnu, lecz o zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską nic mu nie wiadomo[60]. Najstarsze oficjum o św. Brunonie pochodzi z 1710 r.[61] i zawiera następującą liturgię brewiarzową ku czci św. Brunona: „15 Octobris. Brunonis Episcopi ac Martyris Apostoli Prussiae. Dupl. Omnis de communi unius Mart. praeter ea quae hic habentur propris".

Oratio: Misericordissime DEUS, pro cuius fidei propagatione, Sanctus Bruno Episcopus et Martyr, in his terris sangvinem liberaliter effudit, miserere animarum populi tui, easque a culpis ac poenis liberas in Sanctorum tuorum misericordissime inseras. Per Dominum nostrum.

Lectiones secundi Nocturni

Lectio IV: Sanctus Bruno, Apostolus Eiscopus ac Martyr gloriosissimus Prutenorum, qui populi ad mare Balticum constituti regionem septemtrionalem, rerum ubertate florentem incolunt, ex Germania ortum duxit, genus suum virtutis splendore, animarum ad Christum convertendarum zelo, liberali sangvinis ob Catholicae Jesu Christi fidei propagationem, profusione, clarius illustravit.

Lectio V: Puer ab Ida venerabili matre sua integerrime educatus, Guiddoni Philosopho literis ac scientiis imbuendus commendatus. Ea vero juvenis lectissimus pietate in DEUM semper fuit, ut nihil praeterquam pietatem beata ipsius anima spiraret redoleretque. Ludentibus coactaneis, ac otio deditis, Bruno orationis ad DEUM fundendae jugi studio, modestia, sensuum et lingvae continentia, salutarique negotiorum piorum occupatione assiduo delectabatur. Adolescens ab Otthone Imperatore huius nominis tertio, in aulam evocatus, paulo post ab aulae molestiis ac periculis prudenti consilio, ad monasticam ac tranquillam sese vitam, Divi Benedicti institutiones complectens, transtulit: ad quam etiam vivendi normam patrem proprium Brunonem annis gravem perduxit.

Lectio VI: Zelo animarum JESU CHRISTO lucrandarum incensus, cum licentiam praedicandi inter barbaras, ac veri DEI cultus expertes gentes Evangelii, a Romano Pontifice impetravisset, per Tagmonem Archiepiscopum Magdeburgense in Episcopum consecratus, Prussiae provinciam adiit, cuius omnes incolae, daemonis fraude obcoecati, necdum ullam DEI, Creatoris fui cogni-

---

[59] Officia Propria Festorum Diocesis Warmiensis, Brunsbergae 1869, s. III: „Słowo wstępne biskupa Filipa Krementza".

[60] B. Makowski: Breves Observationes et Annotationes ad proprium Officiorum et Missarum de Sanctis Patronis Regni Poloniae et Sueciae. Varsovia 1759, s. 43: „16 Octobris S. Brunonis Ep. et Martyris Apostoli Prusiae duplex. Hoc festum in Editione Augustana 1728 et alii antiquioribus non reperitur. Fit tamen de eo die in Dioecesi Culmensi habetque Orationem et Lectiones 2-di Nocturni proprias, sed de eius concessione non est mihi exploratum".

[61] Officia Sanctorum Propria, Recentius Praecepta vel Concessa. In Suplementum Breviariorum antiquiorum. Collecta ac Superiorum Permissu. Reimpressa, Brunsbergae 1710, s. 111—113.
Brunsbergae 1710, s. 111—113.

tionem tenebant. Quam notitiam cum eis S. Bruno noviter ac constatnter ingereret, Christumque, humani generis vindicem, ac Judicem palam praedicaret, barbarorum in se hominum, diabolo animos impios exstimulante, iras ac odia concitavit, qui cum Sanctum Episcopum in praedicandi munere acerrime impedirent, non modo minas eorum ac furorem contempsit, sed etiam longe alacrius Evangelium propalavit. Qua de causa ab una cum decem octo commilitonibus obtruncatur decimo sexto Kalendas Martii, Anno partae salutis Millessimo octavo.

„Officia propria", wydane za biskupa warmińskiego Krzysztofa Szembeka z 1734, na święto Brunona zawierają tę samą oracje oraz te same lekcje, lecz podają responsoria, których wcześniejsze wydania „Proprium" nie posiadały [62].

Lectio IV. Responsorium: R. Honestum fecit illum Dominus, et custodivit, et a seductoribus tutavit illum, Et dedit illi claritatem aeternam. V. Descenditque cum illo in foveam, et in vinculis non dereliquit eum, Et dedit.

Lectio V. R. Desiderium animae eius tribuisti ei Domine, Et voluntate labiorum eius fraudisti eum. V. Quoniam praevenisti eum in benedictionibus dulcedinis, posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso. Et voluntate.

Lectio VI: R. Stola jucunditatis induit eum Dominus + et coronam pulchritudinis posuit super caput eius. V Cibavit illum Dominus pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potavit illum. Et. coronam.
Gloria Patri. Et coronam.

Te same responsoria zamieszczono na uroczystość św. Bonifacego [63].

Za rządów biskupa Karola Hohenzollerna wydano z jego polecenia ponownie „Proprium" dla diecezji warmińskiej. Indeks zawiera 37 świąt własnych diecezji warmińskiej. Brak jest w nim wielu świętych polskich, których dotychczasowe „Proprium" zawierało, m.in. św. Brunona. Jego imię nie jest wymienione ani w kalendarzu, ani w „Proprium" [64]. Natomiast znajduje się uroczystość św. Bonifacego z zaznaczeniem, że jest to święto *Proprium Regni Prussiae* z responsoriami w matutinum, jak na dzień św. Brunona [65]. Nie oznacza to, że w tym okresie nie oddawano mu czci, gdyż w kalendarzach liturgicznych to święto dalej występuje [66].

Za rządów biskupa Filipa Krementza wznowiono kolejne wydanie „Proprium" dla diecezji warmińskiej. Biskup uzasadniał potrzebę tej edycji koniecznością ujednolicenia, tym bardziej że dotychczasowa edycja dla diecezji warmińskiej nie była zatwierdzona przez Stolicę Apostolską. To, że święta te były obchodzone na Warmii tłumaczył związek Polski z Warmią, który przestał istnieć od stu lat. Innym argumentem za wydaniem nowego „Proprium" i odejściem od patronatu polskiego był motyw, by czczeni byli tylko ci święci, którzy zgodnie z prawem i znaczeniem dla Warmii zasługują na wprowadzenie ich dni do kalendarza

---

[62] Officia Sanctorum Propria, Recentius Praecepta vel Concessa. Reimpressa, Brunsbergae 1734 k. P_7—P_8.

[63] Jw., k. I_7.

[64] Officia Sanctorum Propria in supplementum Breviariorum antiquiorum collecta ac jussu Celsissimi et Reverendissimi D. Caroli S.R.I. ex Principibus Comitis de Hohennzollern, Regiomonti 1801.

[65] Jw., s. 108—110.

[66] Por. ODO jw.

lokalnego [67]. Sprawę tę przedłożył papieżowi Piusowi IX, na którego zlecenia Kongregacja Obrzędów 27 sierpnia 1868 ustaliła, że z patronatu polskiego i szwedzkiego do kalendarza warmińskiego wejdą następujący święci: Ansgar, Wojciech z oktawą, Florian, Jan Nepomucen, Małgorzata, Roch, Bruno, Urszula, Stanisław Kostka i Barbara. Natomiast wprowadzono święto o zdwojonym rycie św. Bonifacego, Apostoła Niemiec, św. Piotra Kanizjusza — z racji związków z Hozjuszem oraz św. Andrzeja Bobolę — z racji pobytu w Braniewie.

„Proprium", to, wydane już w świetle krytycznych badań, nie zawiera błędu Baroniusza co do św. Bonifacego, którego święto utrzymywało się na Warmii przez dwieście lat.

Oficjum brewiarzowe ku czci św. Brunona zostało przejęte całkowicie z poprzednich wydań „Proprium", zawierało te same lekcje i responsoria [68].

Na początku w. XX, z polecenia biskupa warmińskiego A. Bludaua zostało wydane jeszcze raz „Proprium" brewiarzowe, które w całości zawiera liturgię godzin ku czci św. Brunona, jak w poprzednich wydaniach [69].

We wspomnianych edycjach „Proprium" nie było także zgodności co do dnia obchodu ku czci św. Brunona. Oficja wydane do 1734 podają to święto pod dniem 15 października, pozostałe — łącznie z 1903 r. — pod dniem 16 października.

Taki stan liturgii brewiarzowej dotrwał aż do Soboru Watykańskiego II. Uchwalona przez Sobór konstytucja o św. Liturgii postulowała, by jak najrychlej zbadać i poprawić księgi liturgiczne z pomocą znawców [70], przy zachowaniu zasady sformułowanej w artykule 23: „Celem zachowania zdrowej tradycji, a jednocześnie otworzenia drogi do upragnionego postępu, krytyczne rozpatrzenie poszczególnych części powinny zawsze poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie. Ponadto należy wziąć pod uwagę ogólne zasady budowy i ducha liturgii, jak i doświadczenia wypływające z ostatniej reformy liturgii oraz indultów udzielonych różnym miejscowościom (...) oraz aby nowe formy wyrastały niejako organicznie z form już istniejących" [71].

Opierając się na tych ustaleniach liturgia brewiarzowa ku czci św. Brunona została przepracowana, w rezultacie czego ułożono nowe oficjum, które wraz z całym „Proprium" zatwierdziła Stolica Apostolska i zostało wydane drukiem w 1965 r. Kult św. Brunona przywrócono w diecezji łomżyńskiej, która obrała go sobie na patrona pierwszorzędnego, a diecezja warmińska na drugorzędnego, co potwierdził papież Paweł VI. Za dzień obchodu przyjęto 15 lipca, ponieważ ten dzień to *dies natalis* adresata listu nawołującego do pokoju — św. Henryka cesarza, z którego działalnością był związany św. Bruno.

W diecezji łomżyńskiej dzień św. Brunona jest obchodzony jako uroczystość, a w diecezji warmińskiej jako wspomnienia obowiązkowe, zgod-

[67] Officia Propria z 1869 r. jw. s. V: „Deinde temporum decursu nexus ille, quo Warmia cum regno Poloniae juncta quondam erat, per centum fere annos sublatus est. E contra festa quorundam Sanctorum in nostro Kalendario desiderabantur, qui jure meritoque omni apud nos cultu et veneratione digni sunt".

[68] Jw., s. 119 nn.

[69] Officia Propria Festorum Dioecesis Warmiensis a S. Sede Apostolica Approbata, Ratisbonae 1903, s. 8 nn.

[70] Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Paris 1967, s. 23 art. 25.

[71] Jw., s. 21—22: art. 23.

nie z ustaleniami norm kalendarza zatwierdzonego przez papieża Pawła VI [72].

Oficjum to ma następujący układ:

Ad Matutinum
Hymnus
O Bruno, Praesul optime,
Errantes nos in devio
Beduc tuo iuvamine,
Servans in Christi gremio.
Ungris et Russis gratiae
Donum fidemque praedicas:
Purgil fortis in acie
Gentes Deo sanctificas.
Notam facis inredulis
Doctrinam evangelicam:
Lucem ministrans populis
Ducis in viam caelicam.
Bonus pastor viriliter
Gregem pascis Dominicum,
Informans, ut veraciter
Christum colat magnificum.
Prudens talenta gratiae,
Cum lucri magnitudine,
Adducis Regi gloriae
In pacis pulchritudine.
Decus Parenti et Filio,
Paraclito sit gloria,
Qui nos Brunonis praemio
Donent frui per saecula.
In II Nocturno

Lectio IV: Bruno, comitum Querfurtensium Brunonis et Idae filius, eximio pietatis et inncocentiae amore a matre educatus est. Absolutis in schola Magdeburgensi studiis, vir splendissimus, sancti Adalberti marytrio impulsus vestigiaque eius secuturus, Romae in monasterio Aventinensi regulam sancti Benedicti professus est, nomenque Bonifatii iam prius sponte electum accepit. Deinde ad eremum sancti Romualdi divertit atque una cum aliis fratribus in Poloniam mittendus designatur. Interim autem cappelanus factus imperatoris, aulam eius secutus est. Responsorium jak w Proprium z 1734 i następnych wydań.

Lectio V: Post obitum imperatoris Ottonis tertii Romam profectus, licentiam Evangelium praedicandi paganis palliumque archiepiscopale a Summo Pontifice obtinuit. Deinde Merseburgi episcopus consecratus est. Cum bello oborto impediretur Poloniam intrare, iter ad Hungariam flexit, ibique Ungris Nigris postmodum in Rusia, tandem in terra Pieczyngorum ad Pontum Euxinum sita, inter permultas maximeque arduas difficultates, praedicando Evangelium plurimos fidei christianae lucratus est. Postremo in Poloniam proficiscitur. Ibi Regi Polonorum Boleslao Chrobry acceptissimus fuit, de quo ad imperatorem Henricum secundum in epistola scripsit: „Certe diligo eum ut animam meam, et plusquam vitam meam". Isdem litteris imperatorem ad tuendam pacem concordiamque cum rege Polonorum instanter exhortatus est. Maximi ingenii vir, regum consiliarius, Spiritu Sancto plenus, semper humilis exstitit.

Responsorium Desideratus jak w 1734.

Lectio VI: Poloniae in abbatia et eremo iuxta castrum Międzyrzecz consedit ibique vitam et passionem Sanctorum Quinque Eremitarum eodem in loco martyrio coronatorum sublimi elogio conscripsit. Poloniae commorans misit discipulos in Sueciam itemque terrae huius ordinavit episcopum. Denique sancti Adalberti, cuius vitam et passionem etiam conscripserat, vestigia secuturus atque martyrii palmam dudum desiderans in Prussiam sed potius ad Jadźwingos profectus, ducem eorum Nethimerum tracentosque alios ad veram fidem convertit. Atamen a fratre eius immani Evangelii odio accenso, die nono, martii anno millesimo nono una cum duodeviginti sociis crudeliter tru-

[72] Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum, Roma 1969, s. 21.

cidatus est. Reliquias eius argenti pondere redemptas Boleslaus rex in Polonia honorifice collocavit.
In dioecesi Varmiensi additur:
Paulus vero Papa sextus sanctum Brunonem, una cum sancto Andrea Bobola, secundarium Patronum dioecesis Varmiensis declaravit atque constituit.

Responsorium: Stola iucunditatis... jak w 1734 i nn.

Laudesy posiadają własne antyfony do psalmów, do Benedictus a także hymn. Oracja wzięta jest z dawnych kodeksów „Proprium", znanych na Warmii.

Ad Laudes: Psalmy z niedzieli.

Ant. 1. Vocavi te, et dixi tibi, servus meus es tu, confortavi te, et auxiliatus sum tibi.
Ant. 2. In gentes nunc ego mitto te, sperire oculos eorum, ut convertantur a tenebris ad lucem.
Ant. 3. Notum facio mysterium Evangelii, pro quo legatione fungor, ita ut in ispo audeam, prout oportet me loqui.
Ant. 4. Magnificabitur Christus in corpore meo, sive per vitam, sive per mortem.
Ant. 5. Non mihi contingat parcere animae meae in omni tempore tribulationis.
Kapitulum Jk 1, 12.

Hymn

Beati caeli lumina
Anni reduxit orbita,
Quae corda nostra suscitant,
Et rore gratiae irrigant.
Hac luce nobis panditur
Clarae triumphus gloriae;
Pastor beatus gaudia
Vitae perennis possidet.
Virtute magna praeditus,
Atrum repellit daemonem,
Idola sternit protinus,
Ipsamque mortem subicit.
Multos labores perferens,
Lapsis remittit crimina,
Deoque nixus plurimis
Signis refulget inclitis.
Decorus inter sidera,
Invicte Martyr, aspice:
Audi benigne servulos,
Qui voce plorant supplici.
E christianis partibus
Belli timores excute,
Pacem, precamus, impetra,
Donum tui sit sanguinis.
Deo Patri sit gloria,
Eiusque soli Filio,
Cum Spiritu Paraclito,
Nunc et per omne saeculum. Amen.

Ant. do Ben. Ad populos Bruno in umbra mortis sedentes Bruno egressus est, ad dandam scientiam salutis plebi Domini ut lumen Christi splenderet in tenebris, et notum fieret salutare Dei.

Nieszpory posiadają te same antyfony do psalmów i hymn co i Laudesy, jedynie inna jest antyfona do Magnificat: Bruno, Martyr inclitus, exstincit impetum ignis et in occisione gladii pro Christi mortuus, legitimi certaminis coronem accepit [73].

Analizując oficja brewiarzowe ku czci św. Brunona na Warmii można zauważyć utrzymujący się nieprzerwany kult, na gruncie którego odrodził się współcześnie uprawiany kult św. Brunona i ponownie z Warmii przeszedł do Polski. W ten sposób stał się pomostem zbliżenia naro-

[73] Officia Propria Dioecesium Poloniae. Pars altera, Torino 1965, s. 58—65.

dów zamieszkujących tereny północnej Polski z całą Polską oraz z narodem, z którego przywędrował w celach misyjnych.

c) FORMULARZE MSZALNE

Kalendarze liturgiczne diecezji warmińskiej podawały, by przy odprawianiu Mszy św. ku czci św. Brunona brać formularz wspólny męczenników, który od pierwszych słów introitu wziął nazwę missa „Statuit ei..." Tak ustalony formularz posiadał tylko własną kolektę, tę samą co i w brewiarzu. Weszła ona także do odnowionej liturgii. Najstarszy z zachowanych formularzy, wydrukowany specjalnie z zachowaniem wyżej przytoczonych zaleceń, pochodzi z 1631 r.[74]

Z dziejów kultu na uwagę zasługuje formularz współczesny, zawarty w mszale przejściowym, wydanym w Paryżu. Jest on wyrazem ponownie rozwijającego się kultu św. Brunona na Warmii i w całej Polsce [75].

Antyfona na wejście jest wzięta z I 42,6 oraz wersetu Ps 95,1, a antyfona na komunię Fil 1,20—21.

Kolekta:

Najmiłosierniejszy Boże, za szerzenie wiary w Ciebie święty Brunon, Biskup i Męczennik, wielkodusznie przelał krew na naszych ziemiach; za jego wstawiennictwem zmiłuj się nad swoim ludem i uwolniwszy go od win i kar, zalicz do grona swoich świętych. Przez Pana naszego...

Nad darami:

Panie, niech ta ofiara uwolni nas od więzów naszych grzechów i za wstawiennictwem świętego Brunona, Męczennika i Biskupa, wyjedna nam nadprzyrodzony dar łaski. Przez Pana naszego.

Po Komunii św.

Posileni niebieskim pokarmem, błagamy Cię Panie, abyś łaskawie rozpalił w nas ogień Twego Ducha, który świętego Brunona, Męczennika i Biskupa, nauczył nie lękać się śmierci za wyznawanie Twojego imienia.

Przez Pana naszego.

Formularz mszalny ku czci św. Brunona jest przykładem interpretacji zasady Konstytucji o Liturgii, by nowe formy niejako wyrastały z już istniejących. I tak kolekta, która znajduje się w nowym formularzu jest ta sama co w osiemnastowiecznych i przez całą historię kultu św. Brunona na Warmii. Pozostałe modlitwy są redakcji współczesnej i podejmują wątek, kim jest św. Brunon w relacji do nas — ludzi żyjących w dziedzictwie po świętym Patronie. W świetle hermeneutyki tekstów modlitw ukazuje się Bruno jako biskup oddający życie wspaniałomyślnie za chrystianizację naszych ziem, a jego przelana krew uwalnia nas od winy za opór w stosunku do przyjęcia Słowa Bożego i kary, jaką jest odrzucenie. Ofiara sprawowana w jego święto uwolni nas od więzów

---

[74] Missae Propriae Patronorum et festorum Regni Poloniae ad normam Missalis Romani accommodatae, Antwerpiae 1631: Appendix, s. 25. Sd 646 Biblioteka Seminarium w Olsztynie.

[75] Mszał Rzymski. Łacińsko-Polski, Paris 1968, s. 258: Die 15 iulii S. Brunonis Bonifacii de Querfurto Ep. et Martyris. In dioecesi Lomzensi Patroni principalis dioecesis: I clasis. In dioecesi Varmiensi Patroni secundarii: II clasis. In ceteris dioecesibus Poloniae: III clasis.

grzechu. Natomiast Komunia przyjęta w tej ofierze ma rozpalić w nas ogień Ducha Św., by na wzór św. Brunona nie lękać się nawet śmierci za wyznawanie Boga.

Stąd też można sformułować stwierdzenie, że utrzymujący się kult św. Brunona w diecezji warmińskiej wpłynął na odrodzenie się współcześnie jego kultu w diecezji łomżyńskiej i całej Polsce. Natomiast kolekta formularza mszalnego, występująca w mszałach warmińskich, przeszła z formularza dawnego do formularza ogólnopolskiego.

B. WEZWANIA KOŚCIOŁÓW I KAPLIC

Kościoły i kaplice jako miejsca przestrzeni sakralnej, wznoszone pod wezwaniem świętego, są bardzo czytelnym wyrazem kształtowania się jego kultu. Świadomość wiernych, gromadzących się na sprawowanie liturgii, jest wówczas inspirowana przykładem i wiarą we wstawiennictwo świętego do życia prawdziwie chrześcijańskiego.

W świetle badań nad wezwaniami kościołów diecezji warmińskiej można ustalić, że aż do połowy XIX w. nie spotyka się tych miejsc przestrzeni sakralnej, poświęconych św. Brunonowi.

Na podstawie badań jednego z autorów warmińskich, E. Tidicka, wynika, że na terenie całych Prus do 1525 r. występowały następujące tytuły kościołów: Najświętszej Maryi Panny — 40 razy, Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty — 30, św. Katarzyny — 25, św. Anny — 18, św. Barbary — 14, św. Marii Magdaleny — 7, św. Antoniego Eremity — 4, św. Urszuli — 1, św. Agnieszki — 1, i innych, ale w tej grupie nie było ani jednego kościoła czy kaplicy poświęconej św. Brunonowi [76].

Jeśli idzie o Warmię, to do 1874 r. na podstawie wykazów kościołów parafialnych, zamieszczonych w Elenchusie, można spotkać następujące wezwania: NMP — 21 razy, św. Mikołaj — 17, Jan Chrzciciel — 14, Tajemnica Krzyża Św. — 13, św. Jakub Apostoł — 11, św. Katarzyna — 8, Tajemnica Trójcy św., św. Jan Apostoł, św. Wawrzyniec i św. Anna — po 7, św. Apostołowie Piotr i Paweł — 6, św. Michał i Jerzy po 5, św. Szymon i Juda, Tadeusz oraz św. Marcin — po 4, Wszystkich Świętych, Małgorzata dziewica i męczennica, Apostol Andrzej, Bartłomiej, Barbara, Roch i Wojciech — po 3, św. Salwator, tajemnica Przemienienia Pańskiego, Mateusz, św. Elżbieta i św. Antoni Opat — po 2, Maciej, Epihpania tj. św. Trzech Króli, św. Józef, Urszula, Jodok, Stanisław, Kosma i Damian, Walenty, Jan Nepomucen oraz co najbardziej ciekawe — św. Brunon Apostoł Prus wymienieni są jeden raz [77]. Św. Brunonowi poświęcona była kaplica wybudowana w diasporze katolickiej wśród protestantów jako pomnik czci oddany drugiemu Apostołowi Prus.

Biskup warmiński Filip Krementz wyjednał u Stolicy Apostolskiej pozwolenie, aby w tej kaplicy w dniu jej tytułu Zwiastowania Pańskiego i drugorzędnego tytułu św. Brunona wierni, nawiedzając kościół mogli uzyskać odpust zupełny [78]. Jest to pierwszy obiekt sakralny, który wprawdzie posiadał imię św. Brunona jako tytuł drugorzędny, jednak zapoczątkował szereg świątyń wznoszonych w XIX w. pod jego wezwaniem.

---

[76] E. Tidick: Beitrage zur Geschichte der Kirchen — Patrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525, *ZGAE* 22(1926), s. 439—451; A. Olczyk: Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525, Lublin 1961, s. 65—90.

[77] B.a. Gedanken über die Titel der Kirchen Ermlands, *PDE* 1875 a, 11—12.

[78] Erlasse des Bischöfl. Erml. Ordinariates, *PDE* 1875, s. 61.

Wysiłki władz kościelnych diecezji warmińskiej w XIX w. zmierzały głównie w kierunku pokrycia strat zadanych katolicyzmowi przez zabór pruski, a następnie przez Kulturkampf. Ponadto diecezja w tym czasie daleko wykroczyła poza granice historycznego biskupstwa warmińskiego i objęła olbrzymi obszar wschodniopruskiej diaspory protestanckiej. Biskupi warmińscy musieli w daleko większym stopniu niż dawniej zatroszczyć się o opiekę duszpasterską nad rozproszonymi w Prusach Wschodnich wyznawcami religii katolickiej. Wskutek także ruchu migracyjnego, spowodowanego szukaniem pracy, zawieraniem małżeństw mieszanych wzrastała potrzeba budowy nowych świątyń. Dalszą przyczyną było istnienie garnizonów wojskowych, które składały się również z żołnierzy wyznania katolickiego i dlatego same władze wojskowe popierały opiekę duszpasterską nad tymi żołnierzami. Trzeba też uwzględnić fakt przybywania do Prus Wschodnich robotników sezonowych z katolickiej Polski i Litwy. To wszystko zadecydowało o palącej potrzebie budowania kościołów dla zaradzenia potrzebom religijnym katolików tych regionów [79].

Ten stan rzeczy sprawił, jak podaje etnograf warmiński Walenty Barczewski, że w latach od 1850 do 1926 wybudowano 30 kościołów i kaplic dla ludności katolickiej [80].

Wśród tej liczby już jako drugi z kolei, po Wystruci (Instenburg — Czerniachowsk) ku czci św. Brunona z Kwerfurtu [81] wybudowano kościół w Olsztynku. Jest to miejscowość leżąca na pograniczu Warmii i Mazur. Katolikami w Olsztynku opiekowali się kapłani z Gryźlin. Pierwsza Msza św., od czasów reformacji, została tu odprawiona przez ks. Juliusza Albrechta w 1868 r. w drugą niedzielę adwentu. Po okresie Kulturkampfu wybudowano tu w 1888 r. kościół pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusowego i św. Brunona z Kwerfurtu. Kościół ten konsekrował 28 września 1888 r. biskup Andrzej Thiel. Odtąd i w tej wspólnocie, ustawicznie rozwijającej się liczebnie, kształtował się kult Patrona Prus przez urządzanie odpustów ku jego czci.

Trzecią miejscowością, w której wybudowano kościół pod wezwaniem św. Brunona w diasporze katolickiej wśród protestantów są Bartoszyce. Nad ludnością katolicką opiekę duszpasterską otoczył kapelan wojskowy z Kętrzyna, który od 1872 r. odprawiał tu Mszę św. cztery razy w roku. Wierni wykupili wkrótce działkę pod budowę kościoła, który wzniesiono w latach 1882—1883. Kościół ku czci św. Brunona konsekrował 10 września 1889 r. biskup warmiński Andrzej Thiel. Również i w tej części diecezji kościół ten stał się dla rozproszonych katolików miejscem kształtowania kultu misjonarza Prus [82]. W przypadku kościoła w Bartoszycach, św. Bruno jest patronem głównym. Szczegół ten należy interpretować jako przejaw coraz bardziej rozwijającego się kultu św. Brunona w diasporze diecezji warmińskiej.

[79] W. Barczewski: Nowe kościoły katolickie na Mazurach, Olsztyn 1926, s. 3 nn; A. Rogalski: Kościół katolicki na Warmii i Mazurach, Warszawa 1956, s. 348 nn.

[80] Barczewski, jw., s. 3.

[81] Por. Barczewski, jw., s. 79; Rocznik Diecezji Warmińskiej, Olsztyn 1974, s. 298—299; G. Dehio: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler — Deutschordenland Preussen, neu bearb. von E. Gall, München — Berlin 1952, s. 253; A. Boetticher: Die Bau- und Kunstdenkmäler de Provinz Ostpreussen, t. III, Königsberg 1893, s. 33.

[82] M. Hein: Geschichte der Stadt Bartenstein 1332—1932, Baertenstein 1932; Boetticher, jw. t. II., s. 26; Dehio, jw. s. 320. *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, jw., s. 68.

Kolejną miejscowością w diecezji warmińskiej, w której wzniesiono kościół pod wezwaniem św. Brunona, jest Giżycko (Lötzen). Jak podaje kronika tej parafii, w 1838 r. było tu osiemnastu katolików. Zarówno katolicy z Giżycka, jak i najbliższych okolic uczęszczali do kościoła w Ełku, gdzie znajdowała się stacja misyjna, utrzymywana przez Towarzystwo św. Wojciecha i św. Bonifacego. W drugiej połowie XIX w. giżyckim katolikom odprawiano tu Mszę św. 4—5 razy w roku. Opiekę duszpasterską nad wiernymi sprawował kapelan wojskowy. Wreszcie w 1905 r. wierni kupili parcelę, na której w latach 1907—1909 zbudowali dla swych potrzeb kaplicę, którą ku czci św. Brunona poświęcił dziekan reszelski ks. Paweł Romahn 17 listopada 1910 r.

W okresie międzywojennym wskutek sprzyjających warunków ekonomicznych liczba mieszkańców, a tym samym i katolików, ustawicznie wzrastała. 18 września 1926 r. erygowano w Giżycku katolicką parafię św. Brunona. Proboszcz tej parafii, ks. Seweryn Quint, podjął starania o budowę kościoła, gdyż kaplica nie mogła sprostać już potrzebom wzrastającej liczby katolików. Prosty, nowoczesny styl, zastosowanie także prostych środków budowy pozwoliło na rychłe wzniesienie murów halowej nawy kościoła o wymiarach 16×30 m. Prace związane z budową zostały zakończone w 1937 r., a w rok później, 26 czerwca, biskup warmiński Maksymilian Kaller dokonał jego konsekracji ku czci św. Brunona. Szczyt frontonu zdobią litery S(anctus) B(ronon), będące monogramem patrona kościoła [83].

Studium nad geografią kościołów pod wezwaniem św. Brunona z Kwerfurtu w diecezji warmińskiej pozwala na sformułowanie stwierdzenia, że kult tego misjonarza Prus rozwinął się na Mazurach, zamieszkałych głównie przez protestantów. W centrum diecezji nie spotyka się kościołów pod jego wezwaniem. Należy w tym odczytać pewien nurt kultu św. Brunona, polegający na tym, by u wiernych budzić postawę misjonarską. Przypominał on mniejszości katolickiej o dziedzictwie wiary, zasianej przez męczeńską krew Apostoła Prus [84].

---

[83] Archiwum Parafii św. Brunona w Giżycku (= APG): Kronika parafii rzymskokatolickiej św. Brunona w Giżycku, s. 11, nn; Barczewski jw., s. 89; E. Trincker: Nachtrag zur Chronik der Stadt Lötzen, Lötzen 1929; *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, jw., s. 163.

[84] Na terenie diecezji warmińskiej w pobliżu Bartoszyc, w Wozławkach, znajduje się kościół pod wezwaniem św. Antoniego z dobudowaną kaplicą z XVIII w. pod wezwaniem św. Brunona, ale nie z Kwerfurtu, lecz Kartuza. Ur. się około 1030 r., zm. 6 października 1101 r. Założyciel Wielkiej Kartuzji i życia eremickiego. Wpisany na listę świętych wraz z innymi pierwszymi kartuzami w XVI w., a do kalendarza Kościoła powszechnego Bruno został włączony w 1623. Por. H. Fros, jw., 115; Z. Eullenburg żyjący na przełomie XVII/XVIII, konwertyta katolicki ufundował w Wozławkach kaplicę pod jego wezwaniem oraz w katedrze warmińskiej beneficjum przy ołtarzu św. Brunona z Kartuz. O samym konwertycie, zob. A. Eichhorn: Die Prälaten des ermländischen Domcapitels, *ZGAE* 3(1866), s. 384, 574; O fundacjach Eullenburga, zob. ADWO AK I, t. 5: Eullenburgianum Testamentum, k. 6—8, fundacja kaplicy w Wozławkach; fundacja beneficjum w katedrze ks 4: Errectio Beneficii Eullenburgiani in Ecclesia Cathedrali Varmiensi. Kaplica w Wozławkach pod wezwaniem św. Brunona z Kartuz posiada polichromię wykonaną przez Piotra Maiera z Lidzbarka. Przedstawia iluzjonistyczny ołtarz z figurami św. Brunona pomiędzy dwoma pustelnikami: św. Antonim i św. Pawłem. W kopule Wniebowstąpienie z licznymi postaciami ze Starego Testamentu oraz NMP, św. Janem Chrzcicielem, św. Piotrem i Pawłem i czterema doktorami Kościoła. Przy wejściu tablica z napisem dotyczącym fundacji: „In gratiarum actionem pro omnibus sibi ‖ in illa regione et vicinitate prae illis ‖ beneficiis praepremis pro illuminatione ‖ et vocatione ad veram fidem ‖ Deus qui misericors est corum quoque ‖ misereatur qui a via veritatis aberrant ‖ et illos in gre-

1. Mozaika z frontonu kościoła w Giżycku przedstawiająca scenę męczeństwa św. Brunona. *(Fot. al. M. Tunkiewicz)*

Studium nad dziejami kultu św. Brunona w diecezji warmińskiej upoważnia do stwierdzenia, że pod wpływem ksiąg liturgicznych kult św. Brunona ujawnił się pełniej dopiero w XIX w. przy budowaniu kościołów ku jego czci. Można też zauważyć, że o ile pierwsze wezwania św. Brunona nosiły charakter tytułów drugorzędnych, o tyle już następnym nadawano jako główne.

W fakcie wznoszenia świątyń pod wezwaniem św. Brunona w diasporze katolickiej wśród protestantów należy też widzieć aspekt ekumeniczny. Przywołanie na pamięć tego świętego, który kładł podwaliny chrześcijaństwa, miało przypomnieć czas jedności chrześcijaństwa. W tym przypomnieniu zawierało się zobowiązanie do życia bardziej chrześcijańskiego do tego stopnia, by mogła w przyszłości zaistnieć jedność wyznawców Chrystusa, którego świadkiem na tych ziemiach był Bruno przez swoją męczeńską śmierć.

C. IKONOGRAFIA

Wyrazem żywotności kultu jest przedstawienie jego postaci i ważniejszych wydarzeń z życia w scenach plastycznych malarskich i rzeźbiarskich. Obraz bowiem bardziej przemawia do psychiki człowieka niż słowo i wykład, odwołuje się bowiem do przeżyć estetycznych, które głębiej zapadają w świadomość człowieka.

W historii kultu św. Brunona najwcześniejszym przekazem ikonograficznym, jak podaje S. Kimpel, jest sztych z XVII w. przedstawiający św. Brunona jako męczennika, któremu śmierć zadano przez odcięcie mieczem rąk, nóg i głowy [85]. Wątek tego ujęcia nawiązuje do przekazu Wiperta o śmierci męczeńskiej Patrona Prus [86]. Wspomniany autor mówi o jeszcze jednym przekazie ikonograficznym, ukazującym św. Brunona jako rycerza odbywającego podróż; prawdopodobnie jest to nawiązanie do wczesnego okresu życia św. Brunona, kiedy przebywał na dworze cesarza Ottona III.

W diecezji warmińskiej z przełomu XVIII/XIX w. znajdowała się w Mariance (Marienau) w ołtarzu głównym z jednej strony figura św. Wojciecha, a z drugiej św. Brunona. Św. Bruno był przedstawiony jako biskup w szatach pontyfikalnych z atrybutami: księgą i pastorałem, a u podnóża malutki człowieczek z twarzą małpy. W tym przekazie należy odczytać głęboką symbolikę działalności misyjnej św. Brunona: głosił Ewangelię poganom — których symbolem była małpa — i przez jego posługę stali się w pełni ludźmi [87]. Podobna kompozycja znajdowała się w Lubieszowie (Ladekop).

W neogotyckim domu biskupów warmińskich we Fromborku, w kaplicy, w ołtarzu neogotyckim, znajduje się obraz, sygnowany i datowany „H. Müske 1851", przedstawiający św. Brunona ze scenami zabójstwa

mium S. Matris Ecclesiae || reducere dignetur. Nec non S. Brunoni-Patriarchae || || et fundatori s. Ordinis || Carthusianorim in venerationem || Capellam hanc Godefridus Heinricus S.B. || ab Eyllenburg, canonicus varmiensis || Domius haereditarius in Gallingen etc || erexit fundavit et dotavit || Miserere mei Domine et nec derelinquas me in finem || a 1728.

[85] S. Kimpel: Bruno (Bonifatius) von Querfurt, Erzb. 15.10.19.6. W: Lexikon der christlichen Ikonographie, t. V, Rom-Wien 1973, s. 451.

[86] *MPH*, t. I, s. 230: „Dux postea illius terrae ad episcopum equitavit, virtute repletus diabolica, et illum episcopum cum capelanis fecit martirizare absque ulla quaerimonia. Episcopi caput iussit abscidi, et capellanos omnes iussit suspendi, et meos occulos eruere fecit...„

[87] *PDE*, 1875, s. 11: Gedanken, jw.

2. Obraz św. Brunona z neogotyckiego ołtarza kaplicy domu biskupiego we Fromborku

i palenia ołtarza pogańskiego, atrybutem zaś świętego jest księga i włócznia z palmą męczeństwa. Identyfikację osoby ułatwia opis Wiperta o spotkaniu świętego z wodzem kraju Prusów Nethimerem. Wipert opowiada, że kiedy przybyli do Prus, zostali postawieni przed królem. Wówczas biskup wraz ze swoimi kapelanami odprawił Mszę św. i wygłosił kazanie. Po jej wysłuchaniu król odrzekł: „Mamy bogów, których czcimy i im ufamy. Twoim słowom nie chcemy wierzyć". Wówczas biskup kazał królowi przynieść podobizny tych bogów i w obecności króla z wielką siłą wrzucił do ognia. Rozgniewany król nakazał wrzucić do ognia samego biskupa; jeśli go spali ogień, będzie to oznaczać, że wiara, którą głosi jest próżna; jeśli nie, wówczas uwierzy i nawróci się. Biskup, ubrany w strój pontyfikalny, usiadł na katedrze w ogniu i tak długo siedział, aż jego kapelani zdążyli odśpiewać siedem psalmów. Wobec takiego obrotu sprawy wódz uwierzył. Ta legenda, podana przez Wiperta, stała się inspiracją dla malarza Müskego, który ukazał scenę ewangelizacji Prus i nawrócenia ich wodza Nethimera [88].

Również w domu biskupim w Olsztynie, w kaplicy, znajduje się ołtarz neogotycki z elementami gotyckimi. Obudowa została wykonana w 1898 r. Drewno rzeźbione polichromowane i złocone oraz malowidła na desce. W szafie środkowej znajdują się rzeźby, m.in. św. Wojciecha i św. Brunona, który trzyma w ręku księgę, a wewnątrz księgi napis: BRUNO [89]. W ikonografii często ci dwaj święci występują w tej samej grupie plastycznej. Odzwierciedla ona kult wiernych diecezji warmińskiej wobec dwóch misjonarzy i patronów tych ziem.

Wybudowany w diasporze katolickiej wśród protestantów kościół w Pasymiu [90] ma ołtarz neogotycki z przełomu XIX/XX w. po którego bokach znajduje się rzeźbiona figura św. Bonifacego, patrona Niemiec oraz św. Brunona patrona i Apostoła Prus, z księgą i pastorałem. Ten motyw nieco odbiega od tradycyjnego, warmińskiego motywu ukazywania Wojciecha i Brunona na rzecz proniemieckiej orientacji związanej z uwarunkowaniami politycznymi w okresie wzmożonej germanizacji tych ziem.

W kościele w Olsztynku, poświęconym Najświętszemu Sercu Pana Jezusa i św. Brunonowi, w prezbiterium znajduje się rzeźba tego świętego o wysokości 165 cm. Pochodzi ona prawdopodobnie z końca XIX w. albo początku XX. Postać występuje w stroju pontyfikalnym z pastorałem w lewej ręce, w prawej zaś prawdopodobnie znajdował się miecz — atrybut męczeństwa.

W Giżycku natomiast patron tego kościoła św. Brunon, został uczczony przez umieszczenie dużego obrazu (3 m × 1,5 m), ukazującego św. Brunona w stroju pontyfikalnym na tle jeziora. Autor i czas pow-

[88] *MPH*, t. I, s. 229—230: „Quando patriam intravimus statim ante regem ducti fuimus. Episcopus vero cum suis capellanis praeparatis celebravit missam, praedicando evangelica atque apostolorum dicta. Quae omnia ut rex, Nethimer nomine audivit dixit: Nos deos habemus in quibus adoramus et confidimus. Verbis adpo autem tuis obedire nolumus. Episcopus hoc audiens, illius regis adportare iussit simulacra, et illo praesente in ignem proiecit cum virtute magna. Ignis vero accepit et devoravit illa denique simulacra. Rex autem dixit indignatione maxima: Accipite episcopum citissime et ignem coram me proicite. Si illum ignis comburit et devorat, cognoscite quia illius praedicatio est vanissima: denique si est aliter, in illum deum credamus velociter. Episcopus autem indutus vestimento episcopali suam sedem in ignem fecit portare, et in igne supra eandem tam diu sedit, quousque a capellanis septem psalmi fuerunt decantati...."

[89] J. Piskorska: Zabytki w Domu Biskupim, Kurii i Seminarium Duchownym w Olsztynie według stanu z 1974 roku. *SW* 11(1974), s. 581—582.

[90] Barczewski, jw., s. 57—58.

3. Figura św. Brunona z kościoła w Olsztynku. *(Fot. al. Z. Gołębiewski)*

stania tego obrazu nie są znane. Motyw natomiast nawiązuje do legendy o Brunonie, który przybywszy na teren obecnego Giżycka, od strony ziemi łomżyńskiej, nad wielkim jeziorem nawrócił na wiarę chrześcijańską wodza imieniem Izegup czy Jesgup i ochrzcił go oraz jego poddanych w wodach tego jeziora [91].

W tym samym kościele na dużej płaszczyźnie ściany szczytowej — frontonie — umieszczono po pierwszej wojnie światowej płaskorzeźbę wykonaną techniką sgraffito przedstawiającą trzy postacie: św. Brunona z pastorałem, w paliuszu, a w aureoli napis: „St. Bruno", obok niego, po prawej stronie — Krzyżaka z emblematem krzyża na płaszczu i po lewej — niemieckiego żołnierza z pierwszej wojny światowej, z karabinem w ręku opartym o ziemię. Na usprawiedliwienie tego rodzaju kompozycji można dodać, że kościół był wybudowany dla garnizonu wojska niemieckiego stacjonującego w Giżycku, i pomyślany jako pomnik oraz mauzoleum poległych na Wschodzie żołnierzy. Dlatego niektóre elementy wyposażenia zostały wykonane z kul armatnich, a wskazówki zegara i układ tarczy na wieży, z bagnetów [92].

Po drugiej wojnie światowej płaskorzeźbę tę na życzenie wiernych zatynkowano i zastąpiono prostym drewnianym krzyżem. Staraniem ks. proboszcza Wacława Radziwona na frontonie kościoła umieszczono mozaikę, przedstawiającą św. Brunona w otoczeniu wojowników pruskich, zadających mu śmierć. Projekt mozaiki przedstawił w 1974 r. na posiedzeniu Diecezjalnej Komisji Sztuki kościelnej doc. dr inż. Z. Konarzewski, a w następnych latach wykonał ją artysta Piotr Staszuk [93].

Kult patrona w giżyckiej parafii stał się w zmienionej rzeczywistości dość żywotny, o czym świadczy nawet taki szczegół, że gdy w 1957 r. 500-osobowa pielgrzymka parafian pod przewodnictwem ks. W. Rudnickiego udała sie na Jasną Górę, wówczas ufundowała tam dla swojego kościoła chorągiew procesyjną z wizerunkiem Matki Bożej Siewnej z jednej strony i św. Brunona z drugiej strony [94].

Figura św. Brunona z Kwerfurtu znajduje się również w konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie we wczesnorenesansowym w neogotyckiej obudowie, w formie nastawy, tryptyku ołtarzowym, zwanym ołtarzem ukrzyżowania. Malowidła tego tryptyku wykonano w XVI w. na desce. Pochodzi on ze zburzonego w 1806 r. kościoła Św. Krzyża w Olsztynie. Neogotycka obudowa wykonana została w 1876 r. W jej zwieńczeniu umieszczone są również neogotyckie rzeźby: Pieta, św. Wawrzyniec, św. Joachim, św. Bruno z Kwerfurtu i św. Florian [95].

W XIX w. kult św. Brunona nie ograniczał się już tylko do ksiąg liturgicznych, ale wszedł także do przedmiotów używanych w liturgii. Takimi właśnie były pastorały, których używali biskupi przy sprawowaniu uroczystych aktów liturgicznych. Symbolikę pastorału podał średniowieczny liturgista W. Durand: „laska pasterska wyobraża władzę kapłańską, Chrystus bowiem kiedy rozsyłał apostołów do przepowiadania Ewangelii, nakazał im, aby wzięli laski (...) Dlatego aż dotąd pastorał

---

[91] APG, Kronika parafialna, jw., s. 16; A. Wakar, T. Willan: Giżycko. Z dziejów miasta i powiatu, Olsztyn 1966, s. 41.

[92] APG, Kronika..., jw., s. 1, 20.

[93] Kuria Biskupia w Olsztynie. Księga protokołów Diecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej w Olsztynie od 1966—1975, z. 1, s. 68 nn.

[94] APG, Kronika..., jw., s. 67.

[95] J. Piskorska: Zabytki ruchome w kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 r., SW 10(1973), s. 469.

wyobraża autorytet nauczania. Nim słabi są podnoszeni, niespokojni karceni, a błądzący do pokuty pociągani". Górna część pastorału zwykle była bogato ozdobiona w ornamenty roślinne, zwierzęce i hagiograficzne. Na Warmii zachowały się dwa pastorały, będące arcydziełami sztuki neogotyckiej z XIX w., które w ozdobnej części posiadają motyw hagiograficzny — figurki apostołów i patronów Warmii. Św. Bruno występuje tu dwukrotnie.

D. DZWONY

Dzwony, nadające uroczystą oprawę niektórym wydarzeniom, nabożeństwom są wyrazem kultu świętych. Jest to na ogół podkreślone przez zwyczaj nadawania dzwonom, przy ich konsekracji, imion świętych.

Taki właśnie dzwon, poświęcony św. Brunonowi, znajduje się w wieży kościoła w Olsztynku. Został on wykonany w Olsztynie w r. 1887 i konsekrowany na cześć św. Brunona, Patrona Królestwa Pruskiego i kościoła w Olsztynku [96].

21 czerwca 1953 r. odbyło się uroczyste poświęcenie dzwonów w parafii giżyckiej. Zostały one wykonane w firmie Metalton J. Bukowskiego w Kętach kosztem 110 000 złotych.

Dzwon w tonie cis, o wadze 670 kg, jest ozdobiony wizerunkiem Matki Boskiej Ostrobramskiej i napisem: „Matko nasza, nie opuszczaj swoich dzieci" oraz po przeciwnej stronie, wizerunkiem św. Brunona z napisem: „Św. Brunonie, patronie naszej parafii, miej nas w swojej możnej opiece" [97].

Także w parafii św. Brunona w Bartoszycach znajduje się dzwon poświęcony św. Brunonowi.

E. WITRAŻE

Witraż z obrazem św. Brunona znajduje się w Bartoszycach, w prezbiterium kościoła pod jego wezwaniem. Pochodzi z początku XX w. Przedstawia św. Brunona w stroju pontyfikalnym w postawie tronującej z atrybutami: pastorałem oraz mieczem podniesionym ku górze. Po prawej stronie znajduje się Bonifacy — patron i Apostoł Niemiec, a po lewej św. Wojciech — patron diecezji warmińskiej.

W latach siedemdziesiątych wykonano dla kościoła w Starych Juchach witraż poświęcony św. Brunonowi.

F. POLICHROMIE

W związku z odradzaniem się kultu świętych polskich również częstym motywem treści polichromii, zaprowadzonej w kościołach w ramach ich odnawiania, są święci polscy. Dzięki temu w wielu kościołach diecezji warmińskiej, szczególnie w jej części na Mazurach, znajduje się św. Brunon, jak np. w Orzyszu i wielu innych.

G. ODPUSTY

Możność uzyskania odpustu zupełnego zajmuje poważne znaczenie w pobożności wiernych. Jak już wspomniano, o przywilej uzyskiwania odpu-

---

[96] J. Piskorska: Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach dekanatów Olsztyn — Południe i Północ według stanu z 1975 r., SW 14(1977) s. 601; Inskrypcja łacińska: „+ A Carolo Friedr. Ulrich ex Apolda in Allenstein fusa anno Domini 1887 + In honorem S. Brunonis E. M. Patroni Regni Prusiae + nec non Ecclesiae Hohensteinensis".

[97] APG, Kronika..., jw., s. 47.

stu zupełnego w dniu św. Brunona wystarał się w 1875 r. biskup warmiński F. Krementz dla kaplicy misyjnej w Wystruci (Czerniachowsk).

W 1980 r. biskup warmiński, obecny Prymas Polski, wydał dekret, mocą którego kościół św. Brunona w Bartoszycach został obdarzony możliwością uzyskania odpustu zupełnego w dniu św. Brunona.

Również we wspomnianych kościołach pod wezwaniem św. Brunona w jego uroczystość odprawiane są tzw. „odpusty parafialne", koncentrujące się wokół uroczyściej sprawowanej liturgii z licznym udziałem duchowieństwa i wiernych. Ta forma jest bardzo czytelnym wyrazem żywotności kultu św. Brunona.

H. ROCZNICE

Kościół warmiński w specjalny sposób uczcił w 1909 r. jubileusz 900-lecia śmierci św. Brunona, Apostoła Prus. Diecezja przygotowana została do tej uroczystości przez specjalny list pasterski biskupa warmińskiego A. Bludaua, poświęcony św. Brunonowi. W liście tym biskup zapoznał wiernych z postacią misjonarza chrześcijańskiego w Prusach, ukazując jego życie i duchowność. Biskup wskazał na jego gorliwość wiary, znaczenie trudów przy zwiastowaniu słowa Bożego, gotowość do oddania życia, miłość do ludzi i jej wysoką cenę. Te wartości winny być, jak zaznacza biskup, testamentem jego ducha i serca dla pokolenia obchodzącego dziewięćsetlecie jego śmierci. Dla wypełnienia testamentu św. Brunona-misjonarza, zachęcił wiernych, by z tej okazji zaczęli budować kościoły, szkoły, plebanie dla księży wśród katolików żyjących w diasporze. Zaznacza, że chociaż dla tej sprawy istnieje w diecezji warmińskiej od 1870 r. Związek św. Wojciecha i Brunona, jednak z racji 900-lecia śmierci Brunona, w każdej parafii powinien powstać lokalny związek, którego członkowie będą zbierać składki na rzecz budowy obiektów sakralnych oraz wspierać codzienną modlitwą i sakramentami św., przyjętymi w święta związkowe.

List został napisany przez biskupa 16 września, a w 19 niedzielę po Zesłaniu Ducha Św. odczytany wiernym.

Biskup zarządził ponadto, aby w niedzielę po 17 października, zaraz po święcie, odbyła się w każdym kościele uroczystość zewnętrzna św. Brunona. Podczas tej uroczystości kapłani mieli odprawić Mszę św. o św. Brunonie, wygłosić kazanie poświęcone jego działalności, a po sumie miało się odbyć wystawienie Najświętszego Sakramentu [98].

Jak już wspomniano, biskup warmiński Józef Glemp w swoim programie duszpasterskim r. 1981 poświęcił św. Brunonowi. W związku z tym w diecezji odbywały się uroczystości ku czci św. Brunona w dzień jego obchodu liturgicznego, tj. 12 lipca, z centralną uroczystością w Giżycku, miejscu śmierci patrona drugorzędnego diecezji warmińskiej. Do nich zaliczyć można również naukową sesję, poświęconą problemowi św. Wojciecha i Brunona.

Alumni Warmińskiego Seminarium Duchownego przygotowali misterium o św. Brunonie na podstawie powieści A. Gołubiewa: „Bolesław Chrobry" i przedstawili go w dzień imienin biskupa warmińskiego Józefa Glempa w auli seminarium.

---

[98] A. Bludau: Hirtenschreiben über den hl. Bruno..., jw., s. 117.

VI. WYMIAR EKUMENICZNY KULTU ŚW. BRUNONA Z KWERFURTU NA WARMII I MAZURACH

Św. Brunon w ślad za św. Wojciechem przybył z misją ewangelizacyjną na teren Prus wówczas, kiedy Kościół cieszył się jednością chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Stąd też dziedzictwo wiary, jakie zostawił opłacając je śmiercią męczeńską, stało się wyzwaniem, rzuconym protestantom i katolikom, będącym świadkiem odradzania się jego kultu. Kiedy w XVII w. odrodził się kult św. Brunona na Warmii i sąsiednich diecezjach ziem pruskich, przypomniano sobie wówczas, że jest apostołem tych ziem, ale niestety już podzielonych według kryterium wyznania protestanckiego i katolickiego. Wtedy to protestanci, jako pierwsi, zainteresowali się od strony historycznej jego postacią. Wprawdzie nie okazywali sympatii jego rzymsko-katolickiej orientacji, jednak widzieli w nim sługę Bożego. Również trzeba przyznać, że protestanci inspirowali kult św. Brunona wśród uczonych katolickich, czego dowodem są prace protestanckiego duchownego Giesebrechta, a odpowiedzią pogłębione studia Kolberga nad postacią św. Brunona. Już w szerzeniu kultu św. Wojciecha dostrzegano ideę jedności wiary, ale ten kult, z racji może etnicznych, nie przyczynił się w sposób spektakularny do wzajemnego zbliżenia chrześcijan tych ziem. Stało się to dopiero w przypadku św. Brunona z Kwerfurtu, któremu protestanci w dziewięćsetlecie śmierci na miejscu domniemanego męczeństwa — cytadela pod Giżyckiem — wznieśli krzyż-pomnik sześciometrowej wysokości z napisem: „Dzielnemu misjonarzowi niemieckiemu, który jako pionier na Mazurach z 18 towarzyszami w dniu 9 marca 1009 roku poniósł śmierć męczeńską dla chrześcijaństwa i swojej ojczyzny, szlachetnemu Brunonowi z Kwerfurtu, ku chwalebnej pamięci. Kościół ewangelicki Lötzen 1910". Oczywiście, w dobie ekumenizmu mniej ważne jest to, czy widzieli w nim pioniera-misjonarza niemieckiego, czy też, że umarł za ojczyznę. Istotne jest, że pół wieku przed Soborem Watykańskim II protestanci katolickiemu świętemu wznoszą pomnik wdzięczności; czci i wdzięczności. Dla chrześcijan współczesnych, zamieszkujących te ziemie, krzyż wzniesiony św. Brunonowi przez protestantów powinien stać się znakiem czasu, danym do odczytania katolikom i protestantom nie tylko katolickiej diecezji warmińskiej i ewangelicko-augsburskiej diecezji mazurskiej. Jest on kamieniem milowym — jednym z wielu — na drodze szukania jedności wiary wśród mieszkańców Mazur, Warmii i Powiśla, aby nastała jedna owczarnia i jeden pasterz oraz by wypełniły się słowa testamentu Chrystusa: „aby byli jedno" *(ut unum sint)*.

Św. Brunon, misjonarz, świadek Chrystusa na północnych ziemiach Polski, z istoty swej dla chrześcijan tych ziem i wspólnot protestanckich, katolickich i innych jest, był i będzie na zawsze równy Apostołom i Prorokom, na których fundamencie został ukształtowany jego kult; stał się pomocnikiem Chrystusa: „Współpracując zaś z Nim napominamy was, abyście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej" (2 Kor 6,1), jego Sługą: „Uczeń nie przewyższa nauczyciela ani sługa swego pana" (Mt 10,24); Jego przyjacielem: „Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję" (J 15,14); Jego chwałą „Tytus jest moim towarzyszem i trudzi się ze mną dla was; a bracia nasi — to wysłańcy Kościołów, chwała Chrystusa" (2 Kor 8,23).

4. Krzyż wzniesiony przez protestantów w 1910 r. w domniemanym miejscu śmierci św. Brunona. *(Fot. al. M. Tunkiewicz)*

ZAKOŃCZENIE

Sprowadzenie relikwii św. Wojciecha, pierwszego misjonarza ziem północnych Polski do diecezji warmińskiej stało się impulsem do zainteresowania początkami chrześcijaństwa na jej terenie. W ślad za Wojciechem na widowni życia polskiego u samego zarania naszych dziejów pojawia się piękna i szlachetna postać obcokrajowca św. Brunona.

Miejsca jego męczeństwa nie znamy. Lokalizacja pod Giżyckiem, Drohiczynem lub Łomżą ma tradycję niedawną. Prawdziwego miejsca męczeństwa nie znamy, należy go szukać na terenie dzisiejszego Pojezierza Suwalskiego, co zdaje się odpowiadać określeniom źródłowym, lokalizującym męczeństwo „w sąsiedztwie Prus i Litwy".

Kult św. Brunona rozwijał się w środowisku eremickim dość szybko, o czym świadczy żywot spisany przez Piotra Damianiego około 1040 r.

Kanonizacja odbyła się przed 1025 r., prawdopodobnie w Kwerfurcie, dokonana przez miejscowego biskupa przy udziale cesarza.

W Polsce kult św. Brunona rozwijał się w kręgu dworskim, o czym świadczyły roczniki kapituł: krakowskiej i wielkopolskiej. Niemniej jednak w Polsce do Soboru Trydenckiego kult ten nie rozwinął się i był nikły. Najbardziej rozwinął się w założonej przez Brunona Kolegiacie w Kwerfurcie. Wznoszono tam pod jego wezwaniem kaplice i kościoły. Kult szerzyli zarówno kameduli jak i benedyktyni, wpisując Brunona, jako świętego, do swoich kalendarzy.

Na terenie Niemiec kult św. Brunona cieszył się wielkim uznaniem, czego dowodem jest diecezja halberstadzka. W okresie reformacji kult św. Brunona w Niemczech począł zamierać.

Kult przedtrydencki utrzymywał się jeszcze u kamedułów, zamieszczających jego imię w martyrologiach lokalnych.

Wprowadzenie natomiast imienia św. Brunona do *Martyrologium Rzymskiego* w 1584 r. przyczyniło się do rozwoju jego kultu, szczególnie na Warmii w Polsce i Prusach. W *Martyrologium Rzymskim* czczono św. Brunona jeszcze pod imieniem Bonifacy — 19 czerwca. Błąd ten poprawił dopiero Janning w 1715 r., ale nie przeszkodziło to, by księgi liturgiczne jeszcze przez dwieście lat nadawały błędowi miano szacowności, wciąż go powtarzając.

Na Warmii pierwsza księga liturgiczna, która wymienia św. Brunona, to kalendarz liturgiczny z 1639 r. Na łamach tego kalendarza zaszczycono go w późniejszych edycjach mianem Apostoła Prus oraz Patrona Królestwa Pruskiego. W mszałach warmińskich formularz poświęcony św. Brunonowi jest znany już od 1640 r.

Oficja brewiarzowe własne pojawiły się w 1710 r. i miały kolejne wydania w 1734, 1801, 1868, 1882 i 1903 r.

Wezwania kościołów i kaplic ku czci św. Brunona pojawiają się dopiero w XIX w., najpierw jako tytuł drugorzędny, np. w Wystruci, Olsztynku, a następnie jako pierwszorzędny — w Bartoszycach i Giżycku.

Ikonografia poświęcona św. Brunonowi datuje się od XVII w. Najczęstszą formą plastyczną św. Brunona jest grupa obrazów przedstawiająca go razem ze św. Wojciechem, patronem Warmii oraz św. Bonifacym, patronem Niemiec. Przekazy ikonograficzne znajdują się w Mariance, Lubieszowie, Olsztynku, Giżycku, Fromborku, Olsztynie, Bartoszycach, Starych Juchach, Orzyszu.

Na terenie diecezji warmińskiej św. Brunonowi poświęcone są także dzwony, m.in. w Olsztynku, Giżycku i Bartoszycach.

W 1909 r. uroczyście obchodzono na Warmii 900-lecie śmierci św. Brunona.

W 1981 r. biskup warmiński J. Glemp poświęcił jego osobie program pracy duszpasterskiej.

W dobie rozwijającego się ekumenizmu godne jest podkreślenia, że w związku z 900-leciem śmierci św. Brunona wierni parafii protestanckiej w Giżycku, w miejscu jego śmierci, na wzgórzu, wznieśli sześciometrowy krzyż, upamiętniający męczeństwo Misjonarza Prusów.

W ramach odnowy kalendarza Kościoła powszechnego obchód ku czci św. Brunona w Polsce przeniesiono z 16 października na 12 lipca, a diecezja łomżyńska wybrała go na patrona pierwszorzędnego, natomiast diecezja warmińska obrała go sobie jako patrona drugorzędnego.

Działalność tego świętego jest szczególnie cenna w dzisiejszym świecie, który nurtuje idea uniwersalizmu, ewangelizacji bez użycia siły i przemocy, a tymi wartościami odznaczał się św. Bruno.

Jego postać stała się też świetlanym pomostem szukania zgody i przyjaźni z narodem niemieckim, na co wskazali polscy Ojcowie Soboru Watykańskiego II w orędziu do narodu niemieckiego z 18 listopada 1965 r. „Polacy głęboko szanowali swych braci chrześcijańskiego Zachodu, którzy przybywali do nich jako posłowie prawdziwej kultury. Polacy nie pomijali milczeniem ich niepolskiego pochodzenia. Mamy zaiste wiele do zawdzięczenia kulturze zachodniej, a tym samym i niemieckiej. Z Zachodu też przybyli do nas apostołowie i święci. Oni to należą do wartości najcenniejszych, którymi obdarzył nas Zachód. Błogosławioną działalność społeczną odczuwamy na wielu miejscach jeszcze dziś. Do najbardziej znanych zaliczamy św. Brunona z Kwerfurtu, zwanego biskupem pogan, który w porozumieniu z Bolesławem Chrobrym dokonał ewangelizacji słowiańskiego i litewskiego północnego wschodu [99].

Badania nad dziejami kultu św. Brunona w diecezji warmińskiej pozwoliły na ustalenie, że czczono tu także innego Brunona, mianowicie św. Brunona Kartuza, któremu konwertyta Eullenburg wystawił kaplicę pod jego wezwaniem w Wozławkach i ufundował beneficjum w katedrze fromborskiej.

Podjęte badania nad kultem św. Brunona z Kwerfurtu w diecezji warmińskiej pozwalają na stwierdzenie istnienia kultu św. Brunona w diecezji chełmińskiej i na Pomorzu Wschodnim.

DER HL. BRUNO VON QUERFURT UND SEIN KULT IN DER ERMLÄNDISCHEN DIÖZESE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Überführung von Reliquien des hl. Adalbert — aus Gnesen nach Ermland — des ersten Missionars auf nordpolnischem Boden regte das Interesse für die Anfänge des Christentums in diesem Gebiet an. Am Beginn unserer Geschichte auf dem Schauplatz des polnischen Lebens erschien die schöne und edle Gestalt eines Ausländers, des hl. Bruno von Querfurt. Er ist 974 in einer deutschen

[99] Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945—1974, — Paris 1975, s. 829; Orędzie Biskupów Polskich do ich niemieckich Braci w Chrystusowym Urzędzie Pasterskim.

Grafenfamilie, die unter den slawischen Stämmen gelebt haben, geboren. Seine Ausbildung erhielt er an der Magdeburger Domschule. Hier kam er in Berührung mit Thietmar, dem späteren Bischof von Merseburg und gleichzeitig dem Verfasser einer berühmten Chronik. Die Tätigkeit eines Absolventen dieser Schule, des Prager Bischofs Adalbert, fand zu dieser Zeit in den Magdeburger Kreisen ein lebhaftes Echo. Bis dahin drangen Nachrichten über Abt Leo vom Aventin, über Gerbert, den späteren Papst Silvester II. Der Feldzug Ottos III. gegen Liutizen und Obotriten in den Jahren 992—997 wie auch der Aufenthalt des Kaisers selbst in Magdeburg bildete eine eigenartige Athmosphäre, sich für die zentralen Probleme des damaligen Christentums, für seinen Universalismus, der in der Missionstätigkeit sichtbar wurde, zu interessieren.

Der hl. Bruno zog, nachdem er sich die Einwilligung des Papstes die Missionstätigkeit aufzunehmen, besorgt hatte, zu den Ruthenen, Ungarn und Petschenegen. Missionierend verfasste er die Lebensgeschichte des hl. Adalbert, die in der Geschichtsschreibung unter dem Titel der „Zweiten Lebensbeschreibung" bekannt ist; um die Jahreswende 1008/1009 dagegen die Lebensbeschreibung von fünf Märtyrer-Brüdern.

Das missionseifrige Leben beendete der hl. Bruno samt seinen 18 Gefährten während einer misslungenen apostolischen Reise nach Jadzwingen. Die Lokalisierung des Todesortes bei Giżycko, Drohiczyn oder Łomża gibt eine neuere Tradition an. Den richtigen Ort des Martertodes soll man in der ostpreussischen Landschaft Sudauen (Pojezierze Suwalskie) suchen. Dies scheint den Quellenangaben zu entsprechen, die den Martertod „in der Nachbarschaft von Preussen und Litauen" lokalisieren.

Der Kult des hl. Bruno entwickelte sich ziemlich früh in den Einsiedlergruppen, was die von Peter Damiani um 1040 aufgeschriebene Lebensbeschreibung bezeugt. In Polen entwickelte er sich in den Hofkreisen, sonst war er sehr gering, er lebte wieder auf erst nach dem Trienter Konzil, dh. nach der Herausgabe des Martyrologium Romanum, wo der Heilige unter dem 15.X und unter dem zweiten Vornamen Bonifatius am 19.VI stand. In Deutschland dagegen entwickelte sich der Kult besonders in Querfurt und in der Diözese Halberstadt. Er verschwand jedoch im 16. Jahrhundert unter dem Einfluss der Reformation. Im Ermland entwickelte er sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Den Heiligen verehrte man hier als Apostel und Patron Preussens. Der Kult kam in den Messe- und Brevierformularen wie auch in den liturgischen Kalendern zum Ausdruck. Im 19. Jahrhundert erbaute man, besonders in der Diaspora, Kirchen und Kapellen zu seiner Ehre. Um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts enstand sogar eine Ikonographie des hl. Bruno. In der Ikonographie wurde der hl. Bruno in Pontifikalgewändern dargestellt, und seine Attribute waren: Buch, Bischofsstab, Palmenzweig, Schwert als Marterwerkzeug, Speer und manchmal am Fusse ein Affengesicht, das die Heiden bedeutete, denen der Heilige das Evangelium verkündete.

Bruno ist der einzige Heilige von Ermland und Masuren, den auch die Protestanten verehrt haben. Beweis dafür ist das von ihnen — bei Giżycko — an dem angeblichen Todesort aufgestellte Kreuz — zum 900-jährigen Todestag.

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

MISCELLANEA KRASICIANA

Treść: I. Ingres do katedry i diecezji warmińskiej. II. Kapitulacje wyborcze. III. Tablica *geograficzna Warmii*. IV. Ogrody. V. Sprawy duszpasterskie. VI. Reforma statutów kapitulnych. VII. Dekret przeciw pijaństwu. VIII. Rachunki i kwity. IX. Poczta biskupia na Warmii. X. Po przeniesieniu z Lidzbarka do Gniezna. *Zusammenfassung*.

Ostatnim polskim biskupem na Warmii przed rozbiorami Polski był sławny i popularny poeta Książę Biskup Ignacy Krasicki (1766—1795). Wiele o nim już napisano, o jego zaletach i wadach, o jego życiu prywatnym i publicznym, o jego działalności politycznej i kościelnej, o jego roli na dworze króla Stanisława Augusta, a potem na dworze króla pruskiego Fryderyka II, a szczególnie o jego poezji i twórczości literackiej.

Mimo wielu publikacji poświęconych Krasickiemu, osoba biskupa wciąż budzi niezwykłe zainteresowanie. Jego biografia, wydana w Państwowym Instytucie Wydawniczym w r. 1979, opracowana przez prof. Zbigniewa Golińskiego, świetnego znawcę w. XVIII, szczególnie literatury polskiej okresu Oświecenia, w krótkim czasie zniknęła z półek księgarskich [1].

Przeglądając szczegółowo zasoby Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, zniszczone niemało podczas ostatniej wojny, można zauważyć dokumenty ogłoszone i wydane przez Krasickiego oraz luźne karty wyrwane z różnych foliałów archiwalnych, na których znajdują się zapisy, mające związek z osobą biskupa Krasickiego. A ponieważ nic, co dotyczy jego postaci, nie powinno zaginąć lub pozostać w niepamięci, wszystkie te zapisy zostały omówione w niniejszym artykule.

I INGRES DO KATEDRY I DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Po śmierci biskupa Adama Stanisława Grabowskiego 15 grudnia 1766 r. Warmińska Kapituła Katedralna już 22 grudnia wybrała Ignacego Krasickiego na biskupa wakującej Diecezji Warmińskiej. Po kilku dniach, 31 grudnia 1766 r. nuncjusz papieski Antonio Eugenio Visconti udzielił mu konsekracji biskupiej w kościele Teatynów w Warszawie [2].

Aby mógł od razu korzystać z dochodów diecezji, powinien objąć diecezję przynajmniej przez pełnomocnika (*per procuram*), zanim będzie mógł to uczynić osobiście. Tego aktu dokonał w jego imieniu 3 stycznia 1767 r. kanonik Warmińskiej Kapituły Katedralnej Tomasz Szczepański. Sam zaś nominat pozostał w Warszawie, bo „będąc ulubieńcem towarzystw stolicy (...) musiał pierwej nacieszyć się swoją godnością. (...) Żadna uroczystość czy to u dworu, czy po domach magnackich nie mogła się obejść bez niego" [3].

[1] Z. Goliński: Ignacy Krasicki, Warszawa 1979.
[2] Tenże, dz. cyt., s. 190.
[3] Ks. M. Nowodworski: Encyklopedia Kościelna, Warszawa 1878, t. XI, s. 390.

Chociaż od czasu do czasu zaglądał do rezydencji biskupiej w Lidzbarku, to do Fromborka postanowił udać się dopiero przy końcu grudnia 1767 r. 9 grudnia z Lidzbarka przez obecnych tam kanoników powiadomił kapitułę, że w wigilię Bożego Narodzenia pragnie dokonać ingresu do katedry zaznaczając, że „z powodu pewnych przyczyn i atmosfery niepewności nie chce odbyć ingresu ze zwyczajowymi kiedy indziej uroczystościami, proponując naturalnie, że *incognito* w przeddzień ingresu przybędzie do Fromborka" [4].

Z pewnością dość dziwna jest ta skromność biskupa, który lubował się w splendorze i okazałości obrzędów. Dość zagadkowa jest treść całego przekazu biskupiego. Nie chodziło chyba o panujące zimno i chłód nad Zalewem Wiślanym. Musiały decydować ważniejsze powody, jak: brak funduszów przy zadłużeniu biskupa, trudne warunki ekonomiczne miast i wsi, ogólne zubożenie z powodu dokuczliwych rekwizycji wojennych, napięta sytuacja polityczna kraju wskutek terroru moskiewskiego i sprawy dysydentów. Jakiekolwiek przyczyny działały, brak wystawności w tak uroczystym momencie w życiu biskupa jest zaskakujący.

Ignacy Krasicki przybył do Fromborka przez Bemowiznę 23 grudnia 1767 r. o siedemnastej trzydzieści, prywatnie i *incognito* „jak sobie postanowił", skontaktował się z Kapitułą i omówił z nią szczegółowo ceremoniał swojego ingresu [5].

W wigilię Bożego Narodzenia o dwudziestej drugiej przedstawiciele Kapituły kanonicy Jakub Simonetti i Jan Weiss udali się do pałacu biskupiego i „jak dawniej zwykło się dziać, powitali biskupa przy moście zamkowym". Po powitaniu biskup wyraził życzenie wysłuchania najpierw czytanej Mszy św. w kaplicy mieszczącej się przy kapitularzu, do której udał się przez ganek prowadzący z pałacu biskupiego. Tą samą drogą powrócił do pałacu, skąd wkrótce wyruszył do katedry przy biciu wszystkich dzwonów. W towarzystwie dwóch innych kanoników Józefa Ludwicha i Karola Pöppelmanna oraz znaczniejszych dworzan przeszedł procesjonalnie do głównych drzwi katedry.

Tutaj oczekiwali go prałaci i kanonicy katedralni w strojach kapitulnych, także kapłani w komżach i klerycy trzymający baldachim. W przedsionku katedry był ustawiony stół „na kształt krzyża" z zapalonymi świecami, na którym była umieszczona szkatuła z relikwiami świętych i paramenty pontyfikalne. Biskup przyklęknął na poduszce i ucałował relikwie, podane przez prepozyta kapituły i biskupa sufragana w jednej osobie Karola von Zehmena, ubranego w kapę i mitrę. Potem biskup włożył szaty pontyfikalne i uroczyście wszedł do wnętrza katedry. Na czele procesji archiprezbiter lidzbarski niósł krzyż metropolitalny, za nim postępowali klerycy w dalmatykach do trzymania insygniów biskupich i wikariusze katedralni w dalmatykach do asysty mszalnej jako diakon i subdiakon, następnie szli młodzi kanonicy jako honorowa asysta do Mszy św. oraz kanonicy katedralni w strojach kapitulnych. Za nimi kroczył prepozyt kapituły i biskup sufragan, a na końcu szedł biskup Ignacy Krasicki, w stroju pontyfikalnym, w asyście najstarszych prałatów kapitulnych Andrzeja Marquardta i Józefa von Mathy w strojnych kapotach. Z tyłu za wszystkimi znajdowali się kapłani ubrani w komże.

---

[4] Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (w skrócie ADWO): Acta Capituli Varmiensis 1761 ad annum 1776, s. 498.

[5] Tamże, s. 493—495.

Zaraz po wejściu do wnętrza katedry kanonik Marquardt podał przygotowane przez ceremoniarza ks. Justa Soczewskiego kropidło, którym biskup pokropił katedrę, wszystkich stojących i siebie. Następnie biskup włożył kadzidło do kadzielnicy, trzymanej przez ceremoniarza i pobłogosławił je, a biskup sufragan okadził go potrójnym rzutem przy śpiewie antyfony, przepisanej przez pontyfikał. Potem biskup procesjonalnie podszedł do ołtarza przy końcu nawy głównej przed prezbiterium, gdzie w tabernakulum był przechowywany Najświętszy Sakrament. Biskup wyszedł spod baldachimu, uklęknął na poduszce i przez chwilę adorował Chrystusa utajonego. Wtedy kantorzy przy akompaniamencie organów odśpiewali uroczyste *Te Deum*. Wówczas poprzedzony przez prałatów i kanoników w strojach kapitulnych, biskup w stroju pontyfikalnym udał się przez zakrystię do kapitularza, gdzie uklęknąwszy przed krzyżem stojącym wśród zapalonych świec, dotykając księgi Pisma św. wobec całej kapituły złożył przysięgę na zachowanie artykułów, czyli kapitulacji wyborczych [6], już przedtem zaprzysiężonych przez jego pełnomocnika. Tekst przysięgi brzmiał: „Ja, biskup warmiński i sambijski, przysięgam i obiecuję, że wiernie będę zachowywał przedstawione mi artykuły pod karami krzywoprzysięstwa i wiarołomności, tak mi dopomóż Bóg i ta święta Ewangelia". Potem biskup ucałował krzyż i własnoręcznie podpisał zaprzysiężone artykuły i dokument o objęciu w posiadanie diecezji.

Po tych formalnościach wszyscy z kapitularza tą samą drogą przeszli do katedry, gdzie biskup ukląkł przed ołtarzem i modlił się, a prepozyt kapituły wraz z kanonikami, stojąc przy ołtarzu po stronie lekcji odśpiewał z pontyfikału przepisaną modlitwę za biskupa. Następnie biskup zasiadł na swoim tronie-katedrze, mając po obu stronach kanoników Marquardta i von Mathy i po trzykrotnej protestacji objął w realne posiadanie Diecezję Warmińską z wszystkimi prawami i przywilejami. Kanonicy złożyli mu *homagium* przez ucałowanie pierścienia. Potem biskup podszedł do ołtarza, ucałował go, chór odśpiewał antyfony i wersety do patronów katedry, a biskup śpiewał oracje i modlitwy przepisane w pontyfikale. Po powrocie do tronu powitali go uroczyście biskup sufragan i prepozyt kapituły.

Tego samego dnia biskup uczestniczył w pierwszych nieszporach Bożego Narodzenia i w komplecie — modlitwie wieczornej. W Boże Narodzenie był obecny wraz z kanonikami w katedrze na odmawianiu *matutinum* — brewiarzowej modlitwie porannej, po czym celebrował pontyfikalnie Mszę św. konwentualną. Wieczorem modlił się także z kanonikami, odmawiając drugie nieszpory Bożego Narodzenia. W następne dni świąteczne również był obecny w katedrze na modlitwach brewiarzowych i na Mszy św. konwentualnej.

W ten sposób Ignacy Krasicki pobożnie przeżywał pierwsze święta Bożego Narodzenia na Warmii oraz w ciszy i skupieniu dokonał ingresu do katedry warmińskiej.

II. KAPITULACJE WYBORCZE

Kapitulacjami wyborczymi nazywamy artykuły ułożone przez kapitułę katedralną, ograniczające władzę biskupa w diecezji. Przed objęciem diecezji biskup był zobowiązany przyjąć kapitulacje i przestrzegać

[6] Tamże, s. 494.

ich pod przysięgą. Na temat kapitulacji wyborczych biskupów warmińskich istnieje jeden tylko artykuł, wydrukowany w *Studiach Warmińskich* w r. 1975,[7] nie licząc drobnych wzmianek. W opracowaniach dotyczących biskupa Ignacego Krasickiego nie brano pod uwagę jego kapitulacji wyborczych, których zobowiązywał się dochować. Kapituła katedralna nieraz mu je przypominała i wytykała zaniedbania.

Ze względu na ogólną nieznajomość kapitulacji wyborczych biskupa Krasickiego i celem udostępnienia ich badaczom, przytaczamy je w całości.

ARTYKUŁ PIERWSZY

Majątków ruchomych i własności kościelnej nikomu nie podaruje, nie sprzeda, nie odda w zastaw albo nie przekaże w dzierżawę lub hipotekę, chyba dla oczywistej korzyści wymienionej diecezji, przy zachowaniu formalności wymaganych przez prawo i za wyraźną zgodą Kapituły. Owszem, dobra nieprawnie podarowane, sprzedane, oddane w zastaw, przekazane na hipotekę, czyli w jakikolwiek sposób odstąpione drugim, będzie się starał obronić i odzyskać. A jeśliby kiedy nagląca konieczność lub pożytek menzy biskupiej lub diecezji wymagały, aby cokolwiek z takich dóbr i rzeczy było podarowane za zgodą Kapituły lub w jakiś wymieniony sposób drugiemu odstąpione, to w takich wypadkach nie wystawi pisma i nie przyłoży pieczęci, dopóki wpierw nie zawiadomi Wielebnej Kapituły i nie uzyska od niej zatwierdzenia tego rodzaju pisma.

ARTYKUŁ DRUGI

Również z całą pilnością zachowa w całości, a nawet powiększy dobra ruchome, kosztowności i klejnoty, także wszelkie narzędzia, broń, konie, bydło, zboże i inne rzeczy, tak istniejące w skarbcu i zakrystii zamku lidzbarskiego, jak i gdzie indziej w tymże zamku oraz w innych zamkach i folwarkach biskupstwa, które mu w inwentarzu będą przekazane i przedstawione.

ARTYKUŁ TRZECI

Również będzie zachowywał wszystkie i poszczególne statuty oraz zwyczaje Diecezji Warmińskiej, tak starodawne jak i nowo wprowadzone, i przyjęte i zatwierdzone oraz w żaden sposób nie będzie się im przeciwstawiał, chyba dla naglącej rozumnej przyczyny i to za zgodą większej części Kapituły. Również będzie przestrzegał i bronił wszelkich i poszczególnych praw, swobód i przywilejów Diecezji i Kapituły Warmińskiej.

ARTYKUŁ CZWARTY

Również z wszelką gorliwością i troską będzie bronił i ochraniał granice majątków i własności Diecezji.

ARTYKUŁ PIĄTY

Również do braci swoich kanoników warmińskich będzie odnosił się ze szczerą i umiarkowaną godnością oraz będzie zachowywał ojcowską życzliwość, bez naruszenia zwyczajnej jurysdykcji i kanonicz-

[7] Bp J. Obłąk: Kapitulacje wyborcze Biskupów Warmińskich. W: *Studia Warmińskie*, t. II (1975), s. 5—22.

nego upomnienia po uprzednich admonicjach, nie odmówiwszy procesu i obrony prawnej oraz innej rzeczy, które winny być zachowane z prawa stosownie do przepisu tak innych świętych kanonów, jak i Soboru Trydenckiego. Jeśliby jednak w przypadku wykroczeń i zbrodni, które należy ukarać, osobliwość czynu lub niebezpieczeństwo lub widoczna konieczność tego wymagała, aby pominąwszy zwyczajny proces, surowiej coś postanowić względem prałata lub kanonika, nie rozpocznie od zatrzymania rzeczy lub uwięzienia, albo inaczej od ekskomuniki i nie przystąpi do roztrzygnięcia sporu jak tylko za radą i zgodą Kapituły.

ARTYKUŁ SZÓSTY

Również przy wyborach prałatów i kanoników kościoła katedralnego i w innych sprawach, mających być zadecydowanymi przez dyskusję Biskupa i Kapituły łącznie, będzie zachowywał przestrzegany dotąd zwyczaj, że będzie miał pierwszy i jeden głos oraz nikogo nie będzie zmuszał, aby ktoś nie mógł lub nie powinien wypowiedzieć swoje *votum* wolno według słusznego swojego sądu.

ARTYKUŁ SIÓDMY

Również bez rady i zgody Kapituły żadnej osobie czy społeczności nie wypowie wojny ani z nikim nie zawrze ligi, czyli układu lub przymierza, które dotyczyłyby stanu powszechnego Kościoła i ojczyzny.

ARTYKUŁ ÓSMY

Również na poddanych Biskupstwa Warmińskiego nie będzie nakładał żadnych podatków, kontrybucji, ofiar lub ciężarów ani nie będzie się zgadzał na podatki nałożone i żądane przez kogoś innego, chyba dla oczywistego pożytku Kościoła oraz poddanych i to za wyraźną radą i zgodą Kapituły. I w ogóle żadną miarą nie będzie prowadził jakichkolwiek innych spraw, do których z prawa jest wymagana zgoda Kapituły i nie będzie decydował bez zapytania i uzyskania owej rady i zgody.

ARTYKUŁ DZIEWIĄTY

Również ekonoma, kanclerza, wójta i burgrabiów zamków będzie ustanawiał tylko spośród katolików i rzeczywistych obywateli Ziem Pruskich spod zwierzchności Królewskiego Majestatu lub tejże Diecezji, byleby byli poddanymi zaprzysiężonymi Diecezji i katolikami. Zarządzi też, aby oni jemu i Diecezji Warmińskiej złożyli przysięgę wierności wobec posłów Wielebnej Kapituły do tego wyznaczonych, z wyraźnym warunkiem, że w przypadku zawakowania Diecezji, przysięga ta rozciąga się i przedłuża na Kapitułę. Także ekonom powinien zaprzysiąc, że nikomu nie wyjawi dochodów i plonów Diecezji. Wójta zaś Krajowego nigdy nie zamianuje i nie przyjmie bez wyraźnej zgody Kapituły.

ARTYKUŁ DZIESIĄTY

Również według dawnego zwyczaju na wydatki budowlane, które koniecznie trzeba łożyć na kościół katedralny lub na jego obwarowanie i konserwację, będzie płacił dwie z trzech części z dochodów menzy biskupiej. Podobnie też zakrystii kościoła katedralnego, na uzupełnienie tych rzeczy, których może jej brakuje, sporządziwszy uprzednio rachunki dochodów i rozchodów, corocznie wpłaci dwie z trzech części

na zakup wina, światła i szat świętych dla utrzymania kultu Bożego, tak jednak, że bez wiedzy i jego zgody nic z tego nie będzie zakupione, za co winien by płacić.

ARTYKUŁ JEDENASTY

Również zamki i warownie Biskupstwa Warmińskiego oraz pałac biskupi przy kościele katedralnym wraz z ich przynależnościami utrzyma w stanie nienaruszonym, a budynki konieczne i odpowiednie w całości zabezpieczy.

ARTYKUŁ DWUNASTY

Również według podobnego zwyczaju każdego roku koło święta Bożego Narodzenia istniejącemu wówczas kaznodziei w Katedrze Warmińskiej przez swojego ekonoma da i wypłaci 50 marek w dobrej monecie na powiększenie jego wynagrodzenia. Także wszystkie koszty i inne jakiekolwiek wydatki, ciążące na ówczesnym biskupie i na menzie biskupiej, będzie ponosił i wypłacał każdego roku lub kiedy zajdzie potrzeba.

ARTYKUŁ TRZYNASTY

Również ilekroć przydarzy mu się wyruszyć w drogę poza granice Prus, wyznaczy jednego z grona Kapituły, za jej zgodą, na administratora Biskupstwa i jego dóbr na zamku w Lidzbarku.

ARTYKUŁ CZTERNASTY

Również nie zrezygnuje z Diecezji i Biskupstwa ani nie będzie się starał bezpośrednio czy pośrednio, pod jakimkolwiek pretekstem, radą lub pozorem, o jakiegoś koadiutora, który miałby być jego następcą, bez zgody zdrowszej części Kapituły i tylko po zwołaniu tych, którzy z prawa winni być zwołani.

III. *TABLICA GEOGRAFICZNA WARMII*

Osobisty sekretarz Ignacego Krasickiego ks. Joachim Kalnassy sporządził *Tablicę Geograficzną Warmii* i 18 grudnia 1786 r., a więc mniej więcej w dwudziestą rocznicę ingresu biskupa do diecezji, ofiarował mu ją z wyrazami hołdu i przywiązania [8]: „Mam zaszczyt ofiarować Waszej Wysokości *Tablicę Geograficzną Warmii*, którą sporządziłem w taki sposób, aby jednym rzutem oka móc objąć wszystkie komornictwa, miasta, rok ich założenia, miejscowości, w których znajdują się kościoły, wsie szlacheckie i ich właściciele, z krótkim opisem kraju oraz listę chronologiczną biskupów. Wasza Dostojność zechce przyjąć dar, jaki czynię w rocznicę przybycia Waszej Wysokości do Biskupstwa, którą my dzisiaj święcimy, jako dowód żywej wdzięczności, do której poczuwam się z wielu względów i na dowód przywiązania pełnego szacunku, jakiego nie przestanę mieć przez całe życie".

Tablicę opracował Kalnassy w języku francuskim, podając krótkie, ale ścisłe informacje. Z tego powodu odznacza się ona dużą wartością historyczną i zasługuje na opublikowanie w całości. W niniejszym rozdziale podajemy ważniejsze kolumny *Tablicy historycznej i geograficznej*, niemal w dosłownym tłumaczeniu.

[8] Joachim Kalnassy: Table Géographique de la Varmie. W: Archiwum Archidiecezjalne w Łowiczu.

Niegdyś Warmia była w posiadaniu dawnych Prusów, jeszcze pogan. Całkowicie została zniszczona przez krwawe wojny, które owym Prusom wydali Kawalerowie Zakonu Krzyżackiego. Z pomocą różnych książąt doprowadzili w końcu do zajęcia tego kraju, zanim powstało biskupstwo, powierzone przez papieża Innocentego IV Anzelmowi, członkowi Zakonu św. Franciszka. Konsekrowany przez legata papieskiego w r. 1242 w Toruniu, był pierwszym biskupem Warmii. Od tego momentu biskupi byli gospodarzami tego kraju.

Anzelm ufundował kościół katedralny w Braniewie i ustanowił 16 kanoników. Kościół ten został przeniesiony do Fromborka przez Henryka — bezpośredniego następcę Anzelma i dotąd istnieje.

Kraj ten wiele ucierpiał od Kawalerów Zakonu Krzyżackiego, którzy byli sąsiadami Diecezji Warmińskiej i silniejsi od biskupów, którzy skarżyli się, że Krzyżacy często najeżdżają ich dobra, że je plądrują i palą i czynią zło wszelkiego rodzaju.

Paweł Legendorf, czternasty biskup, poddał się Polsce, ale po jego śmierci wnet jego następca Mikołaj Tüngen odmówił dotrzymania obietnicy Pawła Legendorfa wierności dla króla polskiego. Poddał się wielkiemu mistrzowi Krzyżaków i powstała wojna z Polską. Krzyżacy przegrali wojnę i pokonany biskup został zmuszony poddać się z krajem królowi polskiemu. Odtąd do dziś Warmia zawsze była rządzona przez biskupów i należała do Polski do r. 1772, kiedy to została okupowana przez Prusy, odstąpiona Prusom przez traktat warszawski w r. 1772.

Diecezja Warmińska liczy 37 biskupów od swojego początku. Dziewiąty biskup Henryk Sorbom otrzymał dla siebie i swoich następców tytuł Księcia Świętego Cesarstwa od cesarza Karola IV, na dworze którego biskup przebywał w swojej młodości. Tytuł ten, nadany na zawsze biskupom, został uznany przez sejm, przez króla i Rzeczpospolitą Polską.

Książę Biskup Stanisław Grabowski w r. 1743 uzyskał dla siebie prawo noszenia paliusza i pozwolenie na niesienie przed nim Krzyża na terenie Diecezji.

Do biskupów warmińskich zalicza się Papież Pius II z rodu Piccolomini, który będąc wybrany na biskupa Warmii, bezpośrednio potem został wybrany i ogłoszony papieżem.

Do biskupów warmińskich zaliczają się czterej kardynałowie: Stanisław Hozjusz, który przewodniczył na sławnym Soborze Trydenckim jako legat papieski, Andrzej Batory bratanek Stefana Batorego króla Polski, Jan Albert Waza syn Króla Polski Zygmunta III i Michał Radziejowski, później Prymas i Arcybiskup Gnieźnieński.

Diecezja Warmińska często przeżywała nieszczęścia i była zalewana obcymi wojskami. Pomijając Krzyżaków w dawnych wiekach, potem napadali na Warmię Szwedzi pod wodzą dzikiego Gustawa Adolfa, to znów za panowania Karola XII. Następnie niszczyły Warmię Konfederacje Polskie podczas częstego bezkrólewia, które ściągały z ludności wysokie kontrybucje. Ale pomimo tych klęsk Warmia była krajem dość kwitnącym i dochody Księcia Biskupa przed pierwszym rozbiorem, zdaniem króla pruskiego Fryderyka II, wynoszą 24 000 dukatów.

Na Warmii znajduje się 12 miast, z których 10 jest dobrze zabudowanych i otoczonych murami, a dwa są miastami otwartymi. Głównymi miastami kraju są Lidzbark i Braniewo.

LIDZBARK jest położony nad dwoma rzekami Łyną i Zymserą. Jest to dość urocze miasto, z pięknym zamkiem — rezydencją Książąt-Biskupów Warmii. Położenie miasta a także zamku jest bardzo piękne i okolica bardzo przyjemna. Zamek jest obszerny, dobrze wewnątrz urządzony i z wielkim gustem umeblowany. Biblioteka na zamku jest zaopatrzona w doborowe książki i najlepsze wydawnictwa, w wiele obrazów najsławniejszych mistrzów i w bardzo wielką liczbę rzadkich sztychów i pieczęci, przynoszących zaszczyt aktualnemu Księciu Biskupowi, który z wielkim kosztem zgromadził te wspaniałe kolekcje.

Ogrody zamku są piękne, po większej części zasadzone i uporządkowane od momentu objęcia Diecezji przez dzisiejszego Księcia Biskupa. Obywatele miasta poszli za tym przykładem i Lidzbark jest bogaty w dość piękne ogrody. Jest w tym mieście urząd sprawiedliwości pod nazwą Sądu Wójta Krajowego, w którym dyrektor i asesor są mianowani przez Biskupa, a radcy są wybierani przez Kapitułę Katedralną. Jest klasztor zakonnic Kromerianek (Katarzynek), założony przez Biskupa Marcina Kromera, od którego mają nazwę. Są szpitale dobrej fundacji, jest kościół archiprezbiterialny, obok inny kościół, powszechnie nazywany kościołem polskim św. Stanisława. Za miastem jest trzeci kościół pod wezwaniem Krzyża św. oraz wielka kaplica biskupia na zamku.

Karol III król Szwecji założył w Lidzbarku swoją główną kwaterę w r. 1703.

BRANIEWO jest położone nad rzeką Paslęką, która wpada do Zalewu Wiślanego. Jest to miasto dosyć wielkie i dość dobrze prowadzi handel. W tym mieście jest zamek, są szkoły publiczne, dwa seminaria dla kandydatów do kapłaństwa, klasztor zakonny Kromerianek i Kolegium, które od samego początku należało do mnichów, potem do Jezuitów, a od kasaty tego zakonu do profesorów tych szkół, z których większa część jest dobrana z członków byłego Towarzystwa Jezusowego.

Niegdyś Braniewo zaliczało się do miast hanzeatyckich. Braniewo dzieli się na miasto stare i nowe. Za rządów biskupich istniał magistrat podwójny, każde z miast posiadało własny magistrat. Odkąd miasto zostało zagarnięte przez Prusy, król pruski połączył oba magistraty w jeden. Tamże król ratusz miejski w nowym mieście przemienił na kościół ewangelicki, dość pięknie urządzony.

FROMBORK jest siedzibą Kapituły Katedralnej na Warmii. We Fromborku jest także kościół katedralny i pałac biskupi oraz domy kanoników. Wszystkie budowle mieszczą się na wzgórzu, które dominuje nad miastem. Całe wzgórze leży nad Zalewem Wiślanym i jest bardzo przyjemne.

Sławny Mikołaj Kopernik był kanonikiem tejże katedry. Ponad domem, w którym mieszkał, jest widoczne obserwatorium przez niego zbudowane. Tamże nad młynem wznosi się wieża z machiną do pompowania wody, skonstruowana przez tegoż Kopernika. Przez nią woda była doprowadzana do mieszkań kanoników, ale machina ta jest uszkodzona i obecnie nieczynna.

Kopernik zmarł 24 maja 1543 r.

DOBRE MIASTO. W Dobrym Mieście znajduje się Kościół Kolegiacki, będący zarazem parafią. Jest obsługiwany przez pięciu Kanoników i tyluż Wikariuszy. Kanonicy mieszkają w starym zamku biskupim, przylegającym do kościoła.

Blisko tego miasta jest miejscowość Smolajny, gdzie jest letnia rezydencja Książąt-Biskupów Warmii, bardzo dobrze zbudowana i pięknie urządzona z dość interesującym ogrodem i parkiem z jeleniami.

ORNETA. W tym mieście klasztor zakonnic Sióstr Kromerianek. Tu również mieści się kościół archiprezbiterialny o dobrej architekturze gotyckiej.

BARCZEWO jest małym miastem dość dobrze zabudowanym, w którym znajduje się kościół archiprezbiterialny i drugi kościół poza miastem oraz trzeci kościół Ojców Bernardynów z klasztorem dość obszernym. W tym kościele został zbudowany z marmuru piękny grobowiec Batorego Księcia Siedmiogrodu, brata Kardynała tego nazwiska, Biskupa Warmii, który kazał mu postawić tenże Kardynał. Figura Kardynała klęczącego i modlącego się za brata jest z białego marmuru. Grobowiec został wykonany we Włoszech i w całości jest piękny.

RESZEL jest małym miastem, ale dość pięknym. Znajduje się w nim kościół archiprezbiterialny i drugi kościół Kolegium Jezuickiego oraz Szkoły Publiczne, niegdyś pod dyrekcją Jezuitów, dziś pod kierownictwem profesorów tych szkół. W mieście tym jest także klasztor Sióstr Kromerianek.

W połowie mili za tym miastem znajduje się słynne miejsce pielgrzymkowe Święta Lipka. Chociaż leży już na terenie Prus Wschodnich, to jednak zawsze podlegała jurysdykcji kościelnej Biskupów Warmii. Niegdyś była obsługiwana przez Jezuitów, a obecnie przez kapłanów świeckich rzymskokatolickich.

Kościół z ogrodem i przyjemnym lasem tworzą ze Świętej Lipki urzekające i sławne miejsce, często nawiedzane.

Poprzestajemy na tym opisie historyczno-geograficznym, zamieszczonym w *Tablicy* Joachima Kalnassy'ego. Podane informacje są krótkie, ale wartościowe, ścisłe i dokładne. Dotąd *Tablica* ta była nieznana tak co do treści, jak i co do jej istnienia.

IV. OGRODY

Książę Biskup Ignacy Krasicki słynął ze wspaniałych ogrodów. Kalnassy w swoim adresie hołdowniczym podkreślał: „Ogrody zamku są piękne i od przybycia Księcia Biskupa w większej części zasadzone i uporządkowane". Za przykładem Biskupa również mieszkańcy Lidzbarka zakładali ogrody i jak napisał Kalnassy „miasto jest bogate w dość piękne ogrody".

Bliski czasów Krasickiego i głośnej legendy o jego ogrodach Józef Ignacy Kraszewski w swojej monografii o Krasickim pisał: „Nad wszystko jednak, nad malarstwo, teatr, muzykę, zajmowały Księcia ogrody. Była to jego słabość, fantazja, upodobanie główne, namiętność niemal, dla której łożył i poświęcał wiele". „Nawet nie pojmował, jak mogą być ludzie obojętni na piękno państwa flory"[9]. „Mieniali się sprowadzani z zagranicy ogrodnicy cudzoziemscy, wypisywano tysiącami cebule z Holandii, kupowano drzewa i nasiona", sprowadzono „trzy tysiące cebulek z Londynu, Amsterdamu, Sardaanu, Hamburga i Berlina".[10] W oranżeriach i cieplarniach „dojrzewały pomarańcze, z których dla dworu pomarańczowy poncz ulubiony robiono, ananasarnia była ogromna. Z tych

[9] I. Kraszewski: Krasicki, Życie i dzieła, Warszawa 1879, s. 271.
[10] Tamże, s. 307—308.

zakładów szły na stół owoce w porze dla nich niezwyczajnej, szparagi w styczniu, śliwki i wiśnie, gdy jeszcze na dworze śnieg leżał. Kwiatów było tysiącami. Pod oknami Księcia (...) mieściła się cała encyklopedia drzew" [11]. „Wielki lubownik kwiatów, ogrodu, drzew, Książę sadził, wycinał, przerabiał, stroił stary wirydarz biskupi i do niepoznania go upiększał. Sprowadzano wody do kaskad i fontann, zamawiano posągi. Na zamku przerabiano coś nieustannie, apartamenty się ozdabiały" [12].

Poza znaną korespondencją, niewiele zachowało się wiadomości źródłowych o ogrodach Krasickiego. Nieliczne zapisy informują nas, że w ogrodach lidzbarskich znajdowały się różne figury rzeźbione w kamieniu lub drzewie, jak lwy na postumencie, Amor śpiący i symbol Flory. Była także altana z kominkiem, była cieplarnia z morelami, brzoskwiniami, śliwami i cennymi korzeniami. Rosły tam różne gatunki drzew: 9 drzew cytrynowych, 4 drzewa pomarańcz słodkich i 21 drzew pomarańcz cierpkich. Było też wielkie drzewo aloesu i 5 małych drzewek aloesowych. Rosło także drzewo wawrzynowe [13].

W ogrodach lidzbarskich Krasicki wybudował oranżerię. W związku z nią zachowały się dwa kontrakty parafowane przez Biskupa Krasickiego. Do pracy w oranżerii był najęty blacharz Jan Marcelli, który 11 września 1771 r. wystawił rachunek na sumę 36 florenów za pokrycie miedzianą blachą gzymsów, 12 kolumn i 8 postumentów [14].

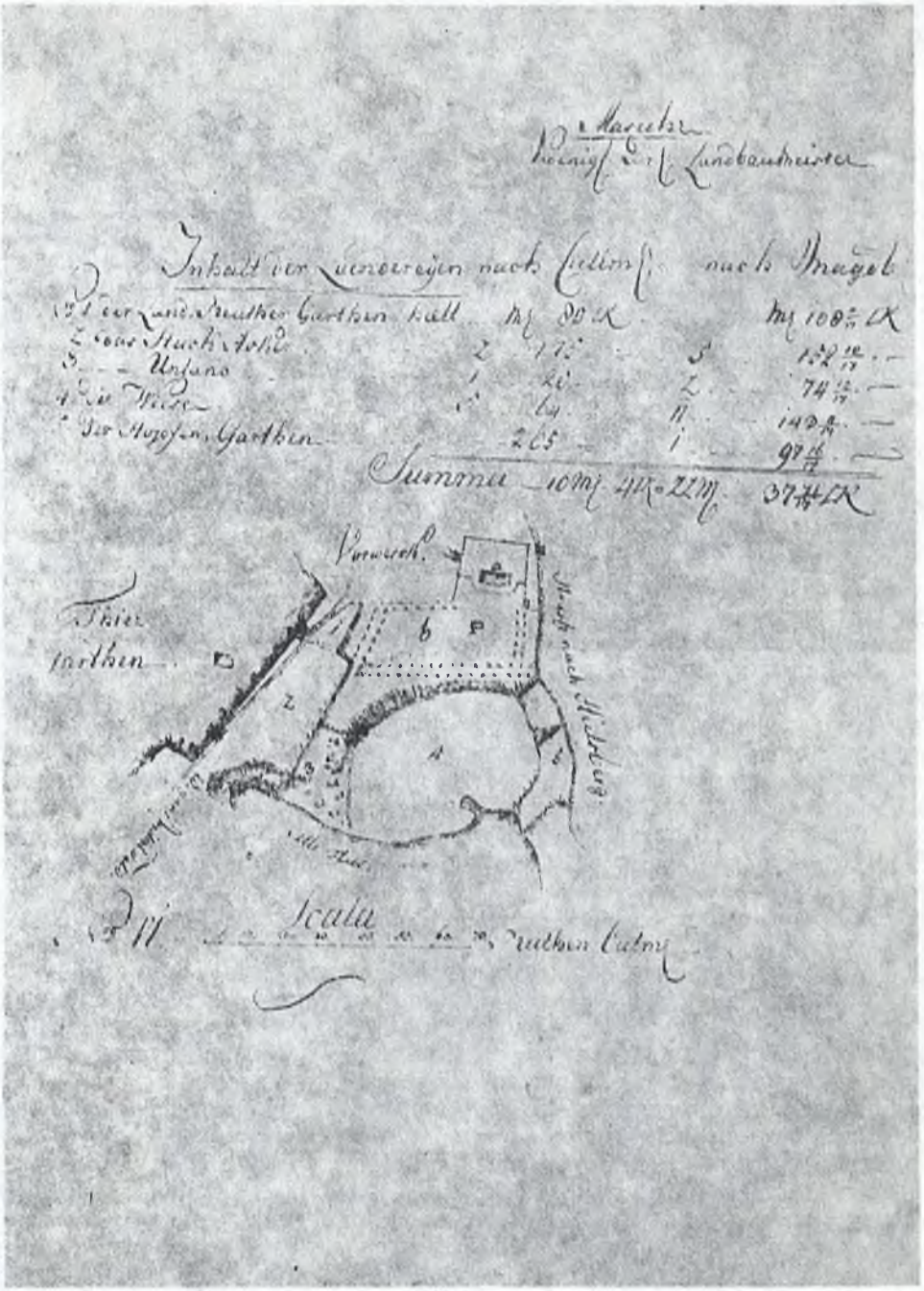
Również przy budowie oranżerii był zatrudniony stolarz Ballerini, pochodzenia włoskiego, działający w Gdańsku. Kontraktem z 3 stycznia 1772 zobowiązał się wykonać dla oranżerii 6 drzwi, z których dwoje miało być większych, na około 10 stóp wysokich i około 5 stóp szerokich oraz cztery drzwi mniejsze, około 9 stóp wysokie, około 4 stopy szerokie i 2 palców grube. Wszystkie drzwi miały być wykonane „z drzewa sosnowego dobrze suchego i tak, aby dzieło chwaliło mistrza". Za swoją pracę domagał się 300 dukatów lub 360 florenów „płatnych przy rozpoczęciu pracy w czwartej części, a dalsze trzy części, gdy praca zostanie ukończona. Jeśliby się opóźnił, będzie mu potrącone 100 florenów. Drzwi mają być dostarczone w połowie kwietnia 1772 r." [15]

Tenże Ballerini zobowiązał się jeszcze do połowy czerwca tego samego roku wykonać dla oranżerii „balustradę nad gzymsem 36 stóp długą i około 3 stopy wysoką". Miała to być balustrada „w stylu antycznym z drewna dębowego, reszta z drzewa jodłowego, według rysunku mu danego. Wykonanie tej balustrady miało kosztować 740 florenów, z góry płatnych w czwartej części, a reszta po skończeniu pracy" [16]. W razie niewywiązania się w terminie, miał stracić 100 florenów.

Biskupi warmińscy posiadali letnią rezydencję w Smolajnach koło Dobrego Miasta, dokąd każdego lata chętnie przenosili się z Lidzbarka na odpoczynek. Był tam również ogród pałacowy, ale zbyt mały. Krasicki, gustujący w pięknych i obszernych ogrodach, postanowił go powiększyć i urządzić według swojego upodobania. W tym celu 19 marca 1781 r. zwrócił się do władz pruskich, okupujących Warmię, o przydzielenie mu na ogród większej parceli, sąsiadującej z pałacem i ogrodem biskupim w Smolajnach.

---

[11] Tenże, dz. cyt., s. 308.
[12] Tenże, dz. cyt., s. 187.
[13] ADWO, Acta Commissorialia de anno 1805, AK I B 56, s. 19—20, 53—54.
[14] ADWO, Rep 128 III 6c 1771, nr 4.
[15] Tamże, Rep 128 III 6c, nr 3.
[16] Tamże, Rep 128 m., cyt. wyżej.



1. Mapka powiększonego ogrodu biskupiego w Smolajnach

Dnia 19 lipca tegoż roku Fryderyk II wyraził zgodę na wieczystą dzierżawę odpowiedniego terenu. Wykonaniem restrykcji królewskiej zajęła się Prusko-Wschodnia Kamera Wojenno-Skarbowa w Królewcu. Dnia 11 kwietnia 1782 r. władze regencyjne z Królewca i Biskup Ignacy Krasicki podpisali kontrakt wieczystej dzierżawy parceli obejmującej 22 morgi i 32 włóki według miary magdeburskiej. W skład dzierżawy wchodziły: część ziemi ogrodowej, część ziemi ornej, wzgórze leżące nad rzeką Łyną, rozległa łąka i część odłogu. Mapkę parceli wyrysował inżynier Masuhr z Bisztynka, krajowy geodeta [17].

Warunki dzierżawy były następujące:

1. Biskup Ignacy Krasicki otrzymuje określoną wyżej parcelę na własność dla siebie i swoich następców. Parcela jest nierozerwalnie złączona z ogrodem przy pałacu letnim biskupów w Smolajnach.
2. Za parcelę biskupi będą płacić rocznie 20 talarów, 42 grosze i 17 fenigów. Opłata ta nie może nigdy ulegać podniesieniu.
3. Teren tej parceli, mimo niespodzianych klęsk i zmian, nie może podlegać jakimkolwiek ograniczeniom.
4. Obszar tej parceli jest zwolniony od wszelkich obciążeń i dostaw obowiązkowych, jak np. od szarwarku.
5. Droga polna biegnąca wzdłuż ogrodu musi być utrzymana dla celów gospodarczych.
6. Jeśli wymienione warunki będą respektowane przez biskupów, posiadanie przez nich rezydencji i ogrodu biskupiego stanie się nieograniczone i skorzystają z ochrony państwowej.

Na końcu dokumentu mieszczą się podpisy i pieczęcie Biskupa Krasickiego i Kamery Królewieckiej [18].

Z wiosną r. 1782 Biskup Ignacy Krasicki stał się właścicielem ogrodu w Smolajnach w nowych wymiarach. W ten sposób Krasicki zaspokoił swoją pasję, bo nawet w ustroniu letnim, jakim były Smolajny, nie mógł się obejść bez ogrodu. Przez swoje kontakty z królem pruskim i z możnymi rodami pruskimi otrzymał powiększenie ogrodu pałacowego w Smolajnach na warunkach szczególnego uprzywilejowania.

V. SPRAWY DUSZPASTERSKIE

O Biskupie Ignacym Krasickim na ogół utrzymuje się opinia, że jako biskup niewiele troszczył się o życie religijne wiernych i że zaniedbywał sprawy kościelne w Diecezji Warmińskiej. Tak zapewne nie było. Choć nie był Biskupem zbyt gorliwym, to jednak dobro Kościoła i sprawy wiary nie były mu obce i nie spuszczał ich z oczu. Podobnie osądzał go Ignacy Kraszewski, pisząc: „Rzadko spotykamy wzmianki o obowiązkach pasterskich i religijnych Księcia, chociaż te zaniedbane nie były. Objeżdżał Diecezję, wizytował kościoły, bierzmował tysiącami" [19]. Rzeczywiście odprawiał Msze św., konsekrował kościoły, fundował beneficja kościelne i wizytował parafie.

Jak wynika z dokumentów, Krasicki konsekrował kościoły na Warmii: 3 września 1775 r. konsekrował kościół w Wiczkowie ku czci św. Jana Chrzciciela [20]. W tym samym roku poświęcił kościół w Czarnym Kierzu

[17] ADWO, Schmolainen Erbpachts-Contract, 19 III 1782 Eb nr 29.
[18] Tamże.
[19] I. Kraszewski, dz. cyt., s. 311.
[20] *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, rok 1974, s. 121. Rocznik jest opracowany na podstawie aktów wizytacji parafii, znajdujących się w ADWO.

i wiele przyczynił się do jego ozdoby [21]. 16 października 1779 r. konsekrował odbudowany po spaleniu kościół w Grzędzie ku czci św. Mikołaja [22]. 22 czerwca 1782 r. konsekrował kościół w Tuławkach ku czci św. Rocha [23]. 10 października 1784 r. konsekrował kościół w Barczewku ku czci św. Wawrzyńca i św. Katarzyny [24]. 16 maja 1786 r. konsekrował kościół w Ignalinie ku czci św. Jana Ewangelisty [25]. 18 września konsekrował kościół w Lidzbarku ku czci św. Krzyża [26]. Tego samego dnia poświęcił kaplicę biskupią na zamku lidzbarskim. 28 października konsekrował kościół w Jonkowie, po renowacji, ku czci św. Jana Chrzciciela [27]. 20 września 1790 r. konsekrował kościół w Tłokowie ku czci św. Rocha [28]. 3 września 1775 r. konsekrował kościół w Międzylesiu ku czci Świętego Krzyża i Matki Boskiej Bolesnej [29].

Biskup Krasicki dokonywał także fundacji religijnych. Zwróćmy uwagę na jedną fundację, rzucającą niemałe światło na jego uczucia religijne.

Jednym z braci Biskupa był Ksawery Krasicki, który w wieku dwudziestu dwu lat wstąpił do zakonu Jezuitów, przyjął święcenia kapłańskie i studiował w Rzymie. Po powrocie do kraju jakiś czas przebywał w Lidzbarku, a nawet był archiprezbiterem lidzbarskim. Zmarł nagle w wieku czterdziestu dwu lat, w Małopolsce. Biskup Krasicki bardzo przeżywał jego śmierć. W liście do kanonika Ghigiottiego pisał: „Jestem przybity śmiercią brata mego Ksawerego" [30].

Dnia 30 października 1779 r. Biskup ufundował beneficjum mszalne na sumę 833 talarów 30 groszy, które miało być ulokowane w dobrach nieruchomych. Za spokój duszy Ksawerego powinna być odprawiana cztery razy w roku Msza św.: 30 października, 28/29 lutego, 30 maja i 30 sierpnia. Miał ją odprawiać zawsze archiprezbiter, za co otrzymywał 2 talary. Następnie czterej wikariusze za odśpiewanie nokturnu z laudesami z oficjum za zmarłych otrzymywali po 60 groszy. Szkoła dostawała za odśpiewanie wigilii 1 talara, muzycy również 1 talara, kościelny 30 groszy, konwent Sióstr zakonnych obecnych na nabożeństwie i przyjmujących Komunię św. otrzymywał 2 talary. Wreszcie biednym rozdawano 4 talary [31].

W tej relacji ujmujące jest to, że Krasicki chciał przyjść z pomocą duszy Ksawerego z wszelkimi łaskami nadprzyrodzonymi, Mszą św. czterokrotnie co roku odprawianą, śpiewem oficjum za zmarłych, wigilią modlitewną dzieci, modlitwami sióstr zakonnych i ich Komunią św., a także ofiarą dla biednych. Fundacja ta na pewno świadczy o głębszej religijności fundatora.

Podstawowym obowiązkiem biskupa jest wizytacja pasterska diecezji. Dotąd w literaturze nie wspominano o wizytacjach parafii, dokonywanych przez Krasickiego. Tymczasem badania dokumentów archiwalnych wykazują, że Książę Biskup Krasicki przeprowadził wizytację licznych parafii na Warmii. Najpierw zapowiedział wizytację parafii specjalnym

[21] Tamże, s. 228.
[22] Tamże, s. 383—384.
[23] Tamże, s. 58.
[24] Tamże, s. 57—58.
[25] Tamże, s. 224.
[26] Tamże, s. 234—235.
[27] Tamże, s. 310.
[28] Tamże, s. 87.
[29] Tamże, s. 116.
[30] Z. Goliński, dz. cyt., s. 118, 177, 308, 324.
[31] ADWO, B 28, s. 105.

okólnikiem z 3 grudnia 1768 r., a więc wnet po objęciu diecezji. Warto przytoczyć tekst tego okólnika:

> Choć niegodni, niezbadanym wyrokiem Bożym, który słabych tego świata wybiera, powierzoną naszej ojcowskiej pieczy winnicę Pana Zastępów pragniemy z całym zapałem i gorliwością nie tyle strzec, ile doskonalić. Dla wypełnienia tego obowiązku od dawna nie mamy lepszej rady, jak oprzeć się na świętych kanonach i przeprowadzić wizytację Diecezji celem odwiedzenia pracowników powołanych do współudziału w naszej trosce pasterskiej, jak również celem pokrzepienia rosą niebieską dusz wiernych i wykorzenienia cierni tak zgubnych dla rozwoju Chrześcijańskiej miłości i pobożności.
>
> Przeto z pomocą Bożą podejmujemy ten zbawienny obowiązek wizytacji naszej Diecezji według dekretu świętego Soboru Trydenckiego i to podajemy do wiadomości wszystkim archiprezbiterom, proboszczom, wikariuszom, zarządcom i opiekunom szpitali i zakładów dobroczynnych, a także wszystkim wiernym podlegającym naszej duchownej jurysdykcji i chcemy, aby wiedzieli, że 22 miesiąca stycznia 1769 r. rozpoczynamy wizytację kościoła archiprezbiterialnego w Lidzbarku, potem innych kościołów dekanatu lidzbarskiego i sukcesywnie kościołów całej Diecezji.
>
> O czasie i dniu wizytacji poszczególnych kościołów wszyscy zostaną powiadomieni naszym specjalnym pismem. Z pomocą Boga Najwyższego dołożymy wszelkich starań, abyśmy dokładnie poznali to, co dotyczy pociechy dusz, wzrostu czci Bożej, stanu kościołów, odrodzenia obyczajów, dyscypliny duchowieństwa i postępu ludu w cnotach.
>
> Dla wszystkich pragnących przyjąć sakrament bierzmowania zapraszamy na wyznaczony dzień wizytacji i zachęcamy ich, aby się godnie i święcie przygotowali na przyjęcie wspomnianego sakramentu.
>
> Proboszczów zaś i wikariuszy napominamy, aby mieli przygotowane do przedstawienia nam: świadectwa przyjętych święceń, nadanych nominacji, wykazy długów obciążających beneficja, dochodów, uprawnień, prerogatyw oraz księgi, w których są wpisane imiona i nazwiska ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych, również wszystkie inne dokumenty, ułatwiające poznanie właściwe tak wewnętrznego, jak i zewnętrznego stanu Kościoła.
>
> Domagamy się, aby zarządcy i opiekunowie przedstawili nam księgi swojej administracji i chętni byli szczerze poinformować i wyjaśnić o wypełnianiu pobożnych fundacji.
>
> Pozostałym zaś, pełniącym jakikolwiek urząd kościelny, nakazujemy, aby mieli przygotowane rachunki swojego obowiązku lub służby
>
> Jeśli zaś ktoś chciałby donieść o tym, co by dotyczyło powiększenia chwały Bożej, pożytku Kościoła, zbawienia dusz lub odwrócenia zgorszenia, tego upominamy w Panu, aby w miłości i chrześcijańskiej szczerości nie zaniedbał nam uczciwie wyjawić tego wszystkiego słownie lub na piśmie.
>
> Polecamy, aby pismo tego naszego dekretu zostało ogłoszone w miejscach zwyczajnych i przybite na drzwiach kościelnych, aby nikt nie powoływał się na jego nieznajomość [32].

Jak wynika z okólnika, wizytacje parafii Biskup Krasicki miał rozpo-

[32] ADWO, Parochiae Braunsbergensis Liber Processuum ab anno 1713, nr 2 s. 210—212.

cząć od Lidzbarka i potem dekanatu lidzbarskiego. Nie zachowała się jednak dokumentacja tych wizytacji, ale należy przypuszczać, że się odbyły.

Niżej zestawiamy parafie, których wizytacja została przeprowadzona w następującym porządku chronologicznym [33]:

Brąswałd	16 września	1772
Jonkowo	5 września	1775
Kawkowo	6 września	„
Żegoty	1 października	„
Blanki	1 października	„
Jeziorany	3 października	1775
Tłokowo	3 października	„
Franknowo	4 października	„
Radostowo	8 października	„
Reszel	26 maja	1776
Lidzbark	10 sierpnia	1777
Rogóż	15 sierpnia	„
Kochanówka	15 sierpnia	„
Bisztynek	10 września	„
Długobór	30 października	„
Frombork	18 stycznia	1778
Błudowo	10 lutego	„
Tolkmicko	14 lutego	„
Pieniężno	1 maja	„
Pluty	20 maja	„
Bażyny	31 maja	„
Osetnik	31 maja	„
Biskupiec	23 sierpnia	„
Ramsowo	24 sierpnia	„
Klebark	27 sierpnia	„
Lamkowo	1 września	„
Orneta	14 maja	1779
Bieniewo	21 maja	„
Brąswałd	16 września	„
Dywity	17 września	„
Gryźliny	21 września	„
Olsztyn	22—26 września	„
Reszel	29 września	„
Klębowo	5 maja	1791
Kiwity	15 maja	„
Sułowo	15 maja	„
Lidzbark	16 maja	„
Krekole	17 maja	„
Wozławki	18 maja	„
Kochanówka	19 maja	„
Bisztynek	20 maja	„
Rogóż	22 maja	„
Dobre Miasto	19 września	„
Jonkowo	5 października	„

[33] ADWO, Akta Parafii Diecezji Warmińskiej. Akta te są zestawione według parafii w porządku alfabetycznym. Składają się na nie księgi rozporządzeń kościelnych, księgi metrykalne chrztów, ślubów i zgonów, księgi beneficjów kościelnych i fundacji, księgi rachunkowe przychodów i wydatków.

W czasie wizytacji Biskup Krasicki przeglądał dokładnie księgi parafialne, do których należały: Księgi zarządzeń biskupich, Księgi inwentarzy kościelnych kościołów, kaplic i dzwonnic, Księgi metrykalne chrztów, ślubów małżeńskich i zgonów, Księgi erekcji beneficjów, fundacji pobożnych i bractw kościelnych, Księgi łanów kościelnych, Księgi rachunkowe beneficjów, dziesięcin, fundacji, bractw i szpitali.

Skontrolowane księgi z krótszą lub dłuższą adnotacją, zakończone są podpisem wielkimi literami: IGNATIUS KRASICKI lub IGNACY BISKUP. Najczęściej używał krótkiej formuły: „Przedstawione księgi w czasie naszej wizytacji generalnej w dniu dzisiejszym 15 sierpnia 1777 roku Pańskiego, IGNACY BISKUP" [34]. Albo nieco zmieniony, a często stosowany zapis: „Podczas naszej wizytacji generalnej dnia 5 września 1775 r. obecny inwentarz został przejrzany jako odpowiadający rejestrowi, IGNACY BISKUP" [35].

Czasem zapis zawierał krótką pochwałę administratora parafii: „Przedstawiony tenże rejestr w czasie naszej wizytacji generalnej, ponieważ jest przejrzysty, został przyjęty i zatwierdzony dziś 27 sierpnia 1778 r. IGNACY BISKUP" [36].

Imienną pochwałę zawiera zapis parafii w Bisztynku: „W czasie naszej wizytacji generalnej przejrzeliśmy Księgę Zarządzeń Biskupich bardzo starannie prowadzoną, w której szczególnie pochwalamy dokładność przewielebnego i niezwykle sumiennego Rektora kościoła Kazimierza Kunigka i podpisujemy dnia 19 maja 1791 r. IGNACY BISKUP" [37].

Niekiedy zapis wizytatora zawierał jakiś nakaz dla proboszcza, jak: „Przedstawione nam rachunki podczas naszej wizytacji generalnej zostały przeczytane, przejrzane, sprawdzone i uznane za słuszne. Ponieważ jednak z rejestrem zostały złączone czynsze z beneficjum Reichera na sumę 500 florenów (...), postanowiliśmy, aby dla każdego beneficjum Kościół miał osobny rejestr. Tego dnia 4 października 1775 roku Pańskiego. IGNACY BISKUP" [38].

Po zapoznaniu się z działalnością duszpasterską biskupa, a zwłaszcza z jego trudem wizytacji parafii, trzeba powiedzieć, że Ignacy Krasicki nie był biskupem tylko z nominacji, ale miał poczucie odpowiedzialności za stan religijny diecezji i starał się wypełniać swoje obowiązki.

VI. REFORMA STATUTÓW KAPITULNYCH

Biskup Ignacy Krasicki miał świadomość dokonujących się przemian w świecie i rozumiał potrzebę dostosowania do nich nawet tradycyjnych przepisów i dekretów. Takiej reformy wymagały statuty Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku [39]. Na prośbę kanoników i wespół z nimi 18 maja 1774 r. ogłosił nowe statuty. Najbardziej interesujący jest wstęp do tych statutów, który brzmi:

> Wszystkim i każdemu z osobna, których dotyczy, albo będzie dotyczyć w przyszłości, pozdrowienie w Panu! Ponieważ natura rzeczy przemijających jest taka, że z nieprzerwanym upływem czasu nic nie

[34] ADWO, Akta Parafii Rogóż nr 5.
[35] Tamże, Akta Parafii Jonkowo nr 5.
[36] Tamże, Akta Parafii Klebark nr 4.
[37] Tamże, Akta Parafii Bisztynek nr 1.
[38] Tamże, Akta Parafii Franknowo nr 1.
[39] ADWO, Dokumenty Kapitulne S nr 35. Statuta Nove Rev. Capituli Varmiensis de anno 1774 die 18 Maii.

pozostaje jednakowo silne i trwałe, ale raczej wszystko podlega powtarzającym się zmianom. (...) Ta dotycząca wszystkich rzeczy zmiana nie oszczędziła również Diecezji Warmińskiej, na chwałę Boga Najlepszego i Najwyższego, a także na zbawienie dusz, przed pięcioma wiekami założonej przez Stolicę Apostolską i jej bezpośrednio podlegającej Niezbadanym wyrokiem Bożym Biskupstwo spod opieki łaskawych królów Polski dostało się pod władzę potężnego króla Prus Fryderyka II. (...) Przeto wskutek tej zmiany rzeczy, dawne statuty nie mogą już być zachowane z powodu zmniejszonych dochodów obecnie do trzeciej części dawnego stanu i z powodu uszczuplonej pensji. Z tych względów zachowanie dawnych statutów byłoby zbyt ciężkie, gdyby Kanonicy byli zobowiązani do ścisłej owej rezydencji, która dotąd chwalebnie kwitła i gdyby zachowane miały być dawne terminy służby Bożej i podziału dochodów kanonickich zgodnie z przepisami dotychczasowych statutów, mianowicie: Biskupa Maurycego Ferbera z r. 1532, Stanisława Hozjusza z r. 1563, Marcina Kromera z r. 1583 i w końcu Teodora Potockiego z r. 1722.

Dlatego uważamy, że te statuty należy zreformować i przystosować do obecnego stanu rzeczy, według władzy i upoważnienia nadanego nam przez dawne statuty. Własnoręcznie podpisali i pieczęcie przyłożyli Biskup Ignacy Krasicki i Andrzej Marquardt Kanonik i Kustosz Diecezji Warmińskiej. Sekretarzem był Ks. Jan Cichowski.

Oprócz Katedry i Kapituły Katedralnej we Fromborku istniała jeszcze Kolegiata i Kapituła Kolegiacka w Dobrym Mieście. Znaczenie Kapituły Kolegiackiej było jednak znacznie mniejsze niż Kapituły Katedralnej. Kapituła Kolegiacka miała swoje statuty, które również trzeba było unowocześnić. Biskup Ignacy Krasicki dokonał reformy tych statutów i ogłosił je we wrześniu 1791 r. Motywy tej reformy Biskup przedstawił na początku statutów w słowach: „Ponieważ taka jest właściwość czasu, że nic nie jest tak stałe i wieczne, żeby nie podlegało zmienności, owszem taka i tak wielka jest moc i natura tej zmienności, że choćby w każdej społeczności ludzkiej wszystko zostało wiernie, słusznie, pożytecznie i porządnie ustanowione, to jednak z upływem czasu, wskutek nieuniknionych przemian trzeba będzie to przekształcić, dostosować i doprowadzić do współczesnego zapotrzebowania. Nawet śladu nie pozostanie z tego, co było, i będzie zapomniane przez potomnych" [40].

Podczas wizytacji kanonicznej w Dobrym Mieście kanonicy Kapituły Kolegiackiej przedstawili Biskupowi problem konieczności zreformowania wielu przestarzałych artykułów statutu, ponieważ „w obecnych okolicznościach rzeczy i czasu w żaden sposób nie jest możliwe wywiązanie się z nich". Wobec tego kanonicy prosili Biskupa, aby przychylił się do ich prośby i „przeczytawszy owe statuty słowo za słowem i dobrze je rozważywszy, za zgodą tychże kanoników zmienił niektóre statuty lub ustanowił nowe w razie potrzeby".

Wspólnie z Kapitułą Kolegiacką Biskup przepracował i dostosował do ówczesnych warunków statuty obejmujące 47 artykułów, które zatwierdził urzędową formułą uroczystą: „Statuty Kolegiaty Dobromiejskiej w całości i w poszczególnych ich częściach, ze wszystkimi rozdziałami i klauzulami, z całym ich tekstem i brzmieniem, z uwagami, zastrzeże-

[40] ADWO, Statuta Capituli Collegiatae Guttstadtensis 1428—1791, mense Septembris 1791, karty 81—104.

niami, upomnieniami i karami w nich wyrażonymi, powagą naszą zwyczajną zatwierdzamy i poręczamy".

VII. DEKRET PRZECIW PIJAŃSTWU

Dnia 9 grudnia 1768 r., a więc w samych początkach biskupiego urzędowania na Warmii, Ignacy Krasicki wspólnie z Warmińską Kapitułą Katedralną wydał dekret przeciw pijaństwu. Dekret rozpoczynał się uroczystą formułą: „My Ignacy z łaski Boga i Świętej Stolicy Apostolskiej Biskup Warmii i Sambii, Książę Świętego Cesarstwa Rzymskiego i Prezes Ziem Pruskich oraz My Prałaci, Kanonicy i cała Kapituła Kościoła Katedralnego na Warmii!" [41]

Na początku Biskup zaznaczył, że jego pragnieniem jest, „aby wódkę wyłączyć z powszechnego handlu i wykluczyć ze sprzedaży artykułów codziennego użytku, ponieważ przyśpiesza ona rozwój pijaństwa i szkodzi zdrowiu ludzkiemu".

Ale zdawał sobie sprawę, że ogólny zwyczaj i różne okoliczności nie pozwalają wprowadzić w pełni tego zamiaru. Przeto skierował swoją uwagę przeciw nadużywaniu alkoholu i ujemnym jego skutkom. Doświadczenie wskazało, że obcy handlarze i Żydzi, posiadający największe gorzelnie, dla wzmocnienia mocy i jakości trunków mieszają je z różnymi korzeniami i przyprawami, które są szkodliwe dla zdrowia, a nawet dla życia pijących. Dlatego „jest rzeczą konieczną przypomnieć i odnowić dawne edykty i zarządzenia, szczególnie naszego poprzednika świętej pamięci biskupa Teodora Potockiego", ogłoszone w r. 1717 [42]. Stosownie do tego biskup i kanonicy oświadczyli:

> Niniejszym zakazujemy surowo wszystkim poddanym i każdemu z osobna, jakąkolwiek godność piastującym, mieszczanom, wójtom i karczmarzom, aby od nikogo obcego wódki nie sprowadzali i nie sprzedawali na terenie tego biskupstwa pod karą konfiskaty całego zasobu importowanej wódki. A jeśliby ktoś wielokrotnie łamał to zarządzenie, powinien być ukarany nie tylko rekwizycją, ale także w inny sposób zgodnie z naszym zdaniem. Nakazujemy też wszystkim karczmarzom, którzy mają pozwolenie na sprzedaż wódki, aby zaopatrywali się w ten napój jedynie i tylko w miastach warmińskich, których wzrost i pomyślność opiera się na dochodach z handlu, wyrobów fabrycznych i z naszych gorzelni, które stanowią niemałą część wszystkich dochodów.

Po tym zakazie i nakazie Biskup wraz z kapitułą rozstrzygał bardziej szczegółowo problemy. Zachodziło niebezpieczeństwo, że z braku konkurencji obcych trunków, ceny na wódkę krajową będą stawały się coraz bardziej zawyżone. Biskup zakazał gorzelnikom i urzędnikom podnoszenia cen, aby nie doprowadzić do sytuacji, że obce napoje można otrzymać po niższej cenie.

Wytworniejsze gatunki wódki mogli sprowadzać tylko ci, którzy na to otrzymali pisemne zezwolenie urzędującego burmistrza i przeprowadzili destylację tych napojów celem wyeliminowania wszelkiej mieszaniny ziół i ostrych korzeni.

Jeśliby ktoś pod pretekstem takiego zezwolenia sprowadzał i sprze-

[41] ADWO, Arch. Bisk. Ed 28.
[42] Tamże, Arch. Bisk. Ed 43 i Ee nr 109.

dawał inne napoje niż dozwolone, powinien być pozbawiony prawa sprowadzania lepszych gatunków wódki i ukarany „za publiczne oszustwo".

Gorzelnie i sklepy z alkoholem znajdowały się przeważnie w miastach, a nie było ich na wsiach. Rozporządzenie z r. 1667, za rządów biskupa Jana Stefana Wydżgi, zakazywało pędzenia wódki na wsiach. Ale w drugiej połowie w. XVIII, jak zaznaczył biskup Krasicki:

> Dowiedzieliśmy się, że zakaz ten nie jest realizowany, dlatego odnawiamy te dawno wydane zakazy i nakazujemy, aby nikt nie odważył się zakładać ani dużych, ani małych gorzelni na wsiach, we dworach, folwarkach i w domach, o ile nie posiada ogólnego lub specjalnego zezwolenia. Jeśli jednak ktoś sam lub jego przodek nieprawnie taką gorzelnię założył, ma obowiązek bez względu na przedawnienie zlikwidować ją.

Dekret Biskupa i kapituły kończy się jeszcze jednym surowym zarządzeniem:

> Aby to prawo antyalkoholowe, dla dobra ogólnego ustanowione, nie zostało obalone przez mieszkańców egoistycznych albo przez złe zamiary urzędników miejskich, którzy często bardziej dbają o swój własny pożytek niż o dobro publiczne, nakazujemy burmistrzom i urzędnikom naszym, aby utrzymywali tajnych wywiadowców, opłacanych suto ze skonfiskowanych dóbr. Wykryci przez nich przestępcy, choćby byli urzędnikami miejskimi, powinni być oskarżeni i ukarani zgodnie z prawem. A gdyby któryś z donosicieli zaniedbał swojego obowiązku, co zostałoby mu dowiedzione, powinien być nie tylko pozbawiony stanowiska, ale i ukarany za tajemną zmowę z przestępcami.

Biskup Ignacy Krasicki uchodził za człowieka pobłażliwego i wyrozumiałego na słabości ludzkie. Natomiast w sprawie pijaństwa, które już w XVIII w. było plagą narodu, okazał się stanowczy i nietolerancyjny.

VIII. RACHUNKI I KWITY

W zbiorach Archiwum Diecezji Warmińskiej znajdują się luźne karty lub kartki z różnymi rachunkami i pokwitowaniami, podpisywane przez wierzycieli i rzemieślników, nieraz parafowane przez Biskupa Krasickiego. Istnieją także karty powyrywane z ksiąg rachunkowych, zestawiające rozchody z niektórych miesięcy i lat, głównie z wczesnego okresu biskupstwa. Nie są więc zbyt liczne i trudno byłoby na ich podstawie wydawać sąd o gospodarce biskupiej Krasickiego, niemniej jednak mogą potwierdzać powszechną opinię o beztroskim dysponowaniu majątkiem swoim, rodzinnym i diecezjalnym.

Ignacy Krasicki, zaraz po otrzymaniu godności biskupiej, na wzór bogatych magnatów świeckich i duchownych postanowił urządzić sobie rezydencję w Warszawie. Już na początku r. 1767 nadarzyła mu się okazja nabycia rezydencji przy ul. Foksal, od pisarza koronnego Franciszka Michała Rzewuskiego. Rezydencja obejmowała ogród z pałacem, umeblowanym i zaopatrzonym i kosztowała 12 tysięcy dukatów [43].

Rezydencję tę Biskup ubogacał obrazami. Według rachunku z 21 grud-

[43] Z. Goliński, dz. cyt., s. 191—194.

nia 1768 r. „malarzowi królewieckiemu za malowanie portretów" Biskup zapłacił 100 dukatów, a winien był jeszcze 386 dukatów [44]. Malarzem tym był Johann Bader, członek Akademii Królewieckiej. Malował on portret biskupa „według maniery Kraffta", portret brata biskupiego i innych oraz portret jakiś „mały do talii z jedną ręką".

Na innym rachunku z 2 lutego 1768 r., wystawionym przez Samuela Contesse w Warszawie w języku francuskim, czytamy: „Na polecenie Jego Wysokości Księcia Biskupa Warmii zrobiłem (zaprojektowaną) przez pana Kraffta wielką ramę pozłacaną do portretu Jego Wysokości z tarczą i herbem w środku, zgodzoną za 20 florenów oraz ramę pozłacaną według tego samego projektu za 15 florenów". Sumę 35 florenów za te ramy wykonawca otrzymał od szambelana Księcia Krasickiego, Adama Dębskiego, 9 lutego 1768 r., co poświadczył Contesse. Na odwrocie tego rachunku napisano po polsku: „9 lutego 1768 za ramy do portretów królewskiego i Księcia florenów 35" [45].

Pragnąc prowadzić życie towarzyskie na wysokiej stopie, Biskup potrzebował zaplecza gospodarczego i służby. Posiadał więc własne konie w Warszawie i „ludzi stajennych". I tak był stangret Jakub od „koni siwych", mający do pomocy niejakiego Floriana. Drugi stangret Kazimierz był „od koni karych", mający do pomocy forysia, czyli pachołka. Oprócz stangretów byli trzej fornale „od koni kasztanowatych, od koni gniadych i od koni srokatych". Każdy z fornali miał swojego forysia. Oprócz tych był jeszcze masztalerz „od koni wierzchowych". Dla tej służby stajennej „strawne miesięczne wynosiło według rachunku z dnia 1 lutego 1768 r. 305 złotych polskich" [46].

Inny rachunek z dnia 20 lutego 1768 r. został wystawiony przez Józefa Malinowskiego w Warszawie „za stancję dla ludzi i stajnię dla koni na dwór Księcia Biskupa Warmińskiego czerwonych złotych trzydzieści dwa za niedziel cztery według ugody". Niżej na tym samym rachunku pokwitowanie: „Przy tym odebrałem pięć czerwonych złotych za dwie izby dla ludzi Książęcia po wyszłych czterech niedzielach powtórnie najęte". Na odwrotnej stronie zapisano: „20 Februar 1768 za najęcie dwóch izbów dla lokajów i stajni 37 złotych czerwonych" [47]. Ponadto dla swojego personelu Krasicki wynajmował pałacyk od Sióstr Kanoniczek Z. Komorowskiej i A. Zakrzewskiej. Według rachunku z 12 lutego 1768 r. Kanoniczki otrzymały: „czerwonych złotych osiemdziesiąt, od Nowego Roku do świętego Jana rachując", które „kwitujemy i na to się podpisujemy" [48].

Niejaki F. Sułkowski z Warszawy dostarczył biskupowi 185 sztuk drzewa za cenę 1017 i pół złotych polskich, co zostało pokwitowane 13 lutego 1768 r. przez dostawcę [49].

Tego samego dnia listonosz Kuhn pokwitował odebrane wynagrodzenie „ze skarbu Księcia Biskupa Warmińskiego za listy cudzoziemskie" [50]

Kilka dni wcześniej 8 lutego niejaki Kasper Härtig pokwitował po niemiecku mały rachunek 6 złotych polskich „za dwie gwiazdy" [51], co z pewnością miało związek z orderami przyznanymi przez króla.

[44] ADWO, Rep 128 III 6c 1768, nr 9.
[45] Tamże, nr 3.
[46] Tamże, nr 1.
[47] Tamże, nr 7.
[48] Tamże, nr 4.
[49] Tamże, nr 6.
[50] Tamże, nr 5.
[51] Tamże, nr 2.

Z pobytu Krasickiego w Warszawie należy jeszcze wspomnieć o wekslu z dnia 25 czerwca 1767 r. na sumę 200 czerwonych złotych, wypożyczonych biskupowi przez wojskiego podolskiego Józefa Mierzejewskiego. Przy tej transakcji biskup oświadczył: „Którą to kwotę w złocie ważnym najdalej za niedziel sześć wyżej rzeczonemu Panu Mierzejewskiemu rzetelnie oddać i wyliczyć obowiązuję się i dla lepszego upewnienia przy zwykłej pieczęci własną podpisuję się ręką". Na dole tego weksla mieści się adnotacja Mierzejewskiego z 4 lutego 1768 r.: „Podług tej asekuracji odebrałem ze skarbu Biskupa Warmińskiego zupełną kwotę mnie winną" [52].

Wczesną wiosną r. 1767 Ignacy Krasicki wysłał swego brata Antoniego na Warmię celem odnowienia i uporządkowania rezydencji biskupiej w Lidzbarku. Koszty przeprowadzonych remontów były ogromne. Według zachowanych rachunków, od marca do września 1767 r. wydano na ten cel 78 752 zł polskich i 6 gr [53]. Zostali zatrudnieni najrozmaitsi rzemieślnicy i fachowcy, jak: ślusarz, szklarz, stolarze, tapicer, siodlarz, rymarz, powroźnik, snycerz, guzikarz, rękawicznik, kapelusznik, praczki, kucharz i introligator. Wynajęci zostali także malarze, jak Czapliński, Jasieński oraz czterokrotnie wymieniany malarz francuski Sylwester Mirys.

Do tego dochodził bardzo liczny personel służby pałacowej i zamkowej, jak kamerlokaj, lokaje, waltorniści, hajduki, paziowie, stangreci, furmani, masztalerz i muzykanci. Utrzymanie lokajów, hajduków i paziów pochłaniało ogromne sumy, przeciętnie 350—450 zł polskich miesięcznie.

Największy wydatek stanowiło kupno inwentarza i mebli po zmarłym biskupie Adamie Stanisławie Grabowskim, za które zapłacono 48 700 zł bratu zmarłego Janowi Michałowi Grabowskiemu, kasztelanowi elbląskiemu.

Spośród wielu wydatków wymienimy niektóre: „furmanowi ze Skajbot za przywiezienie rzeczy z Warszawy 26 zł, furmanowi elbląskiemu za przywiezienie muzykantów z Warszawy 90 zł, furmanowi reszelskiemu za przywiezienie paków z Warszawy 42 zł, Ritter posłany do Królewca po paki petersburskie wydał w drodze i na miejscu na konie 165,12 zł, Walrotowi muzykantowi strawne w maju i na suknie 127 zł, za świece woskowe w Królewcu 243,5 zł, krawcowi nadwornemu od roboty liberii 219 zł, za obrębowanie i znaczenie bielizny kredensowej 273 zł, za łóżko żelazne z kotarą, materacem i kołdrą z zielonego adamaszku 400 zł, za 12 tapczanów 66 zł, za 90 łokci karmazynowego aksamitu 630 zł".

W tym samym czasie został zakontraktowany stolarz, majster Antoni Cader, który za swoje prace wystawił rachunek na sumę 598,15 zł. Rachunek ten z 20 marca 1767 r. rozpoczął słowami: „Na rozkaz Jaśnie Oświeconego Jegomości Książęcia Biskupa Warmińskiego roboty stolarskie robiłem". Między innymi wykonał: „11 ram do obrazów, kufer duży z okrągłym wierzchem, skrzynię do drew do kominka, dla Książęcia pulpit reperowałem, dwie paki na czekoladę, jedną z drewna sosnowego, a drugą z olchy, skrzynię na podróż, kufer średni na drogę dla Książęcia" [54].

Wszystkie te remonty i prace dozorował szambelan Adam Dębski.

---

[52] ADWO, Rep 128 III 6c 1767, nr 3.
[53] Tamże, nr 1.
[54] Tamże, nr 2.

W marcu 1767 r. „wydał on w Gdańsku 2762 zł i 18 gr. W czerwcu tego samego roku wydał w Gdańsku 120 zł, a w sierpniu „podczas bytności swojej w Warszawie" wydał 200 zł. Oczywiście te wszystkie wydatki pokrywano z kasy biskupiej.

Po przerwie letniej, zachowane rachunki dotyczą prac od 15 grudnia 1767 do 29 lutego 1768 r. i opiewają na sumę 554, 88 zł i 66 dukatów [55]. Rachunki te prowadził burgrabia pałacu P. Poltz.

Przytaczamy niektóre wydatki:

> Za stołków drewnianych sztuk 9 — 27 zł; malarzowi francuskiemu na blachy i gwoździe do gabinetu — 16 zł; dla stróża do dworku — 30 zł; malarzowi od reperacji w sali koło luster — 4 zł; stróżom dwom pałacowym — 60 zł; za bursztyn do kadzenia — 3 zł; za sztukę płótna na podłogę do gabinetu — 26 zł; mularzowi od zamurowania kominka w buduarku — 5 zł; za łuczywo na kominki — 6 zł; za 5 kloców drzewa i od zwiezienia — 34 zł; za 3 sążni drzewa i furmanowi — 60 zł; za 7 fur drzewa olszowego — 50,24 zł; od rznięcia tego drzewa za dwa dni dwom ludziom — 10 zł; za kloców 61 i sążni drzewa olszowego — 386,15 zł; od rznięcia drzewa — 21 zł.

Oprócz tych rachunków w materiałach archiwalnych Diecezji Warmińskiej znajduje się jeszcze wykaz robót stolarza Franciszka Bluma, wykonanych „na rozkaz Jaśnie Oświeconego Książęcia Jego Mości" na początku roku 1773 [56]. Wykaz ten obejmował między innymi następujące prace:

> Grundwaga reparowana dla ogrodnika,
> W tym pokoju, gdzie bilard stoi, trzy sztuki tafli z mego drzewa robiono i gdzie piec stojał,
> Książeciu stolik kamienny reparowano,
> W tylnych dwóch pokojach podłogę reparowano,
> 4 łóżka do babilion robiono z mego drzewa,
> Wielkiego salonu w drzwiach dwa tafle z mego drzewa robiono i ułożono,
> W tych nowych pokojach nad Książęciem podłoga reparowana,
> W tej małej garderobie 18 sztuk tafli z mego drzewa robiono i ułożono,
> Szafa do książek z mego drzewa robiona,
> W pokoju paradnym podłoga reparowana z mego drzewa,
> 4 sztuki stolików przypasowano i przybito,
> Do dużego zwierciadła, które nad kominem jest, blindram robiono z mego drzewa,
> Gdzie kuchmistrz stoi, w tej starej oficynie, nowe podłogi robiono i położono,
> Do Książęcej karety na koło wieko robiono,
> Dla Książęcia łóżka robiono ze śrubami żelaznymi do rozbierania,
> Do Książęcej karety na koło wieko robiono,
> 3 paki wielkie dla Książęcia z mego drzewa robiono,
> Do Książęcej kaplicy kufer robiono z mego drzewa do srebra pakowania i kościelnych rzeczy.

---

[55] Tamże, nr 8.
[56] ADWO, Rep 128 III 6c 1773, nr 1.

Pod tym zestawem robót mieści się zapis:

Zgodzony za zł 224, które P. Graf ma zapłacić.
20 Martii anni 1773 ad rationem tego regestru dałem fl. 112.
22 Aprilis anni 1773 ad rationem tego regestru dałem fl. 56.
25 ? ? „ „ 56.

Pozostały jeszcze rachunki na kuchnię rezydencji biskupiej w Lidzbarku. Pierwszy rachunek z 23—29 stycznia 1769 r. pochodzi ze słynnej firmy Östreichów z Braniewa. W nagłówku tego rachunku czytamy: „Na potrzeby kuchni Pańskiej Księcia Jegomości Dobrodzieja posłałem z dyspozycji Księdza Kanonika Drozyłowskiego Podskarbiego Pańskiego do Heilsberga". Potem następuje wykaz wiktuałów: 5 antałków minogów, 4 antałki łososia, 15 sztuk łososi wędzonych, 4 antałki jesiotra, 2 beczki i 5 antałków śledzi, 2 beczki kablonu duńskiego, 2 paki sztokfiszów i 4 funty gulaszu.

Oprócz tego są wymienione różne gatunki oliwy i słodyczy: faseczka oliwy hiszpańskiej, 30 flaszek oliwy prowansalskiej, 3 skrzyneczki precli, 3 skrzyneczki konfitur francuskich, po 1 kamieniu (miara wagi) migdałów, orzeszków i ryżu, kopa cytryn, a ponadto 80 funtów pudru i 4 ryzy papieru pocztowego.

Cena na wymieniony towar wynosiła 680,24 złotych [57].

Drugi rachunek pochodzi od K. Żukowskiego z Warszawy, datowany 16 września 1769 r. Bezpośrednim adresatem był Święcicki, stolnik wendeński, dworzanin Krasickiego w Lidzbarku. Na początku rachunku pewne informacje od Żukowskiego: „Sprawunek według listu Pana Dobrodzieja przez Zielińskiego furmana odsyłam przy dozorze Marcina kamerlokaja, który obierał sam piwo według gustu Księcia Jegomości, które jest w gatunku tym, jaki Pan Dobrodziej rozkazał, tylko zamiast inflandzkiego (które teraźniejszego waru nie udało się dobre) Piastewskiego beczkę teraz tu estymowanego" [58].

Po tym wstępie następuje wykaz towaru; piwa: tyszlundzkie, wilanowskie, bielawskie, piastewskie; wieniec grzybów, cebuli, czosnku; kamień mydła.

Wór z grzybami, cebulą, czosnkiem, zapieczętowany. Rachunek za ten towar wynosił 162 złotych.

Trzeci rachunek wystawił 24 marca 1772 r. kupiec gdański Johann Andreas Biermann. „Do kredensu Jaśnie Oświeconego Księcia Biskupa Warmińskiego" dostarczył on różne gatunki oliwy, napoje i towary: oliwy prowansalskiej przedniej 6 butelek, oliwy prowansalskiej najprzedniejszej 2 butelki, oliwy prowansalskiej 3 butelki, spirytus winny przedni 1 butelka, musztardy przedniej angielskiej 1 butelka, cukru kandysbrolu 3 głowy, sera francuskiego przedniego 6 funtów, sera lewanckiego najprzedniejszego 6 funtów. Rachunek za to wszystko wynosił 105,27 złotych [59].

IX. POCZTA BISKUPIA NA WARMII

Biskup Ignacy Krasicki był fundatorem poczty na Warmii. Informacja o tym została już podana do publicznej wiadomości w *Studiach Warmiń-*

[57] ADWO, Rep 128 III 6c 1769, nr 1.
[58] Tamże, nr 2.
[59] ADWO, Rep 128 III 6c 1772, nr 2.

skich w r. 1973 [60]. Ale artykuł ten pozostał nie zauważony. A jednak rzuca on nowe światło na społeczną działalność Księcia Poety. Z tego względu dobrze będzie przedstawić chociaż w skrócie powstanie poczty na Warmii.

Wiadomość o tym fakcie zawdzięczamy kronikarzowi warmińskiemu Janowi Nepomucenowi Katenbringkowi, który w swojej kronice *Miscellanea Varmiensia* zamieścił interesujący nas dokument pt. *Ermländischer Post-Cours* [61]. Według powyższego dokumentu Krasicki erygował regularną i stałą pocztę międzymiastową na Warmii w r. 1768. Miała ona służyć nie tylko sprawom kościelnym, ale mogli z niej korzystać także wszyscy mieszkańcy kraju. Finansowana miała być z funduszów ekonomii Biskupstwa Warmińskiego i „oddawanie listów na tę pocztę było bezpłatne dla wszystkich". Wynika z tego, że pocztę ustanowiono już w pierwszych miesiącach rządów Ignacego Krasickiego, który prowadził szeroką korespondencję i odczuwał potrzebę poczty. Nie traktował jej jednak jako instytucji dochodowej, jak to czyniono gdzie indziej.

Wykonanie tego dekretu Biskup zlecił kanonikowi Tomaszowi Szczepańskiemu, ekonomowi Biskupstwa, człowiekowi niepospolitych zdolności organizacyjnych, który dobrał sobie do pomocy „męża roztropnego", jakim był burmistrz Braniewa, Franciszek Ostreich. Tym trzem ludziom: Biskupowi Krasickiemu, kanonikowi Szczepańskiemu i burmistrzowi Ostreichowi zawdzięczała swój początek poczta biskupia na Warmii.

Centralny urząd pocztowy znajdował się w Braniewie, które było największym i najbogatszym miastem. Na czele tego urzędu stał zapewne poczmistrz generalny, mianowany przez Biskupa. W obrocie pocztowym Braniewo było punktem wyjściowym i docelowym wszystkich kursów pocztowych. Tu, w Braniewie, wpisywano wszystkie listy do rejestru i wysyłano w teren. Z Braniewa przewożono pocztę do punktu rozdzielczego, jakim był węzłowy urząd pocztowy w Ornecie. Po Braniewie więc Orneta odgrywała główną rolę w organizacji poczty warmińskiej. Tutaj sortowano całą korespondencję i potem rozwożono ją w dwóch kierunkach, wschodnim i południowym. Kurs wschodni był kierowany z Ornety do Lidzbarka, gdzie była stacja pocztowa. Następnie dyliżans pocztowy wędrował do dalszych stacji: w Jezioranach, Bisztynku i Reszlu.

Kurs południowy był kierowany z Ornety do stacji pocztowych w Dobrym Mieście, a następnie do Olsztyna. W ten sposób oprócz generalnego urzędu pocztowego w Braniewie i urzędu węzłowego w Ornecie istniały jeszcze stacje pocztowe w większych miastach warmińskich. Tymi samymi szlakami wracały dyliżanse i pocztylioni, którzy po przekazaniu listów i przesyłek zabierali ze sobą nowe materiały pocztowe celem zdeponowania ich w punkcie rozdzielczym. Poczta kursowała dwa razy w tygodniu. Dni tygodnia oraz godziny przyjazdu i odjazdu dyliżansów pocztowych były podane do publicznej wiadomości.

Dodać trzeba, że istniała także poczta zagraniczna, czyli dla korespondencji przychodzącej z zagranicy i dla przesyłek adresowanych za granicę. Dla tej poczty istniały oddzielne kursy dyliżansów i oddzielny zespół pocztylionów.

Z pewnością zorganizowanie poczty na Warmii było wielkim dobro-

[60] Bp J. Obłąk: Biskup Ignacy Krasicki organizatorem poczty na Warmii W: *Studia Warmińskie*, t. X (1973), s. 75.

[61] ADWO, Arch. Bisk. H nr 18, s. 168.

dziejstwem dla ludności i ułatwieniem życia społecznego. Niestety, już po pierwszym zaborze pruskim poczta biskupia na Warmii została wchłonięta przez pruską organizację pocztową i częściowo przeorganizowana.

X. PO PRZENIESIENIU Z LIDZBARKA DO GNIEZNA

19 lipca 1795 r. nastąpiła prekonizacja biskupa Ignacego Krasickiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Nowy arcybiskup nie zwlekał z przeniesieniem się i wkrótce osiadł w rezydencji arcybiskupiej w Skierniewicach. Stąd 3 września 1795 r. skierował pismo do kanoników warmińskich Justa Soczewskiego i Jana Cichowskiego, deputowanych przez kapitułę do przejęcia inwentarza Biskupstwa Warmińskiego z rąk arcybiskupa. W piśmie swoim domagał się, aby deputowani oceniali inwentarz „nie według stanu poprzedniego, w jakim się znajdowały dobra menzy biskupiej podczas jego ingresu do katedry warmińskiej, ale raczej według stanu późniejszego", kiedy po rozbiorach wszystkie majątki kościelne ze swoimi inwentarzami „zostały poddane najwyższej władzy królewskiej". Równocześnie zawiadamiał ich, że jego plenipotentami przy przekazywaniu majątku diecezji będą Piotr Elsner prepozyt kaplicy zamkowej w Lidzbarku i Jan Chrystian Ehm wójt krajowy. Pismo swoje zakończył formułą przesadnie grzecznościową „jako najoddańszy z sercem braterskim i najochotniejszy do usług" [62].

16 września tego roku arcybiskup napisał po polsku list do wspomnianego wyżej Elsnera w Lidzbarku:

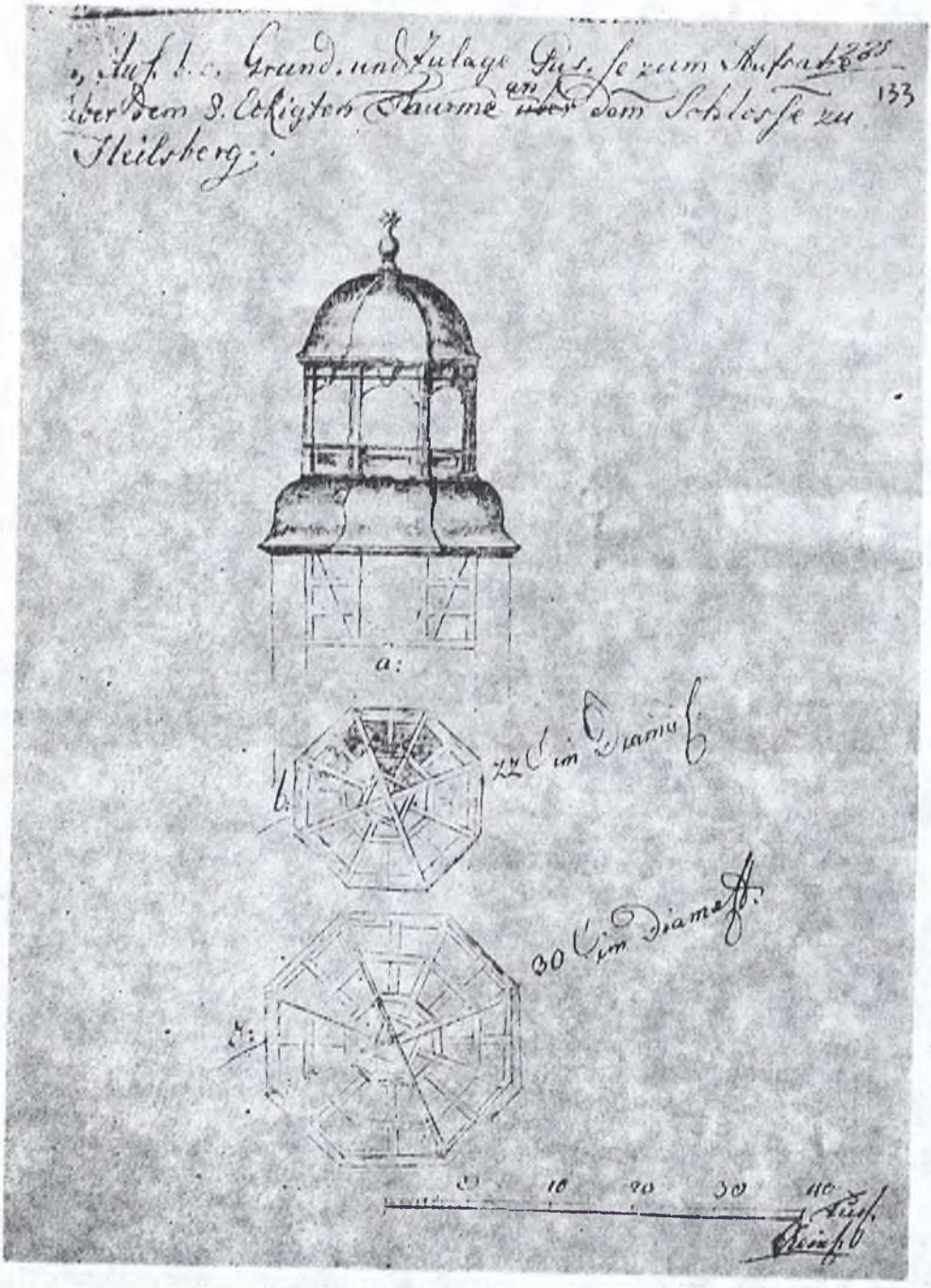
> Pomiędzy rzeczami mojemi z Heilsberga dotąd zwiezionemi nie dostaje jeszcze następujących, jak to: z kaplicy wielka srebrna miednica z nalewką, przykrycie na faldystorz i gradusy razem z bezgłowiem aksamitnym karmazynowym, które się w kaplicy z krzesłem aksamitnym znajdują.
>
> Tom pierwszy dzieła de l'Architecture françoise in folio, który był pożyczony Architektowi Prowincji Masuhr w Bisztynku mieszkającemu. Wszystkie manuskrypta, które w Bibliotece znajdowały się.
>
> Zalecam więc WMPanu, abyś te wszystkie wyrażone tu rzeczy i pisma albo sam, jak się do mnie wybierzesz, z sobą przywiózł, lub też przez pierwszą pewną okazyją, gdyby się ta wprzód wydarzyła, odesłać starał się.
>
> Uprzejmie życzliwy I. Krasicki.

Elsner jednak nie spełnił życzeń arcybiskupa, bo było już za późno. Lidzbark biskupi wraz z inwentarzem pałacu i zamku został już spisany i przejęty. Wobec tego Elsner nie mógł działać potajemnie, aby się ewentualnie nie narazić na najgorsze zarzuty z drugiej strony. Kanonicy zaś deputowani przez kapitułę, którym Elsner przekazał postulaty arcybiskupa odpowiedzieli: „Nie znaleźliśmy żadnych innych rękopisów poza tymi, które należały do archiwum, a takich jeszcze więcej byłoby pożądanych" [63].

Niestety, ostatnie lata Ignacego Krasickiego zostały bardzo zakłócone sprawami pieniężnymi nie spłaconych długów i przez licznych wierzycieli, domagających się wypłaty należności. Szczególnie przykra była sprawa inwentarza Biskupstwa Warmińskiego, który w ciągu niemal trzydziesto-

---

[62] Tamże, Bistums-Inventar von 1795, s. 7, 11—13, 47—48, 183—185.
[63] Tamże, s. 261—263.



2. Projekt odbudowy wieży na zamku w Lidzbarku

letnich rządów Biskupa Krasickiego uległ wielu poważnym zmianom i zniszczeniom. A lokalne władze pruskie i Kapituła Katedralna domagały się odrestaurowania wszystkich zabudowań inwentarskich i przywrócenia ich do stanu z r. 1767. Zwoływano różne komisje państwowe i kościelne, powoływano rzeczoznawców, obliczano wysokość kosztów naprawy i żądano ich pokrycia przez arcybiskupa. Równocześnie przypomniano Krasickiemu kapitulacje wyborcze podpisane i zaprzysiężone przez niego.

Przede wszystkim zwracano uwagę na rezydencję biskupią w Lidzbarku, która powinna być przekazana w swojej czystości stylowej bez jakiejkolwiek skazy, a tym bardziej bez widocznego uszkodzenia. Tymczasem ośmiokątna wieża z zegarem i latarnią na zamku, od dawna uszkodzona, nie mogła doczekać się restauracji. W r. 1793 architekt krajowy Masuhr przygotował projekt jej restauracji [64]. Ale Biskup Ignacy Krasicki jej nie odbudował.

MISCELLANEA KRASICIANA

ZUSAMMENFASSUNG

Über Bischof Ignacy Krasicki, über seine Tugenden und Fehler, seine politische und kirchliche Tätigkeit, seine Poesie und sein literarisches Schaffen ist schon viel geschrieben worden. Trotz vieler Bearbeitungen empfinden wir immer noch einen Wissenshunger und Blättern aufs neue in Urkunden, in der Hoffnung noch etwas Neues über der ermländischen Fürstbischof zu erfahren.

Folge solcher Untersuchungen ist der vorliegende Beitrag mit Einzelheiten aus dem Leben von Krasicki, die nicht ins Vergessen geraten sollen.

Wir finden wenig bekannte oder ganz unbekannte Mitteilungen, die folgendes betreffen: die feierliche Einführung von Krasicki in die Kathedrale und ermländische Diözese, Wahlkapitulationen, von Krasicki unterschrieben, die geographische Tabelle von Ermland, zu seinen Ehren aufgeschrieben, die Gärten von Krasicki in Lidzbark und Smolajny, die Pfarreivisitationen, das Dekret gegen die Trunksucht, Rechnungen und Belege des Fürstbischofs, die Statutenreform des ermländischen Kapitels und des Kollegiatstiftes in Dobre Miasto (Guttstadt), die Errichtung der Post im Ermland, die Übersiedlung von Lidzbark nach Gniezno.

Grundlage der Bearbeitung dieser Problematik in einer neuen Beleuchtung sind Urkunden und Archivsakten, die sich im Diözesanarchiv in Olsztyn und teilweise im Archiv des Kollegiatstiftes in Łowicz befinden.

[64] Tamże, s. 231—235.

Ks. ROMAN BODAŃSKI

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

WALKA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ O NIEZALEŻNOŚĆ OD METROPOLII RYSKIEJ I GNIEŹNIEŃSKIEJ OD 1426 DO 1566 R.

Treść: I. Początki zależności metropolitalnej diecezji warmińskiej. II. Próby oderwania diecezji warmińskiej od metropolii ryskiej. III. Próby podporządkowania diecezji warmińskiej metropolii gnieźnieńskiej. Dodatki. *Zusammenfassung.*

Diecezja warmińska jest jedną z niewielu diecezji nadbałtyckich, które przetrwały szczęśliwie napór reformacji w XVI w. Podczas gdy sąsiadujące z nią diecezje pomezańska, sambijska i wiele innych, położonych nad Bałtykiem, uległo pod wpływem tej reformacji zagładzie, Warmia, opierając się skutecznie wpływom protestantyzmu, nie tylko uratowała swoje istnienie, ale nawet polepszyła swoją pozycję w organizacji kościelnej, uzyskując przywilej egzempcji. Nie był to jednak przywilej łatwy, stał się on bowiem dla diecezji bodźcem do wielowiekowej walki o niezależność od synodów metropolii gnieźnieńskiej. A wcześniej jeszcze, zanim diecezja weszła w spokojne posiadanie egzempcji, musiała przeżyć wiele niepowodzeń i niepokojów. Przeżywała niepowodzenia, gdy kierownictwo diecezji, niezadowolone ze związków z Rygą i żywiące ambicje wyniesienia diecezji do rangi metropolii — usiłowało oderwać diecezję od Rygi. Przeżywała niepokoje, gdy metropolici gnieźnieńscy, popierani przez królów polskich, w imię jedności organizacji kościelnej w kraju usiłowali wciągnąć diecezję warmińską do udziału w synodach prowincjonalnych gnieźnieńskich.

I. POCZĄTKI ZALEŻNOŚCI METROPOLITALNEJ WARMII

Diecezja warmińska erygowana została 29 lipca 1243 r. bullą cyrkumskrypcyjną legata papieskiego Wilhelma, byłego biskupa z Modeny [1]. Upoważnił go do tego aktu papież Innocenty IV, bullą również z dnia 29 lipca 1243 r.[2] Zanim diecezja otrzymała pierwszego biskupa [3], został mianowany dla Prus i diecezji chełmińskiej metropolita, Albert Suerbeer, dotychczasowy arcybiskup w Armagh (Irlandia). W bulli notyfikacyjno-nominacyjnej, wydanej przez papieża Innocentego IV 10 stycznia 1246 r. został on nazwany arcybiskupem pruskim, ale w drugiej części tego aktu zakres jego jurysdykcji został rozciągnięty również na diecezje Liwonii

[1] Neues Preussisches Urkundenbuch. Ostpreussischer Tl. II Abt. Bd. II, Urkunden des Bisthums Samland (=UBS) H. III, wyd. C. P. Woelky, H. Mendthal, Leipzig 1891—1905, n. 1, s. 1. W sprawie daty dziennej tej bulli zob. R. Bodański: Początki hierarchii kościelnej w Prusach, 1206—1255, cz. 2, *Studia Warmińskie*, XVIII (1981).

[2] Urkundenbuch des Bisthums Culm, (=UBC) H. I, n. 8, s. 3. W sprawie daty dziennej dokumentu zob. R. Bodański, dz. cyt., cz. 2.

[3] Po raz pierwszy biskup warmiński — imieniem Henryk — pojawił się w ugodzie arcybiskupa Alberta Suerbeera z Zakonem Krzyżackim, o której wiadomo z deklaracji tegoż arcybiskupa z 10 stycznia 1249 r. UBC, I, n. 22, s. 12.

i Estonii, nie należące jeszcze do żadnej metropolii [4]. Dlatego zaraz po nominacji arcybiskup Albert przyjął tytuł metropolity Prus, Liwonii i Estonii lub podobnie, na przykład Liwonii, Estonii i Prus [5]. Siedzibę metropolii miał wybrać sam arcybiskup [6], ale nie wykorzystał on tego prawa. Oglądając się za diecezją lepiej uposażoną otrzymał czasową administrację diecezji w Chiemsee [7] (na granicy Austrii i Bawarii), a potem dożywotnią administrację diecezji w Lubece [8]. Ta druga nominacja na administratora wskazuje na przypuszczalne plany Alberta założenia siedziby swojej metropolii właśnie w Lubece. Wiązałoby to młode kościoły nadbałtyckie z Niemcami. Papież rozważał właśnie w tym czasie możliwości założenia siedziby metropolitalnej w Lubece lub Kamieniu [9], ale nieznane motywy odwiodły go od tego planu. W umowie z Zakonem Krzyżackim zobowiązał się arcybiskup, że nie założy siedziby metropolitalnej w Prusach [10]. Nie ustrzegło go to jednak od ostrych konfliktów z Zakonem Krzyżackim, źle znoszącym autorytet arcybiskupa w Prusach. W końcu Zakon wytoczył arcybiskupowi Albertowi proces sądowy przed papieżem. W 1251 r. otrzymał Albert nakaz papieski założenia siedziby metropolitalnej w Rydze [11]. Ponieważ w tym czasie w Rydze był jeszcze poprzednik Alberta, biskup Mikołaj, wybrany na ordynariusza w 1229 r. i mimo propozycji Stolicy Apostolskiej nie chciał on przenieść się na inne biskupstwo ani zrezygnować z diecezji, Albert pozostał nadal w Lubece, aż do wakansu przyszłej metropolii. Dopiero po śmierci biskupa Mikołaja na początku 1254 r. przeniósł się Albert do Rygi [12]. W 1255 r. papież Aleksander IV zatwierdził siedzibę metropolitalną w

---

[4] Preussisches Urkundenbuch (=PUB) Bd. I, 1 H. wyd. R. Philippi, C. P. Woelky, Königsberg 1882, przedruk 1961, n. 176, s. 127. Na temat daty dziennej zobacz K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbitums Preussens 1245/1246, *Jahrbuch der Albereus Universität zu Königsberg* (Pr 10/1960) Anlagen II, s. 26.

[5] Zestawienie tytułów używanych przez arcybiskupa Alberta daje R. Bodański, dz. cyt., cz. 2.

[6] Wynika to z bulli papieża Aleksandra IV z 20 stycznia 1255 r., zatwierdzającej granice metropolii. Codex diplomaticus Warmiensis (=CDW) Bd. I, wyd. C. P. Woelky, J. M. Saage, Mainz 1860, diploma, n. 32, s. 64—65. Papież spodziewał się, że arcybiskup wybierze sobie na stolicę diecezję pomezańską z Zantyrem lub inną diecezję pruską. PUB, I, 1, n. 188, s. 235. Papież Aleksander IV w bulli z 30 marca 1246 r. wyraził się, że Albert miał otrzymać pierwszą siedzibę biskupią w Prusach, czyli Zantyr. PUB, I, 1, n. 179, s. 131. O planowanej siedzibie metropolii prusko-liwońskiej pisze R. Bodański: dz. cyt., cz. 2. Inne stanowisko zajmuje K. Forstreuter: Die Gründung des Erzbistums Preussen, s. 20—21.

[7] Monumenta Germaniae historica. Epistolae saeculi XIII e regestis Pontificum Romanorum selectae (=MGH ERP) t. II, wyd. G. H. Pertz, C. Rodenberg, Berlin 1874, n. 156, s. 118.

[8] Regest aktu nominacyjnego datowanego pod dniem 9 lipca 1247 r. Regesta imperii, t. V, wyd. J. Boehmer, Innsbruck 1892—1894, n. 7893. O dożywotnim charakterze tej nominacji wypowiedział się wielokrotnie sam papież Innocenty IV. Zob. między innymi w MGH ERP, II, n. 206, s. 171.

[9] Pismo z 2 września 1247 r. PUB, I, 1, n. 191, s. 138.

[10] Deklaracja arcybiskupa Alberta Suerbeera z dnia 10 stycznia 1249 r. o zawarciu ugody z Zakonem Krzyżackim. UBS, n. 3, s. 2. K. Forstreuter ustala nieprzekonująco i bez uzasadnienia czas tej umowy na 1250 r. Kontekst umowy wskazuje, że była zawarta wcześniej. (Fragen der Mission in Preussen von 1245 bis 1260. *Zeitschrift für Ostforschung*, 9 (1960) 262—263).

[11] PUB, I, 1, n. 241, s. 177, n. 245, s. 179; n. 246, s. 179.

[12] 4 marca 1254 r. papież polecił już mianować na miejsce Alberta franciszkanina Jana von Dist. MGH ERP, III, n. 267, s. 233—234. Akt nominacyjny wystawił legat papieski kardynał Piotr 9 marca 1254 r. UBS, n. 32, s. 9.

Rydze, ustalił nowe granice i nadał jej nazwę metropolii ryskiej [13]. W ramach tej zreorganizowanej prowincji znalazła się również diecezja warmińska i pozostałe diecezje pruskie oraz diecezja chełmińska.

Było to rozwiązanie sztuczne, podyktowane wpływami Zakonu Krzyżackiego w Prusach i Inflantach. Rozwiązanie nie uwzględniające przesłanek etnograficznych, językowych, geograficznych i społecznych, które zwykle przy określaniu granic metropolii odgrywają pierwszorzędną rolę [14]. W średniowieczu, co prawda, często o tych przesłankach zapominano, ale w przypadku metropolii ryskiej było to szczególnie rażące. Wpływy Zakonu Krzyżackiego nie tylko zresztą udaremniły pierwotny zamiar utworzenia odrębnej metropolii dla Prus, lecz także sprawiły, że władza metropolitów ryskich była w Prusach bardzo słaba, niemalże tylko symboliczna. W ciągu XIII i XIV w. wielcy mistrzowie krzyżaccy ingerowali w kompetencje metropolitów ryskich. Odciągali biskupów pruskich od udziału w synodach prowincjonalnych, narzucali swoich kandydatów na biskupów. Metropolici ryscy musieli tracić wiele czasu i energii, żeby wymóc od nominatów na diecezje pruskie złożenie należnej im przysięgi wierności i posłuszeństwa [15].

II. PRÓBY ODERWANIA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ OD METROPOLII RYSKIEJ (1426—1512 r.) ORAZ DĄŻENIA ARCYBISKUPÓW GNIEŹNIEŃSKICH DO PODPORZĄDKOWANIA SOBIE BISKUPÓW WARMIŃSKICH (1516—1566)

Diecezja warmińska uzyskała niekwestionowaną egzempcję przez likwidację arcybiskupstwa ryskiego. Najczęściej jako datę roczną tego wydarzenia przyjmuje się 1566 r.[16], w którym zmarł ostatni arcybiskup

---

[13] Akt papieża Aleksandra IV z 20 stycznia i 31 marca 1255 r. PUB, I, 1, n. 307, s. 228, n. 317, s. 232.

[14] Dekret Soboru Watykańskiego II o pasterskich zadaniach biskupów „Christus Dominus" n. 23.

[15] H. F. Jacobson: Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preussen und Posen mit Urkunden und Regesten, Königsberg 1837, s. 43—49; CDW, II, n. 547, s. 577 III, n. 535, s. 537, IV, n. 4, s. 66, n. 154, s. 202; A. Theiner (wyd.) Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia (= Theiner), t. I, Romae 1860, n. 205, s. 122; UBC, I, n. 73, s. 51, n. 493, s. 400, n. 509, s. 410, n. 536, s. 428, n. 639, s. 515 n. 725, s. 586; Memoriale domini Lucae episcopi Warmiensis: Monumenta historiae warmiensis (= MHW) t. VIII, wyd. C. P. Woelky, Braunsberg 1889, z. I, s. 1—171; Akta Alexandri. Regis Poloniae, Magni Ducis Lithuaniae etc., w: Monumenta medii aevi historica, t. 19, wyd. F. Pappee, Kraków 1927, n. 311, s. 520—521; H. Jacobson: Die Metropolitanverbindung Rigas mit den Bistümern Preussen, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 6 (1836) Stück 2, s. 139—155, 166—172; H. Schmauch: Die Besetzung der Bistümer im Deutschordenstaate (bis zum Jahre 1410), *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (= ZGAE), 20 (1917) 643—752, 21 (1920) 1—102; J. Oswald: Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitangewalt über die Altpreussischen Bistümer, w: *Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie in Braunsberg*, Wintersemester 1942/1943, s. 14, 26—41, 46, 70—74, 77—78; B. Poschmann: Bistümer und Deutscher Orden in Preussen 1243—1525, ZGAE 30 (1960) 227—356. K. Górski: Łukasz Watzenrode, życie i działalność polityczna (1447—1512), Wrocław 1973, s. 52—65.

[16] H. Jacobson: Nachtrag zu der Abhanlung: Die Metropolitanverbindung Riga's mit den Bistümern Preussens, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 8 (1838) H. 4, s. 82—89; H. Schmauch: Die kirchenrechtliche Stellung der Diözese Ermland, ZGAE 30 (1966) 485—486; J. Obłąk: Egzempcja diecezji warmińskiej i jej obrona za biskupa Mikołaja Szyszkowskiego, *Polonia Sacra*, 7 (1955) 125, 130; J. Oswald, dz. cyt., s. 73—74. H. Schmauch i J. Obłąk dają zesta-

ryski, Zygmunt August von Meklemburg, a kapituła ryska, przesiąknięta wpływami luteranizmu, nie przystąpiła już więcej do wyboru nowego arcybiskupa i w tymże roku została rozwiązana. Nie jest to data zbyt ewidentna. Już wcześniej uważano, że metropolita ryski, hołdujący jawnie reformacji jest niezdolny do wykonywania władzy kościelnej nad diecezjami zależnymi od Rygi [17]. Wskazuje się też, że już od śmierci arcybiskupa Jana VII Blankenfelda w 1527 r. jego następcy nie starali się o zatwierdzenie wyboru przez papieża. Tomasz Schöning, wybrany bezpośrednio po nim, uzyskał zatwierdzenie tylko od cesarza Karola V. W 1530 r. cesarz nadał mu miasto Rygę jako dominium świeckie [18], w myśl prawa kanonicznego metropolita, który w ciągu trzech miesięcy nie zwrócił się do papieża o zatwierdzenie nominacji i nie prosił o paliusz, tracił władzę kościelną [19]. Były więc podstawy prawne do wnioskowania jeszcze przed 1566 r., że diecezja warmińska jest wolna od władzy zwierzchniej metropolitów ryskich. Zanim wytworzył się ten stan prawny, obserwujemy jeszcze wcześniej — bo już w XV w. — działania zmierzające do likwidacji zależności metropolitalnej od Rygi przez stworzenie na Warmii odrębnej metropolii dla Prus.

Prześledźmy te działania, systematyzując je w ramach pontyfikatów poszczególnych biskupów warmińskich.

FRANCISZEK KUHSCHMALZ 1424—1457

Był sprzymierzeńcem Krzyżaków [20] i współdziałał z wielkim mistrzem krzyżackim w bojkotowaniu synodów prowincjonalnych metropolitów ryskich. Jego poprzednicy nie znali ciężaru obowiązku uczestniczenia w takich synodach, bo w ciągu XIII i XIV w. odbył się tylko jeden znany z przekazów synod prowincjonalny zwołany na dzień 18 sierpnia 1258 r.[21] W XV w. po soborze w Konstancji (1414—1418) ożywiła się działalność synodów partykularnych [22]. Arcybiskupi ryscy zaczęli również wykazywać więcej troski o synody swojej prowincji. Automatycznie wyłonił się problem uczestnictwa w tych synodach biskupów pruskich. Na 1422 r.

---

wienie publikacji autorów, którzy prezentują odmienny pogląd. W nowszych publikacjach nadal nie ma pełnej jedności. Na przykład K. Górski przyjmuje, że przywilej egzempcji uzyskał dla diecezji Łukasz Watzenrode (dz. cyt., s. 64).

[17] Uchańsciana, czyli zbiór dokumentów wyjaśniających życie i działalność Jakuba Uchańskiego, t. III, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1890, n. 21, s. 64—65. Por. stanowisko w tej sprawie Jana Łaskiego i Stanisława Hozjusza przedstawione na dalszych kartach niniejszego artykułu.

[18] P. Tschackert: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preussen, Bd. I Einleitung, Leipzig 1890, s. 177.

[19] C. 11, X, I, 6; C. 3, X, I, 8; W. Plöchl: Geschichte des Kirchenrechts, Bd. II, Wien 1962, s. 134; R. Bodański: dz. cyt., cz. 1, *Studia Warmińskie* 16 (1979) 314.

[20] J. Obłąk: Historia diecezji warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 104.

[21] PUB, I, 2, n. 66, s. 62. J. Oswald twierdzi, że nie był to w ścisłym słowa znaczeniu synod, lecz tylko zebranie biskupów. Sam dokument rzeczywiście nic nie wzmiankuje o synodzie, tylko o odpuście udzielonym przez biskupów prowincji dla dobroczyńców żeńskiego klasztoru cysterskiego w Rydze. Jednakże uroczysta forma udzielenia odpustu przez wszystkich biskupów świadczy, że było to zebranie biskupów z zastosowaniem specjalnego uroczystego rytuału, czyli synod. W Rydze odbywał się także zjazd biskupów w 1215 r. Ten na pewno nie był synodem prowincjonalnym, bo w tym czasie jeszcze nie było prowincji kościelnej w Inflantach. J. Mansi (wyd.): Sacrorum conciliorum nova at amplissima collectio (=Mansi) t. XXII, Paris 1903, s. 954.

[22] H. Jacobson: Die Metropolitanverbindung, s. 142—143; J. Oswald, dz. cyt., s. 38—39; W. Plöchl: dz. cyt., s. 127.

zwołał synod do Rygi arcybiskup Jan Habundi [23], ale wnet go odwołał odkładając na czas bardziej sprzyjający ze względu na sytuację w Prusach. Wielki mistrz krzyżacki pisał do arcybiskupa, że diecezje pruskie przeżyły ostatnio pożogę wojenną, w czasie której poniosły wiele strat. Brak jest funduszy na daleką podróż do Rygi. Biskupi muszą pilnie zająć się sprawą usuwania skutków wojny i wprowadzania porządku w swoich diecezjach [24].

W 1426 r. zwołał synod do Rygi arcybiskup Henning Scharfenberg [25]. Biskupi pruscy (a przynajmniej dwóch z nich — pomezański i chełmiński) podjęli starania przez wielkiego mistrza o ponowne zwolnienie od udziału w synodzie [26]. Jednocześnie we współdziałaniu z Krzyżakami zaczęli ubiegać się w Rzymie o stałą dyspensę od synodu prowincjonalnego. Biskup warmiński miał porozumieć się w tej sprawie z mistrzem krajowym Krzyżaków na Litwie i przekazać ustalenia wielkiemu mistrzowi. Swoje starania o dyspensę nazywali biskupi „reformą synodu prowincjonalnego [27]. Wkrótce wielki mistrz Paweł von Russdorf polecił prokuratorowi Zakonu w Rzymie (którym był biskup kurlandzki Jan Tiergarth) i jego zastępcy (którym był prepozyt kapituły warmińskiej Arnold Datteln), aby wystarali się w Rzymie o taką stałą dyspensę dla biskupów pruskich [28]. Ale biskupów i te starania nie zadowoliły. Byli oni już zdecydowani dążyć do utworzenia odrębnej metropolii w Prusach. W tajemnicy przed wielkim mistrzem i nie czekając na odpowiedź Stolicy Apostolskiej w sprawie dyspensy nakłaniali oni przez prepozyta warmińskiego i innych dyplomatów pruskich, obecnych w Rzymie, samego prokuratora Zakonu, aby wstawił się u papieża w sprawie erekcji odrębnej metropolii w Prusach. Biskupi chcieli być wyjęci spod metropolii ryskiej, „tak jak zawsze to było" i mieć własnego arcybiskupa. Prokurator oczywiście powiadomił o tym wielkiego mistrza, a ten zakazał mu udzielania poparcia dla tych dążeń biskupów i przyłączenia się do ich zabiegów u Stolicy Św. Rzekomo chodziło wielkiemu mistrzowi o zachowanie pokoju z arcybiskupem ryskim [29]. Jak wynika z informacji prokuratora Jana Tiergartha dla wielkiego mistrza, biskupi pruscy nie mieli szans powodzenia w Rzymie w sprawie arcybiskupstwa. Nie uzyskali również stałej dyspensy od synodu prowincjonalnego [30]. Wkrótce wielki

---

[23] H. Jacobson: Die Metropolitanverbindung, s. 143; J. Oswald: dz. cyt., s. 39.

[24] Pismo z 17 grudnia 1422 r. UBC, I, n. 525, s. 417—418.

[25] Sam dokument zwołujący synod nie jest znany, ale wiemy o zwołaniu synodu z korespondencji związanej z tym faktem, cytowanej niżej w przyp. 26—36 oraz z uchwał synodalnych, cytowanych tamże. Zob. także J. Voigt: Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens, Bd. VII, Königsberg 1836, s. 487—488; A. Cramer: Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien. Ein Beitrag zur Lande- und Kirchen-Geschichte des Königsreichs Preussen, Marienwerder 1884, s. 145—146; *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, 29—30 (1897—1898) 77—78. J. Oswald: dz. cyt., s. 40.

[26] Pismo biskupa pomezańskiego Gerharda do wielkiego mistrza z 15 lutego 1426 r. UBC, I, n. 535, s. 427.

[27] Pismo biskupa pomezańskiego, również z dnia 15 lutego 1426 r. do biskupa warmińskiego, w którym prosi go o porozumienie się z mistrzem krajowym Litwy w sprawie *reformatio concilii provincialis* i przekazanie stanowiska tego mistrza wielkiemu mistrzowi. CDW, IV, n. 93, s. 149.

[28] Pismo wielkiego mistrza z 8 kwietnia 1426 r. do prokuratora Zakonu w Rzymie i jego zastępcy. UBC, I, n. 537, s. 428; CDW, IV, n. 100, s. 154—155.

[29] Pismo wielkiego mistrza z 23 czerwca 1426 r. Tamże, n. 101, s. 155.

[30] Tamże, n. 118, s. 173—174. Prokurator był przekonany, że stała dyspensa od synodu będzie udzielona. H. Jacobson sądzi, że starania Krzyżaków o stałą

mistrz zwrócił się ponownie do arcybiskupa ryskiego z prośbą o jednorazowe zwolnienie biskupów od synodu zwołanego na 1426 r., powołując się raz jeszcze na szkody wyrządzone w Prusach przez wojnę [31]. Arcybiskup ustąpił, ale polecił biskupom pruskim zorganizować zastępczy synod u siebie w Prusach [32]. Długo trwały narady biskupów w sprawie czasu i miejsca zwołania takiego synodu [33], w końcu synod odbył się w Elblągu 18 maja 1427 r.[34] i podjął szereg postanowień zawartych w jego statutach [35], zatwierdzonych przez arcybiskupa ryskiego [36].

Nie wiadomo dokładnie, w jakiej diecezji biskupi pruscy planowali założenie siedziby metropolitalnej [37]. Aktywność prepozyta kapituły warmińskiej w tej sprawie pozwala jednak przypuszczać, że chodziło tu o Warmię. Pozostałe diecezje pruskie były już zresztą w tym czasie mocno uzależnione od Zakonu Krzyżackiego.

ŁUKASZ WATZENRODE 1489—1512

Za jego pontyfikatu ponowione zostały starania o utworzenie metropolii w Prusach. Tym razem już z wyraźnym wskazaniem na Warmię i z inicjatywy biskupa warmińskiego. Zaczęło się od żądań arcybiskupa ryskiego Michała Hildebranda złożenia mu na piśmie przez biskupów pruskich przysięgi wierności i posłuszeństwa. Prawo kanoniczne zobowiązywało sufraganów do takiej przysięgi, ale tylko przy objęciu diecezji w zarząd i niekoniecznie na piśmie [38]. Przynajmniej trzykrotnie posyłał arcybiskup swego posła do Łukasza Watzenrode. Biskup dwukrotnie odmówił, a za trzecim razem zbył wymówką, że musi naradzić się z kapitułą, na co poseł nie chciał czekać. Był gotów w drodze powrotnej z Chełmna, dokąd się kierował w dalszej podróży — powrócić do Lidzbarka, ale biskup nie dał mu żadnej nadziei, że uwzględni żądanie arcybiskupa. Przy okazji biskup warmiński zarzucił arcybiskupowi ryskiemu, że nie spełnia swoich obowiązków względem Warmii; zamiast jej bronić przed wrogim działaniem Krzyżaków, jeszcze ich popiera. Poza tym nie wizytuje diecezji sufraganialnych i nie odbywa synodów [39]. Arcybiskup, namówiony przez Krzyżaków, wezwał w odwecie Łukasza

---

dyspensę od udziału w synodach ryskich dla biskupów pruskich były początkiem realizacji idei utworzenia odrębnego arcybiskupstwa. (Die Metropolitanverbindung, s. 144, ale z tą opinią nie można się zgodzić. Instrukcje wielkiego mistrza dla prokuratora w Rzymie wyraźnie świadczą, że powstanie odrębnej metropolii w Prusach było sprzeczne z interesami Zakonu.

[31] Pismo wielkiego mistrza z 31 października 1426 r. UBC, I, n. 538, s. 429; CDW, IV, n. 147—148, s. 196. Poparł go mistrz krajowy Litwy pismem z 18 grudnia 1426 r. Tamże, I, n. 153, s. 201—202.

[32] Por. przypis 25.

[33] Dokładnie narady trwały w okresie 7—25 kwietnia 1427 r. UBC, I, n. 541, s. 431—434; CDW, IV, n. 166, s. 213.

[34] UBC, I, n. 541, s. 434.

[35] H. Jacobson: Geschichte der Quellen, Anhang, s. 15—19; *Pastoralblatt*, 30(1898)78—80; CDW, IV, n. 198, s. 245.

[36] *Pastoralblatt*, 30(1898)78.

[37] J. Oswald: dz. cyt., s. 40.

[38] W. Plöchl: dz. cyt., s. 134; R. Bodański:, dz. cyt., cz. 1, s. 317.

[39] W. Plöchl: dz. cyt., s. 134; R. Bodański:, dz. cyt., cz. 1, s. 317. Verhältnis des Bischofs Lucas Watzenrode zum Deutschen Orden, *ZGAE*, I, s. 446—448; H. Schmauch: Die kirchenrechtliche Stellung der D. Ermland, s. 469—470; T. Borowska: Bernard Sculteti, jako rzecznik interesów warmińskich w Rzymie na przełomie XV i XVI wieku, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* (=*KMW*) 2—3(1970)353. Kapituła warmińska nakłaniała biskupa do złożenia przysięgi, „do której był prawnie zobowiązany". Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (= ADWO) D. 122, fol. 2.

Watzenrode do udziału w synodzie prowincjonalnym, zwołanym przez niego w Liwonii. Biskup Łukasz odmówił udziału w tym synodzie twierdząc, że *maioritatis et exemptionis iure gauderet*, przez to nie jest zobowiązany do posłuszeństwa arcybiskupowi [40]. Była to bardzo znamienna wypowiedź i pierwszy wyraźny krok w dążeniu do wyrwania Warmii spod jurysdykcji arcybiskupów ryskich [41]. Łukasz Watzenrode chciał jednak nie tylko tego, ale i podniesienia diecezji warmińskiej do rangi metropolii. W tym celu, mimo napiętych stosunków z Zakonem Krzyżackim, nawiązał z nimi tajne porozumienie, pragnąc zyskać poparcie dla swoich planów [42]. Następnie korzystając z podróży do Rzymu posła królewskiego Mikołaja Czepela przy końcu 1504 r. wręczył mu dwa listy adresowane do dziekana kapituły warmińskiej Bernarda Scultetiego, prokuratora biskupiego w Rzymie [43], w których zlecił mu podjęcie w tajemnicy usilnego działania na rzecz wyniesienia Warmii do rangi arcybiskupstwa [44]. Jednocześnie na terenie Prus trwały wzajemne porozumienia między diecezjami w sprawie tegoż planu. Na przykład archidiakon warmiński Jan Sculteti przesłał biskupowi sambijskiemu Pawłowi odpis bulli dotyczącej, jak się sam wyraził, „arcybiskupstwa chełmińskiego" [45]. Prawdopodobnie była to kopia bulli notyfikacyjnej o mianowaniu arcybiskupa pruskiego Alberta Suerbeera w 1246 r.[46] Biskup Łukasz Watzenrode wyjednał przez kanclerza koronnego Jana Łaskiego poparcie dla swego planu u samego króla Aleksandra. Postanowiono wnieść sprawę również na obrady sejmu, który miał odbyć się w Radomiu 1505 r.[47] Sejm aprobował widocznie plan Łukasza, bo wnet król polecił swoim posłom w Rzymie, aby przedsięwzięli tam odpowiednie starania. Byli to: biskup płocki Erazm Ciołek i znany już nam Mikołaj Czepel. Sprawa nie rozwijała się jednak pomyślnie. Posłowie króla byli negatywnie nastawieni i zbywali Bernarda Scultetiego, troszczącego się o postęp sprawy, różnymi wymówkami. Udawali, że nie wiedzą, iż Bernard Sculteti reprezentuje diecezję warmiń-

---

[40] „Indignati ob hoc fratres, ut episcopum ulciscerentur, archiepiscopum Rigensem induxerunt, ut Lucam ad synodum in Livoniam evocaret. Sed eo non est profectus episcopus et se per literas excusavit, quod maioritatis et exemptionis jure gauderet, nec ei parere tenetur: Liber de episcopatur et episcopis varmiensibus ex vetusto chronico bibliothecae Heilsbergensis in latinam linguam ex germanica translatus per Thomam Treterum (...) anno domini 1594, w: MHW, VIII, s. 369 Zob. też Matthias Treter's Fortsetzung der Heilsberger Chronik, MHW, VIII, s. 582. Jest to przykład użycia terminu „egzempcja" w znaczeniu kościelnoprawnym, a nie w znaczeniu kościelno-politycznym w zastosowaniu do diecezji warmińskiej. H. Schmauch (Die kirchenrechtliche Stellung der D. Ermland, s. 484) i J. Obłąk (Egzempcja diecezji warmińskiej i jej obrona za bpa Mikołaja Szyszkowskiego, *Polonia Sacra*, 7(1955/125) uważają, że dopiero od pontyfikatu Stanisława Hozjusza przyjęło się znaczenie kościelnoprawne tego terminu, a wcześniej termin ten był używany w znaczeniu kościelno-politycznym, czyli w odniesieniu do króla, a nie do metropolity. Zob. niżej pontyfikat Hozjusza.

[41] T. Borowska widzi już w odmowie złożenia przysięgi wierności pierwsze kroki do oderwania diecezji od Rygi, dz. cyt., s. 353.

[42] T. Borowska, dz. cyt., s. 353; K. Górski, dz. cyt., s. 62—64.

[43] T. Borowska, dz. cyt., s. 353.

[44] List B. Scultetiego do Łukasza Watzenrode z dnia 22 maja 1505 r. Acta Alexandri, n. 288, s. 483—484.

[45] Tamże, n. 280, s. 462—463.

[46] Por. przypis 19.

[47] List Jana Łaskiego do Łukasza Watzenrode z 14 marca 1505 r. Akta Alexandri, n. 281, s. 463—464. Sejm odbył się w dniach 30 marca — 21 maja. J. Korytowski: Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy, t. II, Poznań 1888, s. 587.

ską, to znowu, że biskup warmiński zraził sobie kanclerza Jana Łaskiego, odmawiając mu pożyczki większej sumy pieniędzy, albo zasłaniali się brakiem mandatu królewskiego [48]. Ten ostatni powód był zresztą prawdziwy, bo król słysząc o potajemnych porozumieniach Łukasza Watzenrode z wielkim mistrzem krzyżackim Fryderykiem [49], zaczął obawiać się, że utworzenie metropolii w Prusach odbije się ujemnie na stosunkach Warmii z Koroną [50] i dlatego zastrzegł, żeby posłowie w Rzymie nie podejmowali realizacji poszczególnych zleceń, aż sejm udzieli generalnej aprobaty dla wszystkich poszczególnych spraw im zleconych [51]. Inaczej mówiąc pomysł zorganizowania metropolii w Prusach miał wrócić pod obrady sejmu do kontroli i do rozpatrzenia łącznie ze sprawą krzyżacką. Król chciał przenieść Krzyżaków z Prus na Podole i czynił w tej sprawie starania w Rzymie. Był to właśnie pomysł samego Łukasza Watzenrode i Kallimacha. Gdyby się udał, biskup warmiński stałby się konkurencyjnym dla króla pretendentem do spadku po Krzyżakach w Prusach. Tajne konszachty Łukasza z Zakonem rodziły podejrzenie, że Łukasz chce zyskać w tej sprawie poparcie Zakonu. Jako arcybiskup, Łukasz Watzenrode miałby jeszcze większe szanse, dlatego powściągliwość króla w staraniach o pruską metropolię stale rosła i dlatego uzależnił on działalność posłów w tej sprawie od realizacji wszystkich spraw im zleconych [52].

Jeszcze we wrześniu 1505 r. posłowie królewscy nie mieli potrzebnego mandatu, aby sprawę metropolii pruskiej wnieść w formie supliki do papieża. Kanclerz Jan Łaski wciąż czynił nadzieje, że to nastąpi [53]. W listopadzie 1505 r. wróciło poselstwo z Rzymu do Polski, nie przywożąc ze sobą nic ani w sprawie metropolii, ani w sprawie przeniesienia Krzyżaków [54]. Było już wiadome, że Krzyżaków nie da się usunąć z Prus. Obawy króla co do negatywnych skutków utworzenia metropolii pruskiej zmalały [55]. 28 lutego 1506 r. król Aleksander Jagiellończyk zwrócił się osobiście do papieża z prośbą o podniesienie diecezji warmińskiej do rangi metropolii i utworzenie pod jej zwierzchnictwem prowincji kościelnej z diecezjami: chełmińską, pomezańską, sambijską i ewentualnie żmudzką w Miednikach (przedtem w Worniach) [56]. Ta ostatnia należała dotąd do metropolii gnieźnieńskiej. W obszernej argumentacji wskazał król na dużą odległość tych diecezji od Rygi, co utrudnia im prawidłowe kontakty z metropolią. Przez to diecezje te nie doznają ze strony Rygi należnej im opieki. Metropolici ryscy są tak podporządkowani Zakonowi, że czynią prawie wszystko, co im nakaże Zakon wrogo usposobiony do kościołów i duchowieństwa w Prusach i niszczący ich dobra. Diecezje pruskie nie korzystają z sądu metropolitalnego i wizytacji arcybisku-

[48] Por. przypis 44.
[49] Akta Alexandri, n. 281, s. 463—464; T. Borowska, dz. cyt., s. 354; K. Górski, dz. cyt., s. 62—64.
[50] T. Borowska, dz. cyt., s. 354.
[51] Akta Alexandri, n. 281, s. 463—464.
[52] T. Borowska, dz. cyt., s. 354; K. Górski:, dz. cyt., s. 52.
[53] Akta Alexandri, n. 298, s. 505—506.
[54] Tamże, n. 304—305, s. 514—516.
[55] T. Borowska, dz. cyt., s. 354.
[56] Akta Alexandri, n. 311, s. 520—521. O diecezji żmudzkiej zob. B. Kumor: Granice metropolii i diecezji polskich (968—1939) cz. 2, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* (=*ABMK*) 19(1969)312—314; Wielka encyklopedia powszechna, t. XII, wyd. PWN, Warszawa 1969 (= WEP PWN) s. 857; Historia Kościoła w Polsce, t. II, cz. 2, praca zbiorowa pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań 1979, s. 280.

pich, nie uczestniczą w synodach prowincjonalnych [57]. Cierpi na tym autorytet biskupów, zmniejsza się respekt przed karą kościelną i poszanowanie prawa. Obraca się to na szkodę Stolicy Apostolskiej, doznaje szkody immunitet kościelny, gdyż nie ma komu bronić wolności kościelnych. Przez szkodliwą działalność Zakonu uległy już likwidacji diecezje semigalska i wirońska, a z powodu zaniedbań metropolitów i dużej odległości diecezja chełmińska zwyczajowo uczestniczy w życiu metropolii gnieźnieńskiej. Przez stworzenie nowej metropolii zakończyłby się długotrwały spór między Gnieznem i Rygą o przynależność diecezji chełmińskiej. Diecezje w Prusach uwolniłyby się od szkodliwych wpływów Zakonu Krzyżackiego.

Ze śmiercią króla Aleksandra plan utworzenia metropolii w Prusach stracił ponownie szanse realizacji. Krzyżacy paraliżowali w Rzymie dalsze starania Łukasza. Zamierzał on wprawdzie ratować sytuację przez osobiste stawienie się w Rzymie w 1509 r., ale niechętne stanowisko króla Zygmunta I powstrzymało go od podróży. Ostatecznie plan został zarzucony prawdopodobnie w 1512 r., w którym zmarł jego promotor Łukasz Watzenrode [58].

III. PRÓBY PODPORZĄDKOWANIA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ METROPOLII GNIEŹNIENSKIEJ

FABIAN LOZJAŃSKI 1512—1523

Od pontyfikatu biskupa Fabiana sytuacja na jakiś czas odwróciła się. Metropolia gnieźnieńska podejmowała próby wciągnięcia Warmii w zakres swojej jurysdykcji lub przynajmniej w orbitę oddziaływania swoich synodów, natomiast kierownictwo diecezji warmińskiej, przede wszystkim biskupi, w interesie zachowania większej autonomii woleli trzymać się *pro forma* metropolii ryskiej, mniej rygorystycznej. Prymas Jan Łaski, zwolennik zjednoczenia Pomorza z Polską [59], i wysiedlenia, w interesie Rzeczypospolitej, Zakonu Krzyżackiego z Prus, popierał biskupa Fabiana i starał się o zatwierdzenie ugody króla polskiego z biskupem warmińskim i kapitułą w sprawie sposobu obsady biskupstwa warmińskiego (7 grudnia 1512 r.) [60]. Zbliżało to Warmię do diecezji należących do metropolii gnieźnieńskiej, obsadzanych faktycznie przez króla. Wykorzystał to prymas i pismem z 17 sierpnia 1516 r. zaprosił biskupa warmińskiego do udziału w synodzie prowincjonalnym, zwołanym do Łęczycy [61]. Prymas przyznawał, że biskup warmiński nie należy do jego prowincji, ale widział stosowność, by uczestniczył on w synodzie gnieźnieńskim, a nie ryskim, gdyż Ryga jest bardzo odległa.

Mimo tego zaproszenia, biskup warmiński nie zraził się do prymasa. Przeciwnie, prześladowany przez Krzyżaków, zwrócił się on i duchowieństwo jego diecezji do synodu prowincji gnieźnieńskiej o interwen-

[57] O prawach i obowiązkach metropolity zob. R. Bodański, dz. cyt., cz. 1, s. 317—318.

[58] T. Borowska, dz. cyt., s. 64; K. Górski, dz. cyt., s. 355. Jak już było wspomniane, K. Górski jest przekonany, że biskupowi Łukaszowi Watzenrode udało się uzyskać egzempcję diecezji warmińskiej.

[59] Historia Kościoła w Polsce, t. I, cz. 2, dz. cyt., Poznań 1974, s. 33.

[60] Acta Tomiciana, t. II—III, zebrał S. Górski, wyd. T. Działyński, A. Poplíński, Wrocław t. II, s. 186, 230, t. III, s. 60, 87, 184. Zob. A. Eichhorn: Geschichte der Ermländischen Bischöfen, *ZGAE*, I, s. 269; Historia Kościoła w Polsce, t. I, cz. 2, s. 39—40.

[61] Biblioteka Czartoryskich w Krakowie (= Czart.) Fol. 1594, fol. 305.

cję u papieża. Synod obradujący w Piotrkowie uchwalił 7 lutego 1521 r. suplikę do papieża, przedstawiającą nadużycia Zakonu względem diecezji warmińskiej. Podpisali ją: prymas, biskupi prowincji gnieźnieńskiej i biskup lwowski, obecny na synodzie. Prymas tłumaczył się przed papieżem, że chociaż nie jest metropolitą względem tej diecezji, to jednak współczucie dla jej trudnej sytuacji każe mu się wstawić za tą diecezją, tym bardziej że jest *legatus natus* całej Polski. Suplikę poparł król Zygmunt I [62].

MAURYCY FERBER 1523—1537

Był pierwszym biskupem warmińskim wybranym według nowej ordynacji wyborczej [63]. Postanawiała ona, że król typuje czterech kandydatów, spośród których kapituła wybiera biskupa. Kapituła nie może głosować na osobę spoza listy tych kandydatów. W rzeczywistości, pod presją króla, był wybierany zawsze kandydat wymieniony na liście jako pierwszy. Taki wybór wiązał mocno Ferbera z królem polskim. Zaraz po wyborze biskup złożył królowi hołd, a sakrę biskupią przyjął z rąk prymasa Jana Łaskiego [64]. Nic dziwnego, że prymas miał względem niego więcej swobody, niż względem jego poprzednika i poszedł w swoich żądaniach dalej niż poprzednio. Listem z 24 czerwca 1527 r. wezwał on Maurycego Ferbera do udziału w synodzie zwołanym do Łęczycy, a jednocześnie do odłączenia się od metropolii ryskiej i przyłączenia się do metropolii gnieźnieńskiej. Udział w synodzie stawiał arcybiskup raczej jako obowiązek, natomiast przynależność do Gniezna jako zachętę. Warmia już dawno powinna należeć do prowincji gnieźnieńskiej — zauważył prymas. Obecnie są ku temu sprzyjające warunki, bo sam król chce wysłać odpowiednią suplikę do Rzymu w tej sprawie. Biskup jest senatorem polskim w Prusach, winien więc uczestniczyć także w polskich synodach prowincjonalnych. Większość diecezji warmińskiej jest opanowana przez innowierstwo, najbliższy zaś synod ma się zastanowić nad środkami, którymi można będzie walczyć z błędami i zaprowadzić we wszystkich diecezjach pokój. O podjętych uchwałach będzie powiadomiona Stolica Apostolska. Królowie polscy już od dłuższego czasu myśleli o konieczności przyłączenia Warmii do prowincji gnieźnieńskiej, nadarza się bardzo stosowny ku temu moment, bo prowincja ryska roi się od herezji i jest wstrząsana niezgodą [65]. Czas, w którym zwrócił się Jan Łaski do Maurycego Ferbera z tymi propozycjami, mówi sam za siebie. Było to krótko po wystąpieniu Lutra. Zakon Krzyżacki uległ już sekularyzacji, tworząc protestanckie księstwo obejmujące również 2/3 diecezji i eksportujące nową religię na Warmię, otoczoną zewsząd protestantyzmem. Maurycy Ferber starał się energicznie przeciwstawiać penetracji religii luterańskiej na swym terenie [66]. Współdziałanie z metro-

[62] H. Schmauch: Die kirchenrechtliche Stellung der D. Ermland, s. 474. Tekst supliki wydrukowany na końcu cytowanego artykułu, s. 490—492.

[63] Sanctio Sigismundi I super quatuor candidatis de gremio capituli a serenissimis Poloniae regibus nominandis ad episcopatum Varmien. Wyd. F. Hipler, *ZGAE*, 11(1897)58—61. Zob. T. Pawluk: Podstawy prawne objęcia biskupstwa warmińskiego przez Stanisława Hozjusza, *Studia Warmińskie*, 16(1979) 213—235.

[64] Acta sub pontificatu reverendissimi domini Mauritii episcopi warmiensis, w: MHW, VIII, s. 476; Liber de episcopatu et episcopis varmiensibus, w: MHW, VIII, s. 423.

[65] Odręczny odpis z oryginału, współczesny oryginałowi, ADWO, D. 66, fol. 146. Tekst wydrukowany w dodatku do niniejszego artykułu, n. 1.

[66] J. Obłąk: Historia diecezji warmińskiej, s. 105; A. Rogalski, dz. cyt., s. 112—114.

polią gnieźnieńską, dostrzegającą również to niebezpieczeństwo, było bardzo pożądane. Czy biskup dostrzegał tę potrzebę, trudno powiedzieć [67]. Raczej więcej sobie cenił autonomię Warmii. Wzmiankowany synod, podobnie jak poprzednie i następne, uchwalił kontrybucję (*subsidium charitativum*) z dóbr kościelnych na rzecz króla. Dla sprawiedliwszego rozdziału udziałów w tym ciężarze synod zarządził retaksację dóbr kościelnych w poszczególnych diecezjach [68]. Biskup nie zastosował się do woli synodu. Nie zebrał uchwalonej kontrybucji ani nie pozwolił na retaksację dóbr w diecezji. Spotkał się z tego powodu z negatywną reakcją ze strony samego króla Zygmunta I. Listem z 11 lipca 1527 r. król zarzucił Ferberowi, że czyni przeszkody w pobieraniu należnych świadczeń, podczas gdy król nie widzi podstawy do tego, by Warmia była wolna od świadczeń państwowych [69].

Po śmierci prymasa Jana Łaskiego, Maurycy Ferber nie uwolnił się od nacisku metropolii gnieźnieńskiej, aby włączył swoją diecezję do polskiej prowincji. Następca Jana Łaskiego, arcybiskup Maciej Drzewicki widocznie kontynuował jego ideę. W 1532 r. zwołał synod metropolitalny [70]. Przy tej okazji zapewne powtórzył wezwanie Jana Łaskiego, skierowane do biskupa warmińskiego w sprawie przyłączenia się do metropolii gnieźnieńskiej, a poza tym diecezja nadal stała wobec obowiązku uiszczenia państwu kontrybucji. W 1534 r. kapituła warmińska wysłała do Ferbera dwa listy wzywając go do energicznej obrony diecezji przed włączeniem jej do metropolii gnieźnieńskiej. Kapituła zgodziła się na zebranie kontrybucji, pod warunkiem, że będzie ona zebrana i wpłacona na ręce nuncjusza papieskiego, a nie na ręce prymasa. Jednocześnie oświadczyła, że nie weźmie udziału w synodzie prowincjonalnym, by nie utracić wolności od tego synodu i przywileju e g z e m p c j i. Kapituła nie zgadza się na uznanie nad diecezją jurysdykcji arcybiskupa gnieźnieńskiego. Biskupowi radzi unikać wszystkiego, co mogłoby uszczuplić prawa diecezji i zaleca wypowiadać się tylko ogólnie na ten temat, śledząc jednocześnie intencje innych biskupów [71].

JAN DANTYSZEK 1537—1548

Za rządów arcybiskupa Piotra Gamrata (1541—1545) synod prowincjonalny odbyty w Piotrkowie w 1542 r. uchwalił, że biskup chełmiński jest zobowiązany do udziału w synodach prowincji gnieźnieńskiej, a biskupi pruscy mają obowiązek uczestniczyć w ciężarach na rzecz Królestwa Polskiego [72]. Kolejny synod tegoż arcybiskupa, zwołany dwa lata

---

[67] J. O s w a l d, dz. cyt., s. 72.

[68] J. K o r y t k o w s k i, dz. cyt., II, s. 689; I. S u b e r a: Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich, Warszawa 1981, s. 84—85.

[69] „... non videmus eciam subesse causam propter quod ipsa paternitas vestra aut eius clerus liber et exemptus esse deberet a soluenda contribucione de pensione frumentaria cum litteris universalibus contineatur illam, ab unoquoque solui debere". ADWO, D. 66, k. 150. Synod natomiast nie wyliczył diecezji warmińskiej wśród diecezji zalegających z kontrybucją. Zob. J. K o r y t k o w s k i, dz. cyt., II, s. 690; I. S u b e r a, dz. cyt., s. 85.

[70] I. S u b e r a, dz. cyt., s. 85—86.

[71] Pierwszy list z 24 grudnia, ADWO, D. 127, fol. 414—415, drugi bez daty dziennej i miesięcznej zatytułowany: „Responsoria posterior ad superiorem" tamże, fol. 405—408.

[72] UBC, I, n. 963, s. 807—808; J. K o r y t k o w s k i, dz. cyt., III, s. 111. Zob. tekst w: Dodatek 2.

później również do Piotrkowa, zażądał także od biskupa warmińskiego udziału w synodach gnieźnieńskich pod groźbą kar kościelnych [73].

Za następnego arcybiskupa Mikołaja Dzierzgowskiego (1546—1559) synod prowincjonalny zwołany na 15 września 1547 r. do Łęczycy złagodził żądania względem diecezji warmińskiej. Prymas zaprosił biskupa warmińskiego Jana Dantyszka na ten synod, ale na zasadzie dobrowolności, przyznając, że biskup warmiński należy do prowincji ryskiej i wobec tego nie ma obowiązku uczestniczenia w synodach prowincji gnieźnieńskiej [74]. Natomiast biskupa chełmińskiego, Tiedemanna Giesego, wezwał arcybiskup ponownie na synod, grożąc karami kościelnymi. Gdy ten nie usłuchał i nie zjawił się na synodzie, arcybiskup wszczął przeciw niemu postępowanie procesowe [75]. Tiedemann Giese rozpętał z tego powodu całą wojnę, do której usiłował wciągnąć również Jana Dantyszka. Dnia 26 lipca 1547 r. zwrócił się on do księcia pruskiego Albrechta z prośbą, aby uzyskał on u swego brata, arcybiskupa ryskiego Wilhelma Brandenburskiego potwierdzenie, że biskup chełmiński jest sufraganem metropolii ryskiej i aby dał mu wskazówki, jak ma potraktować żądania prymasa gnieźnieńskiego [76]. Książę Albrecht odpowiedział mu listem z 7 sierpnia 1547 r. Pochwalił on Tiedemanna Giesego i utwierdził go w przekonaniu, że dobrze czyni trwając w zależności od arcybiskupa ryskiego i przeciwstawiając się żądaniom prymasa gnieźnieńskiego. Zachęcił go także, aby wpłynął również na biskupa warmińskiego, by on zajął taką samą postawę jak Giese. Słyszał bowiem, że biskup warmiński też ma otrzymać wezwanie na synod prowincji gnieźnieńskiej [77]. Natomiast arcybiskup ryski Wilhelm, powiadomiony przez księcia Albrechta o doniesieniach Giesego, wystosował 19 sierpnia 1547 r. uroczysty protest przeciw przywłaszczeniu jurysdykcji arcybiskupiej nad diecezją chełmińską [78].

21 sierpnia 1547 r. Tiedemann Giese napisał do Jana Dantyszka. Twierdził, że łagodne potraktowanie biskupa warmińskiego przez prymasa w ostatnim zaproszeniu na synod jest symulacją. Prymas ma za dużo trudności z biskupami, dlatego udaje, że istnieje przyczyna, aby biskupa warmińskiego nie zmuszać do synodu. Ostrzegał Dantyszka, że z czasem prymas zmieni swoje zdanie. Na poprzednim synodzie wszyscy biskupi (pruscy) byli zobowiązani do udziału w synodzie. Można się domyślać, że tak będzie również na przyszłym. Tiedemann Giese proponuje biskupowi warmińskiemu, aby przyłączył się do niego i stawił się z nim na synodzie prowincjonalnym, na który Giese został wezwany sądownie. We dwóch łatwiej będzie się bronić. Jeżeli nie będzie chciał uczestniczyć w tej rozprawie, niech przyśle przynajmniej odpis swojej bulli nominacyjnej na diecezję chełmińską, w której papież poleca nominata arcybiskupowi ryskiemu [79]. Giese chciał ją wykorzystać dla wykazania

[73] „Decrevit similiter, ut reverendissimi domini synodis provincialibus intersint, absentes vero poena statuti percellantur et statutum dudum contra absentes exequantur, et signanter contra episcopos Varmiensem et Culmensem". UBC, I, n. 973, s. 818. Zob. J. Korytkowski, dz. cyt., III, s. 122.

[74] List z 3 sierpnia 1547 r. Czart. Fol. 1640, fol. 383.

[75] Prymas żądał od biskupa chełmińskiego wyjaśnienia, dlaczego „a corpore provinciae huius se alienari vellet". UBC, I, n. 938, s. 825.

[76] Tamże, n. 984, s. 826; por. n. 986, s. 827.

[77] Odręczny odpis z oryginału sporządzony 10 sierpnia 1547 r. ADWO, D. 97, fol. 174.

[78] UBC, I, n. 988, s. 829. Oryginał w ADWO, D. 2, fol. 142.

[79] Archiwum Kapituły Gnieźnieńskiej (= AKG) n. 745, Cyt. za J. Korytkowski: dz. cyt., III, s. 150.

przynależności diecezji chełmińskiej do metropolii ryskiej. Ostatecznie biskup chełmiński i kapituła tej diecezji nie wzięli udziału w synodzie zwołanym na 15 września 1547 r. do Łęczycy, ale przysłali obszerne uzasadnienie do ich tezy, że diecezja chełmińska należy do prowincji ryskiej, dlatego nie ma obowiązku uczestniczenia w synodach prowincji gnieźnieńskiej. Dokument ten jest znany pod nazwą Memorandum chełmińskiego [80]. Synod uznał argumenty diecezji chełmińskiej za wystarczające i uchwalił zlecenie, aby starać się nakłonić króla polskiego do interwencji w Rzymie w sprawie przeniesienia diecezji chełmińskiej z metropolii ryskiej do gnieźnieńskiej [81].

TIEDEMANN GIESE 1549—1550

Jako biskup warmiński kontynuował on walkę o utrzymanie diecezji pruskich i diecezji chełmińskiej pod władzą metropolitów ryskich. Nie przeszkadzało mu nawet to, że w nominacji na biskupa warmińskiego jak i w akcie wyboru biskupa przez kapitułę był *passus* o bezpośredniej zależności diecezji warmińskiej od Stolicy Apostolskiej [82]. Arcybiskup ryski osobiście mu dziękował listem z 26 października 1548 r. za inicjatywę, która mu pomogła utrzymać władzę metropolitalną nad Prusami [83]. Podtrzymany tym na duchu, Tiedemann Giese już jako biskup warmiński napisał 6 marca 1549 r. list do księcia Albrechta i wysłał w tymże dniu umyślnego posła do arcybiskupa. W obu wypadkach stwierdził, że jako biskup warmiński uznaje nadal zwierzchnictwo metropolity ryskiego nad sobą. Uważa, że byłoby pożyteczne, aby arcybiskup ryski wezwał swoich pruskich sufraganów do siebie i nakłonił ich do respektowania zależności metropolitalnej od Rygi. Obydwu adresatów swego posłania zachęcał do czuwania nad utrzymaniem diecezji pruskich w ramach metropolii ryskiej [84].

STANISŁAW HOZJUSZ 1551—1579

Zajął zupełnie inne stanowisko, niż jego poprzednik. Nie trzymał się kurczowo metropolii ryskiej i nie dał się wciągnąć do metropolii gnieźnieńskiej, chociaż nie stronił od udziału w synodach tej prowincji. Przeciwnie, widział konieczność uczestniczenia we wspólnych obradach biskupów polskich nad sposobami przeciwstawienia się wpływom reformacji. Hozjusz był jakby gwiazdą przewodnią episkopatu polskiego, przewyższając wszystkich współczesnych mu biskupów polskich głębokim poczuciem odpowiedzialności za Kościół i wiarę katolicką.

Ujawnił on swoje stanowisko bardzo wcześnie, w krótkim czasie po objęciu diecezji warmińskiej [85]. Dał mu okazję ku temu sam arcybiskup ryski. Jeszcze jako biskup nominat warmiński Hozjusz otrzymał legację

[80] UBC, I, n. 988, s. 829. Tekst w: Dodatek 3. UBC, I, n. 989, s. 829.

[81] J. Korytkowski, dz. cyt., III, s. 149—152; I. Subera, dz. cyt., s. 96.

[82] Jura reverendissimi Capituli Varmiensis circa electionem episcopi, Romae 1724 (= Jura capituli) Summarium C, 3, B.

[83] Czart., Fol. 1637, fol. 501.

[84] UBC, I, n. 983, s. 827.

[85] Hozjusz został wybrany na biskupa warmińskiego przez postulację kapituły warmińskiej 3 marca 1551 r. Zatwierdził tę postulację papież Juliusz III 11 maja 1551 r. Ingres do katedry we Fromborku odbył 21 lipca 1551 r. F. Hipler, V. Zakrzewski (wyd): Stanislai Hosii (1504—1579) et quae ad eum scriptae sunt epistolae tum etiam eius orationes legationes (=EH) t. II Cracoviae 1888, LIII—LIV, App. n. 52; s. 993, n. 55, s. 995—996; A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius, B. I, Mainz 1854, s. 138—139; J. Wojtkowski: Kalendarium Stanisława Hozjusza, *Studia Warmińskie*, 16(1979)28—30.

królewską na sobór trydencki [86]. W tym charakterze udał się on na synod prowincji gnieźnieńskiej, zwołany do Piotrkowa na 8 czerwca 1551 [87]. Ojcowie synodu powierzyli mu także reprezentowanie episkopatu polskiego na tymże soborze [88]. Hozjusz jednak ociągał się z wyjazdem do Trydentu, narzekał na brak funduszy [89]. Gdy przybył na Warmię, sprawy diecezji zaabsorbowały go na czas dłuższy, aż wyjazd do Trydentu okazał się zbyteczny, bo obrady soborowe zostały zawieszone [90]. Tymczasem arcybiskup ryski, który sam nie miał zamiaru uczestniczenia w soborze, obawiając się wojny z Moskwą, dowiedział się o mandacie Hozjusza. Sprytnie wykorzystał ten fakt dla podkreślenia swojej zwierzchności nad diecezją warmińską. Listem do Hozjusza z 7 grudnia 1551 r. zaproponował mu, aby jako jego sufragan reprezentował go na soborze trydenckim, korzystał z jego prawa głosu i udzielał się na soborze w jego imieniu oraz w imieniu biskupów inflanckich, bo oni także muszą zostać w swoich diecezjach [91]. Stanisław Hozjusz odpowiedział na tę propozycję odmownie: Listem z 4 stycznia 1552 r. stwierdził, że jest posłem na sobór z ramienia króla polskiego. Jako biskup warmiński nie jest sufraganem metropolii ryskiej. Otrzymał prowizję na to biskupstwo od samego papieża na polecenie króla polskiego. Z tego wynika niezbicie, że diecezja warmińska *iure fundationis ac dotationis* podlega bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, a on jako jej biskup ma za swego pana tylko papieża i króla polskiego. Na soborze nie może zająć innego miejsca, jak tylko przewidziane dla posła królewskiego i nie może wykonywać innych rozkazów, jak tylko danych mu przez króla. Natomiast jest gotów spełnić życzenia arcybiskupa, które będą dla niego nieuciążliwe [92]. Tego samego dnia Hozjusz napisał do kanclerza kurii arcybiskupiej w Rydze, zwracając mu uwagę na nieodpowiednią — zdaniem Hozjusza — formę listu arcybiskupa do niego, odbiegającą od przyjętego zwyczaju. Uznał, że był to błąd popełniony przez kancelarie. Wyraził życzenie, aby na przyszłość pisano do niego w innej formie [93]. Łatwo się domyśleć, że Hozjusz miał żal do kanclerza z powodu nazwania go sufraganem ryskim.

Jeszcze przynajmniej raz Stanisław Hozjusz podtrzymał swoje stanowisko w sprawie egzempcji diecezji. Na zakończenie synodu prowincjonalnego w Łowiczu, 11 września 1556 r. złożył publiczne oświadczenie, że diecezja warmińska ma przywilej egzempcji. On jako biskup warmiński nie ma obowiązku uczestniczenia w synodach prowincji gnieźnieńskiej. Na ten synod przybył z posłuszeństwa dla nuncjusza papieskiego, który go wezwał. Synod nie potwierdził zasadności twierdzenia Hozjusza, ale przyjął do wiadomości i postanowił, że obecność Hozjusza na synodzie nie może stanowić podstawy do powstania prawa przeciwnego egzempcji jego diecezji [94].

Przekonanie Hozjusza o egzempcji diecezji warmińskiej nie opierało

[86] EH, 2, LIII, App. n. 54, s. 994—995.
do strony 165
[87] Tamże: J. Korytkowski, dz. cyt., III, s. 163.
[88] EH, 2, LIV, n. 443—445, s. 42—45.
[89] Tamże.
[90] Tamże, LV, n. 703, s. 183, n. 708, s. 188; J. Umiński, W. Urban: Historia Kościoła, t. II, wyd. 4 Opole 1960, s. 172; J. Wojtkowski, dz. cyt., s. 30—31.
[91] EH, 2, n. 583, s. 126.
[92] Tamże, LV, n. 621, s. 147—148.
[93] Tamże, LV, n. 622, s. 148.
[94] ADWO, Akta kapituły T. 11. Tekst wydrukowany w: Dodatek 4; Zob. I. Subera, dz. cyt., s. 101.

się, jak widzimy, na fakcie likwidacji metropolii ryskiej, uprzedziło ją przecież o kilkanaście lat, Hozjusz użył tu starej formuły o założeniu i uposażeniu diecezji warmińskiej przez Stolicę Apostolską, dając formule nową interpretację. Obok znaczenia k o ś c i e l n o - p o l i t y c z n e g o dał jej znaczenie k o ś c i e l n o p r a w n e, a przez to jej zastosowanie przeniósł z dziedziny prawa publicznego do dziedziny prawa prywatnego. Do pontyfikatu Hozjusza formuła ta była wykorzystywana do odmawiania królowi polskiemu praw patronackich nad diecezją, z których wypływały takie uprawnienia zwyczajowe, jak obsada niektórych beneficjów kościelnych, nakładanie ciężarów majątkowych na dobra kościelne itp.[95] Najwięcej broniła diecezja warmińska prawa swobodnego wyboru biskupa przez kapitułę, podczas gdy król chciał, tak jak we wszystkich diecezjach polskich, narzucać Warmii swoich kandydatów na biskupów[96]. Przedmiot sporu sprowadzał się zawsze do pytania czy Warmia jako część Królestwa polskiego podlega patronatowi króla w sprawach kościelnych, czy też jako założona i ufundowana przez Stolicę Apostolską podlega bezpośrednio papieżowi, nie znając żadnych patronów świeckich. Diecezja ceniła sobie ten rodzaj egzempcji i broniła go zawzięcie nawet wtedy, gdy był on już w formie znacznie okrojonej, zwłaszcza przez układy z królem z 1479 i 1512 r.[97]

Odkąd Stanisław Hozjusz przeniósł argumenty o założeniu i uposażeniu diecezji na forum organizacji metropolitalnej Kościoła, odtąd miały one bronić diecezji przed roszczeniami metropolitów ryskich. Roszczeniami uzasadnionymi prawnie, ale niebezpiecznymi ze względu na wpływy luteranizmu w Rydze. Z porządkiem prawnym wchodziło tu w kolizję dobro katolicyzmu. Były bowiem obawy, że arcybiskupi ryscy, sprzyjający otwarcie luteranizmowi, mogą wykorzystać swoją jurysdykcję do narzucenia Warmii nowej religii. Z jednej strony nadzwyczajna wierność dyscyplinie kościelnej[98], a z drugiej pełne oddanie w walce o zachowanie religii katolickiej w Polsce i na Warmii postawiło Hozjusza przed dylematem. Musiał szukać jakiegoś wyjścia, żeby odciąć się od niebezpiecznych wpływów Rygi, a jednocześnie uniknąć zarzutu łamania przepisów prawa kanonicznego.

Trzeba tu zaznaczyć, że nie on pierwszy dokonał takiego myślowego przeskoku, angażując formułę o założeniu i uposażeniu diecezji przez papieża do wyprowadzenia egzempcji od władzy metropolitalnej. Wiemy, że na przełomie XV i XVI w. Łukasz Watzenrode powołał się na *ius maioritatis et exemptionis* wyprowadzając z tego niezależność od metropolii ryskiej[99]. W 1513 r. król Zygmunt I nakazał biskupowi chełmińskiemu zerwać z metropolią ryską, a przyłączyć się do gnieźnieńskiej, gdyż poprzednicy króla są fundatorami tego kościoła[100]. W 1534 r. kapituła war-

---

[95] H. S c h m a u c h, Die kirchenrechtliche Stellung der D. Ermland, s. 467, 484; J. O b ł ą k, Egzempcja diecezji warmińskiej, s. 123—126.

[96] Jura capituli, passim; J. O b ł ą k: Historia diecezji warmińskiej, s. 33—36; T. P a w l u k, dz. cyt., s. 218—237.

[97] Jura capituli, passim; J. O b ł ą k, dz. cyt., s. 99—111; T. P a w l u k, dz. cyt., s. 212—237.

[98] Hozjusz dał świadectwo temu m.in. w liście z 18 sierpnia 1547 r. do Tiedemanna Giesego w sprawie sporu o przynależność diecezji chełmińskiej do metropolii gnieźnieńskiej UBC, I, n. 987, s. 828. Zob. także ADWO, Ab. A 27, fol. 162—163, 176, 591; J. O b ł ą k: Kardynał Stanisław Hozjusz (1504—1579) *Ateneum Kapłańskie* 69(1966)165.

[99] Por. przypis 40.

[100] UBC, I, n. 798, s. 659.

mińska, broniąc się z kolei przed metropolią gnieźnieńską powołała się też na egzempcję [101].

Twierdzenia zatem autorów, że dopiero od Hozjusza datuje się nowa interpretacja egzempcji [102], wymaga korekty. W średniowieczu często obserwujemy dążenia panujących, by granice metropolii należącej do danego państwa pokrywały się z granicami państwa. Władza metropolity zależnego od głowy państwa wiązała mocniej jego poddanych z jego państwem. Dlatego egzempcja w sensie kościelno-politycznym prowadziła często do formułowania egzempcji w sensie kościelnoprawnym, to jest w zakresie prawa metropolitalnego; odwrotnie, utrata egzempcji względem panującego narażała na niebezpieczeństwo egzempcję od władzy metropolitalnej. W relacjach między tymi dwoma rodzajami egzempcji nie ma wyraźnego podziału i brak jest dostatecznej konsekwencji w ich rozróżnianiu. „Prawa jurysdykcyjne i własnościowe po części się krzyżują" — stwierdza A. Blumenstok. Wyjaśnia on dalej, że instytucja opieki, *patrimonium* i egzempcja wzajemnie się splatają i często nić danej instytucji gubi się w zamęcie tworzonym przez wielość źródeł powstawania prawa kościelnego [103]. Nic więc dziwnego, że i nić obu egzempcji wzajemnie się splata i często trudno jest z całą pewnością powiedzieć, o jaką egzempcję chodzi.

Stanisław Hozjusz uwydatnił bardzo mocno, że chodziło mu o egzempcję z zakresu prawa metropolitalnego. Zresztą wystąpienie arcybiskupa ryskiego, które spowodowało wypowiedzenie się S. Hozjusza też mocno wskazuje, o jakiej egzempcji myślał Hozjusz. Autorytet Hozjusza nadał duży rozgłos samej idei egzempcji diecezji i związanej z nią argumentacji. Jan Tyczyński pisał z Rzymu do Marcina Kromera dnia 24 czerwca 1570 r., że w Kurii Rzymskiej panowało pewne przekonanie, że Kościół warmiński jest poddany bezpośrednio Stolicy Apostolskiej na podstawie fundacji i uposażenia diecezji [104]. Dworzanin Hozjusza w Rzymie, kanonik Bazyliki NMP na Zatybrzu i regens Św. Penitencjarii, Tomasz z Lubimierza, w swojej historii Polski wydanej w 1685 r. powołał się na fundację i uposażenie diecezji warmińskiej przez papieża [105]. To samo czynili następcy Hozjusza na stolicy biskupiej. Hozjusz dbał o to, by swoją teorię jak najszerzej propagować. Wyraził ją między innymi w zbiorze swoich pism, które dedykował papieżowi [106]. Chciał koniecznie oprzeć swoje twierdzenia na autorytecie papieża. Zaznaczał sam, że do przyjęcia takiego stanowiska natchnęła go bulla nominacyjna na biskupstwo warmińskie, w której jest mowa o bezpośredniej zależności od Stolicy Apostolskiej [107]. W tym przekonaniu utwierdzały go także dokumenty związane z nominacją jego poprzednika Tiedemanna Giesego. W akcie kapituły, w którym prosi ona papieża o zatwierdzenie

[101] ADWO, D. 127, fol. 405—408, 414—415. Szerzej o tym zob. wyżej — pontyfikat Ferbera.

[102] Zob. wyżej — pontyfikat Łukasza Watzenrode z przypisu 40

[103] A. Blumenstok: Opieka papieska w wiekach średnich, Kraków 1889, s. 84—85, 141.

[104] „Id pro certissimo hic adfirmatur, quod ecclesia Varmiensis ex fundatione et dotatione immediate Sedi Apostolicae est subjecta". ADWO, D. 115, fol. 39. Georgii Ticinii ad Martinum Cromerum epistulae (a. 1554— 1585) ed.: G. Axer, Wrocław 1975, n. 69, s. 78—79.

[105] Jura capituli, Summarium M 4.

[106] ADWO, A 28, fol. 582. Zob. K. Estreicher: Bibliografia polska t. XVIII, Kraków 1901, s. 289—290.

[107] EH, 2, n. 621, s. 147—148. Por. tamże, akt zatwierdzający wybór, App. n. 52, s. 993. Jura capituli, s. C[3], lit. C.

elekta [108] oraz w akcie papieskim zatwierdzającym go [109], jest mowa o bezpośredniej zależności diecezji od Stolicy Apostolskiej, a nie ma żadnej wzmianki o arcybiskupie ryskim. Niestety okazuje się, że papież nie podzielał zdania Hozjusza. Dnia 4 października 1566 r. Pius V udzielił arcybiskupowi gnieźnieńskiemu uprawnienia do wzywania na synod prowincjonalny gnieźnieński biskupów chełmińskiego i warmińskiego, nawet z zastosowaniem środków przymusu, jeżeli zajdzie potrzeba, mimo że należą oni do prowincji ryskiej [110]. Papież uznał więc, że funkcja metropolii ryskiej jest na tyle niezadowalająca, iż należy diecezje warmińską i chełmińską związać z synodem metropolii gnieźnieńskiej, ale jednocześnie formalną zależność tych diecezji od Rygi uznał za obowiązującą nadal. Nie podzielił więc papież poglądu Hozjusza, że diecezja cieszyła się egzempcją od samego początku swego istnienia, lecz stworzył tylko podstawę do uznania faktycznej egzempcji z chwilą całkowitej likwidacji arcybiskupstwa ryskiego.

W Polsce i na Warmii wystąpienie Hozjusza w sprawie egzempcji nie znalazło od zaraz aprobaty. Kapituła warmińska jeszcze w maju 1551 r. pouczała Hozjusza o przynależności diecezji do metropolii ryskiej [111]. Do metropolii ryskiej zaliczał Hozjusza opat płocki Michał Kobylnicki we wspomnianym już liście z 31 maja 1557 r.[112] Inne osobistości dyplomatycznie pomijały ten temat albo stwierdzały tylko, że diecezja warmińska nie należy do metropolii gnieźnieńskiej [113]. Synod w Łęczycy z 1556 r. zrobił — jak wiemy — unik, powołując się na to, że Hozjusz sam twierdzi, iż ma przywilej egzempcji. Kilkadziesiąt lat później przyjęło się na Warmii przekonanie, że diecezja warmińska zawdzięcza egzempcję Hozjuszowi, a nie likwidacji metropolii ryskiej [114]. Wydawałoby się, że jest to to samo, bo pontyfikat Hozjusza i upadek metropolii zeszły się ze sobą w czasie. Od wystąpienia jednak Hozjusza w 1552 r. do ostatecznego upadku metropolii ryskiej minęło kilkanaście lat.

Manifestacją Hozjusza jego niezależności od arcybiskupa ryskiego był udział biskupa warmińskiego w synodach metropolitalnych gnieźnieńskich. Na synod prowincjonalny w Piotrkowie, zwołany na 8 czerwca 1551 r., udał się Hozjusz [115] czując się jeszcze biskupem chełmińskim [116], ale kapituła warmińska poradziła mu dla zagwarantowania prawa diecezji warmińskiej złożyć na synodzie uroczyste oświadczenie, że występuje tam jako poseł królewski na sobór trydencki [117], co też Hozjusz uczynił [118]. Nie mamy natomiast dowodu na to, co twierdzi H. Schmauch,

---

[108] Jura capituli, s. C[3], lit. B.

[109] Tamże, n. 8 B.

[110] 1566 4 X. Pius V. facultatem concedit archiepiscopo gnesnensi vocandi ac etiam si opus fuisste, cogendi Culmen et Varmien Episcopos licet provintia Rigensis, ut conveniant ad synodum provincialem gnesnen. Archiwum Watykańskie, Indice 191, fol. 429. Sam dokument znajduje się w kodeksie: Armadium 44, s. 151, ale akurat cytowany tekst jest w kodeksie zniszczony. Powyższy zapis zawdzięczam ks. dr Alojzemu Szorcowi, który mi go udostępnił ze swoich prywatnych notatek, za co niniejszym szczerze dziękuję.

[111] EH, 2, n. 435, s. 36—37.

[112] Tamże, App. n. 77, s. 1028—1029.

[113] Tamże, App. n. 54, s. 994—995.

[114] ADWO, AB, A, 27, fol. 578—610; A, 28, fol. 582; Zob. A. Eichhorn: Der ...Stanislaus Hosius, I, s. 209—210, przyp. 3.

[115] J. Korytkowski, dz. cyt., III, s. 163—172.

[116] EH, 2, n. 621, s. 147—148.

[117] Tamże, n. 435, s. 36—37.

[118] Jak przyp. 116.

że arcybiskup Mikołaj Dzierzgowski dał mu odpowiednie pismo — na żądanie Hozjusza chroniące go przed powstaniem prawa zobowiązującego do udziału w synodach [119]. Następny synod, który obradował w dniach 6—11 listopada 1554 r.[120], dał okazję arcybiskupowi Mikołajowi Dzierzgowskiemu do wymiany korespondencji z Hozjuszem. Naprzód arcybiskup zaprosił Hozjusza na synod pismem z 11 czerwca 1554 r. z Pawłowa, podając przybliżony termin i jednocześnie zaznaczył, że Hozjusz nie jest zobowiązany do udziału w synodzie, ale ważne sprawy wynikłe ze współczesnych klęsk przemawiają za jego udziałem [121]. Hozjusz przyjął zaproszenie i jednocześnie zaproponował, by na synod zaprosić także nuncjusza papieskiego. Arcybiskupowi ta myśl podobała się. W następnym liście z 12 września 1554 r., wysłanym ze Skierniewic, obiecał zaprosić także nuncjusza, powtórzył zaproszenie dla Hozjusza i podał ostateczny termin synodu zwołanego do Piotrkowa [122]. 23 października 1554 r. Hozjusz powiadomił kapitułę warmińską o powtórnym zaproszeniu przez arcybiskupa. Podkreślił, iż jest świadom, że nie ma obowiązku uczestniczenia w tym synodzie, co stwierdza sam arcybiskup, ale obowiązek obrony wiary i niebezpieczeństwo, w którym znajduje się Kościół i religia katolicka, skłaniają go do udziału w tym synodzie [123]. Synod nie był udany, przybyło zaledwie dwóch biskupów i Hozjusz. Niewiele uchwalono i odłożono dalsze obrady na przyszły rok [124]. Arcybiskup na pewno chciał, by Hozjusz też przybył na dalsze obrady w przyszłym roku, a że Hozjusza obawy, iż może powstać tzw. *praeiudicium* jeszcze się nie rozwiały, dał mu arcybiskup formalny dokument stwierdzający jego dobrowolny udział w synodzie i oddalający tzw. *praeiudicium* [125].

W 1555 r. nie udało się zwołać synodu [126], dopiero po przybyciu do Polski nowego nuncjusza, Alojzego Lippomana we wrześniu 1555 r. synod zebrał się ostatecznie 6 września następnego roku w Łowiczu i trwał do 11 września [127]. Na synodzie był obecny Stanisław Hozjusz, odegrał tam czołową rolę, był reprezentantem biskupów w rozmowach z nuncjuszem papieskim [128]. Na synod stawił się na zaproszenie samego nuncjusza [129], co nie przeszkodziło mu w złożeniu, jak poprzednio, oświadczenia, że nie należy do prowincji gnieźnieńskiej, a jego obecność na synodzie nie może stanowić pretekstu do powstania obowiązku uczestniczenia w synodzie. Nowością natomiast był w tym oświadczeniu argument, że jest wyjęty z prowincji gnieźnieńskiej, bo podlega bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Synod przyjął tylko do wiadomości twierdzenie Hozjusza o egzempcji i bezpośredniej zależności od Stolicy Apostolskiej, ale stwier-

---

[119] H. Schmauch: Die kirchenrechtliche Stellung der D. Ermland, s. 489—490, przypis 111. Cytowany przez niego dokument nie dotyczy tego zagadnienia.
[120] J. Korytkowski, dz. cyt. III, s. 180—184; I. Subera, dz. cyt., s. 101.
[121] EH, 2, n. 1246, s. 444—445.
[122] Tamże, n. 1273, s. 461.
[123] Tamże, n. 1285, s. 466; ADWO, D. 18, fol. 172 b
[124] J. Korytkowski, dz. cyt., III, s. 184—185; I. Subera, dz. cyt. s. 101—102.
[125] Oryginał w Bibl. Czart. 2242, fol. 14 Starodawne kopie tamże, A, 3, fol. 325 v.; A. 88, fol. 239. Tekst w: Dodatek 5.
[126] J. Korytkowski, dz. cyt. III, s. 192.
[127] Tamże, s. 192—197. A. Eichhorn informuje mylnie, że synod był wyznaczony na 11 września (Der... Stanislaus Hosius, s. 268).
[128] Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce, t. I, wyd. E. Rykaczewski Berlin 1864, s. 32.
[129] EH, 2, n, 1649, s. 743, n. 1655, s. 747—748, n. 753—754; ADWO, D. 71, fol. 127.

dził, że nie dąży do tego, aby z racji obecności Hozjusza na synodzie powstało przeciwko niemu *praeiudicium* lub jego egzempcja została w jakikolwiek sposób naruszona [130].

Na następny synod zwołany na 17 maja 1557 r. Stanisław Hozjusz nie był zaproszony. Przesłał tylko memoriał w sprawie obowiązku obrony wiary i swobód Kościoła w Polsce. Głównym celem synodu było uchwalenie kontrybucji, dlatego nie wzbudził on u biskupów entuzjazmu. Przybyło tylko dwóch biskupów [131]. Obecny na synodzie opat z Płocka, Mikołaj Kobylnicki, ubolewał nad tym, że przez brak Stanisława Hozjusza synod ten tak wiele stracił [132].

ZAKOŃCZENIE

Z przedstawionego materiału historiograficznego wyłania się dość wyraźny obraz rozwoju postaw kompetentnych osób duchownych w sprawie statusu diecezji warmińskiej w organizacji metropolitalnej Kościoła. W XV w., kiedy pamięć o dawnej metropolii prusko-inflanckiej, z planowaną siedzibą w Prusach, jeszcze była żywa, obserwujemy zabiegi dwu biskupów warmińskich o wznowienie tej metropolii, przeniesionej za sprawą Krzyżaków do Rygi. Zabiegi były nieskuteczne, bo Krzyżacy swoimi potężnymi wpływami w Rzymie zdołali je storpedować.

Po sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego, kiedy stopniowo realizowała się inkorporacja Prus do Korony, biskupi warmińscy i kapituła warmińska uwrażliwiali się coraz bardziej w obronie odrębności diecezji. Wzmagały się tendencje separatystyczne Warmii, tak w stosunku do państwa, jak i do metropolii gnieźnieńskiej. Biskupi i kapituła bronili się wytrwale, jak to można było zauważyć z przedstawionych wyżej relacji, przed wiązaniem się z synodem prowincji gnieźnieńskiej, ale to zadanie było coraz trudniejsze. Synod, zwoływany i kierowany przez prymasa Polski, mającego także tytuł *legatus natus*, obejmował swym autorytetem także tereny Królestwa Polskiego nie należące do metropolii gnieźnieńskiej, jak prowincję lwowską oraz diecezje litewskie. W interesie państwa i Kościoła w Polsce było objęcie organizacją synodu gnieźnieńskiego wszystkich terenów należących do Polski. Obserwujemy w tym czasie zdecydowane próby przyłączenia do metropolii gnieźnieńskiej diecezji chełmińskiej. Mniej zdecydowany atak był na diecezję warmińską. Nie wiedziano właściwie, co z nią zrobić. Pomysł włączenia jej do metropolii krzyżował się na przemian z pomysłem związania jej tylko z synodem prowincjonalnym. Ważną rolę odgrywało w tym działaniu zagrożenie religii katolickiej przez reformację. Przemawiało to za konsolidacją sił w celu podjęcia wspólnej walki i obrony sterowanej przez synody prowincjonalne.

Biskupi warmińscy, a szczególnie kapituła, nie cenili sobie tej możliwości współdziałania z episkopatem Polski. Wyżej stawiali sobie przywileje diecezji i jej odrębność. Dla skuteczniejszej obrony podkreślali sztucznie swą przynależność do niechcianej faktycznie metropolii ryskiej, widząc w tym mniejsze zło niż wchłonięcie przez bliżej położoną i aktywną metropolię gnieźnieńską.

Tak było do pontyfikatu Hozjusza. Hozjusz nie mógł kontynuować tej polityki. Jako biskup warmiński był emisariuszem interesów Polski

[130] Ostatni statut synodu prowincjonalnego w Łowiczu z 11 września 1556 r. ADWO, Akta kapituły, T. XI. Tekst w: Dodatek 4.

[131] J. Korytkowski, dz. cyt., III, s. 213.

[132] EH, 2, App. n. 77, s. 1028—1029.

na Warmii. Zygmunt August przeprowadził jego nominację na tę diecezję, jako osoby sobie zaufanej, celem złagodzenia separatyzmu Warmiaków. Poza tym dla Hozjusza najważniejszym celem działania była walka z protestantyzmem i inspirowanie do tego biskupów polskich, niezbyt zdecydowanych w działalności kontrreformacyjnej, a czasem nawet sprzyjających reformacji. Hozjusz nie mógł więc odrzucić szansy współdziałania z biskupami Polski na forum synodów prowincjonalnych. Nie mógł też pchać się w ramiona prawie luterańskiej Rygi, a że z odrębności Warmii też nie chciał zrezygnować, dlatego podchwycił wypowiedzi o egzempcji diecezji warmińskiej, jako założonej i uposażonej przez Stolicę Apostolską. Pozwoliło mu to odciąć się od metropolity ryskiego i jednocześnie zająć pozytywne stanowisko wobec synodów prowincjonalnych, nie ryzykując niebezpieczeństwa włączenia diecezji do metropolii gnieźnieńskiej. Przeciwnie, jego formuła o egzempcji umocniła jeszcze odrębność Warmii w stosunku do Gniezna. Arcybiskup Mikołaj Dzierzgowski uznał taki *modus vivendi* za korzystny dla obydwu stron. Dał Hozjuszowi odpowiednie zabezpieczenie w formie urzędowego oświadczenia o niezależności diecezji od Gniezna. Jak wartościowe było takie rozwiązanie, świadczyć może fakt, że sobór trydencki uczyni w przyszłości z takiego rozwiązania regułę prawną. A może to Hozjusz był autorem odpowiedniej uchwały tego soboru?

DODATKI

DODATEK 1

LIST PRYMASA JANA ŁASKIEGO DO BISKUPA WARMIŃSKIEGO MAURYCEGO FERBERA. SKIERNIEWICE, 24 KWIETNIA 1527 R.

Reverendissimo in Christo patri et domino domino Mauricio Dei gratia episcopo varmiensi domino et amico suo honorantissimo.

Reverendissime in Christo pater et domine amice et frater charissime. Quamvis non ignoremus paternitatem vestram clerumque diocesis sue universum alteri quam nostre provincie subiacere, quia tamen est senator primarius regni in terris prusie, eiusque diocesis pro maiori parte non caret heresi lutherana diuque a predecessoribus serenissimi domini nostri regis clementissimi fuit desideratum ut diocesi illa warmiensis ab obedientia rigensis provincie secluderetur, nostreque gnesnensi inviscaretur que is tamen nunquam melius et commodius tractari perficique poterit quam hisce temporibus, quibus rigensis illa provincia fluctuat heresum aliarumque dissensionum turbinibus. Proinde quod sinodum provincialem in crastino festo visitationis dive Marie Virginis in oppido Lancicia diocesis nostre celebraturi sumus, in qua cum reverendissimis dominis coepiscopis nostris cleroque provincie universo pro exterminio secte lutherane ex omnibus regni diocesium tractaturi sumus, videtur nobis consultum et utile ut vestra paternitas cum suo venerabili capitulo mitteret eciam nuncium suum cum mandato ad sinodum predictam ex qua si aliquid pro communi statu et tranquilitate omnium regni diocesum ad sedem apostolicam per nuncium vel literas intimandum erit, nobis eciam vestra paternitas adhereret, quo ea ipsa negocia speramus et maturius procedere valerent. Et si videbitur vestre paternitatis possemus per suffragia sacre regie maiestatis n e g o c i u m s e p a r a t i o n i s d i o c e s i s s u e a r i g e n s i p r o v i n c i a a p u d sedem apostolicam, eiusque n o s t r e p r o v i n c i e i n c o r p o r a c i o n i s; quod tamen non prius apud eius maiestatem

literis nostris expeteremus, nisi habita et intellecta que tamen omnia deferimus arbitrio providencie et voluntatis eius suique venerabilis capituli. Que optime valeat et sit felix. Datum in Skierniewice: vigesima quarta mensis aprilis anno domini 1527.

Joannes dei gratia archiepiscopus gnesnesis, primas legatusque natus.

ADWO, D. 66, fol. 146

DODATEK 2

UCHWAŁA SYNODU PROWINCJONALNEGO W PIOTRKOWIE Z 17 PAŹDZIERNIKA 1542 R. ZA PRYMASA PIOTRA GAMRATA

„R-mus d-nus Culmensis modernus cum capitulo suo non comparuerunt contra morem veterem in hac sacra synodo servatum, pretendens suos antecessores ad synodum provincie gnesnensis venire non obligari. Decrevit sacrosancta synodus, ut rmus dnus archiepus gnesnensis decernat contra ipsum dnum epum et capitulum nec non abbates diocesis illius citationem ad declarandum propter inobedientiam attendens, quod epus ille fuit et est de corpore provincie gnesnensis, utpote ex parte bonorum epatus plocensis fundatus, petendaque sua mtas regia per nuntios synodales, ut huic epo et capitulo omnino iniunget, cum sit subditus regius et regini, ne a corpore provincie gnesnensis se dismembret. Nihilominus tamen decrevit sacra synodus, ut tam ipsi terrarum Prussie quam etiam terrarum Russie episcopi et clerus universus provincie gnesnensis et dominiorum regni Polonie ad ferenda onera, quecunque in se laudaverit, equaliter habeant presentis synodi vigore."

Decreta et constitutiones sacrosancte synodi provincialis Petricovie anno Domini 1542 die decima septima mensis Octobris presidente... . Petro a Gamratis ...archiepiscopo gnesnen. et episcopo cracovien... . Cracovie per Mathiam Scharffenberg anno 1544 in 4.

UBC, I, n. 963, s. 807—808. Drukuje także ten tekst J. Korytkowski, dz. cyt., s. 111.

DODATEK 3

LIST BISKUPA CHEŁMIŃSKIEGO TIEDEMANNA GIESE DO BISKUPA WARMIŃSKIEGO JANA DANTYSZKA. LUBAWA, 21 SIERPNIA 1547 R.

Prosi Jana Dantyszka o udział w obronie przed obowiązkiem uczestniczenia w synodach prowincjonalnych gnieźnieńskich, bo diecezji warmińskiej też grozi w przyszłości wezwanie na taki synod.

R-mo... do-no Joanni d.gr. episcopo varmiensi etc. Rme etc. Cum hic mihi notus nobilis ad rmam d.v. proficisceretur, nolui negligere occassionum remittendi ad illam literas rmi domini archiepiscopi, qui, quamvis nunc simulet causam esse, cur praetereatur rma d.v..... tamen cum in superioris synodi decreto omnes episcopi Prussiae de subiectione condemnentur, facile recantabit, praetextum habens prioris decreti, quod rescindere non potuerit. Causam igitur esse oportebis rmam d. vram quae si adherere mihi voluerit in hoc synodali iudici, commodius et facilius hoc illi erit quam postera novam obire molestiam, essetque id etiam mihi conducibile et valde gratum. Cogitavi illuc mittere unum ex capitulo cum can-

cellario meo. Si ipsa Rma d. vra non mittet, opus mihi erat bulla apostolica, qua in promotione sua ad ecclesiam culmensem commendata est rigensi archiepiscopo, quam ut mihi mittat precor. Alia postea.

Datum Lubaviae XXI Augusti anno etc. XLVII.

Rme d. vrae obsequentissimus Tiedemannus episcopus culmensis.

Oryginał w ADWO, D. 2, fol. 142. Wyd. UBC, I, n. 988, s. 829

DODATEK 4

STATUT SYNODU PROWINCJONALNEGO W ŁOWICZU 11 WRZEŚNIA 1556 R. W SPRAWIE UDZIAŁU DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W SYNODACH PROWINCJONALNYCH GNIEŹNIEŃSKICH

Decreta et constitutiones synodales praesidentibus r-mis dominis Aloysio Lippomano Dei gratia eppo weronensi sanctae Sedis apostolicae legato et Nicolao Dzierzgowski eadem gratia sanctae ecclesiae metropolitanae gnesnensis archiepiscopo legato nato et primatae eiusdem, una cum reverendissimis dominis suae prouintiae episcopis, earundem capitulorum nunctijs in synodo louicensis. Anno Domini millessimo quinquengentessimo sexto; die XI mensis septembris, synodaliter congregatis edita.

Circa finem uero sequens articulus ibidem inuentus et de uerbo ad uerbum huc transumptus.

Et quoniam r-mus dominus episcopus Varmien ab hac prouintia se exemptum esse praetendit, et Sedi apostolicae immediatae subiectum, ex eo quia huic synodo a domino nuncio apostolico requissitus pro obedientia uenit, non intendit sancta synodus, quod praefato reuerendissimo domino episcopo aliquid preaejudicium propter huiusmodi aduentum inferatur, seu exemptio eius in aliquo ledatur, prout ipse quoque primitus protestatus fuit.

Finis uero harum constitutionum synodalium talis.

Acta sunt haec anno et die quibus supra in arce nostra louicensis preasentibus illustris et r-mis in Christo patribus dominis. Domino Aloysio Lippomano veronensis episcopo, sanctae Sedis apostolicae nuntio: Nicolao Dzierzgowski, sanctae ecclesiae metropolitanae gnesnensis archiepiscopo, legato nato et primatae, in sacra synodo praesidentibus, necnon Andrea Zebrzydowski cracoviensis, Joanne Droiowski cujauiensis et Pomeraniae, Andrea Czarnkowski posnaniensis, Andrea Noskowski plocensis, Stanislao Osio varmiensis, Joanne Dzjaduski praemisliensis ...ecclesiarum nuntiis.

ADWO, akta kapituły, T. 11.

Stanislaus Borzinimski
Curiae notarius

DODATEK 5

OFICJALNE OŚWIADCZENIE ARCYBISKUPA GNIEŹNIEŃSKIEGO MIKOŁAJA DZIERZGOWSKIEGO O NIEZALEŻNOŚCI DIECEZJI WARMIŃSKIEJ OD METROPOLII GNIEŹNIEŃSKIEJ. PIOTRKÓW, 8 LISTOPADA 1554 R.

Nicolaus Dzierzgowski Dei gratia sanctae ecclesiae metropolitanae gnesnensis archiepiscopus legatus natus et primas. Significamus tenore praesentium quibus expedit universis quod cum a reverendissimo in Christo patre domino Stanislao

Hosio, episcopo varmiensi postulassemus, ut ad synodum nostram veniret consiliaque sua nobiscum communicaret, quibus Ecclesiae tranquillitati provideri possit. Quamvis paternitas sua cum ad provinciam nostram et metropolitanam sedem gnesnensem non pertineat, minime fuerit obligata, venit nihilominus, cum ut communibus periculis communi consilio obuiam ivi possit, tum ut ad petitionem nostram, suam erga nos obseruantiam gratificandique nobis promptam uoluntatem declararet. Quae res ut in exemplum et sequelam trahi non possit presentibus litteris manibus nostri subscriptis testimonium hoc illi dandum duximus ita ut damus praesentibus, quod quicquid eius paternitas fecit, non ex debito sed ex bona uoluntate sua, a nobis rogatus fecit, quae nihil praeiudicci deinceps varmiensibus episcopis debebit. Quominus liberum illis semper sit, quandoquidem ad nostram provinciam non pertinent a synodo nostra prouinciali abesse. In cuius rei maiorem fidem pesentes litteras sigillo nostro iussimus et fecimus communiri. Datum Piotrkowiae octaua mensis nouembris anno Domini MD LIIII

Oryginał w Bibl. Czart. 2242, fol. 14.
Odręczne odpisy starożytne tamże, A. 3, fol. 325; A 66, fol. 239 Akta kapituły T. XI.

nicolaus archiepus
gnesnen

DER KAMFT DER ERMLÄNDISCHEN DIÖZESE UM DIE UNABHÄNGIGKEIT VON DER RIGAER UND GNESENER METROPOLE IN DEN JAHREN 1426—1566

ZUSAMMENFASSUNG

Die ermländische Diözese wurde, drei Jahre nach ihrer Stiftung, der neugegründetetn 1246 preussichen Metropole untergeordnet, die, zeitweise keine eigenen Sitz habend, in den Jahren 1251—1255 in die Metropole von Riga umgestaltet wurde. Die Verbindungen der ermländischen Diözese mit der Metropole von Riga waren sehr schwach. Sie wurden durch geographisch politische Verhältnisse und die Politik des Ritteordens Deutschen geschwächt. Im Laufe der dreihundertjährigen Abhängigkeit wurden Versuche unternommen, die Diözese von der Herrschaft der Metropoliten von Riga zu befreien.

Zur Zeit der Bischöfe F. Kuhschmalz (1424—1457) und L. Watzenrode (1487—1512) war dies mit dem Ehrgeiz verbunden, eine gesonderte Metropole in Preussen zu gründen. Vom Jahre 1512 an begann der Drang der polnischen Primaten, die Diözese von Riga zu lösen und sie mit der Metropole von Gnesen zu binden. Dies war verursacht durch die Stärkung des Einflusses polnischer Könige auf die Ernennung der ermländischen Bischöfe. Die Primaten forderten von Ermland, das es seinem formellen Anschluss an die Provinz von Gnesen zustimmt (zur Zeit M. Ferbers, 1523—1537) oder mindestens an den Synoden der Provinz Gnesen und an der Kontributionszahlung zu Gunsten des Staates teilnimmt (zur Zeit von F. Lozjański, 1512—1527 und J. Dantyszek, 1537—1548). Die Diözese hat kein Interesse für diese Vorschläge gezeigt und im Jahre 1534 hat sie das Kapitel sogar abgelehnt, indem es sich auf ihre Exemtion berief. Das war gleichbedeutend mit der Zurückweisung der Abhängigkeit der Diözesen von Riga. Im Jahre 1552 sprach sich S. Hozjusz für die Exemtion der Diözese aus, als Antwort auf die Bemühungen der Metropoliten von Riga, sich seine Jurisdiktion über Ermland zuzusichern. S. Hozjusz wehrte sich auch mit seiner Ansicht über die Exemtion der Diözese vor der Abhängigkeit von den Synoden der Metropole von Gnesen.

Ks. ROMAN BODAŃSKI

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

DZIEJE WALKI DIECEZJI WARMIŃSKIEJ O NIEZALEŻNOŚĆ OD SYNODÓW METROPOLII GNIEŹNIEŃSKIEJ 1563—1728

Treść: I. Dekret soboru trydenckiego w sprawie diecezji wyjętych a diecezja warmińska. II. S. Hozjusz. III. M. Kromer. IV. A. Batory. V. P. Tylicki. VI. Sz. Rudnicki. VII. J. Olbracht. VIII. M. Szyszkowski. IX. W. Leszczyński. X. K. Szembek. XI. Ocena argumentów. *Zusammenfassung.*

I. DEKRET SOBORU TRYDENCKIEGO W SPRAWIE DIECEZJI WYJĘTYCH A DIECEZJA WARMIŃSKA

W tym samym czasie, gdy diecezja warmińska zbliżała się do momentu niekwestionowanego już posiadania egzempcji (1566 r.) sobór trydencki, na 24 swojej sesji, 11 listopada 1563 r. uchwalił, że diecezje wyjęte mają obowiązek uczestniczenia w synodzie prowincjonalnym jednej z najbliższych metropolii i statuty tego synodu winny stosować na swoim terenie [1]. Biskupi diecezji wyjętych mają obowiązek raz na zawsze wybrać sobie jedną z sąsiednich prowincji, celem związania się z jej synodem. Pozostałe przywileje egzempcji zachowały nadal swoją moc.

Przez powyższy dekret diecezje wyjęte utraciły jeden z najważniejszych przywilejów, najbardziej odczuwalny w praktyce — wolność od obowiązku uczestniczenia w synodach prowincjonalnych i przestrzegania prawodawstwa prowincjonalnego. Do tej pory w diecezjach tych obowiązywało tylko prawo powszechne i własne, partykularne. Od dekretu soborowego diecezje wyjęte, nie tracąc egzempcji, zobowiązane były uczestniczyć w tworzeniu prawa metropolitalnego i przestrzegać go na swoim terenie.

Diecezja warmińska uzyskawszy w sposób pewny egzempcję z chwilą upadku metropolii ryskiej (1566 r.) [2], stanęła automatycznie wobec obowiązku wyboru metropolii, celem uczestniczenia w jej synodach. Do wyboru miała jedynie metropolię gnieźnieńską, gdyż nie było innej w sąsiedztwie.

Uchwały soboru trydenckiego wprowadzano w życie stopniowo. Na Warmii ogłoszono je na synodzie lidzbarskim 1565 r.[3], ale statuty die-

---

[1] Itidem episcopi, qui nulli archiepiscopo subiiciuntur, aliquem vicinum metropolitanum semel eligant, in cuius synodo provinciali cum aliis interesse debeant et, quae ibi ordinata fuerint, observent ac observari faciant. In reliquis omnibus eorum exemptio et privilegia salva atque integra maneat. Cap. II de Reformatione. W sprawie daty dziennej tej uchwały zob. Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (= ADWO), C. 21, fol. 23; Ab. 11/I, fol. 55; Conciliorum oecumenicorum decreta, opr. J. Alberigo i inni, Bologna 1962, s. 729.

[2] H. Schmauch: Die kirchenrechtliche Stellung der Diözese Ermland, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (=ZGAE) 30 (7966) 485—486. (Pierwszy raz opublikowano ten artykuł w *Altpreussischen Forschungen*, 15 (1938) 241—268. J. Obłąk: Egzempcja diecezji warmińskiej i jej obrona za biskupa Mikołaja Szyszkowskiego, *Polonia Sacra* 7 (1955) 125. Już na 1561 r. określa sekularyzację arcybiskupstwa ryskiego Historia Kościoła w Polsce, t. I, cz. 2, praca zbiorowa pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Warszawa 1974, s. 76—77.

[3] Historia Kościoła w Polsce, s. 82; J. Umiński: Kardynał Stanisław Hozjusz, biskup warmijski 1504—1579, Opole 1948, s. 66.

cezjalne i prawo zwyczajowe warmińskie, dostosowane do uchwał soboru trydenckiego, na zlecenie papieża Pawła V z dnia 22 listopada 1571 r. ogłosił legat papieski kardynał Franciszek Commendone dopiero 1 maja 1572 r.[4] W Polsce uchwały soboru trydenckiego przyjął król Zygmunt August na sejmie w Parczewie w 1564 r.[5], natomiast ze strony Kościoła zostały wprowadzone w życie na synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie 19 maja 1577 r.[6] Ustosunkowanie się diecezji warmińskiej do obowiązku nałożonego przez sobór trydencki w sprawach synodalnych omówimy dzieląc wskazany w tytule okres na pontyfikaty biskupów warmińskich, za których rządów ten problem wystąpił.

II. STANISŁAW HOZJUSZ 1551—1579

Z dekretu soboru trydenckiego skorzystał natychmiast prymas Jan Uchański (1562—1581). Nie czekając nawet na wprowadzenie uchwał soborowych w życie, już 24 września 1564 r. wysłał list do Stanisława Hozjusza z zaproszeniem do udziału w synodzie prowincjonalnym, planowanym na grudzień tegoż roku[7]. Przytoczył w nim wiele argumentów przemawiających za udziałem S. Hozjusza jak to, że obecność jego zachęci innych do udziału i że aktualna sytuacja Kościoła i ojczyzny wymaga wspólnego działania przeciw rodzącym się niebezpieczeństwom. Prymas zaznaczył, że godność S. Hozjusza i jego zasługi dla Kościoła zwalniają go od obowiązku uczestnictwa, ale pietyzm względem Kościoła wymaga, aby on przybył na ten synod. Po takich grzecznościowych zwrotach prymas przeszedł do meritum sprawy. Napisał bowiem, że przy okazji Hozjusz zadośćuczynił dekretowi soboru trydenckiego, przyłączając się do arcybiskupa gnieźnieńskiego, jako najbliższego, tym bardziej, że arcybiskup ryski „tak się zdeformował". Wbrew temu co pisał na początku listu, prymas uważał, że diecezja warmińska wolna już od zależności od metropolii ryskiej, zdeformowanej wpływami protestantyzmu, podlega automatycznie dekretowi soboru trydenckiego i nie ma innego wyboru jak tylko uczestnictwo w synodach metropolii gnieźnieńskiej. Licząc się z autorytetem S. Hozjusza prymas podał mu pigułkę do połknięcia w formie bardzo delikatnej, co nie pomniejszało jednak mocy prawnej dekretu, na który się powołał.

Stanisław Hozjusz wymówił się od udziału w synodzie. W pierwszym liście z 21 października informował prymasa, że nie przybędzie na synod zwołany już definitywnie do Piotrkowa na 17 grudnia 1564 r., gdzie miał w tymże czasie obradować także sejm, bo czas i miejsce zwołania synodu rodzi obawy, że przekształci się on w synod narodowy[8]. Nakaz soboru trydenckiego pominął S. Hozjusz milczeniem. Motywy wyłożone w tym liście rzeczywiście powstrzymywały go od przybycia na synod.

---

[4] ADWO, C. 21, fol. 23; Ab, 11/I, fol. 55.

[5] Historia Kościoła w Polsce, s. 79; J. Umiński: Kardynał Stanisław Hozjusz, s. 66; A. Szulczyński: Reformacja a dzieje Kościoła w Polsce, *Więź*, 21 (1967) n. 3, s. 45; P. Aleksandrowicz: Przyjęcie przez króla i senat uchwał soboru trydenckiego w Parczewie w 1564 r., *Prawo Kanoniczne*, 6 (1966) 363—381.

[6] I. Subera: Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich, Warszawa 1981, s. 106—109.

[7] A. Szorc (ed.): Stanislai Hosii epistolae ab eo scriptae et ad eum datae 1564, t. V, (= EH 5) *Studia Warmińskie* XIII (1976) n. 342, s. 470—471.

[8] Tamże, n. 364, s. 499—500. Prymas rzeczywiście planował, żeby synod odbył się w bezpośrednim związku z sejmem, na którym miano żądać synodu narodowego.

Wiemy o tym z listów S. Hozjusza do innych osobistości, a zwłaszcza z listu do nuncjusza F. Commendone [9]. Ale zapatrywania S. Hozjusza na temat rodzaju egzempcji diecezji warmińskiej, które ujawnił jeszcze przed soborem, też miały tu decydujący wpływ. Zdradził się z tym S. Hozjusz w następnym liście do prymasa. 31 października J. Uchański powtórzył zaproszenie i starał się wybielić przed kardynałem od podejrzeń o sprzyjanie idei synodu narodowego [10]. Wówczas S. Hozjusz listem z 17 listopada 1564 r. powtórzył swoje obawy co do synodu narodowego, ale dodał jeszcze wiele innych powodów powstrzymujących go od przybycia do Piotrkowa, takich jak stan zdrowia, przewidywana nieobecność na synodzie legata papieskiego, a na końcu dodał, że diecezja warmińska jest niezależna od prowincji gnieźnieńskiej. Biskup warmiński — stwierdził — podlega bezpośrednio Stolicy Apostolskiej [11]. Jak widać z wypowiedzi, argumentacja J. Uchańskiego powołującego się na sobór trydencki nie trafiła do S. Hozjusza. Mimo że uczestniczył sam w soborze trydenckim i przewodniczył niektórym jego sesjom, nie odróżniał on jeszcze zależności synodalnej od pełnej zależności metropolitalnej i uważał, że udział w synodach prowincjonalnych podważy przywilej egzempcji w całości. Może zaważył tu fakt, że uchwały soboru trydenckiego nie były jeszcze wprowadzone w życie, ale raczej decydujący był tu pogląd S. Hozjusza wyrażony już wcześniej w liście do arcybiskupa ryskiego, że diecezja warmińska cieszy się specjalnego rodzaju egzempcją, wynikającą z fundacji i uposażenia diecezji przez samą Stolicę Apostolską. Taka egzempcja nie dopuszcza żadnej zależności od władzy niższej niż papież. Postanowienie soboru trydenckiego nie dotyczy zatem diecezji warmińskiej. Obejmuje ono tylko te diecezje, które otrzymały egzempcję w drodze pozytywnego nadania [12].

Jakub Uchański, nie tyle przekonany argumentami S. Hozjusza, co skrępowany jego autorytetem, już nie powoływał się na sobór trydencki, mimo że nadal wytrwale zapraszał S. Hozjusza na synod prowincjonalny. Odtąd wskazywał on tylko na sytuację Kościoła w Polsce i na wolę samego papieża, który rzeczywiście chciał, aby S. Hozjusz jako mąż zaufania uczestniczył w synodzie na podstawie specjalnego jego życzenia [13]. Prymas nie zrezygnował jednak z dążenia do prawnego związania diecezji warmińskiej z synodem prowincji gnieźnieńskiej, zgodnie z dekretem soboru trydenckiego. Podjął on starania w Rzymie, które wkrótce znalazły swój oddźwiek. Dnia 4 października 1566 r. papież Pius V, jakby niepomny na specjalne względy, które okazywał do tej pory S. Hozjuszowi, upoważnił arcybiskupa gnieźnieńskiego do wzywania biskupa chełmińskiego i warmińskiego — nawet pod przymusem, gdy zajdzie potrzeba — na synod metropolii gnieźnieńskiej, mimo że należą oni

[9] Tamże, n. 417, s. 560—561.

[10] Tamże, n. 372, s. 505—506.

[11] Tamże, n. 391, s. 529—530.

[12] Zob. oświadczenie S. Hozjusza dane arcybiskupowi ryskiemu 4 stycznia 1562 r. F. Hipler, V. Zakrzewski (ed.) Stanislai Hosii (1504—1507) et quae ad eum scriptae sunt epistolae tum etiam eius orationes legationes, t. II, 1551—1558, Cracovie 1888 (= EN 2) n. 622, s. 147—148. W tym duchu interpretują wypowiedź S. Hozjusza jego następcy np. Sz. Górnicki. Zob. ADWO C. 21, fol. 23; Ab. 11/I, fol. 55. Szerzej o tym będzie mowa w dalszych częściach niniejszego artykułu.

[13] T. Wierzbowski (ed.): Uchańsciana seu Collectio documentorum illustrantium vitam et res gestas Jacobi Uchański, archiepiscopi gnesnensis, legati nati, Regni Poloniae primatis ac primi principis † 1581, (= Uchańsciana), t. I, Warszawa 1884, s. 138, n. 142, s. 139, t. III, Warszawa 1890, n. 25, s. 72, n. 28, s. 77—78, n. 38—39, s. 99—100, n. 44, s. 106—109, n. 45, s. 109, n. 46, s. 111.

do prowincji ryskiej [14]. To zezwolenie papieskie, dotychczas nie znane w literaturze przedmiotu jest bardzo ważne dla rozumienia prawnego statusu diecezji w stosunku do Gniezna. Wynika z niego, że papież jeszcze w 1566 r. uznawał formalną zależność diecezji warmińskiej od Rygi, ale ponieważ prowincja ta nie spełniała już należycie swojej funkcji, papież potraktował diecezję warmińską jako faktycznie wolną od zależności metropolitalnej i zastosował do niej znany nam dekret soboru trydenckiego dotyczący diecezji wyjętych. Było to przykre rozstrzygnięcie dla S. Hozjusza. Podważało cały jego wywód o specjalnej i wielowiekowej egzempcji diecezji na podstawie jej fundacji i uposażenia i wiązało diecezję z synodem prowincji gnieźnieńskiej. Prymas nie mógł jednak zrobić użytku z tej decyzji papieskiej na najbliższym synodzie, bo w tymże samym czasie papież mianował S. Hozjusza legatem papieskim na synod, czyniąc go tym samym przewodniczącym synodu w miejsce prymasa [15]. Była to poważna klęska J. Uchańskiego, która sparaliżowała jego poczynania w sprawie diecezji warmińskiej.

III. MARCIN KROMER (1569) 1579—1589

Gdy Stanisław Hozjusz opuścił w 1569 r. diecezję warmińską, przenosząc się do Rzymu, zastąpił go w rządach diecezją administrator Marcin Kromer. W czasie jego administratury odbył się synod prowincjonalny, odkładany poprzednio kilka razy, zwołany ostatecznie na dzień 19 maja 1577 r. do Piotrkowa. Była to szczególna okazja dla metropolii gnieźnieńskiej do wznowienia żądań, aby diecezja włączyła się do synodu. Pamiętamy, że na tym synodzie wprowadzono w Polsce w życie uchwały soboru trydenckiego. Synod zajął się także uporządkowaniem organizacji kościelnej w Prusach. Wniesiono petycję do króla w sprawie przywrócenia diecezji pomezańskiej i sambijskiej, zniesionych przez reformację. Gdyby okazało się to niemożliwe, synod prosił króla o spowodowanie przyłączenia diecezji pomezańskiej, w części należącej do Polski, do diecezji chełmińskiej [16]. W kontekście tych spraw można było się spodziewać, że pod adresem Warmii zostanie powtórzone żądanie przyłączenia się do synodu prowincjonalnego. I było rzeczywiście wniesione pod obrady synodu takie żądanie, a nawet idące dalej, bo domagano się, by synod uchwalił wezwanie, by diecezja przyłączyła się do metropolii gnieźnieńskiej. Dowiadujemy się o tym z listu Stanisława Reszki do M. Kromera z 16 grudnia 1578 r.[17], w którym relacjonuje on reakcję

---

[14] 1566 4 X. Pius V facultatem concedit archiepiscopo gnesnensi vocandi ac etiam si opus fuisset, cogendi Culmen et Varmien Episcopos, licet provintia Rigensis, ut conveniant ad synodum provincialem gnesnen. Archiwum Watykańskie, Indice 191, fol. 429. Regest z kodeksu: Armadium 44, t. VII, s. 151. Tekst w samym kodeksie uległ zniszczeniu. Informacje niniejsze zawdzięczam ks. dr. Alojzemu Szorcowi, który mi udostępnił je wielkodusznie ze swoich prywatnych zapisów, za co jestem bardzo wdzięczny.

[15] Archiwum Watykańskie. Indice, fol. 430. (Również z prywatnych zbiorów ks. dr. A. Szorca). Już samo życzenie papieża, aby S. Hozjusz uczestniczył w synodzie, jako jego mąż zaufania (zob. przyp. 13), pozbawiało prymasa możliwości wezwania go na synod na podstawie dekretu soboru trydenckiego.

[16] C. P. Woelky (ed.): Urkundenbuch des Bisthums Culm (= UBC), Heft I, Danzig 1884, n. 1086, s. 921. por. n. 1116, s. 955; Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitangewald über die altpreussischen Bistümer, w: Personal- und Vorlesungsverzeichnis. Staatliche Akademie zu Braunsberg, 1942/43, s. 69, 77. Historia Kościoła w Polsce, s. 244, 246.

[17] ADWO, D. 116, fol. 73.

S. Hozjusza na wiadomość o tych żądaniach. Do podjęcia uchwały synodalnej nie doszło, synod ostatecznie nic nie postanowił w sprawie Warmii. S. Hozjusz był zdania, że synod nie był kompetentny do nakłaniania diecezji warmińskiej do włączenia się w zakres metropolii gnieźnieńskiej. Mógł najwyżej żądać wykonania dekretu soboru trydenckiego.

Po synodzie piotrkowskim prymas J. Uchański zachował się bardzo powściągliwie względem diecezji warmińskiej. Przesłał M. Kromerowi uchwałę synodu w sprawie *subsidium* dla państwa i wezwał do zebrania w diecezji na ten cel ustalonej sumy. Krępował go widocznie autorytet S. Hozjusza. Musiał się z nim liczyć, bo potrzebował jego protekcji. Z powodu swego zaangażowania w ideologię synodu narodowego prymas był nadal negatywnie oceniany w Rzymie. Często musiał się tłumaczyć i stale zwracał się do S. Hozjusza o ratowanie mu opinii u papieża [18].

Czego prymas nie dokonał sam ani przez synod prowincjonalny, uczynił to przez króla Stefana Batorego. Gdy M. Kromer przesłał zebrane pieniądze, król w liście z 3 sierpnia 1577 r., dziękując mu za terminowe przekazanie kontrybucji i za uczucia wyrażone względem niego przy tej okazji, wyraził życzenie, by diecezja warmińska przyłączyła się do metropolii gnieźnieńskiej [19]. Diecezja jest częścią Korony — pisał król — powinna więc dzielić losy całego Kościoła w Polsce, podporządkowując się jedynej metropolii w kraju, której autorytet uznają wszyscy biskupi polscy. Wymagają tego między innymi względy bezpieczeństwa kraju.

Było to bardzo skrajne stanowisko. W tym czasie, gdy diecezja była już w pewnym posiadaniu egzempcji — uznał ją pośrednio (od strony faktycznej) sam papież (4 października 1566 r.), a jeszcze wyraźniej prymas (24 września 1564) — król żąda wyrzeczenia się tego przywileju na rzecz interesu państwa. Nie był to zapewne brak precyzji prawnej, ale radykalizm króla, podsunięty przez jego doradców, zwłaszcza przez prymasa. Chcieli oni zlikwidować egzempcję w zarodku, by uwolnić się od kłopotów, jakie ona sprawiała. Egzempcja diecezji warmińskiej nie pasowała do koncepcji unifikacyjnych Królestwa i do pozycji synodów prymasowskich, obejmujących swym zasięgiem także biskupów prowincji lwowskiej. Z chwilą gdy egzempcja stała się instytucją pewną, ale jeszcze nie okrzepła, stała się przedmiotem totalnego ataku, którego animatorem bez wątpienia był prymas.

Marcin Kromer odpowiedział królowi listem z 21 sierpnia 1577 r.[20] Stwierdził on, że nie jest rebelią przeciw Królestwu dążenie do zachowania niezależności metropolitalnej. W Królestwie polskim jest wiele odrębności, wiele narodowości i wiele religii. Niektórzy odeszli nawet od Kościoła Chrystusowego, a nie zarzuca się im rebelii. Nie można zarzucać Warmii, że gardzi prowincją gnieźnieńską. Diecezja warmińska posiada swój własny nadany przez papieża status, którego nie może zmienić. Od samego założenia była poddana bezpośrednio Stolicy Apostolskiej lub też krótko po jej założeniu została wyjęta spod Rygi i poddana bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Kościół warmiński, odkąd przyłączył

---

[18] Uchańsciana, I, n. 107, s. 71; III, n. 37, s. 97—98, n. 40, s. 101—102, n. 55, s. 126, n. 57, s. 131—133.

[19] ADWO, A. 88, fol. 248; Ab, 11/I, fol. 78; A. 5, fol. 121—122. List ten zasługuje na wydrukowanie w całości, ale ponieważ planowane jest osobne wydanie wszystkich ważniejszych źródeł, dotyczących niniejszego tematu, zrezygnowano z drukowania tekstu źródeł w tym artykule.

[20] Tamże, A. 88, fol. 249; A. 5, fol. 122—123.

się do Królestwa Polskiego, z największą wiernością i czcią uznawał królów polskich i Królestwo, nawet w najtrudniejszych chwilach.

W powyższej odpowiedzi Marcin Kromer zapowiedział też, że list króla do niego prześle kardynałowi Stanisławowi Hozjuszowi do Rzymu.

Rok później namiętności nieco opadły, a stanowiska obu przeciwnych stron mogły ulec zbliżeniu. Zajął się tym nuncjusz Stolicy Apostolskiej w Polsce Wincenty Laure, który przyjął rolę mediatora. Zajął on stanowisko w liście do Marcina Kromera z 18 października 1578 r.[21] Nuncjusz uznał egzempcję diecezji warmińskiej za fakt niepodważalny. Uważał natomiast, że jako diecezja wyjęta winna ona zastosować się do odpowiedniej uchwały soboru trydenckiego, wybierając sobie metropolię gnieźnieńską, jako najbliższą, celem uczestniczenia w jej synodach. Nuncjusz wykluczył tu każdą inną metropolię, a szczególnie ryską, która „już dawno odstąpiła od wiary katolickiej".

IV. ANDRZEJ BATORY 1589—1599

W 1598 synod prowincji gnieźnieńskiej uchwalił *subsidium charitativum* dla króla na zorganizowanie funduszy potrzebnych dla odzyskania dziedzicznego królestwa szwedzkiego. Prymas Stanisław Karnkowski (1581—1603) powiadomił o tej uchwale kardynała Andrzeja Batorego i wezwał go, aby się zastosował do niej[22]. Kardynał zwołał z tej okazji synod diecezjalny, pismem z 28 czerwca 1598 r., w którym podkreślił bardzo mocno niezależność diecezji od prowincji gnieźnieńskiej[23]. Nic więc dziwnego, że synod diecezjalny odrzucił uchwałą z 16 lipca 1598 r. żądanie prymasa, powołując się na egzempcję[24]. Prymas nie ma prawa do nakładania na diecezję żadnych ciężarów — głosi uchwała. Dobrowolne zaś przyjęcie takiego ciężaru mogłoby stworzyć precedens do nałożenia w przyszłości obowiązku uczestniczenia w spłacie kontrybucji. Dlatego synod odmawia nawet dobrowolnego udziału w *subsidium*, uchwalonym przez synod prowincji gnieźnieńskiej.

V. PIOTR TYLICKI 1600—1604

Przed wyborem na biskupa warmińskiego był kanclerzem królewskim. Nic więc dziwnego, że reprezentował wtedy interes prowincji gnieźnieńskiej. Nawet gdy kandydował już na biskupa Warmii, podejmował jakieś bliżej nie znane działania, które zaniepokoiły kapitułę warmińską, wrażliwą zawsze na sprawy związane z egzempcją. W związku z tym kapituła wysłała w 1599 r. do Piotra Tylickiego swego posła Marcina Kolackiego, aby wytłumaczył mu, że diecezja warmińska podlega bezpośrednio Stolicy Apostolskiej[25]. Prawdopodobnie Piotr Tylicki usiłował rozwiązać jeden z drażliwych tematów po myśli racji stanu Królestwa, a do tych tematów należało *subsidium*, udział w synodzie i wybór biskupa. Ponieważ kandydował na biskupa, chciał prawdopodobnie dojść do tej godności licząc bardziej na króla, niż na kapitułę. W każdym razie mamy tu przykład zdecydowanego odcinania się diecezji od systemu

[21] Tamże, D. 31, fol. 86. Wydrukował: F. Hipler: Index lectionum in Liceo Regio Hosiano Brunsbergensi, 22 (1882) 23; H. Schmauch: jw. s. 485—486.
[22] List prymasa z 14 kwietnia 1598 r. ADWO, A. 88, fol. 189.
[23] Tamże, fol. 187.
[24] Tamże, fol. 190.
[25] Tamże, Ab 12, fol. 4.

prawnego prowincji gnieźnieńskiej. Takie przypadki powtarzały się bardzo często.

Gdy Piotr Tylicki został wybrany biskupem warmińskim, kapituła miała okazję jeszcze raz zareagować w podobny sposób. Biskup chciał rozdzielić dochody stołu biskupiego z okresu wakansu biskupstwa według klucza obowiązującego w prowincji gnieźnieńskiej. Kapituła sprzeciwiła się temu, żądając, by w tej sprawie biskup trzymał się statutów i zwyczajów diecezjalnych Warmii „bo przepisy prowincji gnieźnieńskiej w diecezji warmińskiej nie obowiązują" [26]. P. Tylicki zastosował się do tego żądania i podzielił dochody z wakansu według przepisów prawa diecezjalnego.

VI. SZYMON RUDNICKI 1604—1621

Prymas Bernard Maciejowski (1606—1608) zwołał synod prowincjonalny do Piotrkowa na dzień 8 października 1607 r.[27] Do udziału w synodzie wezwany został także biskup warmiński, ale kapituła w piśmie z 18 sierpnia 1607 r. stanowczo odradziła mu to i wezwała biskupa do energicznej obrony egzempcji diecezji. Prymas może zalecać prawo swojej prowincji jedynie swoim sufraganom — stwierdza kapituła. Kościół warmiński stosuje się tylko do woli Stolicy Apostolskiej. Nie brał on nigdy udziału w synodzie metropolitalnym, ma swoje własne zwyczaje, a statuty synodów gnieźnieńskich nie odpowiadają potrzebom diecezji [28]. Na synodzie, który obradował do 12 października, nie było ani biskupa warmińskiego ani delegacji kapituły [29].

W 1612 r. zbierano w Polsce kolejną kontrybucję kościelną dla króla. Zapytana przez biskupa czy diecezja powinna włączyć się do tej zbiórki, kapituła odpowiedziała pozytywnie. W piśmie do biskupa z 18 sierpnia 1612 r. wyjaśniła, że nadal nie uznaje żadnej zależności od arcybiskupa gnieźnieńskiego [30]. Na kontrybucję godzi się tylko ze względu na przywiązanie do ojczyzny i z uwagi na aktualne, naglące potrzeby kraju. Dla ustalenia w sposób wiążący wysokości składki i sposobu jej poboru, kapituła zaproponowała zwołanie synodu diecezjalnego na dzień 4 września. Biskup zgodził się ze stanowiskiem kapituły. W odpowiedzi na jej list pisał 21 sierpnia 1612 r., że lepiej będzie, jeżeli diecezja sama ustali wysokość *subsidium*, niż żeby arcybiskup gnieźnieński miał dochodzić tego [31]. Zebrane kwoty zostały celowo wpłacone 26 maja 1613 r. na ręce nuncjusza Stolicy Apostolskiej w Polsce Lalio Laliusa, z pominięciem wyznaczonych do tego celu kolektorów prymasa [32].

Zanim *subsidium* wpłynęło na ręce nuncjusza, nowy prymas, Wojciech Baranowski (1608—1615) zwołał synod prowincjonalny do Łęczycy na dzień 2 maja 1613 r. i wezwał Szymona Rudnickiego do uczestnictwa w nim, powołując się na wolę soboru trydenckiego [33]. 16 kwietnia 1613 r.

---

[26] Tamże, Acta capitularia 1 a, fol. 105—106.

[27] I. Subera: jw., s. 113.

[28] Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, 1630, fol. 221—222.

[29] I. Subera: jw., s. 113.

[30] ADWO, A. 88, fol. 398—399.

[31] Archiwum Państwowe w Królewcu, znajdujące się obecnie w Berlinie, BAC Nr 1 a. Cyt. za H. Schmauch: jw., s. 490, przyp. 97.

[32] ADWO, Ab. 11/I, fol. 13. Nuncjusz pokwitował odbiór zebranej sumy i zawiadomił o tym prymasa.

[33] Dowiadujemy się o tym z pisma nuncjusza Lalio Laliusa do prymasa z 29 kwietnia 1613 r. Tamże, fol. 9.

biskup powiadomił o tym kapitułę [34] i razem z nią rozpoczął energiczną obronę przed żądaniami prymasa. W pierwszym rzędzie zwrócił się on przez kanonika warmińskiego Zygmunta Stenisohna do nuncjusza Lalio Laliusa z prośbą o interwencję. Z. Stenisohn przedstawił nuncjuszowi racje przemawiające w obronie egzempcji oraz dokumenty, w których arcybiskup Mikołaj Dzierzgowski stwierdził, że obecność biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza na synodzie prowincjonalnym nie może stanowić przeciw niemu niekorzystnego prawa (*praeiudicium*). Nuncjusz wziął biskupa warmińskiego w obronę i pismem z 29 kwietnia 1613 r. zachęcił prymasa do konsultacji z biskupem, który prosi o jak najkorzystniejszą interpretację jego praw [35]. Od siebie nuncjusz wyraził nadzieję, że prymas postara się o jak najlagodniejsze rozstrzygnięcie kwestii spornej lub odłoży ją na chwilę sposobniejszą, ponieważ obecne czasy są pełne klęsk i nieszczęść i wymagają wzajemnej współpracy. Nuncjusz powiadomił też prymasa, że biskup warmiński postanowił zebrać z diecezji *subsidium charitativum* i wpłacić je na ręce nuncjusza.

Ulegając naciskom prymasa, Sz. Rudnicki wysłał na synod prowincjonalny kanonika Krzysztofa Niszczyckiego [36], lecz jednocześnie 3 maja 1613 r. zjawił się na tymże synodzie inny mandatariusz biskupa, znany już nam Zygmunt Stenisohn i złożył przed synodem, w imieniu biskupa uroczysty protest przeciw wzywaniu biskupa warmińskiego na synody prowincjonalne. Sz. Rudnicki zatwierdził ten protest na synodzie diecezjalnym w Lidzbarku, dnia 10 maja 1613 r., gdy Z. Stenisohn złożył sprawozdanie ze swego wystąpienia [37]. Razem z biskupem aprobował to wystąpienie także synod diecezjalny.

Potem opracowano w diecezji kilka dokumentów, mających na celu wykazanie, że diecezja warmińska posiada egzempcję i dlatego nie ma obowiązku uczestniczenia w synodach prowincji gnieźnieńskiej. Te dwa elementy — egzempcję i synod prowincjonalny, rozdzielone prawnie od siebie wolą soboru trydenckiego — diecezja warmińska nadal uparcie traktowała jako nierozdzielne.

Pierwszy dokument to oświadczenie biskupa Szymona Rudnickiego, złożone na synodzie diecezjalnym w Lidzbarku dnia 24 maja 1613 r. w obecności specjalnie zaproszonego publicznego notariusza. Nosi on tytuł: *Protestatio episcopi varmiensis contra synodum prouincialem louiciensem*. Odpis tego oświadczenia został przesłany nuncjuszowi Stolicy Apostolskiej w Polsce i włączony do jego akt [38]. Biskup stwierdza w tym dokumencie naruszenie praw diecezji przez wezwanie biskupa na synod w Łęczycy z 2 maja 1613 r., przedstawia działalność protestacyjną Z. Stenisohna oraz jej zatwierdzenie na synodzie.

Drugi dokument nosi tytuł: *Summaria informatio ex nonnullis iuribus et priuilegiis Ecclesiae varmiensis, immediatae subiectionis S. Sedi Apostolicae Illustrissimae Dominationi Lalio, Reverendissimo nuncio apostolico Varsaviae oblata anno 1613* [39]. Wręczył go nuncjuszowi apostolskiemu kanonik Z. Stenisohn, podczas znanej nam misji z 3 maja 1613 r. Dokument zawiera wybór z dziejów diecezji warmińskiej tych elementów,

---

[34] Archiwum Państwowe w Królewcu BAC Nr 1 a. Cyt. za H. Schmauch: jw., s. 489—490, przyp. 96.
[35] ADWO. Ab 11/I, fol. 9.
[36] Tamże, fol. 9—13.
[37] Tamże, fol. 11.
[38] Tamże, fol. 11.
[39] Tamże, fol. 54; C. 21, fol. 23

które mają przemawiać za specjalnym rodzajem egzempcji tej diecezji, opartej na jej fundacji przez Stolicę Apostolską. Z tych faktów miało wynikać, że postanowienie soboru trydenckiego w sprawie diecezji wyjętych nie dotyczy Warmii. Arcybiskupi gnieźnieńscy wprawdzie wielokrotnie usiłowali wciągnąć Warmię do swoich synodów, ale bezskutecznie, ze względu na specjalną ochronę ze strony Stolicy Apostolskiej. Dokument powołuje się na deklarację arcybiskupa M. Dzierzgowskiego, daną Stanisławowi Hozjuszowi i na oświadczenie S. Hozjusza złożone na synodzie w Łęczycy w 1556 r. i stwierdza błędnie, że od tej pory diecezja nie była formalnie wzywana na synod prowincjonalny ani nie podlegała metropolii gnieźnieńskiej.

Trzeci dokument pod tytułem: *Supplicatio ad Pontificem pro iuribus Ecclesiae Varmiensis* zawiera podobną treść co poprzedni, chociaż jego głównym celem była obrona prawa wyboru biskupa przez kapitułę [40].

Czwarty wreszcie dokument zatytułowany: *Notanta pro memoria* zawiera na ogół rzeczową i rzetelną informację o statusie diecezji warmińskiej w organizacji metropolitalnej Kościoła od papieża Aleksandra IV do 1572 [41]. Jest więc rzecz o poddaniu diecezji warmińskiej metropolii ryskiej, następnie o próbach wyzwolenia się spod tej zależności, potem błędna informacja powtórzona za biskupem warmińskim Janem I z Miśni (1350—1355), że diecezja w krótkim czasie wyzwolona została spod jurysdykcji arcybiskupów ryskich. W drugim punkcie zreferowane jest postanowienie soboru trydenckiego w sprawie diecezji wyjętych i argumentacja, że nie dotyczy ono diecezji warmińskiej, gdyż odnosi się tylko do diecezji wyjętych w drodze przywileju, co zostało rzekomo stwierdzone w deklaracjach papieży za czasów Kromera, Tylickiego i ostatnio za Sz. Rudnickiego i aż do dziś jest przestrzegane. Status ten zachował się po reformie statutów i zwyczajów diecezji, przeprowadzonej przez legata Franciszka Commendone w maju 1572 r. na zlecenie papieża Piusa V z 22 września 1571 r.

Biskupowi Rudnickiemu nie dość było protestów i argumentów zebranych w powyższych dokumentach, bo 17 czerwca 1613 r. wystosował jeszcze do prymasa osobne pismo, w którym bronił się przed obowiązkiem udziału w synodzie, powołując się na swoich poprzedników, a zwłaszcza na kardynała Stanisława Hozjusza [42]. Hozjusz wiele razy brał udział w synodach prowincjonalnych — argumentował Szymon Rudnicki — był w bliskich kontaktach z metropolią, ale nie podlegał arcybiskupowi, a za każdym razem, kiedy był na synodzie, domagał się oświadczenia, że jego diecezja nie należy do prowincji gnieźnieńskiej.

Następca prymasa Wojciecha Baranowskiego, Wawrzyniec Gembicki (1616—1624), użył jeszcze mocniejszych środków, by wciągnąć diecezję warmińską do swoich synodów. Na synodzie prowincjonalnym, który obradował w Piotrkowie w dniach od 26 kwietnia do 1 maja 1621 r. uchwalono na podstawie dekretu soboru trydenckiego suplikę do papieża, by nakazał biskupowi warmińskiemu uczestnictwo w synodach prowincjonalnych i przestrzeganie statutów tych synodów w swojej diecezji [43]. W wyniku tej supliki wszczęty został proces w Rzymie, celem wyjaśnienia sporu. Efekt tego procesu nie jest znany. Prawdopodobnie proces nie został ukończony. Diecezja warmińska nie zmieniła swego stanowis-

[40] Tamże, Ab 11/I, fol. 51.
[41] Tamże, fol. 55; C. 21, fol. 23.
[42] Biblioteka Czartoryskich, 1639, fol. 447.
[43] I. Subera: jw., s. 127

ka. Nadal broniła się przed synodami prowincji gnieźnieńskiej twierdząc, że nie odpowiadają one potrzebom i strukturze diecezji [44].

VII. JAN OLBRACHT 1621—1633

Był synem króla polskiego Zygmunta III Wazy. Miał dziewięć lat, gdy został biskupem warmińskim. Rządy za niego sprawował sufragan i kanonik warmiński Michał Działyński [45]. Za pontyfikatu Jana Olbrachta odbył się synod prowincjonalny prymasa Jana Wężyka (1627—1638) w 1628 r. w Piotrkowie [46], ale nie mamy żadnych śladów, by diecezja warmińska była wzywana do udziału w synodzie i by musiała przed tym udziałem się bronić. Nic zresztą dziwnego, bo synod odbywał się w czasie najazdu szwedzkiego. Niemal połowa diecezji była zajęta przez Szwedów, którzy powodowali duże zniszczenia [47]. Trudno było w takim czasie egzekwować obowiązek synodalny.

W 1631 r. przybył do Polski nowy nuncjusz apostolski Honorat Vicecomes. Kapituła warmińska przesyłając mu z okazji nominacji list gratulacyjny z 6 marca 1631 r. nie omieszkała przypomnieć swoich przywilejów i podkreśliła, że diecezja, jako podległa bezpośrednio Stolicy Apostolskiej nie uznaje żadnego innego pośredniego zwierzchnictwa [48].

Gdy Jan Olbracht przeniósł się na biskupstwo krakowskie i przy wielkiej liczbie kandydatów na biskupa warmińskiego przez dłuższy czas nie udało się wyłonić nowego nominata, naczelną kwestią dla kapituły warmińskiej było utrzymanie w mocy swoich uprawnień do wyboru biskupa. Kapituła wiązała zawsze to prawo z egzempcją diecezji. Egzempcja stanowiła dla niej naczelny argument w obronie prawa wyboru. Dlatego w 1633 r. obserwujemy wzmożone kontakty kapituły z nuncjuszem apostolskim w Polsce. Kapituła nawołuje go do obrony praw diecezji warmińskiej, jako diecezji podległej bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Wysyła kolejno do nuncjusza kilku kanoników, dając im instrukcje, o co mają zabiegać.

16 kwietnia 1632 r. otrzymał taką instrukcję kanonik Maciej Montani [49]. Niestety, przybył on do nuncjusza w nieodpowiedniej chwili, bo właśnie odbywał się wtedy pogrzeb króla Zygmunta III. Nuncjusz nie miał czasu na dłuższą audiencję dla posła kapituły, zorientowawszy się więc o co chodzi, odpowiedział krótko w piśmie z 7 maja 1632 r., że kanonik Montani nie miał możliwości przedstawienia szeroko życzenia kapituły, ale nuncjusz uważa, że jest wystarczająco zainteresowany przywilejami diecezji warmińskiej i że dał już na to wystarczające dowody [50].

Dwa miesiące później otrzymał instrukcję od kapituły kanonik Łukasz Górnicki wysłany również do nuncjusza. Oprócz instruktażu z 14 czerwca 1632 r.[51], wręczono mu list kapituły do nuncjusza, z 16 czerwca, celem przekazania go nuncjuszowi [52]. Poselstwo Ł. Górnickiego było zwią-

---

[44] Jura reverendissimi capituli varmiensis circa electionem episcopi, Romae 1724. Summarium 11, 2, cap. 2; I. Subera: jw., s. 127.

[45] J. Obłąk: Historia diecezji warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 112; A. Rogalski: Kościół katolicki na Warmii i Mazurach, Warszawa 1956, s. 123.

[46] I. Subera: jw., s. 130.

[47] A. Rogalski: jw., s. 123.

[48] ADWO, D. 127, fol. 56.

[49] Tamże, fol. 77, 223—224.

[50] Tamże, fol. 79, 224.

[51] Tamże, fol. 448—452.

[52] Tamże, fol. 81, 229.

zane z oczekiwaną wizytacją diecezji przez nuncjusza. Kapituła zgłosiła gotowość poddania się tej wizytacji, jak to zawsze czyniła i prośba nuncjusza o ochronę nienaruszalności starożytnych przywilejów, wydanych przez Stolicę Apostolską na rzecz kapituły warmińskiej. Poseł miał prosić także o ochronę przywileju egzempcji, o spowodowanie przestrzegania terminów dotyczących elekcji biskupa oraz o utrzymanie w mocy konkordatów niemieckich. Nuncjusz odpowiedział pismem z 9 lipca 1632 r., że o przywileje kapituły warmińskiej zawsze się troszczył, a ponieważ kanonik Ł. Górnicki o nic szczególnego nie prosił, nie ma więc nic do dodania [53].

18 sierpnia 1632 r. wysłała kapituła do nuncjusza kanonika Grzegorza Borastę z instrukcją, jak ma poinformować nuncjusza o prawach Kościoła warmińskiego w sprawie wyboru biskupa, uposażenia diecezji i jej egzempcji oraz o sposobie przystąpienia diecezji do Królestwa Polskiego [54]. Odpowiedzi nuncjusza na tę misję nie znamy. Odpis instrukcji danej kanonikowi G. Boraście przesłała kapituła do Jana Olbrachta, który jako nominat krakowski zachowywał jeszcze prawa biskupa warmińskiego [55].

W krótkim czasie potem kapituła upoważniła administratora diecezji i sufragana Michała Działyńskiego do wystąpienia przed nuncjuszem w obronie praw diecezji. Nuncjusz pismem z 8 listopada 1632 r. zapewnił kapitułę zdawkowymi słowami, że jest stale zainteresowany wzniosłymi prawami i przywilejami diecezji oraz jej uległością względem Stolicy Apostolskiej [56]. 7 stycznia 1633 r. kapituła ponownie deleguje biskupa Michała Działyńskiego i dwóch kanoników do wystąpienia przed nuncjuszem apostolskim w obronie egzempcji, zlecając im, by oświadczyli, że diecezja cieszy się niezależnością od metropolity, nie ma żadnych związków z jakąkolwiek katedrą w Polsce, za czasów krzyżackich uznawała bardziej autorytet Zakonu niż Królestwa Polskiego i nie ma żadnych związków ze statutami i zwyczajami prowincji gnieźnieńskiej [57].

W wystąpieniach posłów kapituły po ustąpieniu Jana Olbrachta mamy klasyczny przykład łączenia obrony prawa wolnego wyboru biskupa z odcinaniem się od synodów prowincjonalnych.

VIII. MIKOŁAJ SZYSZKOWSKI 1633—1643

Walkę diecezji warmińskiej o niezależność od synodów metropolii gnieźnieńskiej za pontyfikatu biskupa Mikołaja Szyszkowskiego przedstawił szczegółowo ks. dr Jan Obłąk, aktualny biskup warmiński, w cytowanym już przez nas artykule, traktując to zagadnienie niezupełnie słusznie, jako walkę o zachowanie samej egzempcji [58]. Egzempcja Warmii była już w tym czasie uznawana zarówno przez Stolicę Apostolską, jak i przez prymasów Polski. Dla zachowania całości tematu, materiał historiograficzny, przedstawiony przez J. Obłąka, został uwzględniony w niniejszej publikacji z pewnymi uzupełnieniami.

Wykonaniem uchwał soboru trydenckiego zajmowała się specjalnie powołana do tego Kongregacja Soboru Trydenckiego (*Sacra Congregatio*

[53] Tamże, fol. 84, 229.
[54] Tamże, fol. 85, 259.
[55] Tamże, fol. 86.
[56] Tamże, fol. 100, 245.
[57] Tamże, fol. 111—114, 264, 433—436
[58] J. Obłąk: Historia diecezji warmińskiej, s. 123—136.

Concilii Tridentini). W pierwszej połowie 1634 r. wezwała ona wszystkie diecezje wyjęte, które do tej pory ociągały się jeszcze z wyborem synodu metropolitalnego, aby w określonym czasie dokonały takiego wyboru, stosując się do woli soboru trydenckiego. Również diecezja warmińska otrzymała takie wezwanie za pośrednictwem nuncjusza Stolicy Apostolskiej w Polsce Honorata Viscontiego. Pismem z 1 lipca 1634 r. poinformował on biskupa Mikołaja Szyszkowskiego, że kongregacja soboru życzy sobie, aby on stosując się do woli soboru trydenckiego wybrał synody metropolitalne gnieźnieńskie, w których powinna uczestniczyć diecezja warmińska i przestrzegać statutów tych synodów, ponieważ metropolia gnieźnieńska jest najbliższa *(proximior)* [59]. Nuncjusz zachęcił biskupa do spełnienia tej woli Matki Kościoła, wyjaśniając jednocześnie właściwy cel egzempcji i jej ujemne, ubocznie wynikłe skutki: brak jednolitości prawa partykularnego i obyczajów, które sobór pragnął zlikwidować przez zniesienie niezależności synodalnej. Listem z 2 lipca 1634 r. biskup M. Szyszkowski powiadomił kapitułę warmińską o piśmie nuncjusza [60], oceniając żądanie kongregacji jako podważające fundament świetności diecezji i godzące w jej najważniejsze przywileje. Był zdecydowany odwoływać się do samej kongregacji, wcześniej zaś chciał otrzymać od kapituły wskazówki, co ma odpowiedzieć nuncjuszowi i jakie podjąć przedsięwzięcia w samym Rzymie. W rozumieniu biskupa żądania kongregacji podważały samą egzempcję diecezji, której, jego zdaniem, strzeże już od wielu wieków starodawny dekret i tradycja, tak że diecezja już od dawna cieszyła się spokojnym posiadaniem wolności od zwierzchnictwa kościelnego, wyjąwszy Stolicę Apostolską. Podobnie zareagowała kapituła warmińska. W pisemnej odpowiedzi na list biskupa z 26 lipca 1634 r.[61] uznała, że żądanie kongregacji jest spóźnione, gdyż diecezja stoi w obliczu bardzo bliskiej groźby wojny. Diecezja nie może dyskutować o swoich prawach, gdy istnieje niebezpieczeństwo całkowitej jej zagłady lub przejścia w ręce nieprzyjaciela. Sprawa wyboru sąsiedniego metropolity była już dawno temu poruszana i przez arcybiskupów gnieźnieńskich i przez nuncjuszy, szczególnie zaś za arcybiskupa Wojciecha Baranowskiego i biskupa warmińskiego Szymona Rudnickiego. Wówczas widząc, że żądania są bezskuteczne, odstąpiono od nich. Obecnie już prawo przedawnienia (sześćdziesiąt lat) przemawia przeciw tym roszczeniom. W całym tym okresie Stolica Apostolska zachowywała milczenie. Największą racją przeciw tym żądaniom jest przynależność diecezji do konkordatów germańskich. Diecezja warmińska różni się poza tym od Kościoła w Polsce językiem, obyczajami, statutami i zwyczajami. Gdyby trzeba było przyjąć je z Polski, musiałaby nastąpić całkowita zmiana *(totius in totum)* i byłoby wielkie zamieszanie. A zatem wiązanie się Warmii z Gnieznem w myśl dekretu soboru trydenckiego nie będzie pożyteczne ani Warmii, ani arcybiskupowi. Kościół warmiński przez 400 lat przestrzegał dyscypliny kościelnej wyłącznie pod kontrolą nuncjuszów Stolicy Apostolskiej i podlegał po soborze trydenckim wyłącznie komisji do spraw biskupów. Prawa, zwyczaje i statuty diecezjalne zatwierdził kardynał Franciszek Commendone i pragnął, aby inne diecezje Polski zrewidowały swój porządek prawny na wzór diecezji warmińskiej. Nuncjusz powinien był raczej użyć swego autorytetu dla wyjednania u papieża

[59] ADWO, D. 127, fol. 327—373.
[60] Tamże, Ab. 13, fol. 53; D. 127, fol. 374.
[61] Tamże, Ab. 12, fol. 40—41.

zapomogi pieniężnej do obrony diecezji lub uzyskania u papieża interwencji, by episkopat Polski pomógł diecezji w powstrzymaniu ataku wroga. Przecież diecezja jest ufundowana przez papieża i od samego początku swego istnienia podlegała bezpośrednio Stolicy Apostolskiej tak *in spiritualibus* jak i *in temporalibus*. Papież powinien także polecić w specjalny sposób diecezję królowi, jako sąsiadującemu z nią protektorowi, aby bronił praw i prerogatyw potwierdzonych wieloma dyplomami papieskimi. Kapituła jest gotowa udowodnić te prawa, ale w czasie bardziej sprzyjającym. Poddawanie obecnie tych praw w wątpliwość, w czasie tak niebezpiecznym, naraża kapitułę na niepotrzebne wydatki. Biskup zorientowawszy się w intencji kapituły może jej pismo przekazać nuncjuszowi do przeczytania. Poza tym biskup może się bronić argumentem, że przysiągł kapitule i Kościołowi warmińskiemu bronić praw, przywilejów i zwyczajów diecezji, tego, co zastał z prerogatyw Kościoła. Sam nie może niczego zmienić, nie mając zgody kapituły i bez wiedzy Stolicy Apostolskiej, inaczej obciążyłby własne sumienie. Sobór trydencki nie obowiązuje również w wielu diecezjach Niemiec i Francji, gdzie dozwolone jest stosowanie swoich własnych starożytnych praw. Odniesienie się do najbliższego arcybiskupa byłoby wtedy tylko konieczne, gdyby nie było w Polsce nuncjusza Stolicy Apostolskiej. Nie godzi się wyrzekać swego prawa bez powodu. Kapituła sobie tego nie życzy, aby dopiero obecny biskup miał swój Kościół w jego prawach zubożyć, gdyż poprzednicy jego tego bronili i nie żałowali na to wydatków.

Gdy biskup i kapituła korespondowali ze sobą, jak się bronić przed żądaniem Stolicy Apostolskiej, został zwołany sejm do Warszawy. Biskup pisał swój list do kapituły 22 lipca 1634 r. będąc już w drodze na sejm, o czym napomknął nawet w tym liście. Na sejmie uchwalono kontrybucję na wojnę z Turkami i zażądano podobnej daniny od duchowieństwa, co wiązało się z koniecznością zwołania synodu prowincjonalnego. Prymas Jan Wężyk (1627—1638) zwołał więc synod na 13 listopada 1634 r. do Warszawy [62]. Musiał już wtedy wiedzieć o negatywnym nastawieniu biskupa M. Szyszkowskiego i jego kapituły do sprawy udziału w synodzie, bo w liście do M. Szyszkowskiego z 20 sierpnia 1634 r. zawiadamiając go o terminie synodu i o żądaniu ze strony państwa *subsidium*, przypomniał biskupowi o postanowieniu soboru trydenckiego i admonicji Stolicy Apostolskiej w sprawie diecezji wyjętych, powołał się na senatorstwo biskupa warmińskiego i członkostwo w radzie, przypomniał, że diecezja warmińska należy również do Korony, a na synodzie są poruszane nie tylko sprawy kościelne [63]. Prymas chciał tymi argumentami skłonić biskupa M. Szyszkowskiego do dobrowolnego związania się z synodem prowincji gnieźnieńskiej. Zaznaczył on, że nie chce na to nalegać, natomiast żąda udziału w spłaceniu *subsidium*. Zagroził nawet, że oskarży biskupa przed Rzecząpospolitą, jeżeli nie zechce wziąć na siebie i diecezję ciężaru spłaty odpowiedniej części *subsidium charitativum*.

Podobne stanowisko zajął w swoim czasie Jan Łaski [64] — zachęta do związania się z synodem i stanowcze żądanie udziału w spłacie kontrybucji. Jan Wężyk wykazał tu łagodność względem biskupa warmińskiego. Miał do dyspozycji normę prawną, na której podstawie mógł żądać

[62] I. Subera: dz. cyt., s. 134.
[63] ADWO, Ab, 12, fol. 42.
[64] Zob. R. Bodański: Działania dążące do podważenia zależności diecezji warmińskiej od metropolii ryskiej, *Studia Warmińskie*, t. XIX, s. 129—133.

udziału w synodzie i miał za sobą Stolicę Apostolską. Powoływanie się kapituły na brak zgody Stolicy Apostolskiej było zupełnie nieuzasadnione, gdyż jak wynika z listu nuncjusza do biskupa M. Szyszkowskiego, Stolica Apostolska nie tylko zezwalała na związanie się z synodem gnieźnieńskim, ale wręcz tego żądała.

Zdecydowane stanowisko prymasa w sprawie *subsidium* zmusiło M. Szyszkowskiego do spokojniejszego rozważenia stanu sprawy. Już nie narzekał na zagrożenie diecezji u samych jej podstaw istnienia, ale uznał pismo prymasa za godne rozważenia i dłuższego studium, dlatego przesłał go kapitule, a w piśmie przewodnim z 3 września 1634 r. prosił kapitułę o staranne przemyślenie i podzielenie się z nim wnioskami, jak należy odpowiedzieć prymasowi [65]. Kapituła przestudiowała pismo prymasa i odpowiedziała biskupowi pismem z 9 września 1634 r. ustosunkowując się nadal negatywnie do wszystkich żądań i życzeń prymasa. Użyła ona tych samych argumentów co poprzednio, rozbudowując je jeszcze szerzej [66]. Do listu załączyła dokumenty potwierdzające przywileje diecezji, wyszukane w swoim archiwum i zachęcała biskupa do wydobycia przywilejów z archiwum biskupiego. Jeszcze niedawno nie chciała operować dokumentami archiwalnymi, powołując się na niesprzyjające czasy.

W argumentacji swego stanowiska powołała się kapituła na pochodzenie i strukturę diecezji, że założona została przez samych papieży na wzór diecezji niemieckich. Wyróżniała się, już nawet po soborze trydenckim, sumiennością kanoników w przestrzeganiu rezydencji i w odprawianiu godzin kanonicznych, wyprzedzając tym diecezje podległe arcybiskupowi w Polsce. Diecezja utwierdzona została w egzempcji przez samego Stanisława Hozjusza, który przewodnicząc sesjom soborowym, dobrze był poinformowany o stanie sprawy. Mija już siedemdziesiąt lat od soboru trydenckiego. Powrót do praw synodu metropolitalnego jest nie na czasie, tym bardziej że wobec zagrożenia ze strony Szwedów niewskazane jest niepokojenie diecezji. Prawodawstwo prowincjonalne w Polsce stało się bardziej płynne niż dawniej, przez to stało się mniej pożyteczne dla diecezji. Kiedyś nuncjusze apostolscy bronili praw diecezji warmińskiej, jako własności Stolicy Apostolskiej i jako jej majątku, specjalnie zarezerwowanego przez pierwotną fundację diecezji. Diecezja podlegała zawsze nuncjuszom apostolskim w Polsce, którzy byli jej inspektorami. Egzempcja diecezji służyła jej z pożytkiem, natomiast prawa synodalne, wobec zepsucia obyczajów, były coraz mniej skuteczne. Wszelka zmiana stawała się niebezpieczna, a w tym wypadku z całą pewnością szkodliwa. Niemcy mieli też diecezje wyjęte, np. w Bambergu, które po soborze trydenckim nie uznawały nadal metropolitów i odrzucały ich jurysdykcję. Z tekstu dekretu soboru trydenckiego wynika, że dotyczy on diecezji, które otrzymały egzempcję już po powstaniu diecezji, nie dotyczy natomiast diecezji wyjętych mocą pierwotnego aktu fundacyjnego. Dekret dotyczy diecezji tej samej nacji, języka, obyczajów i instytucji co metropolia i nie oddalonych zbyt od niej, tymczasem Warmia jest oddalona od Gniezna przeszło pięćdziesiąt mil, zamieszkała jest przez kolonistów germańskich o odrębnym języku, obyczajach, zwyczajach i instytucjach cywilnych i kościelnych. Inne prawa rządzą na Warmii i nie da się ich pogodzić z prawodawstwem prowincji polskiej.

---

[65] ADWO, Ab 13, fol. 54.
[66] Tamże, C. 21, fol. 57—58; D. 127, fol. 199—203; 374—379.

Kapituła radzi biskupowi przedłożyć nuncjuszowi w Polsce i arcybiskupowi te oraz inne racje, którymi rozporządza (nuncjusz podczas niedawnej wizytacji diecezji zatwierdził jej porządek prawny, instytucje i dyscyplinę kościelną) wyjaśniając, jak wielkie będzie zamieszanie, jeżeli diecezja zmieni własny, dostosowany do terenu i zatwierdzony porządek, na nowy. Kapituła radzi także prosić króla, aby przez swego posłańca wyjednał w Rzymie zachowanie dotychczasowego stanu, przynajmniej na czas zagrożenia wojennego ze strony Szwecji.

Zdecydowane stanowisko kapituły, wyrażone w dwu ostatnich pismach do biskupa uległo wkrótce złagodzeniu. Prawdopodobnie przyczynił się do tego sam biskup M. Szyszkowski. Pismem z 12 września 1634 r. kapituła zgodziła się na zebranie z diecezji *subsidium*, gdyż „ani ojczyzna, ani miłość Rzeczypospolitej, ani niebezpieczeństwo imienia chrześcijańskiego" nie pozwalają odmówić tej pomocy, mimo że diecezja została ciężko dotknięta wojną, przez rabunki i najazdy konnicy szwedzkiej oraz przez epidemię. O wysokości składki winien zadecydować synod diecezjalny, biorąc pod uwagę sytuację diecezji [67].

Prymasowi już wtedy samo *subsidium* nie wystarczało. Pismem z 4 listopada 1634 r. zażądał stanowczo udziału biskupa w synodzie prowincjonalnym i stosowania statutów tego synodu w diecezji [68]. Powołał się znowu na dekret soboru trydenckiego, wskazując, że jego norma jest zupełnie jasna. Zobowiązuje on diecezje wyjęte tylko do udziału w synodzie i do przestrzegania prawa prowincjonalnego. Pozostałe prawa i przywileje egzempcji pozostają nienaruszone. Właśnie prymas chce realizować tylko to prawo „dla zachowania *unitatem* duchowieństwa w jednym Królestwie; żebyśmy przynajmniej wszyscy duchowni w jednym Królestwie *uniformitatem in cultu divino* mieli i jeden pacierz mówili". Powoływanie się biskupa i kapituły na przedawnienie i starożytny zwyczaj jest nieuzasadnione, gdyż Stolica Apostolska w sprawach kultu Bożego ma prawo dawać wiążące postanowienia, wykluczające wszystkie spory. Co do kontrybucji, biskup był przecież sam świadkiem na sejmie, gdy prymas bronił się przed nią, powołując się na ubóstwo Kościoła. Skoro nie udało się obronić, trzeba dać co jest możliwe, byle tylko uniknąć szarpaniny i niespodzianek militarnych.

Biskup nie zdążył jeszcze przekazać kapitule nowych żądań prymasa, gdy kapituła pismem z 6 listopada 1634 ponowiła swoją deklarację w sprawie zgody na zebranie w diecezji *subsidium*, protestując równocześnie jeszcze ostrzej przeciw narzucaniu przez prymasa wysokości *subsidium* [69]. Kapituła nie odmawia tego, co należy się z szacunku dla wspólnej chrześcijańskiej Rzeczypospolitej i z miłości do Królestwa. Nie może jednak obecnie określić wysokości *subsidium*. W każdym razie nie będzie takiej sumy, jaką przekazano za biskupa Szymona Rudnickiego, kiedy zebrano kilkaset florenów, bo obecnie są inne czasy. Kanonicy proszą biskupa, by na zjeździe biskupów w Warszawie przedstawił obecną sytuację diecezji i by usilnie się starał odwieść prymasa od naruszania praw biskupstwa. Prymas nie może nakazywać diecezji, jak swoim poddanym. Sposób uiszczenia *subsidium* musi zostawić wolnej woli diecezji. Zebranych pieniędzy nie należy przekazywać kolektorom prymasa, lecz *exemplo maiorum*, ze względu na egzempcję, należy przekazać nuncjuszowi.

[67] Tamże, Ab. 12, fol. 43; D. 127, fol. 203—204.
[68] Tamże, Ab, 12, fol. 44.
[69] Tamże, D. 127, fol. 213—214.

Jeszcze raz wróciła kapituła do tych samych tematów w liście do biskupa M. Szyszkowskiego z 12 listopada 1634 r.[70] Wyraziła ona ponownie gotowość udzielenia pomocy doświadczonej cierpieniem Rzeczypospolitej, jak to dwukrotnie było już deklarowane poprzednio. Zastrzeżono jednocześnie i tym razem, że kontrybucja nie może być narzucona przez arcybiskupa lub przez zjazd biskupów, lecz ma być wolnym darem, danym przez kanoników jako członków Kościoła cieszącego się egzempcją. Kontrybucja jest podyktowana pietyzmem dla chrześcijaństwa i wiernością względem Rzeczypospolitej i ma być dostosowana do obecnego stanu majątkowego diecezji. Kapituła przypomniała także radę, udzieloną biskupowi poprzednio, aby *subsidium* było wręczone nuncjuszowi, a nie kolektorom prymasa. Radziła, by na przyszłym zjeździe biskup starał się zapobiec temu, co może naruszać prawa diecezji. Z ogólnych wypowiedzi biskupa należy wnioskować, że będzie chciał naprzód poznać hojność biskupów należących do metropolii gnieźnieńskiej i taką sumę rozdzielić w odpowiednich proporcjach między kapitułę i biskupa.

W dniach 13—15 listopada 1634 r. obradował synod prowincjonalny w Warszawie[71], na który jednak M. Szyszkowski nie przybył. Zaraz następnego dnia prymas wysłał mu upomnienie[72], sformułowane w ostrym tonie. Zarzucił biskupowi wyłamanie się z nakazu Stolicy Apostolskiej i ostrzegł, że ma zamiar poinformować o tym Rzym. Stolica Apostolska sama oceni i orzeknie, czego wymaga w tej dziedzinie dobro religii i Kościoła. Prymas wiedział już o radach kapituły, udzielonych biskupowi w sprawie sposobu zbiórki *subsidium* i jego wysokości. Załączył więc do pisma postanowienia obu jego synodów prowincjonalnych (1628 r. i 1634 r.) w sprawie wysokości *subsidium*, wyznaczonego dla diecezji warmińskiej i wyraził przekonanie, że jest to suma, którą diecezja zdolna jest zapłacić. A jeżeli okaże się zbyt wielka, zostawia biskupowi swobodę wpłacenia takiej sumy, jaką podyktuje mu jego rozsądek i miłość ojczyzny. Wbrew radom kapituły prosi przesłać tę sumę na jego ręce lub na ręce wyznaczonych przez niego kolektorów. Jeżeli nie, to prymas chciałby przynajmniej znać wysokość wpłaconej kwoty.

Ostrzeżenia prymasa nie wywarły na biskupie ani na kapitule większego wrażenia. Diecezja była gotowa zebrać *subsidium* i w tym celu biskup w porozumieniu z kapitułą zwołał synod diecezjalny do Lidzbarka na dzień 10 stycznia 1635 r.[73] Miał ustalić wysokość świadczenia z diecezji. Przy okazji jednak biskup wypowiedział się stanowczo, że nie czuje się związany uchwałą synodu prowincjonalnego, a kapituła podtrzymała swoje stanowisko, że zebraną kwotę należy wpłacić nuncjuszowi apostolskiemu „jako ministrowi papieża, któremu diecezja bezpośrednio podlega". Nie może diecezja podporządkować się uchwale synodu prowincjonalnego, bo powstanie z tego *praeiudicium*. Należy też uczynić wszystko co możliwe, aby nie dopuścić do wykonywania przez arcybiskupa jurysdykcji nad diecezją, czego się domaga w ostatnim liście, i do stawiania diecezji przed trybunały sądowe w momencie, gdy myśli diecezjan są zajęte niebezpieczeństwem nowej wojny.

Obie strony usztywniały więc swoje stanowisko, tak że interwencja Stolicy Apostolskiej wydawała się coraz bardziej konieczna. Szczęśliwym trafem dla diecezji warmińskiej do Polski przybył nowy nun-

[70] Tamże, fol. 214—216.
[71] I. Subera: jw., s. 134.
[72] ADWO, Ab, fol. 45.
[73] Tamże, D. 127, fol. 411, 414—415 a.

cjusz papieski Mariusz Filonardi, z którym znał się ze studiów w Rzymie kanonik warmiński Montani, posyłany już wcześniej przez kapitułę z poselstwem do nuncjusza Honorata Vicecomesa (1632 r.)[74]. Kanonik Montani przyjaźnił się kiedyś ze zmarłym już bratem nuncjusza, Filipem Filonardim, który został później kardynałem. Zaraz po przybyciu nuncjusza Mariusza Filonardiego do Warszawy, kanonik Montani uzyskał u niego 16 maja 1635 r. audiencję, w czasie której złożył nowemu nuncjuszowi *homagium*. Dowiedział się wtedy od nuncjusza o nieprzyjemnej dla diecezji rzeczy, że kongregacja soboru wezwała ponownie biskupa warmińskiego do dokonania wyboru metropolii gnieźnieńskiej w sprawach synodalnych[75]. Nuncjusz odczytał Montaniemu treść pisma kongregacji, po czym wysłuchał jego wypowiedzi. Montani wygłosił wówczas przed nuncjuszem długą obronę na rzecz niezawisłości diecezji od synodów metropolii gnieźnieńskiej. Treść tej obrony znamy ze sprawozdania pisemnego, jakie złożył kanonik Montani biskupowi M. Szyszkowskiemu ze swej audiencji u nuncjusza. Obrona kanonika Montaniego sprowadzała się do główniejszych myśli, zawartych w pismach kapituły do biskupa M. Szyszkowskiego. Położył on nacisk na argument, że statuty prowincji gnieźnieńskiej w żaden sposób nie dadzą się zastosować do diecezji warmińskiej. Diecezja była założona i uformowana od samego początku na wzór Kościoła magdeburskiego w Niemczech. Mieszkańcy diecezji składają się przeważnie z kolonistów niemieckich i w konsekwencji mają odrębne obyczaje tak w życiu cywilnym, jak kościelnym. Mają też inne obrzędy, instytucje i prawa, bardziej odpowiadające ich właściwościom. Wprowadzenie wzoru z Polski spowoduje wielkie zamieszanie i ruinę porządku. Montani uważa, że ogłoszenie i przestrzeganie w diecezji statutów prowincjonalnych nie da się pogodzić z samą egzempcją, pociągnie ono bowiem za sobą zmianę statutów diecezjalnych i narazi na szwank przestrzegane dotychczas w diecezji prawo o rezydencji. Diecezja do tej pory radziła się w trudnych sprawach u nuncjuszy papieskich, widząc w nich patronów i obrońców.

Kanonik Montani znalazł w nuncjuszu uważnego i życzliwego słuchacza, który zapewnił go o swoim poparciu dla diecezji warmińskiej. Nuncjusz napomknął jednak, że diecezja może się bronić przed kongregacją soboru i służy jej do tego termin jednego miesiąca. Osobnym pismem, skierowanym do kapituły 21 kwietnia 1636 r., nuncjusz wyraził gotowość bronienia praw, przywilejów i immunitetów diecezji[76].

Tymczasem w sierpniu 1635 r. działali już w Rzymie pełnomocnicy obu stron, to jest prymasa i diecezji warmińskiej. Prymasa reprezentował ks. Stanisław Żychowicz, doktor praw, archidiakon kaliski i kanonik łowicki, a popierał go sam król Władysław IV, niechętnie patrzący na odrębność Warmii i rozżalony na biskupa M. Szyszkowskiego za to, że nie udzielił mu poparcia w planach wojennych przeciw Szwedom. Diecezję reprezentował kanonik warmiński Dominik Roncalli[77], któremu udało się nawiązać bliższą znajomość z sekretarzem kongregacji w ostatniej chwili. Dowiedział się bowiem od niego, że S. Żychowicz cieszy

---

[74] Zob. wyżej pontyfikat Jana Olbrachta.

[75] Sprawozdanie kanonika Montaniego z 6 maja 1635 r. z audiencji u nuncjusza. ADWO, A 27, fol. 141; H. 16, fol. 967.

[76] Tamże, Ab. 14, fol. 73.

[77] Sprawozdanie z Rzymu kanonika Roncallego dla kapituły warmińskiej z dnia 7 sierpnia 1635 r. Tamże, Ab. 14, fol. 60; J. Obłąk: Egzempcja diecezji warmińskiej, s. 135—136.

się dużymi względami u samego papieża i że lada dzień ma wyjść brewe papieskie podporządkowujące diecezję warmińską arcybiskupowi gnieźnieńskiemu [78]. Dominik Roncalli zaczął więc energicznie działać, by nie doszło do wysłania tego dokumentu. Dotarł w tym celu do wpływowego kardynała z kurii rzymskiej, Barberiniego. Ten obiecał interweniować u papieża, widząc w obronie diecezji warmińskiej ochronę godności Stolicy Apostolskiej i wybitnej kapituły warmińskiej [79]. Papież kierował się tylko intencją zadośćuczynienia życzeniu króla polskiego — stwierdził kardynał Barberini — ale, lepiej poinformowany, może odstąpić od zamiaru. S. Żychowiczowi udało się mimo to otrzymać dokument papieski podporządkowujący diecezję synodowi metropolitalnemu. Zgodnie z procedurą stosowaną w kurii rzymskiej, wezwał on formalnie Dominika Roncallego, żeby mógł postawić zarzuty przeciw podjętej decyzji w obronie diecezji. Był to wymóg konieczny do nabrania mocy dokumentu. Poseł warmiński uchylił się od tej czynności, obawiając się, że nie zdoła obronić swego stanowiska. Oświadczył, że nie ma do tego pełnomocnictwa we właściwej formie. Przedstawił tylko zarzuty nieoficjalnie, jako adwokat (*more advocatorum*). Wstawiał się też w obronie diecezji u poszczególnych kardynałów. Potem D. Roncalli zgłosił chęć powrotu do diecezji oczekując, że kapituła wyśle bardziej biegłego pełnomocnika[80]. D. Roncalli ocenił, że jego działanie uczyniło zabiegi S. Żychowicza bezskutecznymi, ale uważał, że spór jeszcze nie został zakończony. Dalszych relacji z jego przebiegu nie mamy. Wiemy tylko, że biskupi warmińscy nadal uważali się za niezależnych od synodów metropolii gnieźnieńskiej.

IX. WINCENTY LESZCZYŃSKI 1644—1659

Pewne umocnienie stanowiska diecezji warmińskiej nastąpiło za rządów biskupa Wincentego Leszczyńskiego. Był już wtedy utarty zwyczaj, że uroczystości jubileuszowe obchodzono w Rzymie i w siedzibach metropolitalnych. Diecezje mogły otrzymać przywileje jubileuszowe tylko za pośrednictwem metropolity. Biskupi tych diecezji udawali się na główne uroczystości do siedzib swoich metropolii. Wyjątek stanowiły diecezje wyjęte, dla których metropolitą w sprawach jubileuszowych, podobnie jak i w innych sprawach, był sam papież.

Z okazji roku jubileuszowego w 1650 r. Wincenty Leszczyński został zaproszony na uroczystości do Rzymu, gdzie był bardzo życzliwie przyjęty przez papieża i kardynałów [81]. Ugruntowało to przekonanie Warmiaków, że metropolitą Warmii również w sprawach synodalnych jest sam papież, wobec tego nie mają obowiązku wiązania się z synodem metropolii gnieźnieńskiej.

X. KRZYSZTOF SZEMBEK 1724—1740

Podobnie działo się za pontyfikatu Krzysztofa Szembeka, w czasie którego przypadł jubileusz w 1725 r. Wydawać się mogło, że jubileusz

[78] Chodziło tu o podporządkowanie diecezji tylko w sprawach synodalnych, a nie w całym zakresie prawa metropolitalnego.

[79] Drugie sprawozdanie D. Roncallego z 1 września 1635 r. ADWO, Ab. 14,

[80] Tamże oraz trzecie sprawozdanie D. Roncallego z 22 października 1635 r. ADWO, Ab. 14, fol. 62.

[81] Monumenta historiae warmiensis, t. VIII, wyd. C. P. Woelky, Bransberg 1889, s. 553.

ten utwierdzi również Warmiaków w poczuciu niezależności od synodów metropolii gnieźnieńskiej, ale stało się inaczej. Papież Benedykt XIII połączył obchody roku jubileuszowego z synodem prowincji rzymskiej, co stwarzało Warmii bardzo dobrą szansę zamanifestowania, że przynależy do synodu rzymskiego, a nie gnieźnieńskiego. Synod został zwołany osobną bullą z dnia 24 grudnia 1724 r. na Białą Niedzielę 8 kwietnia 1725 r., a zaproszono oprócz biskupów diecezji położonych na terenie prowincji rzymskiej także arcybiskupów nie mających podległych sobie biskupów diecezjalnych, biskupów i opatów mających egzempcję, którzy do tej pory nie wybrali sobie metropolity w sprawach synodalnych [82]. Wydawało się, że biskupi ci byli w lepszej sytuacji, niż ich koledzy, którzy pośpieszyli się z wyborem metropolii w sprawach synodalnych. Można było sądzić, że zaproszenie do Rzymu, nie tylko na jubileusz, ale i na synod, sankcjonuje ich niezależność od synodu sąsiedniej metropolii. Do takich należał też biskup Krzysztof Szembek. Otrzymał on osobne oficjalne powiadomienie o synodzie od nuncjusza papieskiego w Polsce Józefa Palmy z 1 lutego 1725 r.[83] Nuncjusz poinformował o przedmiocie obrad synodalnych i przypomniał o obowiązku uczestniczenia w synodzie. Szczególnie podnoszący na duchu był zwrot w piśmie nuncjusza, aby on „na wzór innych biskupów uznających tylko pierwszeństwo Stolicy Apostolskiej" udał się do Rzymu na synod i podzielił się wiadomościami w sprawie potrzeb duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego. Biskup przekazał tę dobrą nowinę kapitule i wiernym diecezji pismem z dnia 20 lutego 1725 r.[84] Można sobie wyobrazić, jaki entuzjazm zapanował w diecezji i nadzieja, że nareszcie uda się uwolnić od obawy podporządkowania Warmii synodom prowincjonalnym w Polsce [85]. Wkrótce jednak nadzieja okazała się płonna. Do biskupa i kapituły, która miała swego wysłannika w Rzymie, kanonika Ludwika Fantoniego (młodszego) [86], zaczęły napływać czarne wiadomości, że celem synodu jest także nakłonienie opieszałych biskupów, mających egzempcję, do związania się wreszcie z sąsiednim synodem prowincjonalnym [87]. Kapituła odradziła więc biskupowi osobisty udział w synodzie, motywując to słabym zdrowiem biskupa i niebezpieczeństwami grożącymi diecezji [88]. Zaproponowała, by pełnomocnikiem biskupa został kanonik Ludwik Fantoni i radziła, aby biskup polecił mu starania w Rzymie o potwierdzenie wszystkich praw i przywilejów diecezji oraz o specjalną opiekę Stolicy Apostolskiej nad diecezją, bezpośrednio jej podległą i znajdującą się obecnie w niebezpieczeństwie ze strony niekatolickich

[82] ADWO, A. 27, fol. 28—29.

[83] Tamże, fol. 27—28.

[84] Tamże, fol. 49.

[85] Być może, w związku z tym nastrojem akademik krakowski doktor Józef Świeradowski, przybywszy do Lidzbarka wygłosił 23 lutego 1725 r. na cześć biskupa K. Szembeka panegiryk. Tamże, fol. 61.

[86] Kanonik Ludwik Fantoni starszy żył w XVII w. i był również wysłannikiem biskupa i kapituły warmińskiej w Rzymie. Składał on w imieniu biskupa W. Leszczyńskiego relację z diecezji. Był dziekanem kapituły warmińskiej, kustoszem łowickim i warszawskim, sekretarzem królewskim.. *Pastoralblatt für Dioezese Ermland*, 24 (1892) 56—61; ADWO, C. 21, fol. 35; Ab. 6, fol. 7, 24; Ab. 13, fol. 79 a. Kanonikiem warmińskim został z polecenia król Władysław IV i królowej Cecylii. Tamże, Ab. 14, fol. 114.

[87] Por. załącznik do bulli zwołującej synod, w której wyliczeni zostali biskupi wyjęci spoza Italii, ze wskazaniem, z jakim synodem metropolitalnym mają się związać. Warmia i Sambia wyliczona została tam z dopiskiem *sub Gnesnensis*. Tamże, A. 27, fol. 29.

[88] Tamże, fol. 64—66.

sąsiadów. Zgodnie z tymi propozycjami biskup sporządził 21 lutego 1725 r. obszerną instrukcję działania dla Ludwika Fantoniego, w której rzeczywiście polecił mu starania w Rzymie o specjalną opiekę Stolicy Apostolskiej nad diecezją [89]. Dnia 28 lutego 1725 r. biskup wystawił temuż kanonikowi pełnomocnictwo, upoważniające go do występowania i działania w imieniu biskupa przed papieżem i na synodzie, łącznie z prawem głosowania w imieniu biskupa [90]. W pełnomocnictwie zostało uwydatnione, że zadaniem Ludwika Fantoniego jest obrona praw i immunitetów diecezji. Z obu pism biskupa L. Fantoni wywnioskował, że ma eksponować w obronie obecne geopolityczne położenie diecezji, zagrożonej sąsiedztwem protestanckiego księstwa i starać się nade wszystko o specjalną opiekę i ochronę diecezji, jako bezpośrednio podległej Stolicy Apostolskiej od samego założenia i zawsze jej wiernej.

Tymczasem synod rzymski został odłożony do 15 kwietnia 1725 r.[91] Dnia 15 marca 1725 r. wystawił biskup Ludwikowi Fantoniemu nowe pełnomocnictwo, sporządzone *ad cautelam*, na wypadek, gdyby pierwsze nie doszło i wysłał je osobną pocztą [92]. Mając pełnomocnictwa biskupa, Ludwik Fantoni akredytował się w biurze synodu, ale wtedy okazało się, że są one zbyt ogólne, podobnie jak i instrukcja biskupa. Musiał więc prosić biskupa o nowe, bardziej szczegółowe. W międzyczasie próbował jakoś obejść te formalne zastrzeżenia. Zwracał się więc do kardynałów kierujących synodem, tłumaczył się, że jego celem jest staranie się tylko o specjalną opiekę Stolicy Apostolskiej dla diecezji, a nie ma zadania występować w sprawach kultu, gdyż w diecezji jest kult religijny rozwinięty należycie, co stwierdza nawet biskupia instrukcja. Jednakowoż nic nie pomogły te wybiegi. Do otrzymania pełnych praw ojca synodu musiał czekać na nowe, obszerniejsze pełnomocnictwo. Tymczasem skonsultował się on z baronem Puchetem — posłem króla polskiego przy Stolicy Apostolskiej, który miał prawa adwokata Kurii Rzymskiej. Zdaje się, że za pośrednictwem tego barona udało się L. Fantoniemu uzyskać audiencję u papieża i przedstawić mu list biskupa usprawiedliwiający jego nieobecność. Papież przyjął tłumaczenie się biskupa życzliwie [93].

Opóźnione otwarcie synodu nastąpiło ostatecznie 15 kwietnia 1725 r.[94] W przeddzień otwarcia papież spotkał się z prokuratorami nieobecnych na synodzie biskupów. W przemówieniu wyjaśnił im między innymi, że celem synodu nie jest wprowadzanie nowej dyscypliny kościelnej, lecz odnowienie i reintegracja dotychczasowej, osłabionej w ciągu ubiegłych lat [95].

Na pierwszą sesję L. Fantoni został dopuszczony tylko pod warunkiem, że przedstawi później szczegółowe pełnomocnictwo. Przed 21 kwietnia 1725 r. takie pełnomocnictwo nadeszło i L. Fantoni mógł już uczestniczyć w następnych sesjach jako pełnoprawny ojciec synodu i głosować „w obronie wolności Kościoła warmińskiego" [96]. Już na pierwszych

[89] Tamże, fol. 55.
[90] Tamże, fol. 68.
[91] Tamże, fol. 105—106.
[92] Tamże, fol. 78.
[93] List L. Fantoniego do biskupa z 14 czerwca 1725 r. Tamże, fol. 124—126 i list biskupa do L. Fantoniego z 25 maja 1725 r. Tamże, fol. 119.
[94] Tamże, fol. 106.
[95] Tamże, fol. 126.
[96] List Ludwika Fantoniego do biskupa z 21 kwietnia 1725 r. Tamże, fol. 127 — —129. Biskup potwierdził odbiór listu z 14 i 21 kwietnia w piśmie z 31 maja 1725 r. Tamże, fol. 119.

sesjach na propozycję samego papieża wniesiono projekt uchwały zobowiązującej biskupów wyjętych do zachowania przepisu soboru trydenckiego o udziale biskupów wyjętych w synodach sąsiedniej prowincji. Na synodzie zapowiedziano ukazanie się dekretów i rezolucji w schematach wstępnych, uchwalonych na sesjach presynodalnych. Diecezji warmińskiej będzie dotyczyć oprócz uchwały dotyczącej synodu także uchwała zobowiązująca do utworzenia w kapitułach katedralnych prebendy teologicznej. W sprawie obowiązku wyboru synodu Ludwik Fantoni postanowił obserwować sposób obrony prowadzony przez biskupów obecnych na synodzie, aby wykorzystać ich doświadczenie dla obrony Warmii. Przewidywał bowiem, że temat wróci na wokandę na najbliższych sesjach. Tak faktycznie się stało, ale tym razem przeciwników zależności synodalnej diecezji wyjętych było już mniej. Wypowiadali się przeciw tej zależności już tylko przedstawiciele zainteresowanych diecezji. Inni ojcowie synodu, wyczuwając wolę papieża, wycofali się z opozycji. 4 maja 1725 r. wręczono ojcom synodu pierwsze trzy schematy uchwał synodalnych, które L. Fantoni już następnego dnia przesłał biskupowi [97]. Przy okazji omówił strukturę synodu i sprawy prawne roztrząsane przez ojców synodu w zakresie kompetencji synodu. Głos decydujący mają nie tylko uprawnieni do udziału w synodzie w imieniu własnym, ale również prokuratorzy tych członków synodu, którzy osobiście nie przybyli. Przewodniczy sam papież, jako metropolita prowincji rzymskiej. Przestrzegana jest procedura obrad, przewidziana dla synodów prowincjonalnych. Papież ma jeden głos decydujący, równy głosom innych uczestników. Decyzje zapadają większością głosów. Bierze udział około trzydziestu kardynałów. Kongregacje presynodalne odbywają się w Watykanie, uroczyste sesje w bazylice laterańskiej. Dekrety już uchwalone na synodzie są w druku. Dotyczą one materii zgodnej z prawem powszechnym (*iuxta ius*) lub obojętnej (*praeter ius*). Nie będzie dekretów przeciwnych prawu powszechnemu (*contra ius*), gdyż to nie należy do kompetencji synodu. To co papież chciał wprowadzić nowego w prawie powszechnym w sprawie stroju duchownych i beneficjatów, ogłosi w osobnej konstytucji poza synodem. Biskupi wyjęci są traktowani na synodzie jako członkowie prowincji rzymskiej, dla których papież jest metropolitą w sprawach apelacyjnych i w sprawach rekursów. Natomiast istniała wśród ojców synodu bardzo duża rozbieżność, czy synod rzymski może zobowiązać biskupów wyjętych do wyboru metropolity. Wszak biskupi ci — twierdzili niektórzy dyskutanci — nie są zobowiązani do przestrzegania statutów prowincji rzymskiej, ponieważ ich diecezje leżą poza granicami tej prowincji. Wydaje się, że na skutek tej rozbieżności papież zechce rozstrzygnąć tę kwestię osobną konstytucją. L. Fantoni powiadomił też o swoich staraniach o spowodowanie interwencji papieża i cesarza w sprawie nieprzyjaznych poczynań Prus względem Warmii. Odpowiedź biskupowi na jego pismo do papieża została odłożona do zakończenia synodu.

19 maja 1725 r. L. Fantoni przesłał biskupowi dwa następne schematy [98]. Piąty schemat pod tytułem *Maioritas et oboedientia* wzbudził najwięcej kontrowersji, bo zobowiązywał biskupów wyjętych do wyboru

[97] Sprawozdanie L. Fantoniego dla biskupa z 5 maja 1725 r. Biskup potwierdził odbiór przesłanych schematów w liście do L. Fantoniego z 31 maja 1725 r. Tamże, fol. 120—124.

[98] Tamże, fol. 158—163. Por. też sprawozdanie L. Fantoniego z 9 czerwca 1725 r. Tamże, fol. 170—180.

metropolii zgodnie z dekretem soboru trydenckiego, celem uczestniczenia w jej synodach. W dyskusji nad nim ojcowie synodu nie mogli nadal osiągnąć jednomyślności w kwestii, czy papież występuje na synodzie jako głowa Kościoła, zdolny do zobowiązania każdego biskupa, czy tylko jako metropolita, wiążący swymi ustawami jedynie diecezje położone na terenie jego prowincji. Nie mógł więc być przyjęty wystarczającą liczbą głosów wniosek, że biskupi wyjęci spoza terenu prowincji rzymskiej mają obowiązek podporządkowania się dekretom synodu rzymskiego. Z tego powodu papież, zgodnie z przewidywaniami, wycofał sprawę diecezji wyjętych z obrad synodu i powierzył ją do zbadania specjalnie powołanej do tego kongregacji, złożonej z niektórych kardynałów, uczestniczących w synodzie. Kongregacja miała rozstrzygnąć problem własnym dekretem. Uwzględniając pragnienie papieża wydała go bardzo łatwo, zobowiązując odnośne diecezje do dokonania wyboru metropolii w ciągu jednego miesiąca. Dalszym zadaniem było dopilnowanie realizacji tego dekretu, a to okazało się trudniejsze. Wielu oponentów ucichło po dekrecie i zastosowało się do nakazu. Nieliczni natomiast wnieśli sprzeciw i żądali osobnego rozpatrzenia ich racji. Papież uwzględnił te postulaty i nakazał kongregacji zreferować po zbadaniu argumenty tych oponentów. Z tej sposobności zamierzał skorzystać również L. Fantoni. Do opracowania odpowiedniego memoriału potrzebował jednak doświadczonego kurialnego legisty na stanowisku adwokata. Zgodnie z poleceniem biskupa zamierzał skorzystać z usług znanego nam barona Pucheta, który jednak czasowo był nieobecny w Rzymie. Wstępne konsultacje u innych legistów naprowadziły go na wniosek, by starać się przede wszystkim o przedłużenie terminu, ze względu na konieczność porozumiewania się z biskupem. L. Fantoni był za tym, by doświadczony baron Puchet opracował obronę osobiście, opierając się na racjach podnoszonych wcześniej przez kapitułę. Przed koniecznością wyboru bronił się L. Fantoni, że nie ma do tego pełnomocnictwa. Z pism biskupa wyczytał, że jego zadaniem jest jedynie obrona diecezji przed obowiązkiem wyboru, bo biskup jest zdecydowany bronić pełnej niezależności diecezji względem Gniezna, wzorem swoich poprzedników, zwłaszcza Stanisława Hozjusza. Nie wiązał on dekretu soboru trydenckiego z Warmią, mimo że był w nauce i gorliwości przodujący, najpełniej poinformowany w intencji soboru trydenckiego jako jego przewodniczący i jako osoba, która wprowadzała dekrety soboru trydenckiego na Warmii. Bronił on wolności diecezji od metropolii gnieźnieńskiej. Był przekonany, że dekret soborowy dotyczy tylko diecezji wyjętych *simpliciter*, a nie obejmuje diecezji wyjętych „dla specjalnych racji", jak to jest w przypadku diecezji warmińskiej. Papieże przez wiele wieków zachowywali tę diecezję w spokojnym posiadaniu egzempcji, tak że arcybiskupi gnieźnieńscy, mimo licznych usiłowań nie mogli tej egzempcji zlikwidować. Nawet proces w Rzymie, wszczęty na wniosek synodu prowincjonalnego w Piotrkowie z 1621 r. za prymasa Wawrzyńca Gembickiego nie zdołał tego dokonać. Inni biskupi bronili się argumentami, że muszą wcześniej naradzić się z kapitułami i duchowieństwem, którzy także są zainteresowani w tym wyborze, a więc biskupi będą wypowiadać się również w ich imieniu.

Biskup był zadowolony z działalności L. Fantoniego i z jego szczegółowych sprawozdań. Wysłał mu dodatkowe instrukcje przez pocztę gdańską. Prosił kierować odwrotną pocztę do kustosza warmińskiego, za pośrednictwem sekretarza poczty gdańskiej nazwiskiem Loga [90]. Niedłu-

go potem od kardynała Pauluccia biskup otrzymał pismo zawiadamiające, że papież przyjął usprawiedliwienie jego nieobecności i pochwala go za troskliwą działalność w diecezji [100]. Oznaczało to, że odpowiedź Rzymu na prośbę diecezji o specjalną opiekę i interwencję w sprawie Brandenburgii została odłożona.

9 czerwca 1725 r. Ludwik Fantoni powiadomił biskupa o zakończeniu synodu rzymskiego i dał jego obszerne podsumowanie [101]. Powtórzył w nim wiele myśli zawartych w poprzednim sprawozdaniu, do których tu już wracać nie będziemy. Po raz pierwszy natomiast napisał, że ojcowie synodalni, przybyli spoza terenu prowincji rzymskiej, wypowiedzieli się w większości, że statuty synodu nie odpowiadają warunkom panującym w ich diecezjach. Dlatego papież polecił kongregacji zrewidować uchwały synodalne i przystosować je do warunków poszczególnych diecezji. Natomiast pozostał nieugięty w sprawie obowiązku wyboru sąsiedniej metropolii w zakresie działalności synodalnej. Jako były metropolita Neapolu doświadczył on osobiście ujemnych skutków pełnej niezależności diecezji wyjętych. Szczególnie rażące było, gdy diecezja wyjęta, mała pod względem obszaru i leżąca wewnątrz metropolii pielęgnowała swój własny porządek prawny i własne obyczaje. W konsekwentnym wykonaniu dekretu soboru trydenckiego widział papież możliwość zlikwidowania różnych nadużyć i nienawiści narodowych. Ostatecznie większość ojców synodu wypowiedziała się za wprowadzeniem w życie tegoż dekretu. Obowiązek wyboru metropolii dotyczył przecież tylko nielicznych biskupów. Pozostali zaś nie widzieli już powodów, żeby sprzeciwiać się życzeniu papieża. Biskupi wyjęci przygotowywali się do przedstawienia racji w obronie swojej niezależności. Prokuratorzy tych biskupów odmówili podpisania aktu synodu jako decydenci, zgodzili się podpisać jedynie obecni. L. Fantoni złożył już w kongregacji memoriał broniący diecezji przed obowiązkiem udziału w synodach prowincjonalnych. Odpis memoriału przesłał biskupowi. Spodziewał się, że uzyska dla diecezji przedłużenie terminu. Radził biskupowi powołać się w oficjalnej obronie na argument, że diecezja warmińska, utworzona na własności Kościoła rzymskiego, należy do prowincji rzymskiej na podstawie wrodzonego przymiotu, a nie na podstawie przywileju. Tym samym nie podlega postanowieniom soboru trydenckiego, gdyż stanowi *casus specialis*. Takie kościoły należały zawsze całkowicie do Stolicy Apostolskiej, nie doznając żadnej innej zwierzchności. Autor listu przypomniał też inne racje, stale powtarzane przez oficjałów diecezji warmińskiej, takie jak stanowisko Stanisława Hozjusza, nieudane usiłowania metropolitów gnieźnieńskich itd. Radził też powołać się na intencję prawodawcy, który przypuszczalnie nie chciał objąć prawem takich specjalnych sytuacji, w jakiej znajdowała się diecezja warmińska. Przy końcu listu L. Fantoni dopisał, że kongregacja przedłużyła diecezji termin do czterech miesięcy. Rozpoczął się on 5 czerwca, a skończył 5 października. W październiku zaś rozpoczynają się ferie kurialne, dlatego sprawa powróci na wokandę dopiero przy końcu roku. Wówczas będzie można prosić o dalszą prorogację. Obeznani w stylu działania kurii twierdzą, że zwłoka może bardziej pomóc, dlatego należy spieszyć się powoli.

---

[99] Listy biskupa do L. Fantoniego z 5 i 25 maja 1725 r. Tamże, fol. 119—120. Odpis wzmiankowanej instrukcji nie zachował się.

[100] Pismo kardynała z 29 maja 1725 r. Tamże, fol. 163.

[101] Tamże, fol. 170—180.

Biskup przyjął informację z dużym zadowoleniem. Wyraził L. Fantoniemu uznanie za umiejętną obronę praw diecezji i uzupełnił mu pełnomocnictwo do spraw diecezji *in odiosis*, na wypadek, gdyby zaszła konieczność wyboru metropolity [102].

Kapituła była mniej ugodowa. Dowiedziawszy się z listów L. Fantoniego i kanonika Ruggieri, również przebywającego w Rzymie, co dzieje się w kurii rzymskiej i jakie stanowisko zajął papież, poczęła z całą mocą nalegać na biskupa, by szukał dalszych środków do obrony „wolności diecezji", by zaangażował do tej akcji barona Pucheta i wpływowych kardynałów z kurii rzymskiej i by przydzielił na ten cel środki finansowe z funduszy kościelnych diecezji [103]. Jednocześnie kapituła wypowiedziała się stanowczo za cofnięciem L. Fantoniemu pełnomocnictwa *in odiosis*, by nie miał prawa wyboru metropolity dla diecezji i prosiła biskupa o napomnienie go, by nie czynił nic przeciw prawom diecezji. Kapituła uważała także, że biskup winien dać L. Fantoniemu nowe, szersze pełnomocnictwo w zakresie obrony praw diecezji i opracowała nawet projekt takiego pełnomocnictwa. Radziła też, by biskup przesłał mu odpis pisma kanonika Montaniego do biskupa M. Szyszkowskiego, jako wzorzec argumentacji w obronie diecezji. Zdaniem kapituły, związanie się diecezji z synodem gnieźnieńskim stałoby się dla niej zgubą.

Biskup uznał sugestie kapituły za słuszne i obiecał zastosować się do nich, ale zastrzegł, że obrona winna przebiegać bez gniewu i sporów (*sine strepitu et litigii*), bo ma się do czynienia z samym papieżem, pragnącym ścisłego przestrzegania dekretu soboru trydenckiego. Nie można dać się sprowokować do udziału w kłótni prowadzonej przez inne diecezje wyjęte, mniej uprzywilejowane. Biskup widział szansę skutecznego działania przede wszystkim w pismach do kongregacji, chociaż nie wykluczał potrzeby udzielenia L. Fantoniemu większego pełnomocnictwa [104].

W rezultacie tych wielokrotnych konsultacji z kapitułą, biskup uwrażliwił się bardziej na obawy kapituły i dzielił je z nią, czyniąc wszystko, co zaproponowała. Przesłał on L. Fantoniemu odpis pisma kanonika Montaniego do biskupa M. Szyszkowskiego [105], jako zastępczą instrukcję działania i wzór do czerpania nowych argumentów, do czasu nadejścia nowej, właściwej instrukcji. Zgodnie z obietnicą daną kapitule, cofnął pełnomocnictwo *in odiosis*, z napomnieniem, by nie czynił nic przeciw prawom Kościoła [106]. Zgadzał się z kapitułą, że diecezja warmińska powinna być traktowana inaczej niż pozostałe, mające egzempcję, bo otrzymała ona egzempcję w szczególny sposób i ma inny status. L. Fantoniemu zalecił nieustanną czujność, a sam napisał do kardynała sekretarza stanu [107] i do kardynała protektora Polski [108] z prośbą o obronę diecezji i poparcie dla wystąpień L. Fantoniego. Barona Pucheta prosił biskup o ponowne towarzyszenie L. Fantoniemu w jego wystąpieniach w kurii,

---

[102] List biskupa do kapituły z 16 czerwca 1725 r. Tamże, fol. 136—137.

[103] Listy kapituły do biskupa z 15, 17, 18 i 23 czerwca 1725 r. Tamże, fol. 134—136, 139—140, 142—144, 149.

[104] List biskupa do kapituły z 21 czerwca 1725 r. Tamże, fol. 147.

[105] Tamże, fol. 141—142.

[106] Listy biskupa do L. Fantoniego z 17 i 21 czerwca 1725 r. oraz do kapituły z 21 czerwca 1725 r. Tamże, fol. 138, 145 i 147.

[107] Tamże, fol. 144.

[108] Tamże, fol. 145.

ze względu na nową sytuację [109]. W kilka dni później, 27 czerwca 1725 r. wysłał biskup nowe, rozszerzone pełnomocnictwo, upoważniające L. Fantoniego do wystąpienia także w kurii rzymskiej i przed papieżem, opracowane według wzoru kapituły [110]. W dokumencie tym zostało wyraźnie podkreślone prawo L. Fantoniego do składania w urzędach kurii rzymskiej odpowiednich dokumentów dotyczących diecezji. Biskup przesłał także L. Fantoniemu pieniądze na pokrycie kosztów jego działalności i wyraził życzenie stałego utrzymywania z nim kontaktu listownego [111].

W lipcu 1725 r. biskup otrzymał brewe papieskie z dnia 7 lipca 1725 r. stwierdzające udział biskupa w synodzie rzymskim przez swego prokuratora L. Fantoniego. Zawierało ono napomnienie do ścisłego przestrzegania wszystkich obowiązujących ustaw soboru trydenckiego [112]. Był to dla biskupa sygnał niepokojący. Poza tym coraz częściej powtarzały się wieści, że lada chwila kongregacja wyda dekret nakazujący konkretnie diecezji warmińskiej wybór synodu metropolii gnieźnieńskiej. To mobilizowało biskupa, a jeszcze więcej kapitułę. Po naradzie *in gremio* uznała ona, że jeszcze nie wszystko zostało zrobione co należy aby diecezję ratować „od zguby". Postanowiła więc dopingować biskupa do dalszych przedsięwzięć. Wysłała ze swego grona kanonika Burcheta, by przedstawił biskupowi nowe jej dezyderaty, mianowicie, by biskup ponownie napisał do kardynała protektora Polski i prosił go o osobiste przedstawienie papieżowi pisma, które w obronie diecezji przygotowuje L. Fantoni [113]. Miało to być zestawienie przywilejów diecezji, ukazujące jej wyjątkowy status i uzasadniające jej bezpośrednią zależność od Stolicy Apostolskiej, jako cechę wrodzoną, a nie nadanie. Kapituła prosiła także o nowe pismo tejże treści do kardynała sekretarza stanu.

Biskup wysłał rzeczywiście pisma do obu kardynałów [114]. Sekretarza stanu prosił tylko o odroczenie decyzji zobowiązującej do wyboru metropolii, ze względu na niepokoje powodowane przez Prusy.

Tymczasem kończył się już synod rzymski. Akta synodu zostały oddane do druku. Miały się ukazać we wrześniu. L. Fantoni nadal przygotowywał zestaw przywilejów diecezji i pismo obronne. W liście do biskupa z 4 sierpnia poinformował go o tym, powtarzając argumenty, które zamierzał wykorzystać [115]. Były to te same, które już wcześniej zostały zaczerpnięte z pisma kanonika Montaniego i omówione w korespondencji między biskupem, kapitułą i L. Fantonim. L. Fantoni czynił jeszcze biskupowi nadzieję, wskazując na to, że kongregacja rozpatruje sprawy według procedury administracyjnej, a nie sądowej, dlatego jest więcej miejsca na interpretację prawa, a mniej literalnego rozumienia ustawy. Jest więc szansa powoływania się na intencję prawodawcy i na specjalne okoliczności, w których diecezja powstała i trwała, a które domagają się, by diecezja pozostawała nadal pod wyłączną i bezpośrednią zależnością od Stolicy Apostolskiej. Dekret soboru trydenckiego nie mo-

[109] Tamże, fol. 146. Biskup pisał do barona Pucheta 21 czerwca, a kapituła, nie wiedząc o tym, jeszcze raz usilnie prosiła biskupa o takie zalecenie. Tamże, fol. 139.

[110] Tamże, fol. 149—152.

[111] Tamże, fol. 166.

[112] Tamże, fol. 180. Biskup potwierdził odbiór tego dekretu w liście do L. Fantoniego z 12 lipca 1725 r. Tamże, fol. 181—182.

[113] Pismo kapituły z 28 lipca 1725 r. Tamże, fol. 199.

[114] Pismo biskupa do kapituły z 15 sierpnia 1725 r. Tamże, fol. 204. Kapituła podziękowała pismem z września 1725 r. Tamże, fol. 223.

[115] Tamże, fol. 236—245.

że tu być bezwzględnie wprowadzony w życie, bo po to została powołana kongregacja, by rozpatrzyć, do którego przypadku ten dekret się nadaje, a do którego nie. L. Fantoni widział też szansę obrony w relacjach nuncjuszów z Polski do Rzymu. Postanowił sam przejrzeć je w Rzymie, chociaż napotkał duże trudności. Prosił biskupa, by poszukano odpowiednich kopii w nuncjaturze w Warszawie. Liczył na to, że nuncjusze w Polsce mogli stać na stanowisku, iż dekret soboru nie da się zastosować do diecezji warmińskiej i to właśnie mogło ją bronić w przyszłości przed wykonaniem tego dekretu.

5 października 1725 r. listy biskupa do kardynałów były już w Rzymie [116]. Kardynał protektor Polski był jeszcze na wakacjach, miał wrócić dopiero w listopadzie. Sekretarz stanu z listu biskupa wywnioskował, że biskup chce, aby obowiązek wyboru metropolii został odroczony, ze względu na niepokoje wywołane przez Prusy i że biskup pragnie, by Stolica Apostolska przyczyniła się do zjednoczenia książąt katolickich przeciw Brandenburgii i był tej propozycji przychylny. L. Fantoni przygotował już pisemny zestaw przywilejów diecezji, który miał być złożony w kongregacji, celem wykazania, że diecezji nie przystoi mieć innego zwierzchnika niż papież. Byłby to wykaz zastępczy, półoficjalny, bo autentyczny i szczegółowy wykaz — zgodnie z protokołem — może złożyć tylko uznany adwokat kurialny i formalny przedstawiciel Królestwa Polskiego w jednej osobie. L. Fantoni planuje zaangażować do tej czynności barona Pucheta, ale ten czasowo jest nieobecny w Rzymie. Do listu załączył L. Fantoni tekst obrony diecezji Lucanum (*seu* Luganum) przed obowiązkiem wyboru metropolii w sprawach synodalnych. Diecezja ta znajdowała się w sytuacji podobnej do sytuacji diecezji warmińskiej, dlatego załączone pismo mogło posłużyć jako wzorzec do opracowania obrony diecezji warmińskiej.

Po naradach z kapitułą biskup uznał pismo diecezji Lucanum za pożyteczne do naśladowania i zalecił je, listem z dnia 10 stycznia 1726 r., wykorzystać L. Fantoniemu do własnych opracowań, ale z ostrożnością, unikając niegodnych kontrowersji, by nie upodobnić się do innych diecezji, mniej uprzywilejowanych [117].

W lutym nastąpiła nagła zmiana sytuacji. Kongregacja nie zdołała nakłonić wielu biskupów wyjętych do dokonania wyboru metropolii. Ciągnęły się niekończące się spory, do których właśnie biskup Szembek nie chciał się włączyć. Z pomocą doświadczonych adwokatów kurialnych biskupi wnosili liczne pisma obronne, stosowali różne wybiegi, a kongregacja, jak powiedział L. Fantoni, śpieszyła się powoli. W końcu zniecierpliwiony papież postanowił nagle przeciąć tę niemrawą i nieefektywną działalność. Zażądał sprawozdania z działalności kongregacji, pominął przy tym najstarszego kardynała kongregacji, któremu zgodnie z protokołem przysługiwała ta czynność i polecił przygotować sprawozdanie sekretarzowi kongregacji, który zwykle lepiej orientował się w różnych szczegółach. Dołączył do kongregacji dwóch zaufanych ludzi: kardynała Coscię i arcybiskupa Abellinena, byłego sekretarza synodu. W tym czasie dla diecezji warmińskiej skończyły się już wielokrotnie przesuwane terminy dokonania wyboru metropolii w sprawach synodalnych.

[116] List L. Fantoniego do biskupa z 5 października 1725 r. Tamże, fol. 275—280.
[117] Tamże, A. 28, fol. 986. Por. pismo biskupa do L. Fantoniego z 14 grudnia 1725 r. Tamże, A. 27, fol. 316; pismo biskupa do kapituły z 18 grudnia 1725 r. Tamże, A. 27, fol. 314 i pismo kapituły do biskupa z 22 grudnia 1725 r. Tamże, fol. 319.

W październiku minął pierwszy termin czteromiesięczny, z sankcją karną, nałożony przez dekret kongregacji na biskupów nieobecnych w Rzymie. W tymże miesiącu ogłoszono drukiem dekrety synodalne, które nie uwzględniały terminów kongregacji, lecz wyznaczały termin jednego miesiąca od daty publikacji druków. Od tego terminu można było prosić o prolongatę, jeśli biskup nieobecny w Rzymie nie miał czasu zastosować się do postanowień synodu. L. Fantoni wniósł w połowie listopada petycję o przedłużenie terminu dla Warmii ze względu na oddalenie biskupa. Petycja ta została doręczona wszystkim kardynałom i audytorom kongregacji i nie była jeszcze rozstrzygnięta. L. Fantoni wykorzystał zmiany w kongregacji. Opracował naprędce nową prośbę o przedłużenie terminu i wręczył ją nowym prałatom, licząc się z tym, że są osobistościami wpływowymi. Odpisy obu petycji L. Fantoni przesłał biskupowi [118] i czekał na audiencję w kongregacji, przygotowując jednocześnie na później pismo obronne w języku łacińskim. Na razie walczył L. Fantoni tylko o przedłużenie terminu wyboru, ale korzystając z prywatnej rozmowy z sekretarzem kongregacji zdołał go przekonać o specjalnym statusie Warmii, która nie powinna podlegać innej zwierzchności niż tylko Stolicy Apostolskiej. Stanowiło to duże osiągnięcie, bo sekretarz był osobiście zagorzałym zwolennikiem zależności synodalnej wszystkich diecezji wyjętych. Napisał nawet o tym dziełko, które L. Fantoni przesłał również biskupowi. Sekretarz kongregacji przejął się racjami L. Fantoniego do tego stopnia, że napisał nawet *votum* w obronie diecezji warmińskiej. Sprawa była więc na dobrej drodze, gdy nagle papież poirytowany nieustannymi odwołaniami biskupów wyjętych wstał na posiedzeniu kongregacji i donośnym głosem nakazał, by wszystkie diecezje wyjęte związały się z odpowiednim synodem metropolitalnym, z wyjątkiem tych, które udowodnią niezbicie, że leżą na terytorium prowincji rzymskiej i papież sprawuje faktycznie nad nimi zwierzchność metropolity. Cała kunsztowna budowla obrony diecezji, wznoszona przez L. Fantoniego, runęła nagle. Zginęła szansa przedłożenia racji ustnie, na posiedzeniu kongregacji. Wszelkie pisma straciły swoje znaczenie, a sprawę diecezji regulował odtąd ogólny respekt (nazywany zamiennie także dekretem), wydany przez kongregację, w obecności papieża, dla wszystkich diecezji wyjętych leżących poza terenem metropolii rzymskiej. L. Fantoni informował o tym biskupa, z goryczą, w liście z dnia 16 lutego 1726 r.[119] przesyłając w załączeniu odnośny reskrypt [120]. Ma on być przesłany razem z pismem cyrkularnym kardynała prefekta kongregacji za pośrednictwem nuncjuszy. L. Fantoni wyjednał jednak, aby oficjalna poczta dla biskupa K. Szembeka była przesłana za jego pośrednictwem. Chciał on bowiem wysłać ten reskrypt taką drogą, by szedł jak najdłużej, bo termin miesiąca wyznaczony w reskrypcie zacznie biec od momentu otrzymania urzędowej wiadomości przez doręczenie pisma cyrkularnego [121]. W ten sposób wypracuje się dłuższy termin na obmyślenie środków obrony. Zaangażował już do sprawy pewnego adwokata, który od samego początku był zdania, że należało się starać o nową audiencję, gdyż w do-

[118] W ADWO znajdują się trzy wersje złożonego przez L. Fantoniego pisma pod nazwą *Libellus*. Tamże, A. 28, fol. 134—151.

[119] Tamże, fol. 36—46.

[120] Biskup potwierdził odbiór tego pisma i reskryptu listem z 11 kwietnia 1726 r. Tamże, fol. 133. Była to zapewne nieoficjalna wersja dekretu.

[121] To oficjalne pismo cyrkularne wysłał L. Fantoni później, zapewne z oficjalną wersją dekretu. Zob. przyp. 126.

tychczasowym postępowaniu sprawa diecezji nie była indywidualnie rozpatrywana, a nikt nie wysłuchany i nie mający możliwości obrony nie może być do czegoś zobowiązany. L. Fantoni był jednak innego zdania. Uważał, że wobec zaangażowania się osobiście samego papieża nie było sensu organizowania nowej obrony, lecz należało zwlekać z wykonaniem dekretu, by przeczekać do lepszej chwili. Przekonuje o tym przykład tych biskupów, którzy angażowali wielu adwokatów, czynili różne wybiegi, ponieśli duże nakłady, a wszystko bezowocnie. Do ostatniego zarządzenia nie dołączył papież żadnej sankcji karnej. Uważano, że w razie oporu biskupa, papież sam wyznaczy metropolię. Przy takim obrocie sprawy dla diecezji nie wynikłoby żadne niekorzystne prawo (*praeiudicium*) i w przyszłości można by zawsze złożyć rekurs, argumentując, że czas był niesprzyjający na wcześniejsze jego złożenie ze względu na niepokoje z Prusami. W rekursie można było przytoczyć różne racje. Jeśli wziąć pod uwagę, że synody zbierały się wówczas bardzo rzadko, zaledwie raz na sto lat, upłynie więc dużo czasu, zanim będzie okazja do wezwania biskupa na synod. Prawo wzywania biskupów na synod było zresztą obwarowane różnymi ograniczeniami i można się przed nim bronić powołując się na różne przyczyny, nawet za pośrednictwem rekursu do Stolicy Apostolskiej. Takie rekursy były przyjęte w praktyce i nie podważały one autorytetu Stolicy Apostolskiej.

Opracowując pisemną obronę praw diecezji L. Fantoni doszedł do wniosku, że istniały poważne racje, aby była ona podniesiona do rangi arcybiskupstwa. Wnioski te mogły jednak służyć jedynie ku chwale diecezji. Nie mogły natomiast prowadzić do ich realizacji, ponieważ na przeszkodzie stały wysokie opłaty kurialne za akt erekcji arcybiskupstwa i niebezpieczeństwo sporów w senacie polskim o prawo pierwszeństwa między biskupami. Ze strony L. Fantoniego była to prawdopodobnie delikatna próba wysondowania biskupa, czy ewentualnie byłby gotów ponieść koszty, gdyby udało się wyjednać w Rzymie podniesienie Warmii do rangi arcybiskupstwa. L. Fantoni nie zdołał, jak wiemy, dokonać tego, ale być może utorował drogę do nadania biskupowi warmińskiemu paliusza i krzyża metropolitalnego za czasów następcy K. Szembeka, Stanisława Grabowskiego. Wiemy, że paliusz ten był przyznany wkrótce po nominacji Stanisława Grabowskiego na biskupa warmińskiego [122], a więc zaważyły na tym starania poprzednika. Krzysztof Szembek broniąc diecezji za pośrednictwem L. Fantoniego przed synodem metropolii gnieźnieńskiej miał okazję bardzo obszernie przedstawić Stolicy Apostolskiej zasługi diecezji dla wiary katolickiej, jej przywileje i zagrożenia, specjalny wkład Stolicy Apostolskiej w założenie tej diecezji, co niewątpliwie przekonało Stolicę Apostolską o potrzebie przyznania biskupom warmińskim przywileju paliusza i krzyża metropolitalnego.

Jeszcze przed otrzymaniem ostatniego listu od L. Fantoniego biskup K. Szembek, dowiedziawszy się widocznie o osobistym zarządzeniu papieża, napisał do niego bezpośrednio 28 marca 1726 r.[123] W liście wyraził gotowość podporządkowania się jego woli, ale jednocześnie prosił papieża

---

[122] Stanisław Grabowski otrzymał zatwierdzenie wyboru na biskupa warmińskiego bullą z 19 września 1741 r. (Tamże, dokumenty kapituły B. 1, 1a,) objął rządy w diecezji 6 listopada 1741 r. (Tamże, Ab. A. 36, fol. 125) przywilej paliusza i krzyża metropolitalnego został nadany 21 kwietnia 1742 r. (Decretales summorum pontificum pro Regno Poloniae et constitutiones synodorum provincialium et dioecesanorum Regi eiusdem ad summam collectae, Posnaniae 1869, s. 72.

[123] ADWO, A. 28, fol. 107.

o zachowanie praw Kościoła warmińskiego, a zwłaszcza egzempcji, to jest bezpośredniej zależności od Stolicy Apostolskiej. Prawa Kościoła warmińskiego — pisał biskup — nie mają bowiem podobieństwa z prawami sąsiednich kościołów. Zapowiedział, że szerzej przedstawi papieżowi punkt widzenia biskupa jego prokurator, kanonik Ludwik Fantoni. Powiadomiona przez biskupa *ex post* kapituła aprobowała treść listu biskupa i udzieliła mu swego poparcia [124].

W liście z 6 kwietnia 1726 r. L. Fantoni wrócił jeszcze raz do stanu prawnego diecezji po wyjściu dekretu [125]. Nadal radził biskupowi odkładać jak najdłużej postępowanie i powstrzymać się od wyboru synodów prowincji gnieźnieńskiej pozytywnym aktem, czekając raczej na decyzję Stolicy Apostolskiej. Wówczas łatwiej o obronę, gdy w pomyślniejszej chwili będzie można starać się o uwolnienie się od tych synodów. Równocześnie jednak przystał na strategię nakreśloną dawniej przez adwokata. Widząc dobre skutki takiego działania innych diecezji, zwłaszcza diecezji w Ferrarze, radził biskupowi starać się o nową audiencję w kongregacji. Od negatywnej decyzji będzie można złożyć jeszcze raz rekurs do samego papieża i bronić się takimi racjami prawnymi jak *aequitas canonica*, duch prawodawstwa, a nie litera itd. W wypadku wyznaczenia metropolii przez Stolicę Apostolską będzie można wnieść zastrzeżenia, że diecezja podporządkowuje się woli papieża, ale nie rezygnuje ze swoich swobód i nie godzi się na ograniczanie prawa wolnościowego.

Oficjalna wersja dekretu nakazującego wybór metropolii w sprawach synodalnych wraz z pismem cyrkularnym kardynała Barberiniego dotarła do biskupa przed 5 maja 1726 r. Tego dnia biskup zawiadomił o tym kapitułę, przesyłając jej nadesłane pisma i prosił o radę. Był gotów odwoływać się od dekretu, za pośrednictwem L. Fantoniego, do samego papieża [126]. Na złożenie rekursu miał czas jednego miesiąca. Jeszcze w maju przybył biskup do Fromborka na naradę z kapitułą, na której postanowiono niespodzianie, że biskup podporządkuje się dekretowi, wybierając aktywnie synody metropolii gnieźnieńskiej. L. Fantoni został o tym powiadomiony, ale zanim dotarła do niego ta wiadomość, przy pomocy prawników szukał jeszcze wybiegów prawnych. Radzono przy rekursie do samego papieża powołać się na rozumowe zasady interpretacji prawa, takie jak *aequitas canonica*, epikeja, intencja prawodawcy, do czego upoważniały, zdaniem prawników, ostatnie partie dekretu. L. Fantoni widział jednak, że szanse są nikłe. Kongregacja była już prawie rozwiązana, jej postanowienia stały się wiążące. Większość diecezji, zobowiązanych do wyboru metropolity, podporządkowała się już dekretowi. W końcu L. Fantoni dowiedział się także o wynikach narady majowej biskupa i kapituły. Zaczął więc przygotowywać biskupa i kapitułę na skutki prawne zależności synodalnej diecezji. Do kapituły napisał 3 sierpnia 1726 r.[127], do biskupa zaś 17 sierpnia tegoż roku [128]. Z całą mocą odradzał im aktywny wybór metropolii gnieźnieńskiej. Lepiej spełnić ten obowiązek przez bierne zachowanie, które automatycznie, mocą samego dekretu zwiąże diecezję z synodem gnieźnieńskim. Będzie to korzystniejsze, bo zostawi diecezji szansę powrotu do niezależności synodalnej w czasie późniejszym, w bardziej sprzyja-

[124] Tamże, fol. 115.
[125] Tamże, fol. 168—173.
[126] Tamże, fol. 176—178.
[127] Tamże, fol. 258—263.
[128] Tamże, fol. 284—289.

jących okolicznościach. Będzie wtedy możliwość złożenia rekursu od dekretu i wyjaśnienia, że wcześniej rekurs był niemożliwy z powodu np. utarczek z Prusami. Przy okazji L. Fantoni napomknął, że wybór metropolii przysługuje tylko biskupowi, kapituła nie ma tu kompetencji, może jedynie odnotować taki wybór w swoich aktach. L. Fantoni zreferował także normy prawne i interpretację prawną, łagodzące zależność synodalną biskupa. Biskupowi służy prawo odwołania się od ustaw synodu prowincjonalnego, sprzecznych z prawem i zwyczajem diecezjalnym, bo prawo diecezjalne, jako bardziej partykularne, znosi prawo bardziej ogólne. Biskupa mającego egzempcję obowiązuje tylko udział w synodzie, bez obowiązku stosowania jego postanowień w diecezji [129]. Jest to więc obowiązek czysto teoretyczny (*titulus sine re, dignitas honorifica* lub *titulus sine iurisdictione*). Związek z synodem będzie można tak ustawić, że nie naruszy on praw i przywilejów diecezji. W Rzymie panuje powszechna opinia, że żaden Kościół nie ma w swojej obronie tak mocnych argumentów jak Warmia, która otrzymała egzempcję przez samo ustanowienie diecezji, a nie przez przywilej. Cieszy się tym prawem już cztery wieki. Takiego prawa nie może znosić dekret normujący tylko czyste ustawy prawne, a nie dotyczący wiary i obyczajów kościoła lokalnego.

W następnych listach, z 7 września 1726 r. i w późniejszym bez daty [130], L. Fantoni wrócił ponownie do skutków prawnych dekretu kongregacji, informując o aktualnych kierunkach tego dekretu. Wyjaśniano w Rzymie, że dekret został wydany w obecności papieża (*coram Pontifice*), ma więc moc prawa ściśle papieskiego. Papież zobowiązał w nim biskupów jako zwierzchnik całego Kościoła, a nie jako przewodniczący synodu. Dekret wiąże więc wszystkich biskupów wyjętych. Zwraca się obecnie uwagę, że zasadnicze przywileje diecezji wyjętych pozostają nienaruszone. Metropolita nie nabywa jurysdykcji nad diecezją wyjętą. Jest on dla niej tylko jak *praesul de partibus;* jego godność jest tylko honorowa, jako *titulus absque iurisdictione*. Poza prawem wzywania biskupa wyjętego na synod nie ma on względem niego żadnych uprawnień. Nawet w wypadku aktywnego wyboru metropolity przez diecezję wyjętą, wszystkie jej uprawnienia pozostają nienaruszone, a wybór ten nie wprowadzi żadnego *praeiudicium* ani nie spowoduje żadnych zmian w urządzeniach diecezji. Decyzje kongregacji są już definitywne. Sama kongregacja już się rozwiązała, a pracownicy przeszli do innych dykasterii. Pozostała tylko szansa skierowania rekursu bezpośrednio do papieża, tym bardziej że do tej pory nie było żadnej możliwości przedstawienia mu bezpośrednio stanu prawnego i przywilejów diecezji. Biskup Luganum nie mógł się zdecydować na wybór i w końcu papież uwolnił go od tego ciężaru, podnosząc diecezję do rangi arcybiskupstwa. Kilka diecezji wyjętych z tych prowincji, które nie miały możliwości wyboru, powstrzymało się od wyboru, poddając się w ten sposób biernie jedynej sąsiadującej metropolii.

W sugestiach L. Fantoniego były więc ciągłe delikatne wahania, a zależało to, zdaje się, od nastrojów, jakie przeżywał biskup. Ten nie zrealizował postanowienia podjętego w maju na naradzie z kapitułą, że wy-

[129] Dostrzegamy w tej interpretacji sprzeczności, ale tak bywało. Nie tylko interpretacja, ale nawet ustawy sprzeczne ze sobą funkcjonowały równocześnie.

[130] Tamże, fol. 298—301, 339—343. W tym drugim liście jest dopisana ołówkiem na marginesie data 26.10.1726 r. Może to być data wysłania listu lub data jego odbioru na Warmii.

bierze czynnie metropolię gnieźnieńską, lecz dalej się wahał. W sierpniu, czując się zmęczony, szukał samotności w Biskupcu, gdzie chciał głębiej rozważyć to, co L. Fantoni mu radził i o czym pisał [131]. Prawdopodobnie pod wpływem sugestii L. Fantoniego biskup wycofał się z postanowienia powziętego w maju i zdecydował się czekać biernie na rozwój sytuacji. Czasy nie były sprzyjające. Na sejmie w Grodnie w 1726 r. zaatakowano nuncjusza Stolicy Apostolskiej w Polsce, Sortiniego. Zarzucano mu zbytnie rozszerzanie swojej władzy. Głównie chodziło o prawo nadawania beneficjów kościelnych [132]. Papież poczuł się obrażony z tego powodu i w piśmie do biskupów polskich z 5 lutego 1727 r. zganił ich za opieszałość w obronie godności nuncjusza i wezwał do aktywnej obrony [133]. Sam nuncjusz miał przede wszystkim uraz do biskupa Krzysztofa Szembeka. Nuncjusz prosił, by Szembek poparł go w sejmie, tymczasem biskup wystąpił przeciw niemu i poparł uchwały sejmowe podjęte przeciw nuncjuszowi. Nuncjusz w odwecie odmówił mu poparcia u papieża w sprawie egzempcji i zapowiedział w liście do K. Szembeka z 29 stycznia 1727 r., że arcybiskup i biskupi polscy również go nie poprą, bo nie stawia racji publicznych na pierwszym miejscu [134]. K. Szembek próbował się tłumaczyć przed nuncjuszem i zapewniał o swojej wierności względem papieża i Stolicy Apostolskiej w listach z dnia 6 i 13 lutego 1727 r.[135] W wyniku tego nuncjusz złagodził swoje stanowisko, w liście do K. Szembeka z 6 lutego 1727 r. wycofał częściowo zarzuty i prosił go ponownie o obronę na sejmie [136]. Tymczasem sam nuncjusz znalazł się w kłopotach. Król i biskupi polscy wytłumaczyli się przed papieżem z uchwał grodzieńskich [137], a krytykowany nuncjusz prosił biskupa K. Szembeka, by bronił go z kolei przed papieżem. Biskup jednak uchylił się od tego, tłumacząc się, że prymas i inni biskupi polscy wyprzedzają go w godności; ich zdanie więcej znaczy, wobec czego musi naprzód naradzić się z nimi [138].

W tej sytuacji biskup ponownie zaczął skłaniać się do pogodzenia się ze stanem rzeczy. 19 września 1726 r. zawiadomił L. Fantoniego, że pogodził się już z sytuacją i chce zawsze być posłusznym Stolicy Apostolskiej [139]. W grudniu 1726 r. biskup naradzał się z dziekanem i kustoszem kapituły, którzy zachęcali go do dalszej walki o niezależność synodalną. Zapewnił ich wówczas o swojej stałej woli bronienia tej niezależności. Był przekonany, że w końcu odniesie zwycięstwo. Zapowiedział, że zajmie stanowisko w swojej relacji z diecezji dla Rzymu z okazji wizytacji *ad limina*. Kapituła przyjęła te zapewnienia z wdzięcznością i podziękowała biskupowi listem z dnia 20 grudnia 1726 [140]. W połowie 1727 r. biskup nagabywany znowu przez kapitułę zapewnił ją listem z 4 czerwca, że zależy mu najbardziej na obronie egzempcji i że zajął w tej sprawie stanowisko w przygotowanej już relacji dla Rzymu [141]. Gdy nie

[131] List biskupa do L. Fantoniego z 7 sierpnia 1726 r. Tamże, fol. 240.
[132] J. Umiński, W. Urban: Historia Kościoła, t. II, wyd. 4, Opole 1960, s. 300.
[133] ADWO, A. 28, fol. 416.
[134] Tamże, fol. 393—394.
[135] Tamże, fol. 394 i 417.
[136] Tamże, fol. 416.
[137] Tamże, fol. 502—504, 527.
[138] Tamże, fol. 462—468.
[139] Tamże, fol. 288.
[140] Tamże, fol. 361.
[141] Tamże, fol. 528.

uspokojona kapituła wysłała znowu w delegacji do biskupa swego dziekana i kustosza, aby przedstawili biskupowi, co należy jeszcze wyrazić w relacji z diecezji do Rzymu i dała im pisemne skierowanie z dnia 7 czerwca 1727 r.[142], biskup niespodzianie oświadczył im, że upoważnił już Ludwika Fantoniego do formalnego wyboru w jego imieniu metropolity gnieźnieńskiego w sprawach synodalnych i że jest zdecydowany brać udział w synodzie licząc, że rozwój wydarzeń przyniesie korzystniejsze rezultaty oraz stosować statuty synodu w swojej diecezji, zgodnie z prawami i zwyczajami Kościoła warmińskiego. Chce tylko wcześniej prosić papieża o zachowanie wszystkich praw i przywilejów egzempcji, zgodnie z tenorem dekretu soboru trydenckiego i o zabezpieczenie ich specjalnym reskryptem. Kapituła pogodziła się z wolą biskupa, o czym oświadczyła w piśmie z 5 lipca 1727 r.[143] Odradzała mu jednak faktycznego udziału w synodzie, licząc że rozwój wydarzeń przyniesie korzystniejsze rozwiązanie. Odradzała również szczegółowego wyliczania przywilejów diecezji z obawy, by w przypadku opuszczenia któregoś z nich nie doszło do jego zniesienia.

Czy Ludwik Fantoni otrzymał rzeczywiście pełnomocnictwo dokonania wyboru metropolii, nie wiemy. Raczej należy w to wątpić. Nie ma żadnej wzmianki o tym w pismach L. Fantoniego. Poza tym w piśmie przewodnim biskupa do obydwu relacji z diecezji warmińskiej i sambijskiej — z 23 lipca 1727 r. biskup wyjaśnia L. Fantoniemu, że zorientuje się, co ma dalej czynić w sprawie wyboru metropolii z załączonego dla niego pisma [144]. Pisma tego nie znamy, ale swoje stanowisko biskup ujawnia także częściowo w obu relacjach z diecezji i trochę dowiadujemy się z wypowiedzi L. Fantoniego.

W sprawozdaniu z diecezji warmińskiej, z 22 lipca 1727 r. biskup wyraził gotowość zastosowania się do woli soboru trydenckiego i Stolicy Apostolskiej z zachowaniem pozostałych przywilejów egzempcji [145]. Powtórzył także utartą formułkę o nabyciu przez diecezję egzempcji od samego jej założenia, na podstawie wrodzonego przymiotu, gdyż diecezja została założona i uposażona przez Stolicę Apostolską na ziemiach stanowiących jej własność. W sprawozdaniu z diecezji sambijskiej z 5 sierpnia 1727 r. w sprawach zależności metropolitalnej K. Szembek wspomniał tylko, że cieszy się ona egzempcją dzięki unii personalnej z diecezją warmińską [146]. Przedstawił natomiast bardzo obszernie trudną sytuację diecezji spowodowaną ingerencją regencji pruskiej, dokonane przez nią zniszczenia materialne, prześladowanie kapłanów, utrudniony dostęp biskupa do diecezji. Spodziewał się widocznie, że Stolica Apostolska, gdy zapozna się z tymi trudnościami i uświadomi sobie, że nie ma sensu wiązać Sambii, rządzonej przez protestanckie Prusy, z synodami prowincji polskiej, zaprzestanie nalegania na wybór synodu prowincjonalnego. Dla diecezji sambijskiej w tej sytuacji uchwały synodalne nie dawały żadnego pożytku, bo nie było szans ich realizacji. Prawdopodobnie w tym też duchu instruował biskup L. Fantoniego w piśmie załączonym do sprawozdań, bo tak rozumiał on intencje biskupa, gdy w jego imieniu przedkładał w odpowiedniej kongregacji oba sprawozdania z diecezji uzupełniając je relacją ustną. Pominął on wtedy celowo sprawę obo-

[142] Tamże, fol. 544.
[143] Tamże, fol. 568—569.
[144] Tamże, fol. 611.
[145] Tamże, fol. 578—610.
[146] Tamże, fol. 612—623.

wiązku udziału w synodach metropolitalnych, gdyż wyczuł, że sprawa umiejętnie przedstawiona przez biskupa nie spotkałaby w kongregacji negatywnego oddźwięku [147]. Kongregacja przyjęła sprawozdanie do wiadomości, uznała, że nie ma żadnych pilnych spraw do załatwienia, odnotowała, że biskup prosi o zachowanie diecezji w specjalnej i bezpośredniej zależności od Stolicy Apostolskiej, bo „zarząd dóbr doczesnych przysługuje diecezji *supremo iure* z łaskawości tejże Stolicy". Decydującym osiągnięciem biskupa i L. Fantoniego było to, że w krótkiej nocie kongregacja pominęła milczeniem sprawę udziału w synodach metropolitalnych, mimo że po znanym nam dekrecie taka wzmianka powinna była być uczyniona.

W międzyczasie L. Fantoni rozmawiał z Paulucim, nowo mianowanym nuncjuszem apostolskim w Polsce, który okazał dużo zrozumienia dla aspiracji diecezji i obiecał poprzeć jej starania [148].

W grudniu 1727 r. kongregacja konsystorialna dała odpowiedź na sprawozdania biskupie. Sprawa obowiązku udziału w synodach metropolitalnych została pominięta milczeniem. L. Fantoni wywnioskował z tego, że diecezja zachowała mimo wszystko wolność od takiego obowiązku, bo sprawa umiejętnie przedstawiona przez biskupa nie znalazła sprzeciwu ze strony kongregacji, co oznacza, że stan prawny pozostaje nie zmieniony [149]. Nie ma potrzeby wnoszenia żadnej prośby w tej sprawie do Stolicy Apostolskiej, mimo że takie sugestie wysunęła kapituła. L. Fantoni czekał jeszcze na audiencję u prefekta kongregacji, by złożyć uzupełniające wyjaśnienia ustne do sprawozdań z diecezji. Zostały już ustalone punkty rozmowy. Sprawę synodu metropolitalnego pominął on celowo w planie rozmowy jako *odiosam* i wystarczająco przedstawioną przez biskupa [150]. Biskup również uznał milczenie kongregacji za pomyślne rozwiązanie nabrzmiałego już od wielu lat problemu synodu. W styczniu 1728 r. na doroczne posiedzenie kapituły w dniu św. Agnieszki (21 stycznia) wysłał biskup kapitule pisma kongregacji ze wzmianką o życzliwym potraktowaniu prośby biskupa w sprawie egzempcji [151].

Trzeba dodać, że w tym czasie K. Szembek miał szczęśliwą passę w stosunkach ze Stolicą Apostolską. Znalazł on bowiem uznanie u papieża za swoje stanowisko w sprawie Kurlandii. Biskup walczył o przyłączenie Kurlandii do Polski uzasadniając, że będzie to korzystne dla spraw religijnych tego regionu, podobnie jak korzystne było przyłączenie Prus do Korony. Był on przewodniczącym komisji królewskiej do spraw Kurlandii [152]. W takiej sytuacji łatwiej było biskupowi interpretować milczenie Stolicy Apostolskiej na korzyść diecezji.

Uznano więc na Warmii sprawę za zakończoną korzystnie dla niej, chociaż formalnie obowiązywał diecezję zarówno dekret soboru trydenckiego, jak i dekret kongregacji powołanej przez papieża w 1725 r. z okazji synodu rzymskiego. Dekret ten, doręczony biskupowi Szembekowi razem z pismem przewodnim, zobowiązywał konkretnie diecezję warmińską do udziału w synodach gnieźnieńskich i nie został odwołany. Zabrakło tylko wykonania go przez czynny wybór biskupa metropolii gnieźnieńskiej, co jednak nie powstrzymywało mocy obowiązującej dekretu, lecz prze-

[147] List L. Fantoniego do biskupa z 22 grudnia 1727 r. Tamże, fol. 641—647.
[148] List L. Fantoniego do biskupa z 4 października 1727 r. Tamże, fol. 696—700.
[149] List L. Fantoniego do biskupa z 13 grudnia 1727 r. Tamże, fol. 648—651.
[150] Zob. przyp. 147.
[151] Tamże, fol. 714.
[152] Tamże, fol. 652, 678, 693, 751—752, 761.

ciwnie, wiązało automatycznie diecezję warmińską z synodem metropolitalnym gnieźnieńskim po upływie miesiąca od daty doręczenia dekretu, czyli od czerwca 1726 r. Interpretacja biskupa K. Szembeka, oparta na milczeniu kongregacji konsystorialnej po rozpatrzeniu sprawozdań z diecezji, nie jest zbyt ewidentna, ale utrzymała się ona, w przekonaniu Warmiaków, dzięki sprzyjającym warunkom. Stolica Apostolska po załatwieniu globalnie, w skali całego Kościoła, sprawy udziału biskupów wyjętych w synodach prowincjonalnych nie widziała potrzeby kłopotania się z powodu jednej diecezji warmińskiej. Arcybiskupi gnieźnieńscy od 1643 r. nie zwoływali już synodów prowincjonalnych [153], nie mieli więc okazji nękania biskupów warmińskich wezwaniami na synod prowincjonalny.

W ten sposób diecezja warmińska, formalnie zobowiązana od lat sześćdziesiątych XVI w. do 1929 r. (kiedy to została wcielona do metropolii wrocławskiej) do udziału w synodach metropolii gnieźnieńskiej, przez cały ten czas wytrwale i skutecznie broniła się przed tym obowiązkiem, widząc w nim zagrożenie dla egzempcji i dla pozostałych odrębności w stosunku do Korony. Nie zlikwidował tego obowiązku przywilej paliusza i krzyża metropolitalnego, nadany 21 kwietnia 1742 r. biskupowi warmińskiemu Stanisławowi Grabowskiemu [154]. Utwierdzał on egzempcję diecezji, ale nie przywracał wolności od synodów metropolitalnych, wyłączonej z zakresu egzempcji przez dekret soboru trydenckiego.

Od 1972 r. diecezja warmińska należy do metropolii warszawskiej, ale mamy nadzieję, że kiedyś doczeka się samodzielności w zakresie organizacji metropolitalnej, którą cieszyła się przez cztery wieki i której gorliwie bronili pośrednio biskupi warmińscy i kapituła, walcząc wytrwale o niezależność od synodów metropolii gnieźnieńskiej.

XI. OCENA ARGUMENTÓW PODNOSZONYCH W OBRONIE NIEZALEŻNOŚCI SYNODALNEJ DIECEZJI

Broniąc się przed zależnością synodalną, diecezja warmińska wysuwała argumenty, które w skrócie dadzą się sprowadzić do trzech twierdzeń:

1. Diecezja została ufundowana przez Stolicę Apostolską na ziemiach stanowiących jej własność.

2. Diecezja należy do konkordatów niemieckich.

3. Jest zamieszkała przez ludność przeważnie niemiecką, nie mającą żadnej spójności z obyczajowością i urządzeniami metropolii gnieźnieńskiej.

Ad. 1. W rozwinięciu pierwszego twierdzenia wyjaśnia się, że tak powstała diecezja, od samego początku, jakby z natury swego pochodzenia otrzymała specjalnego rodzaju egzempcję, której nie mogły znieść ani ograniczyć zwykłe ustawy kościelne. Prawodawca, reformując prawo metropolitalne, nie miał intencji naruszania stanu takiej diecezji. Prawo swe kierował on wyłącznie do diecezji powstałych w normalnych warunkach, do diecezji, które otrzymały egzempcję drogą nadania, już w czasie swego istnienia. Stąd dekret soboru trydenckiego, ograniczający egzempcję w sprawach synodalnych nie dotyczył diecezji warmińskiej. Sobór nie chciał tej diecezji wiązać z synodem metropolitalnym [155].

[153] I. Subera: jw., s. 137.

[154] Zob. przyp. 122.

[155] W. Plöhl: Geschichte des Kirchenrechts. B. II, Wien — München 1962, s. 129—130.

Trzeba przyznać, że diecezja warmińska powstała w specjalnych warunkach, bez udziału miejscowej władzy terytorialnej. Nie było żadnych nadań ze strony panującego. Została ona utworzona razem z diecezją pomezańską i sambijską na ziemiach zdobytych na pogańskich Prusach przez ogólnoeuropejską krucjatę, nadzorowaną przez papieży [156]. Z tego tytułu Stolica Apostolska przypisywała sobie prawo do własności ziem pruskich, opierając się na panującej w średniowieczu teorii, że ziemie „niczyje", zdobyte na poganach są własnością Stolicy Apostolskiej. Co do Prus, uznał je za własność „św. Piotra i Stolicy Apostolskiej" papież Grzegorz IX 3 sierpnia 1234 r., a następnie papież Innocenty IV 1 października 1243 r.[157] Jako właścicielka Prus, Stolica Apostolska powierzyła je w lenno Zakonowi Krzyżackiemu, wydzielając jednak $^1/_3$ ziem na uposażenie miejscowych biskupów i diecezji. Biskupi otrzymali pełną autonomię względem Zakonu tak w sprawach kościelnych, jak i doczesnych. Zakon przyjął jedynie obowiązek ochrony militarnej diecezji, nie otrzymując z tego tytułu żadnych praw i żadnej zwierzchności nad biskupami. Obowiązek obrony miał bowiem wykonywać w imieniu Stolicy Apostolskiej, a nie własnym [158].

Z takiego układu wynikała, z zasad prawa rzymskiego, bezpośrednia zależność diecezji pruskich od Stolicy Apostolskiej, ale w sprawach cywilnych, w zakresie stosunków kościelno-politycznych, a nie w zakresie stosunków czysto kościelnych [159], a tym bardziej nie w zakresie prawa metropolitalnego. W dziedzinie organizacji metropolitalnej Kościoła diecezje pruskie szybko utraciły bezpośrednią zależność od Stolicy Apostolskiej na rzecz nowo utworzonej (na razie bez własnej siedziby) metropolii pruskiej, erygowanej 10 stycznia 1246 r., która w latach 1251—1255 została przekształcona w metropolię ryską [160], zachowując nadal zwierzchność metropolitalną nad diecezją warmińską, aż do upadku arcybiskupstwa ryskiego w 1566 r. Dopiero od tego momentu diecezja warmińska uzyskała egzempcję, czyli bezpośrednią zależność od Stolicy Apostolskiej w zakresie prawa metropolitalnego.

Teoria „własności św. Piotra" nie miała więc żadnego wpływu na *status* diecezji warmińskiej w organizacji metropolitalnej Kościoła i nie dawała jej w tej dziedzinie żadnych przywilejów. W tej samej sytuacji były zresztą i pozostałe diecezje pruskie: pomezańska i sambijska.

Znamienne, że w polemice broniącej niezależności synodalnej diecezji, podobnie zresztą jak w walce o prawo wolnego wyboru biskupa, a także w relacjach do Rzymu ze stanu diecezji nie wspominano nic o dawnej zależności Warmii od metropolii ryskiej. Powtarza się ciągle twierdzenie, że diecezja od samego początku swego istnienia albo przynajmniej krótko po jej powstaniu uzyskała egzempcję. Miało to uzasadnić specjalne uprzywilejowanie diecezji, chroniące przed ograniczeniem jej egzempcji przez zwykłe prawo kościelne. Twierdzono, że tylko ustawy kościelne, określające prawdy wiary lub zasady moralności mogłyby naruszyć ten

---

[156] R. Bodański: Początki hierarchii kościelnej w Prusach, cz. I—II, *Studia Warmińskie*, XVI (1979), s. 303—352; XVIII (1981).

[157] Preussisches Urkundenbuch, (= PUB) B. I, 1 Hälfte 1882, wyd. R. Philippi, C. P. Woelky, Königsberg 1882 (przedruk w 1961) n. 108, s. 83—84; n. 147, s. 113.

[158] R. Bodański: jw. cz. II, rozdz. V, punkt 4, przyp. 18.

[159] H. Schmauch: jw., s. 467; J. Obłąk: Egzempcja diecezji warmińskiej, s. 125.

[160] PUB, I, 1, n. 176, s. 127. R. Bodański, jw. cz. II.

status diecezji. Dopiero w sprawozdaniu ze stanu diecezji biskupa Ignacego Krasickiego z 1771 r. zostało nadmienione, zgodnie z prawdą, że diecezja warmińska podlegała metropolii ryskiej [161]. W diecezji wiedziano o tym już wcześniej. Kapituła powoływała się na zależność diecezji od Rygi już za pontyfikatu Stanisława Hozjusza [162]. Za biskupa Szymona Rudnickiego odnotowano ten fakt w *Notanda pro memoria* [163]. Takie przemilczanie zależności metropolitalnej diecezji w przeszłości świadczy o tym, że kierownictwo diecezji było świadome słabości argumentu, którym szafowało, i chciało go wzmocnić. Fakt zależności metropolitalnej diecezji od Rygi przeszkadzał w wywodach na temat specjalnego uprzywilejowania diecezji na podstawie prawa fundacji.

Ad. 2. Argument, oparty na tezie o przynależności diecezji do konkordatów germańskich prowadził do wniosku, że diecezja warmińska nie może podlegać prawodawstwu prowincji gnieźnieńskiej, bo jej życie kościelne regulują konkordaty germańskie. Zostały one zawarte między Stolicą Apostolską i Rzeszą Niemiecką 17 lutego 1448 r. w Wiedniu [164]. Państwo niemieckie reprezentował król niemiecki Fryderyk III, upoważniony przez sejm we Frankfurcie i kilku książąt [165]. Stanowią one dość dokładną recepcję treści dotyczącej tak zwanej nacji niemieckiej w konkordatach, zawartych na soborze w Konstancji w 1418 r.[166] Konkordaty niemieckie stanowiły ustępstwo ze strony papieża na rzecz dygnitarzy niemieckich, świeckich i duchownych, celem pozyskania ich przeciw idei koncyliaryzmu [167]. Zapewniały one stronie niemieckiej decydujący wpływ przy obsadzaniu beneficjów kościelnych i łagodziły opłaty pobierane przez Stolicę Apostolską przy nadawaniu beneficjów zarezerwowanych. Na przykład zobowiązywały one papieża do każdorazowego zatwierdzania kandydata na biskupa, wyznaczonego drogą elekcji. Odstępowały prawo nadawania w miesiącach parzystych beneficjów kościelnych, które do tej pory były zarezerwowane papieżowi (tak zwana *alternativa mensium).* Zamieniały annały, to jest obowiązek oddania Stolicy Apostolskiej dochodu z pierwszego roku posiadania beneficjum, na łagodniejsze opłaty według ustalonej taksy [168]. Jak widać, konkordaty niemieckie nie dotyczyły prawa metropolitalnego, lecz tylko trybu obsadzania beneficjów kościelnych; dlatego nie mogły zwalniać diecezji wyjętej od obowiązku udziału w synodach prowincjonalnych.

Przynależność diecezji warmińskiej do konkordatów germańskich jest wątpliwa [169]. Obejmowały one państwo niemieckie w ścisłym słowa znaczeniu. Do zawarcia konkordatów król niemiecki musiał mieć upoważnienie sejmu Rzeszy. O ile w konkordatach zawartych w Konstancji mieściła się w tak zwanej nacji niemieckiej cała grupa narodowości reprezentowanych na soborze, między innymi narodowość polska, węgier-

---

[161] ADWO, A. 63, fol. 132—141.

[162] EH, 2, n. 435, s. 36—37.

[163] ADWO, C. 21, fol. 23; Ab. 11/1, fol. 55. Por. Descriptio episcopatus varmiensis. Tamże, B. 1 a, fol. I.

[164] A. Mercati (ed.): Raccolta di Concordati, Roma 1919, s. 177—181. Zatwierdził je papież Mikołaj V 19 lutego 1448 r. Tamże, s. 181—185.

[165] K. Bihlmeyer, H. Tüchle: Kirchengeschichte, B. II, Das Mittelalter, Paderborn 1962, s. 424; J. Sikorski: Monarchia polska i Warmia u schyłku XV w., Olsztyn 1978, s. 34—36.

[166] A. Mercati: jw., s. 144—168, zob. s. 157.

[167] W. Czapliński i inni: Historia Niemiec, Wrocław 1981, s. 216—217.

[168] A. Mercati: jw., s. 177—181.

[169] Szerzej analizuje ten problem J. Sikorski: jw., s. 33—53.

ska i inne, to stronę konkordatów niemieckich stanowiły tylko księstwa i biskupstwa Rzeszy. Uprawnienia ustalone w konkordatach nabierały mocy nie w chwili wejścia konkordatów w życie, ale przez specjalny indult udzielany sukcesywnie przez papieża członkom Rzeszy [170]. Warmia do Rzeszy nie należała, o indulcie papieskim dla niej nic nie wiemy, a jednostronne „przystąpienie" biskupa warmińskiego do konkordatów nie miałoby mocy prawnej.

Uprawnienia zawarte w konkordatach otrzymali w późniejszym czasie również inni biskupi, w szerszym lub węższym zakresie, między innymi otrzymali je także niektórzy biskupi polscy [171]. Dlatego konkordaty germańskie nie mogły stanowić bariery między diecezją warmińską i prowincją gnieźnieńską.

Ad. 3 Argument o pochodzeniu niemieckim większej części ludności diecezji warmińskiej nie był również oparty na rzeczywistym stanie. Ci sami, którzy go wysuwali, biskupi i kapituła byli pochodzenia polskiego; biskupi wszyscy, a kanonicy w poważnej części. Nie mieli oni żadnych germanofilskich skłonności. Przy ustalaniu kontrybucji podkreślano przecież często, że diecezja nie czuje się zobowiązana do uiszczania tej kontrybucji, ale miłość do ojczyzny i wzgląd na trudności, z którymi boryka się Rzeczpospolita, skłania ich do takiego świadczenia. Diecezji chodziło zawsze tylko o zachowanie odrębności względem Korony, nie szukano natomiast związków z jakąkolwiek metropolią języka niemieckiego, jak to można byłoby sądzić z ostatniego argumentu.

Co do pochodzenia ludności diecezji warmińskiej, badania wykazują, że przynajmniej w niektórych dystryktach diecezji ludność polska stanowiła większość. Tak było na przykład za biskupa Krzysztofa Szembeka w komornictwie olsztyńskim, biskupieckim i barczewskim, o czym pisał biskup w swojej relacji z diecezji do Rzymu w 1727 r.[172] Za innych biskupów omawianego okresu było podobnie [173]. Ustawodawstwo metropolii gnieźnieńskiej nie mogło być dla diecezji obce, skoro nawet na terenie diecezji sambijskiej było tylu Polaków, że konieczne stało się głoszenie dla nich kazań w języku polskim i prowadzenie katechizacji w tymże języku. 13 grudnia 1726 r. biskup K. Szembek odrzucił kandydaturę Schmidta na proboszcza w Królewcu, prezentowanego przez regencję królewiecką, dlatego że nie znał języka polskiego [174]. W sprawozdaniu z diecezji sambijskiej z 5 sierpnia 1727 r. informował on Stolicę Apostolską, że w Królewcu pracuje czterech jezuitów z prowincji litewskiej. Superior i kaznodzieja głoszą kazania w języku niemieckim i polskim [175]. Kongregacja w odpowiedzi na oba sprawozdania K. Szembeka z 1727 pisała, że jest rzeczą bardzo pożyteczną, iż kaznodzieje głoszą kazania w języku polskim i niemieckim [176]. Tak więc zarówno dla biskupów i kapituły, jak i dla ludności warmińskiej pożyteczna stała się łączność z synodami gnieźnieńskimi. Potrzebna była jedność działania, zwłaszcza w zakresie obrony przed wpływami reformacji. Nie mogli tego

[170] K. Bihlmeyer, H. Tüchle: jw., s. 424; J. Sikorski: jw., s. 38—40.
[171] Tamże, s. 37.
[172] ADWO, A. 28, fol. 609.
[173] S. Herbst: Świadomość narodowa na ziemiach pruskich w XV—XVII w. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 1 (1962) s. 3—10; J. Przeracki: Ludność polska na Warmii, w: Dzieje Warmii i Mazur w zarysie, t. I, Warszawa 1981, s. 218—231.
[174] ADWO, A. 28, fol. 334.
[175] Tamże, fol. 621.
[176] Tamże, fol. 637.

zrozumieć ani biskupi warmińscy (z wyjątkiem Stanisława Hozjusza), ani kapituła. Nad wszystko stawiali odrębność Warmii. Przeszło trzy wieki wytrwałej walki przeciw woli soboru trydenckiego, Stolicy Apostolskiej, przeciw wezwaniom prymasów i królów Polski ukazują, jak wysoko sobie ceniła diecezja swoją samodzielność.

DIE GESCHICHTE DES KAMPFES DER ERMLÄNDISCHEN DIÖZESE UM DIE UNABHÄNGIGKEIT VON DEN SYNODEN DER GNESENER METROPOLE (1563—1728)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beginn der Exemption der ermländischen Diözese (1566) fällt mit dem Dekret des Trienter Konzils zusammen, das die exempten Diözesen an den Synoden der nächsten, von genannten Diözese gewählten, Provinz teilzunehmen befiehlt (1563). Die Erzbischöfe von Gnesen forderten in Anlehnung an dieses Dekret von den ermländischen Bischöfen, sich mit der Synode der Metropole von Gnesen zu vereinen. Für die Teilnahme der Bischöfe von Ermland an den Synoden dieser Provinz sprach die Bindung zwischen Ermland und Polen und, was damit verbunden war, das sogenannte *subsidium charitativum* zu Gunsten des Staates, das in den Provinzialsynoden beschlossen wurde, zu zahlen. Die Forderungen der Primaten waren nicht immer desselben Formats. Im extremen Fall, zur Zeit Martin Kromers, stellte man die Forderung, die Diözese an die Metropole von Gnesen anzuschliessen. Zumeist forderte man die Teilnahme an der Provinzialsynode und die Entrichtung des Subsidiums in der von der Synode bestimmten Höhe. Manchmal forderte man nur die Abzahlung einer bestimmten Höhe des Subsidiums.

Vom Bischof M. Szyszkowski an schützte der Apostolische Stuhl, der für die Einführung des genannten Gebotes des Trienter Konzils in der ganzen Kirche strebte, die Forderungen des Primas. Zur Zeit des Bischofs K. Szembek beobachten wir schon das Handeln des Apostolischen Stuhles selbst in dieser Richtung.

Die ermländische Diözese wehrte sich beharrlich vor dem Vollzug des rechtmässigen Geheisses, indem sie nicht objektive Gründe vorschützte. Manchmal war sie einverstanden das Subsidium abzuzahlen, aber um ihre Unabhängigkeit zu betonen, bestimmte sie selbst die Höhe des Tributs und übermittelte es den apostolischen Nunzien in Polen. Die Bischöfe und das ermländische Kapitel befürchteten, dass die Vollziehung des Dekrets des Trienter Konzils ihre Autonomie der Krone gegenüber schwächen würde.

In juristischer Hinsicht endete der Kampf mit dem Misserfolg der Diözese zur Zeit des Pontifikats K. Szembeks. Der Bischof erhielt ein Dekret, das die Diözese formell und endgültig mit der Synode der Provinz von Gnesen verband. In der Tatsache gelang es K. Szembek die Stellung des Apostolischen Stuhles zu neutralisieren, indem er im Bericht aus der sambischen Diözese an Rom ihre schwierige Lage, verursacht durch die Abhängigkeit von der preussischen Regetschaft, beleuchtete. Es scheint den Apostolischen Stuhl überzeugt zu haben, dass ein weiterer Drang auf die Diözese ziellos sei. Das Problem verschwand, als die ermländische Diözese, durch Einverleibung in die Metropole von Wrocław (1929) und letztlich in die Metropole von Warschau (1972), die Exemption verloren hatte.

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

PRZEDMIOT KULTU MATKI BOSKIEJ W RĘKOPIŚMIENNYM BREWIARZU DOMINIKAŃSKIM Z ELBLĄGA

(MUZEUM ELBLĄSKIE RKP NR 132 Z XIII—XV W.)

Treść: Wstęp. I. Analiza oficjum Oczyszczenia NMP. II. Analiza oficjum Zwiastowania NMP. III. Analiza Oficjum Wniebowzięcia NMP. IV. Analiza oficjum Narodzenia NMP. V. Analiza oficjum sobotniego o NMP. VI. Analiza hymnów o NMP. VII. Analiza oficjum Nawiedzenia NMP. Zakończenie. *Résumé*.

WSTĘP

Kult maryjny w Elblągu w w. XIII, XIV, i XV u swego podłoża ma istnienie klasztoru zakonu dominikańskiego, będącego w ścisłej symbiozie z zakonem krzyżackim, działającym na terenie Prus. Współpraca dwu zakonów: rycerskiego niemieckiego i kaznodziejskiego polskiego rozpoczęła się od chwili przybycia Krzyżaków do Prus. Dominikanie byli podporą Krzyżaków w zakresie misji i opieki duszpasterskiej nad ludnością zajętych terenów. Wyrazem tego współdziałania stały się fundacje dominikańskie, znaczące szlak krzyżackich podbojów: Chełmno, Elbląg, Toruń, Nordenbork-Gierdawy.

Klasztor dominikanów w Elblągu pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny został ufundowany przez mistrza krajowego Hermana Balka w 1238 r. Pełne prawa uzyskał przed rokiem 1246 [1]. Dominikanie elbląscy prowadzili faktycznie swoją działalność do pierwszej połowy XVI w. Luteranizacja miasta spowodowała przekazanie w 1542 r. kościoła Mariackiego i zabudowań klasztornych radzie miejskiej [2].

Klasztor dominikanów w Elblągu początkowo był oparciem dla prac misyjnych i duszpasterskich przy podboju Prus. W późniejszym okresie wywierał wpływ duszpasterski na mieszczan elbląskich oraz na zakonników krzyżackich. Do dominikanów należało kształtowanie życia duchowego, a także pobożności maryjnej ludu i zakonników krzyżackich. Jaki był przedmiot materialny i formalny kultu Matki Boskiej, propagowanego w Elblągu przez dominikanów, ma wykazać niniejsza praca.

Badanie przedmiotu kultu zarówno materialnego jak formalnego prowadzi do poznania wiary, gdyż między pobożnością a wiarą zachodzi swoiste sprzężenie zwrotne, wyrażone zasadą teologiczną: *lex orandi — lex credendi*. Wiara jest podstawą pobożności, także maryjnej, ukazując Maryję jako „przedmiot materialny" kultu, a Jej przymioty lub udział w zdarzeniach dziejowo-zbawczych jako „przedmiot formalny", czyli motyw kultu. Stąd też, by odpowiedzieć na postawione pytanie, trzeba się posłużyć metodą badawczą historyczno-dogmatyczną [3].

Podstawę źródłową niniejszego studium stanowi jedyny ocalały rękopis liturgiczny dominikański z klasztoru elbląskiego, który służył mu od

---

[1] J. Kłoczowski: Dominikanie polscy nad Bałtykiem w XIII w., *Nasza Przeszłość* VI (1957), s. 83—126.

[2] S. Wałdoch: Początki reformacji w Elblągu i jego regionie, *Roczniki Elbląskie* IV (1969), s. 9—43.

[3] Por. bp J. Wojtkowski: Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII wieku, *Studia Warmińskie* II (1965), s. 205.

początku aż po koniec istnienia. Jest to zarazem jedyny rękopiśmienny brewiarz dominikański w Polsce [4], ze wszech miar zasługujący na monograficzne opracowanie zawartości i jej stopniowego narastania w częściach pochodzących kolejno z w. XIII, XIV i XV. Tu wystarczy skrócony opis katalogowy [5], wykonany na podstawie autopsji kodeksu w Muzeum Elbląskim.

Brewiarz dominikański, PM-E 132, Łac. XIII—XIV i XV w. 20×13 cm. Kart 390. Oprawa: deski i skóra. Defekt: brak początku. Zawartość:

k 1 Psałterz i Ordinarium,
k 59 vd Część o czasie od I niedzieli Adwentu do XXV niedzieli po Zielonych Świątkach,
k 234 vd Poświęcenie Kościoła,
k 241 a Część o świętych,
k 389 a św. Aleksy (tu cztery karty wycięte przed foliowaniem kodeksu),
k 390 a Prima,
k 390 vcd Wspomnienie o świętych.

Jest to kodeks pergaminowy, zapisany wielu rękami w dwie kolumny, inicjały czerwone i niebieskie, rubryki czerwonym inkaustem. Foliowany co 10 kart w XIX w. Ślady dawnej numeracji u dołu niektórych kart verso. Oprawiony w deski obciągnięte skórą bez ornamentu, ze śladami mosiężnych klauzur i z dobrze zachowaną kateną. Zszywki pergaminowe ze starego rękopisu łacińskiego. Wklejki i karta przybyszowa z papieru (XIX w.).

Brewiarz należał do klasztoru dominikanów w Elblągu. Uratowany z zamieci wojennych został przekazany do Muzeum Państwowego w Elblągu.

Brewiarz ten zawiera bardzo bogaty materiał maryjny, a mianowicie:

k 52 vc — 55 b: hymny maryjne,
k 45 b — 48 vc: oficjum sobotnie o NMP,
k 273 vc — 275 vc: oficjum Oczyszczenia NMP,
k 286 a — 288 b: oficjum Zwiastowania NMP,
k 324 vc — 327 b: oficjum Wniebowzięcia NMP,
k 333 vc — 335 vc: oficjum Narodzenia NMP,
k 381 b — 387 a: oficjum Nawiedzenia NMP.

W kolejnych rozdziałach zostaną zanalizowane oficja: Oczyszczenia, Zwiastowania, Wniebowzięcia, Narodzenia NMP według kolejności ich występowania w roku liturgicznym. Następnie poddane będą analizie oficjum sobotnie i hymny maryjne. Wreszcie oddzielnie, jako pochodzące z okresu późniejszego, oficjum Nawiedzenia. Podsumowanie i wnioski zostaną umieszczone w zakończeniu. W przypisach, powołując się na rękopiśmienne teksty brewiarza, podaję jedynie numery kart, ze względu na to, że stanowi on jedyną podstawę źródłową niniejszego opracowania.

I. ANALIZA OFICJUM OCZYSZCZENIA NMP

Tematyka oficjum Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny w brewiarzu z Elbląga jest rozwinięta na podstawie faktów historycznych: ofiarowania Dziecięcia Jezus przez Maryję i Józefa oraz spotkania Jezu-

[4] Informacja ks. W. Danielskiego, za którą piszący te słowa serdecznie dziękuje.

[5] Por. Wytyczne opracowania rękopisów w bibliotekach polskich. Wrocław 1955. W cytatach z brewiarza zachowana została oryginalna pisownia.

sa przez starca Symeona w świątyni jerozolimskiej. Opis tych wydarzeń zawarty jest w Ewangelii św. Łukasza 2,22—35. Ten tekst Pisma św. stanowi podstawę rozważań zawartych w lekcjach jutrzni. Do niego także odwołują się niektóre antyfony oficjum.

Z jutrzni dziewięciolekcyjnej zachowały się do naszych czasów w całości tylko cztery lekcje. Trzy lekcje z pierwszego nokturnu i pierwsza lekcja z nokturnu drugiego. Dalsze lekcje nokturnu drugiego i trzeciego uległy zniszczeniu. Teksty odnoszące się do laudesów, godzin mniejszych i nieszporów zachowały się w całości.

Tytuł święta, który znajduje się na początku oficjum, „in festo purificationis beate virginis marie" [6] wskazuje, iż jest to święto poświęcone Maryi. Maryja w oficjum czczona jest jako Matka Boża, Boża Rodzicielka. Maryja poczęła za sprawą Ducha Św.: „uterum tuum de spiritu sancto credimus impregnatum" [7], Responsorium po dziewiątej lekcji jutrzni mówi, że Maryja zrodziła Boga i Człowieka [8]. Antyfona z nieszporów uwidocznia Bóstwo narodzonego z Maryi, nazywany jest On Stwórcą rodzaju ludzkiego: „creator generis humani animatum corpus sumens de virgine nasci dignatus est" [9]. W świetle tych tekstów oczywiste są tytuły nadawane Maryi takie jak: „Mater Christi" [10], „Dei Genitrix" [11]. Rzeczą godną uwagi jest fakt nazywania Maryi i Józefa rodzicami Jezusa. Idea ta znajduje się w antyfonie do kantyku NMP z nieszporów, która treścią wiąże się z tekstem Ewangelii Łukasza 2,27: „Cum inducerent puerum ihesum parentes eius accepit eum in ulnas suas" [12].

Z Macierzyństwem Bożym Maryi nierozdzielnie wiąże się kult Jej dziewictwa. Maryja poczęła Syna na skutek interwencji Boga pozostając dziewicą nietkniętą i zawsze czystą. Oficjum podkreśla, że Chrystus narodził się bez udziału Józefa, mimo że gdzie indziej znajdują się teksty uznające go za rodzica: „erubescat iudeus infelix, qui dicit christum ex ioseph semine esse natum" [13]. Nadzwyczajność zjawiska wyraża antyfona do nieszporów, gdzie z jednej strony występuje stwierdzenie, że Stwórca rodzaju ludzkiego uznał za godne narodzić się z dziewicy a z drugiej, że stało się to bez udziału mężczyzny.

> creator generis humani (...) de virgine nasci dignatus est et procedens homo sine semine [14].

Tym przywilejem Matki-Dziewicy została obdarzona tylko Maryja. „O benigna que sola inviolata permansisti" [15].

Motyw dziewictwa Maryi w oficjum występuje w wielu innych miejscach zwykle razem z motywem Bożego Macierzyństwa Maryi: „sancta dei genitrix virgo semper maria" [16], „post partum virgo inviolata permansisti" [17], „quem virgo concepit virgo peperit virgo post partum quem genuit adoravit" [18].

---

[6] k 273 vc.
[7] k 275 a.
[8] k 275 a, Responsorium.
[9] k 273 vc, ad Vesperas super psalmos antiphona.
[10] k 275 vc, Responsorium.
[11] k 273 vd, ad Completorium antiphona.
[12] k 273 vd, ad Magnificat antiphona.
[13] k 275 a, Versus.
[14] k 273 vc, ad Vesperas super psalmos antiphona.
[15] k 273 vd, Responsorium.
[16] k 273 vd, ad Completorium super psalmos antiphona.
[17] k 274 vd, Versus.
[18] k 274 b, Responsorium.

Teksty brewiarzowego oficjum Oczyszczenia zawierają też motyw świętości Maryi. Już sam tytuł święta zawiera w sobie ten motyw. Maryja nazwana jest błogosławioną — *beata* [19]. Do Maryi odnoszone są tytuły takie jak: *sancta* [20], *carissima* [21], *benigna* [22]. Motywy świętości Maryi łączą się z przywilejami macierzyństwa, dziewictwa Maryi. Tym się wyróżnia Ona spośród innych niewiast. Tak widziana jest Maryja w świetle antyfony z pierwszego nokturnu, którą stanowią słowa Elżbiety: „Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui" [23].

Wybrańswto Maryi i jej świętość w sposób przenośny wyraża druga antyfona pierwszego nokturnu jutrzni: „sicut mirra electa odorem dedisti suavitatis sancta dei genitrix" [24].

Wiarę w pośrednictwo zbawcze Maryi, w tekstach oficjum, wyrażają wezwania z prośbą o wstawiennictwo, o modlitwę Maryi skierowaną do Jezusa, Jej Syna, o potrzebne łaski [25]. Sekwencja z nieszporów jeszcze dobitniej wyraża to pośrednictwo Maryi. Maryja wysłuchuje prośby i wstawia się u swego Syna o łaskę czystości serc i ciał.

> Suscipe pia laudem preconia nostra ut pura pectora sint et corpora. Te nunc flagitant devota corda et ora. Tua per precata dulcissima. Nobis concedas veniam per secula [26].

Cytowana sekwencja zawiera też kult Maryi uczestniczącej w Odkupieniu. Maryja jest Błyszczącą Bramą Niebios, przez którą do ludzkości przyszedł Bóg, Jezus Chrystus, by wszystkich zbawić: „Que es effecta fulgida celi porta" [27].

Poza wspomnianymi już faktami historycznymi ofiarowania Pana Jezusa w świątyni według prawa Starego Testamentu, w tekstach oficjum są nawiązania do innych wcześniejszych zdarzeń dziejowo-zbawczych. Na uwagę zasługują dwa: w Zwiastowaniu — zawierzenie Maryi słowom Anioła: „que gabrielis archangeli dictis credidisti [28], w Nawiedzeniu — pozdrowienie przez Jana Chrzciciela Jezusa jeszcze w łonie Maryi: „adhuc in utero portabatur et a iohanne baptista salutabatur" [29].

Oficjum Oczyszczenia zawiera także motywy królewskiej godności i chwały Maryi w niebie [30]. Motywy te nie występują wyraźnie, lecz tylko zawiązkowo. Godność królewska przysługuje Maryi ze względu na Chrystusa, królującego nad światem, chwała w niebie zaś ze względu na pełnię łaski Maryi, która jest Najświętszą pośród świętych.

Biorąc pod uwagę całe oficjum trzeba stwierdzić, że motywy kultu Najświętszej Maryi Panny występują w różnej częstotliwości. Jedne są bardziej wyeksponowane, inne mniej. Intensywność przedmiotów kultu można ustawić w następującej kolejności:

1. Macierzyństwo Boże,
2. Dziewictwo,

---

[19] k 273 vc.
[20] k 273 vd, ad Completorium super psalmos antiphona.
[21] k 273 vd, Responsorium.
[22] Tamże.
[23] k 274 a, Antiphona in primo nocturno.
[24] Tamże.
[25] k 274 a, ad Completorium Antiphona.
[26] k 273 vd, Sekwencja.
[27] Tamże.
[28] k 275 a, Responsorium.
[29] k 274 a, Lectio I in primo nocturno.
[30] k 274 b, Lectio secunda in primo nocturno; k 275 a, Hymnus.

3. Świętość,
4. Pośrednictwo łask,
5. Fakty autentyczne z życia Maryi,
6. Współudział w Odkupieniu,
7. Godność królewska,
8. Chwała w niebie.

Kult przywilejów dogmatycznych, Bożego Macierzyństwa i Dziewictwa Maryi, które w oficjum występują w formie najbardziej rozwiniętej i intensywnej, jest uzasadniony treścią samego święta, którego przedmiotem jest Maryja jako Matka-Dziewica ofiarująca swego Syna zgodnie z prawem Mojżeszowym. Dalsze dwa przywileje teologiczne, Świętość i Pośrednictwo łask, są konsekwencją kultu przywilejów dogmatycznych.

Czterem powyższym, podstawowym motywom kultu Matki Boskiej, według Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (R VIII nr 66) Soboru Watykańskiego II [31], odpowiadają cztery podstawowe akty tegoż kultu [32]: Macierzyństwu Bożemu — cześć (*veneratio*), Dziewictwu — miłość (*dilectio*), Świętości — naśladowanie (*invitatio*), Pośrednictwu — wzywanie (*invocatio*).

Zestawienie takie daje obraz związku, jaki zachodzi między motywami a aktami kultu maryjnego.

II. ANALIZA OFICJUM ZWIASTOWANIA NMP

Oficjum Zwiastowania w brewiarzu elbląskim zachowało się w całości. Zawiera teksty nieszporów, komplety, jutrzni dziewięciolekcyjnej, laudesów i godzin mniejszych. Opiera się ono na ewangelijnym opisie Zwiastowania przez Anioła Gabriela Maryi w Nazarecie, że pocznie i porodzi Mesjasza [33]. Jest więc to oficjum uczczeniem faktu dziejowo-zbawczego, w którym także uczestniczy Maryja. Zwiastowanie można odczytać jako objawienie światu przeznaczenia Maryi przez Boga do specjalnego udziału w dziele zbawczym Syna Bożego Jezusa Chrystusa.

Wśród motywów kultu Maryi, jakie znajdujemy w treści tego oficjum, poważne miejsce zajmuje kult Bożego Macierzyństwa Maryi. Wynika on z misji Anioła Gabriela, który skierował do Maryi słowa: „Oto poczniesz i porodzisz Syna" (Łk 1,31), zapowiadając, że zostanie matką. Na podstawie tekstów mówiących o Bożym Macierzyństwie można ukazać obraz rozwoju tej prawdy. Najpierw jest to prorocza zapowiedź Starego Testamentu o narodzeniu Mesjasza, w której tylko zawiązkowo tkwi zapowiedź Maryi-Matki Mesjasza: „A wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzenia" [34]. Wypełnienie tej zapowiedzi znajdujemy w słowach Anioła w dialogu Zwiastowania: „Oto poczniesz i porodzisz i będzie zwany Synem Najwyższego" [35]. W nich też trzeba widzieć wypełnienie proroctwa Izajasza 7,14: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwie Go imieniem Emmanuel" [36]. Maryję Matkę Syna Bożego ukazują w pełni dalsze słowa ze sceny Zwiastowania: „Dlatego też

---

[31] Por. Documenti II Concilio Vaticano, Bologna 1966, s. 248.

[32] Bp J. Wojtkowski: Quinque priorum saeculorum Mariani cultus in Polonia interpretationis conamen principiis ex Constitutione Dogmatica „Lumen gentium" depromptis, *Ephemerides Mariologicae* 17,1 (1967), s. 157—160.

[33] Łk 1,26—38.

[34] k 287 b, Responsorium, por. Iz 11,1—9.

[35] k 286 vc, Responsorium, por. Łk 1,31—32.

[36] k 286 b, ad, Completorium super psalmos antiphona, por. Iz. 7,14.

święte, które się narodzi, będzie zwane Synem Bożym", które stanowią fragment responsorium [37]. Wiara w Boże Macierzyństwo Maryi opiera się na zapowiedzi, iż Syn Boży narodzi się w ludzkim ciele: „concipies et paries deum pariter et hominem" [38].

Krótką syntezę kultu Bożego Macierzyństwa Maryi w łączności z motywami Świętości, Dziewictwa i Pośrednictwa łask ukazuje modlitwa tegoż oficjum:

> Deus qui beate marie uirginis utero verbum tuum angelo nunciante carnem suscipere uoluisti presta sopplicibus tuis ut qui uere eam genitricem dei credimus eius apud te intercessionibus adiuvemur [39].

Mając na uwadze cytowaną modlitwę należy zwrócić uwagę na motyw Pośrednictwa Maryi. Maryja jawi się w niej jako wspierająca proszących, którzy prawdziwie wierzą w Jej Boże Macierzyństwo. Motyw Pośrednictwa Maryi w oficjum Zwiastowania jawi się jeszcze raz w metaforycznym zwrocie, odniesionym do Maryi jako źródła wody ożywiającej, wypływającej z Libanu — symbolu obfitości:

> Fons ortorum putens aquarum viuencium que fluunt imprtu de lybano [40].

Dominikanie elbląscy odmawiając modlitwę brewiarzową w dzień Zwiastowania czcili Maryję także jako Dziewicę. Szczególnie gdy w Maryi widzieli wypełnienie się proroctwa Izajasza (7,14) o dziewiczym narodzeniu: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna". Do Dziewicy Maryi zostały skierowane niezrozumiałe dla niej słowa, zwiastujące jej macierzyństwo (Łk 1,31), skoro pytała: „Jakże się to stanie, skoro nie znam pożycia z mężem?" [41]

Przyczyną dziewiczego Macierzyństwa Maryi jest moc Ducha Św.: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię" [42].

To dziewictwo Maryja zachowuje także po narodzeniu Syna, pozostając zawsze Matką Nienaruszoną.

> paries quidem filium et virginitatis non patieris detrimentum. Efficieris grauida et eris mater semper intacta" [43].

Tytuł święta *Innuntiatione beate marie* [44] wskazuje na kult Maryi jako świętej. Świętość Maryi staje się zrozumiała w świetle tekstów, które ją tłumaczą. W większości są to teksty biblijne z opisu Zwiastowania.

Pozdrowienie Anioła: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami" [45] podkreśla Jej bliskość wobec Boga. To też Ją wyróżnia spośród innych kobiet. Maryja znalazła łaskę u Pana (Łk 1,30), jest nią powołanie i wybór do godności Bożego Macierzyństwa. Ten motyw biblijny, uzasadniający kult Maryi — Świętej jest częstą myślą przewodnią antyfon.

Źródłem świętości Maryi jest moc Ducha Św., którą została napełniona,

---

[37] k 286 vd, Responsorium, por. Łk 1,35.
[38] k 287 a, Responsorium.
[39] k 286 b, Oratio.
[40] k 286 vd, Antiphona.
[41] k 286 vd, Responsorium.
[42] Tamże.
[43] k 287 a, Responsorium.
[44] k 286 a.
[45] Tamże, Antiphona.

a także zawierzenie Bogu i temu, co objawił przez posłanego Anioła: „Błogosławionaś, która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane ci od Pana" [46]. Świętość Maryi wyraża się ponadto w pokornej zgodzie na mającą się w niej dokonać wolę Bożą, oraz zgodzie na uczestnictwo w dziele Zbawienia, do którego została wezwana i przeznaczona: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego" [47].

W Homilii Bedy Czcigodnego, której fragmenty stanowią lekcje jutrzni, mieści się sformułowanie wskazujące na to, że świętość Maryi wypływa ze szczególnej konsekracji, dokonanej przez zrodzenie Boga: „angelus a deo mittitur ad virginem partu consecrandam divino..." [48]

Treść święta i teksty oficjum bardzo wyraźnie ukazują Maryję jako uczestniczącą w dziele Odkupienia. Zapowiedź tego uczestnictwa znajduje się już w cytowanym proroctwie Izajasza (7, 14). Wypełnienie tego proroctwa wyraża fragment responsorium: „Niech się otworzy ziemia i zrodzi Zbawiciela" [49]. Ziemia otwarta i rodząca Zbawiciela, a także otwarta brama niebios, to imiona odnoszące się do Maryi, z której narodził się Mesjasz.

> Fiat hodie porta celi uterus Virginis per quam deus descendit ad homines ut eis ascensum proberet ad celum [50].

W lekcji szóstej stwierdza się wprost, że Maryja jest przyczyną naszego zbawienia: „Diligamus carissimi mariam per quam redempti sumus" [51].

Maryi przypisywano także wewnętrzną odnowę człowieka i włączenie go do grona synów Bożych.

> Per quam nos abiecta vetustate noxia renovari atque inter filios dei computeri possimus [52].

Antyfona do kantyku Najświętszej Maryi Panny mieści jeszcze jeden aspekt udziału Maryi w odkupieniu, przeciwstawiając Ewę Maryi, broniącej od śmierci na tle zbawienia, które Bóg zesłał ludowi swojemu wejrzawszy na jego cierpienie:

> hodie deus afflictionem populi sui respexit et redempcionem misit, hodie mortem quam femina intulit femina fugavit [53].

Oficjum Zwiastowania przedstawia też kult Maryi Królowej Matki. Godność królewska Maryi jest następstwem Jej pochodzenia z królewskiego rodu Dawida, a także wynika z faktu, że Syn Maryi Jezus Chrystus, zasiadając na tronie swego Ojca Dawida, jest Królem na wieki: „Pan da mu tron Jego praojca Dawida i będzie panował na wieki" [54].

> Nascetur nobis parvulus et vocabitur deus fortis, ipse sedebit super thronum patris sui et imperabit cuius potestas super humerum eius [55].

Motywy kultu Matki Bożej, Maryi, znajdujące się w oficjum Zwias-

---

[46] k 286 b, Antiphona, por. Łk 1,45.
[47] k 286 b, ad Completorium super psalmos antiphona, por. Łk 1,38.
[48] k 287 vd, Lectio IX.
[49] k 287 vc, Responsorium.
[50] k 287 b, Lectio V.
[51] k 287 b, Lectio VI.
[52] k 287 vc, Lectio VII, Homilia Venerabilis Bede.
[53] k 288 b, ad Magnificat antiphona.
[54] k 288 a, Antiphona, por. Łk 1,32—33.
[55] k 287 vd, Responsorium.

towania są rozwinięte na podstawie faktów historycznych, leżących u podłoża całego oficjum. Samo wydarzenie Zwiastowania, które jawi się w wielu antyfonach, responsoriach i lekcjach pozwala stwierdzić, że przedmiotem analizowania oficjum są dzieje Zbawienia. Na tym tle najbardziej rozwinięty jest motyw Bożego Macierzyństwa oraz Dziewictwa Maryi. Szerokie uzasadnienie posiada także motyw Świętości. Udział Maryi w wydarzeniach dziejowo-zbawczych swoją motywację posiada w bogatym materiale historycznym oficjum. Przeprowadzona analiza motywów kultu Maryi w oficjum Zwiastowania pozwala na następujące ich zestawienie:

1. Macierzyństwo Boże,
2. Dziewictwo,
3. Świętość,
4. Fakty dziejowo-zbawcze,
5. Współodkupienie,
6. Pośrednictwo łask.

Dominikanie z Elbląga w oficjum Zwiastowania przede wszystkim oddawali cześć Maryi jako Matce Boga, kochali Maryję jako Dziewicę, naśladowali jako Świętą i wreszcie wzywali jako Pośredniczkę łask.

III. ANALIZA OFICJUM WNIEBOWZIĘCIA NMP

Brewiarz dominikanów z Elbląga posiada bogato rozbudowane oficjum Wniebowzięcia NMP. Zawiera ono teksty wigilii i samego święta Wniebowzięcia. Rozwinięte oficjum świadczy o szczególnym kulcie Wniebowzięcia u średniowiecznych dominikanów.

Na podstawie tekstów liturgii brewiarzowej można stwierdzić, jaka była wiara dominikanów z Elbląga w prawdę o Wniebowzięciu, tym bardziej że właśnie w wiekach średnich dokonywała się krystalizacja właściwego pojęcia Wniebowzięcia Maryi na Zachodzie Europy. Rozwój ten dokonywał się w obliczu kontrowersji teologicznych, czego świadectwem są dwa falsyfikaty: List pseudo-Hieronima do Paoli i Eustochium, podający w wątpliwość Wniebowzięcie Maryi wobec faktu, że apokryfy nie są godne wiary oraz kazanie pseudo-Augustyna o Wniebowzięciu Maryi, dowodzące prawdy Wniebowzięcia nie na podstawie apokryficznych baśni, ale poprzez wywód ściśle teologiczny [56]. Ścierania się tych dwóch idei, tkwiących w świadomości religijnej średniowiecza, można doszukiwać się także w analizowanym oficjum.

Wiarę we Wniebowzięcie wyrażają wielokrotnie powtarzające się orzeczenia: „Assumpta est maria in celum" [57], „Maria virgo assumpta est ad ethereum thalamum" [58], „Glorificemus igitur virginem quam hodie paradysus excepit gaudens" [59].

Antyfona do kantyku NMP z nieszporów wigilii Wniebowzięcia dodaje, że miejsce w niebie zostało przygotowane Maryi przez Jezusa Chrystusa po Jego Wniebowstąpieniu.

> Ascendit Christus super celos et preparavit sue castissime matri immortalitatis locum [60].

---

[56] Bp J. Wojtkowski: Matka Boska w maryjnych lekturach monastycznych Polski XIII wieku, *Studia Warmińskie* (1968) 275—323, s. 285.

[57] k 326 vd, ad Laudes antiphona.

[58] Tamże.

[59] k 325 vd, Lectio III in primo nocturno.

[60] k 325 b, ad Magnificat antiphona.

Lekcje z jutrzni dziewięciolekcyjnej święta Wniebowzięcia NMP naświetlają, w jaki sposób dominikanie elbląscy rozumieli wówczas to Wniebowzięcie Maryi. Czy pojmowali je jako wzięcie do nieba z ciałem i z duszą, czy tylko jako wniebowzięcie duchowe. Na uwagę zasługuje lekcja piąta z jutrzni, podająca w wątpliwość cielesne Wniebowzięcie Maryi, ze względu na to, że przekazują tę prawdę apokryfy, a nie historia, chociaż ciało Maryi nie znajduje się na ziemi.

> Et quidem sunt nonnulla sine auctoris nomine de eius assumpcione conscripta que ita caventur ut ad confirmandam rei veritatem legi minime permittantur hisce pulsantur nonnulli, quis nec corpus eius in terra invenitur nec assumpcio eius cum carne ut in apocripha legitur in catholica hystoria reperitur [61].

Inaczej ujmuje problem Wniebowzięcia lekcja szósta jutrzni. Jest ona wyrazem akceptacji wiary w cielesne Wniebowzięcie Maryi. Skoro ciało Mojżesza, który tylko z Bogiem rozmawiał, nie znajduje się wśród ludzi na ziemi, to tym bardziej ciało Tej, z której sam Majestat Boga został narodzony, na ziemi nie może się znajdować. Słusznie więc, iż Kościół nie wątpi w to, że Maryja z ciałem została wyniesiona ponad Aniołów i króluje z Chrystusem.

> Adiciendum est istis quia si moysi corpus ab homine non invenitur cui locutus est deus facie ad faciem, illiius corpus quante demencie est per quam idem maiestatis deus incarnatus effulsit in terris invenire. Neque enim dignum est de corporis eius noticia solicitum quem piam esse, quam non dubitatur ecclesia super angelos elevatam cum Christo regnare [62].
>
> Restat ergo ut homo mendaciter non fingat apertum quod voluit deus manere occultum verte autem de eius assumpcione sentencia hec esse probatur ut secundum apostolum sine in corpore sine extra corpus ignorantes assumptam super angelos credamus [63].

W świetle tych tekstów, ukazujących właściwie dwie idee rozwoju dogmatu o Wniebowzięciu Maryi, należy stwierdzić wątpliwość co do cielesnego Wniebowzięcia w wierze średniowiecznych dominikanów elbląskich.

Z kwestią Wniebowzięcia Maryi łączy się problem jej śmierci. Modlitwa z laudesów mówi o śmierci czasowej Maryi, w odróżnieniu od tej, której podlega każdy człowiek.

> sancta dei genitrix mortem subiit temporalem nec tamen mortis nexibus deprimi potuit [64].

Lekcje oktawalne, zawierające idee o śmierci Maryi, nie zajmują zdecydowanego stanowiska w tej sprawie, a to dlatego, że o tym nie mówią nic Ewangelie, chociaż wspomina się w nich o przepowiedni Symeona, że duszę jej przebije miecz (Łk 2,35) [65].

Następstwem wiary we Wniebowzięcie NMP jest jawiący się w oficjum motyw chwały Maryi w niebie oraz godności królewskiej Maryi.

---

[61] k 325 a, Lectio V.
[62] k 326 b, Lectio VI.
[63] k 327 b, Lectio III in octava.
[64] k 326 vd, Oratio.
[65] k 327 a i b, Lectio I et II in octava.

Oba te motywy są w oficjum ze sobą ściśle związane. Maryja, pełna chwały, triumfuje ponad aniołami, Jej służą aniołowie, chwalą apostołowie, męczennicy, dziewice, wyznawcy.

> Glorificemus igitur virginem quam hodie paradysus excepit gaudens, quam angeli cum laudibus prosecuntur, quam apostolorum chorus veneratur, quam martyres candidati beatificant, quam sanctorum confessorum stolatus concelebrat numerus, tibi hodie sanctorum virginum cum suis psalmis victricibus exultans occurit exercitus [66].
> Tibi milia milium angelorum ministrant et decies centena milia assistunt, quorum cum laudibus et exequiis suscepta es in celo [67].

Syntezą kultu chwały Maryi w niebie jest przewijający się przez niektóre wersety i antyfony oficjum motyw:

> Exaltata es sancta dei genitrix super choros angelorum ad celesta regna [68].

W przytoczonym wersecie można dostrzec także obraz Maryi królującej. Responsorium po czwartej lekcji jutrzni zaś nazywa wprost Maryję Królową Niebios:

> Super salutem et omnium pulchritudinem dilecta es a domino et regina celorum vocari digna es [69].

Królowanie Maryi rozciąga się nad całym światem. Dlatego dominikanie w analizowanym oficjum czcili Maryję jako Królową Świata, wyrwaną przez Wniebowzięcie z niegodziwego świata [70]. Królowa Niebios i Świata, pełna chwały, ukazuje się w koronie — symbolu władzy królewskiej i diademie chwały, jaką odbiera w niebie.

> Surge propera amica mea, veni de lybano veni coronaberis [71].

Poddane analizie motywy Wniebowzięcia, chwały w niebie i godności królewskiej Maryi są charakterystyczne dla oficjum Wniebowzięcia. Obok nich bardzo wyraźnie występują motywy Bożego Macierzyństwa, Dziewictwa, Świętości, Pośrednictwa łask, Udziału w Odkupieniu.

Bóg, Stwórca wszystkiego, uznał od wieków za godne dziewicze łono Maryi, by mógł w nim zamieszkać. Ten, który stworzył, pozostał w obranym przez siebie mieszkaniu, przybierając postać człowieka.

> Deus qui virginalem aulam beate marie in qua habitares eligere dignatus es [72].
> qui creavit me requievit i tabernaculo meo [73].
> qua filium suum dominum nostrum de se genuit incarnatum [74].

Maryja, przez którą Wcielony Bóg zajaśniał światu w swoim majestacie, czczona jest jako Święta. Świętość jej wypływa z zawierzenia wobec Boga:" Beata es(...) que credidisti domino perfecta sunt in te que

---

[66] k 325 vd, Lectio III.
[67] k 325 vc, Lectio I.
[68] k 326 a, Versus.
[69] k 326 a, Responsorium.
[70] k 326 vc, Responsorium.
[71] k 325 b, ad Vesperas super psalmos antiphona.
[72] Tamże, Oratio.
[73] Tamże, Capitulum.
[74] k 326 vd, Oratio.

dicta sunt tibi" [75]. Przez swoje „fiat" Maryja stała się umiłowaną przez Pana [76]. Specjalnie wybrana spośród wielu córek Izraela [77], obdarzona została przywilejami, które odróżniają Ją od innych niewiast [78]. Dlatego też godna jest Ona wszelkiej chwały i czci ze strony wierzących [79]. Przymiot świętości Maryi posiada swoje bogactwo, które ukazują antyfony do laudesów i nieszporów, mówiąc o Maryi jako pięknej, przeozdobnej, wybranej, wschodzącej jak jutrzenka, Najroztropniejszej [80]. Lekcja IX z jutrzni [81] zwraca uwagę na jeszcze jeden wyraz świętości Maryi. Jest nim życie kontemplacyjne, w którym pozostając rozwijała Maryja swoją miłość do Boga i rozważała powierzone przez Boga tajemnice.

Dziewictwo Maryi, wydaje się, nie potrzebuje w tym oficjum głębszych uzasadnień. Jest to prawda dla dominikanów oczywista i zrozumiała, o czym świadczy łączenie tytułu Dziewicy z tytułami Wniebowziętej, Świętej, Najroztropniejszej. Werset z responsorium po lekcji VI mówi o Maryi jako Dziewicy Nienaruszonej.

> Benedicta et venerabilis es virgo maria qua sine tactu pudoris inventa es mater salvatoris [82].

Motyw pośrednictwa łask jest w oficjum rozumiany jako modlitewne wstawiennictwo Maryi u Syna Jezusa Chrystusa.

> Ora pro populo interveni pro clero intercede pro devoto fefineo sexu. Sentiant omnes tuum iuuamen quicumque celebrant tuam assumpcionem [83].

Maryja pośrednicząca pamięta o zapomnianych [84] i broni przed niebezpieczeństwami, grożącymi człowiekowi w świecie [85]. Syntezą wiary w pośrednictwo łask Maryi jest antyfona „Pod Twoją obronę", którą w święto Wniebowzięcia odmawiano w komplecie brewiarzowej [86].

Analiza oficjum Wniebowzięcia ukazuje bogactwo występujących motywów Maryjnych, bardziej lub mniej rozwiniętych. Najbardziej rozwinięty jest motyw świętości, złączony ściśle z kultem Maryi Wniebowziętej. Macierzyństwo Boże przedstawione jest jako dar Boży i wybranie, któremu Maryja pozostała posłuszna. Dziewictwo Maryi zaś mieści się w wypełniających się w Niej zamiarach Bożych. Wniebowzięcie Maryi w oficjum nie jest rozumiane jednoznacznie. Dominikanie elbląscy kierowali się bardziej ku duchowemu, a nie cielesnemu Wniebowzięciu. Była to jednak wiara pozwalająca widzieć Maryję jako królującą nad niebem i światem.

A oto kolejność występujących motywów kultu w oficjum:

1. Świętość,
2. Macierzyństwo Boże,
3. Dziewictwo Maryi,

---

[75] k 326 b, Responsorium.
[76] k 326 a, Responsorium (po lekcji IV).
[77] Tamże, Responsorium (po lekcji V).
[78] Tamże, Lectio IV.
[79] k 326 vd, Responsorium.
[80] k 327 a, ad Benedictus antiphona.
[81] k 326 vc, Lectio IX.
[82] k 326 b, Versus.
[83] k 326 vd, Versus.
[84] k 325 b, ad Magnificat antiphona.
[85] k 325 b, Oratio.
[86] Tamże, ad Completorium antiphona.

4. Chwała w niebie,
5. Wniebowzięcie,
6. Pośrednictwo łask,
7. Godność królewska,
8. Udział w Odkupieniu.

Zestawienie to pozwala odzwierciedlić pobożność dominikanów ujawniającą się w uczczeniu Wniebowzięcia Maryi. Główne miejsce zajmuje naśladowanie świętości Maryi, potem cześć dla Bożego Macierzyństwa, miłość ze względu na Dziewictwo Maryi. Wzywanie zaś było wyrazem wiary w Pośrednictwo Maryi.

IV. ANALIZA OFICJUM NARODZENIA NMP

Oficjum o Narodzeniu NMP pochodzi z okresu dyskusji teologicznych na temat poczęcia Maryi. W wiekach średnich rozwijały się dwie idee: pierwsza, przyjmująca tezę poczęcia Maryi w grzechu pierworodnym i uświęcenia w łonie matki, druga, przyjmująca tezę o Niepokalanym Poczęciu NMP.

Zwolennikami uświęcenia w łonie matki byli dominikanie, Niepokalanego Poczęcia zaś — franciszkanie-szkotyści. Dyskusje teologiczne i spory na ten temat zostały rozwiązane bullą papieża Piusa IX *Ineffabilis Deus* z 8 grudnia 1854 r., w której została zawarta katolicka nauka Kościoła o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny.

Wiara dominikanów średniowiecznych w uświęcenie Maryi w łonie matki znalazła swój wyraz w analizowanym oficjum.

Lekcje pierwsza i druga jutrzni wyraźnie mówią o Maryi uświęconej. To uświęcenie jest dziełem łaski Bożej, którą została oczyszczona pierwej niż się narodziła. Zestawiając Maryję z Jeremiaszem i Janem, którzy już w łonie swoich matek byli święci, uświęceniu Maryi przypisywano stopień najwyższy.

> Beatam virginem constat ab originali contagio sola dei gracia priusquam nasceretur esse mundatam quam nimirum christiana pietas credere prohibet uel minus ab jeremia in utero sanctificatam uel non magis a iohanne spiritu sancto repletam. Neque in utero festis laudibus honoraretur, si non sancta nasceretur [87].

Lekcja druga zwraca uwagę, że mocą tego uświęcającego błogosławieństwa została także Maryja zachowana od grzechu przez całe życie. Ten specjalny przywilej został dany tylko Jej jednej spośród narodzonych z niewiasty.

> Est itaque uirgo regia ueris honorum tytulis cumulata que procul dubio sancta fuit ante quam nata. Ergo puto quod et copiosior sanctificacionis benediccio quam in aliis sanctis ab utero sanctificatis in eam descenderit que non solum ipsius ortum sanctificaret sed et uitam eius ab omni peccato deinceps... conseruaret quot alteri nemini in natis quidem mulierum creditur esse donatum [88].

Wiara dominikanów w uświęcenie Maryi w łonie matki decyduje o kulcie świętości Maryi. Lekcja trzecia jutrzni podkreśla uprzywilejowanie Maryi, w którym mogła Ona przetrwać wolna od grzechu przez całe życie.

[87] k 333 vd, Lectio I.
[88] k 334 a, Lectio II.

singulari priuilegio uitam absque omni peccato ducerat [89].

Inni święci i święte, mówi lekcja czwarta, będąca fragmentem mowy św. Augustyna o naturze i łasce, gdyby mówili, że są bez grzechu, byliby kłamcami i nie byłoby prawdy w ich sercach.

> Excepta ergo sancta uirgine maria si omnes sancti et sancte cum hic viuerent interrogati fuissent utrum sine peccato essent omnes una uoce clamassent: Si dixerimus quia peccatum non habemus ipsi nos seducimus et ueritas in nobis non est [90].

Bezgrzeszność Maryi jest darem Boga, wynikającym z jej przeznaczenia do Bożego Macierzyństwa.

> Excepta inquam hac uirgine de qua propter honorem domini cum de peccatis agitur nullam prorsus uolo quescionem habere. Scimus enim quod ei plus gracie collatum fuit ad peccatum ex omni parte vincendum que illum concipere et parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum [91].

Antyfony wzięte z Księgi Pieśni nad Pieśniami obrazują świętość Maryi, przypisując Jej tytuły źródła życiodajnego [92], czy najlepszego owocu [93].

Wymownym elementem kultu świętości Maryi jest oddawanie Jej czci jako Świątyni Boga czy Sanktuarium Ducha Św.[94] Ta szczególna obecność Boga w życiu Maryi sprawia, że Ona napełnia swoim blaskiem cały Kościół.

> Natiuitas est hodie sancte marie virginis cuius vita inclita cunctas illustrat ecclesias [95].

Maryja uświęcona w łonie matki, zachowana bez grzechu, spełniła podczas ziemskiego życia rolę Matki Syna Bożego. Z Niej bowiem narodził się Zbawiciel — Słońce Sprawiedliwości [96]. Ona jedna była godna nosić w sobie Syna Bożego [97].

Oficjum Narodzenia NMP łączy motyw Macierzyństwa Bożego z uczestnictwem Maryi w dziele zbawienia [98]. Właśnie to współodkupienie napełnia radością obchodzących święto Narodzenia Maryi; Tej, której owocem życia jest Chrystus, Słońce Sprawiedliwości, zwycięzca zła i dawca życia wiecznego.

> Natiuitas tua dei genitrix virgo gaudium anunciauit uniuerso mundo ex te enim natus est sol iusticie christus deus noster qui soluens maledicionem dedit benediccionem et confundens mortem donauit nobis vitam sempiternam [99].

Maryja w swoim narodzeniu dała początek dziełu zbawienia [100].

---

[89] Tamże, Lectio III.
[90] k 334 b, Lectio IV por. Enhiridion Patristicum 1794.
[91] k 334 vc, Lectio V.
[92] k 334 b, Antiphona, por. Pnp 4,15.
[93] Tamże, por Pnp 4, 16.
[94] k 335 a, ad Laudes antiphona.
[95] k 335 vc, Lectio I in octava.
[96] k 334 vc, Responsorium.
[97] Tamże, Lectio VI.
[98] k 335 vc, ad Benedictus antiphona i ad Magnificat antiphona.
[99] k 335 b, Antiphona.
[100] k 334 a, Responsorium.

Wiara, którą dominikanie elbląscy kształtowali przez modlitwę, pozwala im przyjąć prawdę o dziewictwie Maryi. Wierzono bowiem, iż była ona Dziewicą przed i po poczęciu. Nadprzyrodzony charakter wydarzenia sprawił, iż pozostała Ona Dziewicą także po narodzeniu Jezusa. Możliwe jest to do przyjęcia tylko na płaszczyźnie wiary [101].

Obok czci oddawanej Maryi rodzącej Zbawiciela Świata i Dziewicy wzywano Ją prosząc o wstawiennictwo za wszystkimi ludźmi. Prośbom zawsze towarzyszyła ufność, że za Jej wstawiennictwem proszący będą wysłuchani. Antyfona do kantyku NMP z oktawy święta jest chyba typowym przykładem wiary we wstawiennictwo Maryi oraz nadziei, z jaką prośby były zanoszone.

> Sancta maria virginum piissima suscipe uota seruulorum assidua lapsos erige errantes corrige trementes corrobora pusillanimes conforta ut tibi semper referamus laudes quam dei summi colimus genitricem [102].

Omawiane oficjum Narodzenia NMP zawiera dość wyraźnie sprecyzowany motyw Maryi Królowej. Godność królewska przysługuje z racji Jej rodowodu [103], a jeszcze bardziej z tego względu, że została Matką Króla Najwyższego — Słońca Sprawiedliwości, Jezusa Chrystusa [104].

Na uwagę zasługują dwie ostatnie lekcje oktawalne, podejmujące problem śmierci Maryi. Analogicznie do oficjum Wniebowzięcia, także tutaj dominikanie nie zajmują jednoznacznego stanowiska. Jedno jest pewne, że o śmierci Maryi nie mówią żadne źródła historyczne i nie można też znaleźć Jej grobu. Problemem też jest interpretacja mieczy z proroctwa Symeona.

> Incertum quidem est utrum pro materiali gladio dixerit an pro uerbo dei ualido et acuciore omni gladio ancipiti. Specialiter cum nulla docent historia mariam gladii animaduersione per emptam quod nec obitus eius nusquam legitur quoduis reperiatur sepulcrum [105].

W tekstach rękopisu elbląskiego z oficjum Narodzenia rozważa się także rolę i miejsce Maryi w historii zbawienia. Maryja z pokolenia Judy, z rodu Dawida należy do potomków Abrahama. Jej zaś narodzenie, przewidziane w Bożej ekonomii, jest wydarzeniem o charakterze dziejowo-zbawczym.

> Natiuitas uirginis marie ex semine abrahe orta de tribu juda clara ex stirpe dauid [106].

Znakiem szczególnego uczestnictwa Maryi w dziele zbawienia są także wydarzenia z Jej życia: poczęcie za Zwiastowaniem anielskim i narodzenie Jezusa [107] oraz uczestnictwo w drodze krzyżowej Jezusa aż do momentu, w którym Jezus przekazał Maryję Janowi i Marii, żonie Kleofasa (J 19,26—28) [108].

W świetle przeprowadzonej analizy tekstów ukazuje się obraz Maryi

---

[101] k 335 vc, Lectio I in octava.
[102] Tamże, ad Magnificat antiphona.
[103] k 334 b, Responsorium.
[104] k 333 vc, Antiphona; k 335 a, Responsorium; k 335 vc, Lectio I in octava.
[105] k 335 vd, Lectio III in octava.
[106] k 334 b, Responsorium.
[107] k 335 vc, Lectio I in octava.
[108] Tamże, Lectio II in octava.

przede wszystkim jako Matki Bożej i Świętej. Świętość Maryi wypływa z mocy uświęcenia, dokonanego przez Boga w łonie Matki. Nadto widzimy Ją jako Dziewicę, czynnie uczestniczącą w wydarzeniach historyczno-zbawczych oraz obdarzoną godnością królewską, poddaną śmierci.

Częstotliwość występujących motywów pozwala na następujące zestawienie:

1. Świętość,
2. Macierzyństwo Boże,
3. Dziewictwo,
4. Fakty historyczne,
5. Pośrednictwo łask,
6. Godność królewska,
7. Udział w Odkupieniu,
8. Uświęcenie w łonie matki,
9. Wniebowzięcie (problem śmierci Maryi).

Przyjmowane wiarą prawdy Maryjne, przypomniane przy okazji święta Narodzenia NMP, skłaniały średniowiecznych dominikanów do naśladowania Maryi w Jej świętości, do szczególnej czci dla Bogarodzicy oraz kierowania próśb do Boga przez Jej wstawiennictwo.

V. ANALIZA OFICJUM SOBOTNIEGO O NMP

W elbląskim brewiarzu nie zachowało się w całości oficjum sobotnie o NMP. Zniszczeniu uległa karta 46, zawierająca teksty niektórych godzin modlitwy brewiarzowej. Z zachowanych małych skrawków tekstu tej karty niewiele można odczytać.

Pozostałe części oficjum sobotniego świadczą o rozbudowanym kulcie Bożego Macierzyństwa Maryi. Wielokrotnie odnoszone są do Niej tytuły Matki Bożej lub Bożej Rodzicielki [109]. Znajdują one swoje uzasadnienie w fakcie zrodzenia Jezusa, Syna Bożego, Zbawiciela Świata i Króla. Myśl tę podejmują i rozwijają lekcje jutrzni.

> Quere lignum uite quod solum fuit dignum portare fructum salutis. Virgo hec regina carissimi est per quam saluator ad nos uenit procedens ex ipsius utero tamquam sponsus de thalamo suo" [110].

Maryję, która wydała błogosławiony Owoc łona swego, Jezusa Chrystusa, chwalili dominikanie śpiewając antyfony do psalmów, responsoria, wersety oraz hymn.

Maryja, Matka Syna Bożego, w oficjum sobotnim jest Świętą. Wzywano Ją używając sformułowań wskazujących wprost na świętość Maryi [111], obdarowanie przez Boga Ojca szczególnym błogosławieństwem [112] oraz pełnię łaski Maryi [113]. Kult świętości Maryi opiera się na tym, co o Maryi powiedział Anioł przy Zwiastowaniu. Pozdrowienie Anioła, mówiące o pełni łaski Maryi i bliskości Jej życia z Bogiem, niejednokrotnie powtarza się w responsoriach [114] tegoż oficjum, a także w lekcjach [115].

---

[109] k 45 b, Hymnus; k 45 vc, ad Nunc dimittis antiphona; k 45 vd, Lectio III.
[110] k 48 a, Lectio II.
[111] k 45 b, Versus.
[112] k 45 vc, Hymnus.
[113] Tamże, Invitatorium.
[114] k 47 a, Responsorium.
[115] k 47 vc, Lectio III.

Lekcja trzecia jutrzni podkreśla, iż Maryja była napełniona łaską w sposób najpełniejszy: „gratia Christi que fuit plenissime in maria" [116].

Świętość, w której uczestniczy Maryja, odróżnia Ją od wielu innych kobiet.

> Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui [117].
> Virgo maria non est tibi similis nata inter mulieres florens ut rosa fragrans sicut lilium ora pro nobis sancta dei geitrix [118].

Świętość Maryi łączy się z Jej bezgrzesznością. Napełniona łaską Bożą została oczyszczona od winy.

> Impleta est maria gratia dei ablata est a culpa [119].

Przeciwstawienie Ewy i Maryi w sposób jeszcze wyraźniejszy eksponuje świętość Maryi:

> Maledictio euc in benedictionem mutatur marie [120].
> Pro inobedientia enim obedientia commutatur [121].

To niezwykłe obdarowanie Maryi pozwala, by Ją określać jako Najświętszą wśród świętych.

> Sancta maria piarum piissima intercede pro nobis sanctuarum sanctissima [122].

Taka świętość Maryi znajduje swój wyraz w pokorze wobec Boga oraz miłości obejmującej także wszystkich grzeszników [123].

Czcząc Maryję jako Świętą Matkę Boga zwracano się do Niej z prośbą o wstawiennictwo wierząc, że prośby zanoszone do Boga przez pośrednictwo Matki Syna Bożego będą wysłuchane. Stąd też częste wezwania: „Ora pro nobis sancta dei genitrix" [124]. Wyrazem wiary w pośrednictwo Maryi jest antyfona do kantyku Symeona w komplecie:

> Sub tuum presidium confugimus sancta dei genitrix nostras deprecationes ne despicias in neccessitatibus sed a periculis cunctis libera nos semper uirgo benedicta [125].

Najczęściej prośby zanoszone do Maryi dotyczyły już to odpuszczenia grzechów [126], już to osiągnięcia Królestwa Wiecznego [127].

O dominikańskim kulcie Pośredniczki Łask dobitnie świadczy odmawiana w komplecie, a znana do dziś antyfona Salve Regina, w której Maryi przypisywane są tytuły Matki Miłosierdzia, Nadziei naszego zbawienia, Orędowniczki.

> Salue regina, misericordie, vita dulcedo et spes nostra salue ad te clamamus exules filii eue ad te suspiramus gementes et flentes in hac

---

[116] k 47 vd, Lectio III.
[117] k 47 a, Responsorium.
[118] k 45 vc, ad completorium super psalmos antiphona.
[119] Tamże, Lectio I.
[120] k 45 vd, Lectio I.
[121] Tamże, Lectio II.
[122] k 47 a, Lectio II.
[123] k 48 b, Lectio III.
[124] k 45 vc, Versus.
[125] k 45 vc, ad Nunc dimittis antiphona.
[126] k 47 a, Lectio II.
[127] Tamże, Lectio I.

lacrimarum ualle eia ergo aduocata nostra illos tuos misericordes oculos ad nos conuarte et ihesum benedictum fructum uentris tui post hoc exilium ostende. O clemens o pia o dulcis maria [128].

Pośredniczkę i Orędowniczkę proszono, by poleciła nas swojemu Synowi, by wyprosiła u Syna swego dla wierzących łaskę chwały i świętości. Przypominano przy tym Jej przywileje Bożego Macierzyństwa, świętości a także zasługi w całym dziele zbawienia.

Domina nostra mediatrix nostra aduocata nostra beatissima dei genitrix uirgo maria tuo filio nos recommenda tuo filio nos reconcilia tuo filio nos representa. Ita o benedicta per gratiam tuam quam inuenisti per prerogatium tuam quam meruisti per misericordiam quam peperisti ut qui mediante te participes fieri dignatus es infirmitatis et miserie nostre te quoque intercedente patricipes faciat nos glorie et beatitudinis sue ihesus christus filius tuus dominus noster qui est super omnia benedictus in secula amen [129].

Kult Maryi Pośredniczącej znajduje podstawę w przekonaniu o uczestnictwie Maryi w dziele Odkupienia. Przez Maryję niebo zostało napełnione chwałą, ziemia zaś otrzymała Pana i Zbawcę, który w narodach odnowił wiarę i wprowadził w świecie nowy porządek oparty na miłości:

que celis dedit gloriam, terris dominum pacem que refudit gentibus fidem uiciis finem uite ordinem moribus disciplinam [130].

Maryja jest przeciwieństwem Ewy. Ewy, która przez grzech popełniony w Raju sprowadziła na świat nieszczęście wielu grzechów i śmierć, gdy tymczasem Maryja przez zrodzenie Syna Bożego dała światu Zbawiciela:

Paradysi porta per euam cunctis clausa est et per mariam uirginem iterum patefacta est [131].

Dlatego Maryja jest źródłem radości, chwały oraz błogosławieństwa. Przez Nią także człowiekowi zostało przywrócone nowe życie łaski.

Maledictio eue in benedictione mutatur marie. Eua enim luxit et ista exultauit eua lacrimos in utere maria gaudium portauit. Eua in dolore filios peperit maria in leticia dominum parturiuit [132].

Słusznie zatem w modlitwach brewierzowych dominikanie średniowiecza nazywali Maryję Matką Życia lub Matką Zbawienia.

genitrix uite mater salutis ut per te suscipiat nos qui per te datus est nobis [133].

Omawiając motywy kultu Maryi zawarte w oficjum sobotnim nie można pominąć motywu dziewictwa Maryi. Przejawia się on w wielu sformułowaniach odnoszonych do Maryi: Virgo Maria, semper Virgo, sola Virgo. Przywilej ten związany jest z przeznaczeniem Maryi na Matkę Syna Bożego. „Gloria tibi domine qui natus es de uirgine" [134].

---

[128] k 47 b, ad Benedictus antiphona.
[129] k 48 b, Lectio.
[130] k 47 vc, Lectio II.
[131] k 45 vc, Super psalmos antiphona.
[132] k 45 vd, Lectio I; także k 45 vd, Lectio II.
[133] k 48 a, Lectio III.
[134] k 45 vc, Hymnus.

Dziewictwo Maryi stało się znakiem Jej świętości, w której wyniesiona została ponad wszystkich świętych.

> O uirgo uirga sublimis in quam sublime uerticem sanctum erigis usque ad sedentem in throno usque ad dominum maiestatis [135].

Inne motywy kultu Maryjnego w oficjum sobotnim są mniej wyakcentowane. W powiązaniu z kultem Maryi Pośredniczącej czy Uczestniczącej w dziele zbawienia, występuje motyw chwały Maryi w niebie. To obdarowanie chwałą przez Syna sprawia, iż Ona jest Panią Aniołów, Królową niebios [136], a także Panią naszą [137].

Bogaty obraz Maryi, w której zostały zrealizowane przez Boga zbawcze zamiary i oczekiwania ludu, mieści się w tym, co pokoleniom przekazali Ewangeliści [138]. Dlatego większość motywów kultu odwołuje się do materiału historycznego z Ewangelii, szczególnie zaś do Zwiastowania w Nazarecie.

Analiza tekstów oficjum sobotniego brewiarza dominikańskiego z Elbląga pozwala stwierdzić, że najbardziej rozwinięty jest motyw Macierzyństwa Bożego Maryi. Temu dorównują motywy Świętości, Pośrednictwa Łask, Dziewictwa. Częstotliwość występowania motywów kultu Maryi pozwala na ich klasyfikację według schematu:

1. Macierzyństwo Boże,
2. Świętość,
3. Pośrednictwo Łask,
4. Dziewictwo,
5. Udział Maryi w Odkupieniu,
6. Chwała Maryi w niebie,
7. Zdarzenia autentyczne z życia Maryi,
8. Godność królewska.

Istniejący w świadomości dominikanów elbląskich obraz Maryi nakazywał przez modlitwę brewiarzową najpierw czcić Boże Macierzyństwo, naśladować świętość Maryi, prosić Ją o wstawiennictwo oraz okazywać miłość dla Maryi Matki i Dziewicy.

VI. ANALIZA HYMNÓW O NMP

Bogatym źródłem do wykazania przedmiotów kultu maryjnego u średniowiecznych dominikanów elbląskich są hymny maryjne. Brewiarz elbląski zawiera siedemnaście hymnów. Przeznaczenie ich można określić na podstawie treści poszczególnych hymnów lub według *Repertorium Hymnologicum* [139]. Rubryki brewiarza nie podają, na jaką uroczystość czy do jakiego oficjum poszczególne hymny są przeznaczone. Hymny maryjne są utworami poetyckimi o różnej formie. Autorstwo hymnów w większości jest nieznane. Będąc utworami poetyckimi hymny stanowią odbicie wiary i Maryjnej pobożności nie tylko ich twórców, ale także i tych, którzy je śpiewali i odmawiali. Hymny były także elementami kształtującymi i budującymi wiarę ludu. Z pewnością ożywiały one w średniowieczu pobożność Maryjną. Analiza poszczególnych hym-

[135] k 48 a, Lectio II.
[136] k 47 b, Antiphona.
[137] k 48 b, Lectio I.
[138] k 47 vc Lectio II.
[139] Ulisses Chevalier (= Chev.): Repertorium Hymnologicum, t. I—VI, Bruksela 1892—1920.

nów pozwoli poznać, w jaki sposób dominikanie z Elbląga czcili Maryję odmawiając hymny.

Hymn *Letabundus exultet fidelis thorus* [140], przeznaczony na Boże Narodzenie, jest interpretacją faktów Zwiastowania i Narodzenia Mesjasza. Są one tłem dla ukazania Maryi jako Bożej Rodzicielki. Przywilejem tym została ona obdarzona przez Boga posyłającego do ludzi swojego Syna. Znakiem Bożej interwencji we Wcieleniu i Narodzeniu jest zachowanie dziewictwa Maryi. W Macierzyństwie Króla Królów Jezusa Chrystusa swoje źródło znajduje godność Maryi Królowej Matki. Dar świętości obrazuje hymn porównaniem Maryi do gwiazdy zawsze złocistej i jasnej.

Zaczynający się od słów *Ave maria gratia plena dominus tecum uirgo serena* [141] utwór jest hymnem opartym na motywie pozdrowienia anielskiego. Treść hymnu wskazuje, że był on przeznaczony na uroczystość Zwiastowania. Bardzo wyraźnie ukazane jest Boże Macierzyństwo Maryi. Maryja jest Matką Potomka, który nazywany jest Nowym Słońcem. Narodziny dokonały się z zachowaniem dziewictwa, które rozumiano jako przejaw pełni łask i świętości Maryi. Hymn ten podkreśla udział Maryi w Odkupieniu, nazywając Ją Bramą Zbawienia. Tytuł ten ściśle łączy się z godnością Matki Boga. Przywileje i zasługi Maryi w dziele Zbawienia prowadzą do czci Maryi jako Pośredniczki Łask. Matka Miłosierdzia wyprasza łaski, modli się o zachowanie od grzechów oraz błaga, by Syn jej dozwolił wierzącym uczestniczyć w Królestwie Niebieskim.

> Paradysi porta per quem lux est orta natum tuum ora. Vt nos soluat a peccatis et in regno claritatis quo lux lucet sedula collocet per secula [142].

Hymn ten nie pomija także motywu godności królewskiej Maryi ani jej chwały w niebie. Oba motywy nie są jednak szeroko rozwinięte. Bogactwa motywów tego hymnu dopełnia motyw apokryficzny wzięty z legendy o Teofilu. Jest to jedyny w analizowanych oficjach Maryjnych motyw Maryi Pośredniczki Łask oparty na apokryfie.

> Delatum fecis et miseria Theophilum
> reformans gratie [143].

Kolejnym hymnem jest utwór śpiewany podczas uroczystości Nawiedzenia i innych świąt Maryjnych, rozpoczynający się od słów „Salue mater saluatoris uas electum uas honoris" [144]. Najbardziej widoczny jest tu motyw świętości i pośrednictwa łask. Maryja godna jest w swej świętości gościć w sobie całą Trójcę Świętą.

> Salue mater pietatis
> et totius trinitatis
> nobile triclinium [145].

Świętość Maryi świadczy o Jej odwiecznym wybraniu na Matkę Słowa Wcielonego. Wyrażają to porównania Maryi do Naczynia Wybranego, Naczynia Pełnego Łaski, Gwiazdy Morza, o godności przewyższającej

[140] k 52 vc, Chev. 10012.
[141] Tamże, Chev. 1879.
[142] Tamże.
[143] Tamże.
[144] k 52 vd, Chev. 18051.
[145] Tamże.

zwykły porządek rzeczy, czy wreszcie do kwiatu wyrastającego na ciernistym podłożu.

Salue mater saluatoris
uas electum uas honoris
uas celestis gratie.
Ab eterno uas precisum
uas in signe uas excisum
manu sapiencie [146].

W hymnie można dopatrywać się zawiązkowego motywu Niepokalanego Poczęcia. Myśl ta jawi się w niewątpliwym związku z motywem świętości i Bożego Macierzyństwa.

Salue uerbi sacra parens
flos de spina spina carens
flos spineti gloria [147].

Incipit następnego hymnu „Natiuitas marie uirginis" [148] wskazuje, że był on śpiewany w czasie święta Narodzenia NMP. Hymn skupia się na fakcie historycznym narodzenia Maryi. Moment ten wprowadza Maryję w tajemnice Odkupienia. Narodzenie Maryi jest początkiem zwycięstwa nad śmiercią, której przyczyną był upadek Ewy.

Stella nova noviter oritur
cuius ortu mors nostra moritur
eve lapsus iam restituitur in maria [149].

Świętość Maryi wyznacza pełnię łaski, hymn zaś tę prawdę przekazuje w metaforze o blasku wschodzącej jutrzenki.

Ut aurora surgens progreditur uelut
luna pulcra describitur super cuncta
ut sol eligitur uirgo pia [150].

Ostatnie wersety hymnu obrazują motyw pośrednictwa łask. Wyrażają one ufność, z jaką kierowane są prośby, by życie nasze zostało napełnione radością i uczestnictwem w dobrach niebieskich.

O uera spes ut uerm gaudium fac post uite presentis stadium ut optatum
in celis braum nobis detur [151].

Verbum bonum et suaue [152] to sześciostrofowy hymn o przeważającym motywie Bożego Macierzyństwa. Maryja poczęła i urodziła Odwieczne Słowo Ojca — Jezusa, który według hymnu jest Prawdziwym Salomonem, Słońcem oraz Bogiem i Człowiekiem. Cześć, jaką oddali Jezusowi Trzej Magowie, jest też znakiem czci dla dziewiczego macierzyństwa Maryi. Na tle obrazu Maryi Matki hymn czci Maryję Świętą, która wzięła udział w wydarzeniach historio-zbawczych, przyczyniając się do wyniesienia upadłego świata do nowego życia w Chrystusie. Przez to stała się godną, by Ją wzywano i proszono o wstawiennictwo u Swego

[146] Tamże.
[147] Tamże.
[148] k 53 a, Chev. 3701.
[149] Tamże.
[150] Tamże.
[151] Tamże.
[152] k 53 b, Chev. 21343.

Syna. Występujący w hymnie tytuł „domina angelorum" [153] świadczy o wierze w królewską godność Maryi.

Virgini mariae laudes [154] to kolejny hymn chwalący dziewictwo i świętość Maryi. Szerszą zaś naukę przekazuje hymn o Bożym Macierzyństwie, które wynika z faktu narodzenia z Maryi Słowa Wcielonego oraz o współudziale Maryi w dziele Odkupienia i Pośrednictwie Łask. Przez Maryję zostają uwolnieni uczestnicy ofiary paschalnej. Wstawiennictwo zaś Maryi prowadzi do życia w chwale i powstania z martwych w Chrystusie. Ostatnia strofa hymnu podejmuje ideę duchowego macierzyństwa Maryi zwracając się do Maryi wezwaniem „Matko nasza".

Hodierna lux dei [155] wyraża cześć dla Bożego Macierzyństwa Maryi. Poczęła Ona bez udziału męża, rodząc Boga. Matce Boga każdy człowiek powierza każdą godzinę życia, modlitwę i błagania. Hymn opiewa także dziewictwo Maryi, czci Ją jako świętą Królowę Niebios.

Incipit hymnu *Ave mundi spes maria* [156] sugeruje rozbudowany motyw pośrednictwa łask. Jednak motyw ten pojawia się w formie rozwiniętej dopiero w końcowej strofie hymnu, wyrażając przekonanie, że wstawiennictwo Maryi oczyści wierzących z grzechów i umieści w domu wiecznej światłości. Sporo miejsca poświęca hymn motywowi świętości. Zródłem świętości Maryi jest przebywanie w Niej Ducha Św. Ona stała się żywym Jego przybytkiem.

Ave gemma celi lunarium
Ave sancti spiritus sacrarium [157].

Hymn czci także Maryję jako Dziewicę i Matkę Króla Niebios. Maryja poczęła Syna w sposób przekraczający prawa natury:

Ave cuius uiscera
contra iuris federa
ediderunt filium [158].

Dziewictwo to zatem godne jest czci i naśladowania. Analizowany hymn zawiera jeszcze ideę Niepokalanego Poczęcia i wolności Maryi od wszelkich namiętności. Idea ta kryje się w darze świętości:

Ave singularis,
que per uerbum designaris
non passura incendium [159].

Hymn *Iubilemus in hac die* [160] pochodzi z okresu powstawania brewiarza. Wyraża on cześć dla przymiotów Maryi, szczególnie Dziewictwa, Macierzyństwa Bożego, Świętości i łączących się z nimi przywilejów Pośrednictwa Łask i udziału w Odkupieniu. Wzajemna zależność tych motywów uwidacznia się w Bożym Macierzyństwie, dzięki któremu wszelkie stworzenie zostało naprawione i przywrócone do życia w łasce.

Unieuersa tunc refecit

---

[153] Tamże.
[154] k 53 b, Chev. 21651.
[155] k 53 vc, Chev. 7938.
[156] k 53 vc, Chev. 1974.
[157] Tamże.
[158] Tamże.
[159] Tamże.
[160] k 53 vd, Chev. 9813.

dum in matre qui nos fecit
complet opus gratie [161].

Motyw udziału Maryi w Odkupieniu jasno uzasadnia hymn *Tibi cordis in altari* [162]. Przez Nią przychodzi Bóg do człowieka grzesznego. Przez Nią także zbliżają się grzesznicy do Boga.

Per te deum adit reus ad quem pert te venit deus
tu amborum media.
Pro peccatis immolare peccatorum persecutato
precium sacrificia [163].

Ponadto hymn czci Maryję jako Najświętszą Dziewicę, będącą Pośredniczką Łask. Jej pośrednictwo sprowadza sprawiedliwość w serca upadłych.

Tu reorum aduocata per te sit eorum grata
causa coram iudice [164].

Hymn *Stella maris o maria* [165] zawiera motywy świętości i pośrednictwa łask w formie najbardziej rozwiniętej. Świętość Maryi objawia się w bezgrzeszności, dobroci macierzyńskiej. Cechy te są przykładem dla świata. Łaskawość zaś godna jest najwyższej chwały i czci. Hymn porównuje Maryję w Jej świętości do kielicha pełnego miłości oraz rozkosznego źródła słodyczy i łaski. Do Maryi przynoszącej życie zanosi się w hymnie prośby o pomoc w słabościach oraz o zbawienie dla oczyszczonych. Podziwia się Maryję jako Naczynie Męstwa i Cnoty, upatrując w Niej nadzieję zbawienia i pokoju. Macierzyństwo Boże hymn przedstawia pod kątem zadań, jakie Maryja spełniła w dziejach Zbawienia. To Macierzyństwo jest związane ze zrodzeniem Świętej Nadziei. Maryja sama jest Bramą Życia, która została otwarta grzesznikom.

Tu matrona sancte spei
mater bona mater dei
dei uirga uena uenie
(...)
Stirps beata fac placatum
patrem nata parens natum
nobis peccatoribus [166].

Użyte w ostatnim wersecie hymnu sformułowanie „servi tui" pozwala wnioskować o czci wobec Maryi jako Królowej i Pani.

Dwunasty w zestawie hymnów maryjnych, hymn *Mater patris nati nata* [167] w sposób szczególny czci Boże Macierzyństwo Maryi. Zostało ono zapoczątkowane w Zwiastowaniu Anioła Gabriela. W Niej Bóg stał się Człowiekiem dla zbawienia ludzi. Jezus już w tajemnicy Wcielenia jawi się jako Król Królów. Odtąd też Maryja staje się Matką Królową, która niesie światu zbawienie. Wstawiennictwo Maryi wyzwala u grzeszników ufność, z którą kierują oni prośby o odpuszczenie grzechów oraz o łaskę życia wiecznego razem z Maryją w domu Ojca.

---

[161] Tamże.
[162] k 54 a, Chev. 20459.
[163] Tamże.
[164] Tamże.
[165] k 54 a, Chev. 19455 nn.
[166] Tamże.
[167] k 54 b, Chev. 14075.

O tym, jak bardzo wierzono w pośrednictwo Maryi, świadczy występowanie tego motywu w każdym z analizowanych hymnów. Szczególnym przykładem tej wiary jest dziesięciostrofowy hymn *Ave uirgo uirginum* [168], którego dziewięć strof zawiera treść o pośredniczej roli Maryi. W większości jest to wychwalanie Maryi jako naszej ucieczki, pośredniczki, pocieszycielki. Zamieszczone w hymnie prośby dotyczą przede wszystkim uwolnienia od więzów grzechu, nawiedzenia chorych, przywrócenia życia umarłym, umocnienia. Proszono też o sprawiedliwość, radość nawrócenia.

De peccati uinculo
hoste carne sedulo
libera nos maria.
Tu nostrum refugium
da reis remedium
procul pelle uicia.
Infirmos tu uisita
mortuos resuscita
tu mestis solatia.
Per te iustis gratia
per te reis venia
datur et leticia.
Virgo carens simili
tuque mundo flebili
contulisti gaudia.
Flos digneris uisere
ut cum christo uiuere
possimus in gloria. Amen [169].

Hymn *Salue sancta christi parens* [170] jest poetyckim uczczeniem Bożego Macierzyństwa Maryi. Maryja, Matka Jezusa Chrystusa ukazana jest ponadto jako święta, przeczysta Dziewica, pośrednicząca oraz pełna chwały wśród świętych.

Ave uirgo graciosa [171] — to hymn, który dość jasno określa motyw udziału Maryi w odkupieniu. Maryja jest tą, przez którą do świata przychodzi Zbawiciel Jezus Chrystus przynosząc nowe życie. Narodzony Zbawiciel oświeca mroki tego świata, jest bowiem Słońcem Sprawiedliwości.

Ave fulgens margarita
per quam uenit mundo uita
cristus sol iustitiae [172].

Kult Maryi Pośredniczki wyrażają prośby dostąpienia radości nieba, której pragną wierzący i czczący Matkę Jezusa — Króla Chwały, obdarzoną chwałą w niebie. Odmawiający ten hymn prosili także Maryję o codzienną opiekę, o pouczenie, co należy czynić, by u końca życia dostąpić obcowania ze świętymi, o pomoc w ludzkich słabościach. Maryja bowiem, wyznaje się w hymnie, jest dla nas, śmiertelników, jedyną nadzieją. W utworze tym odczytuje się jeszcze motywy świętości, dziewictwa Maryi. Wszystkie występujące tu motywy przenika wiara w Boże Macierzyństwo Maryi.

---

[168] k 54 vc, Chev. 2261.
[169] Tamże.
[170] k 54 vc, Chev. 1879.
[171] k 54 vd, Chev. 2217.
[172] Tamże.

Hymn *Ave uirgo gloriosa* [173] odmawiany był prawdopodobnie w uroczystość Wniebowzięcia Maryi. W swej treści jednak nie zawiera motywów o Wniebowzięciu, występuje natomiast bardzo rozwinięty motyw chwały Maryi w niebie. Maryja jest blaskiem nieba, ustanowiona ponad słońcem, godna uwielbienia wszystkich chórów niebieskich.

Ave gemma preciosa
super solem speciosa
uirginale gaudium
(...)
Finis leti uite uia
tibi triplex ierachia
digna dat preconia [174].

Hymn czci także Maryję jako Matkę, której Owocem życia jest Jezus Zbawiciel. Metafory dziewiczej lilii, przeczystego źródła określają dziewictwo Maryi. Ideę pośrednictwa streszcza tytuł Nadziei grzeszników, nadany Maryi.

Ostatnim hymnem maryjnym brewiarza jest dziesięciostrofowy utwór rozpoczynający się od słów *Salvatoris mater pia* [175], opiewający Boże Macierzyństwo Maryi. Dla określenia tego przywileju używa się słów takich jak: Świątynia Boga, Matka Zbawiciela, Oblubienica Króla Najwyższego. Stwierdza się także, że narodzenie Króla Królów stało się na skutek Słowa przekazanego Maryi w Zwiastowaniu, które Ciałem się stało. Obecność Boga w łonie Maryi sprawia, iż jest Ona pełna łaski, święta, do której z ufnością spieszą grzeszni.

Porta celi
templum dei
maris portus
ad quem rei
currunt cum fiducia [176].

Mając na uwadze elementy kultu maryjnego w brewiarzu z Elbląga należy, dla całości, poddać jeszcze analizie materiał maryjny zawarty w Litanii do Wszystkich Świętych oraz ówczesnej formie Pozdrowienia Anielskiego, używanej przez dominikanów w godzinach liturgicznych.

Litania zawiera trzy wezwania Maryi: Świętej, Bożej Rodzicielki i Dziewicy. Każde z nich zakończone jest prośbą o modlitwę [177]. W wersecie litanii zawarte są motywy Bożego Macierzyństwa i Dziewictwa Maryi. Modlitwa po litanii [178] czci także Maryję jako świętą, zawsze Dziewicę i Pośredniczkę Łask wszelkich.

Ówczesna forma Pozdrowienia Anielskiego jest wyrazem kultu świętości, który wiąże się z pełnią łaski i wybrańswtem Maryi wśród innych niewiast oraz Bożego Macierzyństwa, którego Owocem jest Jezus Chrystus.

Ave maria gracia plena dominus tecum benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus uentris tui. Amen [179].

---

[173] k 55 a, Chev. 2205.
[174] Tamże.
[175] k 55 b, Chev. 17821.
[176] Tamże.
[177] k 33 vc, Litania.
[178] Tamże, versus i oratio.
[179] k 57 a.

Przeanalizowany materiał maryjny, zawarty w hymnach, litanii oraz Pozdrowieniu Anielskim pozwala stwierdzić, że w średniowiecznej pobożności, przejawiającej się w utworach poetyckich, najbardziej rozwinięty został motyw Maryi Pośredniczki. Wzywano i proszono Ją, wierząc w Jej Boże Macierzyństwo, Swiętość oraz uznając Dziewictwo. W sposób prosty i zrozumiały pojmowano rolę Maryi w dziejach Zbawienia. Spotyka się także, wynikające z królewskiej godności Jezusa Chrystusa, motywy Maryi Królowej, obdarzonej chwałą w niebie. Motyw Niepokalanego Poczęcia nie posiada jeszcze głębszego uzasadnienia i ma charakter prawdy pojmowanej zawiązkowo. Bardzo mało miejsca zajmują w hymnach fakty historyczne. Tylko jeden motyw apokryficzny, wzięty z legendy o Teofilu, świadczy jednak o tym, że głównym źródłem dla twórczości poetyckiej tego okresu było Pismo św. i tradycja Kościoła, nie zaś przekazy apokryficzne.

Częstość występowania poszczególnych motywów kultowych Maryi pozwala na przedstawienie ich w następującym schemacie:

1. Pośrednictwo łask,
2. Macierzyństwo Boże,
3. Świętość,
4. Dziewictwo,
5. Udział w Odkupieniu,
6. Godność królewska,
7. Chwała w niebie,
8. Fakty dziejowo-zbawcze,
9. Macierzyństwo duchowe,
10. Niepokalane poczęcie,
11. Fakty apokryficzne.

Zestawienie to daje obraz maryjnej pobożności dominikanów elbląskich, którzy wzywali Maryję jako Pośredniczkę Łask, czcili Boże Macierzyństwo Maryi, naśladowali świętość i miłowali Maryję jako Dziewicę, Królową pełną chwały i Matkę duchową wszystkich ludzi, która z woli Boga została w sposób czynny włączona w dzieło Odkupienia.

VII. ANALIZA OFICJUM NAWIEDZENIA NMP

Brewiarzowe oficjum Nawiedzenia jest w swej formie odmienne od innych poddanych już analizie oficjów. Jest ono rymowane, a częściowo i rytmizowane. Całe oficjum jest poetycką interpretacją faktu Nawiedzenia św. Elżbiety przez Najświętszą Maryję Pannę. Opiera się ono o Łukaszową Ewangelię dzieciństwa Pana Jezusa 1,39—80. Historia ta jest zatem podłożem dla motywów kultu NMP.

Hymn z jutrzni przedstawia problem święta Nawiedzenia. W wydarzeniu odwiedzin Elżbiety dokonało się objawienie światu przez Maryję tego, co Bóg w Zwiastowaniu złożył w Jej sercu, a czego do tej pory sama nikomu nie ujawniła. Było to pierwsze ujawnienie wcielenia Syna Bożego.

> Sic festinat et festinat domum quam ingreditur nam serena deo plena lucem dat cum loquitur fit que festum manifestum dum deus ostenditur. Hinc exurgit et assurgit elinguis infantulus exultando adorando deum qui fit paruulus et sanetur et saluetur electorum populus[180].

[180] k 382 a, Hymnus ad matutinum.

Podobnie lekcje nawiązują do faktu historycznego poddając go interpretacjom. Jako przykład może służyć lekcja piąta, która nawiązuje do pozdrowienia Elżbiety przez Maryję. Wtedy Duch Św. napełnił Elżbietę, a Dzieciątko poruszyło się w jej łonie. Wtedy też Jan w łonie Elżbiety wysławiał Wcielonego Syna Bożego. Wtedy też został uczyniony prorokiem.

> Hinc et cito aduentus marie diuineque presencie beneficia declarantur cum subditur: Et factum est ut audiuit salutacionem eius elyzabeth exultavit infans in utero eius. Sicut enim illa marie sic iste aduentum domini senciebat: et quia lingua non potuit anima exultante resultabat. Iamque sue precursionis officiunt spiritu sancto repletus inhoabat. Denique uero antequam maria elyzabeth salutaret sed statim ut locuta est verbum quod dei filius in uentre matris suggesserat infans iohannes exultavit et tunc prophetam fuit [181].

Trzy lekcje nokturnu trzeciego to homilia św. Ambrożego na Ewangelię o Nawiedzeniu. Przyjście Maryi do Elżbiety św. Ambroży rozumie tu jako przyjście Chrystusa do Jana.

> Contuendum est quia superior uenit ad inferiorem ut inferior adiuuetur maria ad elyzabeth christus ad iohannem. Denique eciam postea ut sanctificaret baptismum iohannis dominus uenit ad baptismum [182].

W Nawiedzeniu po raz pierwszy zostało właściwie zrozumiane przez człowieka misterium zbawienia. To, co się dokonało w Maryi, a o czym mówiła Ona pozdrawiając Elżbietę, najpierw usłyszał i zrozumiał Jan [183]. Antyfony do kantyku NMP oraz lekcja pierwsza oktawalna zwracają uwagę, że wydarzenie Nawiedzenia ma charakter szczególnego objawienia. To, co było tajemnicą serca Maryi, zostaje odkryte przed światem. Podkreśla się w tym rolę kobiety zwiastującej zbawienie [184]. Historia Nawiedzenia św. Elżbiety przez Maryję obrazuje ponadto ideę wypełniania się woli Bożej. Oto bezpłodna Elżbieta poczyna dziecię, które będzie przygotowywać drogę Panu. Maryja Dziewica poczyna Syna Bożego za sprawą Ducha Św., zawierzywszy słowom Anioła. Spotkanie tych dwu wydarzeń i ich ukazanie światu rodzi radość i uwielbienie Boga, działającego pośród ludu. Wyrażają to kantyki Maryi [185] i Zachariasza [186].

Maryja w oficjum Nawiedzenia jest czczona jako Boża Rodzicielka. Ten motyw należy do najczęstszych w oficjum. Maryja jest tą różdżką Jessego, która wydała kwiat w postaci Syna Bożego [187]. W Maryi Dziewicy przychodzi światło odwieczne pochodzące z wysoka [188]. Oddając cześć Maryi przez kult Jej Macierzyństwa Bożego uwielbiano Chrystusa. Wezwaniem do takiej postawy jest inwitatorium analizowanego oficjum.

> Corde et animo latentem in uirgine christum adoremus mentisque dulcedine matri jubilemus [189].

Matka Boża odwiedzająca Elżbietę jest święta. Źródłem tej świętości,

[181] k 383 vc, Lectio V.
[182] k 385 a, Lectio VIII.
[183] k 386 b, Lectio IX.
[184] k 386 b, Lectio prima in octava i ad Magnificat antiphona.
[185] Łuk. 1 46—55 por. 386 vc, Lectio II, III in octava.
[186] Łuk. 1, 69—79.
[187] k 381 b, Responsorium.
[188] k 382 a, Hymnus.
[189] k 381 vd, Invitatorium.

podkreśla oficjum, jest pełnia łaski, pełnia Boga [190], jaka w Maryi spoczęła dzięki pokorze i zaufaniu do tego, co jej zostało objawione.

hanc invenit gratiam plena iam gratia
ut caritate feruida virginitate integra
humilitate esset eciam deuoto [191].

Ta pełnia Boga, w której uczestniczy Maryja, napawa ją szczęściem [192], pozwala także dawać świadectwo tego szczęścia innym, jak również w pokorze podejmować posługę w domu Zachariasza. Postawa Maryi w domu Zachariasza i Elżbiety winna stać się przykładem i zachętą dla wielu [193].

Oficjum Nawiedzenia zwraca uwagę także na przywilej dziewictwa Maryi. Maryja została Matką jako Dziewica, z pokorą wypowiadając słowa „niech mi się stanie". Dziewicę szczególną mocą napełnił Duch Święty, w dziewiczym ciele Bóg zaczął realizować Dzieło Zbawienia. Jako dziewica Matka Maryja idzie, by nawiedzić swoją krewną Elżbietę i tam śpiewa kantyk uwielbienia.

Accepto igitur ut dictum est consensu uirginis, ut sine virili semine conciperat dei filium [194]
per uisitantem uirginem infirmauit precursori [195].

Przywilej dziewictwa zachowany został przed narodzeniem i po narodzeniu Jezusa. Ideę tę podejmuje homilia św. Ambrożego w ósmej lekcji jutrzni [196]

Motyw pośrednictwa Maryi wyrażają w oficjum różne prośby, z jakimi zwracano się do Maryi. W responsorium po lekcji dziewiątej Maryja wzywana jest tu jako przedziwna nadzieja człowieka.

O spem miram, quam dedisti decantula hominibus dum ancillam te dixisti et beatam pro omnibus mater ut nos christi fruamur aspectibus [197].

Werset tego responsorium jest prośbą o zachowanie od śmierci: „nos a morte saluas" [198].

Syntetycznym ujęciem motywu pośrednictwa łask jest konkluzja hymnu pierwszych nieszporów tego święta, a znana do dziś w formie antyfony *Mara mater gracie* [199]. Obraz Maryi modlącej się za grzeszników przypominają wezwania „Ora pro nobis sancta dei genitrix" [200].

Oficjum podejmuje także temat uczestnictwa Maryi w dziele zbawienia. Maryja jest glebą, na którą zostało rzucone ziarno, wydające owoc [201]. Owocem tym jest Mesjasz, nawiedzający swój lud [202]. Lekcja pierwsza oktawalna przeciwstawia Maryję Ewie.

---

[190] k 384 vc, Lectio VII.
[191] k 383 a, Lectio III.
[192] k 384 vd, Responsorium.
[193] k 385 a, Lectio VIII.
[194] k 382 vd, Lectio III.
[195] k 386 a, ad Benedictus antiphona.
[196] k 384 vd, Lectio VIII.
[197] k 385 vc, Responsorium.
[198] k 385 vc, Versus.
[199] k 381 vc, Hymnus.
[200] k 381 vc, Versus.
[201] k 384 a, Responsorium.
[202] k 386 b, ad Benedictus antiphona.

Maria ut sicut in inicio peccatum a muliere sic eciam in inicio salutis a mulieribus inhcoarentur bona [203].

Maryja, dająca początek zbawieniu, nazywana jest dlatego Bramą Zbawienia lub Bramą Niebios [204].

Przeprowadzona analiza wykazuje, że oficjum jest przede wszystkim uczczeniem wydarzenia historycznego, które odegrało dużą rolę w dziejach zbawienia, stając się pierwszym ujawnieniem światu tego, co w Maryi rozpoczął Bóg. Treść historyczna w oficjum stanowi tło dla rozwoju innych motywów kultu, które można zestawić w schemacie:

1. Macierzyństwo Boże,
2. Fakty dziejowo - zbawcze,
3. Świętość,
4. Dziewictwo,
5. Pośrednictwo łask,
6. Udział w Odkupieniu.

Schemat ten ukazuje, że dominikanie rozważając wydarzenia historyczno-zbawcze, w których uczestniczyła Maryja, czcili Maryję jako Bożą Rodzicielkę, naśladowali świętość i miłowali Maryję Dziewicę. Przy tym wzywano Maryję, wierząc w Jej pośrednictwo, przypominając zasługi, jakie zyskała przez udział w zbawieniu.

ZAKOŃCZENIE

Materiał rękopiśmienny z brewiarza dominikanów z Elbląga, będący podstawą do wykazania kultu Najświętszej Maryi Panny, obejmuje okres XIII, XIV i XV w.

Z w. XIII pochodzą hymny Maryjne; w. XIV oficja Oczyszczenia, Zwiastowania, Wniebowzięcia, Narodzenia oraz oficjum sobotnie o NMP; z w. XV rymowane oficjum o Nawiedzeniu NMP. Materiał ten obrazuje kult, jaki oddawany był przez dominikanów z Elbląga w poszczególnych wiekach. W jaki sposób czczona była Maryja, najlepiej przedstawi zestawienie motywów kultowych, oparte na częstotliwości ich występowania.

XIII w.

1. Pośrednictwo łask
2. Macierzyństwo Boże
3. Świętość
4. Dziewictwo
5. Udział w Odkupieniu
6. Godność królewska
7. Chwała w niebie
8. Fakty historyczne
9. Macierzyństwo duchowe
10. Niepokalane poczęcie
11. Fakty apokryficzne

XIV w.

1. Macierzyństwo Boże
2. Świętość
3. Dziewictwo
4. Pośrednictwo łask
5. Udział w Odkupieniu
6. Fakty historyczne z życia Maryi
7. Chwała w niebie
8. Wniebowzięcie
9. Godność królewska
10. Macierzyństwo duchowe
11. Uświęcenie w łonie matki

XV w.

1. Macierzyństwo Boże
2. Fakty historyczne
3. Świętość

[203] k 386 b, Lectio I in octava.
[204] k 383 b, Antiphona.

4. Dziewictwo
5. Pośrednictwo łask
6. Udział w Odkupieniu

W XIII w. dominikanie elbląscy czcili Maryję jako Pośredniczkę łask, Matkę Boga, Świętą i Dziewicę. Pierwszeństwo pośrednictwa łask przed innymi dogmatycznymi i teologicznymi motywami kultu powodowane jest zapewne liryzmem charakterystycznym dla hymnów zachowanych w trzynastowiecznej części brewiarza.

Obraz kultu Matki Boskiej w XIV w. jest tworzony przez bogaty materiał pięciu oficjów, skupiający się głównie na treści dotyczącej Macierzyństwa, Świętości i Dziewictwa Maryi. Obraz kultu Matki Bożej w w. XV odpowiada w zasadzie obrazowi w. XIV. Dominacja elementu historycznego wynika z faktu, że analizą objęte zostało oficjum będące historią Nawiedzenia Elżbiety przez Maryję..

Inne motywy kultu, występujące bardziej lub mniej wyraźnie w poszczególnych wiekach, świadczą o powolnym rozwoju pobożności maryjnej i samej mariologii.

Czterem podstawowym motywom występującym zarówno w XIII, XIV i XV w. odpowiadają cztery podstawowe akty kultu maryjnego: Macierzyństwu Bożemu — cześć, Świętości — naśladowanie, Dziewictwu — miłość, Pośrednictwu łask — wzywanie. A zatem w w. XIII przede wszystkim wzywano Maryję, czcząc, naśladując i miłując. W w. zaś XIV i XV najpierw oddawano Maryi cześć, naśladowano, okazywano miłość i wreszcie wzywano.

Uwzględniając cały materiał maryjny w brewiarzu trzeba stwierdzić, że szeroko rozbudowany kult Bożego Macierzyństwa pobudzał w każdym wieku modlących się do należnej Maryi czci. Poznawane przez modlitwę cnoty zachęcały do naśladowania; podkreślane stale dziewictwo Maryi budziło miłość. Wiara zaś w pośrednictwo łask zachęcała do wzywania. Przyjmując twierdzenie o. doc. Celestyna Napiórkowskiego, iż kult naśladowania jest charakterystyczny dla mariologii eklezjotypicznej, a kult wzywania dla mariologii chrystotypicznej, możemy stwierdzić, że w brewiarzu z Elbląga materiał trzynastowieczny reprezentuje mariologię chrystotypiczną, ze względu na dominujący, właściwy dla liryki poetyckiej motyw pośrednictwa łask, któremu odpowiada akt wzywania. Materiał maryjny z w. XIV i XV reprezentuje mariologię eklezjotypiczną, ze względu na rozwinięty motyw świętości, któremu odpowiada akt naśladowania.

W duchu też takiej mariologii przez lata swojej działalności dominikanie z Elbląga wywierali wpływ z jednej strony na zakon krzyżowy, z drugiej na mieszczan elbląskich i okoliczny lud wiejski.

LE SUJET DU CULTE DE LA SAINTE VIÈRGE DANS LE MANUSCRIT BRÉVIAIRE DES DOMINICAINS À ELBLĄG (LE MUSÉE À ELBLĄG, LE MANUSCRIT N. 132 DU XIII-XV S.

RÉSUMÉ

Cet élaboration, qui veut présenter le sujet du culte de la Sainte Viérge, s'appuie sur un manuscrit-bréviaire des Dominicains à Elbląg, unique conservé jusqu'aux nos jours, qui provient du XIII-XV siècle. Une analise particulière historico-dogmatique concerne les textes mariologiques suivants, enfermés dans ce manuscrit: les hymnes de la Sainte Viérge, officium du samedi, officium de la Purification, de l'Annuntiation, l'Assomption, la Naissance et l'officium de la Visitation de la Sainte Viérge.

Cette analyse présente qu'au XIII siècle à Elbląg la Sainte Viérge a été vénérée comme Médiatrice des grâces, Mère de Dieu, Sainte, Viérge. Une manifestation de cette foi fut montrée par les actes du culte, comme: invocation, adoration, imitation, amour.

Cependant au XIV et XV siècles on a vénéré d'abord la Sainte Viérgeà l'égard de sa divine Maternité, puis on imitait sa saintété, on montrait l'amour à l'égard de sa virginalité et on invoqnait la Sainte Viérge, croyant en sa médiation.

L'image du culte de Sainte Marie à Elbląg ici montré, permet à soutenir, que les textes du bréviaire du XIII siècle par rapport à la Sainte Viérge présentent une mariologie christotypique à l'égard du motif de la médiation, qui y est développée.

Les textes du XIV et du XV siècles présentent une mariologie ecclésiotypique à l'égard du motif de la saintété qui y est dominant et qui engageait les fidèles à imiter la Sainte Viérge.

KS. TADEUSZ PAWLUK

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

PRAWNO-ORGANIZACYJNE ASPEKTY MISJI W ŚREDNIOWIECZU

Treść: Wstęp. I. Prawo ewangeliczne podstawą działalności misyjnej Kościoła. II. Czynniki misyjne w średniowieczu. III. Czy prawo kościelne dopuszczało przymus chrztu? IV. Misyjne obrzędy udzielania chrztu. V. Organizacja terenów schrystianizowanych. — Zakończenie.— *Argumentum.*

WSTĘP

Słowo „misja", aczkolwiek wieloznaczne, zawsze nam kojarzy się z jakimś odpowiedzialnym zadaniem do spełnienia bądź ważnym zleceniem do wykonania, bądź też z jakimś nieprzeciętnym posłannictwem. Takie skojarzenia są właściwe również dla słów „misje" lub „misje apostolskie", jakich używamy w Kościele na określenie specjalnego przedsięwzięcia, którego celem jest przepowiadanie Ewangelii Jezusa Chrystusa i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup społecznych, wśród których nie zapuścił On jeszcze korzeni. Misje te bowiem są zadaniem odpowiedzialnym, ponieważ odnoszą się do głoszenia konkretnego słowa Bożego oraz do nadprzyrodzonego odrodzenia ludzi dzięki słowu Boga; są ważnym zleceniem, ponieważ głosiciele Ewangelii realizują nakaz samego Chrystusa pragnącego zbawienia wszystkich ludzi; są wzniosłym posłannictwem, ponieważ misjonarze szerzący wiarę Chrystusową są oficjalnie wysłani na cały świat przez Kościół realizujący wolę swego Założyciela.

O misjach apostolskich różnych epok i na ziemiach różnych narodów napisano już wiele, a mimo to jest to temat wciąż nie wyczerpany i wdzięczny dla wielu grup autorów. Misje bowiem to zjawisko towarzyszące poprzez wieki nie tylko rozwojowi Kościoła, ale także rozwojowi kultury narodów; nie tylko powodujące nadprzyrodzoną przemianę w duszach ludzkich, lecz także pozostawiające silne i wielorakie reperkusje w życiu społecznym. Tej różnorodnej roli misji odpowiada wieloaspektowość badań misjologicznych.

Poważnym zainteresowaniem zarówno misjologów, jak i historyków cieszą się misje średniowieczne. W średniowieczu bowiem w błyskawicznym niemal tempie dokonała się chrystianizacja całej Europy. Z tego względu misje średniowieczne to ważny element historii Polski. W ich wyniku zrodził się Kościół polski, nie tylko jako instytucja zbawcza, ale także jako nośnik i propagator kultury zachodnioeuropejskiej na ziemiach polskich.

Nic więc dziwnego, że i niniejsza praca nawiązuje do misji średniowiecznych. W pracy tej misje zostaną ukazane mniej od strony faktograficznej, więcej zaś od strony prawno-organizacyjnej; nie tyle od strony zjawiska, co raczej od strony podstawy ich funkcjonowania. Podstawą tą było przede wszystkim prawo Boże, a następnie wytyczne Kościoła oraz zwyczaje misyjne, które nadały misjom konkretną formę organizacyjną.

Po zarysowym przedstawieniu kościelnego prawa misyjnego autor

pragnie poruszyć tylko niektóre prawno-organizacyjne kwestie misji wczesnośredniowiecznych. Kwestie te to: czynniki misyjne, przyjmowanie chrztu pod presją zewnętrzną, misyjne obrzędy udzielania chrztu oraz organizacja terenów schrystianizowanych.

I. PRAWO EWANGELICZNE PODSTAWĄ DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA

Mandat misyjny Kościół otrzymał od swego Założyciela. Słowa Chrystusowe zawierające polecenie nauczania prawdy objawionej wszystkim narodom i udzielania chrztu tym, którzy w te prawdy uwierzą, są jasne i nie budzą wątpliwości. Chrystus spotkawszy się ze swoimi uczniami po swym zmartwychwstaniu wypowiedział dobitne słowa: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu (...). Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" [1]. Chrystus posłał na cały świat Apostołów, podobnie jak Jego posłał Ojciec [2]. Posłannictwo Apostołów to posłannictwo zbawienia, a więc najwyższej rangi. „Idźcie na cały świat — polecił Chrystus — i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony" [3].

Misyjny charakter działalności apostolskiej podkreślają Ewangeliści opisując już wybór Apostołów przez Chrystusa: „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki" [4]. Sam Chrystus wygłosił do Apostołów, zaraz po ich powołaniu, mowę misyjną, dając wytyczne czekającej ich działalności misyjnej. Działalność ta miała być nie marginesową, lecz istotnie związaną z ich powołaniem. Walor tej działalności wynikał z zapowiedzi sankcji, jakie poniosą ci, którzy nie przyjmą Apostołów i odrzucą ich słowa o królestwie niebieskim: „Ziemi sodomskiej i gomorejskiej lżej będzie w dzień sądu niż temu miastu" [5].

Mandat misyjny nie mógł odnosić się tylko do Apostołów, których Chrystus miał przy sobie; nie miał też na uwadze tylko ludów mieszkających w Palestynie. Wola Boga było, aby objawienie dane dla zbawienia człowieka było przekazywane wszystkim pokoleniom po wszystkie czasy. Dlatego Apostołowie z nowiną ewangeliczną wyszli poza Jerozolimę i poza granice Palestyny, a przed swoją śmiercią zatroszczyli się o swoich następców, którzy przejęli od nich powierzoną im przez Chrystusa misję. Z ustanowienia Bożego następcami Apostołów stali się biskupi razem z Następcą św. Piotra, którzy po dzień dzisiejszy, wraz ze swoimi pomocnikami, kapłanami i diakonami, prowadzą i umacniają na całym świecie dzieło rozpoczęte przez Apostołów [6].

A więc mandat misyjny Kościoła opiera się na prawie ewangelicznym. Prawo to, zawierające nakaz: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody", wypływa z samej natury Kościoła. „Kościół pielgrzymujący — poucza Sobór Watykański II — jest misyjny ze swej natury" [7]. Kościół, który by był zamknięty i posiadałby strzeżone granice, nie byłby Koś-

---

[1] Mt 28, 18—20.
[2] J 20, 21.
[3] Mk 16, 15—16.
[4] Mk 3, 14.
[5] Zob. Mt 10, 15.
[6] Sobór Wat. II: Konst. dogm. *Lumen gentium* o Kościele, n. 20.
[7] Dekret *Ad gentes divinitus* o działalności misyjnej Kościoła, n. 2.

ciołem Chrystusowym. Kościół wziął swój początek z posłania Syna Bożego i z posłania Ducha Świętego. Na posłannictwie opiera się cała działalność Kościoła. „Posłannictwo więc Kościoła — głosi wspomniany sobór — uskutecznia się działalnością, przez którą Kościół, posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszony łaską i miłością Ducha Świętego, staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi czy narodów, aby ich doprowadzić do wiary, wolności i pokoju Chrystusowego przez przykład życia, głoszenie słowa oraz przez sakramenty święte i inne środki łaski tak, aby stała się dla nich otworem wolna i pewna droga do pełnego uczestnictwa w misterium Chrystusa" [8].

Wytyczne misyjne, udzielone Apostołom przez Chrystusa, Kościół pobożnie uznał za swoje prawo misyjne obowiązujące we wszystkich czasach. Nie oznacza to jednak, że pod wpływem nowych warunków i okoliczności, w jakich przyszło mu rozwijać się, nie ustanawiał własnych wytycznych co do prowadzenia misji. Do pierwszych kościelnych przepisów misyjnych można już zaliczyć zalecenia wydane na tak zwanym soborze jerozolimskim w 49 r.[9] W aspekcie misyjnym należy patrzeć też na przeniesienie, jeszcze w czasach apostolskich, centralnego ośrodka pracy apostolskiej z Palestyny do Rzymu. Chodziło bowiem nie tylko o odseparowanie religii chrześcijańskiej od religii żydowskiej, ale także — a może przede wszystkim — o stworzenie optymalnych warunków dla uniwersalnej pracy misyjnej Kościoła.

Inne wytyczne kierowały działalnością misyjną w okresie prześladowań Kościoła, a inne po ukazaniu się edyktu mediolańskiego (313). Wystarczy wspomnieć, że wytyczne z okresu prześladowań nieuchronnie prowadziły misjonarzy na śmierć męczeńską, a nawróconych mobilizowały do dawania wspaniałych przykładów życia indywidualnego, rodzinnego, społecznego. Zaraz po edykcie mediolańskim doszło do wypracowania zasady, że poczynania Kościoła będą wspomagane przez władzę państwową, oczywiście na zasadzie wzajemności. Ta zasada współpracy ułatwiła ewangelizację ludów w granicach Cesarstwa Rzymskiego, zahamowała natomiast na pewien czas ekspansję chrześcijaństwa poza granicę tegoż Imperium. Ludy barbarzyńskie (*barbari*) w odczuciu Rzymu nie nadawały się do partnerskiego współżycia ze względu na swój prymitywizm prawno-moralny oraz ciągłe niebezpieczeństwo grożące z ich strony [10]. Stąd rzymskie chrześcijaństwo, powiązane lojalnie z państwem i ponoszące konsekwencje rzymskiego totalizmu państwowego, nie miało pełnej swobody w zakresie działań misyjnych. Dopiero upadek zachodniego Cesarstwa Rzymskiego pod ciosami wędrownych ludów germańskich (476) stworzył misjom chrześcijańskim pełniejsze warunki do szerokiej działalności. Od tego czasu misje w szybkim pochodzie zaczęły docierać do wszystkich niemal zakątków Europy, zdobywając dla chrześcijaństwa coraz to nowe kraje [11].

---

[8] Tamże, n. 5.

[9] Dz. 15, 22—29.

[10] Zob. L. Winowski: Stosunek średniowiecznej Europy do obcych-innowierców. *Prawo Kanoniczne* 4 (1961) 600—617.

[11] Zob. J. Schmidlin: Katholische Missionsgeschichte im Grundriss. Steyl 1925; Histoire universelle des missions catholiques. I—IV. Pod red. S. Delacroix. Paris 1956—1959; W. Dziewulski: Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym. Wrocław 1969; K. Fink: Westchristentum und Kirche im Mittelalter. Stuttgart 1978.

II. CZYNNIKI MISYJNE W ŚREDNIOWIECZU

Gdy patrzymy na mapę chrześcijaństwa w Europie średniowiecznej, nasuwa się pytanie: jakie były czynniki ekspansji chrześcijaństwa w średniowieczu?

Należy najpierw ogólnie odpowiedzieć, że chrześcijaństwo zawdzięczało swoją ekspansję przede wszystkim temu, iż jego przepowiadanie wynikało z samej natury Kościoła. Każdy, kto znalazł się w Kościele, poczuwał się do obowiązku dawania świadectwa Ewangelii zarówno słowem, jak i przykładem swojego życia. Dlatego pierwsze ziarna chrześcijaństwa rzucali na glebę pogańską wszyscy chrześcijanie przy każdej nadarzającej się okazji. Pierwsze terytorialne rozszerzenie się chrześcijaństwa Kościół zawdzięcza tym chrześcijanom nawróconym, którzy rozproszyli się po Judei, Galilei i Samarii bądź wyszli poza granice Palestyny wskutek pierwszego prześladowania, zapoczątkowanego ukamienowaniem św. Szczepana Diakona [12]. Chrześcijaństwo przenikało na graniczące z Cesarstwem ziemie barbarzyńców na zasadzie stosunków sąsiedzkich. Wędrowało ono w świat razem z kupcami przemierzającymi międzynarodowe szlaki handlowe, z wysłannikami cesarskimi udającymi się do wodzów barbarzyńskich, z żołnierzami rzymskimi pozostającymi na usługach rozległego Imperium Rzymskiego.

Jednakże te nie zorganizowane misje nie wyczerpywały programu misyjnego Kościoła. Program ten z urzędu realizowali Apostołowie, a następnie Stolica Apostolska. Wprawdzie Kongregację Rozkrzewiania Wiary powołał dopiero Grzegorz XV w 1622 r., jednakże Stolica Apostolska nigdy nie traciła z oczu swego posłannictwa misyjnego. Np. wiemy, że doniosłej wagi inicjatywy misyjne podejmował Grzegorz I Wielki (590—604). Miał on wpływ na nawrócenie się Wizygotów, Longobardów, a przede wszystkim Anglosasów. To on wysłał do Anglii opata benedyktynów, św. Augustyna, wraz z czterdziestoma zakonnikami i szczegółową instrukcją misyjną. Gdy tenże opat zniechęcony pogłoskami o trudnościach powrócił do Rzymu, papież swoim stanowczym poleceniem skłonił go do kontynuowania misji. Instrukcje z Rzymu były ciągle wysyłane do misjonarzy anglosaskich, którzy na wzór zakonników iroszkockich rozwijali szeroką działalność na kontynencie europejskim. Pod wpływem instrukcji rzymskich działał św. Bonifacy (680—754), apostoł Niemiec. Ten bezpośredni kontakt misjonarzy z Rzymem dał początek wielkiemu procesowi ścisłego łączenia się Kościołów partykularnych z Kościołem rzymskim i z całym Kościołem powszechnym. W ten sposób Europa Zachodnia zaczęła przyjmować jednolite oblicze kulturalne. Prymat papieża, wspólny język łaciński, obrządek łaciński, prawo kanoniczne — to ważne elementy jednoczące chrześcijańską Europę Zachodnią w średniowieczu.

To, co w praktyce misyjnej było stosowane, zostało wyrażone w formie ustawy przez Mikołaja I (858—867). Kiedy książę państwa bułgarskiego, Borys, zwrócił się do Rzymu o pomoc w przeprowadzeniu misji i o wyjaśnienia natury religijnej, papież skierował tam misjonarzy oraz przesłał w 867 r. słynne *Responsa ad consulta Bulgarorum*, w których — łagodząc surowe ustawy kościelne dane Bułgarom z Konstantynopola — uzależnił prace misyjną wśród Bułgarów od Stolicy Apostolskiej. Zarówno legaci papiescy, jak i przyszły biskup, którzy poprowadzą

[12] Dz 8, 1—4.

chrystianizację kraju, zostali zobowiązani we wszystkich ważniejszych sprawach odnosić się do Rzymu [13].

Wprawdzie warunki polityczne wpłynęły na to, że chrześcijaństwo bułgarskie wkrótce złączyło się z Konstantynopolem, to jednak od czasów Mikołaja I powszechnie utrwaliła się zasada, iż prowadzenie misji apostolskich należy do kompetencji Stolicy Apostolskiej. Dlatego każdy misjonarz dużego formatu zanim wyruszył do ludów pogańskich, czy też do neofitów, aby utwierdzać chrześcijaństwo, najpierw udawał się do Rzymu po pełnomocnictwo, czyli misję kanoniczną i po instrukcje papieskie. Takie pełnomocnictwo mieli nasi święci misjonarze: Wojciech od Grzegorza V i Bruno z Kwerfurtu od Sylwestra II. Dlatego też władcy państwowi, którzy pragnęli przeprowadzić chrystianizację swojego kraju lub ją utwierdzić, nawiązywali ścisłą łączność ze Stolicą Apostolską. Taką łączność nawiązali m. in.: Mieszko I z Janem XV, za których Polskę przyjęto pod szczególną opiekę Stolicy Apostolskiej; Bolesław Chrobry z Sylwestrem II, za których doszło do utworzenia metropolii gnieźnieńskiej; Bolesław Szczodry z Grzegorzem VII, którego legaci w 1075 r. zorganizowali ostatecznie polską prowincję kościelną.

Istotną rolę przy ewangelizacji ludów średniowiecznych odegrali misjonarze zakonni. Szczególnym zapałem misyjno-apostolskim odznaczali się mnisi iroszkoccy, którzy szerzyli chrześcijaństwo nie tylko na ziemiach Irlandii, Szkocji, na ziemiach i wyspach późniejszej Anglii, ale także na całym kontynencie europejskim, od Morza Północnego po Italię, a nawet sięgając do Słowian. Zapał misyjny Iroszkotów wkrótce udzielił się benedyktynom anglosaskim, którzy nie tylko nawrócili Anglosasów i zorganizowali Kościół anglosaski, ale też, podobnie jak Iroszkoci, weszli daleko na kontynent europejski.

Z zakonów wywodzili się najznakomitsi misjonarze średniowiecza. Zakony bowiem dawały swoim członkom formację nie tylko wewnętrzną, ale także naukową. Wiele klasztorów słynęło z uprawiania nauk teologicznych. Zapał apostolski, jaki rodził się wśród zakonników, był wynikiem zarówno ich osobistej pobożności, jak i wykształcenia teologiczno-misyjnego.

Zakony odegrały doniosłą rolę również przy utrwalaniu owoców misji. Obecność zakonników w specjalnie założonych klasztorach czy też przy dworach panujących gwarantowała, że dzieło ewangelizacji będzie kontynuowane.

Również na ziemiach polskich trudno byłoby poprowadzić pracę misyjną oraz pierwotne duszpasterstwo bez udziału zakonników, zarówno osiadłych w zorganizowanym domu, jak i tych wędrujących w większych lub mniejszych grupkach apostolskich, posiadających tylko bazę wypadową.

Średniowieczni misjonarze zakonni szli z Ewangelią do pogańskich lu-

---

[13] *Resp.* 106: „Verumtamen in his omnibus aderit misericordia Dei missis nostris et futuro episcopo vestro, qui vos instruant, et quid agere debeatis abundanter erudiant: sed et illi sive nunc, sive post haec semper in rebus dubiis et negotiis maioribus sedem totius Ecclesiae more consulent apostolicam, et ab illa instructi in quibus oportet, instituent, et quae Dei sunt sedula praedicatione docebunt. Haec quidem suggestionibus sive quaestionibus vestris, prout Dominus dedit, respondimus, non quantum potuimus, sed quantum sufficere posse praevidimus. Cum autem episcopum, Deo concedente, per praesulatus nostri ministerium habueritis, ille vos docebit omnia quae ad officium suum pertinent, et si quae sunt quae non capiet, ab apostolicae sedis auctoritate suscipiet". *PL* 119, 1016.

dów europejskich nie tylko od strony Rzymu. Drugi nurt chrześcijaństwa w tym czasie przypłynął do Europy południowo-wschodniej od strony Kościoła patriarchalnego w Konstantynopolu za pośrednictwem świętych Cyryla i Metodego, którzy łączyli obowiązki powołania zakonnego z posługą misyjną. Ich to głównym dziełem ewangelizacyjnym była misja na Wielkich Morawach. Dlatego historia nadała im miano apostołów Słowian, a papież Jan Paweł II ogłosił ich współpatronami całej Europy [14]. Weszli też do historii kultury narodów; dokonali bowiem dla celów misyjnych przekładu na język słowiański ksiąg liturgicznych i części Pisma św., przekładu, który zaaprobował papież Jan VIII.

Osobne zagadnienie to udział władców świeckich w ewangelizacji państw i narodów.

Ingerencja panujących w sprawy kościelne datuje się od momentu ogłoszenia chrześcijaństwa za religię państwową przez cesarza Teodozjusza Wielkiego w 380 r. Fakt ten sprzyjał rozszerzaniu się chrześcijaństwa w granicach Cesarstwa Rzymskiego, jednakże zawierał niebezpieczeństwo cezaropapizmu. Niebezpieczeństwo to było oczywiste z uwagi na rzymski totalizm państwowy. Wystarczy wspomnieć, że od XII w. przed Chrystusem cesarzowi przysługiwał tytuł *pontifex maximus*, a *ius sacrum* było częścią *ius publicum*. I rzeczywiście cesarze za zgodą znacznej części biskupów ingerowali nie tylko w sprawy administracyjne Kościoła, ale też wydawali edykty dogmatyczne, zwoływali synody i zatwierdzali ich postanowienia, a nawet wydawali — jak np. cesarz Justynian I Wielki (482—565) — przepisy liturgiczne [15].

Ta tradycja rzymska w dużym stopniu przyczyniła się do ugruntowania się średniowiecznego poglądu o ścisłym związku Kościoła i państwa, z tendencją do uznawania Kościoła za instytucję państwową, jak np. w imperium karolińskim. Pozycję cesarza w Kościele umacniał fakt, iż był on pomazańcem Bożym, który przez liturgiczną koronację uzyskiwał pewne uczestnictwo we władzy duchowej. Znana była w średniowieczu idea, że książę otrzymuje miecz od Boga dla obrony Matki Kościoła. Więzy zależności Kościoła od cesarzy zaczęły wyraźnie rozluźniać się od czasów Grzegorza VII, co znalazło swój wyraz w konkordacie wormackim (1122), doprowadzając nawet za Innocentego III (1198—1216) do zjawiska zwanego papocezaryzmem.

W świetle przytoczonych faktów łatwo zrozumieć bezpośrednie zaangażowanie średniowiecznych władców świeckich w sprawy misji. Motywy tego zaangażowania nie zawsze musiały być czysto polityczne. Nie wyłącza się motywów czysto religijnych, prawdziwie apostolskich. Najczęściej jednak zaangażowanie misyjne wynikało z pobudek mieszanych: religijno-politycznych bądź religijno-kalkulacyjnych. Te pobudki mieszane są widoczne u wielu władców świeckich. Np. kierowali się nimi: Klodwig, król Franków, twórca zjednoczonego państwa Franków, który pod koniec V w. przyjął chrzest wraz z 3000 swoich wojowników; książę Rościsław, na którego prośbę misje na Wielkich Morawach przeprowadzili święci Cyryl i Metody; Mieszko I, który wraz ze swoją drużyną przyjął chrzest za pośrednictwem księżniczki czeskiej Dobrawy; Bo-

[14] List Ap. *Egregiae virtutis*, 31 XII 1980.

[15] Zob. E. Caspar: Das Papstum unter byzantinischer Herrschaft. Tübingen 1933; K. Voigt: Staat und Kirche von Konstantin den Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit. Stuttgart 1936; H. Lietzmann: Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich. Berlin 1940; N. Addamiano: Chiesa e stato. Dalle origini del cristianesimo ai patti lateranensi. Roma 1969.

lesław Chrobry, który stworzył na ziemiach polskich bazę wypadową dla wielu grup misyjnych. Na decyzję panującego przeprowadzenia chrystianizacji swojego kraju niejednokrotnie miała wpływ ochrzczona wcześniej żona tegoż panującego, przybyła zazwyczaj z innego kraju. Np. Klodwig, król Franków, pozostawał pod wpływem żony Klotyldy, księżniczki burgundzkiej; Etelbert, król Kentu — pod wpływem żony Berty, księżniczki frankońskiej; Mieszko I, książę Polski — pod wpływem żony Dobrawy, księżniczki czeskiej; Włodzimierz Wielki, książę Rusi — pod wpływem żony Anny, siostry cesarza bizantyjskiego Bazylego II „Bułgarobójcy".

Byli jednak i tacy władcy świeccy, którzy na swój sposób czuli się odpowiedzialni za rozszerzanie się Kościoła i za lud Boży. To swoiste poczucie odpowiedzialności nierzadko odzwierciedlało się w prowadzeniu wojny misyjnej. Wystarczy tu wspomnieć okrutne wyprawy Karola Wielkiego przeciwko Sasom czy, dobrze nam znane, misyjne wyprawy krzyżackie na teren Prusów pogańskich.

III. CZY PRAWO KOŚCIELNE DOPUSZCZAŁO PRZYMUS CHRZTU?

W związku z tym, że wraz z panującym zazwyczaj nawracała się jego drużyna, a nierzadko i cała ludność kraju, a jeszcze bardziej w związku z wojnami misyjnymi, nasuwa się pytanie, czy przy ewangelizowaniu ludów średniowiecznych posługiwano się tylko perswazją, czy także przymusem? Czy prawo kościelne dopuszczało przymus chrztu?

Odpowiedź na pozór jest łatwa. Od początku istniało w Kościele przeświadczenie, że gwałt religijny zwracałby się przeciw samej religii. Pisarze kościelni IV i V w. niejednokrotnie to podkreślali. Św. Augustyn, autor podręcznika teologii misyjnej pt. *De catechizandis rudibus*, nauczał, że przyjęcie wiary wymaga długiego i gruntownego przygotowania się oraz pełnej świadomości i dobrej woli; wiara bowiem to *res voluntaria, non necessaria* [16]. Ta nauka św. Augustyna widoczna jest we wszystkich wytycznych misyjnych Kościoła.

Jednoznaczne pod tym względem wytyczne pochodzą od Grzegorza I Wielkiego. Dowiadując się o wywieraniu przymusu na tych, którzy nie chcieli dobrowolnie przyjąć wiary, pouczał: *Pastores enim facti sumus, non percussores*, a tym, którzy za pomocą tortur chcieli nawracać, oświadczał ze zdumieniem. *Nova vero atque inaudita est ista praedicatio, quae verberibus exigit fidem* [17]. Według wytycznych tego papieża, nawracanie powinno odbywać się za pomocą perswazji, nawet z wyłączeniem słów ostrych i nieprzyjemnych dla słuchaczy [18]. Wytyczne te w Dekrecie Gracjana zostały ujęte w zasadę: *Non asperis, sed blandis verbis ad fidem sunt aliqui provocandi.* Nic więc dziwnego, że św. Augustyn, związany instrukcjami Grzegorza I, nawrócił Anglię przy pomocy zaledwie czterdziestu zakonników, podczas gdy dla jej podboju cezar wysadził na wyspy wiele legionów żołnierzy.

Na uwagę zasługuje przepis dany Bułgarom przez Mikołaja I. Papież, przygotowując księcia Borysa do ewangelizacji kraju, wyraźnie pouczył, że nie może ona być przeprowadzona z pozycji siły i pod przymusem [19].

---

[16] Zob. *De fide et operibus*. Tłum. W. Budzik. W: Pisma katechetyczne. Warszawa 1952, s. 171—227.

[17] C. 1, D. 45.

[18] C. 3, D. 45.

[19] *Resp.* 41: „De iis autem qui Christianitatis bonum suscipere renuunt, et idolis immolant, vel genua curvant, nihil aliud scribere possumus vobis, nisi ut

O dobrowolnym przyjmowaniu chrztu mówiono na synodach. Synod odbyty w Toledo w 633 r., rozpatrując sprawę nawracania Żydów, przypomniał, że nikt nie może być przymuszony do przyjęcia wiary, ponieważ zbawić się mogą tylko ci, którzy tej wiary pragną [20].

Również wśród reguł postępowania misyjnego, jakie znalazły się w protokole posiedzenia mieszanego, sporządzonym w obozie wojskowym Pepina nad Dunajem w 796 r. przez Paulina II, patriarchę Akwilei, znajduje się postanowienie: „Nie wolno nakłaniać do chrztu srogością ostrza miecza, lecz srogością kary potępienia; do odradzającej kąpieli chrztu można doprowadzić tylko tych, których łaska Ducha Świętego oświeciła i z pragnienia swej duszy oczekują zbawienia, nigdy zaś pod przymusem i wbrew woli" [21]. W tym duchu wypowiadali się wówczas teologowie. Alkuin (ok. 730—804), którego autorytet teologiczny nie był kwestionowany i którego poglądy miały duży wpływ na treść wyżej wspomnianego protokołu Paulina II, wyraźnie nauczał: *Adtrahi poterit homo in fidem, non cogi (...). Unde et praedicatores paganorum populum pacificis verbis et prudentibus fidem docere debent* [22].

Wyżej przedstawiony stan prawny miał istotny wpływ na stan faktyczny misji. Misjonarzy iroszkockich, benedyktynów anglosaskich, św. Willibranda, apostoła Francji, św. Bonifacego, apostoła Germanów i wielu innych misjonarzy średniowiecznych cechował duch prawdziwie apostolski, połączony z postawą cierpliwej perswazji.

Jest jednak faktem, że ludność średniowieczna nierzadko poddawała się obrzędowi chrztu na rozkaz panującego. Otóż rozkazu tego misjonarze nie uważali za formę przymusu. Wśród teologów bowiem istniało przekonanie, tak jak istnieje i dzisiaj, że z prawa Bożego wszyscy są obowiązani słuchać głoszonej im Ewangelii oraz przyjąć wiarę katolicką. Wezwanie Boga do przyjęcia wiary wiąże wszystkich ludzi w sumieniu, aczkolwiek nie zniewala, ze względu na wolną wolę osoby ludzkiej. Uważano więc, że panujący, jako z woli Bożej przywódca powierzonego mu ludu, ma nie tylko prawo, ale i obowiązek pouczania poddanych i wydawania odpowiednich poleceń. Psychika poddanych średniowiecznych była w szczególny sposób przygotowana do przyjmowania poleceń panującego. Atrybutem władzy było rozkazywanie i żądanie posłuchu. Nie oznacza to jednak, że polecenie przyjęcia chrztu we wszystkich przypadkach przyjmowano z wewnętrzną uległością. Tzw. reakcje pogańskie, jakie zna historia misji, świadczą, że decyzje przyjęcia chrztu nie zawsze były w pełni dobrowolne. Trzeba tu jednak zauważyć, że te reakcje na ogół nie były skierowane wyłącznie przeciwko chrystianizacji kraju, lecz były powiązane zazwyczaj z opozycją polityczno-społeczną.

eos ad fidem rectam monitis, exhortationibus, et ratione illos potius quam vi, quod vane sapiant convincatis (...). Porro illis violentia, ut credant, nullatenus inferenda est. Nam omne quod ex voto non est, bonum esse non potest". PL 119, 995.

[20] C. 5, D. 45: „De Iudaeis autem praecepit sancta sinodus, nemini deinceps vim ad credendum inferre. Cui enim vult Deus miseretur, et quem vult indurat. Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iustitiae. Sicut enim homo propria arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic vocante se gratia Dei propriae mentis conversione quisque credendo salvatur. Ergo non vi, sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi".

[21] Zob. M. Rechowicz: Początki i rozwój kultury scholastycznej (do końca XIV wieku). W: Dzieje teologii katolickiej w Polsce. T. I. Średniowiecze. Lublin 1974, s. 24, nota 18.

[22] Bibliotheca rerum Germanicarum. Bd VI: Monumenta Alcuiniana. Ed. W. Wattenbach, E. Dümmler. Berolini 1873, s. 320.

Przeciwko dobrowolności przyjmowania chrztu w warunkach misyjnych wydają się świadczyć, bardziej niż polecenia panującego, wojny misyjne. Udział w nich musieli brać duchowni ze względu na usługi liturgiczne wobec nawracającego się ludu.

W czasach średniowiecznych można wyróżnić kilka typów wojen misyjnych [23]. Wojnę misyjną w najostrzejszej formie prowadził Karol Wielki przeciwko Sasom. Później orężne wyprawy misyjne poprowadzą Krzyżacy, kierując się interesem własnego państwa. Ten typ średniowiecznych wojen misyjnych pozostaje w najjaskrawszej sprzeczności ze stanem prawnym w zakresie prowadzenia misji apostolskich. Ci, którzy prowadzili wojny misyjne, jak również misjonarze, którzy w takich wojnach z konieczności brali udział, nie uważali tych wojen za przejaw przymuszania do przyjęcia chrztu. Wojna misyjna, ich zdaniem, jedynie otwierała drogę misjonarzom do danego terenu misyjnego. Tego rodzaju wojnę uważano za słuszną. Wychodzono z założenia, że poganie są niewolnikami grzechu, a tym samym podlegają władzy chrześcijan, którzy mają obowiązek walczyć z grzechem. Zakładano jednak, że po orężnym opanowaniu terenu pogan akcja misyjna prowadzona przez duchownych powinna była być wolna od przymusu. Czy to ostatnie założenie było zawsze realizowane w praktyce? Można wątpić. Na istnienie nadużyć pod tym względem wskazują kazania wielu znanych osobistości, np. Alkuina, Bedy Czcigodnego, przestrzegające przed surowością i gwałtem władców świeckich przy nawracaniu pogan. Surowość ta była niejednokrotnie wynikiem ich prymitywnej gorliwości, prymitywizmu ludów nawracanych, a przede wszystkim faktu, iż *imperium* i *sacrum* w czasie wojny misyjnej zlewały się w jedną całość.

Nie wszyscy w średniowieczu uważali wojny misyjne za uzasadnione. W świetle właściwie interpretowanej nauki papieży oraz krystalizującej się koncepcji godności osoby ludzkiej poganie mieli prawo do życia w pokoju, do wolności, prawo do własnej rodziny i do własnego majątku, o ile nie powodowali zbrojnych konfliktów z chrześcijanami i żyli z nimi w pokoju. Do tej autentycznej nauki Kościoła nawiązał Paweł Włodkowic w swym traktacie *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium*, przedłożonym na soborze w Konstancji w 1415 r.[24]

Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że misje prowadzone w Polsce średniowiecznej nie opierały się na żadnej formie przymusu. Przy przyjęciu chrztu przez Mieszka I i jego drużynę istotną rolę odegrała perswazja Dobrawy. O Chrobrym wprawdzie mówi się, że wybijał zęby, gdy ktoś z poddanych ochrzczonych nie zachowywał postu, jednakże tego rodzaju stosowanie siły odnosiło się nie do przyjęcia wiary, lecz do zachowania zobowiązań wynikających z dobrowolnie przyjętego chrztu. Nakazy prawa kanonicznego Bolesław uczynił nakazami prawa państwowego, Jest zastanawiające, że tenże Chrobry, mimo zamordowania św. Wojciecha, nie podjął przeciw Prusom żadnej akcji odwetowej. Bezorężna była misja św. Brunona z Kwerfurtu. Wprawdzie tenże święty misjonarz w liście do cesarza Henryka II użył znamiennych słów: *compelle interare*, jednakże nie nawoływał nimi do wojny misyjnej, lecz tylko do rechrystia-

[23] Zob. H. D. Kahl: „Compelle intrare". Die Wenden politik Bruns von Querfurt im Lichte des hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts. *Zeitschrift für Ostforschung*. Bd. IV. Marburg 1955, H. 2, 3; K. Górski: Niemieckie misje wśród Słowian i Prusów. *Zapiski Historyczne* 25 (1960) 59—70.

[24] Pisma wybrane Pawła Włodkowica. Wyd. L. Ehrlich. T. I. Warszawa 1968, s. 2—98, 113—137.

nizacji tych, którzy przyjęli chrzest, a potem zaniedbali zobowiązań wynikających ze ślubowania chrzestnego. Perswazyjny charakter miała też misja św. Ottona z Bambergu na Pomorzu w XII w. Pozornie odstąpił on od ewangelicznego nakazu: *neque peram, neque calceamenta*, bo otoczył się świetnym orszakiem, danym przez Bolesława Krzywoustego. Nie był to jednak orszak z zadaniami wojskowymi, lecz mający psychologicznie oddziaływać na pogan i świadczyć o randze przysłanego apostoła [25].

IV. MISYJNE OBRZĘDY UDZIELANIA CHRZTU

W misyjnej liturgii chrztu w średniowieczu odróżniano dwa obrzędy: *abrenuntiatio diaboli* oraz *confessio fidei*. Pierwszy z nich oznaczał zerwanie z szatanem, drugi zaś — podjęcie służby Chrystusowi.

Obrzęd zwany *abrenuntiatio diaboli* polegał na wyrzeczeniu się pogańskich wierzeń przez mających przyjąć chrzest oraz na niszczeniu oficjalnych miejsc kultu pogańskiego. Miejsca te można było odpowiednio przystosować do nowej religii. Nie wszystkie zwyczaje pogańskie kwalifikowały się do likwidacji przed przyjęciem chrztu. Już w wytycznych misyjnych Mikołaja I znajdowało się zalecenie, aby misjonarze po nawróceniu pogan pielęgnowali ich wszystkie zwyczaje, jeśli nie sprzeciwiają się duchowi chrześcijańskiemu [26]. Sam fakt przyjęcia misjonarzy i rezygnacji z dotychczasowej religii mógł zadośćuczynić przepisowi ksiąg liturgicznych o wyrzeczeniu się szatana. Likwidację publicznego kultu pogańskiego przeprowadzano przymusowo, na rozkaz władcy danego kraju. Jeśli władca ten cieszył się dużym autorytetem wśród swojego ludu, akcja burzenia kultu pogańskiego nie napotykała większych trudności. Rozumowano bowiem, że gdyby nowa wiara nie była lepsza od dotychczasowej, władca z pewnością nie przyjąłby jej [27].

Drugi obrzęd — *confessio fidei* — polegał, zgodnie z wytycznymi Alkuina, na poznaniu i wyznaniu prawd wiary, przyjęciu chrztu i nauczaniu zasad życia chrześcijańskiego. Schemat tego obrzędu wynikał z tekstu ewangelicznego, w którym najpierw jest zawarte polecenie *docete* i *baptizate*, na końcu zaś *docete eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* [28].

Szczegółowy program nauczania prawd wiary zawarty był w dziele św. Augustyna *De catechizandis rudibus*. Program ten obejmował takie kwestie, jak nieśmiertelność duszy, dobro i zło moralne, Trójca Święta, Zbawiciel, sąd ostateczny. Nauczanie prawd wiary trwało przynajmniej

---

[25] Zob. W. Dziewulski: Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej. Wrocław 1964, s. 37 n.; M. Rechowicz: Chrzest Polski a katolicka teologia misyjna we wczesnym średniowieczu. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 19 (1966) 67—74.

[26] *Resp.* 49.

[27] Obrzęd burzenia kultu pogańskiego obrazuje przekaz zawarty w *Powieści dorocznej*, dotyczący chrztu Włodzimierza Wielkiego: „Gdy przyszedł, kazał bałwany wywracać: owe porąbać, a drugie w ogień rzucić; Peruna zaś kazał przywiązać koniowi do ogona i wlec z góry przez Boryczewo do ruczaju; dwunastu chłopów przystawił, aby go bili kijami, a to nie jakoby drzewo czucie miało, lecz dla urągowiska biesowi, który oszukiwał tą postacią ludzi, niech więc ma od nich odpłatę (...) Potem zaś Włodzimierz posłał po wszystkim grodzie, mówiąc: «Ktokolwiek jutro nie przyjdzie nad rzekę, czy bogaty, czy ubogi, czy biedny, czy wyrobnik, popadnie u mnie w niełaskę». Słysząc to, ludzie szli z radością, ciesząc się i mówiąc: «Gdyby to dobra sprawa nie była, tedyby książę i bojarowie nie byli jej przyjęli»". *Monumenta Poloniae Historica*. T. I. Warszawa 1960, s. 662—663.

[28] Mt 28, 19—20.

tydzień. Nauczanie to miało na celu skłonienie słuchaczy do dobrowolnego przyjęcia chrztu.

Katechumenów, z wyjątkiem dzieci, zwłaszcza chorych, należało dopuszczać do chrztu zazwyczaj w dwóch terminach: w Wigilię Paschalną oraz w wigilię Zielonych Świąt [29]. W warunkach misyjnych przepis ten nie mógł być zachowany w całej rozciągłości. Dlatego w razie potrzeby udzielano chrztu w każdą sobotę.

Na terenach misyjnych chrzczono z zasady dorosłych, ale wraz z chrztem rodziców łączono chrzest dzieci. Chrzest niemowląt już od VI w. był w Kościele powszechnie praktykowany, przy tendencji do skracania okresu od narodzenia do chrztu ze względu na dużą śmiertelność dzieci. Kronikarz Herbord opisując Bolesławową wyprawę misyjną pod kierunkiem św. Ottona zauważa, że chrzczono osobno mężczyzn, kobiety i dzieci, przy trzech specjalnie przygotowanych chrzcielnicach otoczonych zasłonami [30].

Chrztu udzielano przez całkowite zanurzenie, a częściej przez trzykrotne polanie głowy wodą przy chrzcielnicy bądź przez częściowe zanurzenie (do kolan lub bioder) z jednoczesnym polaniem głowy. Ten ostatni sposób został udokumentowany w scenie na Drzwiach gnieźnieńskich. Obowiązywała forma trynitarna chrztu polegająca na wezwaniu trzech osób Boskich [31]. Trzeba jednak zauważyć, że Mikołaj I w swoich wytycznych przekazanych Bułgarom oświadczył, iż nie trzeba ponownie chrzcić tych, którzy zostali ochrzczeni *in nomine sanctae Trinitatis, vel tantum in nomine Christi* [32]. Po chrzcie neofici przyjmowali Komunię św.

Gdy chodzi o szafarzy chrztu, to byli nimi zazwyczaj kapłani [33]; pomagali im diakoni. Nad przebiegiem liturgii chrzcielnej czuwał biskup misyjny lub inny kierownik misji. Biskup, jeżeli był obecny, osobiście udzielał chrztu zazwyczaj członkom rodzin książęcych i znakomitszym osobistościom miejscowym. Dzięki obecności biskupa neofici mogli przyjąć sakrament bierzmowania.

Po udzieleniu chrztu misjonarze przez jakiś czas uczyli neofitów zasad życia chrześcijańskiego. Nowo ochrzczeni wtedy dowiadywali się o obowiązku słuchania Mszy św. w dni świąteczne, przestrzegania postu, chrzczenia dzieci, poszanowania życia ludzkiego, zachowywania prawa małżeńskiego, grzebania zmarłych chrześcijan na cmentarzach poświęconych itp. Pobyt misjonarzy w związku z misyjnymi obrzędami chrzcielnymi i konieczną akcją duszpasterską wśród nowo ochrzczonych trwał zazwyczaj kilka tygodni. Wspomniany wyżej Herbord opisując akcję misyjną w Pyrzycach zauważa, że misjonarze uwinęli się z chrztem siedmiu tysięcy ludzi w ciągu dwudziestu dni, przy czym przez siedem dni uczono zasad wiary, a trzy dni trwał post poprzedzający przyjęcie sakramentu [34].

---

[29] Zob. c. 11—18, D. 4, de cons.; Rodulfi Biturícensis Episcopi Capitula, c. 20. *PL* 119, 713.

[30] Zob. W. Schenk: Z dziejów liturgii sakramentów w Polsce *Zeszyty Naukowe KUL* 9 (1966) nr 1—2, s. 67.

[31] C. 1, X, III, 42.

[32] *Resp.* 104.

[33] C. 19, D. 4, de cons.

[34] Herbordi Vita Ottonis, episcopi Babenbergensis, ks. II, rozdz. 15—17. *Monumenta Poloniae Historica*. T. II, s. 81—83.

V. ORGANIZACJA TERENÓW SCHRYSTIANIZOWANYCH

Jest rzeczą oczywistą, że akcja misyjna nie kończyła się na udzielaniu chrztu nowo nawróconym. Teren schrystianizowany wymagał dalszej opieki duszpasterskiej. Opiekę tę musieli zapewnić sami misjonarze, zależnie od warunków. Ekipa misyjna opuszczając teren schrystianizowany pozostawiała na nim kapłana z księgami i sprzętem liturgicznym, aby w ten sposób zapewnić regularną służbę duszpasterską. Pozostawiony duszpasterz zajmował się nie tylko duszpasterstwem, ale i budową kościoła.

Założone przez misjonarzy placówki tworzyły zorganizowaną sieć duszpasterstwa. Tworzyły się rożne formy misyjnej organizacji duszpasterskiej. Np. w Irlandii i Szkocji duszpasterstwo w początkowym okresie opierało się na sieci klasztorów. To duszpasterstwo klasztorne posiadało nawet własnych biskupów. Powszechną jednak formą organizacji duszpasterskiej stał się system episkopalny, który polegał na powierzeniu przez Stolicę Apostolską terenu chrystianizacji określonemu biskupowi.

Dzisiaj jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że nowe biskupstwa powołuje Stolica Apostolska w wyniku długotrwałej akcji misyjnej na danym terenie, zakończonej ugruntowaniem się chrześcijaństwa i okrzepnięciem organizacji duszpasterskiej. W średniowieczu było zazwyczaj odwrotnie. Najpierw powstawało biskupstwo, a następnie pracowano nad zakładaniem stacji misyjnych i nad rozwojem sieci parafialnej. Oczywiście, utworzenie takiego biskupstwa musiało opierać się na roztropnym przewidywaniu, iż posiada ono szansę egzystencji. Taka szansa wynikała np. z nawrócenia się znaczniejszej grupy ludności, z przyjęcia chrztu przez władcę świeckiego, z przyłączenia kraju pogańskiego do państwa chrześcijańskiego [35].

Gdy chodzi o powoływanie średniowiecznych biskupów i arcybiskupów, to miarodajne były przepisy Mikołaja I zawarte w *Responsa ad consulta Bulgarorum*. Stanowiły one, że: 1) w pierwszym okresie chrystianizacji kraju wystarczy jeden biskup, wyznaczony i konsekrowany w Rzymie; 2) z biegiem czasu, gdy wzrośnie liczba wiernych i okaże się potrzeba dalszych biskupów, Stolica Apostolska utworzy nowe biskupstwa, przy czym jeden z biskupów otrzyma godność arcybiskupa; 3) nowo mianowany arcybiskup, jak i jego następcy, ze względu na dużą odległość od Rzymu nie muszą osobiście udawać się do papieża po sakrę, jednakże rządy metropolitalne mogą podjąć dopiero po otrzymaniu paliusza [36].

Fakt, iż tworzenie biskupstw i powoływanie biskupów przez Stolicę Apostolską nie musiało być poprzedzone rozwojem chrześcijaństwa na danym terenie, ułatwia nam spojrzenie na średniowieczną organizację kościelną na ziemiach polskich. W świetle tego faktu diecezja Jordana i Ungera w Poznaniu była pierwszym biskupstwem polskim, utworzonym w związku z przyjęciem chrztu przez Mieszka I i nawróceniem się pewnej liczby jego poddanych. Fakt ten tłumaczy też, dlaczego w 1000 r. wraz z arcybiskupstwem gnieźnieńskim mogły powstać od razu trzy nowe diecezje: krakowska, wrocławska i kołobrzeska, które w tym czasie z pewnością jeszcze nie posiadały kościoła katedralnego ani rozbudowanej sieci duszpasterskiej.

Arcybiskupstwo gnieźnieńskie nie mogło powstać na tej samej zasadzie, co biskupstwa. Według przepisów Mikołaja I arcybiskupstwo mogło

[35] Zob. Z. Sułowski: Najstarsze dokumenty biskupstwa hobolińskiego. *Roczniki Historyczne* 19 (1952) 63 i 65.

[36] *Resp.* 72 i 73. *PL* 119, 1007.

powstać tylko wtedy, gdy rozwój chrześcijaństwa na danym terenie był odpowiednio wysoki i trwały. O takim rozwoju chrześcijaństwa polskiego świadczyły nie liczby, lecz męczeństwo św. Wojciecha, jako że było ono wynikiem ekspansji tegoż chrześcijaństwa poza granice Polski.

Jeżeli przepisy kanoniczne zezwalały na tworzenie biskupstwa jeszcze przed rozwojem chrześcijaństwa na jego terenie, to nie może być mowy o żadnym średniowiecznym biskupstwie misyjnym. Nie mogło ono również istnieć na ziemiach polskich. Słusznie przeto J. Nowacki [37], B. Kumor [38] i niektórzy inni historycy przyjmują, że biskupstwo poznańskie było normalnym biskupstwem polskim, erygowanym w 968 r. przez papieża Jana XIII. Można więc dać wiarę autorowi tzw. falsyfikatu magdeburskiego, jak również Thietmarowi, autorowi Kroniki, którzy zgodnie stwierdzają, że Jordan był pierwszym biskupem poznańskim. Diecezja poznańska, obejmująca swym zasięgiem całe państwo Mieszka I, była bezpośrednio podległa Stolicy Apostolskiej. Tego rodzaju diecezje znane były już w VII w. Hipoteza o misyjnym charakterze biskupstwa poznańskiego została łatwo przyjęta przez W. Abrahama, ponieważ dobrze tłumaczyła niezależność tegoż biskupstwa od metropolii magdeburskiej [39]. Tymczasem lepsza od tej hipotezy jest koncepcja biskupstwa bezpośrednio podległego Stolicy Apostolskiej, ponieważ nie tylko tłumaczy niezależność tego biskupstwa od obcej metropolii, ale też koresponduje z ówczesnymi przepisami prawa kanonicznego.

Średniowieczne prawo kanoniczne tak jak nie zna terminu „biskupstwo misyjne", tak też nie zna terminu „biskup misyjny". Jednakże historiografia, zwłaszcza niemiecka i polska [40], takim terminem (*episcopus gentium, episcopus regionarius)* operuje. Miał to być biskup, który przyjął sakrę w celu prowadzenia misji wśród pewnych ludów lub na nie sprecyzowanym bliżej terytorium. Aby być w zgodzie z przepisami średniowiecznego prawa kanonicznego, o biskupie misyjnym powinniśmy mówić z pewnymi zastrzeżeniami. Nie było instytucji biskupów misyjnych w znaczeniu prawnym, jednakże biskupem misyjnym można nazwać biskupa, który jeszcze nie zdołał wprowadzić w życie bulli erekcyjnej albo nie ustabilizował życia kościelnego w powierzonej mu diecezji z powodu nie sprzyjających warunków i braku możliwości. Owszem, przez jakiś czas byli biskupi-misjonarze w ścisłym znaczeniu, rekrutujący się spośród mnichów iroszkockich. Byli oni wielce potrzebni dla wędrującej ekipy misyjnej, ale jednocześnie bardzo niewygodni dla Stolicy Apostolskiej, ponieważ, tworząc niekiedy Kościoły o charakterze terytorialnym i narodowym, utrudniali zachowanie jedności Kościołów partykularnych z Rzymem. Z tego względu Stolica Apostolska nie była zainteresowana wysyłaniem ich na tereny misyjne na większą skalę. Korzystniejsza dla Stolicy Apostolskiej była praktyka powoływania biskupów na z góry

[37] J. Nowacki: Dzieje Archidiecezji Poznańskiej. T. I. Poznań 1959, s. 21—22.

[38] B. Kumor: Granice metropolii i diecezji polskich (968—1939). *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 19 (1969) 283—284. Historia Kościoła w Polsce T. I, 1. Pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego. Poznań—Warszawa 1974, s. 38.— Zob. M. Banaszak: Charakter prawny biskupów Jordana i Ungera. *Nasza Przeszłość* 30 (1969) 43—123.

[39] W. Abraham: Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII. Poznań 1962, s. 115—118, 263—279.

[40] Tamże. — Zob. J. Walicki: Przynależność metropolitalna biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna. Lublin 1960, s. 11—30; Z. Sułowski: Początki Kościoła polskiego. W: Kościół w Polsce. T. I. Pod red. J. Kłoczowskiego. Kraków 1966, s. 70—72; E. Wiśniewski; Biskup misyjny. W: Encyklopedia katolicka. T. II. Lublin 1976 kol., 613.

określone diecezje, aczkolwiek diecezje te częstokroć nie były — bo nie mogły być — bliżej określone pod względem terytorialnym. I chyba w tym sensie możemy mówić o misyjnym arcybiskupie-metropolicie Brunonie z Kwerfurtu, który był przeznaczony na drugie arcybiskupstwo na ziemiach polskich. O tym drugim arcybiskupstwie polskim wspomina Kronika Galla: *Suo tempore Polonia duos metropolitanos cum suis suffraganeis continebat* (I, 11). Należy wątpić, czy papież przekazałby św. Brunonowi paliusz, będący oznaką realnej władzy metropolitalnej, gdyby ten miał być tylko biskupem wędrownym [41].

Powodzenie procesu duszpasterskiego na terenie świeżo założonego biskupstwa było uzależnione od wielu czynników, przede wszystkim zaś od gorliwości apostolskiej biskupa diecezjalnego, od liczby i jakości duchowieństwa, jakim biskup dysponował, od przedsiębiorczości i dobrej woli panującego, od liczby ufundowanych kościołów.

Gdy chodzi o gorliwość pierwszych biskupów, to należy stwierdzić, że pod tym względem na ogół nie było zastrzeżeń. Na tereny misyjne szli najgorliwsi, przeniknięci prawdziwym duchem apostolskim. Nawet biskup poznański Unger, którego historycy skłonni są podejrzewać o machinacje polityczne na linii Poznań—Magdeburg, dał dowody swej gorliwości. Oto gdy dowiedział się o śmierci Pięciu Braci Męczenników, natychmiast udał się do ich klasztoru w Międzyrzeczu, odprawił uroczysty pogrzeb, a następnie pozostawił kapłana do sprawowania służby Bożej [42]. Rozumiał bowiem, że tylko ciągłość pracy duszpasterskiej może gwarantować właściwie pojętą chrystianizację.

Duchowieństwo na terenach schrystianizowanych początkowo było przeważnie zakonne, ale rychło do duszpasterstwa włączyli się duchowni świeccy, kształceni przy kościołach katedralnych. Program duszpasterstwa parafialnego nie był ubogi, jak o tym można przekonać się na podstawie podręcznika wizytacji diecezjalnej, sporządzonego na początku X w. przez opata Reginona z Prüm [43].

W młodych Kościołach partykularnych w średniowieczu ingerencja panującego w sprawy dyscypliny kościelnej była zjawiskiem zwyczajnym. Tzw. *capitularia ecclesiastica* o charakterze ustaw państwowych były na Zachodzie często wydawane [44]. Wydawał je także Bolesław Chrobry. Przepisy państwowe stojące na straży karności chrześcijańskiej ze względu na swoją surowość nie zawsze były zgodne z duchem Kościoła, jednakże panujący uważali, że kary doraźne lepiej przemawiają do poddanych niż samo pojęcie porządku moralnego. Władcy świeccy wydatnie wpływali na proces chrystianizacji kraju fundując świątynie, które stawały się ośrodkami duszpasterstwa.

Zewnętrznym przejawem normalizacji życia diecezjalnego było wybudowanie kościoła katedralnego, przy którym biskup miał swoją stałą siedzibę. Przy wybudowanej katedrze biskup bezzwłocznie erygował ka-

---

[41] Zob. W. Kętrzyński: O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego. Warszawa 1947; T. Silnicki: Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. W: Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia.: T. I. Pod red. K. Tymienieckiego. Poznań 1962, s. 319—362.

[42] Żywot Pięciu Braci Męczenników: Benedykta, Jana, Izaaka, Mateusza i Krystyna. W: *Monumenta Poloniae Historica*. T. VI, s. 415—421.

[43] Reginonis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis. *PL* 132, 175—455.

[44] Zbiory kapitularzy sporządzili w IX w. opat z Fontanella Ansegisus (*Collectio Capitularium Caroli Magni et Ludovici*) oraz Benedykt Levita (*Collectio Capitularium Benedicti Levitae*). *PL* 97, 490—590, 698—920.

pitułę, która nie tylko sprawowała służbę Bożą, ale też służyła biskupowi wieloraką pomocą w ożywieniu życia diecezjalnego. Przy katedrze biskup otwierał szkołę diecezjalną, która gwarantowała stały dopływ duszpasterzy oraz była ośrodkiem formacji chrześcijańskiej.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone rozważania na temat misji średniowiecznych upoważniają do pewnych refleksji i do wypunktowania niektórych znaczących faktów z historii misji.

Aby właściwie zrozumieć zjawisko misji apostolskich, musimy przede wszystkim uświadomić sobie, że u ich podstaw leży pozytywne prawo Boże. Chrystus rozsyłając Apostołów na cały świat powiedział: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu (...). Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 18—20). Ten apostolski mandat misyjny odziedziczyli biskupi i kapłani działający razem z Następcą Piotra, Najwyższym Pasterzem Kościoła. Patrząc na misje przez pryzmat tego mandatu nie przeoczymy, że polegają one nie na „ekspansji politycznej" czy „penetracji polityczno-ekonomicznej kolonializmu", lecz na rozkrzewianiu wiary i doprowadzeniu ludów do pełnego uczestnictwa w misterium Chrystusa. Działalność misyjna ma swoje uzasadnienie w woli Boga, który „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy" (1 Tm 2, 4).

Misje apostolskie zawsze odbywały się pod bezpośrednim kierownictwem Stolicy Apostolskiej. Kierownictwo to przejawiało się nie tylko w wysyłaniu misjonarzy do ludów pogańskich, ale też w utrzymywaniu z tymi misjonarzami kontaktów, słaniu do nich instrukcji misyjnych, wydawaniu ustaw misyjnych. Stolica Apostolska nie rezygnowała ze swej przewodniej roli na terenach misyjnych nawet wtedy, gdy działalność misyjną podejmowali władcy świeccy. Obecność Stolicy Apostolskiej w każdej akcji chrystianizacyjnej gwarantowała, że akcja ta nie przerodzi się w akcję czysto polityczną i że wyda właściwy owoc.

Historycy niekiedy powątpiewają, czy Stolica Apostolska była w stanie panować nad sytuacją misyjną w Europie średniowiecznej, skoro sytuacja Kościoła rzymskiego w X i XI w. ze względu na rozkład życia religijnego, moralnego i politycznego, była rozpaczliwa. Jednakże roli Stolicy Apostolskiej okresu zwanego *Saeculum obscurum* nie należy oceniać tylko z punktu widzenia włoskiego. Papieże nawet tego okresu nie poprzestawali na sprawach włoskich, ale żywo interesowali się sytuacją Kościoła powszechnego. Świadomość prymatu papieskiego, zawsze żywa w Rzymie, kazała sprawy misji apostolskich traktować jako najwyższej rangi sprawy Kościoła powszechnego. Dlatego wszyscy średniowieczni misjonarze europejscy, nie wyłączając św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu, zanim wkroczyli na szlaki misyjne, udawali się do Rzymu po pełnomocnictwo apostolskie.

Rozwijanie się chrześcijaństwa w średniowieczu było w dużej mierze zależne od stosunku państwa do tegoż chrześcijaństwa i od stopnia zaangażowania się poszczególnych władców w sprawy misji. To zaangażowanie się było różne: zwyczajnie ograniczało się do perswazji skierowanej do najbliższego otoczenia, ale bywało też, że prowadziło do podjęcia wojny misyjnej, która otwierała misjonarzom drogę do ludów pogańskich. Chrześcijaństwo w średniowieczu było zbyt wielką wartością spo-

łeczną, a nawet polityczną, by można było je zlekceważyć. Nieprzyjęcie w porę chrześcijaństwa w państwie średniowiecznej Europy groziło niepowetowanymi stratami politycznymi. Jednakże motywów politycznych przy wprowadzaniu chrześcijaństwa do kraju nie należy przeceniać. Chrześcijaństwo było wielką wartością, która potrafiła zafascynować niezależnie od motywów towarzyszących.

Misje średniowieczne trudno dziś szczegółowo odtworzyć ze względu na szczupłość źródeł pisanych. Dużą pomocą pod tym względem mogą nam służyć ustawy kościelne, będące wytycznymi misyjnymi. Ważne znaczenie dla historyków Kościoła średniowiecznego powinny mieć przede wszystkim ustawy Mikołaja I. W ich świetle jaśniejsze wydaje się utworzenie pierwszych biskupstw na ziemiach polskich.

Schrystianizowane dzięki akcjom misyjnym ziemie polskie nie były zdane na jakąś własną organizację kościelną. Gotowe jej wzory były przeszczepione na grunt polski z pokarolińskiej Europy. Dlatego takie terminy prawa kościelnego, jak np. metropolia, diecezja, kapituła, opactwo, klasztor, parafia, miały w Polsce to samo znaczenie, co i na Zachodzie. Również liturgia w kościołach polskich, dzięki księgom liturgicznym przywożonym przez misjonarzy i pierwszych biskupów z zachodnich ośrodków życia chrześcijańskiego, od początku niewiele różniła się od liturgii odprawianej w kościołach Europy Zachodniej.

Misje średniowieczne, mimo ich różnych niedoskonałości, prymitywizmu, wojen misyjnych, musimy uznać za wydarzenie historyczne najwyższej rangi. One to nie tylko tchnęły ducha Chrystusowego w dusze naszych praojców rozrzuconych po Europie, ale też wycisnęły niezatarte piętno na życiu społecznym narodów europejskich. Jeżeli dziś szczycimy się kulturą europejską czy kulturą zachodnią, to jest to zasługa rozsyłanych przez Ojca chrześcijaństwa jakże ofiarnych, niezmordowanych i niezwykle odważnych misjonarzy, którzy wzdłuż i wszerz przebiegali kontynent europejski z Ewangelią w ręku i sercu. Jeżeli od czasów średniowiecznych obserwujemy w Europie okrzepłe i ukształtowane pod względem narodowościowym państwa chrześcijańskie, to jest to następstwem przyjętego chrztu; chrzest bowiem nie był znakiem poddania się zwycięzcy i odrzucenia tradycji narodowych, lecz czynnikiem utwierdzającym tożsamość narodów nawróconych.

DE ACTIVITATE MISSIONALI ECCLESIAE TEMPORIBUS MEDII AEVI QUAESTIONES QUAEDAM

ARGUMENTUM

Activitas missionalis consistit in evangelizatione et plantatione Ecclesiae in populis vel coetibus in quibus nondum radicata est. Fundamentum activitatis missionalis a principio et per saecula fuit ius missionale, quod dedit nobis Conditor Ecclesiae. Ipse enim mittens apostolos in universum mundum mandavit eis: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumquae mandavi vobis* (Mt 28, 19—20). Ipsa quoque Sancta Sedes Evangelii praeconibus a se missis leges et instructiones missionales edidit. Hodie in harum legum et instructionum luce, ex. gr. in luce *Responsorum ad consulta Bulgarorum* Papae Nicolai I (858—867), quaedam facta historiam Ecclesiae Polonae pertinentia melius enucleantur.

KS. STANISŁAW KOZAKIEWICZ

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

PERSONALIZM SOTERIOLOGII PIOTRA ABELARDA

Treść: Wstęp: I. Historia soteriologii średniowiecznej. II. Osobowy charakter odkupienia jako punkt wyjścia soteriologii. III. Usprawiedliwienie jako wypełnienie moralnego wymiaru osobowego. IV. Zbawienie jako finalne spełnienie się całej osoby. Zakończenie. *Résumé*

WSTĘP

Piotr Abelard (1079—1144) jest postacią wybitną nie tylko w dziedzinie filozofii, ale i teologii. W tej drugiej stworzył oryginalną teorię soteriologiczną, która antycypowała na wiele wieków wprzód soteriologię personalistyczną. Nie były to wprawdzie poglądy dostatecznie opracowane, raczej tylko naszkicowane, ale stają się coraz bardziej interesujące, a nawet lepiej zrozumiałe z punktu widzenia współczesnego personalizmu teologicznego. Wydaje się zresztą, że Abelard odczytywał, może bardziej podświadomie, wielką intuicję soteriologiczną u szerokich wówczas mas żywo wierzących chrześcijan, zwłaszcza świeckich, podczas gdy u profesjonalnych teologów panowały poglądy reistyczne i czysto jurydyczne na zbawienie chrześcijańskie.

Nie sposób tu wykładać całości historii soteriologii chrześcijańskiej. Chcemy tylko dać jej krótki zarys[1]. W soteriologii, od pierwszego chrześcijaństwa do czasów Abelarda, trzymano się trzech podstawowych pojęć: *redemptio*, *iustificatio* i *salvatio*. Każde z nich miało swoją historię, choć przeważnie jedno nie było odróżniane od drugiego. Drogę otwierało *redemptio* — odkupienie. Pod wpływem myśli greckiej chętnie rozumiano je chrystologicznie, ale jakby apersonalnie. A mianowicie: Orygenes, Ireneusz z Lyonu, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Aleksandryjski i inni głosili „optyczną" (mistyczną) teorię odkupienia, według której ludzkość została odkupiona na bazie struktury bytu Słowa Wcielonego, łączącego w sobie Bóstwo z człowieczeństwem. W kręgu myśli rzymskiej odkupienie ujmowano chętniej nie jako „stan bytu Chrystusowego", lecz jako „akty", „czyny" Chrystusa: Tertulian, Cyprian, Augustyn, Piotr Chryzolog, Leon Wielki, Grzegorz Wielki. Odkupienie jest niejako dekretem Jezusa Chrystusa, zmieniającym stosunki czynnościowe między człowiekiem a Bogiem. Niemniej w obu teoriach człowiek zdaje się mieć mało do powiedzenia: o jego losie decyduje się poza nim. Ten aspekt był ponadto do czasów Abelarda obciążony coraz mocniej teoriami, że odkupienie polegało na złożeniu przez Chrystusa „okupu dla diabła": Z racji grzechu ludzkość miała popaść w głęboką niewolę szatana, który panuje

* Rozprawa doktorska pisana w Katedrze Historii Dogmatów Wydziału Teologicznego KUL pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Czesława Stanisława Bartnika.

[1] Por. M. Seckler: Le Salut et l'histoire. Paris 1967; J. Bauer: Salus christiana. Gütersloh 1968; Y. Congar: Chrystus i zbawienie świata. Kraków 1968; Drogi zbawienia od Biblii do Soboru. Pod red. B. Przybylskiego. Poznań 1970; J. Bur. Sens chrétien de l'histoire. Initiation au mystère du salut. Paris 1973; Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 9—44.

nad grzechem (nad człowiekiem) nie bez przyzwolenia ludzkiego. Stąd trzeba było krwi i śmierci niesprawiedliwej Chrystusa, żeby przezwyciężyć potworne zło dobrowolnego popadnięcia przez człowieka w niewolę szatana. Chrystus nie mógł człowieka wybawić mechanicznie, trzeba było, żeby sam książę grzechu pozbawił się prawa do człowieka grzesznego.

Z czasem przybywało aspektów w tłumaczeniu odkupienia. Głoszono, że w odkupieniu trzeba było złożyć zadośćuczynienie Bogu za obrazę ze strony człowieka: przez znoszenie ogromnych cierpień, przez ponoszenie kar należnych ludzkości, oddanie najwyższej czci Bogu przez niezwykłe posłuszeństwo albo wreszcie przez straszliwe akty penitencjarne. Wszystkiego tego miał dokonać Jezus Chrystus. Jeszcze inni podnosili, że odkupienie dokonało się przez nieskończoną zasługę, jaką zdobył dla swych współbraci Syn Człowieczy — Słowo Boże. W ten sposób odkupienie jest aktem straszliwej ofiary, której wymaga Bóg, zadośćuczynieniem zastępczym za nas wobec sprawiedliwości Bożej, wykupieniem nas spod jarzma „królestwa szatana" i wysłużeniem nam nowej łaskawości Bożej.

Moralne aspekty odkupienia oddawało lepiej: *iustificatio* — usprawiedliwienie. Zadaniem każdej religii ma być spieszenie z pomocą w osiąganiu wartości moralnych, doskonałości, świętości. Jednakże dziedzina ta jest niezwykle trudna nie tylko co do praktyki, ale i teorii. Toteż i chrześcijanie od pierwszych wieków stawali przed różnymi dylematami. Przede wszystkim była trudność, czy świętość w sensie religijnym osiągana jest poprzez same środki aprioryczne, odgórne: sakramenty, kult, ryty, czy też poprzez same środki aposterioryczne, oddolne: wysiłek, dobrą wolę, techniki ludzkie. Toczyła się wciąż ostra dyskusja, czy sprawiedliwość religijną osiąga się przez same akty wewnętrzne człowieka, jak wiara, miłość, dobre intencje, czy też przez akty zewnętrzne, jak dobre uczynki, dzieła miłosierdzia, *praxis* chrześcijańską, pracę fizyczną. Przed Abelardem zdawał się przeważać nurt o cechach apersonalnych, że „sprawiedliwość" religijną osiąga chrześcijanin przede wszystkim przez sakramenty, obrzędy i różne oficjalne akty ze strony społeczności kościelnej, a także przez uczynki, nie bardzo bowiem wiedziano, na czym konkretnie ma polegać chrześcijańska doskonałość czysto wewnętrzna [2].

Odkupienie i usprawiedliwienie przygotowywały właściwą drogę zbawieniu — *salus, salvatio*. W tym jednak terminie i pojęciu, używanym na co dzień, zamieszanie było jeszcze większe. Od początku chrześcijanie dopatrywali się w zbawieniu czegoś na kształt „nowego stworzenia". Ale toczyły się nieustannie spory, czy to „nowe stworzenie" oznacza jedynie płaszczyznę nadprzyrodzoną, boską, eschatologiczną i wieczną, czy też także płaszczyznę naturalną, ludzką, historyczną i doczesną. Czy to ma dla chrześcijanina oznaczać ucieczkę od widzialnego świata ku światu niewidzialnemu, czy też szukanie wyższych wartości wewnątrz świata? Czy zbawienie jest „z innego świata", narzucone człowiekowi żyjącemu w doczesności, żeby go wyzwolić z „pokus tego świata", którym on ulega, czy też jest ono „dokończeniem" stworzenia człowieka, które przedtem przez akt stwórczy zostało niejako tylko zapoczątkowane i nie dokończone? Czy wystarczy, jak zbawienie ograniczy się do samego wnętrza człowieka, do jego duszy, czy też musi ono tworzyć całe środowisko życia, a więc promieniować także na pracę, życie społeczne, go-

[2] J. Rivière: Jugement. Justification, Mérite. W: DThC t. VIII, 1721—1828, 2077—2227; Tamże, t. X, 574—785; E. J. D. Douglas: Justification in Late Medieval Preaching. Leiden 1966; Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie, dz. cyt.

spodarcze, kulturalne i na cały świat doczesny? W czasach Abelarda zdawały się brać górę tendencje „sakramentalistyczne" zbawienia, a więc coraz częściej uważano, że zbawienie dotyczy tylko „tamtego świata", jest „przebóstwieniem" człowieka (Klemens Aleksandryjski, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Aleksandryjski, Hilary z Poitiers, Augustyn z Hippony), niemniej jednak pozostaje znakiem potrzeby tworzenia „świata chrześcijańskiego", gdzie Kościół winien determinować całkowicie i bezpośrednio całe życie pozareligijne: społeczne, państwowe, polityczne, gospodarcze, techniczne. Słowem, przed Abelardem nie widziano dystansu między zbawieniem chrześcijańskim a doczesnym i uważano, że zbawienie Chrystusowe musi ściśle determinować całą rzeczywistość doczesną, która sama z siebie jest zła, przeniknięta grzechem i przeklęta [3]. Mimo dostrzegania wielkiej wartości w łasce zbawienia samo zbawienie ujmowano bardzo często jako pewien proces, w którym osoba ludzka, społeczność doczesna — zepsute do głębi grzechem — nie mają nic do powiedzenia od siebie, nie mogą siebie wyrazić. Ludzkość miałaby się kierować prawami ekonomii stworzenia i prawami logiki grzechu, nie zaś prawami humanistycznymi, gdzie dochodziłby do głosu rozum człowieka, wolność i twórczość. „Nowe stworzenie" było często pojmowane jako wbrew człowiekowi, albo nawet przeciwko człowiekowi, który w świecie doczesnym pogrążony jest cały w złu, a więc świat ten wymaga uzdrowienia ponadludzkiego i w ostateczności, bez udziału człowieka.

Praca zatem stawia sobie zasadnicze pytanie, czy i w jakim stopniu Piotr Abelard, człowiek wielkiej intuicji humanistycznej, przezwyciężył w teologii wszystkie owe tendencje apersonalistyczne w rozumieniu odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia? Chcemy dotrzeć do jego myśli możliwie we wszystkich jej aspektach personalistycznych. Byłoby to wielkie *novum* dla soteriologii katolickiej w ogóle. Wiemy bowiem, że Abelard zaatakował ówczesne teologiczne teorie odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia. Przede wszystkim, według niego, szatan nie mógł mieć żadnych „praw" do człowieka; doskonałość religijna nie może być samym darem z góry, a zbawienie, jakie głosi Kościół, nie może przechodzić w hierokrację. Bóg mógł zbawić człowieka w dowolny sposób, ponieważ sam jest Osobą i zbawienie odnosi się do bytu osobowego. Tym bardziej nie mogło być dla Ojca zadośćuczynieniem fizyczne wylanie krwi Chrystusa w ofierze. Śmierć Chrystusa zresztą musiała się łączyć ze zbrodnią jego zabójców, a Boży plan zbawienia nie mógł opierać się na czyjejś zbrodni, bo to uwłaczałoby ekonomii zbawienia. Męka odkupiająca była istotnie faktem, ale miała wyraz personalny. Odkupienie obiektywne: wcielenie Chrystusa, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie, staje się w pełni realne dopiero wtedy, gdy jest upodmiotowione w osobach ludzkich. W ten sposób odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie chrześcijańskie mogą się dokonać tylko wtedy, gdy mają strukturę personalną, gdy pochodzą od Osoby Bożej i są afirmowane przez miłość w osobie ludzkiej.

Soteriologia Abelarda wydała się współczesnym mu teologom zbyt radykalna, nawet „heretycka". Toteż synod w Sens z r. 1140 zaatakował te poglądy z całą siłą i w rezultacie nawet ekskomunikował Abelarda. Nasz myśliciel zrozumiał, że „najskuteczniej" byłoby bronić się przez przy-

[3] J. Rivière: Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique. Paris 1905; Tenże: Le Dogme de la Rédemption au début du moyen âge. Ed. 2, Paris 1934; J. P. Jossua: Le Salut, incarnation ou mystère pascal. Paris 1968; Cz. S. Bartnik, dz. cyt.

jęcie tezy, że zbawienie polega „na wyzwoleniu nas spod jarzma diabła" [4]. Ale koncepcje te były tylko, na szczęście, symulowane, zresztą wymuszone. Poza tym nie odegrały już większej roli w teologii Abelarda, który wkrótce zmarł (według dawniejszych badaczy już w r. 1142). Być może, że mogły wystąpić w którymś z jego pism zaginionych (*Commentariorum super Ezechielem prophetam, Grammatica, Epistula ad canonicos Turonenses S. Martini, Rhetorica, Tropologia — Anthropologia*) [5], ale wtedy i tak nie wywarłby liczącego się wpływu na teologię.

Poglądy soteriologiczne Piotra Abelarda kryją się niemal we wszystkich jego dziełach, nawet filozoficznych i biograficznych. Zbawienie bowiem występowało u myśliciela katolickiego jako jedna z podstawowych kategorii patrzenia na świat. Ale w naszej rozprawie bierzemy pod uwagę jedynie prace znaczące. Bardziej skrystalizowana soteriologia występuje przede wszystkim w jego pracach ściśle teologicznych. Pojawia się ona już w dziełach wcześniejszych *Introductio ad theologiam* (przed 1118 r.), *Epitome theologiae christianae* (przed 1118 r.), *Tractatus de unitate et trinitate divina* (1128 r.). Metoda teologiczna, „scholastyczna" i „dialektyczna", mająca zastosowanie i w soteriologii, wystąpiła wyraźnie w *Sic et Non* (z r. 1121—1122, redakcje dłuższe w t. IV CCh, a redakcje krótsze w t. V [6]. Zasadniczych wszakże poglądów soteriologicznych Abelarda trzeba szukać w pięciu jego dziełach, chronologicznie: *Theologia, „Summi boni"* (1118—1120, dwie redakcje), *Commentariorum super sancti Pauli Epistolam ad Romanos libri quinque* (1135—1137), *Theologia christiana* (1123, druga i trzecia wersja — 1135—1140) oraz *Theologia „scholarium"* (1135—1139), redakcje krótsze w CCh t. II, dłuższe w t. III). Wszystkie te podstawowe prace zostały wzięte z wydań najbardziej krytycznych. Dla poznania ogólnych kategorii teologicznych Abelarda mają dużą wartość jego *Sermones* (głównie z lat 1130—1135), *Epistulae* (?), *Hymny* (1132—1135), a nawet *Problemata Heloissae* (1132—1135), *Expositio in Hexaemeron* (1135—1139) oraz *Collationes duae* lub *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et christianum* (1135—1139). Pisma, które były bliżej związane z życiem, miały wizję chrześcijaństwa bardziej antropologiczną i humanistyczną. *Apologia contra Bernardum* (1140) oraz *Confessio fidei „Universis"* (1140) mają tylko raczej znaczenie formalne. I wreszcie *Anonymi Capitula haeresum Petri Abaelardi* (1140) pozwalają trochę zrozumieć ówczesny klimat kształtowania myśli soteriologicznej.

Soteriologia Abelarda jest już w pewnym stopniu opracowana. Jeszcze w latach trzydziestych zwrócił na nią uwagę znany francuski historyk soteriologii, Jean Rivière, który poświęcił Abelardowi stosunkowo dużo miejsca w opracowaniach ogólnych, a także osobną rozprawę [7]. Częściowo potrącali o soteriologię Abelarda także tacy znani teologowie, jak: E. de Clereq, R. B. Lloyd, M. D. Chenu, J. Gross, J. Jolivet, D. Meadows, A. V. Muray, G. Delagneau, P. Galot, P. Grelot, M. de Gandillac i inni. Poza tym wyszły dwie rozprawy poświęcone specjalnie soteriologii Abelarda: R. Oursela [8] i R. E. Weingarta [9]. Są one, zwłaszcza Weingarta, dosyć

---

[4] Petri Abaelardi Apologia seu fidei confessio, *PL* 178, 105 n.
[5] Zob. Wprowadzenie do CCh XI, s. 16—17.
[6] Tamże, s. 1—2.
[7] Les „Capitula" d'Abelard condamnés au concile de Sens. *Recherches de théologie ancienne et medievale* 5/1933/5—22.
[8] La dispute et la grâce. Essais sur la Rédemption d'Abelard. Paris 1959.
[9] The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abaelard. Oxford 1970.

obszerne. Ale i w nich nie ma uwzględnionej personalistycznej interpretacji zbawienia według Abelarda, zdają się jej nawet nie dostrzegać, niekiedy powtarzając stare zarzuty, które płynęły właśnie z braku zastosowania kategorii personalizmu do teologii chrześcijańskiej. Praca Weingarta ogranicza się tylko do roli miłości w soterii chrześcijańskiej, z pominięciem innych elementów personalnych.

Temat pracy określa w znacznym stopniu jej metodę. W metodzie pracy zdawać trzeba sprawę przede wszystkim ze sposobu interpretacji, występującej w rozprawach Piotra Abelarda. Otóż autor, zgodnie ze średniowiecznymi zwyczajami, używał trzech stopni interpretacji, a mianowicie: *veritas historiae* — czyli faktyczny przebieg zdarzeń i fakty materialne, *veritas tropologica* — wartość czegoś dla moralnego życia, dla duszy, *veritas allegoriae* — tłumaczenie przenośne, jak np. w Hexameronie, że jeden dzień oznacza epokę tysiąca lat.

Dlatego też metoda pracy o personalistycznym charakterze soteriologii Piotra Abelarda posiada, oprócz koniecznych skądinąd analiz, syntez i zabiegów hermeneutycznych, trzy podstawowe elementy:

1. Zwrócona jest ku wydobywaniu z tekstów Abelarda wszystkiego, co wiąże się z rzeczywistością osobową, personalną, a więc i sama posługuje się kategoriami personalistycznymi. Kategorie te są wprawdzie wypracowane w XX w., zwłaszcza w polskiej teologii personalistycznej, ale mogą być słusznie przykładane do tekstów ówczesnych, żeby odkryć nowe treści, są one bowiem środkami badawczymi, a nie narzuconymi przesłankami.

2. Metoda ta rozkłada tematykę soteriologiczną niejako na składniki prostsze, które zresztą występowały w całej tradycji chrześcijańskiej przed Abelardem, a mianowicie na odkupienie, pojednanie, zadośćuczynienie, objawienie, usprawiedliwienie i wreszcie, najogólniejsze, „zbawienie". To wyodrębnienie elementów prostszych pozwala lepiej zrozumieć personalistyczną strukturę rzeczywistości soteriologicznej, a także uniknąć spłycenia tej rzeczywistości oraz mieszania różnych jej płaszczyzn, co zdarza się nawet skądinąd doskonałym pracom o Abelardzie, dostrzegającym u niego tylko *redemptio*.

3. I wreszcie interpretacja personalistyczna posługuje się w dużym stopniu perspektywą historyczną. Na tę perspektywę składają się: odczytywanie ducha ówczesnego Kościoła, uwzględnianie szczególnych cech epoki historycznej i kulturowej, zwracanie uwagi na *characteristica* teologiczne ówczesnej myśli chrześcijańskiej, a także próby odczytywania teologii nieoficjalnej, niejako wówczas podświadomej, odzwierciedlającej się w pismach Abelarda, tak zresztą często poprawianych i przeredagowywanych, jak gdyby dla lepszego zharmonizowania z jakimś *intuitus fidei*. Wprawdzie ten element trzeci jest szczególnie trudny do pełnego zweryfikowania, czy przynosi poprawne sposoby odczytywania myśli, ale nie może być pominięty.

W rezultacie całość rozprawy będzie się dzieliła na trzy podstawowe zagadnienia. W pierwszym idzie o przedstawienie osobowego charakteru odkupienia jako punktu wyjścia soteriologii (rozd. II). Rozdział III rozprawy poświęcony będzie usprawiedliwieniu jako wypełnieniu moralnego wymiaru osobowego. Natomiast rozdział IV dotyczy zbawienia jako finalnego spełnienia się całej osoby. Dla całości przedstawienia personalistycznej interpretacji soteriologii Piotra Abelarda należy zapoznać się z szerszym tłem historycznym. Dlatego w rozdziale I zostanie przedstawiony zarys historyczny soteriologii tej epoki, do której należał nasz

myśliciel i na której dorobku soteriologicznym wyrosła jego dość kontrowersyjna, w rozumieniu ówczesnych, personalistyczna koncepcja soteriologii.

I. HISTORIA SOTERIOLOGII ŚREDNIOWIECZNEJ

Chrześcijaństwo jako religia opiera się przede wszystkim na objawieniu nadprzyrodzonym. Na treść tego objawienia składa się wiele prawd religijnych. Podstawową prawdą religijną jest oczywiście tajemnica zbawienia. Ta rzeczywistość zbawcza w pełnym wymiarze chrześcijańskim została objawiona słowem i czynem przez Jezusa Chrystusa. Zbawienie jest przecież dla człowieka i dlatego człowiek musi je jakoś poznać, aby następnie decyzją własnej woli stać się *homo salvans*. Samo więc „rozumienie zbawienia nie może być objawione — jak pisze ks. Cz. Bartnik — ono musi być zawsze dokonane na sposób ludzki" [1]. Człowiek więc począwszy od okresu apostolskiego stara się objawione zbawienie zrozumieć, a więc przełożyć na język poznawczy własnej epoki.

Wydaje się więc stosowne badanie soteriologii Piotra Abelarda na tle historycznym, zaczynając od wczesnego średniowiecza. Myśl soteriologiczna naszego teologa była przecież w jakimś stopniu kształtowana historycznie. Prądy myślowe średniowiecza, którego dzieckiem był Piotr Abelard, są nie tylko ciekawe w problematyce soteriologicznej, ale wywarły decydujący wpływ na dalsze kształtowanie się soteriologii aż do czasów dzisiejszych.

1. SOTERIOLOGIA WCZESNOŚREDNIOWIECZNA

Epoka ta — jak pisze Jean Rivière [2] — w odróżnieniu od epoki patrystycznej, jest mało jednorodna z punktu widzenia chronologii i spraw doktrynalnych. Między panowaniem Karola Wielkiego a czasami, w których żył i tworzył Piotr Abelard, mieszczą się nie tylko cztery długie wieki historii, lecz dokonuje się całkowita odnowa horyzontów teologicznych w dziedzinie soteriologii.

Pomimo jednak różnorodności autorów, historycy doszukują się w podstawowych rzeczach wspólnych poglądów inspirowanych przede wszystkim myślą soteriologiczną św. Augustyna, czyli kontynuowania tradycji soteriologicznej, której on był reprezentantem.

Soteriologom tego okresu brakuje jednak systematyzacji doktryny zbawienia. Nie usystematyzowana doktryna soteriologiczna streszcza się jednak dość jednolicie w ramach ofiary ekspiacyjnej Jezusa Chrystusa. Równocześnie jednak obok tego teocentrycznego aspektu dzieła zbawczego, dokonanego przez Chrystusa, rozwija się bardzo szeroko aż do końca XI w. patrystyczna teoria „okupu dla diabła", czyli dopełnienie pewnej „sprawiedliwości" w stosunku do szatana [3].

Poza krótkim renesansem karolińskim — jak pisze Jean Rivière — okres od VIII do XI w. pozostaje jednym z najuboższych w historii Kościoła i to pod względem: dzieł i ludzi [4]. W tym okresie byli to przeważnie soteriologowie — kompilatorzy, których prace zawierały tylko nikłe echo

---

[1] Cz. S. Bartnik: Medytacja personalistyczna o zbawieniu. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 171.
[2] Le Dogme de la Rédemption au début du moyen âge. Paris 1934, s. 1.
[3] Tamże, s. 1.
[4] Tamże, s. 5.

sentencji Ojców Kościoła. Wśród nich wyróżniają się takie nazwiska, jak: Beda Czcigodny, Alkuin, Walafrid Strabon, Raban Maur, św. Piotr Damian.

a) „PRAWA" SZATANA

Człowiek doświadcza na sobie rzeczywistości grzechu. Ten stan grzesznej ludzkości zarówno w średniowieczu, jak i u Ojców Kościoła przedstawiony jest jako podleganie szatanowi. Teologowie próbowali więc tłumaczyć bliżej, w jaki sposób rzeczywiście szatan ma „prawa" do człowieka i czym jest to jego „prawo". Haymo z Halberstadt, tłumacząc historię ekonomii zbawczej mówi, że ludzie byli najpierw w dziedzictwie Bożym *(in sorte Dei)*, ale od momentu zaistnienia pierwszego grzechu stali się *de sorte diaboli* [5]. Ten sam autor powiada, że szatan uczynił z nas swoich niewolników [6]. A Hugo z Fleury podkreśla, że rodzaj ludzki znajduje się w jarzmie szatana [7], czyli szatan dosłownie panuje nad człowiekiem. To panowanie szatana jest tylko sposobem tłumaczenia przez Ojców Kościoła i teologów omawianego okresu, stanu upodlenia, w jaki wtrąca nas grzech pierworodny i inne grzechy. Dobrze streszcza tę sytuację tekst św. Augustyna o „cyrografie szatana", odtworzony następnie przez soteriologów wczesnośredniowiecznych: Bedę Czcigodnego i Alkuina [8].

Większość jednak myślicieli tego okresu zastanawia się przede wszystkim nad naturą „prawa" szatana nad człowiekiem grzesznym, a więc czy ta władza szatana zasługuje, czy też nie zasługuje na miano prawa (łacińskie *ius*, francuskie *droit*). Tę moc, władzę szatana określają teologowie wczesnośredniowieczni wieloma synonimami łacińskimi: *dominatus* [9], *potestas* [10], *principatus* [11] *imperium* [12]. Terminy te jednak nie oznaczają prawomocnej władzy, czyli władzy o charakterze prawnym. Na określenie władzy szatana używany jest też termin *dominium*, który już posiada zamierzony odcień prawny [13]. Używany jest również wprost termin ***ius***, który u wielu teologów tego okresu, jak np. u Walafrida Strabona [14], Bedy [15] czy Odona z Cluny [16], nie ma jednak znaczenia wprost prawniczego, a więc takiego, gdzie autorzy mówią o prawie szatana jako o rzeczywistej jego władzy nad człowiekiem grzesznym. Wszakże pojawia się bez żadnej wątpliwości znaczenie prawnicze, np. Paschaz-

---

[5] Haymo: Homilia 35, *PL* 118, 226.
[6] Tenże, Homilia 18, *PL* 118, 134.
[7] Hugo z Fleury: De regia potestate et sac. dignitate I, 7, PL 163, 151, Por. Haymo: Homilia 42, *PL* 118, 259.
[8] Augustyn: In. Johan. LII, 6, *PL* 35, 1771: „Possidebat ergo diabolus genus humanum et reos supplicionem tenebat chirographo peccatorum. Dominabatur in cordibus infidelium; ad creaturam colendam, deserto creatore, deceptos captivosque pertrahebat"; Por.: Beda: In Johan. XII, *PL* 92, 792; Alkuin: In Johan. V, 31, PL 100, 915.
[9] Augustyn, jw.
[10] Walafrid Strabon: In Col. II, 5, PL 104, 613.
[11] Raban Maur: De laudibus s. crucis II, 13, *PL* 107, 278; Por. Haymo: Homilia 87, *PL* 118, 519,
[12] Beda: In Marc. I, *PL* 92, 164; Bruno Carth: In Hebr II, PL 93, 500; Tenże: In Tit. II, *PL* 93, 480; Jonas Aur.: De iust. laic. I, 1, *PL* 106, 125.
[13] Paulin z Akwilei: Liber exhort. 60, *PL* 99, 269; Haymo: Homilia 27, PL 118, 191.
[14] In Johan: XII, 31, *PL* 104, 403.
[15] In Luc: 1, I, PL 92, 368; Hymn. IV, *PL* 94, 622.
[16] Mora.: III, *PL* 133, 128.

jusz Radbert stosuje wprost termin *ius* do szatana, by wytłumaczyć powód, który pozwala mu kusić człowieka [17]. Z tą samą konsekwencją posługują się tym terminem inni dla określenia zespołu więzi, jakimi wiąże ludzi szatan. To znaczenie występuje w traktacie Pseudo-Augustyna [18], a także u św. Piotra Damiana [19]. Dość często jednak termin *ius* nie występuje wprost, lecz wynika z sytuacji. Szatan jest wtedy określany jako „będący w prawie" (*in iure*), uprawniony, a ludzie jako winowajcy stanowią jego uprawniony łup. Szczególnie wyraźne jest to u Paulina z Akwilei [20]. Władza szatana opiera się w jego rozumieniu na przyzwoleniu Bożym, a to przyzwolenie, jak mówi, jest „sprawiedliwe". To samo występuje u Bedy, który stwierdza, że udręki szatańskie są uprawnione, skoro Bóg je dopuszcza [21].

Taka próba uprawomocnienia władzy szatana nad grzeszną ludzkością była bardzo rozpowszechniona i bardzo bliska myśleniu średniowiecznemu [22].

b) PRZECIWKO „PRAWOM" SZATANA

Obok tekstów tak przychylnych teorii „praw" szatana występują też liczne teksty kontynuujące nurt zdecydowanych restrykcji, występujący już w okresie patrystycznym [23].

Ambroży Autpert stosuje wobec władzy szatana termin „tyrania", który w rozumieniu języka prawniczego kłóci się z pojęciem „uprawnienie" [24]. Przeciwko „prawom" szatana występował również Haymo z Halberstadt, który określał szatana jako *violentissimus praedo* [25], a dla oceny jego królestwa posługuje się formułą *per mortem hominis in mundo principatum praesumpserat* [26]. Raban Maur też wyraźnie wypowiada się przeciwko „prawom" szatana: *Contra omne ius et omne fas servus nequissimus et cur dolosissimus sibi dominatum in alieno opere usurpaverat* [27]. Natomiast Odon z Cluny streszczając *Moralia* św. Grzegorza szuka stanowiska „pośredniego", dając klauzulę *quasi iuste* [28], którą przed nim zresztą już przypomniał Beda [29].

Powyższe przykłady świadczą o tym, że teologowie wczesnośredniowieczni w różny sposób starali się wytłumaczyć ten biblijny problem „praw" szatana. Jedni byli zdania, że szatan ma rzeczywiście władzę nad człowiekiem grzesznym, uważając tę władzę za akt prawny, drudzy natomiast wprost lub ubocznie zgłaszali zastrzeżenia pod adresem takiego „prawa", ale nie umieli wypracować jakiejś teorii pozytywnej.

---

[17] In Matth: III, *PL* 120, 190: „Manet enim in nobis (...) causa peccati (...) et ideo diabolus nobis per legis suae iura tentandi accessum habet".
[18] Liber de diligendo Deo, 16, *PL* 90, 860.
[19] Sermo 46, *PL* 144, 751.
[20] Liber exhort. 62, *PL* 99, 272.
[21] In Matth. 1, III, *PL* 92, 44.
[22] J. Rivière, dz. cyt., s. 11.
[23] J. Rivière. De Dogme de la Rédemption après saint Augustin. Paris 1930, s. 74—75, 79—81.
[24] J. Rivière, dz. cyt., s. 12.
[25] Homilia 42: *PL* 118, 260.
[26] Tenże, In Hebr. II, *PL* 117, 839.
[27] De laud. s. crucis II. 21, *PL* 107, 286.
[28] Mora.: XVII, *PL* 133, 316, 489.
[29] In Luc. 1, I, *PL* 92, 368; Por. J. Rivière, dz. cyt., s. 11n; A. Bober Studia i teksty patrystyczne. Kraków 1967, s. 74—113; G. Musca: Il venerabile Beda, storico dell'alto medioevo, Bari 1973.

c) „OKUP DLA DIABŁA"

W obrębie prób „osłabienia" roli szatana powstała teoria „okupu dla diabła". Teoria ta, która swoimi źródłami sięga czasów patrystycznych, była też dosyć rozpowszechniona we wczesnym średniowieczu. Jej zwolennicy starali się wytłumaczyć, w jaki sposób dokonuje się odkupienie człowieka, będące wyzwoleniem człowieka z niewoli grzechu. Odkupienie więc jako wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu jest prawdą soteriologiczną, występującą w Biblii. Ten biblijny aspekt wyzwalania człowieka grzesznego spod władzy ciemności i z pęt szatańskich przyczynił się w okresie patrystycznym do rozwoju fantastycznych wyobrażeń. Wyobrażano mianowicie istnienie królestwa szatana, „w niewoli którego jęczą ludzie popadający tam z powodu grzechu pierworodnego, osobistych grzechów śmiertelnych i naturalnej skłonności do złego" [30]. Podstawą do powstania takich wyobrażeń były przede wszystkim manichejskie wyobrażenia o świecie jako o dwóch ścierających się ze sobą królestwach: Boga i szatana. Uważano więc, że człowiek przez fakt grzechu stał się członkiem królestwa szatana, a więc niejako należał do niego. Człowiek stał się więc łupem szatana i dlatego odkupienie ma polegać na jakimś odebraniu tego łupu szatanowi. Uważano więc, że Chrystus stał się Odkupicielem wówczas, kiedy przez swoją śmierć złożył okup szatanowi. Ta teoria okupu jest pochodzenia wschodniego [31]. Zachód przez długi czas, od w. IX, uważał ją za czystą fantazję teologiczną, np. Opat Szmaragd. Według niego teoria ta powstała na podłożu wyobrażeń o tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł. Chrystus na mocy własnego postanowienia jako jeden z ludzi zstąpił *in dominationem tyranni* [32].

Teoria ta jednak, mimo że obca duchowo tradycji zachodniej, pojawia się na nowo w okresie karolińskim, a w XII w. staje się teorią w jakimś sensie podstawową [33]. Powodem odrodzenia tej teorii na Zachodzie był list Alkuina [34], będącego najwybitniejszą osobą na dworze Karola Wielkiego. W liście tym Alkuin daje świadectwo o pewnym Greku, obecnym na dworze Karola Wielkiego. Ów Grek zabawiał dwór cesarski teorią okupu, jako swego rodzaju zagadką teologiczną. Alkuin, relator tej dysputy teologicznej, pisze wyraźnie *de pretio salutis humanae cui daretur* [35]. Tą zapłatą zbawienia (*pretium salutis*) jest krew Chrystusa. Kontynuując podjętą myśl, Alkuin pisze, że krew Chrystusa stanowi okup dany szatanowi za wykupienie człowieka. Z dalszej treści wynika, że jest to swoista transakcja handlowa. Szczegółowa analiza listu, gdzie jest mowa o odkupieniu jako wykupieniu człowieka przez Chrystusa, nie pozwala twierdzić, żeby *pretium salutis* rozumiano jako okup w znaczeniu dosłownym. Sformułowanie tam zawarte: *quasi pretium* nie jest pojęciem okupu, użytym w znaczeniu dosłownym, ale tylko w sensie metaforycznym, i odnosi się w zupełności do myślenia obrazowego, tak charakterystycznego dla omawianej epoki [36]. *Pretium* ma więc tutaj sens metafo-

[30] Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 16—17.
[31] J. Rivière, dz.cyt., s. 30.
[32] Collect. Hebd. VII post. Pent., *PL* 102, 402.
[33] J. Rivière, dz.cyt., s. 263.
[34] Epist. 165, PL 100, 431—437; Por. J. Basnage: Histoire de l'Église La Haye 1723 t. I, s. 597; L. Génicat: Les lignes de faîte du moyen-âge. Tournai 1961 [3] (Powstaje nowy świat. Warszawa 1964, 62—65); I. Fransen: Fragments épars du commentaire perdu d'Alcuin sur l'Epître aux Ephésiens. *RBen* 81 (1971) 30—59.
[35] Alkuin. Epist. 165, *PL* 100, 431.
[36] J. Rivière, dz. cyt., s. 268.

ryczny i pozwala dopatrywać się wschodniej etymologii tego słowa. Na Wschodzie wyraźnie został sformułowany przez Orygenesa jako „okup dla szatana", a następnie przejęty przez doktorów kapadockich: św. Bazylego i św. Grzegorza z Nyssy [37]. Natomiast zdecydowanym przeciwnikiem tej teorii był św. Grzegorz z Nazjanzu. W okresie od V do VI w. w patrystyce wschodniej ta teoria nie rozwijała się szeroko, ale można odkryć pewne jej elementy u pisarzy tego okresu, co było dowodem, że całkowicie jednak nie zaniknęła. W średniowieczu wystąpiła natomiast z nową siłą niemal powszechnie. Focjusz w trakcie analizy swojego rodzaju dzieła *Sic et Non*, pisanego według powszechnej opinii przez trynitarza Stefana Gabara około 600 r.[38], mówiąc o soteriologii wyraźnie zaznacza, że ów autor twierdził, iż Chrystus dał szatanowi, jako nieprzyjacielowi człowieka, własną krew jako okup za zniewoloną ludzkość. Tej krwi jako okupu „domagał się" szatan. Jednak dalej stwierdza inaczej, że Chrystus ofiarował samego siebie nie szatanowi, ale Bogu swemu Ojcu [39]. Focjusz zaś w swoich sentencjach soteriologicznych wykazuje nieadekwatność teorii „okupu dla diabła" w stosunku do treści wiary chrześcijańskiej [40].

Spór o słuszność czy niesłuszność teorii „okupu dla diabła" trwał w okresie późniejszym na Wschodzie. Nieco później św. Jan Damasceński wystąpił przeciwko słuszności takiej teorii. Św. Jan Damasceński mówi wyraźnie, że jeśli Chrystus umarł, to umarł za ludzi, a więc ofiarował samego siebie za ludzi nie szatanowi, ale Bogu, ponieważ ludzie zgrzeszyli przeciw Bogu. Dlatego Bogu — twierdzi doktor — należy zapłacić dąca próbą wytłumaczenia, w jaki sposób dokonuje się to uwolnienie oddana tyranowi" [41].

Inni natomiast teologowie wschodni, jak Pseudo-Makary [42], czy Atanazy z Antiochii [43] nie mówili już o cenie zapłaconej szatanowi, ale o okupie ofiarowanym samej śmierci, czyli śmierć Chrystusa była wykupem od śmierci jako takiej.

Ciekawe jest również rozumowanie cesarza Leona Mądrego (886—911), który w swojej medytacji mówi, że Odkupiciel jako Baranek został złożony za ludzi w ofierze, zbawia grzeszną ludzkość, ofiarując swoje rany i swoją krew, aby w ten sposób uzyskać dla ludzi część „ojcowskiego spadku". Mówi on o dawaniu okupu za ludzkość, ale nie szatanowi. Ofiara krzyżowa Chrystusa jako okup została złożona Jego własnemu Ojcu [44].

Teoria „okupu dla diabła", która pochodziła ze Wschodu i tam nie była zawsze uważana za słuszną. Wiarygodność jej kwestionowało dość często bizantyjskie średniowiecze [45].

Jak świadczy powyższa analiza źródeł, teoria „okupu dla diabła", będąca próbą wytłumaczenia, w jaki sposób dokonuje się to uwolnienie człowieka z niewoli grzechu, a co przecież stanowi cel odkupienia, utrzymuje się w średniowiecznej soteriologii zachodniej tylko w formie zwyczajnej metafory. Nie zmienia to jednak faktu, że pisarze wczesnego

[37] Tamże, s. 272.
[38] Tamże, s. 273.
[39] Focjusz: Kodeks 232, *PG* 103, 1101.
[40] J. Rivière, dz. cyt., s. 279.
[41] Jan Damasceński: Exp. fidei orth. III, 27, *PG* 94, 1096.
[42] Homilia XI, 9—10, *PG* 34, 552.
[43] De nostris rectis dogm. veritatis IV, 3, 7, 9, *PG* 89, 1350, 1352—1353.
[44] Leon Mądry: Orat. X, *PG* 107, 108.
[45] J. Rivière, dz. cyt., s. 279.

średniowiecza mówili bardzo dużo o tej teorii, tłumacząc w różny sposób, czym jest ten okup, komu jest płacony i co na niego się składa. W dociekaniu, co to takiego jest okup, teologowie tego okresu dochodzili nawet do absurdalnych stwierdzeń, np. że krzyż jest wagą, na której ważono kwoty, ponieważ każdy okup łączy się nierozerwalnie z wpłatą pieniężną [46].

Gotfryd z Nandony przedstawia w swoich pismach ludzi grzesznych jako *debitores diaboli*, a więc dłużników, którym Chrystus dostarczył *pretium redemptionis* [47]. Natomiast Piotr Celle mówi wyraźnie o wykupie jako o cenie „zapłaconej nie szatanowi", ale *tam Patri quam creditori* [48]. Ta sama idea ukazuje się jeszcze wyraźniej w formie alegorii u Arnolda z Bonneval [49]. W podobnej formie zagadnienie okupu ujmował Robert z Melun [50]. W związku z komentarzem do Rz 3,22 autor tłumaczy, że szatan nie miał prawa do żadnego okupu, ponieważ nie poniósł żadnej szkody. Dlatego Chrystus — jak pisze dalej — ofiarował siebie Bogu i Jego poświęcenie może być nazwane okupem *per similitudinem*, ponieważ powoduje te same wyniki.

W wielu jednak zapisach wczesnośredniowiecznych sprawa okupu i wykupienia sprowadzana jest do gry słów, a więc ma wartość bardziej językową niż teologiczną. Od dawna więc okup jest tylko figurą retoryczną i pisarze omawianego okresu, wierni takiej retoryce, nie uczynili nic, żeby to pojęcie zgłębić [51]. Było to wynikiem rodzącego się nurtu teologii etymologicznej, której początek dał Beda Venerabilis. Po prostu teologowie *redemptio* wywodzili wprost z terminu *redimere* — wykupić, złożyć okup, dać zastaw. Była to jednak ciekawa pierwotna faza tak modnej dziś teologii lingwistycznej.

d) TEORIA ODWETU

W związku z tym samym przeakcentowaniem satanologii powstała teoria odwetu. Teoria ta również jest jedną z prób wytłumaczenia, czym jest odkupienie Chrystusowe jako wyzwolenie z niewoli szatana. Teoria odwetu jest po prostu teorią odwzajemnienia się, odpłacenia się ludzkości szatanowi za to, że on wziął ją w swoją niewolę, kiedy ludzkość popełniła grzech. W różny sposób ten odwet ludzkości teologowie średniowieczni tłumaczyli, np. Fulbert z Chartres twierdził, że cały rodzaj ludzki po swoim pierwszym upadku w grzech musiał się jakoś zrehabilitować [52]. Wielu też teologów próbowało wytłumaczyć, na czym polegała ta rehabilitacja. Otóż było nią zwycięstwo Chrystusa nad szatanem w momencie kuszenia na pustyni i na krzyżu [53]. Przede wszystkim widziano to zrehabilitowanie ludzkości przez Chrystusa na krzyżu. Śmierć więc Chrystusa na krzyżu była Jego największym zwycięstwem nad szatanem. Ten triumf Zbawiciela nie kończy się ani wraz z końcem Jego życia, ani na Jego śmierci. Chcąc wykazać wielkość zwycięstwa Chrystusa nad

---

[46] Tamże, s. 32.
[47] Gotfryd: Sermo III, *PL* 157, 246.
[48] Piotr Celle: Liber de pan., *PL* 202, 929.
[49] Tractatus de septem Verbis Domini I, *PL* 189, 1685.
[50] Sent. IV, 14, *PL* 186, 821.
[51] J. Rivière, dz. cyt., s. 32.
[52] Fulbert: Sermo I, *PL* 141, 317.
[53] Beda: In Matth. 1, I, PL 92, 20; Walafrid Strabon: In Matth. IV. 10, *PL* 114, 86; Haymo: Homilia 28, *PL* 118, 200; *Paschazjusz Radbert:* In Matth. 1, III, *PL* 120, 191.

szatanem Beda Czcigodny porównuje Go do baranka paschalnego [54]. Tak więc wyrazem sprawiedliwości, która musi się spełnić, było zniszczenie przez Chrystusa szatana i jego królestwa. To zniszczenie królestwa szatana ma dość ogólne znaczenie, a mianowicie oznacza jednocześnie sankcję za początkową zbrodnię, której sprawcą był szatan, jak też i odwet rodzaju ludzkiego, który przecież stał się tej zbrodni ofiarą. Występuje więc tutaj antyteza śmierci, to znaczy śmierć Chrystusa przezwycięża śmierć każdego człowieka. Śmierć była bronią, którą posłużył się szatan, żeby zapanować w ten sposób nad człowiekiem. Tą śmiercią oczywiście był grzech. Jednak zwycięzcą okazał się Chrystus, ponieważ potrafił obrócić tę samą broń przeciw szatanowi, a więc przez swoją śmierć zwyciężył szatana. Bóg więc w rozumowaniu teologów wczesnego średniowiecza niejako „zainteresował się" ludzkim odwetem i był sprawcą tej rehabilitacji grzesznej ludzkości przez śmierć Jezusa Chrystusa [55].

e) TEORIA „NADUŻYCIA WŁADZY" PRZEZ SZATANA

Obok teorii odwetu rozwijała się też teoria „nadużycia władzy" przez szatana. Teoria ta u swoich podstaw zakładała, że szatan ma rzeczywistą władzę nad człowiekiem grzesznym. Uformowała się, podobnie jak teoria odwetu, opierając się o ówczesne „wyczucie" sprawiedliwości. Sprowadzała się ona do prostej formuły: kto nadużywa władzy, nawet posiadanej legalnie, traci całą władzę. Szatan nadużył swej władzy względem ludzkości, głównie rozciągając ją na Chrystusa, dlatego stracił swą władzę i nad ludzkością. Zwolennicy tej teorii, rozpatrując kwestię przekroczenia granic władzy przez szatana i następującej za to kary, obficie czerpią z pism Ojców Kościoła, m.in. od św. Augustyna [56], św. Grzegorza Wielkiego [57], Ambrozjastra [58] i innych. Byli również i tacy teologowie omawianego okresu, którzy mniej powoływali się na pisma patrystyczne, a więcej wyszukiwali swoich racji rozumowych, związanych z tą teorią. Do nich należeli np.: Szkot Eriugena [59], Atton z Verceil [60] i Haymo z Halberstadt [61].

Teoria „nadużycia władzy" przez szatana była również szeroko rozpowszechniona w kaznodziejstwie tego okresu. Elokwencja kaznodziejów tworzyła wszelkiego rodzaju barwne prozopopeje, np. w kazaniu pseudo-augustyńskim autor pisząc o krzyżu twierdzi, że krzyż jest koniecznym skutkiem i zarazem świadectwem niesprawiedliwości, którą ekonomia Boża przetwarza — dialektycznie — na sprawiedliwość [62].

Obie teorie: odwetu i nadużycia władzy oparte na sprawiedliwości, praktycznie dotyczą mądrości jako atrybutu samego Boga, czyli że przejawem sprawiedliwości jest mądrość Boga, chociaż w różnym jej „natężeniu". W ramach teorii odwetu sprawiedliwość nie przekracza ogólnego pojęcia mądrości, natomiast w teorii „nadużycia władzy" mądrość

---

[54] Beda: Homilia II, 1, *PL* 94, 138.
[55] J. Rivière, dz.cyt., s. 34.
[56] Cytowany jest np. przez Walafrida Strabona. Zob. Walafrid. In Col. II, 14, *PL* 104, 610.
[57] Atton z Verceil: In Hebr II, *PL* 134, 783; Odon z Cluny, PL 133, 316; Piotr Damian: Sermo 46, *PL* 144, 751.
[58] Raban Maur: In Rom VII, 4 i VIII, 3, *PL* 111, 1410, 1439—1440; Pseudo-Ambrozjaster, *PL* 17 (wyd. z 1866 r.), 111—112, 123—124.
[59] De div. nat. V, 38, *PL* 122, 1007.
[60] In Rom V, *PL* 134, 174—175.
[61] Homilia 42, *PL* 118, 239.
[62] Pseudo-Augustyn: Sermo IV, *PL* 47, 1155—1156.

jest rozumiana niemal jako „przebiegłość", która wyprowadziła w pole całą chytrość szatana.

Niektórzy więc teologowie wczesnośredniowieczni łączą te dwie teorie razem, np. Pseudo-Beda i św. Bruno († 965). Pseudo-Beda na pytanie, jak dokonuje się sprawiedliwość wobec szatana, odpowiada, że podstawą jest nadużycie władzy przez niego, ale kilka linii dalej mówi o teorii odwetu, którą uznaje za równorzędną z tą pierwszą [63]. Natomiast u św. Brunona jest odwrotnie, tzn. preferuje on teorię odwetu, ale dopuszcza też teorię „nadużycia władzy" przez szatana [64]. Obydwaj jednak mocno podkreślają, że najsłuszniejszym motywem sprawiedliwości jest to, że odkupienie dokonało się za sprawą przedstawiciela rodzaju ludzkiego, którym jest Jezus Chrystus. Było to słabe echo wielkiej myśli św. Ireneusza z Lyonu o „antropologicznym" charakterze odkupienia. Dlatego to w Osobie Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela akcent jest położony na Jego człowieczeństwo jako podstawę do dokonania dzieła redempcyjnego.

Soteriologia wczesnośredniowieczna, zgodnie z duchem tego okresu, jest obrazowa. Za pomocą alegorii teologowie tego okresu starali się wytłumaczyć, czym jest odkupienie i jak się „dokonuje" praktycznie, biorąc za punkt wyjścia jego cel. Teologia zbawienia tego okresu była ściśle związana z patrystyką. Analiza historyczna umożliwia poznanie stałej ewolucji poglądów soteriologicznych, sięgających mimo wszystko do soteriologii biblijnej. Odkupienie jest przecież wyzwoleniem człowieka z niewoli grzechu i szatana. Sprawcą takiego wyzwolenia jest Jezus Chrystus. Kontynuując i rozwijając teorie soteriologiczne okresu patrystycznego, starano się we wczesnym średniowieczu określić, czy rzeczywiście szatan ma władzę, prawo do człowieka grzesznego, i jaki jest rodzaj tej „władzy". Dlatego w różny sposób soteriologowie tego okresu próbowali wytłumaczyć „naturę" władzy szatana, a następnie tłumaczyli, jak dokonuje się uwolnienie człowieka spod „panowania" szatana. Uwolnienie z niewoli szatana tłumaczono przez rozwijanie różnych teorii, np. okupu dla diabła, odwetu, nadużycia władzy przez szatana i wiele innych. Tak rozumiana soteriologia nie tylko rozwijała się we wczesnym średniowieczu, ale miała swoich zwolenników również i później, chociaż nie w takim zakresie.

2. SOTERIOLOGICZNA LITERATURA LUDOWA W ŚREDNIOWIECZU

Teologowie, egzegeci i kaznodzieje wczesnego średniowiecza podejmowali najbardziej realistyczne tematy z Ojców Kościoła, dotyczące soteriologii, a szczególnie związane z dość powszechnym zagadnieniem „spętania" szatana przez Odkupiciela. Starali się oni przedstawić chrześcijańskie tajemnice soteryjne w języku ludowym, a więc zrozumiałym dla ludzi prostych. W związku z takim ludowym przeznaczeniem tworzonej przez nich soteriologii posługiwano się przede wszystkim wyobraźnią, czyli pewnego rodzaju mitycznością, tworzono literaturę kaznodziejską i rozwijano antropomorficzne przedstawienie Boga. Ta przesadna antropomorfizacja miała być formą ukazania samego Boga jako sprawcy zbawienia.

Ludowe przepowiadanie wymagało konkretnego przedstawienia postaci szatana i Chrystusa jako Odkupiciela. Dlatego cały proces zbawczy ukazywano w formie obrazów, zaczerpniętych najczęściej z codziennego

[63] Pseudo-Beda: Aliquot quaest. XV, *PL* 93, 471.

[64] Bruno: In Hebr II, PL 153, 500—501; Tenże, In Ps 66, *PL* 152, 933; In Rom VIII, *PL* 152, 70; In Cor XV, *PL* 153, 213.

życia. W takim duchu obrazowym odkupienie przyrównywano do łowienia ryb, polowania czy zasadzki o charakterze wojskowym. Ten ostatni obraz, jak twierdzi Jean Rivière w swoim doskonałym opracowaniu, występuje w nie wydanym, anonimowym kazaniu, pochodzącym z końca XII lub z początku XIII w.[65]

a) JĘZYK WYOBRAŹENIOWY

Powodem do powstania licznych obrazów, ilustrujących tajemnicę zbawienia, była próba wytłumaczenia walki, którą prowadzi Odkupiciel z szatanem. Jeśli odkupienie ma być uwolnieniem człowieka spod panowania szatana, to Odkupiciel musi prowadzić walkę z szatanem o człowieka. W różny więc sposób ukazywano, jaka jest ta walka Odkupiciela z szatanem i na czym ona polega. Jedni, np. Beda Venerabilis, uważali, że Odkupiciel zwyciężył szatana, trzymając go w niepewności co do swej Osoby, a więc przez zdezorientowanie szatana i uniemożliwienie mu poznania, kim jest rzeczywiście Odkupiciel [66]. Drudzy natomiast, jak np. Paschazjusz Radbert, mówią wprost, że Chrystus odniósł zwycięstwo w walce z szatanem dlatego, że wprowadził go w błąd [67].

Walka Chrystusa z szatanem okazała się decydująca w dramacie Kalwarii, stanowiącym właściwe odkupienie. W jednym z dzieł Szkota Eriugeny, podobnie jak u innych wówczas teologów, jest przedstawiony dramat Kalwarii jako punkt szczytowy, gdzie szatan zaatakował Chrystusa i uważał się za zwycięzcę. Dlatego autor przedstawia szatana rozradowanego z racji rzekomego triumfu nad Chrystusem [68]. Był to więc sposób przedstawienia tej walki między szatanem a Chrystusem, gdzie pozornym zwycięzcą okazał się szatan.

Najgenialniejszym sposobem miało być wprowadzenie szatana w błąd przez tajemnicę wcielenia. Hugon z Fleury określa ten sposób jako wielką sztukę (*ars*) [69], a św. Piotr Damian uważa, iż sam Krzyż jest najwyższym wyrazem tej „sztuki mądrości" [70]. Dla lepszego zobrazowania, czym było samo wcielenie w tej walce Odkupiciela z szatanem, zdobywano się już nawet w okresie patrystycznym na dość dziwne skojarzenie, np. św. Augustyn porównywał tę walkę do pułapki na myszy [71]. Obraz ten występował i w literaturze średniowiecznej. Inni zaś przyrównywali do haczyka na ryby czy do ostrza lancy. Według Rabana Maura Krzyż jak ostrze lancy przeszył szatana [72].

Ludowa literatura soteriologiczna jest bogata zwłaszcza w Niemczech [73]. W literaturze tej był znany szczególnie obraz haka, który miał wyjaśnić, na czym polega ta zasadzka na szatana. Obraz ten wyraźnie występuje w kilku strofach anonimowego utworu z Ezzo, pochodzącego z połowy XI w.[74]. Występuje też w „Żywocie Jezusa", ułożonym przez

---

[65] J. Rivière, dz.cyt., s. 224.
[66] Beda: In Matth. 1, I; In Luc. 1, I, *PL* 92, 19, 369.
[67] Paschazjusz Radbert: In Matth. 1, III, *PL* 120,192.
[68] Szkot Eriugena: Vers. II, 1, *PL* 122, 1233.
[69] Hugon z Fleury: De regia pat. et sac. dign. 1, 7, *PL* 163, 951.
[70] Piotr Damian: Sermo 48, *PL* 144, 777.
[71] Augustyn: Sermo 130, *PL* 38, 726.
[72] Raban Maur: De laud. s. crucis II, 21, *PL* 107, 286.
[73] J. Rivière, dz. cyt., s. 222.
[74] K. Muellendorf, W. Scherer: Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert. Wyd. 3. Berlin 1892, t. I, s. 118; J. Dienner: Deutsche Gedichte des XI und XII Jahrhunderts. Wiedeń 1842, s. 97.

pustelnika Ava († 1127) [75], który był rekluzem; a ponadto w dwóch anonimowych poematach na cześć Maryi Dziewicy [76]. W okresie późniejszym obraz ten został namalowany dość plastycznie w poemacie Konrada z Heimesfurtu, poświęconym Wniebowzięciu NMP [77]. Również poświęca mu się dłuższy opis w przedstawieniu wiary „biednego Hartmanna" († 1114), który m.in. notuje własnymi słowami, że plan wcielenia „krył w sobie boską przebiegłość, aby diabeł nie wiedział, co go czeka" [78]. Cała ta koncepcja jest raczej zapożyczona od Fortunata, gdzie autor tłumaczy niemal dosłownie: *Ars ut artem falleret* [79] i dalej mówi o pułapce, zastawionej na szatana jako nieprzyjaciela człowieka. Pułapkę tę „zastawił" Chrystus — Odkupiciel [80].

W każdym razie żywotność tradycyjnych obrazów, odnoszących się do przedstawienia walki Odkupiciela z szatanem, w efekcie której szatan zostaje pokonany, przybrała w niemieckiej literaturze ludowej tego okresu formę panującego nurtu soteriologicznego [81].

Opisy te, pochodzące z czasów patrystycznych, a rozwijane przez średniowiecze, są interesujące także z czysto literackich względów. Świadczą one o powstawaniu literatury ludowej, dramatu ludowego, sztuki ludowej, o panujących motywach soteriologicznych a zarazem satanologicznych.

b) LITERATURA EKLEKTYCZNA

Język wyobrażeniowy jest charakterystyczny również dla literatury, która wyrażała się w formie eklektycznej i przybierała postać tzw. *sententiones*. Literatura *sententiones* o charakterze kompilacyjnym była przeważnie anonimowa. Między innymi pod imieniem Guarneriusa, prawnika, o którym nic nie wiadomo [82], powstała kolekcja takich *sententiones*, pochodząca z pierwszej połowy XII w.[83]. Jeden z rozdziałów jest poświęcony tematyce wcielenia, ujętej raczej popularnie. Kompilacja ta nie jest jednak oryginalna, zwłaszcza jeśli chodzi o samą koncepcję wcielenia: jest chyba zapożyczona z Enchirydionu św. Augustyna, gdzie mówi on o niemocy, w jakiej znalazł się Odkupiciel jako nasz wolny Sędzia wobec jarzma zła, które ciążyło na nas od popełnienia grzechu pierworodnego [84].

Z tej samej epoki pochodzi też *Liber Sententiarum magistro A. (...)*, za autora którego uważany był bardzo długo Algier z Liège († 1131 lub 1132) [85]. Soteriologia tam zawarta w dużej mierze opiera się na soterio-

---

[75] Vom Leben Jesu. W: J. Dienner, dz.cyt., s. 262.

[76] Loblied auf die Jungfrau Maria. W: J. Dienner, jw., s. 315; Melker Marienlied V, 1—6. W: Muellendorf, W. Scherer, dz.cyt., s. 152.

[77] Mariae Himmelfahrt, w. 845—846, wydany przez F. Pfeiffera w: *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. VIII 1851 s. 192.

[78] Vom Glauben, w. 623—652. W: H.F. Massmann: Deutsche Gedichte des zwölften Jahrhunderts. Quedlinbourg/Leipzig 1837, s. 8—9.

[79] J. Dienner, dz. cyt., s. 37—38.

[80] Zob.: J. Rivière. Le dogme de la Rédemption après saint Augustin. Paris 1930, s. 100—101.

[81] K. Grass: Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes. Gütersloh 1900, s. 49—58.

[82] J. Rivière, dz.cyt., s. 238.

[83] M. Grabmann: Die Geschichte der schol. Methode, T. II, s. 131—135; P. Fournier, G. Le Bras: Histoire des collections canoniques en Occident, t. II Paris 1932, s. 328—329.

[84] Augustyn: Enchridon, 49, PL 40, 256.

[85] M. Grabmann, dz.cyt., s. 135.

logii św. Augustyna z jego *De Trinitate XIII* [86]. Z treści tej kompilacji wynika, że autor uznawał władzę szatana nad człowiekiem. Chrystus jako zwycięzca szatana przez swoją niewinność, zdaniem autora, wcale nie podlegał szatanowi. Jednak szatan „górował" nad Chrystusem w chwili, kiedy „poddał" niesprawiedliwej śmierci samego Chrystusa. Dopiero przez swoją śmierć Chrystus pokonał szatana. Motywem zaś wcielenia było przede wszystkim to, *ut eamdem creaturam (...) superaretur diabolus quam superaverat* [87]. Był to, jak wiemy, motyw Ireneusza i Atanazego Wielkiego.

Obok autorów *sententiones* byli też i tacy eklektycy, którzy rozpowszechniali koncepcje soteriologiczne swoich mistrzów, nie zgłębiając ich ani nie zajmując wobec nich swojego stanowiska. Do takich eklektyków omawianego okresu należał m.in. Honoriusz z Autun. Jest on bezsprzecznym świadkiem rosnących wpływów mistrza, św. Anzelma, jak też doskonałym przykładem koncepcji wyobrażeniowych [88]. Honoriusz z Autun okazuje się przede wszystkim wielkim zwolennikiem idei „pułapki", natomiast słowo *Dominus* — według niego — powinno być zawsze rozumiane jako „Chrystus" [89].

Charakter eklektyczny posiada też anonimowy utwór, pozostający najprawdopodobniej pod wpływem szkoły Anzelma z Laon [90]. Autor — eklektyk rozważa kwestię słuszności lub niesłuszności, legalności czy nielegalności panowania szatana nad grzesznikami, a następnie problem wyrwania ludzi spod jego panowania, jak również to, czy jest to *iuste* czy *violenter*. Dla autora zdaje się też istotny problem, czy Jezus Chrystus „oszukał" szatana, czy nie; czy Bóg „oszukał" szatana, zwłaszcza przez swoje wcielenie, w którym nie mógł on rozpoznać Syna Bożego pod postacią ludzką. Autor dochodzi jednak do wniosku, że tylko Osoba Chrystusa była Odkupicielem, a Jego krew przelana była użyteczna podwójnie [91]; jako wyrwanie z niewoli szatana i jako najwyższa ofiara religijna.

c) LITERATURA KAZNODZIEJSKA

W dziele Chrystusa teologowie i kaznodzieje średniowieczni nie tylko starali się przełożyć na język ludowy samą treść odkupienia, aby mogła być rozumiana powszechnie, ale także próbowali dokonać analizy wewnętrznej samego Odkupiciela, czyli jakie elementy wewnętrzne w Osobie Chrystusa sprawiają zaistnienie odkupienia. Uważano, że w dokonaniu odkupienia biorą udział szczególnie dwa przymioty boskie: Prawda przejawiająca się głównie w Sprawiedliwości oraz Miłosierdzie. Zwłaszcza w kaznodziejstwie występuje problem ukazania „konfliktu" między atrybutami Bożymi w dokonaniu odkupienia. Konflikt ten kaznodzieje średniowieczni przedstawiali w różny sposób. Przede wszystkim podkreślano, że w samym Bogu dokonuje się rodzaj konfliktu między Jego Miłosierdziem a Sprawiedliwością. Rozwiązaniem tego „konfliktu" miało być wcielenie Chrystusa. Dlatego zarówno wcielenie, jak i męka Chrystusa są przedstawione jako rodzaj kompromisu między „sprzecznymi" apelami Miłosierdzia, które chce przebaczyć, i Sprawiedliwości, która nie chce ze swego „prawa" rezygnować. Jest to więc, jak wówczas uważano,

[86] PL 42, 1026—1029.
[87] M. Grabmann, jw.
[88] J. Rivière, dz.cyt., s. 240.
[89] Honoriusz z Autun: Quaest. et resp. in Prov. 25, PL 172, 325.
[90] J. Rivière, dz.cyt., s. 242.
[91] Rękopis Biblioteki Państwowej w Monachium. Sygnatura: Ms 23440.

konflikt między atrybutami boskimi. Taki sposób rozumowania soteriologicznego występuje np. u Hugona od św. Wiktora [92]. Wspomniany autor w kwestii boskiego osądu grzeszników mówi wyraźnie, że występuje tu konflikt między Prawdą i Miłosierdziem. Miłosierdzie, jak twierdzi, w tej kwestii ma też swoje szczególne „prawa". Bóg — pisze on — proponuje niejako pewną transakcję między Miłosierdziem a Prawdą. Taka transakcja, według niego, występuje w odkupieniu. Prawda nadal pozostaje na ziemi, by pobudzać ludzi do pokuty, podczas gdy Miłosierdzie pełni swoją rolę orędownika w niebie. Pozwala to Sprawiedliwości interweniować, czy też działać jako owoc Prawdy, by w ten sposób uzyskiwać od Boga dar pokoju dla ludzkości. Można więc stwierdzić, że takie rozumowanie jest pewnego rodzaju konstrukcją wyobraźniową, gdzie rozumowanie teologiczne niewiele ma do powiedzenia.

Temat konfliktu między atrybutami Bożymi występuje również u Piotra Czcigodnego, którego jednak rozumowanie w tej kwestii jest odmienne od rozumowania Hugona od św. Wiktora. Piotr Czcigodny uważa, że Sprawiedliwy (tak określa samego Boga) wymierzył karę grzesznemu rodzajowi ludzkiemu, ponieważ Sprawiedliwość musi się dokonać. W rezultacie autor przedstawia nasze zbawienie jako poszukujące *in aeterno consilio suo (...) qualiter misero salva iustitia misereri valeret.* Ofiara krzyża — jak twierdzi — jest tym środkiem, ponieważ pozwala on Bogu przebaczyć nam bez żadnego uszczerbku dla Sprawiedliwości, albowiem otrzymuje ekwiwalent z faktu śmierci Syna Bożego [93].

Wielu kaznodziejów tego okresu zmierza do personifikacji przymiotów boskich. Piotr z Poitiers [94] w swoim kazaniu dokonuje personifikacji Miłosierdzia, Prawdy, Sprawiedliwości i Pokoju. Te przymioty boskie nazywa „córami Bożymi". Każda z nich ma interpelować za ludźmi do Boga. Również anonimowy poemat, nawiązujący treściowo do św. Bernarda z Clairvaux [95], wprowadza personifikację atrybutów boskich.

Temat „przeciwieństwa" między poszczególnymi przymiotami boskimi był podejmowany przez wielu teologów i kaznodziejów średniowiecznych. Był to temat popularny również w fachowej teologii, a nie tylko w literaturze świeckiej. Oprócz wymienionych autorów tematem tym zajmowali się m.in.: Herman z Valenciennes, Guillaumus Herman, Stefan Langton († 1228) i Robert z Grossetete († 1253) [96].

Forma tych wszystkich prac jest niemal identyczna. Wszędzie występuje personifikacja atrybutów boskich i przedstawianie odkupienia jako dramatu sporu między „córami Bożymi" [97]. Są to więc przejawy pewnej alegoryzacji i teatralizacji problemów teologicznych. Obok podniosłych i właściwych form teologicznych występują i takie, które są zharmonizowane ze stosunkami rodzinnymi, czyli Bóg i Jego przymioty są przedstawione jako postaci należące do jednej rodziny. Wszystko to wskazuje na charakter średniowiecza, a mianowicie szczególną wyobraźnię literacką, stosowaną w tłumaczeniu podstawowych prawd religijnych, do których niewątpliwie należą prawdy soteryjne.

---

[92] Miscell. II, 63, PL 117, 623, 625.

[93] Piotr Venerabilis: Tract. contra Petrobusianos, *PL* 189, 797n.

[94] Rękopis Biblioteki Narodowej w Paryżu. Sygnatura: Ms 14886; Zob. J. Rivière, dz.cyt., s. 325.

[95] Rękopis Biblioteki Narodowej w Paryżu. Sygnatura: Ms 11867; Zob. L. Delisle: Inventaire des mass. de Saint-Germain-des Près. Paris 1868, s. 25—26.

[96] J. Rivière, dz.cyt., s. 338—339.

[97] Tamże, s. 346 n.

Byli również w tym okresie i tacy, którzy w przedstawianiu zwycięstwa Odkupiciela nad szatanem odsuwali problem konfliktu między atrybutami boskimi, uważając go za zbytnią antropomorfizację, a kładli raczej akcent na właściwe rozwiązanie tego problemu soteriologicznego. Do nich należeli, np.: Stefan z Tournai († 1203) i Konrad z Scheier [98]. Ale w sumie byli oni mniej liczni.

Omówiona wyżej wyobrażeniowa literatura soteriologiczna stanowiła jednak ważny czynnik w ewolucji soteriologii i przyczynek do powstania w okresie scholastyki średniowiecznej nurtu spekulatywnego.

3. ROZUMIENIE ZBAWIENIA W NAJBLIŻSZYM ŚRODOWISKU ABELARDA

Dość jednorodny krajobraz doktrynalny, jaki panował w teologii od czasów patrystycznych do wczesnego średniowiecza, został zachwiany przez pierwszych wielkich doktorów rodzącej się scholastyki. Pierwsi scholastycy zdecydowanie zakwestionowali teorię „praw" szatana, odżegnując się tym samym od zbytniej antropomorfizacji i przesadnej fantazji soteriologicznej. Soteriologia tego okresu wnosi większą różnorodność poglądową i korzysta z odrodzicielskiego ruchu, który charakteryzuje się maksymą *fides quaerens intellectum*. Kierunek pogłębionej spekulacji soteriologicznej góruje nad kierunkiem wyobrażeniowym i alegorycznym. Do pierwszych doktorów rodzącej się soteriologii scholastycznej należeli: św. Anzelm, Piotr Abelard i św. Bernard z Clairvaux. Każdy z nich wnosił jakieś osobiste bogactwo w zagadnienia soteryjne, czyniąc w ten sposób całą soteriologię bardziej pogłębioną.

a) SOTERIOLOGIA ANZELMIAŃSKA

Św. Anzelm jako twórca integralnej na owe czasy soteriologii wycisnął zdecydowane piętno na dalszych losach doktryny soteriologicznej. Jego koncepcja soteriologiczna spotkała się z wielkim uznaniem i przyniosła mu wielu zwolenników i kontynuatorów. Stąd jest to nie tylko soteriologia samego św. Anzelma, ale i licznych anzelmiańczyków, którzy tworzyli swoistą szkołę.

Ten pierwszy doktor rodzącej się scholastyki zawarł doktrynę soteriologiczną przede wszystkim w swoim dziele, zatytułowanym *Cur Deus homo*. W dziele tym wśród wielu problemów soteriologicznych pojawia się jeszcze antyczna teoria praw szatana, ale jest już zarzucana. Św. Anzelm, według J. Rivière'a, jest pierwszym wielkim przeciwnikiem antycznej soteriologii, zbudowanej wokół szatana i jego praw [99].

W imieniu Anzelma niejaki Boson [100] rozpoczyna od krótkiego przedstawienia doktryny, według której Bóg powinien postępować przeciw szatanowi *prius per iustitiam* pod groźbą uczynienia mu *iniusta violentia* [101]. Autor wykazuje, że Bóg pozostaje najwyższym Panem człowieka i szatana. Szatan — jak mówi relator — jest tylko niesprawiedliwym zwodzicielem i dlatego zasługuje na karę. Grzesznik stał się narzędziem szatana, ale szatan nie ma względem grzesznika ani prawa subiektywne-

---

[98] Tamże, s. 354 n.

[99] J. Rivière, dz.cyt., s. 68; Por. Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselm von Canterbury. Frankfurt n/Menem 1969; R.W. Southern, F.S. Schmitt: Memorials of Saint Anselm. London 1969; K. Marciniak: Święty Anzelm z Canterbury. W: Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru, red. B. Przybylski, Poznań 1970, s. 387—392.

[100] J. Rivière, jw., s. 67.

[101] Anzelm: Cur Deus homo I, 7, *PL* 159, 367.

go, bo działa *non amore iustitiae sed instinctu malitiae* [102], ani prawa obiektywnego, ponieważ pełni tę „władzę" tylko ze zwykłego Bożego przyzwolenia. Wniosek jest więc jeden, że w przeprowadzeniu odkupienia Bóg nie ma żadnej przeszkody, czyli nie jest niczym skrępowany w swojej działalności odkupieńczej przez szatana: *Nihil igitur erat in diabolo cur Deus contra illum ad liberandum hominem sua uti fortitudine non deberet* [103].

Natomiast w swoim Rozmyślaniu XI św. Anzelm występuje również bardzo wyraźnie przeciwko popularnej idei, według której celem planu Bożego jest „wprowadzenie w błąd tego, który nas wprowadził w błąd", a więc szatana [104].

Chociaż św. Anzelm wypowiada się w swojej doktrynie soteriologicznej na temat teologii „praw" szatana, to jednak cały jego system soteriologiczny ma raczej charakter pozytywny i spekulatywny. Grzesznik, zdaniem św. Anzelma, nie zaciąga jakiegoś długu wobec szatana, lecz tylko wobec Boga: *Quidquid ab eo exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo.* Jeśli człowiek zaciągnął dług wobec Boga, to — jak mówi dalej — musi ten dług naprawić. Naprawienie tego długu wobec Boga jest niczym innym, jak naprawieniem chwały Bożej. Szatan jednak, według św. Anzelma, nie pozostaje całkowicie poza planem zbawczym. W istocie rodzaj ludzki musi go zwyciężyć, tak jak Bóg winien go karać. Swoją wypowiedzią: *Diabolo nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret* [105]. Św. Anzelm wyraźnie nawiązuje także do starej teorii odwetu, występującej dość często u teologów wczesnośredniowiecznych. Jednak teoria odwetu wobec szatana jest drugoplanowa, zdominowana przez teorię zadośćuczynienia, które należne jest tylko samemu Bogu. Zadośćuczynienie jest biblijnym wątkiem soteryjnym, w którym chodzi o to, że Chrystus dokonał odkupienia ludzkości przez akty zadośćczyniące sprawiedliwości Bożej. Taka więc forma odkupienia jako zadośćuczynienia jest odtąd główną i przewodnią koncepcją soteriologiczną, wypracowaną przez omawianego doktora. Św. Anzelm w swej doktrynie zadośćuczynienia wychodzi od zasady, że grzech, popełniony przez człowieka, jest zbrodnią i obrazą Bożego majestatu. Grzech więc według niego polega na odbieraniu Bogu czegoś, co do Niego należy, to znaczy czci, jaka należy się Bogu od wszystkich stworzeń, zwłaszcza od człowieka. Ta analiza grzechu doprowadziła św. Anzelma do kapitalnej maksymy, która stanowiła podstawę wszystkich jego dedukcji teologicznych: *Necesse est ut omne peccatum satisfacio aut poena sequatur* [106]. Takie rozumienie grzechu prowadzi w konsekwencji do rozumowania, że grzech nie może być wybaczony bez odpowiedniego zadośćuczynienia i że tego koniecznego zadośćuczynienia może dostarczyć tylko człowiek-Bóg, czyli Istota Boża-człowiecza. Z takiego sposobu rozumowania teologicznego wynika, że skoro Bóg nie może pozwolić zginąć rodzajowi ludzkiemu, wcielenie jest więc warunkiem koniecznym dla naszego zbawienia.

Grzech jest pozbawieniem Boga należnej Mu chwały zewnętrznej. Ta zewnętrzna chwała jest dobrowolnym hołdem rozumnych stworzeń. Dlatego musi wkroczyć sprawiedliwość, ponieważ zabrakło tej chwały ze-

[102] Tamże, *PL* 159, 368.
[103] Jw.
[104] Anzelm: Meditatio XI, *PL* 159, 763—764.
[105] Cur Deus homo II, 20, *PL* 159, 430.
[106] Tamże, I, 15, *PL* 159, 381.

wnętrznej Boga z powodu grzechów ludzkich. Sankcja sprawiedliwości, według św. Anzelma, doprowadza grzesznika do porządku, którego człowiek dobrowolnie odmówił, lub posługując się językiem metaforycznym, zmusza go do spłacenia długu, wobec którego człowiek się uchylił.

Równolegle z pojęciem czci rozwija się w soteriologii św. Anzelma też pojęcie „długu" (*debitum*). Jest to jednak tylko metafora, służąca wyrażeniu naszej podległości Bogu. Obraz *debitum* jednak z czasem u św. Anzelma znika na rzecz motywu czci Boga [107], która sama w sobie jest nienaruszalna: *Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum petrinet, addi vel minui* [108]. Aby uniknąć *debitum* jako kary, zdaniem św. Anzelma, nie ma innego wyjścia, jak *satisfactio*, która polega na zwróceniu Bogu czci, którą odebrał Mu grzech człowieka: *Si ergo debet omnis qui peccat honorem Deo quem rapuit solvere* [109]. Przekładając ten obraz na porządek realiów, należy ofiarować Bogu *aliquid quod placeat illi quem exhonoravit*, czyli w zadośćuczynieniu za swój bunt wyświadczyć jeszcze większe podporządkowanie, konieczne dla odzyskania równowagi porządku moralnego, naruszonego przez grzech [110]. W każdym razie autor *Cur Deus homo* wierzy, że udowodnił totalną niemoc grzesznej ludzkości co do możliwości własnego zadośćuczynienia za swój grzech; dlatego musiało nastąpić wcielenie jako podstawa soterii. Tajemnica wcielenia staje się zatem koniecznym motywem planów Bożych i zarazem ich realizacji [111].

Teoria soteriologiczna św. Anzelma ma charakter typowo racjonalny i wyraża się w teologii zadośćuczynienia. Ponadto mówi o charakterze obiektywnym odkupienia dokonanego przez śmierć Chrystusa, z której korzysta każdy człowiek. Św. Anzelm w tym względzie odżegnuje się od antropomorfizacji samego Boga. Rozpoczyna więc od ustalenia bezwzględnej konieczności zadośćuczynienia, i to odpowiedniego, jako wstępnego warunku Bożego przebaczenia. Opatrzność Boża jako podstawa porządku i ładu tym właśnie ma się różnić od sprawiedliwości ludzkiej, którą obchodzą tylko reguły socjalne. W ten sposób św. Anzelm unika antropomorfizmu i niekonsekwencji doktrynalnej własnego systemu. Bóg, zdaniem naszego autora, przebacza grzesznikom przez pośrednictwo zadośćuczynienia, które wynika z daru, jaki Chrystus uczynił dla ludzi ze swego życia. Tak więc doktryna soteriologiczna św. Anzelma opiera się przede wszystkim na planie zadośćuczynienia, gdzie kara jest spłacona przez osoby trzecie. Tą Osobą, która spłaciła *debitum* i naprawiła chwałę Bożą, jest Jezus Chrystus, Jego wcielenie, a zwłaszcza ofiara Krzyża.

Cechą, która stanowi o oryginalności systemu św. Anzelma, jest jego konstrukcja czysto racjonalna, a jednocześnie oparta mocno na tradycji patrystycznej [112]. Ponadto koncepcja ta uwzględniała przede wszystkim powagę moralną grzechu. Również do tematu zadośćuczynienia wniósł on tradycyjną doktrynę ofiary i oparł się przede wszystkim na paschalnym wydarzeniu zbawczym Jezusa Chrystusa, dokonanym dla uzyskania przez nas przebaczenia. Koncepcja św. Anzelma spowodowała przełom w tradycyjnej nauce o zbawieniu. Od XII w. anlezmiańska doktryna zadośćuczynienia przenika całą scholastykę średniowieczną i stanowi zdecydo-

---

[107] J. Rivière, dz. cyt., s. 82.
[108] Cur Deus homo I, 15, *PL* 159, 380.
[109] Tamże, I, 11, *PL* 159, 376.
[110] J. Rivière, dz. cyt., s. 83.
[111] Tamże, s. 84.
[112] Tamże, s. 73.

wany nurt soteriologiczny nie tylko w średniowieczu, ale i w następnych okresach [113].

Soteriologia św. Anzelma znalazła od razu licznych zwolenników. Do nich należał np. Wilhelm z Auvergne († 1249) [114], który jest autorem dziełka pod tym samym tytułem, co i dzieło św. Anzelma. Dziełko to przypomina traktat św. Anzelma nie tylko co do tytułu, ale też zasad i ducha doktrynalnego, które reprezentuje. Pracą o charakterze typowo anzelmiańskim jest też *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre († 1231) [115]. Każdy z tych teologów w sposób sobie właściwy powtarza główne tezy soteriologii anzelmiańskiej. Później z dialektyki św. Anzelma korzystali: Aleksander z Hales i św. Albert Wielki. Cała więc scholastyka kontynuuje wyraźnie dzieło św. Anzelma [116].

b) SOTERIOLOGIA ŚW. BERNARDA Z CLAIRVAUX

Ponieważ personalistyczna soteriologia Piotra Abelarda wydała się ówczesnym niezgodna z ortodoksyjną doktryną katolicką, spotkała się z bardzo ostrą repliką. Przeciwko Abelardowi najbardziej gwałtownie wystąpił św. Bernard z Clairvaux [117]. Jego doktryna soteriologiczna, która nie jest oryginalna w porównaniu z soteriologią św. Anzelma czy Piotra Abelarda, powstała notabene pod wpływem owych błędów tego ostatniego. Prowadząc zdecydowaną polemikę z Abelardem i broniąc soteriologii tradycyjnej o typie satanologicznym, w liście swoim do papieża Innocentego II [118] przedstawił całość problematyki Abelarda o odkupieniu i nadał jej tytuł: *Tractatus de erroribus Abaelardi* [119]. Zgodnie z założeniem polemicznym św. Bernard stara się w swoim dziele zwalczać twierdzenie Piotra Abelarda, uznane za błędne. Ponieważ Abelard zdecydowanie odrzuca teorię „praw" szatana, św. Bernard w jakimś stopniu uważa właśnie za słuszną tę teorię. Jednak ta niezgodność między św. Bernardem a Abelardem w kwestii „praw" szatana nie została uchwycona precyzyjnie. Na całym sporze ciąży pewna dwuznaczność. Abelard wykazuje niesłuszność teorii „praw" szatana. Św. Bernard natomiast zatrzymuje się raczej tylko nad kwestią „panowania" szatana, a więc jego dominacją nad grzesznikami [120]. Według św. Bernarda teoria Abelarda prowadzi do negacji wpływu szatana na dzieje zbawienia, a w konsekwencji do zaprzeczenia i istnienia szatana. Sam uważa, że panowanie szatana jest i jest sprawiedliwe: *Diabolum non solum potestatem, sed et iustitiam habuisse in homines* [121]. Kontekst jednak wskazuje na to, że św. Bernard myśli w tym miejscu albo o człowieku, który zasłużył na to, aby być pod panowaniem szatana, albo o Bogu Sprawie-

---

[113] Tamże, s. 131.

[114] Tractatus Guillelmi Parisiensis de sacramentis. Cur Deus homo et de paenitentia. Nuvemberg ok. 1486.

[115] Aurea doctoris acutissimi (...) Guillelmi Altissiodorensis, lib. III, tract.: De incarnatione, wyd. Regnault. Paris 1500.

[116] J. Rivière, dz.cyt., s. 444 n.

[117] Tamże, s. 202; Por. R. Oursel: La dispute et la grâce. Essais sur la rédemption d'Abelard. Paris 1959, s. 38 n; Z. Oldenbourg: Saint Bernard. Paris 1970; J.G. Bougerol: Saint Bonaventure et saint Bernard. *Antonianum* 46(1971) 3-79.

[118] Epistola 190, PL 182, 1053 n; Zob. E. Vacandord: Artykuł o św. Bernardzie z Clairvaux w: DThC t. II, 759—760.

[119] PL 182, 1049—1072; CCh XII, s. 473—480.

[120] H. Rashdall. The idea of atonement in Christian theology. Londres 1919, s. 376; R. Oursel, dz.cyt., s. 40 n.

[121] Bernard: Tract. de err. Ab. V, PL 182, 1065.

dliwym, który jakby „przypisał" taki rodzaj sankcji za grzech człowieka. W tym miejscu św. Bernard posługuje się terminem *ius*. Terminu tego używa w szerokim kontekście objaśnieniowym [122]. Szatan, zdaniem św. Bernarda, zasłużył na swoje obdarcie z wszelkiej sprawiedliwości w związku z nadużyciem swojej władzy: *Cum nihilominus innocenti manus iniecit, iustissime quos tenebat amissit* [123].

Idąc za tradycją piśmienniczą i patrystyczną św. Bernard zalicza do skutków upadku przede wszystkim nasze podporządkowanie mocy szatana. Jednakże jeśli idzie o uściślenie charakteru tego podporządkowania, to nie chce być skrajny, nawiązuje tu do umiarkowanych tez św. Augustyna, Leona Wielkiego, Grzegorza Wielkiego i wielu innych [124], by uznać jedynie „prawo" szatana *secundum quid*.

Św. Bernard uważa, że „prawo" szatana nie może być rozumiane inaczej, jak tylko jako przyzwolenie boskie (*nisi permissu Dei*) i w wyniku tego nie przeciwstawia się teorii możliwości wyzwolenia bez wcielenia i śmierci, na mocy samego słowa zbawiającego (*solo Verbo*), jeśli tylko Bogu podobałoby się tak uczynić. Bóg więc wobec szatana jest pod każdym względem wolny i szatan nie może Go niczym krępować w działaniu.

Zasadniczą, według św. Bernarda, jest sprawa naszego pojednania z Bogiem, które powoduje przebaczenie naszych grzechów: *Ubi reconciliatio ibi remissio peccatorum*. W związku z tym św. Bernard dokładnie określa rolę Ojca w stosunku do męki Syna: *Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis (...). Non requisivit Deus Pater sanguinem Filii, sed tamen acceptavit oblatum, non sanguinem sitiens, sed salutem, quia salus erat in sanguine* [125]. Dzięki wspólnej woli Ojca i Syna, zdaniem św. Bernarda, istnieje więc miejsce dla *redemptionis sacramentum*, które jest konieczną podstawą i dla dzieła zbawienia, i dla wszelkiego rozumienia lub teologii tego dzieła [126].

W jednym więc traktacie św. Bernarda są wszystkie elementy teologii odkupienia, oczywiście sprowadzonej raczej do streszczenia prawd wiary w duchu dotychczasowej tradycji kościelnej. Św. Bernard nie rozwinął bardziej systematycznej soteriologii teologicznej. W duchu tradycji łatwo św. Bernard przyjmuje również anzelmiańską teologię zadośćuczynienia, posługując się bez bliższych analiz terminem *satisfactio* [127].

Soteriologia św. Bernarda ma coś z charakteru mediacyjnego. Stara się ona kontynuować konstrukcję teologiczną św. Anzelma, zachowując z niej jednak tylko to, co jest zgodne z tradycją kościelną. Dla zachowania pełnej zgodności z tradycją teoria „praw" szatana jest stosowana znacznie szerzej niż u św. Anzelma, podczas gdy anzelmiańska doktryna zadośćuczynienia lepiej wyrażała samo dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa [128].

Ogólnie zresztą św. Bernard opierał się raczej na dotychczasowym dorobku soteriologicznym, zwłaszcza patrystycznym, niż na własnej spekulacji. Nie mniemał zresztą, by jakaś nowa koncepcja teologiczna mogła gruntowniej przyczynić się do dalszego rozwoju prawdy o zbawieniu. W

---

[122] Tamże.
[123] Tamże.
[124] J. Rivière: Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin. Paris 1933, s. 55—56, 68—70; Tenże: Le dogme de la Rédemption après saint Augustin. Paris 1930, s. 73—75, 79—81.
[125] Bernard: Tract. de err. Ab. VIII, 20—22, PL 182, 1096—1170.
[126] Tamże, IX, 15, PL 182, 1072.
[127] Tamże, VI, 15, PL 182, 1065.
[128] J. Rivière, dz. cyt., s. 220.

perspektywie soteriologicznej koncepcja św. Bernarda jawi się jako pomost między tradycją a współczesnością, z przekroczeniem jednak nauki Abelarda.

Syntetyzując dorobek soteriologiczny początków średniowiecza, jak też okresu pierwszych scholastyków, trzeba stwierdzić, że był to pewien przełom w dotychczasowej soteriologii chrześcijańskiej. W istocie na przestrzeni jednego pokolenia dokonał się w teologii zbawienia większy postęp doktrynalny niż w ciągu wszystkich wieków poprzednich [129].

Różnice w stosunku do okresu patrystycznego występują zarówno w dziedzinie formalnej, jak też i materialnej. Przede wszystkim zaczął się zmieniać język oraz sposób traktowania aktów zbawczych. Wystąpiła tu znana terminologia anzelmiańska, a następnie synteza teologiczna, opracowana przez szkołę św. Anzelma i innych myślicieli średniowiecznych, będących pod wpływem tego teologa. Tajemnica naszego zbawienia przez śmierć Syna Bożego stanowi odtąd specjalny rozdział. Natomiast antyczna teoria praw szatana, która zajmowała tyle miejsca w wyobrażeniach i w umysłach okresu patrystycznego i wczesnego średniowiecza, staje się po raz pierwszy od długich wieków przedmiotem bardzo żywej krytyki. Dwaj mistrzowie tej epoki: św. Anzelm, a zwłaszcza Piotr Abelard, są zgodni co do tego, że należy usunąć teorię „praw" szatana z płaszczyzny doktryny soteriologicznej. W tajemnicy odkupienia, jak i w innych prawdach wiary zastosowana została maksyma: *Fides quaerens intellectum*, to znaczy starano się nie tylko potwierdzić, ale i wytłumaczyć zbawczą wartość śmierci Chrystusa [130].

W omawianym okresie wytworzyły się dwa podstawowe nurty soteriologiczne: św. Anzelma — przedmiotowy, oparty przede wszystkim na zadośćuczynieniu, i Piotra Abelarda — personalistyczny, akcentujący przede wszystkim wartość aktów osobowych w procesie zbawczym. Te dwa nurty wycisnęły swoje zdecydowane piętno na dalszym rozwoju teologii zbawienia. Interwencja soteriologiczna św. Bernarda była ważnym elementem dla zachowania ciągłości doktrynalnej, choć wniosła mało nowego do soteriologii w ogóle.

Rzeczywistość historyczna, poznana z tekstów soteriologicznych minionych wieków, okazuje się bardziej skomplikowana, ponieważ ani Ojcowie Kościoła nie zadowalali się obroną teorii „praw" szatana, ani pierwsi scholastycy jej zwalczaniem. Łączy ich związek, tzn. stałe potwierdzenie śmierci ekspiacyjnej Chrystusa i jej wartości dla uwolnienia człowieka z jarzma grzechów. Ale ten związek należało pogłębić i odreizować. Mimo wszystko bowiem teologia ówczesna widziała soterię chrześcijańską w kategoriach jurydycznych, socjalnych, reistycznych, mitologicznych, niemal materialistycznych, nie zaś duchowych i osobowych.

II. OSOBOWY CHARAKTER ODKUPIENIA JAKO PUNKT WYJŚCIA SOTERIOLOGII

W rozumieniu Piotra Abelarda punktem wyjścia dla procesu zbawienia, a tym samym i dla soteriologii, jest odkupienie, dokonane przez Jezusa Chrystusa. Zbawienie zatem ma swoją podstawę w osobie Jezusa Chrystusa. Wprawdzie składają się na nie także elementy nieosobowe: wcielenie, życie, zdarzenia, ale wszystkie są podporządkowane w rzeczy-

[129] Tamże, s. 251.
[130] Tamże, s. 252.

wistości osobie Chrystusa. Niekiedy odkupienie (*redemptio)* i pochodne, a także *reparatio* i pochodne, jest rozumiane dosyć szeroko, niemal jak zbawienie, ale dzieje się tak tylko *per accidens* na skutek szerokiego wówczas rozumienia samego terminu *redemptio* [1].

1. NEGATYWNE UWARUNKOWANIA ODKUPIENIA

Według ówczesnej teologii, w ślad zresztą za całą tradycją chrześcijańską, człowieka i całą ludzkość przenika grzech. Stwarza on potrzebę odkupienia. Grzech ten może być rozumiany bardzo szeroko jako „grzech świata" (*peccatum mundi*) [2], a więc nie tylko jako wina człowieka (*culpa, reatus culpae et reatus poenae*), lecz także jako ograniczenie bytu stworzonego: nieszczęśliwy los, mizeria egzystencji doczesnej. Niemniej i dla Abelarda człowiek jest pogrążony w swej historii grzechu. Jak ten grzech nasz teolog rozumie, będziemy musieli jeszcze pokazać.

a) POWSZECHNOŚĆ GRZECHU

Uwarunkowanie potrzeby zbawienia grzesznością człowieka Abelard ukazuje najpełniej w swoim *Komentarzu do Listu do Rzymian.* Zresztą ten *Komentarz* rozpoczął wielowiekową serię komentarzy Listu do Rzymian, które, jak zwłaszcza w przypadku Lutra i Kalwina, okazały się kluczowe dla koncepcji soteriologii. Św. Paweł, według Abelarda, ukazuje, iż cała ludzkość pogrążona jest w grzechu: „tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu, jak jest napisane: »Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego, nie ma rozumnego, nie ma, kto by szukał Boga. Wszyscy zboczyli z drogi, zarazem się zepsuli, nie ma takiego, co dobrze czyni, zgoła ani jednego« (Rz 3,9—12) [3]. A zatem stwierdza powszechność grzechu ludzkiego: „wszyscy ludzie zgrzeszyli". Abelard nie wyjaśnia wprost: czy ma na myśli tylko grzech pierworodny, czy też i uczynkowe. Nie porusza kwestii, czy jest to grzech pierworodny w postaci winy każdego, czy jedynie kary, udziału w karze za grzech. Stwierdza raczej grzeszność w ogóle i skłonność do grzechu.

Ważną jest rzeczą, aby bliżej poznać, jaką treść wkłada Abelard w pojęcie *delictum,* którym oddaje rzeczywistość pierwszego grzechu, popełnionego przez Adama jako pierwszego człowieka. Otóż spośród błędów Abelarda, potępionych na Synodzie w Sens (1140) [4] jest zdanie tegoż myśliciela, według którego nie nabyliśmy z powodu Adama winy (*culpam*), lecz tylko karę (*poenam*) [5]. Problem ten jest natury szerszej i dotyczy dwóch zagadnień, a mianowicie: *reatus poenae* i *reatus culpae.* Wokół tych zagadnień toczyły się długie i burzliwe dysputy teologiczne w ciągu wieków. Szło o to, że stan grzechowy (*reatus*) grzechu pierworodnego nie jest rozumiany jako pewien rodzaj należności kary (*reatus poenae*), przyłączonej do konsekwencji grzechu pierworodnego, ale jako

---

[1] W. Dettloff: Rédemption. W: Encyclopédie de la foi. Vol. 4 Paris 1967, s. 14—25; J. Galot: La Rédemption mystère d'alliance. Roma 1965; S. . Lyonnet: De peccato et redemptione. Vol. 1—2. Roma 1957—1960; J. Rivière: Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique. Paris 1905; Tenże: Le dogme de la Rédemption. Étude theologique. Wyd. 3, Paris. 1931.

[2] Por. J 1,29.

[3] CR I(3,10), CCh XI, s. 103 w. 232 n. Ponieważ Abelard posługiwał się Wulgatą, dlatego i my musimy opierać się na niej.

[4] W DS, s. 235 jest podany również r. 1141, w którym odbył się synod w Sens, ale ze znakiem zapytania.

[5] „Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum" (DS 728).

stan winy (*reatus culpae*), z czego jednak jest trudno zdać sobie sprawę [6]. Częściowo odpowiedzialnym za taką sytuację jest język teologiczny św. Augustyna [7]. Dla określenia stanu grzesznego Augustyn używa słowa *delictum*, rozróżniając formalnie grzech zawiniony, który popełniają starsi, i stan, w którym znajdują się dzieci przed obudzeniem ich świadomości. Według Augustyna w takiej konkretnej sytuacji nie byłoby żadnej winy. Jednak dla opisania tego stanu używa ciągle słów *reus* i *reatus*. Te terminy są zapożyczone z języka prawniczego [8] i oznaczają sytuację oskarżonego w procesie. Oskarżony podlega sądowi i karze, jeśli jego przestępstwo zostało stwierdzone. Przejście do idei winy następuje bardzo łatwo, jak stwierdza św. Augustyn: „Adam poprzez swój jedyny błąd (grzech) zrodził winnych (*reos*); Chrystus przez swoją łaskę rozgrzeszył i przebaczył nawet grzechy popełnione z własnej woli, które ludzie dodali do grzechu, w jakim się urodzili" [9].

Myślenie augustyńskie niejako identyfikuje pożądanie z „prawem grzechu", a powodem do tego jest niejasna egzegeza Rz 7,23n [10], otwierająca drogę dla idei winy dziedziczonej od Adama poprzez generację naturalną. Abelard więc, podobnie jak inni teologowie średniowieczni, był pod wpływem teologii augustyńskiej i dlatego w jego sformułowaniu jest to znaczące przejście od *delictum* lub *peccatum* do *culpa* bez wyraźnej różnicy istotnej. Również i w liście Innocentego II *Maiores Ecclesiae causas* zauważa się również przemienność słów *peccatum* i *culpa* bez różnicy, wyławiającej istotny sens dla tych dwóch terminów [11], a list przecież był odpowiedzią Magisterium Kościoła na ten konkretny błąd doktrynalny Piotra Abelarda.

Nasz teolog stwierdzając grzeszność w ogóle i skłonność do grzechu dodaje też, że grzech jest gruntownym zaślepieniem człowieka. Sytuację tę ujmuje oryginalnie, jako „sytuację grzesznego zaplątania" (*quasi generalis innectio*), która stworzyła rodzaj szczególnej niewrażliwości na szukanie Boga i odkupienie. Abelard widzi tę sytuację nie tylko jako brak poznania Boga, ale też jako „brak miłości", czyli „zaślepienie serca". To wszystko nie sprzyjało przyjęciu odkupienia, owej „tajemnicy naszej naprawy" (*nostrae reparationis mysterium*). Stwierdza brak dyspozycji całej osoby ludzkiej do przyjęcia odkupienia: brak odpowiedniego poznania, brak miłości i brak właściwych postaw praktycznych. Stąd odkupienie przez wcielenie i mękę na krzyżu (Abelard łączy mistyczną teorię odkupienia z paschalną) uważano za nonsens i coś uwłaczającego: *pro abominatione habuerunt Deum pro humana redemptione incarnari et pati* [12].

b) DWA KRÓLESTWA

Nieco dalej w tym samym *Komentarzu* do Rz 3,26 Abelard ukazuje, że między grzesznymi i odrzuconymi z jednej strony a dobrymi i odkupionymi z drugiej rozciąga się przepaść [13]. A zatem odkupieni i nie od-

---

[6] P. Grelot: Péché originel et rédemption. Examines à partir de l'Épitre aux Romains. Paris 1973, s. 163.
[7] Tamże, s. 163.
[8] Tamże.
[9] Augustyn: De peccatorum meritis et remissione. PL 44, 117.
[10] P. Grelot, dz.cyt., s. 163.
[11] DS 780.
[12] CR I(3,10), CCh XI, s. 103 w. 235—236.
[13] CR II(3,26), CCh XI, s. 114 w. 135 n.

kupieni są to dwa różne światy, a nawet — zgodnie z ówczesnymi poglądami — całkowicie się wykluczające, wprost sprzeczne ze sobą. Nie ma tu więc niczego z pelagianizmu. Nawiązując do przypowieści o Łazarzu i bogaczu przestrzega, by słów o przebywaniu złego bogacza w otchłani nie mylić ze spoczywaniem Łazarza „na łonie Abrahama". Abelard wykorzystuje tu całą dramatyczność myślenia średniowiecznego o soteriologii. Ani bogacz nie cierpiał mniej, dlatego że za życia miał Abrahama za ojca wiary, ani Abraham już nie ma nad grzesznikami władzy wiary, zbliżającej do dobra i do Boga. Między ludźmi grzechu i odrzucenia a ludźmi miłości i odkupienia jest taka różnica jak między „wybranymi z miłości" i „odrzuconymi z racji nienawiści", jak między nieprawymi (*iniqui*) a sprawiedliwymi, jak między królestwem Boga a królestwem szatana, gdzie nie ma żadnego przejścia (*transitus*) [14].

c) „PRAWA" SZATANA NAD GRZESZNIKIEM

Dopóki jesteśmy na ziemi, człowiek, zdaniem Abelarda, nie jest zmuszony w sposób absolutny tkwić w królestwie szatana i może stamtąd wyrwać się ku królestwu Bożemu dzięki pomocy odkupieńczej. Tym samym Abelard starał się delikatnie zanegować panujące za jego czasów poglądy o absolutnej niewoli człowieka w mocy diabła i o „prawach diabła do każdego człowieka" na mocy grzechu ludzkości. Szatan przede wszystkim nie opanował człowieka jakąś przemocą lub „ślepą predestynacją", lecz człowiek przyjął *dominium* diabła z własnej woli, przy dopuszczeniu Boga. Ostatecznie jednak człowiek służy, komu chce, jakkolwiek musi zachować prawa swego pana i przejście od jednego pana do drugiego musi być, jak chcą soteriologowie, legalne. Poza tym Abelard podnosi, że o wiele większą winę ma zwodziciel (*seductor*) niż zwiedziony (*seductus*), a więc szatan namawiający do buntu przeciwko Bogu, niż człowiek namówiony z racji jego słabości: „Jakże byłoby niesprawiedliwe — pisze Abelard — gdyby ten, kto drugiego zwiódł, miał wysłużyć sobie jakiś przywilej lub władzę w stosunku do tego, kogo zwiódł. Czyż zwodzący, choćby nawet miał jakieś prawo nad zwiedzionym, nie powoduje utraty tego prawa z samego faktu nieprawości swego zwodzenia?" [15]. A więc szatan nie mógł mieć żadnych „praw" nad człowiekiem. Abelard idzie tu za Grzegorzem z Nazjanzu.

Zresztą, według Abelarda, szatan w tym właśnie okazał całą swą nieprawość, że uzurpował sobie władzę nad człowiekiem, która mu się z żadnej racji nie należała. Ponadto w zwodzeniu swym okłamał człowieka, obiecując mu, przy grzechu pierworodnym, rzekomą nieśmiertelność wbrew Bogu. A więc „diabeł nie nabył żadnego prawa nad człowiekiem, zwodząc go, chyba że tylko z dopuszczenia Bożego został przekazany niejako dozorcy więzienia i ciemiężycielowi, ale tylko za to, że zgrzeszył przeciwko Panu swemu i odmówił Mu dobrowolnie swego posłuszeństwa" [16]. Stąd też gdyby Bóg przestał to dopuszczać, co zrobił względem wielu ludzi, jak np. swojej Matki, to ciemiężyciel człowieka nie miałby

---

[14] Tamże, s. 114 w. 144 n; Por. R.E. Weingart: The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abelard. Oxford 1970, s. 138 n.

[15] Tamże, s. 115 w. 161—164.

[16] Tamże, s. 115 w. 174—179: „His itaque rationibus convinci videtur quod diabolus in hominem quem seduxit nullum ius seducendo acquisierit, nisi forte, ut diximus, quantum ad permissionem Domini pertinebat, qui eum illi quasi carcerario vel tortori suo ad puniendum tradiderat. Non enim ille nisi in Dominum suum peccaverat, cuius obedientiam deserverat".

żadnego prawa do niego i faktycznie człowiek byłby w życiu poza jego zasięgiem [17]. Abelard okazuje się tu pewnym pozytywistą soteriologicznym, jakoby odkupienie człowieka zależało absolutnie od dowolnego aktu ze strony samego Boga bez współpracy w tym człowieka. Choć słusznie więc odrzuca teorię „praw szatana", to jednak ten rodzaj pozytywizmu spłyca nieco antropologię soteriologiczną. Może tylko częściowo tłumaczy Abelarda jasne widzenie nade wszystko dobroci Bożej i pewnej „dowolności jej szafowania", zgodnie z Mt 20,15: „Czyliż nie wolno mi uczynić, co chcę? I czyż złym patrzysz okiem na to, żem ja dobry?" [18]. Ale i ten pozytywizm posiada rys personalistyczny, a mianowicie wyższość woli osobowej nad rzeczywistością rzeczy i ich prawami.

W rezultacie Abelard uczy, że etap grzechu pierworodnego nastał dla ludzkości nie tyle z racji ich osobistych grzechów (*reatus culpae*), win, ile raczej z racji kary (*reatus poenae, vindictae, punitionis, carceris*). Ale była to również epoka i grzechów osobistych, które Bóg mógłby odpuścić bez odkupienia, po prostu jednym aktem woli, byleby ten akt został przyjęty przez samo wnętrze „rozgrzeszonego" człowieka [19].

d) EPOKI ODKUPIENIA

Abelard miał też pewne początki myślenia historycznego, mimo zamiłowania do dialektyki. Dlatego problem odkupienia chętnie ustawiał na płaszczyźnie wizji historycznej, a głównie za Prosperem z Akwitanii — trzech epok: epoki prawa natury, epoki prawa pisanego Starego Testamentu oraz epoki odkupienia w Kościele [20]. Stąd też powstał od razu problem, czy odkupienie należy przypisać tylko trzeciej epoce, jak chciało wielu mistrzów Abelarda, czy też rozciągnąć je także i na dwie epoki poprzednie, jak chciał jeszcze pogański Celsus. Abelard skłaniał się ku temu drugiemu rozwiązaniu. Tym samym skomplikował się problem grzeszności natury ludzkiej, czekającej na odkupienie. Częściowo bowiem odkupienie „z prawa natury" zdaje się aktualne i dzisiaj. W *Dialogu* filozof podnosi to stanowisko: „Bóg mówi o uczynkach prawa natury, które każdemu dyktuje rozum. Jeżeli tego rodzaju uczynki czy to przed ustanowieniem Zakonu, czy jeszcze i dzisiaj wystarczą niektórym do zbawienia, jaka była konieczność dodawać jeszcze twarde jarzmo Zakonu?" [21]. Z pewnością Abelard odpowiada częściowo przez usta Żyda: „Otóż jeżeli nawet zgodzimy się na to, że dziś także, wzorem dawniejszych świętych, ludzie mogą się zbawić wyłącznie na podstawie prawa natury, z pominięciem, rzecz jasna, obrzezania i wszystkich cielesnych rygorów prawa pozytywnego, to nie można przyjąć takiego poglądu, że to wszystko jest zbędnym balastem, ale trzeba powiedzieć, że bardzo jest pożyteczne dla uświetnienia i lepszego zabezpieczenia religii, jak również dla skuteczniejszego poskromienia przestępczych skłonności" [22]. Abelard chce tutaj i dalej powiedzieć chyba następujące rzeczy: prawo natury wraz z rozumem ma pewien walor odkupieńczy, walor ten jednak przysługuje bardziej wnętrzu osoby ludzkiej niż uczynkom zewnętrznym; odkupienie Chrystusowe, bardziej niż Zakonu, jest konieczne dla pełnego

[17] Tamże, s. 115 w. 188 n.
[18] Tamże, s. 115 w. 190—191.
[19] Tamże, s. 116 w. 205 n.
[20] Widać to dobrze w dziełku napisanym niemal w tym samym czasie co *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, a mianowicie w *Collationes duae* lub *Dialogus inter philosophum. Iudaeum et christianum*. Zob. *Dialogus*, *PL* 178, 1630 n.
[21] *Dialogus* w tł. L. Joachimowicza, t. II, s. 28.
[22] Tamże, s. 29.

rozwoju chrześcijańskiej osobowości, ale jako punkt kulminacyjny prawa natury, nie zaś jako całkowite zerwanie ciągłości; i wreszcie ludzka skłonność do grzechu domaga się chrześcijańskiego odkupienia. Przy zaostrzonej interpretacji są tu, jak widzimy, pewne zbliżenia do pelagianizmu, ale mimo to potrzeba odkupienia nadprzyrodzonego u człowieka nie jest zanegowana.

Dobry zmysł historyczny Abelard wykazuje w głoszeniu potrzeby ciągłości (*continuitas*) w dziejach zbawienia i potrzeby narastania sposobów odkupienia. Rozwój ten wszakże nie wyklucza ciągłej potrzeby odkupienia. Toteż Abelard w dalszym ciągu *Komentarza Listu do Rzymian*, domaga się od chrześcijan za Orygenesem nie tylko wiary, ale i zachowywania prawa natury oraz Zakonu i Proroków [23]. Uważa, że trzeba to czynić właśnie na mocy nieskończonej wagi odkupienia przez krew Chrystusa: *quia redempti sumus pretioso sanguine Unigeniti* (1 P, 1,19) [24]. Poprzednie formy potrzeby odkupienia zmierzały zresztą do tego faktu odkupienia. Abelard toleruje tu nawet, zwalczaną gdzie indziej, Orygenesową teorię wykupu „z niewoli szatana, który ujarzmił człowieka z powodu jego grzechów" [25]. Abelard zdaje się nawet sugerować, że ta niewola w historii z czasem narastała, mimo wartości prawa natury i Zakonu, a więc była powodowana więcej grzechami uczynkowymi niż grzechem pierworodnym. Na tej też zasadzie potrzebne było w swoim czasie obrzezanie jako pewien ryt odkupieńczy. Zresztą Abelard uważa je za „pewien znak (*imitatio*) przyszłego odkupienia". Ale obecnie ryt ten musi być anachroniczny, jak i jakieś uczynki prawa natury, gdyż pełne odkupienie dokonało się w wylaniu krwi przez Chrystusa [26].

e) POTRZEBA ODKUPIENIA

Abelard szuka jednak, jak wspomnieliśmy, pewnej ciągłości w całej historii odkupienia. W czym ją znajduje? Oto odkupienie łączyć się musi z krwią jako pewnym symbolem wyzwalania się człowieka ze zła. A więc zapewne w epoce prawa natury był to „pot z czoła" (w pocie czoła), w epoce Zakonu — krew z obrzezania, w epoce Ewangelii — krew Jezusa Chrystusa, który w swoim życiu powtórzył dwa pierwsze znaki: krew obrzezania, krwawy pot w Ogrójcu, a wszystko przypieczętował wylaniem wszystkiej krwi na krzyżu. Co to dla Abelarda znaczyło? Była to droga do ukształtowania najgłębszej ofiarniczej postawy duszy ludzkiej: *ad ipsam animam* [27]. Konsekwencją tego „prawa ofiary" byli męczennicy. Co było w fazie najbardziej niezrozumiałe, to właśnie owa potrzeba wylania krwi, ona to „odstrasza" racjonalistów od wiary. Tymczasem wylanie krwi jest koniecznym symbolem prawdziwej religii: *eo magis creditur firma religio* i prowadzi do utworzenia w człowieku duchowej postawy „ofiarniczej" [28]. Najprostszy zatem ryt religijny z czasem musi przejść w pewien osobowy gest duchowy.

Potrzeba rozszerzenia się odkupienia na cały świat, na całą społeczność ludzką analogicznie do grzechu, uosabiała się w Chrystusie, a stąd otrzymywała charakter społeczny, a także osobowy. Przy czym, jak wynika z myśli powtarzanej za Orygenesem, Chrystus — „hostia" jest zna-

[23] Orygenes: Comm. in Ep. ad Rom. II, *PG* 14, 911B—912B.
[24] GR II(4,11), CCh XI, s. 140 w. 579—580.
[25] Tamże, s. 140 w. 582—583.
[26] Tamże, s. 140 w. 584 n.
[27] Tamże, s. 141 w. 595—596.
[28] Tamże, s. 141 w. 610 n.

kiem unifikacji ludzkiej w duchu: „W sumie więc należy powiedzieć, że jak musiały zaistnieć liczne hostie przed jedną hostią baranka bez skazy, w której Chrystus złożył Ojcu siebie samego w ofierze, także też (...) musiało wpierw mieć miejsce przelewanie krwi wielu ludzi, dopóki krew jednego nie stała się odkupieniem wszystkich" [29]. A zatem i cała społeczność ludzka, jako pewna struktura, domagała się i domaga procesu odkupienia.

Potrzeba odkupienia była uwarunkowana nie tylko grzesznością człowieka, ale także jego potępieniem, odrzuceniem od jedności z Bogiem. A zatem odkupienie musiało być nie tylko „naprawą" natury ludzkiej grzesznej, lecz także pojednaniem z Bogiem (*reconciliatio*) i wydobyciem człowieka ze stanu odrzucenia przez Boga. Jak mogło się to dokonać? Tylko na drodze miłości: osobowego Boga do osoby ludzkiej. Potępienie oznaczało przede wszystkim brak miłości i brak zdolności miłowania ze strony człowieka. Stąd odkupienie jest ofiarowaniem miłości i wzbudzeniem zdolności miłowania w człowieku. Odkupienie to szczególny przypadek miłości w człowieku w ogóle, a specjalnie w Jezusie Chrystusie: „Miłość Boża — przytacza Abelard (Rz 5,5—9) — rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany. Bo i po cóż Chrystus, gdyśmy jeszcze byli słabi, w swoim czasie umarł za niezbożnych? Nikt bowiem nie umiera za sprawiedliwego, chociaż mógłby się przecież ktoś odważyć umrzeć za człowieka dobrego. Ale Bóg miłość swoją ku nam okazuje przez to, że Chrystus za nas umarł, w czasie gdyśmy jeszcze grzesznikami byli. Teraz więc, gdyśmy usprawiedliwieni przez krew Jego, tym bardziej przezeń zachowani będziemy od gniewu" [30].

Według Abelarda Chrystus umarł za nas i jako za grzeszników, i jako potępionych z miłości ku nam i po to, by nam dać dar miłości i by ta miłość przeniknęła nas całych [31]. Śmierć Chrystusa była faktem historycznym, realnym i konkretnym, w określonym czasie i miejscu, ale jednocześnie była ona pomyślana w planach Bożych jako pewien „konieczny element struktury miłości". Miłość i śmierć są w doczesności pewnymi konkluzjami życia istot osobowych. W ten sposób i Chrystus przez śmierć okazał nam siebie jako najwyższą miłość [32].

Miłość okazuje w sobie najwyższą zdolność przekraczania przepaści między odrzuceniem a pojednaniem oraz między grzechem a życiem. A więc daje ona jakąś moc odkupieńczą w sensie negatywnym: wyzwala ze zła, oraz w sensie pozytywnym: przynosi najwyższe dobro. Aspekt pozytywny podkreślony jest jeszcze bardziej przez zmartwychwstanie, które jest również jakąś konsekwencją prawdziwej miłości. Stąd to celem śmierci Chrystusa było wyzwolenie ludzi od potępienia, było to konieczne, ale celem było też wprowadzenie ich do nieśmiertelności miłości: „Chrystus — pisze Abelard — umarł w oznaczonym czasie, to znaczy, jakby «na chwilę» i w tym przejściu śmierci był po to, by rychło zmartwychwstać, w ten to sposób za bezbożnych umarł, aby wyzwolić od potępienia nas, którzyśmy byli jeszcze słabi" [33]. Aspekt zmartwychwstania

[29] Tamże, s. 141 w. 612—617.

[30] CR II(5,6), CCh XI, s. 155 w. 57—70.

[31] „caritatem diffusam in cordibus nostris, ut in nobis dilataretur caritas Dei Christus mortuus est (tamże, s. 155 w. 57—59).

[32] „nobis exhibuit summam dilectionem, sicut ipse" (tamże, s. 155 w. 67—68). Por. R. E. Weingart, dz.cyt., s. 78n.

[33] „Secundum tempus id est quasi ad horam et in transitu morte detentus qui cito resurrexit, pro impiis mortuus est, ut eos videlicet a damnatione liberaret, cum adhuc infirmi essemus (tamże, s. 155 w. 59—62).

miłości zdaje się dodany także do znanych słów św. Jana: „Nikt nie ma większej miłości nad tę, aby kto życie swe oddał za przyjaciół swoich" [34].

Śmierć Chrystusa to najbardziej konkretna odpowiedź na stan odrzucenia ludzkiego. Odpowiedź ta jest też najpełniejsza, bo najgłębiej wkracza w osobę ludzką. Chrystus, zdaniem Abelarda, umarł po to, aby wszczepić w nas „prawdziwą wolność miłości" [35]. Dokładnie biorąc, Abelard mówi o „rozpowszechnieniu wolności miłości". Co to znaczy? Na pewno idzie o coś więcej niż tylko o wstępne jej zaszczepienie. Zapewne i o jej rozwój w bycie ludzkim. Poza tym Abelard wydaje się zakładać, że człowiek sam z siebie posiada co najmniej dążenie do miłości, ale to dążenie jest sparaliżowane stanem odrzucenia od Boga jako Zbawcy. Stąd z faktu odkupienia płynie dla człowieka przede wszystkim jakieś rozwiązanie miłości z naszych pęt, wyzwolenie naszej miłości, danie jej „prawdziwej wolności". Stąd ze strony człowieka prawdziwa miłość domaga się prawdziwej wolności.

Odkupienie Chrystusowe daje więc człowiekowi wolność, przede wszystkim możność pojednania (*reconciliatio*) z osobą Bożą. Jest to uzupełnienie miłości tkwiącej w człowieku. W tym sensie śmierć odkupieńcza Chrystusa doskonali samą istotę osoby ludzkiej [36]. Chrystus doskonali człowieka rozwijającego się po linii Adama. W rezultacie odkupienie dokonane właśnie przez miłość jest najbardziej osobotwórcze, daje wolność, gładzi grzechy, podnosi ze stanu potępienia, wynosi ponad prawo, tworzy zadatek egzystencji w samym Bogu. Taki jest ostateczny skutek miłości jednającej (*reconciliatio per caritatem*).

Ta miłość jednająca dla Abelarda jest też zadośćuczynieniem. W zadośćuczynieniu ona w jakiś sposób się wyraża i konkretyzuje. Nie byłoby pojednania człowieka z Bogiem, zdaniem naszego teologa, gdyby nie zaistniało zadośćuczynienie. Zadośćuczynienie jest więc koniecznym warunkiem pojednania z Bogiem [37] i jest jednocześnie koniecznym elementem samego odkupienia. Sprawcą odkupienia religijnego jest Jezus Chrystus przez akty zadośćczyniące sprawiedliwości Bożej. Tymi aktami zadośćczyniącymi są wydarzenia paschalne, a przede wszystkim śmierć ofiarnicza samego Odkupiciela, stanowiąca dla Abelarda akt osobowy. Jako akt osobowy była ona dowodem najwyższej miłości Boga do człowieka.

W takim więc personalistycznym rozumieniu zadośćuczynienia sam Chrystus jest po prostu zadośćuczynieniem [38].

Jednak, w rozumieniu naszego myśliciela, człowiek również może być w jakimś sensie sprawcą zadośćuczynienia, które w stosunku do zadośćuczynienia Jezusa Chrystusa jest jako *per similitudinem* [39]. Zadośćuczynienie człowieka ma zawsze charakter pokutny. Co więcej, zdaniem Abelarda, „samo zadośćuczynienie pokutującego grzesznika określamy nazwą pokuty" [40]. To zadośćuczynienie, które może być wykonane przez człowieka, zawsze zakłada wiarę Kościoła i wyraża się w praktykach pokut-

[34] Tamże, s. 155 w. 68; s. 63 (J 15, 13).
[35] „propter illam veram caritatis libertatem in nobis propagandam" (tamże, s. 155 w. 65—66).
[36] „reconciliationem, inquam, per Christum accipimus, propterea, id est propter hoc quod supra dictum est, quia videlicet pro nobis mortuus est (...) sicut e contrario damnationem per Adam incurrimus" (tamże, s. 157 w. 114—117).
[37] Serm. VIII, PL 178, 443D.
[38] Tamże, 444D.
[39] TCh III, 135, CCh XII, s. 246 w. 164 n.
[40] TCh I, 23, CCh XII, s. 81 w. 269—273.

nych i modlitwie do Chrystusa. Ofiara z własnego życia też jest formą zadośćuczynienia religijnego [41].

Problem potrzeby odkupienia na płaszczyźnie społecznej pokazany jest historycznie najlepiej w narodzie żydowskim. W rozumieniu Abelarda naród żydowski stawał się powoli stagnacyjny, nie rozumiejący potrzeby rozwoju, po prostu anachroniczny. I dlatego mimo tkwienia w fazie zbawienia przez Zakon staczał się w stan ogólnego odrzucenia, które okazało się najjaśniej w momencie Chrystusowego odkupienia. Abelard poglądy te wygłasza przy okazji komentowania Listu do Rzymian 10, 21—11, 1—4: „Dzień cały wyciągałem me ręce do ludu niewiernego i opornego. Mówić tedy: Czy odrzucił Bóg lud swój? Żadną miarą. Bo i ja jestem Izraelitą z potomstwa Abrahama, z pokolenia Beniamina. Nie odrzucił Bóg ludu swego, który znał od wieków. Czy nie wiecie, co mówi Pismo o Eliaszu, jako się uskarżał przed Bogiem na Izraela? Panie! proroków Twoich zabili, ołtarze twe wywrócili. Zostałem jeno ja i czyhają na życie moje. Ale co mu głosi odpowiedź Boża? Zostawiłem sobie siedem tysięcy mężów, którzy nie zgięli kolan przed Baalem" [42].

Abelard naucza, że Izrael jako całość w przeszłości cierpiał na ów brak „wolności miłości", która by jednała go z Bogiem. Zajmował on postawę niewierności i sprzeciwu wobec dziejącego się już, jak i nadchodzącego odkupienia [43]. Zgodnie z teologią narodu izraelskiego Bóg jest ich Królem, który swoją władzę wykonywał przez proroków. Ale proroków tych Żydzi często nie słuchali, a nawet mordowali. Za to słusznie spotkała ich kara odrzucenia przez Boga. Był to w konsekwencji jakiś wielki brak wolności miłości w tym *populus con credens et contradicens.* Było to jakieś potępienie narodu [44].

Ale w perspektywie powszechnych dziejów zbawienia nie była to kara powszechna i stała. Przede wszystkim była ona pewną tajemnicą ekonomii Bożej: „Św. Paweł nauczał — pisze Abelard — że proroctwa mówiły wyraźnie o odrzuceniu Żydów i ostatnio wybraniu innych narodów. Ale z tego powodu niech poganie bynajmniej nie wynoszą się zarozumiale przeciwko Żydom. Paweł chce odrzucić zarówno to chełpienie się pogan, jak i rozpaczanie Żydów. I dlatego powraca do napominania pogan, aby zetrzeć także ich pychę" [45]. A więc Bóg nie odebrał Żydom swej łaski, ani jako „Reszcie sprawiedliwych", którzy zachowali coś z prawdziwej miłości do Boga, ani jako całemu narodowi, który odegrał pozytywną rolę w udostępnieniu miłości Bożej światu pogańskiemu [46]. Same doświadczenia narodu wybranego miały za cel oczyścić ich miłość, aby się nawrócił. Wszyscy Izraelici, którzy pochodzą od Abrahama, jak i sam Paweł, jeśli wspomną na wiarę Abrahama, mogą osiągnąć odkupienie nawet jako naród, i wtedy Bóg znowu stanie się ich pomocą, królem i ojcem. Bóg zmiłuje się nad swoim ludem, który wybrał od początku i wyprowadzi ich z próby, z naddoświadczenia swej słabości — zwycięsko. W ten sposób i odrzucenie ludu (*reprobatio populi*) może służyć pośrednio zbliżeniu do odkupienia, gdyż zdobywa się wtedy doświadczenie swej niemocy, słabości, a więc i potrzeby pomocy.

[41] Serm. VIII, *PL* 178, 440 n; Serm. XIV, 495A; Serm. XXVII, 548 n; Por. TCh III, 58, CCh XII, s. 219 w. 750 n; tsch 6, CCh XII, s. 402 w. 45 n.

[42] CR IV(10, 21—11, 4), CCh XI, s. 255 n.

[43] Tamże, s. 255 w. 226 n.

[44] „Populum suum, id est Iudaeos, ex toto repulit ut nullum inde ulterius assumat" (GR IV(11,1), CCh XI, s. 256 w. 12—13).

[45] Tamże, s. 256, w. 7—9.

[46] Tamże, s. 256 n.

Ekonomia Boża kryje w sobie jeszcze większą tajemnicę dialektyki: grzech jest niejako potrzebny dla dobra całości tej ekonomii: „Ale ich przestępstwo stało się zbawieniem dla pogan, aby w nich współzawodnictwo obudzić. Jeśli więc przestępstwo ich stało się bogactwem świata, a ich pomniejszenie — umocnieniem pogan, czymże dopiero będzie pełna ich liczba?" [47]. Abelard pisał o tym jeszcze wcześniej wykazując, że Bóg może więcej wyprowadzić dobra ze zła niż z dobra, Jego Osobie bowiem wszystko podlega w postaci tworzywa. Stąd istnieje szczególna logika dziejów zbawienia: „Bo nie ma takiej nieprawości, którą Bóg nie mógłby się posłużyć w sposób optymalny, i nie pozwoli, by cokolwiek działo się bez przyczyny, nawet z punktu widzenia doczesnej mądrości. Któż bowiem z wiernych nie wie, jak bardzo pomyślnie wykorzystał ową najwyższą bezbożność Judy, przez którego bezecny postępek dokonał w efekcie odkupienia całego rodzaju ludzkiego? Rzeczywiście, wiele więcej korzyści wyprowadził z nieprawości Judy niż ze sprawiedliwości Piotra i dużo lepiej posłużył się czynem złym tamtego niż dobrym czynem tego; jednak nie na odcinku życia Judy, lecz na płaszczyźnie dobra wspólnego wszystkim, gdyż to drugie dobro należy zawsze przedkładać ponad swoje własne i swojej rodziny" [48].

Odrzucenie Żydów w jakimś sensie umożliwiło przyjęcie odkupienia Chrystusowego przez pogan i pojednanie się całego świata z Bogiem [49]. Poganie dzięki otwartości serc dali niejako rekompensatę za niewierność Żydów i przez ich szlachetność został Bóg uczczony. Z kolei ta wyzwalająca i przynaglająca miłość do Chrystusa u pogan stała się, na odwrót, pewnym źródłem przywracania i ożywiania wiary u Żydów. Miłość „wolna" tych, którzy uwierzyli w Chrystusa jako Boga, powinna pobudzać miłość do Boga u Żydów, a także zachęcać Żydów do współzawodnictwa, ponieważ Żydzi kiedyś w swej gorliwości szerzyli prozelityzm. Tak więc gorliwość apostolska chrześcijan powinna przyczyniać się do nawracania się Żydów, którzy są nadal narodem szczególnie umiłowanym przez Boga, gdyż przez nich wszyscy ludzie dostępują zbawienia.

f) PERSPEKTYWA ODRZUCENIA I ODKUPIENIA

A więc Abelard dostrzega nową perspektywę odrzucenia i odkupienia na płaszczyźnie powszechnej ekonomii Bożej. Sugeruje on za św. Pawłem możliwość zrodzenia i pomnożenia dobra w sensie soteriologicznym przez zaistnienie zła, czyli grzechu niewierności względem Boga, mimo swego wybrania. Z tego „ograniczenia daru Bożego" narodziła się jego powszechność. A zatem ze szczegółowości zła w ekonomii Bożej rodzi się, dzięki Miłości Bożej, uniwersalizm dobra: „Bo jeśli tak niezwykle posłużył się przestępstwem Żydów, że stąd wynikła tak wielka korzyść dla pogan i całego świata, to jakaż dopiero będzie korzyść z kolei z nawrócenia się Żydów? W tym sensie przestępstwo ich stało się bogactwem świata, to znaczy z powodu przestępstwa i odrzucenia (*reprobatio*) jednego narodu, cały świat innych narodów został duchowo niezmiernie ubogacony. A pomniejszenie ich, to jest, że świat teraz jest w nich niejako uboższy, uzyskuje rekompensatę u pogan w duchowych dobrach.

---

[47] Rz 11, 11—12.

[48] CR IV(9, 21), CCh XI, s. 239 w. 258—268.

[49] „Sed illorum delicto, dum videlicet praedicationem Christi a se repellerent et apostoli ad gentes transirent, tanto facilius a gentibus recepti quanto a Iudaeis summis earum inimicis, expulsos eos et afflictos viderent" (CR IV(11, 11), CCh XI, s. 260 w. 132—136).

Czymże dopiero będzie pełna ich liczba, czyli jakim ubogaceniem świata, gdy i oni wraz z poganami napełniają świat dobrymi czynami, o ileż bardziej świat będzie bogaty?" [50]. Jeśli zatem i zło egzystencji ludzkiej może się przyczynić do dobra odkupienia, cóż dopiero mówić o wkładzie w dobro świata prawdziwej miłości, której źródłem jest Bóg. W każdym razie dobro świata szerzy się istotnie dzięki aktom osoby ludzkiej, zwłaszcza skierowanej ku Bogu.

Zresztą odrzucenie w Starym Testamencie nie było całkowite numerycznie. Naród wybrany był zaczynem ludzi wiary i dlatego istnieli w nim zawsze ludzie, którzy dochowali wierności Bogu dzięki późniejszej łasce wcielenia i męki Chrystusa. Autor wymienia takich ludzi odkupionych ze Starego Testamentu: Zachariasza, Elżbietę, Symeona i Annę, Natanaela i Nikodema oraz innych, zwłaszcza żyjących w czasach Chrystusa [51]. Wyczekiwali oni wcielenia Boga i Jego męki odkupieńczej [52]. Abelard powtarza starą teorię Ireneusza z Lyonu, Augustyna i Leona Wielkiego, że wszystkim świętym dawnych czasów objawiała się, w sposób cudowny, ale wyraźny, osoba Zbawcy, w której widzieli spełnienie się proroctw [53]. Zwraca na siebie uwagę właśnie to podkreślenie, że odkupieniem jest „Osoba" (*persona*). Ale to odkupienie „wstecz" miało charakter indywidualny, dotyczyło poszczególnych osób wiernych Bogu [54]. Charakter prawdziwie społeczny i uniwersalny ma dopiero odkupienie w Kościele chrześcijańskim po faktycznym, historycznym przyjściu na świat Jezusa Chrystusa.

2. RZECZYWISTOŚĆ ODKUPIENIA

W opracowaniach o Abelardzie za mało się podkreśla, że posługiwał się on na większą skalę od innych myśleniem historycznym, nie tylko filozoficznym. W ten sposób uprzedzał Jana z Salisbury. I widział odkupienie Chrystusowe jako fakt, zdarzenie historyczne, zaistniałe w czasie i przestrzeni. Między innymi mocno to wyraził w *Komentarzu do Listu do Rzymian* 3, 25—26: „Jego postanowił Bóg ofiarą przebłagalną, przez wiarę we krwi Jego; dla okazania sprawiedliwości swojej przez odpuszczenie uprzednio popełnionych win, które znosił był cierpliwie dla okazania sprawiedliwości swojej w tym czasie, aby i sam był sprawiedliwy i usprawiedliwiający tego, który jest z wiary Jezusa Chrystusa".

a) WCIELENIE DLA ODKUPIENIA

Dla odkupienia zatem „Bóg przyjął człowieka" (*Dominus hominem suscepit*), „przyjął go przez łaskę" (*per gratiam suscipiens eum Dominus*), „przyjął go do swej osoby" (*eum sibi uniret in personam*) [55]. Jest tu coś z adopcjonizmu, ale dla podkreślenia „osoby". Nie ma więc istotnego błędu chrystologicznego. „Pan" (*Dominus*) oznacza tu, zgodnie z językiem średniowiecznym, Boga, Syna Bożego, nie zaś „Chrystusa", a więc moż-

---

[50] CR IV(11, 12), CCh XI, s. 260 w. 147 n.

[51] „et nonnulli alii in tempore etiam Christi reperti sunt" (CR IV(11, 16), CCh XI, s. 262 w. 211—212).

[52] „in populo Iudaeorum fuit aliqua massa fidelium, incarnationem Dei et passionem in suam redemptionem expectantiam" (tamże, s. 262 w. 208—210).

[53] „quibus quidem revelata est persona ipsa divinitus et determinate ostensa, de qua promissum, quod exspectaverunt, crederent esse complendum" (tamże, s. 262 w. 212—215).

[54] „Et fortasse tales antea omnes sancti fuerunt apostoli" (tamże, s. 262 w. 215—216).

[55] CR II(3, 26), CCh XI, s. 116 w. 201.

na to rozumieć tak, że Jezus — Człowiek przyjmowany jest do Osoby Słowa, zgodnie z patrystyczną formułą: *homo assumptus*. Nie był to więc adopcjonizm, ale raczej dochodził do głosu brak ustalonych formuł teologicznych za tamtych czasów. Abelard wszakże rozumiał dobrze wcielenie jako uczłowieczenie Słowa Bożego, Syna Bożego. Wskazuje na to przede wszystkim sformułowanie tytułu jego dziełka poświęconego wcieleniu, a mianowicie *Anthropologia*. Tytuł ten wskazuje wprost, że jest to „uczłowieczony" Bóg. Dzieło to jednak nie zachowało się. Pozostały tylko małe fragmenty w *Capitula haeresum Petri Abelardi* [56].

W czasach Abelarda żywy był problem, czy wcielenie było konieczne dla odkupienia, a jeśli tak, to w jakim sensie. Problem ten zresztą postawił, co przypomina Abelard, już św. Augustyn w dziele *De Trinitate:* „Napisano — mówi Abelard — także, iż Bóg mógł odkupić rodzaj ludzki w inny sposób, niż to uczynił" [57]. I zdaje się nasz teolog przyjmował sugestie Augustyna, że nie było odpowiedniejszego sposobu dla uzdrowienia naszej nędzy, poruszenia naszego ducha, związania Boga z potomstwem Adama, który zgrzeszył, i wreszcie — motyw Ireneusza z Lyonu — aby człowiek — w Chrystusie zwyciężył, gdyż człowiek — w Adamie przegrał z szatanem. Jednakże argumentacja Abelarda będzie bardziej charytologiczna niż antropologiczna. To samo pytanie stawia i nasz teolog: „Jaka była konieczność, jaka racja lub potrzeba wcielenia, skoro miłosierna miłość Boża mogła wyzwolić człowieka od diabła samym swoim rozkazem? Czy potrzeba było, żeby Syn Boży, przyjąwszy nasze ciało dla odkupienia nas, cierpiał tyle i tak wielkie niedostatki, zelżywości, biczowanie, opluwanie, a wreszcie najbardziej okrutną i znieważającą śmierć na krzyżu, pospołu nawet z łotrami?" [58]. I odpowiedzi na to pytanie szuka Abelard w racjach tajemnicy osobowej. Ze względów personalnych „Bóg powinien by" na zawsze obrócić swój gniew przeciwko człowiekowi tym bardziej za ukrzyżowanie Jego Syna niż za „skosztowanie jabłka w raju". Zresztą z czasem narastały w historii inne grzechy uczynkowe.

Dla ekspiacji jako takiej nic nie mogłoby dać zabójstwo, nawet na krzyżu. Nie mają sensu odkupieńczego same zbrodnie popełnione przez ludzi na Chrystusie. Śmierć niewinnego Syna nie mogła się podobać jako taka Ojcu Przedwiecznemu, byłoby to barbarzyństwem i zepchnięciem chrześcijaństwa na pozycję tych religii pogańskich, w których składano ofiary z ludzi. Ukrzyżowanie Chrystusa jako największy grzech nie mogło być przez Boga chciane wprost dla zmycia innych, przecież lżejszych grzechów. Bóg też nie może zmierzać do dobra bezpośrednio przez mnożenie naszych grzechów. Abelard również odrzuca poglądy, jakoby odkupieńcza krew Chrystusa miała być ofiarowana diabłu: „Komuż innemu

---

[56] Autor krytycznego wydania dzieł teologicznych Piotra Abelarda zaznacza, że fragmenty *Tropologii* czy *Anthropologii* są w anonimowym dziele błędów teologicznych naszego teologa i w jego *Komentarzu do listu do Rzymian*. Zob. CCh XI, s. 118.

[57] TCh V, 38, CCh XII, s. 364 w. 522 n.

[58] „quid, inquam, opus fuit propter redemptionem nostram Filium Dei, carne suscepta, tot et tantas inedias, opprobia flagella, sputa, denique ipsam crucis asperrimam et ignominiosam mortem sustinere ut etiam cum iniquis patibulum sustinuerit?" (CR II(3, 26) CCh XI, s. 116 w. 205—209). Słowa te są uważane za nieortodoksyjne, ale dziś już nie są herezją. Zawarł je Guillemus w mowie wygłoszonej przeciwko Abelardowi i są też w liście Bernarda z Clairvaux. Zob. Guillemus: Disputatio adversum Abaelardum 7, PL 180, 270A; Bernard z Clairvaux: Tractatus ad Innocentium II pontificem 8, PL 182, 1068 CD. Słowa powyższe Abelarda można porównać z Mt 27, 38, 44; Mk 15, 27; Łk 23, 39.

mogła być złożona zapłata krwi dla wykupienia nas, jeśli nie Temu, w czyjej byliśmy władzy, czyli Bogu, który nas oddał ciemiężcy?" [59]. Zapłatę składa się nie katu, ale jego panu. A więc odkupienie mogło być zwrócone tylko do Boga, żadną miarą do szatana. Jeszcze raz Abelard powraca do tego, że nie ma nic do dzieła odkupienia jakiś ciemny mechanizm śmierci i grzechu za śmierć i grzech: „Jakże byłoby okrutne i nieprawe, żeby ktoś żądał jakiejś zapłaty za krew niewinnego albo żeby w jakiś sposób miało mu się podobać to, że niewinny został zabity? Cóż dopiero, żeby to Bóg miał sobie upodobać śmierć Syna tak, iżby przez nią pojednać ze sobą cały świat?" [60].

b) TAJEMNICA MIŁOSCI BOŻEJ W ODKUPIENIU

Z całego rozumowania Abelarda wynika, że w tajemnicy wcielenia i męki zaistniała ogromna tajemnica miłości Bożej, która jest nieskończona i dla człowieka musi posiadać jakiś rys pełni, właśnie aż do śmierci. Odkupienie człowieka może polegać tylko na pełnym darowaniu się Boga człowiekowi w historii, na wolnej decyzji Boga, na łasce przekraczającej wszelką logikę doczesną i prawa tej ziemi. Cena ofiary krzyża Syna Bożego to cena Bożej Miłości ofiarowanej człowiekowi w sposób historyczny i rzeczywisty. Odkupienie to przywrócenie człowieka na nowo samemu Bogu przez historię życia i śmierć samego Boga. U Abelarda mamy do czynienia z niezwykłą intuicją wiązania się w historii miłości z krwią, cierpieniem i śmiercią. Były to ślady jego mistycznych przeżyć i rzutowało to na teologię [61]. „Nam natomiast wydaje się — podsumowuje autor — że krwią Chrystusa jesteśmy usprawiedliwieni i pojednani z Bogiem w tym sensie, że jest to udzielenie nam najszczególniejszej łaski. Syn Boży bowiem przyjął naszą naturę i w tej naturze, formując nas słowem i przykładem, dochował aż do śmierci. Z nami związał się najbardziej przez miłość, abyśmy rozpaleni tak wielkim darem łaski Bożej nie obawiali się już niczego znosić dla Niego, dzięki z kolei naszej najprawdziwszej miłości. Bez wątpienia ten sam dar sprawiał to, że i nasi praojcowie, którzy przez wiarę wyczekiwali odkupienia, wznosili się na szczyty miłości Bożej jako ludzie łaski swego czasu" [62].

A zatem odkupienie Boże przez uczłowieczenie i śmierć na krzyżu miało objawić najwyższą miłość, a dalej zaświadczyć o niej, wdrożyć ją w nas, po prostu przełożyć miłość osobową na fakty historyczne, w scenerii właśnie grzechu, zła, śmierci i tragedii doczesności. Odkupienie historyczne bardziej objawia miłość Bożą niż tylko myśl lub słowa: „Człowiek staje się bardziej sprawiedliwy, to znaczy: więcej miłujący Boga właśnie po męce Chrystusa niż przedtem. Albowiem dar daleko bardziej rozpala miłość, gdy jest zrealizowany, a nie tylko spodziewany (...) A zatem nasze odkupienie to jest owa najwyższa miłość Chrystusa w nas

---

[59] Tamże, s. 117 w. 227—230.
[60] Tamże, s. 117 w. 234—238.
[61] Por. wzmiankę o *Tropologii* w CCh XI, s. 118.
[62] „Nobis autem videtur quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipsa nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amore adscrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nihil iam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. Quod quidem beneficium antiquos etiam patres, hoc per fidem exspectantes, in summum amorem Dei tamquam homines temporis gratiae non dubitamus ascendisse" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 117—118 w. 242—251); Por. Anonymi Capitula haeresum IV, 4.

z racji Jego Męki. Miłość ta nie tylko wyzwala nas z niewoli grzechu, lecz także daje nam wolność dzieci Bożych, abyśmy wszystko czynili raczej z miłości do Niego niż z lęku. On to bowiem udzielił nam takiej łaski, nad którą — jak sam świadczy — nie ma już większej" [63].

Z całości wywodów Abelarda wynika, że jego soteriologia osiąga charakter personalistyczny głównie w tym, iż ma ona punkt wyjścia w miłości osobowej. Wprawdzie stwierdzenie, że odkupienie dokonało się z miłości Bożej ku nam i że krzyż był manifestacją tej miłości, można wyprowadzić od św. Jana Apostoła, potem Cyryla Aleksandryjskiego, św. Augustyna, a za tamtych czasów, św. Bernarda z Clairvaux († 1153) [64], to jednak Abelard był oryginalny w radykalizacji niejako motywu miłości. Dla niego odkupienie jest tylko z miłości, dla miłości oraz samą miłością. Miłość więc w rozumieniu naszego teologa ma wartość osobową, składa się na osobę i ją konkretyzuje. Dlatego tak rozumiana miłość pozwala jednocześnie widzieć abelardowską koncepcję odkupienia, która ma jak najbardziej charakter personalistyczny i nie można sprowadzić jej tylko do poziomu prostej psychologii, czy jakiejś rzeczywistości redempcyjnej, rozpatrywanej w kategoriach uczuciowych, jak czyni to np. Jean Rivière [65] i inni. Poza tym, zdaniem naszego teologa, każda dobra miłość, a nie ma prawdziwej miłości złej, ma charakter redempcyjny.

c) CHRYSTUS ODKUPIENIEM

Abelard zdaje się wychodzić z 1 J 4, 8, że Bóg jest miłością osobową i w konsekwencji osobowość człowieka zasadza się przede wszystkim na miłości, a w rezultacie są to dwie miłości, bo dokonuje się odkupienie człowieka. Odkupienie przez Chrystusa jest maksymalizacją i optymalizacją takiej relacji. Jest ono jakby ukazaniem Miłości Bożej „od samego jej wnętrza". Chrystus jest najwyższym „Faktem" i „Zdarzeniem" Miłości. Ma to wymiar indywidualny, dla konkretnych osób, ale także i wymiar społeczny, dla całego Kościoła, który — ze św. Ignacym Antiocheńskim — jest również „społecznością miłości" [66]. I do Kościoła również odnosi się negatywny aspekt odkupienia: wyzwolenie z grzechów [67] — oraz aspekt pozytywny: wprowadzenie w wolność miłości dzieci Bożych [68]. Jednakże kolektywny aspekt redempcyjny nie został u Abelarda uwzględniony dostatecznie szeroko, zgodnie zresztą z duchem czasu.

W każdym razie miłość jest nie tylko przyczyną sprawczą i istotą, ale i najwyższym celem odkupienia. Abelard wybiera z Pisma świętego niemal wszystkie teksty (J 15,13; Łk 12,24; Rz 5,5—8 i inne), mówiące o tym, że Chrystus przyszedł, by napełnić człowieka, ludzkość i cały świat

---

[63] „Iustior quoque, id est amplius Deum diligens, quisque fit post passionem Christi quam ante, quia amplius in amorem accendit completum beneficium quam speratum. (...?) Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquisit, ut amore eius potius quam timore cuncta impelamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam qua maior inveniri ipso attestante non potest" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 118 w. 253—261); Por. Bernard z Clairvaux: Tractatus 9, PL 182, 1071C.

[64] Tractatus 9, *PL* 182, 1071C.

[65] I e Dogme de la Rédemption au début du moyen âge. Paris 1934, s. 107.

[66] „redemptionem corporis nostri, hoc est ecclesiae cuius membra sumus" (CR III(8, 23), CCh, s. 222 w. 391—392).

[67] „quae (redemptio) nos non solum a servitute peccati liberat" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 118 w. 257—258.

[68] „sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit" (tamże, s. 118 w 258).

miłością Bożą [69]. Oznacza to danie wszelkich darów, ale przede wszystkim udzielenie się osoby Bożej w całej jej pełni. Trzeba bowiem pamiętać, że Abelard reprezentuje przede wszystkim kierunek augustyński, dla którego rozum i prawda wymagają czynnika pośredniczącego między człowiekiem a Bogiem, np. specjalnej łaski dla oglądania Boga po śmierci, natomiast wola i miłość, nawet Boża, są człowiekowi dostępne bezpośrednio, gdyż wolę uważano za władzę nieskończoną. A więc przez miłość Bóg jest dostępny bezpośrednio w swej Osobie.

W ten sposób odkupienie jest spersonalizowane, gdyż utożsamia się ono z Chrystusem. Abelard powołuje się na tekst św. Pawła: „Chrystus Jezus stał się nam mądrością od Boga, sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem" (1 Kor 1,30) [70]. A zatem być odkupionym oznacza najściślejsze związanie nas z osobą Chrystusa [71]. Stajemy się niejako samym Chrystusem, jednością z osobą Chrystusa. Chrystus jest w chrześcijaninie jako odkupienie. Osobowa rzeczywistość Boga w Jezusie Chrystusie „zstąpiła" w osobową rzeczywistość człowieka, aby ją uczynić doskonałą. Z tego też wynika cała nowa prakseologia redempcyjna, polegająca przede wszystkim na prawdziwej moralności i dobrych dziełach [72]. Z miłosnego charakteru odkupienia wynika też potrzeba chrześcijańskiej ascezy, która jednak nie niweczy ciała, lecz dopełnia osobowość ludzką w wymiarze zarówno duchowym, jak i cielesno-materialnym [73]. Odkupienie jest doskonaleniem człowieka, także w jego życiu praktycznym, nie zaś odrywaniem go od świata lub niszczeniem jakiejś cząstki natury ludzkiej [74]. Człowiek w rezultacie ma, na skutek odkupienia, doskonalić także cały świat doczesny: społeczny, kulturalny, naukowy, rozumowy. Ma on świat uświęcać [75]. Obowiązek ten wypływa z otrzymania przez chrześcijanina odkupienia, które jest „przyobleczeniem się w samego Chrystusa".

d) ODKUPIENIE KOSMICZNE I POZADOCZESNE

Odkupienie przez miłość nie ma charakteru tylko czysto doczesnego. Nie chodzi tu o miłość w sensie czysto ziemskim, jakkolwiek Abelard zdaje się i tej ziemskiej miłości przypisywać coś z wieczności i nieśmiertelności. Jest zasługą tej dramatycznej postaci, że miłość naturalna wiązała się w średniowieczu tak ściśle z miłością nadprzyrodzoną. Abelard zdaje się sięgać do platońskiej idei Erosu, przenikającego człowieka oraz cały świat. W tym duchu tłumaczy też „soteriologię kosmiczną", wspomnianą przez św. Pawła: „i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skazania na wolność chwały synów Bożych. Bo wiemy, że całe stworzenie wzdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści. A nie tylko ono, ale i my sami, którzy mamy pierwiastki ducha, i my także we wnętrzu naszym

---

[69] „Numquid enim, si aliquis servus dominum deserere vellet et alterius potestati se subdere, et sic agere liceret, ut non iure si vellet, eum dominus requireret atque reduceret?" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 114 w. 154—157).

[70] CR IV(13, 14), CCh XI, s. 296 w. 332 n.

[71] „ac si aperte dicat eum nobis omnes virtutes fieri, ut, cum virtutibus adornamur, Christum induere recte dicamur" (tamże, s. 296 w. 334—335).

[72] „Et ut spiritaliter Christum induere possitis, carnaliter ne vivatis, cum videlicet caro adversus spiritum concupiscat, hoc est Christum, curam ne feceritis in desideriis" (tamże, s. 296 w. 336—338).

[73] „Oportet enim et corpori quoque nostro necessaria impendi sicut superflua subtrahi, ut videlicet naturae substantia conservetur et vitiorum fomenta denegentur" (tamże, s. 296 w. 340—343).

[74] „Non einem naturae sed vitiorum hostes esse debemus" (tamże, s. 296 w. 345—346).

[75] Por. Serm. X, PL 178, 449 n; CR II(3, 26), CCh XI, s. 117 w. 233.

wzdychamy, wyczekując przybrania za synów Bożych, odkupienia ciała naszego" (Rz 8,21—23) [76]. Można powiedzieć, że cały świat jest przeniknięty miłością Bożą, i cały, dzięki odkupieniu, budzi w sobie miłość prawdziwą i dąży do Boga, choć głównie za pośrednictwem człowieka.

e) ODKUPIENIE SPOŁECZNE

Świat jednak, w przedstawieniu Abelarda, oznacza przede wszystkim konkretną ludzkość. To ona dzięki odkupieniu, dzięki redempcyjnej miłości, dąży do chwały niebieskiej. Ludzkość pomimo obciążenia chorobą duszy oraz powszechną cierpiętliwością (*passibilitas*), z racji grzechu pierworodnego, i mimo śmiertelności (*corruptio carnis*) dąży ze swej istoty do pełnego wyzwolenia, jakie daje miłość Boża. Odkupienie Boże idzie więc jak najbardziej po linii tych dążeń człowieka i kosmosu. Jest to dążenie do wyswobodzenia się z pęt grzechu, ale i z poniżenia egzystencji, jakie pociąga za sobą brak Boga. Cechuje ono przede wszystkim właśnie chrześcijan, ale zapewne rzutuje i na niechrześcijan, a także na cały kosmos, jeśli szerzej rozumieć zwrot „et ceteri" [77]. Słowem, odkupienie jest jakimś nowym pędem świata ku miłości Bożej.

f) ODKUPIENIE KONSOLACYJNE

Tym co wyraźniej odróżnia egzystencję chrześcijan od innych ludzi, jest „pocieszenie" (*consolatio*). Abelard rejestruje w sposób bardzo wrażliwy narastający wówczas pesymizm życia doczesnego, a jednocześnie szuka jakiegoś wyjścia, sięgając do idei Boecjusza *De consolatione philosophiae*. Tylko że Boecjusz widział pociechę życia w owych trudnych czasach, na wzór grecki, w uprawianiu filozofii, natomiast Abelard pokładał większą nadzieję w chrześcijańskiej teologii. Wszakże nie chodzi tu o samą teologię, lecz właśnie o rzeczywistość odkupienia. Odkupienie miało wypierać ówczesne pesymizujące patrzenie na świat. Ono miało być „łodzią nadziei na wzburzonych falach świata" [78]. Nadzieja ta dawniej wiodła Izrael, obecnie chrześcijan, ale rzuca swoje błogosławione światło także na pogan [79]. Abelard jest uniwersalistą i „ekumenistą".

g) ODKUPIENIE EKLEZJALNE

Odkupienie nie jest jeszcze posiadaniem Nieba, ale stanem jakiejś „adopcji dla Królestwa Niebieskiego". Człowiek został „usynowiony" względem Boga. Usynowienie to ma przede wszystkim charakter indywidualny, osoba ludzka staje się „synem Boga", ale i charakter społeczny, cały Kościół staje się rodziną Bożą, a wreszcie charakter kosmiczny, gdy życie materialne i cielesne otrzymuje coś z blasku „chwały dzieci Bożych" [80]. Wprawdzie „ciało" i świat materialny zdają się tu oznaczać przede wszystkim Kościół, ale chodzi tu niewątpliwie o Kościół doczesny, realny, egzystujący w konkretnym świecie i razem z tym

[76] CR III(8, 21—23), CCh XI, s. 219 n.

[77] „Et ipsi gemimus, gravati scilicet possibilitate et corruptione carnis sicut ceteri". (CR III(8, 23), CCh XI, s. 221 w. 384—385).

[78] „sicut ceteri, sed ex spe consolationem habentes, quae scilicet spes quasi anchora est navis nostrae inter huius saeculi fluctus" (tamże, s. 221—222 w. 385—387).

[79] „Quam statim consolationem adiecit dicens exspectantes, id est cum fiducia sperantes, adoptionem filiorum Dei de ipsis gentibus" (tamże, s. 222 w. 387—389).

[80] „cum fiducia sperantes, adoptionem, filiorum Dei de ipsis gentibus, hoc est ipsos adoptari a Deo et constituti heredes in regno caelesti. Adoptionem hanc dico redemptionem corporis nostri, hoc est ecclesiae cuius membra sumus" (tamże, s. 222 w. 388—392).

światem. „Ciało Kościoła" rozumie Abelard jako konkretną społeczność. *sancta Dei civitas, quae est ecclesia* [81]. Wtedy za „ciało mistyczne" zaczynano uważać Eucharystię. W tym sensie Kościół w procesie odkupienia jest niejako personifikacją całego świata, podlegającego temu samemu procesowi.

h) ODKUPIENIE JAKO USYNOWIENIE

Abelard nie schodzi nigdy na pozycje pelagianizmu i odkupienia nie rozumie czysto naturalistycznie. Nawet kiedy zwalcza teorię odkupienia jako „okupu składanego szatanowi", to nie neguje istnienia jego królestwa i naszej tam niewoli. Jedynie podkreśla, że znaleźliśmy się w mocy szatana z dopuszczenia Bożego, z powodu wygasłej w nas miłości do dobra, ze sprzymierzenia się z nienawiścią, nad którą króluje Książę Ciemności. Ponieważ nie mieliśmy w sobie dostatecznego żaru miłości, trzeba było rozniecić ten ogień z góry, przez łaskę odkupienia i tylko przez łaskę, która najpierw rozpaliła w nas miłość dzieci Bożych, a następnie spowodowała wyrwanie się z królestwa zła ku Królestwu Ojca [82]. Tak to musiało zaistnieć odkupienie Boże, żeby zaistniało wyzwolenie ze zła i „całe usynowienie". Wykupienie jest więc tylko etapem na drodze do usynowienia. Ani jedno, ani drugie nie może być uzyskane o własnych siłach. Realizuje je łaska Boża, która jest wyrazem osobowej, niepojętej miłości, przewyższającej nieskończenie każdą miłość ludzką [83]. Taki sposób odkupienia nie uwłacza człowiekowi, nie odbiera mu autonomii, nie czyni go igraszką apersonalnych procesów rzeczywistości, lecz klucz do odpowiedzi pozostawia w osobie ludzkiej, w jej odzewie na apel miłości.

i) ODKUPIENIE JAKO MISTERIUM

Mimo wszystko zatem odkupienie pozostaje tajemnicą, zarówno w sensie niepełnej poznawalności, jak i wzniosłości bytowania i niezgłębionej mądrości i miłości Boga [84]. Odkupienie jest nie tylko dziełem miłości, ale także mądrości, stąd „Jedynemu, który mądry jest, Bogu, niech będzie przez Jezusa Chrystusa cześć i chwała na wieki wieków" [85]. Odkupienie jako dobrowolny czyn Boga ukazuje całą mądrość Boga, urzeczywistnioną historycznie w mądrości Chrystusa. Jest ono szczególnym przypadkiem relacji między Ojcem a Synem na bazie ekonomii zbawczej [86]. Bóg to mądrość uosobiona historycznie w Chrystusie w sposób jedyny, niepowtarzalny i najdoskonalszy; jest to analogia też do Jedynej Dobroci, Miłości Boga w Chrystusie [87]. Za tę jedyną wielkość Miłości i Mądrości, która objawiła się w osobie Jezusa Chrystusa, należy się wieczna cześć i chwała, zarówno ze strony poszczególnych jednostek, jak i ca-

---

[81] TCh III, 9, CCh XII, s. 199 w. 108.

[82] „Nihil quippe est aliud nos a Deo sic adoptari quam per Unigenitum suum a diaboli potestate seu iugo peccati nos redimi, ut haec tota adoptio divinae gratiae, non meritis nostris tribuatur" (tamże, s. 222 w. 392—395).

[83] Por. J 15, 13.

[84] „quod per Christum egerit in hoc redemptionis nostrae mysterio" (CR IV(16, 27), CCh XI, s. 339 w. 361—362).

[85] Rz 16, 27.

[86] „Soli sapienti Deo, hoc est qui nunc singulariter sapiens apparet ex hoc quod per Christum egerit in hoc redemptionis nostrae mysterio" (tamże, s. 339 w. 360—362).

[87] „Solus sapiens dicitur, in cuius comparatione nullus est sapiens dicendus sicut et bonus, iuxta illud Veritatis. (...) quia solam illam et singularem habet sapientiam quam nihil latere potest" (tamże, s. 339—340 w. 363—367).

łej ludzkości, a także ze strony całego kosmosu. Jest to sławienie Boga nie tylko materialne, ale przede wszystkim formalne, osobowe, właśnie za darowanie się dla nas samej Osoby Bożej. Stąd to chwalenie jest ze wszech miar szczególne [88]. Dlaczego używamy zwrotu „Osoba Boża", a nie „Osoby Boże"? Jakkolwiek nauka Abelarda o Trójcy Świętej dziś już nie jest uważana za heterodoksyjną [89], wbrew synodowi w Soissons (1121), a następnie w Sens (1140) [90], to jednak trzeba pamiętać, że podkreśla on, za św. Augustynem, najbardziej jedność Boga *ad extra: identitas unius substantiae in tribus personis* [91] — „w jednej istocie Boskiej natury jest kilka osób, ale nie bytów (...) dla podkreślenia jedności Boga (...)" [92]. Stąd w efekcie jest jakby pewien „modalizm", ale tylko *ad nos*, do świata, gdzie objawia się przede wszystkim natura, a nie może być ona pozbawiona cech osobowych. Być może, że dla Abelarda, w symetrii odwróconej, ta jedna natura odnosi się do wielości osób stworzonych i unifikuje je.

3. OBJAWIENIE ODKUPIENIA

Odkupienie nie tylko się dokonało w Jezusie Chrystusie, ale również musiało być objawione jako nadprzyrodzone. W tym sensie objawienie jest koniecznym elementem odkupienia. Stąd, według Abelarda, wyraźna nauka o odkupieniu chrześcijańskim narodziła się wraz z Jezusem Chrystusem, z objawieniem Jego tajemnicy: „według ewangelii mojej i przepowiadania o Jezusie Chrystusie, według objawienia tajemnicy od czasów wiecznych zakrytej, a teraz objawionej i przez Pisma prorockie wedle rozkazu wiecznego Boga, ku posłuszeństwu wiary oznajmionej wszystkim narodom" (Rz 16,25—26) [93]. Odkupienie jest więc w całości „chrystologiczne", także i co do poznania go przez nas: Chrystus podaje je naszemu umysłowi, sercu i uczynkom. Chrystus podał też siebie samego, swoją Osobę jako „sposób odkupienia" (*nostrae redemptionis modus*): „Misterium, które obecnie zostało ujawnione, jest samym sposobem naszego odkupienia. Sposób ten wprawdzie zawierał się w Pismach prorockich, ale nie był odczytywany wyraźnie. Dopiero teraz objawił się nam wyraźnie dzięki wyłuszczeniu Pism przez Chrystusa i przez nas samych. O Chrystusie bowiem napisano, że wykładał uczniom, iż o Nim jest mowa poczynając od Mojżesza i u wszystkich proroków [94]. Że Chrystus był tą tajemnicą zamilczaną od wiecznych czasów, to znaczy, że był zakryty zawsze aż dotąd i nie był objawiony wyraźnie przedtem w żadnym czasie i miejscu" [95]. Mimo przyznawania pewnej bliskości zbawienia epokom

---

[88] „Honor et gloria, hoc est gloriosus et singularis honor. Amen" (tamże, s. 340 w. 367—368).

[89] Tractatus de unitate et trinitate divina. Por. I. Różycki: Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate. *Studia Gnesnensia* XVII-a i XVII-b. Poznań 1938—39.

[90] DS 722.

[91] TCh IV, 82, CCh XII, s. 303 w. 1198.

[92] Hexa, w tł. L. Joachimowicza, t. II, s. 576.

[93] CR IV (16, 25—26), CCh XI, s. 338 n; Por. TCh II, CCh XII, s. 2 n.

[94] Por. Łk 24, 27.

[95] „Mysterium quod nunc patefactum est, ipse est nostrae redemptionis modus qui olim latebat in propheticis scripturis nondum expositis, sed nunc ipsis tam a Christo quam a nobis expositis revelatus est. De Christo quippe scriptum est quia incipiens a Moyse et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis. Tacit aeternis temporibus, hoc est absconditi usque nunc semper nec per expositionem revelati umquam ulterius" (CR IV(16, 25 n), CCh, XI, s. 339 w. 341—348). Powyższa opinia pod wpływem św. Hieronima wyraźnie występuje również w TCh I, 120 i TSch I, 183 (tamże, s. 339).

przed Chrystusem i poza Chrystusem, Abelard podtrzymuje tezę, że odkupienie w Chrystusie jest wydarzeniem absolutnie nowym w historii, na co wskazuje właśnie fakt objawienia się Chrystusa i fakt objawienia, że odkupienie dokonało się, i to w Jezusie Chrystusie. Jest ono nowe z kolei nie jako „wiedza" o Chrystusie, lecz jako fakt. Chrystus bowiem jako „wiedza" był prorokowany w Starym Testamencie. I to oczekiwanie na Chrystusa w przeszłości było przygotowywane przez Ducha Świętego. Abelard idzie za św. Izydorem [96] twierdząc, że przyjścia Odkupiciela oczekiwali nie tylko prorocy narodu żydowskiego, lecz także we wszystkich narodach byli święci, którzy mieli ten dar proroctwa [97].

a) POWSZECHNE OBJAWIENIE DLA ODKUPIENIA

A czy przed Chrystusem nie trzeba było powszechnego objawienia dla odkupienia? Abelard przyjmuje, że istniało przygotowawcze objawienie o przyszłym odkupieniu zarówno w księgach Starego Testamentu, jak i w księdze prawa natury, w tym drugim przypadku jako rodzaj objawienia naturalnego. To objawienie naturalne jednak mówiło nie tyle o osobie Zbawcy, ile raczej o moralnym postępowaniu jako warunku odkupienia. To etyczne objawienie miało charakter najbardziej uniwersalny. A więc jakimś wstępem do objawienia odkupienia w Jezusie Chrystusie jest naturalne rozpoznanie, że dobro należy czynić, a zła unikać: „Sprawiedliwy żyje z wiary (w odkupieniu), to znaczy ma jakieś objawienie (naturalne z rozumu) o tym, w co należy wierzyć, a więc w istnienie kar dla bezbożnych oraz nagród dla sprawiedliwych" [98]. Abelard utrzymuje, że w epoce ‚prawa natury" „objawiało się" również dobro i zło, choć nie było to piętnowane ani karane przez prawo ściśle religijne. Ale „przez prawo naturalne ludzie ówcześni mieli pewne rozróżnienie między dobrem i złem, dzięki czemu mogli poznawać, co jest grzechem" [99]. Było to więc powszechne objawienie się dobra moralnego, co też rzucało światło na grzech i przygotowywało naukę o odkupieniu przez dobre życie moralne. Ale to objawienie, zdaniem Abelarda, nie było rozpowszechnione. Potrzeba więc było „objawienia o grzechu" ze strony Prawa pisanego i Chrystusa [100].

b) OBJAWIENIE HISTORYCZNE

Na etapie chrześcijańskim, oczywiście, dochodzi jeszcze objawienie historyczne, które poucza, co należy czynić, żeby nie znaleźć się poza

[96] Sententiarum libri tres I, 15, 9, *PL* 83, 570B.

[97] „adventum non nantum plebis Iudaeae sancti prophetantes exspectaverunt, sed fuisse etiam in nationibus plerosque sanctos viros, prophetiae donum habentes, quibus per Spiritum Sanctum Christus revelabatur et a quibus exspectabatur, sicut Iob, Balaam, qui Christi utique praedicaverunt adventum" (CR II (4, 11) CCh XI, s. 133, w. 350—355).

[98] CR I(1, 17), CCh XI, s. 66 w. 651—654.

[99] „peccatum erat in mundo, licet non imputaretur, id est ab hominibus argueretur vel puniretur per aliquem legem, cum videlicet lex nondum scripta esset sed tantum naturalis, per quam tamen boni vel mali discretionem, nonnullam habebant ex qua cognoscere peccatum possent" (CR II(5, 12), CCh XI, s. 157 w. 140—144).

[100] „Potest etiam ita dici peccatum ante legem non imputari ab hominibus, id est a nullis vel paucis cognosci quid esset peccatum, antequam scilicet concupiscentiam lex tamquam peccatum interdiceret et doceret in corde potius quam in opere peccatum consistere. Quod quidem in sequentibus patenter Apostolus edocens ait: Lex peccatum est? absit! Sed peccatum non cognovi nisi per legem. Nam concupiscentiam nesciebam etc. (Rz 7, 7). Peccatum itaque non imputabatur, sive originale sive proprium, id est ignorabatur ab hominibus done ipsum lex diceret" (tamże, s. 157—158 w. 145—154).

odkupieniem Chrystusowym, czyli jest to objawienie norm moralnych i pouczeń, jak osoba ludzka ma się zachować wobec odkupienia w Chrystusie, żeby osiągnąć owoce tego odkupienia [101]. Zresztą Chrystus objawia „gniew Boży" — motyw średniowieczny — w stosunku do wszystkich nieprawych, poczynając od upadłych aniołów, przez czcicieli fałszywych bogów, aż po złych przełożonych w Kościele (*sive vicariorum Dei in ecclesia*). W każdym razie objawienie to ma wzmocnić wolę człowieka dla właściwej realizacji wiary [102]. W ten sposób objawienie o odkupieniu ma charakter etyczny i dotyczy wymiaru realizacji odkupienia przez nas w jego wymiarze moralnym.

Po Chrystusie objawienie odkupienia w Nim dociera już na cały świat, do każdego zakątka ziemi [103]. A więc objawienie odkupienia jest funkcją Kościoła.

Być może nawet, że Abelard przyjmuje ciągłe trwanie w chrześcijaństwie cząstkowego objawienia przez moralność aż do pełni objawienia sprawiedliwości na końcu świata, w dzień sądu Bożego. Słowa św. Pawła: „Lecz wedle zatwardziałości twej i nie pokutującego serca skarbisz sobie gniew, na dzień gniewu i objawienia sądu Boga" [104], tłumaczy z akcentem na prawdzie, że dzień Boży będzie też „dniem objawienia" (*tempus revelationis*), dopiero potem dodaje, że będzie to czas „pomsty Bożej, która ma się objawić w stosunku do ciebie" [105]. Abelard zakłada za Ojcami Kościoła niepoznawalność właściwego stanu moralnego człowieka. Poza tym ma na myśli także sąd jednostkowy, co jeszcze więcej podkreśla jego personalizm [106]. A więc „objawienie dobra odkupienia" lub „zła odrzucenia" dokona się najpełniej dopiero na końcu czasów. Ale i wtedy będzie to objawienie „etycznego świata" o typie personalistycznym: akt raczej sprawiedliwości niż surowości lub okrutności, raczej „rozważania" lub „wnikliwego i życzliwego rozpatrywania sprawy" ludzkiej (*iusta deliberatio Dei*) niż decydowania apriorycznego [107]. A więc Bóg okaże osobie ludzkiej jej wartość moralną. Ma to być „objawienie" wartości, a więc nie tylko jakiś werdykt werbalny, lecz ukazanie całej rzeczywistości zbawienia lub niezbawienia [108]. Jest to objawienie jakieś przedmiotowe, w sensie ukazania całej nowej rzeczywistości, nie tylko podania wiadomości.

c) OBJAWIENIE ESCHATOLOGICZNE

Objawienie zwłaszcza eschatologiczne, dotyczy także usprawiedliwienia, a głównie zbawienia, ale w odkupieniu posiada swój punkt wyjściowy. Być może wszakże, że Abelard sugeruje pewne objawienie się

---

[101] CR I(1, 17), CCh XI, s. 66 n.

[102] Tamże.

[103] CR IV(10, 18), CCh XI, s. 254, w. 213—220.

[104] Rz 2, 5.

[105] „in die, hoc est in tempore irae et revelationis, id est vindictae Dei in te revelandae. Et ut ira illa potius iustitiae quam crudelitatis intelligatur et deliberationis magis quam praesumptionis, addit iusti iudicii, hoc est irae dico, id est vindictae provenientis ex iudicio iustae deliberationis Dei qui iniuste agere non potest" (CR I(2, 5), CCh XI, s. 77—78 w. 49—54).

[106] „Cuius quidem, dum viveret, occultus etiam sanctis exitus habebatur, utrum videlicet praedestinatus esset ad vitam an non" (Tamże, s. 78 w. 80—82).

[107] „Diligenter itaque expressit Apostolus quid sit accipiendum iudicium Dei, cum ait revelationem iudicii. Non enim verbis sed exhibitione operis quisque ibi iudicabitur, id est manifestabitur an praemio vel poena dignus fuerit" (tamże, s. 78 w. 77—80).

[108] Tamże, s. 77 n.

rzeczywistości odkupienia już obecnie w doskonałości moralnej. Jest to doskonałość przede wszystkim osoby, a nie dzieł fizycznych. Słowa św. Pawła: „Bóg odda każdemu według uczynków jego" [109], odnosi nasz teolog głównie do aktu wewnątrzosobowego, nie zaś do uczynku zewnętrznego, podkreślając wartość intencji ponad uczynek zewnętrzny [110]. Dla Boga liczy się to, co najbardziej wewnętrzne w człowieku i osobowe, a mianowicie wola (*voluntas, intentio, radix intentionis*). Na tej zasadzie Abelard wyłącza spod „objawienia sądu Bożego" dzieci zmarłe przed używaniem rozumu [111]. Jest to ciekawa argumentacja personalistyczna: sprawiedliwość ekonomii Bożej, zwłaszcza sprawiedliwość karząca, nie może obejmować tych, którzy mogą mieć wprawdzie jakieś uczynki na swoim koncie, ale bez wyraźnej myśli, intencji i woli. Byt ten po prostu nie jest osobowy. Objawienie odkupienia i zbawienia jest to jakieś objawienie się osoby osobie, w jej wartości wewnętrznej, w jej wielkości, wspaniałości lub odrzuceniu i brzydocie. Przy czym dokonuje się to już obecnie w chrześcijaństwie [112].

d) OBJAWIENIE CHWALEBNE

Objawienie odkupienia zakończy się w najwyższej rzeczywistości objawienia, a mianowicie w pełnym zbawieniu, w życiu wiecznym. Człowiek jako chrześcijanin wtedy „objawi się" najpełniej po linii Dziecka Bożego. Ale i to „objawienie chwalebne" będzie dziełem odkupienia Chrystusowego, nie zaś jakimś ludzkim osiągnięciem: „Obecne, doczesne i przemijające utrapienia, jakiekolwiek by były, nie są w stanie — pisze Abelard — wysłużyć sobie tego, aby miała się należeć za nie owa niewypowiedziana i wieczna chwała życia przyszłego, która objawi się w nas, ponieważ już jesteśmy rzeczywiście synami Bożymi, jak mówi Pismo, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy" (1 J 3,2) [113]. Odkupienie jest więc również jakimś zaczynem ciągłego „objawienia się" człowieka, a więc osiągania przezeń coraz to doskonalszych stanów.

To objawienie chwalebne jest nadzieją całej ludzkości, a także całego świata, który w jego świetle pozna niejako samego siebie. Abelard dodaje tu wiersz Rz 8,19: „Całe bowiem stworzenie z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych" [114]. Oczywiście chrześcijańskie „objawienie się świata" jest skutkiem objawienia się ludzi jako synów Bożych: „Przyszła chwała, która objawi się w nas, oznacza mianowicie

---

[109] Rz 2, 6.

[110] „Qui reddet unicuique, quod videlicet meruerit secundum opera, id est qualitatem operum quae magis in intentione quam in actione consistit. (...), cum apud Deum voluntas ipsa pro opere facti reputetur" (tamże, s. 78 w. 55—61); Por. Ethica w tł. L. Joachimowicza, t. II, s. 173.

[111] „Parvuli autem qui intra annos discretionis morientes meritum habere non videntur, ad huius iudicii revelationem non pertinent qua videlicet dicitur: Reddet unicuique secundum opera eius, hoc est tribuet ei quod meruerit" (tamże, s. 78 w. 72—76).

[112] „Hoc autem iudicium, id est haec revelatio seu discussio divini examinis, et singulariter quotidie fit in exitu singulorum morientium, et generaliter in fine saeculi facienda est, ubi quidem omnes omnibus revelabuntur, quales videlicet antea fuerint, an praemio scilicet an poena digni. In illa vero generali discussione bini in electis et reprobis ordines esse dicuntur" (tamże, s. 78—79 w. 83—89).

[113] „temporales istae et transitoriae tribulationes, quantaecumque fuerunt, non sunt tanti meriti, ut eis debeatur illa ineffabilis et aeterna gloria futurae vitae quae revelabi tur in nobis, quia iam quidem filii Dei sumus, sicut scriptum est, sed nondum apparet quid erimus" (CR III(8, 18), CCh XI, s. 219 w. 303—307).

[114] Tamże, s. 219.

chwałę synów Bożych i objawienia się tej chwały należnej synom Bożym wyczekuje cała społeczność wiernych" [115]. Ma to być wyczekiwanie szczególnie wytrwałe i skondensowane.

e) CHRZEŚCIJANIN W OBJAWIENIU ODKUPIENIA

Wyczekiwanie chwały dzieci Bożych wsparte jest moralnością, doskonaleniem duszy i wykonywaniem dzieł dobrych: „wyczekują wytrwale i ufnie, to znaczy starając się zasłużyć sobie na to objawienie dobrymi uczynkami, na objawienie synów Bożych, to jest na tę odpłatę, w której będzie objawione, którzy są faktycznie synami Bożymi, przeznaczonymi do życia, co dotąd jeszcze jest zakryte. Stworzeniem nazywa tych, którzy starają się usilnie zachować w sobie samych stworzenie Boże nienaruszone oraz odnowić obraz Boży, w którym zostali stworzeni przeciwstawiając się, na ile mogą, grzechom, które ten obraz niweczą lub plamią" [116]. Abelard przyjmuje naukę starą, że czyny dobre dadzą światło objawienia, a czyny złe gaszą to światło [117]. Można więc powiedzieć, że według Abelarda objawienie eschatologiczne będzie najwyższym ostatecznym owocem obrazu Bożego, wyciśniętego na człowieku w momencie stworzenia. Zgodnie zaś ze swoją dialektyką, Abelard dodaje, że to wyczekiwanie eschatologicznego objawienia człowieka łączy się z pogardą próżności życia doczesnego, a nawet z pragnieniem śmierci doczesnej, by być z Chrystusem. Życie doczesne jest, zgodnie z ostatnimi wiekami chrześcijaństwa, oceniane jako „padół głodu i nędzy". Przyczynę mizerii tego świata stanowi w dużej części grzech. On to zniewala stworzenie i stwórczy obraz Boży w człowieku. Stąd obecne życie poniża jakoś obraz Boży w człowieku, dopiero objawienie odkupienia dokonuje jego wywyższenia [118]. W owych czasach odkupienie i jego objawienie traktowano jako nieodzowne dopełnienie człowieka, jako akt jego integralizacji, a pośrednio i świata. To pesymistyczne ocenianie życia doczesnego tłumaczy, dlaczego średniowiecze kładło tak wielki nacisk na drogę do odkupienia przez pokutę [119]. Dopiero przyszłe życie zasługuje na określenie „dobre".

Chrześcijanie mają w Kościele jeszcze jeden udział w objawieniu odkupienia, a mianowicie przez ewangelizację. Ewangelizacja ta jest przepowiadaniem i nauczaniem odkupienia [120]. Jest to zresztą zawarte w boskim przepowiadaniu i nauczaniu. Wtedy uczestniczymy w rewelacyjnej funkcji Chrystusa: *per verbum Christi potius quam nostri.*[121]

---

[115] „Bene dixi futuram gloriam quae revelabitur in nobis scilicet filiis Dei, quia hanc revelationem, scilicet gloriae filiis Dei debitae, exspectatio fidelium omnium exspectat" (tamże, s. 219—220 w. 320—323).

[116] „perseveranter atque confidenter sperant, bonis scilicet operibus eam promerentes, revelationem filiorum Dei, id est remunerationem illam in qua revelabitur qui filii Dei sint et ad vitam praedestinati, quod adhuc occultum est. Creaturam eis dicit qui creationem Dei in se ipsis incorruptam satagunt custodire, ac reformare imaginem Dei in qua creati sunt, peccatis quae eam dalet vel maculant, quantum valent, resistendo" (tamże, s. 220 w. 324—331).

[117] CR IV(10, 15), CCh XI, s. 254 w. 193 n.

[118] CR III (8, 20), CCh XI, s. 220, w. 338—340.

[119] „In hac quidem vita pacem et reconciliationem ad Deum per paenitentiam iam assequimur, sicut scriptum est: Convertimini ad me et ego convertar ad vos. Bona vero illa postmodum in futura vita. Unde bene praemisit pacem, et postea bona" (CR IV(10, 15—18), CCh XI, s. 254 w. 200—204).

[120] „Evangelizantium pacem, id est praedicantium atque docentium reconciliationem ad Deum" (Tamże, s. 254 w. 196—198).

[121] Tamże, w. 209.

Zachodzi też pewne objawienie odkupienia w aktach prawdziwej miłości bliźniego. Abelard uważa, że „w miłości bliźniego zawiera się miłość do Boga, gdyż miłość bliźniego nie mogłaby zaistnieć bez miłości Bożej". Prawdziwa więc miłość bliźniego ukazuje, że w miłującym jest Bóg [122]. Przede wszystkim rewelacyjną moc ma miłość doskonała, która „nie szuka tego, co swoje, lecz co odpowiada przyjacielowi" [123]. Jest to też znak wybrania Bożego do zbawienia. Niewątpliwie rewelacyjna funkcja miłości jest tylko elementem objawiającego charakteru całej moralności chrześcijańskiej. Jednocześnie nienawiść i inna niemoralność mają charakter zaciemniania odkupienia. W tym duchu Abelard komentuje Rz 13,11—14: „Teraz bowiem bliższe jest nasze zbawienie, niż kiedyśmy uwierzyli. Noc przeminęła, a dzień się przybliżył. Odrzućmyż tedy uczynki ciemności, a obleczmy się w zbroję światłości. Jako w dnie uczciwie postępujmy, nie w biesiadach i w pijaństwach, nie w łożach i niewstydliwościach, nie w zwadzie i w zazdrości. Ale obleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa". Abelard widzi miłość i cnoty jako światło Chrystusa i objawienie naszego „obleczenia się w Chrystusa", Zbawiciela, zawiść, zaś nienawiść i inną niemoralność jako naturalne znaki odrzucenia i epoki niezbawienia [124]. Ostatecznie w tej praktyce chrześcijan i ich życiu objawia się Chrystus: „tego Chrystus dokonuje przeze mnie dla posłuszeństwa pogan słowem i czynem" [125]. „Sprawia to — pisze Abelard — Chrystus przez słowo i czyny chrześcijan" [126]. W ten sposób w chrześcijaństwie objawia się odkupienie Chrystusowe przez Jego słowa i czyny, ale także przez ludzkie posługiwanie Jego słowu i spełnianie analogicznych czynów [127].

Według Abelarda wierny apostoł i kapłan uczestniczy w objawieniu odkupienia przez swoją wiarę, a zwłaszcza przepowiadanie (*praedicatio*), które dzieli się na *praedicatio Christi* i *praedicatio christiani*, a raczej to drugie jest uczestnictwem w pierwszym. Jest to jedno i to samo przepowiadanie przez chrześcijanina kontynuowane i świadczone. Przepowiadanie chrześcijanina bowiem wyłania się również w jakiś sposób z „objawienia tajemnicy Chrystusa". Niekiedy chrześcijańskie przepowiadanie odkupienia może być „umacniane objawieniem osobistym" [128]. W czasach Abelarda była żywa wiara w otrzymywanie osobistych objawień przez świętych.

f) DUCH ŚWIĘTY OBJAWICIELEM ODKUPIENIA

Objawienia odkupienia jako tajemnicy Chrystusa dokonuje jeszcze — zdaniem Abelarda — Duch Święty, Duch Chrystusa. Nasz teolog jest zamiłowanym pneumatologiem. Łączy się to zresztą z jego teorią miłości, soteriologii charytologicznej. Najgłębszym fundamentem tej pneumatologii była teza, że Duch Boży „ogrzewał wody świata", podczas wyprowadzania pierwotnego życia przez Stwórcę [129], a także trawestacja neo-

---

[122] CR IV(13, 10), CCh XI, s. 291 n.

[123] „Alioquin non est in proximum caritas perfecta quae non quaerit quae sua sunt, sed amici suit commoda" (TCh II, 50, CCh XII, s. 152 w. 707 n).

[124] CR IV(13, 11—14), CCh XI, s. 293—296.

[125] Rz 15, 18.

[126] CR IV(15, 18), CCh XI, s. 319 w. 246 n.

[127] Tamże, w. 248 n.

[128] CR IV(16, 25), CCh XI, s. 338—339; TCh II, 112, CCh XII, s. 182 w. 1682 n.

[129] „Wiatr zesłany na wody, który je dźwignął do góry, aby otoczyły cały krąg świata, znakomicie symbolizuje w formie alegorycznej nasze odrodzenie z wody

platonizującej tezy, że „Duch Święty jest duszą świata" [130]. A zatem już w doczesności Duch Święty objawia Chrystusa i Jego odkupienie zarówno na płaszczyźnie historii, jak i procesów całego świata. Średniowiecze miało bardzo żywe odczucie ścisłego związku chrześcijaństwa z doczesnością. Abelard wprawdzie już rozróżniał porządek naturalny (*ordo naturalis*) i porządek nadnaturalny (*ordo supernaturalis*) [131], ale nigdy tych porządków ostro nie rozdzielał od siebie wzajemnie.

Abelard uważa zresztą, że już filozofowie starożytni mieli coś z objawienia nie tylko Boga jedynego [132], ale także całej Trójcy Świętej. Samo wyrażenie *invisibilia Dei* [133] interpretuje jako oznaczające szczególnie Ducha Świętego i jego działania. Przy tym Abelard zdaje się sugerować, że to objawienie się Ducha Świętego ma nie tylko charakter nadprzyrodzony, ale i naturalny. Wszystkie dary natury, łącznie z rozumem, wolą i dobrymi czynami, należy w jakiś sposób przypisać Duchowi Świętemu, który objawia tą drogą najpierw Ojca, a następnie i odkupienie przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego [134].

Tym bardziej rewelacyjna moc Ducha Świętego ukazuje się w społeczności Kościoła, którą Abelard chętnie nazywa augustyńskim określeniem *Civitas sancta* [135] i *Civitas Dei* [136]. Jest to wspólnota odkupienia i wspólnota odkupiana, która ma wszystko wspólne, posiada zdolność odkrywania dobra wśród współbraci, ożywiana jest miłością, jak duszą. Słowa Mt 5,14: „Nie może się ukryć miasto na górze osadzone" [137] tłumaczy jako „objawianie się" Kościoła, społeczności zbawienia, zarówno poganom, jak i sobie samemu i wierzącym osobom. Oczywiście to samoobjawienie się Kościoła dokonało się substancjalnie w zesłaniu Ducha Świętego [138]. Kościół jest wzrastającym objawieniem Wiecznej Jerozolimy.

Jest to społeczne objawianie się odkupienia, czyli w społeczności osób, przez tę społeczność i dla społeczności.

Abelard był ożywiony ideałem Kościoła doskonałego. Kościół, *Civitas*, ma mieć wszystko wspólne, ma mieć zgodę i harmonię powszechną, miłość społeczną doskonałą. Sam „Świat Niebiański" jest, według Abelarda, urządzony (*maior mundus*) dla naszego dobra (*nec sibi sed nobis factus est*). Tym bardziej świat doczesny, dzięki Opatrzności, a także i Kościołowi, jest ustanowiony dla człowieka. Wszystko więc w niebie i na ziemi Kościół odkupienia skierowuje ku dobru osoby ludz-

---

i z Ducha. Ten żywioł wywyższył Duch Święty pod względem godności ponad wszystkie inne żywioły i postawił nad nimi..." (Hexa. w tł. L. Joachimowicza, t. II, s. 527).

[130] TCh, Capitula libr., CCh XII, s. 71 n.

[131] Por. Dialogus, PL 178, 1620 n.

[132] Rz 1, 19—20.

[133] TCh II, 13, CCh XII, s. 138 w. 213.

[134] „Ex quibus aperte Apostolus docet eis quoque mysterium Trinitatis fuisse revelatum. Quod enim dictum est invisibilia Dei eis fuisse revelata, ad personam Spiritus non incongrue applicatur, qui hic ipso quid Spiritus dicitur, ex ipso nomine invisibilis insinuatur. Et quia ipse donum Dei vocatur et secundum septiformem gratiam multiplex et septem spiritus quasi septem dons nonnunquam dicitur, non incongrue dictum est pluraliter invisibilia Dei, hoc est Spiritum eius septiformis gratia donorum distributorum. Verbum autem Patris Christum Dominum, Dei virtutem et Dei sapientiam Apostolus clamat" (tamże, w. 211—221). Por. tamże, s. 139 w. 244 n.

[135] TCh II, 49—51, CCh XII, s. 151 n.

[136] Tamże.

[137] TCh II, 51, CCh XII, s. 152 w. 717.

[138] TCh II, 63, CCh XII, s. 292 n.

kiej [139]. Chrystus jako Odkupiciel właśnie doskonali to ustawienie świata rzeczy ku światu osób ludzkich. I ten stan objawia się szczególnie w Kościele.

Pneumatologia ta jest rozumiana na tyle szeroko, że Duchowi Świętemu Abelard przypisuje nie tylko dawanie światła nadprzyrodzonego, ale także i naturalnego, w dziedzinie doczesnej. Do dawnej, patrystycznej teorii iluminacji, dołącza udział Ducha Świętego. Objawienie nadprzyrodzone zawiera się w przytoczeniu Mt 11,25: „Wyznawam tobie, Ojcze nieba i ziemi, żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je maluczkim" [140]. Jest to objawienie odkupienia w Jezusie Chrystusie. Ale istnieje objawienie ze strony Ducha Świętego względem prawd wprowadzających, jak poznanie istnienia Boga lub dogłębne samopoznanie się człowieka. „Paweł Apostoł — pisze Abelard — również dowodzi, że przede wszystkim to, co dotyczy poznania Boga, może być uchwycone dzięki objawieniu się Boga, którego mogą dojrzeć tylko ludzie czystego serca: Bo któż z ludzi wie, co jest w człowieku, jeno duch człowieczy, który w nim jest? [141] Podobnie i nikt nie może poznać tego, co Boże, jeno Duch Boży, zwłaszcza że nie może nikt nauczać choćby czegokolwiek bez wewnętrznego oświecenia Ducha Bożego, bo jeśli Duch Boży nie pouczy umysłu wewnątrz, to ten, kto naucza, na próżno będzie walczył na zewnątrz jak z wiatrem" [142]. Nawet Abelard dodaje, że jedność pojmowania odkupienia i nauki Chrystusa musi być dziełem Ducha Świętego, gdyż naturalnie każdy chrześcijanin mniemałby to wszystko inaczej i po swojemu [143].

W jakimś sensie zatem Duch Święty stale wspiera ludzkie poznanie zmysłowe, a zwłaszcza rozumowe. Jest to jakby „objawienie naturalne" (*manifestatio*). Ale oprócz tego Duch Święty działa przede wszystkim w mocnym wiązaniu człowieka z rzeczywistością duchową, której nie widać lub która nie jest oczywista dla rozumu. Tutaj wchodzi w grę światło wiary i nadziei. Bez tych cnót nie byłoby związania odkupienia Chrystusowego z osobą ludzką, z jej wewnętrzną percepcją i, po odrzuceniu

---

[139] „Ad hanc credo, rei publicae communitatem cum nos adhortarentur philosophi, egregie per naturalem iustitiam commendaverunt positivam, hoc est hanc quam ipsi ponere et statuere in conventibus civitatum ceperunt, et congrue, ad concordiam et communitatem hominum in terris, concordiam superiorum et caelestium rerum quae communiter nostris usibus deputatae sunt introduxerunt ut cum omnes beneficium solis et ceterorum communiter percipiamus, admoneamur ex his et nos ipsi nobis invicem communiter subvenire; et cum maior mundus divina dispositione singulis suis partibus nobis subvoniat, qui nec sibi ipsi sed nobis factus est, ex hoc praecipue minor mundus id est singuli homines admoneantur mutuis sibi beneficiis subvenire et ad communem omnia quae habemus utilitatem disponere, praecipue cum id ipsum Deus, omnium remunerator, se apertissime velle insinuet, caelestia quoque omnia et universa quae in mundo sunt, etiam insensibilia, omnium nostrum usibus, ad quos et facta sunt, subiiciendo, sicut per psalmistam de homine ad Deum dicitur his verbis: Omnia subiecisti sub pedibus eius etc" (TCh II, 52, CCh XII, s. 153 w. 721—739).

[140] TCh III, 27, CCh XII, s. 206 w. 325 n.

[141] 1 Kor 2, 11.

[142] „Qui etiam ea maxime quae ad notitiam Dei attinent nonnisi eo revelante percipi posse, quem soli mundi cordes conspicere valent, valida similitudine convincit dicens: Quis scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei, praesertim cum nec minimum aliquid doceri quis valeat nisi eo nos interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra qui docet aërem verberat exterius" (tamże, w. 349—356).

[143] Tamże, w. 356 n.

filozoficznej wiary w nieśmiertelność duszy, życie ludzkie nie różniłoby się, zdaniem Abelarda, od zwierzęcego [144].

g) OSOBA ODKUPICIELA JAKO ŹRÓDŁO OBJAWIENIA

Ostatecznie wszakże źródłem objawienia jest samo odkupienie, a raczej osoba Odkupiciela, według zasady: *Verbum Deus est lumen verum* [145]. Słowo jako Bóg jest prawdziwym światłem. Jest to zwrot wzięty od św. Augustyna [146], gdzie jednak dochodzi do szczytu teoria iluminacji nadprzyrodzonej i naturalnej. W tym sensie Abelard naucza, że Odkupiciel jest jednocześnie światłem dla osoby ludzkiej, światłem dla Kościoła i światłem dla wszystkich narodów [147]. Odkupienie nie jest procesem apersonalnym, lecz osobowym, zwłaszcza przez to, że rozpoczyna się przez wkroczenie Chrystusa jako światła, jako Początku osobowego, w duszę ludzką i w poznanie ludzkie: „Chrystus nagabywany ostro przez Żydów, kim jest, odpowiedział tak, żeby usłyszeli to, co sam rozumiał: Ja jestem Początkiem, który mówi do was, a więc powiedział niejako to: Ja jako Słowo przedwieczne przyszedłem oświecić was słowami, wziętymi z doczesności, i tak przepowiadać Królestwo Boże" [148]. Ostatecznie bowiem wcieliła się nie cała Trójca i nie Bóg jako natura, lecz Osoba Syna Bożego. Nawet to szczególne określenie Chrystusa jako „Słowa" i „Mądrości" podkreśla, że Chrystus jest rzeczywistością przemawiającą głównie do poznania ludzkiego, do umysłu i duszy, a więc jest „objawiający". Jest to jakby dopełnienie charytologicznego, „miłościowego" charakteru samego odkupienia przez krzyż i śmierć.

Odkupienie więc w rozumieniu naszego teologa jest rzeczywistością soteryjną, która dokonała się i dokonuje między osobami: Jezusem Chrystusem — Odkupicielem i człowiekiem — osobą, która podlega procesowi odkupienia. Samo urzeczywistnienie odkupienia w człowieku nie dokonuje się tylko odgórnie, przy biernej postawie człowieka. Człowiek w procesie odkupienia, które jest przede wszystkim wolnością dla niego, zachowuje się jako osoba wolna i doświadczająca wspaniałości redempcji ofiarowanej mu przez Boga. Jeżeli odkupienie ma być przez człowieka przyjęte, to musi być najpierw przez niego poznane. To poznanie umożliwia mu sam Bóg, który wkracza w historię ludzką i najpierw ukazuje człowiekowi negatywne uwarunkowania odkupienia. Te negatywne uwarunkowania, zdaniem Abelarda, człowiek w historii przedchrześcijańskiej mógł pokonać przez prawo natury i prawo Starego Testamentu, ponieważ te etapy przedchrześcijańskiego odkupienia były sposobem objawienia się samego Boga. To pojawienie się Boga ma zawsze charakter redempcyjny i dlatego te dwa etapy przedchrześcijańskie były formami realizacji w jakimś sensie odkupienia nie tylko przyrodzonego, ale przede wszystkim nadprzyrodzonego. Bóg swoje plany odkupienia zrealizował w pełni w osobowym objawieniu się człowiekowi. Nastąpiło to przez wcielenie Syna Bożego, którego celem było tylko zrealizowanie odkupienia. Jezus Chrystus jako Odkupiciel to Syn Boży uhisto-

---

[144] TCh III, 42—43, CCh XII, s. 211 n. Por. tamże III, 56—58, CCh XII, s. 218 n.
[145] TSum III, 44; TCh IV, 60, CCh XII, s. 291 w. 877.
[146] Confessiones VII, 9, 13.
[147] TCh IV, 60, CCh XII, s. 290 n.
[148] „Qui etiam a Iudaeis requisitus quis esset, ut quid intenderet audirent, respondit: Ego principium qui et loquor vobis, ac si diceret: ego Verbum ante tempora, qui vos ex tempore verbis instruere veni ac praedicare regnum Dei" (tamże, s. 291 w. 878—881).

ryczniony i uczłowieczony, który odkupienie zrealizował przez swoje wcielenie i zdarzenie paschalne. Odkupienie dla Abelarda jest przede wszystkim wartością osobową, która rekapituluje się w miłości, bo tylko ona wyraża pełnię każdej konkretnej osoby. Odkupienie więc dokonuje się z miłości Boga, uczłowieczonej — Jezusa Chrystusa jako Osoby odkupującej do człowieka — jako osoby, w której dokonuje się to odkupienie. Odkupienie jednak jest upersonifikowaną miłością, a więc dawaniem się Osobowego Boga osobowemu człowiekowi. Takie „miłościowe" odkupienie, na wskroś personalistyczne, umożliwia zaistnienie właściwej i pełnej redempcji w człowieku. Człowiek staje się bytem historycznym i rozwijającym się w pełni personalistycznie.

USPRAWIEDLIWIENIE JAKO WYPEŁNIENIE MORALNEGO WYMIARU OSOBOWEGO

Teologowie w czasach Abelarda dzielili się na tych, którzy zawężali soteriologię do samego odkupienia i pojednania w wąskim ujęciu, a więc do *redemptio* oraz na tych, którzy poszerzali soteriologię o cały wymiar moralny — o „usprawiedliwienie" (*iustificatio*). Usprawiedliwienie jest prapierwotną rzeczywistością ludzką, związaną z moralnością, ze zjawiskami dobra lub zła moralnego [1]. Jest również rzeczywistością związaną z konkretnym człowiekiem, z jego wymiarem indywidualnym i społecznym. „W efekcie «usprawiedliwienie» — jak pisze ks. Cz. Bartnik — zdaje się oznaczać nawet ogólne, religijne doskonalenie się ludzkości, wygrywanie przez nią swojej «ludzkiej sprawy» wśród przeciwieństw życia oraz osiąganie szansy drogi do życia wiecznego" [2]. Jest więc ono istotną wartością ludzką, bo tylko człowiek może być moralny, może mieć zapotrzebowanie na moralność, skierowaną na osiągnięcie pełnego wymiaru własnej osoby.

Za jakim stanowiskiem opowie się Abelard? Czy pozostanie swoistym „sakramentalistą", redukując odkupienie do *redemptio*, jak wielu augustyników? Czy będzie raczej „moralistą", opowiadając się przede wszystkim za *iustificatio*, idąc w ślady pelagianizmu? Czy też wreszcie będzie on za jakąś syntezą obu ujęć?

1. BÓG JAKO OSOBOWY SPRAWCA USPRAWIEDLIWIENIA

Skoro teologiczne usprawiedliwienie jest wypełnieniem wymiaru osobowego w postaci życia moralnego, musi więc być „tworzone" przez osobę. Warunek ten odnosi się nie tylko do człowieka, czyli osoby, która „usprawiedliwia się", ale i do Zbawcy, do Odkupiciela, który „usprawiedliwia", czyli tworzy „od góry" zjawisko usprawiedliwienia.

Teologia usprawiedliwienia Piotra Abelarda ma charakter dynamiczny. Usprawiedliwienie jest przede wszystkim procesem postępującym (*perfecta et plena iustificatio*) [3], czyli tym, co jest przyczyną zaistnienia sprawiedliwości jako trwałej i finalnej wartości [4], na którą każdy człowiek ma istotne zapotrzebowanie.

---

[1] Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 22.
[2] Tamże, s. 23.
[3] CR III(8, 3), CCh XI, s. 212 w. 64.
[4] CR II(4, 22), CCh XI, s. 152 w. 962 n; tamże, s. 161 w. 255 n.

a) USPRAWIEDLIWIENIE DOCZESNE

Człowiek egzystuje przede wszystkim w wymiarze ziemskim, historycznym, dlatego i Piotr Abelard w swojej teologii usprawiedliwienia zauważa istnienie usprawiedliwienia przyrodzonego, zewnętrznego, „historycznego", którego dokonuje sam człowiek, starający się „usprawiedliwić siebie" wobec siebie samego, wobec drugiego człowieka, a przede wszystkim wobec Boga. Jednak na rzeczywistość moralną człowieka w jej pełnym wymiarze składa się również usprawiedliwienie nadprzyrodzone, umożliwiające zrealizowanie samego siebie w sposób realny, ponieważ sam człowiek z natury swojej żyje w perspektywie nieprzemijania, nieśmiertelności, wieczności. Oczywiście, według naszego teologa człowiek sam nie może być sprawcą usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, czyli człowiek nie może usprawiedliwić siebie i swojego postępowania przed Bogiem w sposób ostateczny. Autorem takiego usprawiedliwienia może być tylko Bóg. On sam jest początkiem i źródłem „samousprawiedliwienia" człowieka. Sam Bóg, przez swoją miłość, świadczoną człowiekowi, uzdalnia go do dobrego i nienagannego postępowania [5].

Bóg, który kocha człowieka, sam inspiruje go do dobrego postępowania. Człowiek nawet, jeśli jest szlachetny i postępuje zgodnie ze swoim sumieniem, nie może powiedzieć, że będzie sam z siebie usprawiedliwiony. Człowiek nie zrealizuje sam siebie jako osoby, a więc sam nie osiągnie pełni swojej moralności. Moralnością człowieka jest jego sprawiedliwość jako wartość osobowa, która również nie jest możliwa do osiągnięcia w pełnym wymiarze przez zachowywanie prawa żydowskiego, które — jak twierdzi Abelard — stanowi niejako „spisane ludzkie sumienie". Moralność człowieka, jego czyny, które wypływają z przestrzegania nakazów spisanego Prawa, są jedynie siłą, zdaniem Abelarda, czyli mocą usprawiedliwienia, ale same z siebie nie są przyczyną sprawczą usprawiedliwienia [6]. Dla Abelarda Prawo i środki zbawcze to tylko *instrumentum* usprawiedliwienia [7].

b) USPRAWIEDLIWIENIE NADPRZYRODZONE

Abelard nie rozwodzi się nad usprawiedliwieniem nadprzyrodzonym, ale pisząc *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* ma przede wszystkim to usprawiedliwienie na myśli, chociaż nie określa go przymiotnikowo, lecz używa tylko słowa *iustificatio* [8]. Bóg jest więc sprawcą usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, do którego człowiek zmierza jako do celu własnego „wypełnienia się" osobowego. Nasz teolog podkreśla tę prawdę, że Bóg jest osobową przyczyną sprawczą usprawiedliwienia nadprzyrodzonego nawet w przypadku Żydów, realizujących prawo mojżeszowe i pogan (*gentiles*), postępujących zgodnie z prawem naturalnym, którego przestrzeganie nakazuje im sumienie. Otóż Żydzi i poganie, jak mówi Abelard w swoim *Komentarzu do Listu do Rzymian*, są bliscy Bogu, bo działają pod wpływem Jego miłości [9], a więc Bóg usprawiedliwia jako Osoba poznająca, a przede wszystkim miłująca. Nie byłoby

[5] „qui amore Dei ad faciendum spontanei sunt" (CR I(2, 13), CCh XI, s. 84 w. 273—274).

[6] Et vere non in auditu scriptae legis sed in opere eius ut dictum est, vis iustificationis consistit" (tamże, s. 84 w. 286—287).

[7] CR IV(12, 19), CCh XI, s. 284 w. 246.

[8] CR I(2, 14), CCh XI, s. 84 w. 286—287.

[9] „Verba autem legis naturalis illa sunt quae Dei et proximi caritatem commendant" (tamże, w. 282—283).

usprawiedliwienia, gdyby Bóg był bezosobowy. Bóg więc jest sprawcą usprawiedliwienia człowieka, okazując swoją miłość, która przejawia się w prawie naturalnym, zachowywanym przez tych, którzy bliżej Boga nie znają, a więc przez *gentiles* oraz w prawie mojżeszowym, będącym kodeksem postępowania moralnego Żydów. Dla potwierdzenia swojego dowodu Abelard cytuje Księgę Tobiasza [10]. Poganie więc i Żydzi działają z inspiracji tego samego Boga, okazującego im swoją miłość, mogą być również dobrzy, czyli sprawiedliwi i w swoim postępowaniu.

c) USPRAWIEDLIWIENIE ŻYDÓW I POGAN

Chcąc wykazać, że Bóg usprawiedliwia człowieka, Abelard, idąc za św. Pawłem, którego list do Rzymian komentuje, przechodzi do omówienia konkretnych zwyczajów żydowskich, zatrzymując się na gruntownej analizie obrzezania żydowskiego, stanowiącego jakiś obrzęd religijny na podobieństwo chrztu. Stwierdza więc za św. Pawłem Apostołem, że samo obrzezanie i jego wartość w wymiarze moralnym człowieka, czyli dotycząca jego usprawiedliwienia, jest względna. Podstawą do usprawiedliwienia nie może być sam fakt obrzezania, kultywowany przez Żydów, ale miłość, przejawiająca się w ich postępowaniu [11]. Jest tu przygotowana myśl, że sama sakramentalna *redemptio* nie wyczerpuje odkupienia oraz że w usprawiedliwieniu moralnym musi być źródło jak najbardziej personalne: miłość. Samo obrzezanie było obrzędem tylko wynikającym z natury prawa żydowskiego, a więc nie może być powodem do chluby i gwarantem usprawiedliwienia — jest tylko jego znakiem [12].

Usprawiedliwienie jest osobowym darem Bożym dla Żydów i pogan [13]. Żydzi zachowują prawo mojżeszowe, którego znakiem jest obrzezanie, a poganie zachowują prawo naturalne, które nie stoi w sprzeczności do prawa żydowskiego, ale jest tylko jego nie pisaną formą. Istotną przyczyną, warunkującą osiągnięcie usprawiedliwienia, jest realizowanie ducha prawa[14], a nie litery. Duch prawa jest możliwy do realizowania przez Żydów i pogan, ponieważ jest on miłością, która jedynie w sposób istotny warunkuje usprawiedliwienie i jest jednocześnie uzupełnieniem prawa — jest po prostu jego pełnią [15]. Rzecz jasna, według Abelarda Bóg jest źródłem w pełni „osobowym" tylko wtedy, gdy Miłość budzi miłość, czyli gdy tworzy osobową recepcję Siebie u człowieka. Zachowanie tylko litery prawa i ryt obrzezania byłyby jedynie oskarżeniem Żydów i pogan, nie zaś usprawiedliwieniem [16].

Bóg więc przez swoją miłość, okazywaną człowiekowi przez prawo naturalne i prawo mojżeszowe (razem z obrzezaniem), które dla Żydów było „miłością zmaterializowaną", umożliwia osobie ludzkiej osiągnięcie życia prawdziwego, pełnego i właściwego samej naturze człowieka. Prawo i ryty są niejako tylko materią usprawiedliwienia, którego duszą jest realne darowanie się człowiekowi samej Miłości.

Za św. Pawłem Abelard mówi również o tzw. obrzezaniu duchowym,

---

[10] Tb 4, 16.

[11] „Illa quae duo dicimus continentis praecepta caritatis" (CR I(2, 27), CCh XI, s. 95 w. 630—631).

[12] „Et signum accepit circumcisionis hoc est circumcisionem accepit pro signo" (CR II(4, 11), CCh XI, s. 127 w. 171—173).

[13] CR I(2, 27), CCh XI, s. 95 w. 625.

[14] „vere et spiritualiter" (tamże, w. 626).

[15] „Plenitudo enim legis ut postea dicitur, est dilectio, quod videlicet consummare legem" (tamże, w. 628—629). Por. Rz 13, 10.

[16] Rz 2, 27.

będącym jedynym powodem do chwały i doświadczalnym sposobem wypełniania się osobowego człowieka, czyli realizującego siebie jako osobę przez proces usprawiedliwienia [17]. Duchowe obrzezanie to zdolność przyjęcia daru Miłości ze strony każdego człowieka, a więc Żyda i poganina, z których pierwszy kieruje się prawem mojżeszowym, a drugi prawem naturalnym. Według naszego autora, dlatego wszyscy ludzie są zdolni do duchowego obrzezania, że wszyscy są inspirowani w swoim działaniu miłością Bożą.

d) SPRAWIEDLIWOŚĆ BOŻA W USPRAWIEDLIWIENIU

Bóg jest autorem usprawiedliwienia człowieka nie tylko jako osobowa Miłość, ale również dlatego, że Jego istotę, czyli naturę, stanowi sprawiedliwość. Abelard wyraźnie mówi o sprawiedliwości jako przymiocie natury samego Boga, warunkującej i sprawiającej ludzką sprawiedliwość. Jest to głębsze rozumienie sprawiedliwości niż w ówczesnych koncepcjach „konfliktu" sprawiedliwości z miłosierdziem. Sprawiedliwość Boża jest dla Abelarda jakimś pierwszym przymiotem — rezultatem pełnej miłości. Miłość pozostaje najwyższą siłą, zdolną zwyciężyć każde zło, które przeczy sprawiedliwości, które jest po prostu niesprawiedliwością. Sprawiedliwością dla Abelarda jest również w jakimś sensie sprawiedliwość naturalna, która nie jest tylko sprawiedliwością *secundum carnem* [18]. Mając na uwadze niemożliwość zrealizowania przez samego człowieka doskonałej własnej sprawiedliwości, na pierwsze miejsce w tym osobowym procesie wysuwa właśnie nasz teolog sprawiedliwość nadprzyrodzoną, stanowiącą przymiot samego Boga. W takim wymiarze sprawiedliwość naturalna nie jest adekwatna i dlatego jest po prostu też niesprawiedliwością, a więc zaprzeczeniem zapotrzebowania przez człowieka na pełną sprawiedliwość. Ale według Abelarda Bóg stosuje szczególną dialektykę ekonomii zbawczej: z jednej strony ratuje człowieka przed obracaniem się naturalnej miłości, np. seksualnej, w zło, w niesprawiedliwość, a z drugiej — potrafi z doczesnej niesprawiedliwości wyciągnąć jakieś „Boskie dobro", związane z usprawiedliwieniem. Jako klasyczny przykład podaje grzech Dawida [19]. Grzech cudzołóstwa, popełniony przez Dawida, stał się obróceniem miłości w wielkie okrucieństwo ze strony człowieka. Z tego też powodu, jak dowodzi nasz myśliciel, Bóg „miał prawo" do tego, aby być niewiernym w stosunku do człowieka. Jednak Bóg okazał się dialektycznie sprawiedliwy do końca i z grzesznego „nasienia" Dawida narodził się Zbawiciel całego świata [20].

e) WCIELENIE DLA USPRAWIEDLIWIENIA

Model zespolenia się soteriologicznej Miłości Boga ze Sprawiedliwością wystąpił we wcieleniu. Tutaj ma miejsce Boska perychoreza Miłości i Sprawiedliwości. A to pociąga za sobą konsekwencje dla człowieka. Wcielenie Syna Bożego w grzeszną naturę ludzką [21] jest dowodem, że

---

[17] CR I(2, 29), CCh XI, s. 95 w. 639 n; CR II(4, 11), CCh XI, s. 138.

[18] CR III(8, 5), CCh XI, s. 212.

[19] „Promiserat quippe Dominus ad David quod de semine eius Christus nasceretur. Quae quidem promissio post adulterium David cassanda omnino videbatur, et omnino incongruum iudicabatur ut ulterius de semine tam peccatoris hominis iudicabatur ut ulterius de semine tam peccatoris hominis Filius Dei carnem susciperet; et ita Deum, qui hoc ei promiserat, mendacem fieri oporteret" (CR I(3, 4 n), CCh XI, s. 99 w. 121—126); 2 Sm 8, 16; 11, 1—27.

[20] Tamże, s. 99 w. 121—122.

[21] Tamże, s. 99 w. 125.

Bóg jest sprawiedliwy i wierny w dotrzymaniu danej człowiekowi obietnicy [22], czyli że jest również wierny. Bóg jest Miłością i Sprawiedliwością nie tyle dla siebie, ile dla człowieka. Fakt wcielenia Syna Bożego nie jest tylko okazaniem przez Boga miłości w postaci miłosierdzia, którego dostępuje człowiek, ale jest przede wszystkim okazaniem sprawiedliwości, będącej pomocą samego Boga, wyświadczoną człowiekowi grzesznemu [23]. Wcielenie Syna Bożego jest więc ściśle związane ze zbawieniem, bo — jak twierdzi Abelard — Bóg posłał swego Syna na świat jako pomoc grzesznikom [24].

Motywem samego faktu wcielenia Syna Bożego była sprawiedliwość Boga. Sprawiedliwość jest po prostu harmonią, ładem, jaki istnieje między Bogiem a całym stworzonym kosmosem, a przede wszystkim między Bogiem a człowiekiem. Sprawiedliwość ta została zachwiana i zniszczona przez grzech, jaki popełnił człowiek i dlatego musiała się objawić sprawiedliwość samego Boga w fakcie wcielenia Syna Bożego. I dlatego sprawiedliwość Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, stała się dopełnieniem tej sprawiedliwości między Bogiem a człowiekiem, której „zabrakło" z powodu grzechu człowieka i jego winy [25].

Przez fakt wcielenia Syna Bożego Bóg stał się sam Człowiekiem i tym samym okazał się darem Ojca dla ludzkości. To danie przez Ojca Syna Bożego ludziom jest wyrazem dokonanego zbawienia ludzkości w pierwszym jego etapie. Syn Boży wcielony jest dla wszystkich ludzi — jako „wspólny" dla wszystkich [26]. Wcielenie Syna Bożego, dokonane dla urzeczywistnienia zbawienia w pełnym jego wymiarze, jest uniwersalne, bo jest darem dla każdego człowieka wszystkich czasów. Wcielenie ma więc charakter uniwersalny w znaczeniu indywidualnym i społecznym najszerzej pojętym.

Syn Boży wcielony to również prawdziwy człowiek, który miłując sobą i w sobie Boga, sam jedynie jest w stanie usprawnić każdego człowieka do prawdziwej miłości. Jest więc Jezus Chrystus przez swoje wcielenie Tym, który jedynie może niejako „stworzyć" i ukształtować w człowieku prawdziwą miłość, to jest taką, dzięki której człowiek jest zdolny urzeczywistnić w sobie rzeczywistość soteriologiczną. Wyraźnie więc Jezus Chrystus jest nazwany przez Abelarda *iustificans* [27]. *Christus iustificans* to Bóg osobowy, inicjator i wspomagający człowieka w osiąganiu przez niego pełnej własnej doskonałości moralnej. Tylko Jezus Chrystus — jak twierdzi Abelard — „może wyćwiczyć łaskę swojej miłości w nas" [28]. Wcielenie ma moc stwórczą sprawiedliwości, tworzy nową moralność, nowego człowieka w moralności.

Wcielony Syn Boży jako urzeczywistnienie sprawiedliwości samego

---

[22] „et ita Deum, qui hoc ei promiserat, mendacem fieri oporteret" (tamże, s. 99 w. 125—126).

[23] „Sed ex hoc, vi fallor, contuendum nobis Apostolus reliquit Deum in incarnatione Filii sui id quoque sibi machinatum fuisse, ut non solum misericordia verum etiam iustitia" (CR II(5, 18), CCh XI, s. 162 w. 303—306).

[24] Tamże, s. 162 w. 306.

[25] „et ipsius iustitia suppleretur quod delictis nostris praepediebatur" (tamże, w. 306—307).

[26] „cum enim Filium suum Deus hominem fecerit, eum profecto sub lege constituit quam iam communem omnibus dederat hominibus..." (tamże, w. 307—309).

[27] CR IV(10,6), CCh XI, s. 250 w. 59 n.

[28] „Oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino proximum ipsum tamquam se diligere et in nobis caritatis suae gratiam exercere" (CR II(5, 18), CCh XI, s. 162 w. 310—312).

Boga jest również przedstawiony przez św. Pawła Apostoła w Liście do Rzymian 5,12n jako „drugi Adam". Poczynając od wiersza 12 św. Paweł zestawia i porównuje dwie osoby w relacji skutków i wpływów na wszystkich ludzi, a tymi osobami są: Adam jako pierwszy człowiek i Jezus Chrystus jako „drugi Adam" i „Nowy Człowiek". Abelard posługując się tą terminologią Pawłową przedstawia teologię grzechu i usprawiedliwienia, które to rzeczywistości są związane z konkretną, historyczną osobą Adama jako pierwszego człowieka — sprawcy grzechu i potępienia, i osobą Jezusa Chrystusa jako „drugiego Adama" — sprawcy usprawiedliwienia [29]. Nasz teolog mówi wyraźnie o Adamie jako o tym, którego grzech ściągnął „śmierć duchową" na wszystkich ludzi. Grzech Adama jest jednocześnie zaciągnięciem winy przez człowieka. Jego grzech spowodował to, że „zakrólowała śmierć duchowa" [30], która stała się losem całej ludzkości.

Z faktu zaistnienia zła, którego sprawcą jest konkretna osoba ludzka, Abelard wyprowadza dowód na sprawiedliwość i wierność, i prawdomówność Boga, które są istotnymi Jego przymiotami i podstawą Boskiej ekonomii zbawczej. Człowiek przez popełnienie zła — kontynuuje Abelard — stał się w swojej historii osobą grzeszną. Towarzyszy mu świadomość popełnionego zła, która nie upoważnia go do tego, aby mógł słusznie spodziewać się usprawiedliwienia, czyli poddania się procesowi stawania się doskonałym osobowościowo. Człowiek musi sobie uświadomić, jak podkreśla nasz teolog, że sam jest sprawcą swojej niewoli przez popełnienie grzechu i musi też uznać, że jeśli może liczyć na usprawiedliwienie, to tylko ze względu na sprawiedliwość i wierność samego Boga, który przez fakt wcielenia Syna Bożego w grzeszną naturę ludzką potwierdził spełnienie obietnicy o usprawiedliwieniu. Tym samym jednak „udowodnił" Bóg swoją sprawiedliwość i wierność w obietnicy zbawienia.

f) JEZUS CHRYSTUS JAKO SPRAWCA USPRAWIEDLIWIENIA

Miłujący i Sprawiedliwy zakodował w historii i człowieku szczególne zdolności recepcji tych darów zbawczych. Głównymi zdolnościami są: możność miłowania i zmysł sprawiedliwości, ale są też pewne zdolności mediacyjne, jak np. żal za zło. Stąd warunkiem usprawiedliwienia grzesznego człowieka nie może być wyłącznie jego żal za popełnione zło [31]. Samo więc wyznanie zła i żałowanie za nie nie może być powodem i podstawą do tego, żeby usprawiedliwienie człowiekowi grzesznemu się należało [32]. Bóg jako sprawiedliwy i prawdomówny nie mógł udaremnić swojej obietnicy danej człowiekowi na jego usprawiedliwienie [33], chociaż ono człowiekowi wcale się nie należało. W żalu zespala się jakby w miniaturze, w zarodku, miłość i sprawiedliwość. Bóg jako wszystkowiedzący przewidział upadek człowieka i jego żal, ale w niesieniu usprawiedliwienia

---

[29] „Quandoquidem per Adam incurrimus damnationem et per Christum adsequimur iustifactionem, id est remissionem igitur per unum hoc et per unum illud confertur" (CR II(5, 18), CCh XI, s. 160 w. 245—248); „Non autem segniter praetereundem est quod hoc loco Apostolus de peccato et gratia, per Adam et Christum transfusis" (tamże, s. 162 w. 297—299.)

[30] „Quandoquidem per delictum unius, scilicet Adae, et per unum, scilicet delictum, mors etiam animae regnavit" (tamże, s. 160 w. 227—229).

[31] CR I(3, 4 n), CCh XI, s. 100 w. 129 n.

[32] „Quod nequaquam posse contingere idem qui tam graviter deliquerat attendens..." (tamże, s. 99—100 w. 126—128).

[33] „tamen quia iustus es et verax, non potes promissionem tuam frustrare" (tamże, s. 100 w. 133—134).

nie kierował się skruchą człowieka, tylko usprawiedliwia człowieka dlatego, że Bóg jest wierny swojej obietnicy, objawiając w ten sposób swoją prawdę.

Dalszymi mediacyjnymi zdolnościami, stwarzanymi w człowieku przez Boga są wiara i nadzieja. Chociaż w żaden sposób usprawiedliwienie nie jest wynikiem jakiejś zasługi człowieka, to jednak, zdaniem Abelarda, człowiek jest wyposażony w nadzieję, a więc może i powinien ufać, że Bóg jedynie może go usprawiedliwić. Człowiek również jest w mocy wierzyć, że Bóg jest Bogiem sprawiedliwym i prawdomównym, i dlatego jednocześnie ufa, że Bóg go nie zawiedzie i będzie wierny swojej obietnicy o usprawiedliwieniu. Dla naszego myśliciela człowiek w znaczeniu indywidualnym i społecznym to adresat Bożej obietnicy o usprawiedliwieniu. Obietnica ta, według niego, wpływa na człowieka pozytywnie wówczas, kiedy on będzie *credens*, a nie tylko *factor*. W rozumieniu naszego teologa postawa *factores* jest czymś gorszym i mniej adekwatnym niż *credentes*. Dopiero *credentes* jest sprawdzianem ludzkiej wiary i nadziei jako koniecznych elementów do zaistnienia w człowieku obietnicy o usprawiedliwieniu, z którą wychodzi do człowieka osobowy Bóg [34].

W dalszym ciągu Abelard chce udowodnić, że żadna ludzka niesprawiedliwość i zło popełnione nie mogą przeszkodzić Bogu w dochowaniu przez Niego danej obietnicy o usprawiedliwieniu człowieka. Ale do realizacji sprawiedliwości w świecie dochodzi jeszcze trzecia cecha Zbawcy: wierność (prawdomówność, stałość, niezmienność).

Obietnica Boża o usprawiedliwieniu człowieka jest, zdaniem Abelarda, mową Bożą, a więc czynnością osobową. Bóg powiedział, że usprawiedliwi człowieka, chociaż człowiek jako grzesznik nie ma do tego jakiegoś naturalnego prawa i nie może domagać się usprawiedliwienia od Boga. Bóg mówiący do człowieka i obiecujący mu usprawiedliwienie nie może nie dochować wierności swojej obietnicy, bo jest — wyraźnie podkreśla Abelard — sprawiedliwy i prawdomówny. Obietnica Boża o usprawiedliwieniu człowieka musi być spełniona bez względu na popełnione winy przez człowieka, które nie kolidują z wypełnieniem tej obietnicy [35].

Abelard chce powiedzieć, że Miłość i Sprawiedliwość soteryjna są istotne i determinujące. Człowiek nie może ich zniweczyć. Wierność Boga w wypełnieniu obietnicy jest zwycięstwem Boga nad człowiekiem, nad ludzkim sądem, a do jej wypełnienia skłania Boga nie tylko Jego sprawiedliwość, ale i wierność, jak też prawdomówność [36]. Obietnica Boża o usprawiedliwieniu jest tak silna, że przewyższa i zwycięża, zdaniem Abelarda, ludzkie winy, jak również ludzki sąd, oskarżający Boga. Jeśli nawet człowiek zdobył się na to, aby posądzić Boga o kłamstwo, to obietnica Boga jest jednak ponad tym wszystkim i zwycięża.

Zachodzą tu znowu związki dialektyczne: boska realizacja sprawiedliwości w świecie jest tym bardziej pewna, im wyżej sięga grzech. W *Komentarzu* do Rz 3,5 Abelard podkreśla mocno, idąc w argumentacji za św. Pawłem Apostołem, że Bóg ukazuje się bardziej sprawiedliwy i prawdomówny z powodu ludzkiego grzechu. Ludzki grzech — choć jest przeciwko Bogu, przeciwko Jego sprawiedliwości i prawdomówności —

---

[34] CR I(2, 13), CCh XI, s. 84 w. 272 n.

[35] „Qui non possis ulterius propter delicta mea tuam promissionem adimplere" (CR I(3, 4 n), CCh XI, s. 100 w. 143—144).

[36] „id est iustus est verax appareas et vincas, scilicet humanum iudicium cum iudicaris ab hominibus" (tamże, s. 100 w. 141—142).

to jednak daje sposobność zajaśnienia Bożej sprawiedliwości i prawdomówności [37].

Fakt ludzkiego grzechu wywołuje gniew Boga, ale jednocześnie, w myśleniu naszego teologa, jest dowodem Bożej sprawiedliwości, niosącej człowiekowi wybawienie, a więc uwolnienie od grzechów [38]. Grzech ma w sobie coś z potwierdzenia realizmu soteriologii. Chociaż człowiek zgrzeszył, jest jednak zawsze umiłowanym stworzeniem i fakt jego grzechu nie może zakwestionować tej prawdy, że Bóg jest wierny obietnicy o usprawiedliwieniu, „przedstawiając się" człowiekowi jako sprawiedliwy i prawdomówny. Obietnica o usprawiedliwieniu i jej spełnienie jest potwierdzeniem sprawiedliwości i prawdomówności samego Boga. Obietnica ta w swojej treści, zdaniem Abelarda, jest również dowodem tego, że obietnice usprawiedliwienia przez Boga nie mogą być przez człowieka wymuszone; są dowodem Jego darmowej łaski i wielkiej miłości do człowieka: „Bóg jeszcze bardziej pozyskał i zobowiązał nas sobie do miłości, kiedy dał nam tę nadzwyczajną łaskę, (...) ponieważ bardziej do miłości zapala łaska efektywnie doznana niż dopiero oczekiwana" [39].

g) WYDARZENIA PASCHALNE DLA USPRAWIEDLIWIENIA

Drugim obok wcielenia istotnym przypadkiem zespolenia zbawczych, osobowych cech Odkupiciela są wydarzenia paschalne [40]. Śmierć Chrystusa, będąc formą odkupienia i możliwością daną człowiekowi do jego usprawiedliwienia, w rozumieniu Abelarda, nie jest tylko negatywna, bo zmierza do okazania wielkiej i niepojętej miłości Boga do człowieka [41]. W odkupieńczej śmierci Chrystusa urzeczywistnia się miłość Boga, która, dla Abelarda, oddaje istotę samej osoby [42]. Tutaj Zbawca staje się jakby bardziej osobowy niż we wcieleniu, a więc mocniej jaśnieją: miłość, sprawiedliwość, wierność, realizacja. Według Abelarda właśnie nasza sprawiedliwość, czyli grzech, spowodowała śmierć fizyczną Chrystusa i śmierć ofiarniczą. W ten sposób sprawiedliwość osoby musi przejść przez ogień śmierci. Bóg „uczłowieczony" — Jezus Chrystus umiera śmiercią grzeszników, biorąc na siebie ludzkie grzechy i w ten sposób wprowadza ludzi do raju [43], jako symbolicznego miejsca pełni ludzkiego szczęścia, czyli zrealizowania swojej osobowej doskonałości przez człowieka.

Śmierć krzyżowa Chrystusa jest niewysłowionym darem, wyświadczonym przez Boga człowiekowi [44]. Jest więc dowodem największej miłości Boga do człowieka. W rozumieniu Abelarda odkupieńcza śmierć krzyżowa Chrystusa nie jest tylko suchym faktem, i to w odcieniu negatywnym, ale jest wydarzeniem dynamicznym, bardziej konkretnym i osobowym. Bóg w ukrzyżowanym Jezusie Chrystusie udowodnił, że kocha człowieka i chce jego pełnego szczęścia, jego doskonałości moralnej.

Abelard komentując Rz 4,25 nie używa słowa *redemptio*, kiedy mówi o śmierci odkupieńczej Jezusa Chrystusa, ale *iustificatio*. Oznacza to, że

---

[37] Tamże, s. 100 w. 140 n.

[38] „Numquid iniquus est Deus qui infert iram, id est vindictam propter peccata quae eius, ut dictum est, iustitiam commendant..." (tamże, s. 100 w. 153—155).

[39] Z Komentarza do Listu do Rzymian. Księga II (Rz 3, 29) w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 452 n.

[40] CR II(4, 25), CCh XI, s. 153 w. 992—994.

[41] Z Komentarza do Listu do Rzymian. Księga II w tł. L. Joachimowicza, s. 452 n.

[42] CR II(4, 25), CCh XI, s. 153 w. 996; por. J 13, 13.

[43] Tamże, s. 153 w. 996—997.

[44] Tamże, s. 153 w. 998.

sakramentalny element soterii zespala się ściśle z elementem moralnym. Usprawiedliwienie więc, jeśli chodzi o jego sprawczość, jest czynnością samego Boga uhistorycznionego w swoim Synu — Jezusie Chrystusie. Usprawiedliwienie to zostało zainicjowane i jest inspirowane przez Bożą miłość, która objawia się w dwóch podstawowych wydarzeniach soteryjnych, mianowicie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa [45]. Usprawiedliwienie człowieka dokonało się i dokonuje w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Wydarzenia te są jakby „chrztem" wszelkich czynów ludzkich na sprawiedliwość. Determinują one całe moralne życie człowieka. Człowiek przez zaistnienie usprawiedliwienia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa nabiera niejako trwałej sprawności — zostaje umocniony w realizowaniu dobra moralnego, czyli w rozwijaniu pełnego wymiaru swojej osobowości, a więc doskonalenia siebie. Taka sprawność w rozwijaniu moralnym własnej osobowości służy za podstawę nadziei na własne zmartwychwstanie, a więc zrealizowanie siebie jako osoby do jej pełni. Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc dla człowieka, aby i on mógł zmartwychwstać, czyli zrealizować samego siebie do końca [46]. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest więc tylko samym faktem, ale jest wydarzeniem zbawczym, i to osobowym, bo przecież jest ono dla człowieka, będącego sensem i podstawą zaistnienia samego zmartwychwstania [47]. Dla Abelarda zmartwychwstanie Chrystusa jest również manifestacją życia, jego nieśmiertelności: „Przez zmartwychwstanie pokazał nam i oznajmił [Chrystus] nieśmiertelność życia" [48]. Życie więc jako najwyższa wartość osobowa staje się przez zmartwychwstanie Chrystusa nieśmiertelne. To nieśmiertelne życie stanowi dar zmartwychwstałego Chrystusa dany człowiekowi i w ten sposób stanowi również największy dowód, że człowiek jest rzeczywiście i konkretnie kochany przez Boga. Ta prawda soteriologiczna, o której mówi św. Paweł w Liście do Rzymian, że „On został wydany za nasze grzechy" (Rz 4,25), w *Komentarzu Abelarda* nabiera wydźwięku bardzo pozytywnego, osobowego, aktywnego, łączącego w sobie jako jedno wydarzenie historio-zbawcze śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to więc personalne związanie odkupienia z wewnętrzną moralnością osoby.

Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa to pełny przejaw sprawiedliwości, którą jest sam Bóg i dzięki której sam człowiek dostępuje usprawiedliwienia, czyli odpuszczenia grzechów [49]. Usprawiedliwienie więc, żeby mogło być dla człowieka szansą pełnego jego rozwoju moralnego, musi być najpierw czymś negatywnym, a więc odpuszczeniem grzechów. To odpuszczenie grzechów dokonuje się przez śmierć krzyżową Chrystusa, co wyraźnie podkreśla nasz myśliciel. Jednak ta śmierć Chrystusa jest czymś więcej niż tylko odpuszczeniem grzechów. Śmierć Chrystusa — jak pisze Abelard — „gwarantuje nam prawdziwą wolność dzieci Bożych, abyśmy już z miłością, a nie ze strachu, czynili wszystko dla Boga, który nam okazał tak wielką łaskę, że już większej od niej nie można zna-

[45] Tamże, s. 153 w. 991 n.

[46] „Quod itaque dicitur: Resurrexit propter iustificationem nostram tale est ut spe gloriae resurrectionis, quam in se ipso nobis exhibuit, nos in operibus iustis perseverantes faciat" (tamże, s. 153 w. 1004—1006).

[47] „ut spe gloriae resurrectionis quam in se ipso nobis exhibuit" (tamże, s. 153 w. 1005—1006); „In hoc enim ac si diceret: In hoc quod mortuus est, pro nobis scilicet et propter delicta nostra, et resurrexit, scilicet similiter pro nobis et propter iustificationem nostram" (CR IV (14, 9), CCh XI, s. 300 w. 137—139).

[48] TCh IV w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 332.

[49] CR II(5, 18), CCh XI, s. 161 w. 254—255.

leźć" [50]. To odpuszczenie grzechów jest czynnością, procesem osobowym, dokonywanym przez Boga osobowego w Jezusie Chrystusie. Natomiast czyny zbawcze Jezusa Chrystusa, a więc Jego śmierć i zmartwychwstanie, są wyrazem sprawiedliwości Bożej, która jest czymś bardziej statycznym, trwałym i właściwym samemu Bogu. Są one jednak przede wszystkim dowodem tego, że Bóg sam jest sprawiedliwy i prawdomówny, czyli wierny swojej obietnicy o usprawiedliwieniu człowieka.

h) RZECZYWISTOŚC GRZECHU

Według Abelarda ujawnienie się uosobionej sprawiedliwości Bożej we wcieleniu i zmartwychwstaniu jest uwarunkowane grzechem ludzkim, a raczej grzeszną egzystencją człowieka. Jest to jeszcze bardziej personalne uwarunkowanie zbawienia niż w procesie ontycznego odkupienia człowieka.

Grzech Adama jest przestępstwem moralnym (*delictum*). To *delictum* Adama stało się jego własnym czynem złym, a było nim nieposłuszeństwo Bogu. To nieposłuszeństwo Adama ściągnęło zło na ludzi i stali się oni w ten sposób grzesznikami. Jednak, wyjaśnia Abelard, nie wszyscy ludzie stali się grzesznikami, bo wyjątkiem jest Jezus Chrystus — Człowiek [51]. Grzech człowieka był jakby z natury nastawiony na fakt Jezusa Chrystusa. Adamowe *delictum*, jak pisze Abelard w dalszej części swego *Komentarza* do Rz 5,18, spowodowało śmierć wieczną, która stała się udziałem wszystkich ludzi, nawet tych, którzy odznaczali się sprawiedliwością przyrodzoną, naturalną, a żyjący przed Starym Przymierzem, jak też po nim [52]. Adam więc przez swoje nieposłuszeństwo, które było treścią jego *delictum*, stał się autorem zła, czyli spowodował zaistnienie niesprawiedliwości. Natomiast posłuszeństwo Chrystusa spowodowało łaskę usprawiedliwienia [53]. Otworzyła się więc w ten sposób przed człowiekiem szansa zrealizowania pełnego wymiaru osobowego. Usprawiedliwienie uwarunkowane posłuszeństwem Chrystusa aż do śmierci (*usque ad mortem*), jest dla człowieka przede wszystkim uwolnieniem od każdego grzechu i od kary za grzechy [54]. Takie usprawiedliwienie, dokonane przez Chrystusa, samo w sobie jest po prostu przywróceniem peł-

---

[50] Z Komentarza do Listu do Rzymian. Księga II (Rz 3, 29) w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 453.

[51] „Per peccatum Adae multos dicit, non omnes, constitui peccatores, id est aeternae poenae tradi. Ut enim praetermittamus hominem Christum ab omni peccato semper immunem" (CR II(5, 18), CCh XI, s. 161 w. 267—270).

[52] „Et hoc est sicut per unius delictum, agitur subaudis, ad condemnationem, ut videlicet obroxii sint etiam propter illud morti aeternae. In omnes homines, tam videlicet in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, ut supra meminit, quam in alios, vel tam in eos qui ante legem fuerunt quam in alios, ut supra quoque meminit" (tamże, s. 160—161 w. 248—254); Por. Rz 5, 12—14.

[53] „Vere per delictum et iustitiam sic actum est quia per inobedientiam et obedientiam" (tamże, s. 161 w. 265—267); „Et plane Apostolus exprimit quomodo supra dixerit priorem Adam (esse) formam, id est similitudinem secundi, id est Christi, in hoc videlicet quod sicut ille quod suum est transfudit ad posteros, id est peccatum, ita ille quod suum est ad suos, id est gratiam iustificationis" (tamże, s. 161 w. 261—265); „Per unius obedientiam, qui videlicet factus est obediens usque ad mortem, constituentur iusti" (Cr II (5, 19), CCh XI, s. 162 w. 285—286); „Aliter enim mortuorum Dominus non est sed quasi hostis puniendo, nisi etiam usque ad mortem in eius obedientia persistamus, parati animam non solum propter eius confessionem sed etiam pro fratribus ponere" (CR IV(14, 9), CCh XI, s. 300—301 w. 143—146).

[54] „constituentur iusti, id est ab omni peccato penitus immunes etiam per poenam" (CR II (5, 19), CCh XI, s. 162 w. 286—287).

nego życia człowiekowi na gruncie jego moralności. Dzięki więc Chrystusowi, a zwłaszcza dzięki Jego śmierci krzyżowej, człowiek w swoim grzesznym ciele umiera, aby przez zanurzenie w śmierci zbawczej Chrystusa być uwolnionym od śmierci wiecznej. Człowiek więc już nie pozostaje odtąd w niewoli grzechu, a to dzięki śmierci krzyżowej Chrystusa. I dlatego Abelard opowiada się za św. Hieronimem twierdząc, że usprawiedliwienie, które staje się czymś rzeczywistym w człowieku, jest uwolnieniem od grzechów przez śmierć zadaną każdemu grzechowi — przez śmierć krzyżową Chrystusa, stanowiącą istotne wydarzenie soteriologiczne [55]. Usprawiedliwienie takie, które sprawia Jezus Chrystus przez swoją śmierć, jak również przez zmartwychwstanie, staje się w człowieku niejako jego naturalną sprawnością, jakimś naturalnym, właściwym człowiekowi przyzwyczajeniem (*consuetudo*) [56].

i) „UCZŁOWIECZENIE" USPRAWIEDLIWIENIA

Usprawiedliwienie jest łaską, czyli darem osobowym Jezusa Chrystusa, danym człowiekowi. Samo usprawiedliwienie u Abelarda przybiera postać konkretną, rzeczywistą i osobową, bo tym usprawiedliwieniem stał się dla człowieka sam Jezus Chrystus, będący uosobieniem sprawiedliwości [57]. Jezus Chrystus jako dawca usprawiedliwienia sam więc stał się usprawiedliwieniem. Człowiek realizuje samego siebie w pełnym wymiarze moralnym, zdaniem naszego teologa, tylko w Jezusie Chrystusie. Jest więc Jezus jakimś usprawiedliwieniem upersonifikowanym i „uczłowieczonym".

Koncepcja usprawiedliwienia „uczłowieczonego", którym jest Jezus Chrystus, to koncepcja Pawłowa, którą Abelard przyjął. „Oryginalną koncepcję «usprawiedliwienia» — jak pisze ks. Cz. Bartnik — stworzył św. Paweł. Wprawdzie stanął on zdecydowanie na dawnym stanowisku, że Bóg jest absolutnym determinantem sprawiedliwości ludzkiej, religijnej i doczesnej, ale oryginalne jest przełożenie tego determinantu na Jezusa Chrystusa, co oznacza pewną humanizację sprawiedliwości i jej ukonkretnienie. Paweł, szukając uczłowieczenia sprawiedliwości, widzi ją po prostu wcieloną w Jezusa Chrystusa, który „stał się dla nas i sprawiedliwością i uświęceniem, i odkupieniem" (1 Kor 1,30) [58].

Trzeba zauważyć, że Abelard nie jest w swej nauce bynajmniej tryteistą, jak mu zarzucano. Wręcz przeciwnie, wydaje się mieć coś z unitaryzmu, a mianowicie owym Usprawiedliwiającym jest Bóg, który dokonuje tego przez Chrystusa. Gdziekolwiek Abelard mówi o usprawiedliwieniu człowieka ze strony Chrystusa, wszędzie operuje terminem Bóg. Czyni to nie w tym sensie, by Chrystus był „drugim Bogiem", obok Ojca, ale w tym, że jest jeden Bóg, który *ad extra* działa jako Jedność. Można nawet widzieć w tej nauce coś z preeminencji Boga Ojca (może jest to wpływ Wschodu?), gdyż właśnie Ojciec dokonuje usprawiedliwie-

[55] „ut ait Hieronymus, iustificatus est a peccato, id est ab opere peccati iam alienus, licet penitus voluntate peccandi non careat sicut libero caret operandi arbitrio" (CR II (6, 7), CCh XI, s. 178 w. 78—81); Por. Joh. Diac. In Ep. ad Rom., PL 30, 672C: „Mortuus enim omnino non peccat".

[56] „Iustificationem dicit perseverantiam iustitiae quae iustum facit. Non enim iustus dicitur qui aliquando iuste agit, sed qui hoc in consuetudine habet" (CR II (4, 25), CCh XI, s. 153, w. 1001—1003.

[57] Kazanie na Boże Narodzenie w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 505; Por. 1 Kor 1, 30.

[58] Cz. S. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie. W: Teologiczne rozumienie zbawienia. Lublin 1979, s. 24.

nia przez Jezusa Chrystusa: „Aby i sam był sprawiedliwy (Rz 3,29), oczywiście przez wolę i «usprawiedliwiający» — przez działanie, to znaczy, aby chciał spełnić przez Chrystusa swą obietnicę (...), aby co postanowił, to i wykonał" [59]. Rozumowanie soteriologiczne Abelarda zdaje się iść po tej linii, że Bogu Ojcu przysługują owe cechy soteryjne, jak: Miłość, Sprawiedliwość, Wierność i realizacja ekonomii soterii.

2. OSOBOWE ASPEKTY PROCESU USPRAWIEDLIWIENIA

Bóg w Jezusie Chrystusie stał się dla człowieka „uczłowieczonym" usprawiedliwieniem. Takie więc usprawiedliwienie musiało przyjąć konkretne formy historyczne, ażeby dotarło do człowieka i sukcesywnie rozwijało jego osobowość w perspektywie moralności, a więc jego postępowania. Stąd usprawiedliwienie stało się także pewną rzeczywistością w świecie, aktem Boga osobowego, jakimś środkiem, relacją między człowiekiem a Bogiem.

a) BIBLIA JAKO „URZECZOWIENIE" USPRAWIEDLIWIENIA

W Prologu do V *Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian*, Abelard szeroko mówi o wartości całego Pisma Świętego, czyli tego, co stanowi niejako „urzeczowienie" tego „uczłowieczonego" usprawiedliwienia. Najpierw przedstawia wartość Starego Testamentu, a następnie Nowego Testamentu dla wszystkich ludzi — dla wypełnienia ich osobowej istoty. „Ewangelia — jak pisze nasz myśliciel — która stanowi pierwszą część Nowego Testamentu, jest prawdziwą i doskonałą sprawiedliwością" [60]. Ewangelia więc jest jedyną sposobnością do tego, aby człowiek mógł przyjąć to „uczłowieczone" usprawiedliwienie, to jest Jezusa Chrystusa. Jak to rozumieć? Jest tu chyba wpływ platonizmu, według którego Ewangelia jest ucieleśnieniem idei sprawiedliwości. Jest to soteryjne rozumienie Ewangelii, jakby uprzedzające protestantyzm.

Ewangelia nie tylko sama w sobie jest prawdziwą i doskonałą sprawiedliwością, ale również objawia człowiekowi tę prawdę, że samo usprawiedliwienie jest łaską [61], czyli darem osobowego Boga, wyświadczonym człowiekowi. Jest ono, jak zaznacza Abelard, najwyższą łaską *(summa gratia)* [62], jaką Bóg okazał człowiekowi.

Usprawiedliwienie jako łaska ma charakter personalistyczny, bo jest łaską miłosierdzia, a przecież miłosierdzia pragnie i może przyjąć tylko osoba, czyli człowiek. Takiej łaski miłosierdzia powinien — jak twierdzi Abelard — wzywać każdy człowiek. Żydzi jednak, którzy swoje życie moralne mieli oparte na Prawie, sądzili, że zachowując samo Prawo w sensie legalistycznym, dostąpią usprawiedliwienia [63]. Uważali, że tylko Prawo pisane (*lex scripta*) może przynieść ludziom usprawiedliwienie, i dlatego sądzili, że pod względem moralnym wyżej stoją od pogan, którzy Prawa pisanego nie znali. Według Abelarda łaska usprawiedliwienia była również w zasięgu pogan, bo formą tej łaski było

[59] Z Komentarza do Listu do Rzymian. Księga II (Rz 3, 29) w tł. L. Joachimowicza. t. III, s. 452.

[60] „ubi quidem Evangelium pro lege est quae verae iustitiae ac perfectae" (Prologus in CR, CCh XI, s. 41 w. 26—27).

[61] „sed utrosque sola Dei vocantis gratia misericordiam, qua iustificentur" (tamże, s. 44, w. 110—111), „ita indifferentur iustificati sunt per hanc summam gratiam a Deo nobis exhibitam" (CR LL (3, 22), CCh XI, s. 112 w. 77—78).

[62] Tamże, s. 112 w. 78.

[63] „Iudaei vero de corporalibus legis observantiis maxime intumescebant" (Prologus ad CR, CCh XI, s. 44 w. 103—104).

prawo naturalne, którym kierowali się poganie, doskonaląc samych siebie w kategoriach moralnych: „sprawiedliwość wzięła początek z prawa natury i ludzie całkowicie bez Prawa pisanego byli usprawiedliwieni przez wiarę" [64]. Przecież autorem i dawcą prawa naturalnego jest sam Bóg i dlatego, zdaniem naszego teologa, poganie mieli zdolność rozróżniania dobrych uczynków od złych [65], a więc zdolność do określenia prawidłowości własnego rozwoju moralnego.

Ewangelia jako prawdziwa sprawiedliwość, objawiająca usprawiedliwienie jako dar samego Boga, jest pewnym światłem poznawczym, umożliwia każdemu człowiekowi poznanie Prawa, jako uhistorycznionego procesu usprawiedliwienia. Samo tylko poznanie czy słuchanie Prawa, które Bóg dał Żydom przez Mojżesza i proroków, nie zapewnia im usprawiedliwienia. Musi nastąpić akceptacja Prawa pisanego swoim życiem, czyli poznanie Prawa konsekwentnie ma prowadzić do jego realizowania w codziennym życiu. Usprawiedliwienie więc przyjmuje również jakąś formę Prawa, które nie jest tylko kodeksem, martwą literą, ale zawiera w sobie jakąś siłę witalną, zmusza do przyjęcia tego Prawa i jego realizowania. Jednak realizowanie tylko samego Prawa jeszcze nie usprawiedliwia człowieka, a więc nie stanowi trwałej i doskonałej podstawy na usprawiedliwienie [66].

b) MIŁOŚĆ JAKO KATEGORIA USPRAWIEDLIWIENIA

Usprawiedliwienie nie jest też uwarunkowane jakąś zasługą człowieka, ale pozostaje łaską darmową, jaką Bóg okazuje człowiekowi [67]. Jeśli usprawiedliwienie nie może być uzależnione od zasług człowieka, który uważałby, że na nie zasługuje, to jedynie miłość jest, zdaniem Abelarda, tą konkretną, osobową kategorią usprawiedliwienia jako łaski. Usprawiedliwienie więc aktualizuje się w miłości Boga do człowieka grzesznego. Aby podkreślić ten miłosny charakter usprawiedliwienia jako łaski darmowej Boga, Abelard przytacza słowa z pierwszego Listu św. Jana Apostoła, mówiące o tym, że Bóg pierwszy umiłował człowieka [68]. Miłość więc Boga do człowieka wpływa na zaistnienie samego usprawiedliwienia człowieka. Usprawiedliwienie więc urzeczywistnia się przede wszystkim w miłości i jest samą miłością; jest również darem duchowym samego Boga [69]. Konsekwencją tego jest ucieleśnienie Miłości w Prawdzie i w Ewangelii.

Aby mogło urzeczywistnić się usprawiedliwienie, którego formą najbardziej osobową jest miłość, musiała najpierw, jak twierdzi Abelard, zaistnieć jakaś rzeczywistość odkupienia, którego sprawcą jest też Jezus Chrystus [70].

Proces usprawiedliwienia uosabia się w Chrystusie. Jezus Chrystus to Syn Boży, który stał się prawdziwym człowiekiem, i dlatego On jedynie może każdego człowieka uzdolnić do takiej miłości, która go jedynie usprawiedliwa. Dokonuje tego Jezus Chrystus jako Człowiek w dwojaki

[64] TCh II w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 107.

[65] „(gentiles) si legem scriptam non acceperunt, naturalem habebant qua et Deum cognoscere et mala a bonis possent discernere" (tamże, s. 44 w. 107—109).

[66] „At vero cum alibi dicat neminem iustificari ex operibus legis" (CR I(2, 13), CCh XI, s. 84 w. 171—172).

[67] „Iustificati gratis, id est quia iustificati sunt, non praevenientibus meritis eorum" (CR II(3, 24), CCh XI, s. 112 w. 82—83).

[68] 1 J 4, 10.

[69] „Quae vero sit illa gratia, id est gratuitum et spirituale ipsius donum" (tamże, s. 112 w. 84—85).

[70] „per redemptionem nostram factam per Christum" (tamże, s. 112 w. 85—86)

sposób: kiedy naucza wszystkich ludzi, kiedy modli się do swego Ojca za wszystkich ludzi.

Jedynie więc Jezus Chrystus pouczający i modlący się za wszystkich ludzi sprawia w człowieku prawdziwą miłość, przez którą i w której realizuje się usprawiedliwienie, będące procesem, a więc czymś, co człowiek osiąga stopniowo w swoim życiu [71]. Dzięki właśnie temu, że Syn Boży stał się prawdziwym człowiekiem, którego pełnią osobowości jest *caritas*, każdy człowiek w Nim i tylko dzięki Niemu może ukształtować w sobie jako stałą sprawność naturalną taką właśnie miłość, rozwijającą jego osobowość, a więc doskonaląc ją.

Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, jako Nauczyciel i Orędownik objawia się człowiekowi jako sprawiedliwy, czyli w Nim samym objawia się sprawiedliwość samego Boga oraz objawia człowiekowi jego niesprawiedliwość. Jezus Chrystus najbardziej kształtuje w człowieku miłość usprawiedliwiającą wtedy, kiedy sam człowiek miłuje Go, czyli miłość usprawiedliwiająca kształtowana jest w tych, którzy są zdolni do okazywania swojej miłości Chrystusowi [72]. Tymi, którzy umiłowali Chrystusa, jak wynika z całego kontekstu komentowanego przez Abelarda Listu św. Pawła do Rzymian, są chrześcijanie, za których w sposób szczególny Chrystus modli się do swego Ojca.

Podstawą procesu usprawiedliwienia jest realny fakt wcielenia. Dlatego rzeczywiste wcielenie Jezusa Chrystusa stało się jedyną drogą zdobycia miłości usprawiedliwiającej, a więc doskonalącej człowieka. Taka właśnie miłość jest usprawiedliwieniem, czyli procesem, poprzez który człowiek dochodzi do zbawienia jako trwałej i pełnej formy swojej osobowości. Usprawiedliwienie więc jako proces nie ma charakteru jakiegoś tylko wydarzenia czy jedno- lub wielorazowego aktu, ale musi być, zdaniem Abelarda, po prostu postawą człowieka [73]. Ma ono strukturę wewnętrzną, nastawioną na wyzwalanie w człowieku zjawiska wiary. Jednak usprawiedliwienie, wyrażone w miłości, jest uwarunkowane wiarą człowieka. Usprawiedliwienie więc ma jakąś moc przywoływania łaski wiary, którą Bóg daje człowiekowi jako jedyną możliwość poznania i przyjęcia treści usprawiedliwienia [74]. Jeśli człowiek jest przeświadczony, że usprawiedliwienie jest możliwe przez wiarę, to o tym świadczy swoim postępowaniem — stwierdza Abelard, komentując Rz 3,28.

c) WIARA USPRAWIEDLIWIENIA

Proces budzenia wiary usprawiedliwiającej ma nie tylko wymiar jednostkowy, ale i społeczny, konkretnie: eklezjalny. Człowiek dostępuje usprawiedliwienia przez wiarę, ale wtedy, kiedy żyje, co dobitnie stwierdza Abelard, w społeczności kościelnej, do której sam Chrystus go wprowadza [75]. Takie przekonanie jako sąd oczywisty jest jednocześnie świadczeniem o wierze w swoim postępowaniu. Abelard w tym miejscu powołuje się na Haymo z Halberstadt, który powiedział: „sądzisz, czyli świad-

[71] „Iesus Christus in nobis caritatis suae gratiam exercere, tum instruendo nos, tum etiam pro nobis orando" (CR II(5, 19), CCh XI, s. 162 w. 311—312).

[72] „Praecepto itaque divino, etiam pro nobis et maxime per dilectionem ei adhaerentibus, orare cogebatur sicut in Evangelii Patrem saepissime inerpellat pro suis" (tamże, s. 162 w. 313—315).

[73] CR II(4, 25), CCh XI, s. 153.

[74] „Quoniam quidem, ac si diceret utrorumque est per gratiam, quia utrosque iustificat per fidem" (CR II (3, 30), CCH XI, s. 121 w. 375—376.

[75] „Arbitramur enim, nos scilicet quos Dominus ecclesiae suae praeposuit, id est censemus vel testificamur" (tamże, s. 121 w. 363—364).

czysz" [76]. Wiara więc eklezjalna, co do której człowiek należący do Kościoła jest przekonany o jej posiadaniu, zmusza go do dawania o niej świadectwa swoim postępowaniem. Praktykowanie jednak samych uczynków zewnętrznych bez wiary nie może być — jak twierdzi nasz teolog — podstawą do usprawiedliwienia [77]. Dla Abelarda więc wiara jest nie tylko aktem osobowym, ale jest także postawą wewnętrzną, duchową. Z takiej więc wiary jako postawy całego człowieka w jego wymiarze całościowym i bytowym dokonuje się proces jego usprawiedliwienia [78]. Wiara taka, będąca postawą osobową człowieka, sprawia nawrócenie człowieka, w tym też — jak stwierdza wyraźnie Abelard — poganina i umożliwia mu usprawiedliwienie, które nie jest jego zasługą, ale łaską [79].

Dla naszego autora w kwestii usprawiedliwienia jest też ważny taki szczegół, czy rzeczywiście człowiek dostępuje usprawiedliwienia *ex fide* czy *per fidem*. Abelard uważa jednak za św. Augustynem [80], że nie ma istotnej różnicy między *ex fide*, czyli z treści wierzonej jako źródła i *per fidem*, czyli przez akt wierzenia w tę treść jako narzędzie, ale jest między nimi tylko różnica słowna [81]. Najważniejsza, zdaniem Abelarda, jest po prostu sama wiara, która jedynie uzdalnia człowieka do tego, ażeby nastąpiło urzeczywistnienie usprawiedliwienia w człowieku. Wiara więc warunkuje usprawiedliwienie, poprzez które człowiek osiąga sprawiedliwość jako stan moralny własnej osoby. Dlatego też taka wiara jest dostępna dla wszystkich, nie jest uwarunkowana obrzezaniem [82].

Usprawiedliwienie *per fidem* w jego relacji do człowieka przyjmuje również jakąś formę usprawiedliwienia, które przechodzi w rzeczywistość sakramentalną. Jest to coś istotnie różnego od usprawiedliwienia naturalnego. Otóż człowiek, jak twierdzi, dostępuje usprawiedliwienia, czyli przede wszystkim odpuszczenia grzechu pierworodnego i grzechów uczynkowych przez sakramenty Kościoła, jeśli oczywiście z nich korzysta [83].

d) USPRAWIEDLIWIENIE SAKRAMENTALNE I POZASAKRAMENTALNE

Usprawiedliwienie „sakramentalne" jest również personalne. Jest ono osiąganiem w sobie doskonałości, nieśmiertelności, wieczności. Jest możliwością przezwyciężenia śmierci wiecznej, będącej skutkiem grzechu pierworodnego i każdego grzechu uczynkowego, a następnie stanowi szansę osiągnięcia doskonałości moralnej. Nasz teolog, powołując się na przypowieść o nielitościwym dłużniku [84], pragnie wyjaśnić jednocześnie rzeczywistość śmierci wiecznej, którą ściąga na siebie człowiek żyjący w grzechu. Bóg nie jest tym, który potępia człowieka, a więc uniemo-

---

[76] Haymo Antiss: In Epistola ad Rom. 3, PL 117, 393D.

[77] CR II (3, 11), CCh XI, s. 138 w. 511 n; Por. Jk 2, 17,20,26; Ga 2, 16; Hbr 11, 6.

[78] CR II(4, 13), CCh XI, s. 144 w. 127 n; CR IV(9, 30 n), CCh XI, s. 247 w. 510 n.

[79] „Arbitramur et benes, quia etiam gentes gratiam Dei assequuntur per fidem, quae tamen legis opera non servant, sicuti Job gentiles olim, et nunc etiam gentiles conversi". (CR II (3, 29), CCh XI, s. 121 w. 370—372); „quod in ipso etiam patet Abraham qui opus maximum legis, id est circumcisionem, suscipiens, potius per iustitiam fidei quam per opus ipsum legis iustificatus est" (CR II(4, 13), CCh XI, s. 144 w. 699—702).

[80] De spiritu et littere. Cap. 29, 50, PL 44, 231.

[81] „Quod dicit ex fide per fidem diversitas est locutionis, non sententiae" (CR II(3, 30), CCh XI, s. 122 w. 378—379).

[82] CR II(4, 11), CCh XI, s. 127—128 w. 173 n.

[83] sunt multi quibus iam per sacramenta ecclesiae peccatum originale condonatum est, et postea propriis condemnantur peccatis" (CR II(4,19), CCh XI, s. 161 w. 270—272).

[84] Mt 18, 23—34; CR II(5, 19), CCh XI, s. 161 w. 276—279.

żliwia człowiekowi zrealizowanie pełnego wymiaru moralnego swojej osoby, czyli osiągnięcia sprawiedliwości nadprzyrodzonej. To człowiek sam siebie potępia i ściąga karę wiecznego odrzucenia, umierając bez sakramentu [85], nie korzystając z usprawiedliwienia „sakramentalnego". Abelard nie wymienia wprost sakramentu chrztu jako koniecznego warunku, aby sprawiedliwość nadprzyrodzona stała się rzeczywistością konkretnego człowieka. Z kontekstu jednak wynika, że w tych miejscach, w których mówi o konieczności sakramentu, ma na myśli głównie sakrament chrztu.

Wyróżniając usprawiedliwienie sakramentalne Abelard dopatruje się również możliwości usprawiedliwienia pozasakramentalnego, a mianowicie na podstawie dobrych czynów moralnych. Argument dla możliwości usprawiedliwienia na podstawie czynów moralnych bez przyjęcia sakramentu chrztu stanowi dla Abelarda powaga św. Ambrożego. Otóż św. Ambroży, na którego powołuje się nasz teolog, po śmierci cesarza Walentyniana, który nie skorzystał z usprawiedliwienia „sakramentalnego", pociesza jego siostry, twierdząc, że cesarz będzie zbawiony. Podstawą do jego zbawienia są jego dobre uczynki, które spełnił w czasie swojego życia [86]. Jak twierdzi Abelard, Walentynian był już katechizowany przez św. Ambrożego, czyli zakłada się, że miał łaskę wiary i znał naukę Jezusa Chrystusa. Dlatego ta wiara w Jezusa Chrystusa, jak również poznanie Jego nauki i spełnianie dobrych uczynków moralnych w ciągu życia ziemskiego, są podstawą do laski usprawiedliwienia po śmierci. Aby jeszcze bardziej umocnić swoją argumentację, Abelard powołuje się również na słowa Gennadiusza († ok. 500) z jego traktatu *De ortodoxa fide* [87]. Wspomniany przez Abelarda Gennadiusz opowiada się też za możliwością zbawienia nie ochrzczonych, akcentując szczególnie zasługi świadectwa o Chrystusie przez męczeństwo [88]. Abelard przytacza również słowa listu św. Ambrożego, który ten napisał do sióstr zmarłego cesarza Walentyniana [89]. Słowa tego listu są pocieszeniem dla opłakujących śmierć cesarza, utwierdzając w nich nadzieję, że zmarły otrzymał zbawienie, chociaż nie był ochrzczony [90].

c) USPRAWIEDLIWIENIE ESCHATOLOGICZNE

Obok usprawiedliwienia „sakramentalnego" i moralnego występuje w soteriologii Abelarda jeszcze pewnego rodzaju usprawiedliwienie eschatologiczne, które w swojej formie końcowej jest pełnią doskonało-

[85] „iuxta parabolam Domini de duobus conservis, dimissa etiam peccata in damnatis atque ingratis redire et iungi ad poenam ita velint, ut quod iam condonationem accepit, iterum puniatur cum id plane Apostolus in sequentibus contradicat, dicem sine poenitum est, constitui, id est aeternae morti subici, sed solos sine sacramento damnatos" (tamże, s. 161—162 w. 276—284).

[86] „In consolationem super morte Valentiniani imperatoris ad sorores ipsius beatus scripserit Ambrosius. Ubi quidem praedictus sanctus omnino adstruere intellegitur eum a se iam bonis operibus veniam impetrasse post mortem et sortem electorum sine baptismi gratiae percepisse..." (TCh II, CCh XII, s. 184 w. 1720—1725.)

[87] Gennadius Mass.: Liber sine diffinitio ecclesiasticorum dogmatum 41 albo 74, *PL* 42, 1120 albo PL 58, 997BC.

[88] Baptizatis tantum interesse salutis; nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam aeternam habere credamus, excepto martyrio ubi tota, baptismi sacramenta complentur" (TCh II, CCh XII, s. 183 w. 1727—1730). Są to słowa Gennadiusza. Patrz: jw.

[89] „De obitu Valentiniani, 51—52, wyd. Faller, 354, PL 16, 1435AB. Abelard natomiast daje nieco inny tytuł tego listu: „Epistola de morte Valentiniani" (TCh II, CCh XII, s. 183 w. 1732).

[90] Tamże, s. 183 w. 1735—1738.

ści osobowej, a w tym jakimś najwyższym odrodzeniem i zespoleniem z Bogiem [91]. Takie zespolenie jest pojednaniem trwałym i całkowitym. To usprawiedliwienie eschatologiczne jednak już w jakimś wymiarze dokonuje się w historii ziemskiej człowieka. Zasadą i sprawcą tego usprawiedliwienia, dokonującego się w historii doczesnej, jest Jezus Chrystus. Dlatego też każde dobro moralne, które wykonuje człowiek, w jakimś sensie jest inspirowane przez Chrystusa, bo Jego własne życie i przepowiadanie Ewangelii jest tego przykładem [92]. Jeśli Jezus Chrystus jest sprawcą usprawiedliwienia eschatologicznego przez głoszenie Jego Ewangelii, to znaczy występuje tutaj jakaś inspiracja eklezjalna, bo w niej samej urzeczywistnia się sam Chrystus jako Nauczyciel i dawca łaski usprawiedliwienia. Dzięki więc Chrystusowi, a szczególnie Chrystusowi głoszonemu w społeczności eklezjalnej, w człowieku dokonuje się proces usprawiedliwienia, zmierzający ku jego pełni w wymiarach eschatologicznych.

f) USPRAWIEDLIWIENIE PRZYRODZONE I NADPRZYRODZONE

W teologii usprawiedliwienia przedstawionej przez Abelarda w jego dziełach teologicznych, a zwłaszcza w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian*, spotykamy się również z takim rozróżnieniem, jak: usprawiedliwienie przyrodzone i nadprzyrodzone, choć nie występuje sam termin *supernaturalis*. Usprawiedliwienie przyrodzone jest pewnego rodzaju usprawiedliwieniem „świeckim", naturalnym. Abelard tłumaczy jego strukturę na przykładzie Żyda, który spełnia uczynki zewnętrzne, wynikające z realizacji prawa mojżeszowego, po prostu zachowuje przepisy tego Prawa i dlatego może uchodzić za usprawiedliwionego, ale tylko w ocenie czysto ludzkiej [93].

Abelardowi niesłusznie zarzuca się pelagianizm w nauce o usprawiedliwieniu. Według niego wykonywanie uczynków zewnętrznych czysto prawnych, czyli realizowanie „sprawiedliwości" legalistycznej nie zapewnia człowiekowi usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, które jedynie jest pełnym wymiarem moralnym osoby ludzkiej, ukierunkowanej na perspektywę wieczności, nieprzemijania. Usprawiedliwienie nadprzyrodzone dokonuje się i urzeczywistnia w człowieku przez postawę wiary, która powinna być „posłuszeństwem wiary" [94]. Usprawiedliwienie nadprzyrodzone wypływa z samego Boga. Dopiero wtedy, kiedy urzeczywistnia się w człowieku usprawiedliwienie nadprzyrodzone, człowiek „uważany" jest przez Boga za doskonałego. Takie więc usprawiedliwienie jedynie w pełni rozwija człowieka i służy mu za podstawę do „uznania" przed Bogiem.

Usprawiedliwienie takie w rozumieniu Abelarda ma zdecydowanie charakter dynamiczny, bez względu na to, czy jest przyrodzone, czy nad-

---

[91] CR II(5, 1), CCh XI, s. 153 w. 4—5.

[92] „Et quia, quantumcumque iusti fuerimus, mediatore Christo nobis opus est addit per Dominum nostrum Iesum Christum a quo ad nos tamquam a capite ad membra omne bonum emanat, tum exemplo vitae, tum praedicatione doctrinae" (tamże, s. 153 w. 5—9); Por. 1 Tm 2, 5.

[93] „Si iustificatus est ex operibus, hoc est exteriora quae iustitiae hominibus videbantur exercuit, habet quidem gloriam, sed non apud Deum, hoc est apud homines" (CR II(4, 2), CCh XI, s. 122, w. 11—14); „si ex operibus iustificaretur, haberet gloriam, id est maximam laudem inter homines, sed non apud Deum" (tamże, s. 123 w. 32—33).

[94] „Credit Deo (...) et reputatum est hoc ei a Domino ad iustitiam hoc est haec obedientia fidei eum apud Deum iustum constituit" (tamże, s. 123 w. 26—29).

przyrodzone. Usprawiedliwienie u naszego myśliciela jest przede wszystkim procesem osobowym, będącym dotykalną rzeczywistością, dziejącą się w człowieku i w jego historii; zakłada ono, ale i powoduje zarazem rozwój moralny człowieka, czyli jest ze wszech miar procesem doskonalenia osobowego.

Usprawiedliwienie nadprzyrodzone rozumiane jest przez Abelarda również jako proces osobowy, związany z powołaniem (*vocatio*) [95]. *Vocatio* według Abelarda ma charakter niewątpliwie personalistyczny, bo punktem wyjścia w tak rozumianym usprawiedliwieniu jest osobowy Bóg jako wzywający i obdarzający nim człowieka rozumianego indywidualnie i społecznie. Człowiek jako odbiorca usprawiedliwienia jako *vocatus* — kontynuuje Abelard — jest nie tylko powołany, ale i wybrany. U Abelarda więc *vocatus* ściśle się łączy z *electus; iustificatio* domaga się *electio* [96].

Usprawiedliwienie jako proces osobowy prowadzi do sprawiedliwości, która jest jakąś postawą i ma charakter jakiegoś stanu moralnego. Wymaga to pewnej *rectitudo mentis*, postawy intelektu, a następnie „sprawiedliwości woli". Razem tworzy to postawę właściwą dla pierwszej recepcji daru Bożego.

g) SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZYRODZONA I NADPRZYRODZONA

Ponieważ wyróżniamy dwa rodzaje usprawiedliwienia, można też wyróżnić u Abelarda dwa rodzaje sprawiedliwości: przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Sprawiedliwość jest rezultatem i owocem osobowym procesu usprawiedliwienia. Sprawiedliwość przyrodzona to stan moralny człowieka w jego wymiarze doczesnym i historycznym. Taka sprawiedliwość jest po prostu „świecką" sprawiedliwością, doświadczalną w historycznym rozwoju człowieka. Jednak natura ludzka ma też potrzebę osiągnięcia pełnej formy sprawiedliwości, pewnego rodzaju sprawiedliwości nieutracalnej, która w wymiarze doczesnym nie może być osiągnięta. Dopiero sprawiedliwość nadprzyrodzona, religijna pozwala człowiekowi osiągnąć pełnię jego osobowości w zakresie życia moralnego. Sprawiedliwość nadprzyrodzona umożliwia więc człowiekowi zrealizować siebie do końca jako osobę. Taka więc sprawiedliwość dla Abelarda w jakimś sensie jest sprawiedliwością *aequitas* [97]. Nie jest ona jednak czymś całkowicie naturalnym dla człowieka, a więc człowiek o własnych siłach jej nie osiągnie. Sprawiedliwość nadprzyrodzoną urzeczywistnia w człowieku Bóg, warunkując jej zaistnienie wiarą „miłosną" człowieka. Człowiek więc wierząc osobowemu Bogu, uhistorycznionemu w Jezusie Chrystusie, niejako jest „nasycony" w swoim życiu moralnym miłością samego Boga, a ta z kolei powoduje w człowieku zaistnienie sprawiedliwości nadprzyrodzonej jako trwałego stanu moralnego. Człowiek stara się tę sprawiedliwość osiągać i zmierza ku jej pełni w wymiarach eschatologicznych.

Sprawiedliwość nadprzyrodzona przyjmuje nieraz postać *pietas* [98] i jest pełnią dóbr duchowych, których człowiek dostępuje od Jezusa Chrystusa. Można więc powiedzieć, że Jezus Chrystus sam jest pełnią tych dóbr dla człowieka, czyli sam jest również dla człowieka sprawiedliwością nadprzyrodzoną. Taka więc sprawiedliwość, którą człowiek otrzy-

[95] CR IV(9, 13), CCh XI, s. 235 w. 115.
[96] CR IV(11, 25), CCh XI, s. 264 w. 297 n.
[97] CR IV(14, 17), CCh XI, s. 304 w. 264—266.
[98] CR II(5, 15), CCh XI, s. 159 w. 188.

muje od Chrystusa, jest niejako „oddaniem" samego Boga, bo jest ona tym, co należy do samego Boga, co jest samym Bogiem [99].

Te dary, które człowiek otrzymał i otrzymuje od Chrystusa, a którymi jest sam Jezus Chrystus, będą w pełni udziałem człowieka dopiero w życiu wiecznym. To życie wieczne jest w pełni Królestwem Bożym i będzie miało charakter trwały [100]. Dlatego sam Jezus Chrystus jest dla człowieka trwałą nadzieją w wymiarze doczesnym, że taka sprawiedliwość nadprzyrodzona będzie stanem moralnym, trwałym i niezmiennym [101]. Jest w tym aspekt rozwoju: sprawiedliwość ostateczna przekroczy „padół niesprawiedliwości Adama". Jednak te dwa rodzaje sprawiedliwości nie dokonują się w człowieku bez żadnego ze sobą istotnego związku, ale przeciwnie, jedna sprawiedliwość „potrzebuje" niejako drugiej. Sprawiedliwość nadprzyrodzona uzewnętrznia się i w pewien sposób „daje się sprawdzić" w sprawiedliwości przyrodzonej, doczesnej, świeckiej, o którą człowiek się stara w rozwoju życia moralnego w wymiarach doczesnych. Dopiero te dwa rodzaje sprawiedliwości oddają niejako w pełni samego człowieka, wyrażają i urzeczywistniają pragnienia człowieka, który dąży do zrealizowania samego siebie jako osoby.

Jezus Chrystus jest uosobieniem całego procesu usprawiedliwienia, zarówno usprawiedliwienia ze strony Boga, jak i współpracy w tym ze strony człowieka. W tym widać doskonałą „strukturę" Chrystusa jako pośrednika usprawiedliwienia. Jest to pośrednik ontyczny i zarazem moralny. Jednak ani ontyczność, ani moralność nie oznacza tu apersonalności, jedna i druga jest obliczem personalności Boga i człowieka. Byt i idea nie są ponad osobą, lecz służą osobie. Usprawiedliwienie nie jest w niczym jurydyczne, ideowe czy materialne, jest w pełni procesem osobowym lub „osobowością w ruchu", przechodzącą z doczesnej w wieczną.

3. OSOBA LUDZKA JAKO RECEPTOR USPRAWIEDLIWIENIA

Usprawiedliwienie nadprzyrodzone, religijne, którego sprawcą jest sam Bóg, jest dla człowieka. Bóg więc usprawiedliwia człowieka, dając mu szansę pełnego rozwoju i osiągnięcia przez niego osobowej doskonałości. Człowiek jednak jest tą osobą, która może przyjąć lub odrzucić darowane usprawiedliwienie, ponieważ jest ono dawane w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Proces ten odbywa się jednocześnie na dwóch płaszczyznach: wewnętrznej i zewnętrznej, obiektywnej i subiektywnej [102].

Chcąc poznać w całości teologię usprawiedliwienia, jaką przedstawia Abelard w swoich dziełach teologicznych, należy też przeanalizować, w jaki sposób dokonuje się przyjmowanie usprawiedliwienia religijnego przez człowieka. Czy człowiek jako osoba ma właściwe sobie miejsce w ramach boskiej ekonomii sprawiedliwości; czy jest aktywnym, czy tylko biernym odbiorcą darowanego przez Boga usprawiedliwienia?

---

[99] „multo convenientius et iustius per unum Iesum Christum omnium bonorum plenitudine perfectum, posterii, eius spirituales accipientes abundantiam divinae gratiae, id est plura bona supramerita ipsorum eis collata" (CR II(5, 17), CCh XI, s. 160 w. 229—233); „Iustitia quippe dicitur quae unicuique reddit quod suum est" (tamże, s. 160 w. 236—237); Por. A u g u s t y n. De civitate Dei XIX, 21, PL 41, 649.

[100] „Regnabunt in vita, scilicet aeternae, hoc est vitam quasi regnum, non quasi consulatum, stabilem obtinebunt" (tamże, s. 160 w. 237—239).

[101] Tamże, s. 160 w. 230 n.

[102] Cz.S. B a r t n i k, dz.cyt., s. 25.

a) POSTAWA WIARY

Analizując teksty soteriologiczne Abelarda można stwierdzić, że człowiek jest zaangażowaną osobą w przyjmowaniu usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, które jedynie umożliwia człowiekowi zrealizowanie samego siebie. Człowiek daje się poznać jako przyjmujący darowane mu usprawiedliwienie religijne — jak pisze Abelard — wtedy, kiedy zajmuje postawę wiary. Przejawem i dowodem na to, że człowiek przyjmuje usprawiedliwienie, jest jego wiara, która angażuje wszystkie jego władze osobowe, a ostatecznie „całą osobę". Taka wiara zaangażowana nie zniewala jednak człowieka w jego decyzjach moralnych. Wiarą taką, która gwarantuje człowiekowi wolność, jest wiara chrześcijańska. Sama wiara chrześcijańska jest wolnością dla człowieka, ale wymaga od człowieka jakiejś formy ascezy, czyli musi być w człowieku po prostu wiarą wychowywaną. Wierzący chrześcijanin, który pragnie zachować własną wolność, nie może jednak wychowywać swojej wiary, opierając ją na formacji czysto legalistycznej, którą kierowali się Żydzi. Wiara chrześcijańska jest więc wolnym aktem ludzkim i aby taką była, musi być przez człowieka przede wszystkim poznaną [103]. „Abelard w swojej teologicznej medytacji — jak pisze A. Gerken — kieruje się kategorią wolności, a nie konieczności. Dlatego jego teologia soteriologiczna jest personalistyczna i jest myśleniem biblijno-historycznym" [104]. Potem Duns Szkot i Wilhelm Ockham rozwijali ideę realizowania się usprawiedliwienia w wolności.

Wiara jako akt osobowy człowieka musi być dla człowieka wierzącego przede wszystkim oczywistością rozumową, aby mogła mu służyć jako tytuł do usprawiedliwienia [105]. Abelard w dalszej swojej teologicznej medytacji dokonuje rozróżnienia między wiarą w Boga i wiarą Bogu, wyjaśniając istotną różnicę, jaka między nimi zachodzi [106]. Nasz teolog wyróżnia następujące rodzaje wiary, na które zdobywa się człowiek: *credere Deum, credere Deo, credere in Deum* [107].

Te trzy rodzaje wiary wyróżnia Abelard również w swoim *Wykładzie Symbolu Apostolskiego*, pisząc: „Trzeba najpierw zastanowić się, co znaczy wierzyć w Boga. Co innego jest oczywiście wierzyć w istnienie Boga, co innego — wierzyć Bogu, a jeszcze co innego — wierzyć w Boga" [108].

Pierwszy rodzaj wiary, podany przez Abelarda, a mianowicie *credere Deum*, jest wiarą człowieka, że Bóg istnieje, i wiarą w Boga takiego, jakim On jest niejako w Sobie. Natomiast *credere Deo* oznacza wiarę Bogu, który objawił się człowiekowi w swoich słowach i obietnicach, a więc jest to realizacja zbawienia w rozpiętości historii, czasu i przestrzeni. Trzeci rodzaj wiary, a mianowicie *credere in Deum*, jest jej najpełniejszą i najdoskonalszą formą, na jaką może zdobyć się człowiek. Oznacza ona wszystkie wymiary bytowe i czasowe relacji między Bogiem jako Zbawcą a człowiekiem jako zbawianym. Wiara *credere in Deum* treściowo za-

[103] „Quidam enim, ad fidem noviter conversi Iudaei et nondum de libertate Christianae fidei satis instructi, putabant adhuc etiam carnales observantias legis retinendas esse et praecipue a carne porcina et ceteris cibis quos lex interdixit" (CR IV(14, 1), CCh XI, s. 296 w. 4—7).

[104] A. Gerken: Teologia Eucharystii. Warszawa 1977, s. 95.

[105] „Hic aperte Apostolus determinavit, cum ait credenti in eum, qualem fidem intelligit" (CR II(4, 3), CCh XI, s. 123 w. 44—45).

[106] „Aliud est enim credere Deum, ut videlicet ipse sit; aliud est Deo" (tamże, s. 123 w. 46—47).

[107] Tamże, s. 123 w. 48.

[108] Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 631.

wiera w sobie *credere Deum* i *credere Deo*. Jest ona najważniejsza dla Abelarda.

Chcąc podkreślić wartość tej ostatniej dla usprawiedliwienia człowieka, nasz myśliciel przytacza słowa św. Augustyna, zawarte w jego komentarzu do Ewangelii według św. Jana [109], chociaż cytuje je trochę inaczej, niż my je znamy dziś. W cytowaniu Abelarda brzmią one następująco: *Credendo amare, credendo diligere, credendo tendere ut membrum eius efficiatur* [110]. Cytowane przez Abelarda słowa św. Augustyna są zapewne wytłumaczeniem „jakościowym" wiary człowieka wierzącego. Dla Abelarda każda wiara człowieka jako czyn osobowy ludzki jest miłością, ale różna jest jakość tej miłości czy jej natężenie. Wydaje się, że można określić *credere Deum* jako wiarę najmniej aktywną ze strony człowieka i jest ona tylko *credendo amare*. Natomiast *credere Deo* jest wiarą bardziej angażującą człowieka i odpowiada jej *credendo diligere; credere in Deum* jako najwyższa forma wiary odpowiada *credendo tendere* i jest wiarą najbardziej angażującą człowieka, bo jest ona wiarą miłującą, połączoną z ofiarą, wyrzeczeniem, nadzieją, całym procesem stawania się i ekstencją eschatologii. Związana jest ona po prostu z całą egzystencją człowieka. Taka więc wiara jest największym zaangażowaniem osobowym człowieka w zaofiarowane przez Boga usprawiedliwienie [111].

Wiara *credere in Deum* jest najbardziej szlachetna i świadczy o subtelności osobowej człowieka. Szatan, jak twierdzi Abelard, chociaż jest niegodny Boga, to jednak wierzy w istnienie Boga jako takiego, a więc odznacza się wiarą *credere Deum*. Szatan również „wierzy Bogu" (*credere Deo*), czyli wie, że Bóg spełni w przyszłości wszystko, co obiecał, ale nie może wierzyć tak, aby jego wiara była dla niego tytułem do usprawiedliwienia [112]. Brak jej rzeczy istotnej: osobowego, twórczego i pozytywnego odniesienia się do Boga jako Miłującego, Usprawiedliwiającego i dającego swą Osobę w darze. Tak więc tylko wiara *credere in Deum* może być tytułem do usprawiedliwienia. Na taką wiarę może zdobyć się tylko człowiek, bo jest zdolny do wiary, świadczonej w miłości konsekwentnej, ofiarnej. Taka wiara miłosna prowadzi człowieka do wcielenia się w samego Chrystusa, którego obrazem i ciałem jest Jego Kościół [113].

Credere in Deum jest wiarą eklezjalną, a więc taką, którą człowiek zdobywa i rozwija ją w sobie przez włączenie się w życie Kościoła Chrystusowego. Przez akt wiary: *credere in Deum* człowiek wierzący wciela się w samego Chrystusa. Trzeba jednak zaznaczyć, że w tym rozumowaniu Abelard nie wymienia konkretnej osoby Chrystusa, ale mówi tylko o wcieleniu się Boga w człowieka. Jednak cały sposób myślowy wskazuje na to, że Abelard myśli o Chrystusie. Przecież Jezus Chrystus to Bóg wcielony w człowieka i tylko taki Bóg, Jezus Chrystus, może być przez człowieka poznany i miłowany. Dlatego tylko Jezus Chrystus jest tą Osobą, do której jest skierowana wiara człowieka *credere in Deum*. Taka więc wiara *credere in Deum* włącza *per devotionem* człowieka wie-

[109] „Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari", PL 35, 1651.

[110] CR II(4, 5), CCh XI, s. 123 w. 49—50.

[111] Tamże, s. 123.

[112] „Credunt itaque daemones quoque et reprobi Deum, credunt Deo, sed non in Deum" (tamże, s. 123—124 w. 50—52).

[113] „quia (daemones) non diligunt nec diligendo se ei incorporant, id est ecclesiae, quae eius corpus est" (tamże, s. 124 w. 52—53).

rzącego do Kościoła w wymiarze ziemskim jako wspólnoty ludzkiej, religijnej [114].

b) POSTAWA „DEWOCYJNA"

Wiara miłosna wciela się w człowieku w najgłębszą postawę religijności, czyli w „pobożność" (*devotio*). Takie rozumowanie naszego teologa nasuwa wniosek, że usprawiedliwienie człowieka dokonuje się zarówno indywidualnie, personalistycznie, jak i w wymiarze eklezjalnym. Wiara miłosna człowieka wierzącego w charakterze eklezjalnym wyraża się przez *devotio* i powoduje niejako „dopełnienie" tego, czego brakuje udrękom Chrystusa [115]. Taka *devotio* poszczególnego człowieka wierzącego powoduje „dopełnienie" doskonałości Kościoła, co jest zgodne z zamiarem samego Boga, o czym Abelard wyraźnie wspomina [116]. Taki jest plan ekonomii zbawczej Boga, aby *devotio* każdego człowieka wierzącego powodowała jednocześnie wzrost doskonałości samego Kościoła, będącego Ciałem Chrystusa. *Devotio* jest w jakimś sensie duchowością człowieka wierzącego i dlatego jest nagradzana przez dobroć samego Boga, będąc jednocześnie czymś doskonalszym niż wykonywanie tylko uczynków zewnętrznych [117]. Jest to — jak byśmy dziś powiedzieli — religijna samorealizacja osoby.

Mówiąc o *devotio* człowieka, która włącza go do Kościoła jako społeczności, w której i przez którą dokonuje się ekonomia sprawiedliwości Bożej, Abelard nie podaje wyraźnie, że wystarczy sama formalna, prawna przynależność człowieka do Kościoła, jako instytucji zbawczej. Ponieważ *devotio* ma charakter na wskroś duchowy i dlatego można na tej podstawie wnioskować, że członkiem Kościoła jest nie tylko ten człowiek, który formalnie należy do Kościoła, ale i ten, który zdobywa się na *devotio* w stosunku do Boga i że ona zapewnia mu przynależność eklezjalną. Można więc twierdzić, że teologia soteriologiczna Abelarda jest bardziej uniwersalistyczna i personalistyczna. Nie ma w niej jurydyzmu i jest ona bardziej uduchowiona.

Wiara *credere in Deum*, która jest tytułem do usprawiedliwienia nadprzyrodzonego, nie wyklucza istnienia usprawiedliwienia przyrodzonego, bo domaga się od człowieka wierzącego wypełniania dobrych uczynków, wynikających z przestrzegania Prawa.

c) POSTAWA MIŁOŚCI

Aby człowiek mógł być usprawiedliwiony, musi wierzyć. Wiara człowieka, która warunkuje usprawiedliwienie nadprzyrodzone, musi stać się uwierzeniem, i to konsekwentnym. Dlatego wiara usprawiedliwiająca w pełni człowieka nie może nigdy istnieć bez miłości jako istotnego aktu osobowego człowieka. Musi po prostu stać się wiarą czynioną w miłości [118]. Taka więc wiara, która wymaga od człowieka miłości, sama przyjmuje postać miłości i otwiera przed człowiekiem możliwość osobowego trwania przez zdobycie moralnej doskonałości w wymiarach życia wiecz-

[114] „id est ecclesiae, quae eius corpus est, per devotionem aggregant" (tamże, s. 124 w. 52—53).

[115] Por. Kol 1, 24.

[116] „Quomodo autem deputatur subponit: secundum propositum gratiae Dei" (tamże, s. 124 w. 54—55).

[117] „id est secundum hoc quod in proposito divinae bonitatis consistit quae magis animum quam opera remunerat" (tamże, s. 124 w. 55—57).

[118] „Haec autem vera est illa fides quae per dilectionem operatur" (tamże, s. 123 w. 24—25).

nego. Wiara więc usprawiedliwiająca przyjmuje postać miłości, a więc staje się uwierzeniem, które z kolei prowadzi człowieka wierzącego do umiłowania Boga i siebie samego w Bogu.

Doskonałym przykładem biblijnym człowieka w pełni wierzącego, czyli dostępującego usprawiedliwienia, jest Abraham [119]. Taka wiara miłosna, która prowadzi człowieka wierzącego do umiłowania Boga i siebie w Bogu, jest wiarą pełną. Ma ona charakter zdecydowanie dynamiczny i jest czynnością ludzką, będącą po prostu osobową odpowiedzią człowieka na personalistyczne obietnice samego Boga o usprawiedliwieniu człowieka. Wiara dynamiczna, weryfikująca się w codziennym życiu człowieka, jest uwierzeniem, czyli konsekwentnym postępowaniem człowieka. Jest jakąś walką o wewnętrzną czystość i świętość. Osoba utożsamia się w jakimś sensie ze świętością.

Wiara miłosna domaga się od człowieka oczywiście wytrwania w niej do końca. Uwierzenie Bożym obietnicom o usprawiedliwieniu nie może być tylko jednorazowym aktem człowieka, ale musi być nieustannym procesem dokonującym się w człowieku i w jego życiu zewnętrznym, ukierunkowanym eschatologicznie i podkreślającym ostatni moment życia ziemskiego jako chwilę decydującą.

d) CZŁOWIEK „DUCHOWY"

Człowiek wierzący, który ma być odbiorcą usprawiedliwienia religijnego, musi być równocześnie człowiekiem „duchowym". Abelard czerpie rozróżnienie na człowieka „cielesnego" i „duchowego" od św. Pawła Apostoła [120]. Według naszego myśliciela, człowiek może być „cielesny", a więc taki, który nie pojmuje tego, co jest z Bożego ducha [121]; jest więc człowiekiem zmysłowym, czyli pozbawionym w swym poznaniu światła łaski. Taki człowiek nie może poznać samego Boga i ofiarowanego przez Niego usprawiedliwienia religijnego. Natomiast człowiek „duchowy" to taki, który nie jest pozbawiony w swym poznaniu światła łaski, potrafi więc na równi rozsądzać o sprawach boskich i ludzkich [122].

Od człowieka „duchowego", który jest zdolny przyjąć ofiarowane mu usprawiedliwienie, wymaga się również akceptacji cierpienia, czyli akceptowania życia ludzkiego takim, jakie ono jest. Nie wystarczy więc tylko przyjąć naukę Jezusa Chrystusa, który jest dawcą ludzkiego usprawiedliwienia, a więc być chrześcijaninem formalnym, lecz należy przejść przez doświadczenie cierpienia jako sprawdzian pełnego zaangażowania człowieka w przyjęcie darowanego usprawiedliwienia [123]. Stąd krzyż jest symbolem także usprawiedliwienia subiektywnego, podmiotowego. Jest to średniowieczne łączenie sprawiedliwości z cierpieniem, co potem znalazło najpełniejszy wyraz w reformatorskiej *theologia crucis*.

Poprzez usprawiedliwienie, którego dokonuje Chrystus, człowiek dostępuje pełni życia, które jest jedynie w Bogu [124]. Dlatego ważna jest

[119] „Et bene dico non ex operibus Abraham iustificari apud Deum sed ex fide, (...). Credidit Abraham Deo, hoc est promissionibus divinis" (tamże, s. 123 w.17—18, 21—22); Por. Rdz 12, 1—3; 15, 4. 6; 17, 19.

[120] 1 Kor 2, 14—15.

[121] „secundum hominem dico, id est, secundum carnem animalem, qui non sapit ea quae Dei sunt" (CR I(3, 5), CCh XI, s. 100 w. 158—160).

[122] „non secundum spiritualem qui iudicat omnia, id est tam in divinis quam in humanis aequum rationis iudicium tenet" (tamże, s. 100 w. 160—162).

[123] „iustificatio autem illa per Christum quasi futura est adhuc, cum sit occulta, et maxime qui Christiani sunt afflictionibus in hoc mundo subiaceant" (CR II (5, 19), CCh XI, s. 162 w. 290—292).

[124] Tamże, s. 162 w. 293—296; Por. 1 J 3, 2; Kol 3, 3.

ziemska przynależność człowieka do Chrystusa. Pełna wiara człowieka upodabnia go do Chrystusa nawet w Jego cierpieniu. Akceptacja cierpienia i jego znoszenie tworzy w człowieku jednocześnie nadzieję, że przez konsekwentne naśladowanie Chrystusa, nawet w cierpieniu, które jest siłą witalną, stanie się nową istotą odrodzoną, doskonałą, przygotowaną do wieczności. Cierpienie bardzo mobilizuje człowieka do pełnego wysiłku moralnego, ponieważ w ten sposób człowiek osiągnie pełnię ofiarowanego mu usprawiedliwienia, które jest osiągnięciem własnej doskonałości moralnej w Bogu. Człowiek spełnia swoją osobowość właśnie w duchowej i Chrystusowej sprawiedliwości.

Abelardowa teoria usprawiedliwienia nosi również charakterystyczne dla całej soteriologii tego myśliciela znamię personalizmu. Sprawcą usprawiedliwienia człowieka jest przecież osobowy Bóg — Jezus Chrystus, który urzeczywistnia je w wymiarze doczesnym i nadprzyrodzonym. Chrystusowe usprawiedliwienie rozciąga się nie tylko na chrześcijan, ale także na Żydów i pogan. Wcielenie Chrystusa, Jego akty osobowe oraz wydarzenia paschalne były zdarzeniami ku usprawiedliwieniu od grzechu i dla moralnego urzeczywistnienia się osoby ludzkiej.

Zdaniem Abelarda również wiele elementów procesu usprawiedliwienia, takich chociażby jak usprawiedliwiająca miłość i wiara czy sakramenty, wykazuje swoiste cechy personalne.

Adresatem procesu usprawiedliwienia i jego receptorem jest osoba ludzka. Abelard swoją antropologię justyfikacyjną formułuje w kategoriach personalizmu, akcentując rysy osobowe w postawie wiary, dewocji i miłości oraz ideale „człowieka duchowego", będącego przedmiotem i jednocześnie podmiotem Bożego usprawiedliwienia.

IV. ZBAWIENIE JAKO FINALNE SPEŁNIENIE SIĘ CAŁEJ OSOBY

Soteriologia płaszczyzny odkupienia oraz usprawiedliwienia nie wyczerpuje całości. Jest jeszcze ważna płaszczyzna obejmowana nazwami: *salus, salvatio, salvus, salvificus, salutiferus* itp. Płaszczyzna ta musi być zbadana przede wszystkim pod tym kątem, czy i w jakim sensie różni się od poprzednich.

Wydaje się, że terminy związane ze źródłosłowem *salus* lub *salvus* posiadają u Abelarda najwięcej treści nazywanych w jego czasach „nadprzyrodzonymi" (*supernaturalia*). Znaczenie nadprzyrodzone wychodzi jeszcze bardziej w kontekście „duszy" i „ducha". Dobry przykład można znaleźć już w Prologu *Komentarzy do Listu św. Pawła do Rzymian* [1]. Autor dowodząc, że listy Pawłowe nie są tylko powtórzeniem Ewangelii zaznacza, że „nauka Ewangelii zawiera naukę wystarczającą dla istoty prawdziwej sprawiedliwości i zbawienia dusz" [2]. Zbawienie dusz — *animarum salus* oznacza tu:

1. Przedmiot i cel Ewangelii,
2. Obok „formy sprawiedliwości" (*mores*) o typie moralnym, sakramentalny aspekt objawienia (*sacramentum*), czyli objawienie, daje wprowadzenie w Misterium Chrystusa i to również jest *salus*,
3. Coś z rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Wszystko to wynika z zestawienia *salus* z *anima*. U Abelarda niewątpliwie występuje jeszcze tradycja patrystyczna, według której *ani-*

[1] CCh XI, s. 42.

[2] „Evangelii dicimus doctrinam traditam esse quantum ad verae iustitiae formam et ad animarum salutem sufficiebat" (tamże, s. 42 w. 47—49).

ma należy do nadprzyrodzonej płaszczyzny bytowania. Z analizy wyżej przedstawionej można wnioskować, że w rozumieniu naszego autora Ewangelia jest istotna dla zbawienia w sensie nadprzyrodzonym, a więc nie może stanowić tylko jakiejś „ozdoby" Kościoła [3].

Można jednak w pismach teologicznych Abelarda zauważyć również określenie doczesne *salvus* czy *salus*. Abelard dowodzi, że istnieją pewne dobra, naturalnie konieczne, np. „bez nich miasto — społeczeństwo nie może być nienaruszone i zdrowe" [4]. *Salva* oznacza tu to wszystko, co składa się na pełne, prawidłowe funkcjonowanie ludzkiego życia. Abelard podaje przykładowo, że dla „zdrowia" miasta lub „zbawienia" miasta (*civitas salva*) potrzeba koniecznie ziemi uprawnej, lasu, itp.[5]

Jednak to doczesne *salva* nie tłumaczy całkowicie i wyczerpująco znaczeń tego ważnego pojęcia soteriologicznego. Ma ono przede wszystkim znaczenie religijne i teologiczne. Stanowi więc głębszy kontekst znaczeniowy, ukryty pod powierzchnią obiegowego języka teologicznego. Abelard zaraz na początku wspomnianego już Prologu dowodzi, że do „zbawienia mogło wystarczyć to, co Ewangelia przekazała o wierze, nadziei i miłości, jak również o sakramentach" [6]. Wynika więc z tego dość wyraźnie, że *salus* czy *salvus* oznacza jakąś rzeczywistość nadprzyrodzoną. Tę rzeczywistość nadprzyrodzoną *salus* otrzymał człowiek od Boga, i to przez Ewangelię i Kościół.

Abelard w swojej soteriologii wyróżnia niejako trzy bazy chrześcijaństwa, które pełniej tłumaczą chrześcijańską teologię zbawienia. Tymi bazami są: *fides, caritas et sacramenta* [7].

1. CHRYSTUS JAKO *SALVATOR* CZŁOWIEKA

Salus wydaje się u Abelarda wiązać z osobą Chrystusa jeszcze silniej niż *redemptio i iustificatio*. Zbawienie jako rzeczywistość nadprzyrodzona, dokonująca się w samym człowieku i w jego życiu, zmierza jako do swojego celu — do pełni komunii między osobą Boga i człowieka. Sprawcą tej komunii jest przede wszystkim Bóg. W soteriologii Abelarda da się zauważyć jakiś proces ewolucyjny w rozumieniu przez niego, kto jest sprawcą zbawienia. Wykonawcą zbawienia jest Jezus Chrystus przez fakt swojego wcielenia i rzeczywistość paschalną. Można jednak zauważyć w jego dziełach tę myśl teologiczną, gdzie Abelard mówi ogólnie o Bogu jako takim, dokonującym dzieła zbawienia. W swojej teologii autor mówi, że Bóg działa inaczej co do siebie i inaczej co do ludzi: względem siebie działa dla własnej chwały, nie dla swego zbawienia, natomiast względem ludzi działa dla ich zbawienia lub dla innego jakiegoś ich pożytku [8]. Abelard rozróżnia:

1. Prawdą jest, że wszystko, co Bóg czyni, czyni to w sposób konieczny,

2. Nie jest prawdą, że wszystko, co się dzieje, dokonuje, to dzieje się i dokonuje z konieczności [9].

---

[3] „Perfectam tamen Evangelii dicimus doctrinam traditam esse quantum ad verae iustitiae formam et ad animarum salutem sufficiebat, non ad ecclesiae decorem vel ipsius salutis amplificationem" (tamże, s. 42 w. 47—50).

[4] „ea sunt sine quibus incolumis ac salva consistere civitas non potest" (tamże, s. 42 w. 53—54).

[5] Tamże, s. 42 w. 55.

[6] Tamże, s. 42 w. 61—62.

[7] TSch, CCh XII, s. 404 w. 111.

[8] TCh V, 50, CCh XII, s. 369 w. 701—707.

[9] Tamże, s. 371 w. 781 n.

Kiedy mówimy — próbujemy tu odtworzyć rozumowanie naszego autora — że ktoś musi być koniecznie zbawiony przez Boga, to odnosimy się do natury podmiotu, czyli do Boga. Natura Boga określa Go w działaniu w sposób konieczny; nie pozwala Mu, aby czegoś nie zrobił tak, jak zrobił. Nie ma jednak konieczności, żeby dany człowiek został zbawiony przez Boga, gdyż natura człowieka zbawionego nie wymaga w sposób konieczny, żeby on był zbawiony. Jego bowiem natura jest zmienna i przygodna. Natura zaś Boga jest absolutnie niezmienna i nieodwracalna; pod każdym względem trwa tak samo i to, co chce i działa, to robi koniecznie — niezmiennie i nieodwracalnie. Z koniecznością przeto — mówi dalej Abelard — Bóg czyni coś, co dzieje się bez konieczności: „Podobnie więc, gdy mówimy: możliwe jest, że ten [człowiek] będzie zbawiony przez Boga oraz możliwe jest, żeby Bóg go zbawił, to w pierwszym przypadku możliwość ta odnosi się do natury tego człowieka, a w drugim do natury Boga" [10]. W pierwszym przypadku natura człowieka może się sprzeciwić zbawieniu. W drugim zaś wyrażona jest tylko sama możliwość zbawienia ze strony Boga — nie zaś fakt dokonania zbawienia. Powyższe myślenie Abelarda mogłoby sugerować, że autor ma jakąś „apersonalną" koncepcję samego Boga, ponieważ Bóg w takim rozumieniu jawi się jako absolutna w sobie konieczność w działaniu, nie ma więc wolności. Abelard winien był powiedzieć, że skutek działania jest konieczny, a Bóg sam w sobie jest wolny. W dalszym jednak rozważaniu można zauważyć, że jego koncepcja Boga nie jest definitywnie „apersonalna", lecz personalna, czyli Bóg jest osobą wolną w działaniu [11].

a) BÓG DAWCĄ ZBAWIENIA

Bóg jako osoba wolna w działaniu daje człowiekowi łaskę, przez którą zbawia samego człowieka [12]. Bóg — twierdzi Abelard — nawet jeśli kogoś potępia, jak faraona i Ezawa, to po to, by cały świat przykładem kar był odciągany od złego, a pobudzany do dobrego [13]. Abelard uważa, że Bóg wpływa na człowieka także przez przykłady, które oddziałują od wewnątrz — człowiek naśladujący zachowuje większą wolność. Stąd są to przykłady tylko pozornej surowości Boga (*crudelitas Dei*) i mogą być brane dialektycznie jako znaki miłosierdzia dla innych [14]. Gniew Boga — kontynuuje Abelard — wobec faraona to było miłosierdzie „dla przerażenia innych bezbożnych" [15]. Ta pozorna surowość Boga przejawia się również i w tym stwierdzeniu autora, że Bóg jest zawsze cierpliwy wobec grzeszników. W tej boskiej *severitas* przejawia się jednak sprawiedliwość i odwrotnie — boska *severitas* prowadzi jednak zawsze do świadczenia dobroci jako konkretnej łaski [16]. Pokazuje więc Boga bardzo pozytywnie jako osobę proponującą zbawienie człowiekowi i cierpliwie

---

[10] „Similiter cum dicimus: possibile est hunc salvari per Deum et possibile est Deum hunc salvare, ibi ad naturam huius, hic ad naturam Dei possibilitas refertur", jw., s. 371 w. 801—804.

[11] „commutabilem eventum quem aeque fieri et non fieri possibile est, cum nullam sui eventus necessitudinem teneat" (tamże, s. 371 w. 799—801).

[12] „Ostendit Apostolus congrua similitudine inducta de figulo Deum nequaquam iniuriae argui posse, si aliquibus gratiam noli dare per quam salventur" (CR IV (9/22), CCh XI, s. 242 w. 363—365).

[13] Tamże, s. 243 w. 370—374.

[14] Tamże, s. 243 w. 379—381.

[15] jw., w. 383.

[16] CR IV(11, 22), CCh XI, s. 264 w. 271—273.

czekającą, kiedy człowiek uświadomi swoją nieprawość i zwróci się do Boga. Bóg nie narzuca człowiekowi zbawienia, tylko je proponuje, okazując w ten sposób poszanowanie ludzkiej wolności. „W mocy Boga leży — mówi Abelard — nad kim chce się zmiłować, komu okazać miłosierdzie, przez które i dzięki któremu człowiek się zbawia" [17].

b) BÓG DAWCĄ MIŁOSIERDZIA

Zbawienie (*salvatio*) nie może się dokonać bez aktu miłosierdzia. Miłosierdzie więc jest środkiem zbawienia, które w rozumieniu Abelarda jest po prostu miłością: „bez Jego miłosierdzia nikt nie może być zbawiony" [18]. Miłosierdzie, z którym wychodzi Bóg naprzeciw człowiekowi, musi zawsze wyprzedzać samo zbawienie [19]. Zmiłowanie Boga — kontynuuje Abelard — musi być pierwsze, bo inaczej człowiek sam byłby twórcą swego zbawienia. Zmiłowanie Boże jest „przed jakąkolwiek zasługą i czynem ludzkim zbawczym" [20]. Takie twierdzenia nasuwają pewne kontrowersje, zdają się sugerować, jakoby Bóg sam odpowiadał za grzechy ludzi i efektywne zbawienie. Te wątpliwości jednak Abelard potrafi wyjaśnić twierdząc, że przecież Bóg w swoim działaniu jest osobą wolną i dlatego ma prawo wszystko uczynić. W takim rozumieniu Abelarda da się zauważyć pewnego rodzaju pozytywizm moralny. Dalej Abelard twierdzi wyraźnie, że człowiek w swoim działaniu też jest osobą wolną, czyli może sprzeciwić się łasce, którą Bóg daje wszystkim ludziom bez wyjątku [21]. Chociaż człowiek może przyjąć lub odrzucić łaskę soteryjną, jaką Bóg mu daje, to jednak sama łaska jest konieczna do zbawienia: „Uważam, że łaska Boga jest dla każdego tak bardzo konieczna, że ani siła natury, ani wolność woli nie może bez niej wystarczyć do zbawienia" [22].

W swojej argumentacji Abelard przytacza również środki pozytywne, odwracające człowieka od zła, które były w zasięgu każdego człowieka jako osoby będącej w możności przyjęcia ofiarowanego zbawienia. Tymi środkami były: kerygma Piotra, przykład życia, zdrada Judasza, która przez Boga została wykorzystana dla dobra ludzi jako „odstraszenie" [23].

Ciekawy też jest problem zbawienia „Reszty świętej". Abelard stwierdza, że ta „Reszta święta" osiągnie zbawienie, dokonane przez łaskę, czyli kiedyś wejdzie do Wiecznej Jerozolimy: *Omnis Israel salvus fiet* [24]. Zbawienie więc jest też łaską i dla „Reszty świętej" [25]. Nie decydują — jak twierdzi Abelard — uczynki ani własne zasługi czy zasługi świętych mężów. Zbawienie jest poznawalne jakoś po znakach poprawnej wiary i moralności, bo — kontynuuje autor — Jan Chrzciciel zdawał się rozpaczać co do zbawienia Żydów [26], ale nie było mu dane widzieć najgłębszego nurtu zbawienia świata. Izrael dążył do zbawienia tylko przez swe

[17] „cum habeat in potestate quibuscumque velit misericordiam impendere qua salventur" (CR IV(9, 17), CCh XI, s. 236 w. 147—149).

[18] „et sine eius misericordia nemo salvari possit" (tamże, s. 236 w. 149—150).

[19] „quod vero nonnisi praeveniente misericordia eius quisquam salvari queat" (tamże, s. 236 w. 151—152).

[20] „Cuius misereor praedestinando, antequam scilicet ullum sit hominis meritum" (tamże, w. 153 n).

[21] Tamże, s. 239 w. 255 n.

[22] Apologia, czyli wyznanie wiary w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 669—670.

[23] Tamże, s. 240.

[24] CR IV(11, 26), CCh XI, s. 266 w. 360 n.

[25] CR IV(11, 5, 6), CCh XI, s. 257 w. 29—35.

[26] „quasi de eorum desperaret salute" (tamże, w. 49).

uczynki, tymczasem mogło ono przyjść, nawet dla „Reszty świętej", tylko z wyboru łaski Bożej [27]. Abelard uczy również, że dzięki Bożej ekonomii „Reszta święta narodu izraelskiego zbawi się, bo są to ludzie, których sobie mianowicie Pan zostawił" [28]. Może być, że ta „Reszta święta" to nie tylko Żydzi przyszłości, lecz także ludzie prości i nieuczeni, jak apostołowie i wielu ludzi z tłumu, którzy żyli za czasów Chrystusa. Ta „Reszta święta" — jak wyraźnie zaznacza Abelard — jest wybrana przez łaskę samego Boga [29], ale w sposób tajemniczy, nam nie znany, na podstawie „boskiej dialektyki".

Problem zbawienia i niezbawienia przez Boga Abelard stara się omówić jeszcze szczegółowiej. Uważa najpierw, że są stawiane w tej materii bardzo trudne zarzuty, a mianowicie:

1. Albo Bóg nie może zbawić tego, kto ma być potępiony — a więc Bóg nie jest wszechmogący;

2. Albo Bóg nie jest doskonale dobry, bo nie dał niektórym łaski, czyli w jakimś sensie powinien był tych ludzi nie stwarzać.

Abelard zgodnie ze swoją metodą dialektyczną odpowiada w ten sposób:

1. Niektórzy nie mogą być zbawieni nie z racji woli lub mocy Boga, ale z racji ich woli, czyli przeszkód, jakie stawili;

2. Nie godzi to w dobroć Boga, bo dochodzi tu do głosu czynnik natury człowieka, którą Bóg stworzył całą wolą, ale która nie jest Bogiem i może Mu odmówić pełnych skutków i posłuszeństwa.

Bóg więc w swoim działaniu zbawczym jest osobą wolną i człowiek, do którego skierowane jest zbawienie, też jest wolnym w przyjmowaniu proponowanego zbawienia. W problemie wolności i konieczności w relacji: Bóg i zbawienie człowieka — Abelard broni tezy bardziej humanistycznej, że Bóg nie uczynił więcej człowiekowi, który się zbawia, niż człowiekowi, który się nie zbawia [30]. Tym samym stoi na innym stanowisku, niż potem stanął tomizm, jakoby Bóg dawał inną łaskę mającemu się zbawić (*gratia efficax*), a inną mającemu się potępić (*gratia communis*). Abelard jest zwolennikiem poglądów, które potem reprezentowali moliniści. Bóg działa jednakowo w stosunku do wszystkich ludzi. Efekty zależą od samych tych ludzi, po prostu od ich wolnej woli [31]. Bóg jako Osoba działająca i wolna — twierdzi wyraźnie Abelard — sprawia też cuda przez odrzuconych, jak i złych ludzi. Jednak najważniejsze jest to, żeby widzieć w nich moc Bożą, a nie ludzką: „Podobnie Bóg nie przestaje dawać darów swej łaski także przez niegodnych ministrów, codziennie sprawujących sakramenty Kościoła w sposób nadprzyrodzony na wezwanie swego imienia dla zbawienia wierzących [32].

---

[27] „ex electione gratiae Dei" (tamże, w. 54 n).

[28] Tamże, w. 29—33.

[29] „Quandoquidem de Elia exemplum induximus, ad quid inductum sit assignemus. Et hoc est quod dicit sic etiam nunc reliquiae, id est illi quos non abiecit Dominus, secundum electionem gratiae Dei, non merita ipsorum" (tamże, w. 29—33).

[30] „Quod Deus non plus faciat ei qui salvatur, antequam cohaereat gratiae quam ei qui non salvatur" (Cap. haer. VI, CCh XII, s. 476 w. 120—121); Por. Conf. Guilelmi elenchus 6; Bernardi elenchus 6, DS 725; Guilelmi. Disputatio, *PL* 180, 266D—267A.

[31] „Qui prudens est, providens sibi in futuro, ex libertate arbitrii quam habet, cohaeret gratiae?" (Cap. haer. VI, CCh XII, s. 477 w. 155—157).

[32] „Qui et per indignos ministros, gratiae suae dona non deserens, quotidie sacramenta ecclesiae ad invocationem sui nominis spiritualiter conficit salutem credentium" (TSch 113, CCh XII, s. 445 w. 1323—1325).

Jak już mówiliśmy, ciągłe podkreślanie, że Bóg jest Salwatorem, przeczy zarzutom, jakoby Abelard miał być tryteistą. Według tryteizmu, Zbawcą nie jest Bóg, Bóg Ojciec, lecz wyłącznie Jezus Chrystus. Nie był też modalistą, jak mu zarzucali inni. Wtedy w zbawieniu nie odgrywałby Chrystus istotnej roli, tylko Bóg Ojciec. Może wywody Abelarda o Trójcy mają swoje braki, ale soteriologia nie implikuje tych błędów.

c) BÓG ZBAWICIELEM W OSOBIE JEZUSA CHRYSTUSA

Chociaż tyle miejsca w swojej soteriologii Abelard poświęcił problemowi samego Boga jako sprawcy zbawienia, to jednak Zbawicielem nazywa konkretnie Jezusa Chrystusa. Chrystus w wielu miejscach pism teologicznych Abelarda jest nazywany krótko: „Salvator" [33] i dlatego zarzut, jakoby był on modalistą, jest niesłuszny. Ojciec — jak twierdzi nasz teolog — nie jest Zbawicielem, lecz Chrystus, dlatego Bóg dawał specjalnie i często obietnicę, że ześle Zbawcę [34]. Jednak Bóg Ojciec jako Bóg ma udział w zbawieniu, gdyż stanowi jedno Bóstwo z Synem. Obietnicę zbawienia również Bóg Ojciec spełnił. Tym obiecanym Zbawicielem według Abelarda jest *Iesus Christus Dei Filius salvator* [35]. Z kontekstu wynika, że jest to stare i ogólne użycie znanego terminu „Zbawca". W dawnym, ogólnym znaczeniu termin ten występuje w dziełach teologicznych Abelarda, kiedy on wykorzystuje tekst Hieronima [36], oparty raczej na legendzie, że jakoby potwór mityczny miał wyznawać przyjście Zbawiciela. W takim kontekście termin „Salvator" obejmuje całość tytułów i działań zbawczych Chrystusa, a więc nie tylko danie człowiekowi życia wiecznego. Opierając się w dalszym ciągu na tekście Hieronima Abelard stwierdza, że „dla zbawienia świata niegdyś przyszedł wspólny Bóg" [37]. Według takiej teologii zbawienie należy do Ojca, a nie Chrystusa lub o Chrystusie jest mowa wprost „Bóg" bez rozróżnień osobowych. Taka jednak teologia jest różna od Abelardowej, ponieważ dla Abelarda Zbawicielem jest Jezus Chrystus jako osoba historyczna.

Chociaż nauka Abelarda o Chrystusie była trochę archaiczna, w stylu Orygenesa, który twierdził, że człowieczeństwo zostało przyjęte przez Słowo i namaszczenie Ducha [38], to jednak również można zauważyć chrystologię bardziej ontologiczną, wskazującą na tożsamość osoby Syna Bożego ze Zbawicielem w Ewangelii [39]. „Najpierw więc Zbawca świata — pisze Abelard — objawił się przez swe narodzenie, w czasie, gdy wyszedł z łona Dziewicy i ukazał się światu w widzialnej postaci ciała, i w żłobku dał się poznać pasterzom, a później, z upływem czasu, postanowił jedne-

---

[33] TCh IV, 105, CCh XII, s. 317 w. 1679; Tamże IV, 134, s. 332 w. 2107; Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 633—634: „że jest On nie tylko Chrystusem (...), to znaczy naszym jedynym Zbawcą"; Kazanie na Palmową Niedzielę, tamże, s. 541; Kazanie na Boże Narodzenie, tamże, s. 503.

[34] CR IV (15, 8), CCh XI, s. 315.

[35] TCh I, 127, CCh XII, s. 126 w. 1710.

[36] Hieronymus: Vita sancti Pauli, *PL* 23, 23—24. Zob. TCh II, 8, CCh XII, s. 136 w. 135—146. Również występuje w TSch II, 8. Zob. notatkę wyjaśniającą F.M. Buytaerta w CCh XII, s. 136.

[37] Tamże, s. 136 w. 136—139.

[38] „id est homo ille assumptus a Verbo, qui secundum specialem eius unctionem specialiter Christus dicitur" (CR IV (15, 3), CCh XI, s. 312 w. 11—13).

[39] „Quod de substantia Patris natus est semper, ipse ait Salvator in Evangelio" Abelard cytuje Pseudo-Hieronima. Epist. XVII ad Cyrillum, a raczej jest to Anonymus. Commentarius in Tomum Damasi pape 2, PL 30, 183D. U Abelarda te słowa są zawarte w TCh IV, R105, CCh XII, s. 317 w. 1677—1680. Występują one również w innych miejscach. Por. TCh IV, 112, CCh XII, s. 321 w. 1799—1803.

go dnia objawić się jeszcze bardziej przez nadzwyczajne zjawiska, tak aby wszyscy, którzy nie znali Go z Pisma Świętego, przynajmniej przez cudowne znaki mieli zachętę do wiary" [40]. W takim stwierdzeniu Abelarda kryje się prawda, że zbawienie jest przez osobę, ale za pomocą człowieczeństwa, które Chrystus przyjął na siebie przez fakt wcielenia. Zbawienie więc jest związane głównie z osobą Chrystusa, ale w Jego relacji do Ojca i Ducha, choć działania na zewnątrz są w Trójcy wspólne. Dla Abelarda Słowo jest głównym sprawcą zbawienia. Abelard uważa, że św. Paweł w swoim Liście do Rzymian (15,6) do słowa „Bóg" dodał słowa: „Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa", co zdaje się sugerować znaczenie: „Ojciec Zbawcy". Abelard kontynuuje, że „Bóg jest wsławiony za to, że ma takiego Syna nie tylko dla własnej chwały (jaką Mu Syn oddał), ale także dla naszego zbawienia, aby stać się również naszym Ojcem przez Tego, który zstąpił szukać braci" [41]. Chrystus więc po to zstąpił z nieba, aby dokonać zbawienia, uczynić ludzi swoimi braćmi. Chrystus pragnął naszego zbawienia, a więc był to aspekt personalny. Był to wielki akt wyboru ze strony Chrystusa i Jego woli. Według Abelarda po prostu „Pragnęła zatem dusza owego człowieka naszego zbawienia, które w swej śmierci czynił przedmiotem świadomego uczucia" [42]. Samą natomiast wielkość zbawienia mierzy się ceną śmierci krzyżowej Chrystusa [43].

d) FAKTY PASCHALNE

Chcąc realistycznie wyrazić osobowe zaangażowanie Chrystusa w dzieło zbawienia, Abelard porównuje stan Chrystusa do chorego lub rannego, który ze względu na upragnione zdrowie wiele znosi przeciwności, gwałtu i cierpień. Ta męka i śmierć były przeciw woli Chrystusa, ale w obrębie Jego woli było zbawienie ludzi, jakie podjął świadomie i zgodnie z wolą Ojca. Męka Chrystusa świadczy więc o olbrzymiej sile decyzji Chrystusa, o woli zbawienia człowieka. Zbawienie więc nie było jakieś przypadkowe, biologiczne i nieświadome, ale dokonało się w tych aktach paschalnych Chrystusa, w trosce o życie i zbawienie człowieka. Ciągle pamiętamy, że zbawienie jest tym razem brane jako integralne, pełne, wraz z *redemptio* i *iustificatio*.

Patrząc więc na zbawienie od strony jego sprawcy, a więc Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, można zauważyć niejako dwa nurty procesu zbawienia:

1. Zbawienie jako całość, czyli łącznie z odkupieniem i usprawiedliwieniem,
2. Zbawienie jako stan osiągnięcia życia wiecznego i transcendencji po tym życiu doczesnym.

W takim osobowym zaangażowaniu Chrystusa jako wykonawcy zbawienia przejawia się największa wartość osobowa, jaką jest miłość. Miłość więc jest pełnią doskonałości osoby, a konkretnie w wypadku zaangażowania zbawczego samego Zbawiciela Jego miłość po prostu zbawia.

---

[40] Kazanie na dzień Trzech Króli w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 519.

[41] „Unde et cum dixisset Deum, addit eumdem et Patrem Domini nostri Iesu Christi, qui non solum ad gloriam suam sed ad nostram etiam salvationem habere talem Filium gloriatur, ut per eum etiam noster sit Pater qui descendit quaerere fratres" (CR IV (15, 6), CCh XI, s. 315 w. 102—106).

[42] „Desideravit quidem anima hominis illius salutem nostram quam in morte sua consentire sciebat" (CR II(6, 9), CCh XI, s. 179 w. 101—102).

[43] „Generaliter admonet nos vitare blasphemiam omnem, (...) quia videlicet exemplo Christi lucrandi sunt" (CR IV (14, 16), CCh XI, s. 304 w. 254 n.

Ta *Caritas Christi* w soteriologii abelardowskiej jest dla *salvans*, ponieważ tylko dzięki Jego działaniu soteryjnemu zaczyna w człowieku istnieć *Caritas Dei* jako jedyna prawdziwa „jakość soteryjna". Ona to dzięki Chrystusowi staje się *inspirata, aedificata, radicata et fundata* [44]. Tak rozumiana miłość zbawcza jest po prostu Miłością Bożą „przetworzoną" w człowieku i dlatego staje się ona w rzeczywistości soteryjnej Chrystusową miłością zbawczą. Sama wola zbawienia jest również rozumiana przez Abelarda po prostu jako *caritas*, stanowiąca nie tylko „ekonomię Bożą", czyli „ekonomię Bożą" zbawienia [45], ale również jest poszerzona o *dispositio dilectionis* ekonomii zbawczej miłości [46].

Twórcą ekonomii zbawienia, jak stwierdza Abelard, jest Bóg. W samej ekonomii zbawienia wyróżnia on poszczególne jej etapy: *praescierit, praedestinet, vocet, iustificet, magnificet* [47]. Ta miłość jako przyczyna sprawcza samego zbawienia nie tylko przejawia się w fakcie śmierci Zbawiciela, ale również w Jego zmartwychwstaniu. Abelard jednak dodaje, że Bóg Ojciec wskrzesił Chrystusa i to należy do mocy Boga. Przy summie zbawienia zaś Abelard mówił, że Chrystus sam zmartwychwstał (*resurrexisse*), a więc Chrystus objawił moc Bożą w zmartwychwstaniu, a następnie nie tyle był narzędziem zbawienia, ile Zbawcą, czyli osobą zbawiającą. Ze zmartwychwstaniem Chrystusa wiąże się ściśle Jego wniebowstąpienie. Jak zmartwychwstanie ukazuje moc Bożą, tak wniebowstąpienie jest ukazaniem pełnej chwały zbawionym (*Et hosanna salvati populi*) [48].

Budzi wątpliwości pewna fraza: *tam in capite quam in membris*. Z kontekstu wynikałoby, że Chrystus zmartwychwstały zbawił członki Ciała, czyli Kościół, ale zacytowana fraza sugeruje, że dokonał zbawienia *in capite*, a więc czyżby Chrystus sam siebie miał zbawić? Należy chyba to sformułowanie Abelardowe rozumieć następująco:

1. Dzieło samego Chrystusa Głowy dokonało się w zmartwychwstaniu;
2. Chrystus jako Głowa Kościoła tworzył pewien proces odrodzenia ludzkości, czyli był On wiodącym i w Jego zmartwychwstaniu dokonał się punkt kulminacyjny tego procesu.

Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc istotnym elementem „reparacji" i zbawienia [49]. Chrystus występuje tu więc jako uosobienie zbawienia, jako główne źródło życia dla wszystkich.

e) PEWNOŚĆ ZBAWIENIA

Jezus Chrystus jako Zbawiciel jednocześnie daje pewność tego zbawienia [50]. W dowodzeniu pewności zbawienia przez Abelarda charakterystyczny jest dla niego problem, kto może „zaskarżyć" (*quis accusabit*) zbawienie, zdziałane przez Chrystusa, a przyjęte przez człowieka jako swoje. Wychodzi on z założenia, że zbawienie jest rzeczą ułożenia odpowiednich stosunków między Bogiem i człowiekiem. Mogłaby więc, teoretycznie biorąc, wtrącić się jakaś osoba trzecia w ten układ stosunków oso-

[44] CR III (8, 38—39), CCh XI, s. 228 w. 617—620.
[45] „Dilectio vero Dei erga nos est ipsa divinae gratiae de salute nostra dispositio" (CR IV(13, 10), CCh XI, s. 290 w. 170—171.
[46] Tamże, s. 290 w. 163—165.
[47] CR III(8, 31), CCh XI s. 225 w. 510 n.
[48] Carm. LI, PL 178, 1798.
[49] „Totam autem humanae reparationis et salutis summam, tam in capite quam in membris, Apostolus hoc loco paucis comprehendit, dicens videlicet Christum resurrexisse a mortuis, qui traditus est" (CR II(4, 23 n), CCh XI, s. 152 w. 980—983).
[50] CR III(8, 33), CCh XI, s. 226 w. 531.

bowych między Bogiem a człowiekiem. Nie może tego zbawczego, nowego układu stosunków — jak twierdzi Abelard — „zaskarżyć" sam Bóg, bo On usprawiedliwia, nie „oskarża" [51]. Chrystus również nie może ludzi wrócić do stanu potępienia, ponieważ „okazał nam najwyższą miłość" [52], umierając za zbawienie ludzi. Choć akt zbawczy Chrystusa był wolny, to jednak jest on nieodwracalny z racji godności osobowej Chrystusa. Zresztą Chrystus po zmartwychwstaniu jest „stałym adwokatem u Ojca" [53] i pamięta — jak pisze Abelard — o zbawieniu, którego stał się sprawcą. Chrystus więc ciągle wstawia się za ludźmi, których obdarzył zbawieniem. Może nas „oskarżać" — twierdzi autor — oczywiście kłamliwie, tylko szatan, który jest uosobieniem „Niezbawienia". Myśl średniowieczna przypisywała wielką rolę szatanowi. Jednak szatan nie może zachwiać pewnością zbawienia, ponieważ zbawcze akty Chrystusa są zawsze zwycięskie i nieodwołalne. W rozumieniu Abelarda trwałość aktów zbawczych i ich niezmienność, których dokonał Jezus Chrystus jako Salwator człowieka, wynika z cech personalnych tych aktów. Zupełnie niesłusznie dla ludzi „ziemskich" jest to raczej „zmiennością". Zbawienie więc, dokonane przez akty zbawcze samego Salwatora, ma jak najbardziej charakter pewny i nieodwracalny, a to ze względu na Osobę samego Zbawiciela.

f) ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO

Autorem i sprawcą zbawienia, jak wynika z powyższej analizy, jest Jezus Chrystus, bo tylko on stał się uhistorycznionym, osobowym Salwatorem człowieka, ale w jakimś stopniu w urzeczywistnieniu tegoż Chrystusowego zbawienia jest „zaangażowany" i Duch Święty jako trzecia Osoba Trójcy i *amor Patris et Filii* [54]. Duch Święty dla Abelarda to po prostu Miłość: „Co właściwie innego znaczy Duch Święty, jeżeli nie miłość, albo dar Boskiej dobroci?" [55]. W rozumieniu Abelarda ta miłość soteryjna jest w jakimś sensie i „ekonomią" Ducha Świętego [56]. Duch Święty jako Miłość musiał przyjść na świat, a więc musiał się „uhistorycznić", aby być kontynuatorem i finalizatorem całego dzieła zbawienia: „Po przyjściu na świat Syna, po Jego powrocie do Ojca, w dzień Wniebowstąpienia, było jeszcze potrzeba, aby przyszedł Duch Święty i dokonał wszystkiego, co Syn rozpoczął w dziele naszego zbawienia" [57]. Duch Święty w soteriologii Abelardowej, to Osoba działająca przez miłość i dzieląca się miłością. To działanie soteryjne Ducha Świętego nie tylko jest kontynuacją dzieła zbawienia, dokonanego przez Jezusa Chrystusa; konkretnie wystąpił On już w momencie „zmaterializowania" soterii, czyli jako Miłość stał się sprawcą narodzin Salwatora: „mówimy o Zbawicielu, że się narodził nie tylko z Panny, lecz także z Ducha Świętego, jako z Niego poczęty. Ale inaczej narodził się z Niej, inaczej z Niego. Z Niej oczywiście, jak z Matki, ponieważ z Jej substancji wziął ciało. Z Niego

---

[51] Tamże, s. 226 w. 531—535.

[52] „Numquid ipse Christus qui tantam nobis exhibuit dilectionem" (tamże, s. 226 w. 537—538).

[53] „tamquam advocatus Patrem interpellat pro nobis" (tamże, s. 226 w. 548—549).

[54] TCh IV, 114, CCh XII, s. 321 w. 1816 n.

[55] Kazanie na Zwiastowanie NMP w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 497; Tamże: Kazanie na Boże Narodzenie, s. 511; TCh I, 34, CCh XII, s. 86 w. 450.

[56] Tamże, s. 86 w. 421 i okoliczne.

[57] Kazanie na dzień Zielonych Świąt w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 570.

jednak nie jak z Ojca, lecz jak ze sprawcy narodzin" [58]. Duch Święty więc jako sprawca narodzin Zbawiciela w ten sposób „doprowadził do skutku zbawienie dla wszystkich ludzi" [59].

Jednak Duch Święty nie tyle jest ściśle związany z samą Osobą Salwatora w urzeczywistnieniu dzieła zbawczego, ale również jest „zaangażowany" w eklezjalny charakter soterii. Dla Abelarda pierwszym etapem wcielenia zbawienia w życie jest głoszenie Słowa Bożego, dzięki któremu człowiek może poznać, a następnie przyjąć ofiarowane mu zbawienie. Skuteczność soteryjną głoszenia Słowa Bożego zapewnia Duch Święty przez rozpalanie w człowieku prawdziwej miłości: „objawienie się Ducha w postaci ognia i zdroje łaski wylanej na uczniów w dzień Zielonych Swiąt (...) miało służyć rozpaleniu ognia miłości, która przezwycięża wszystkie przeszkody, aby wszędzie na świecie mogło być swobodnie głoszone Słowo Boże" [60].

Duch Święty jako *bonitas divinae caritatis* jest również obecny i działający — co podkreśla Abelard — w urzeczywistnianiu zbawienia sakramentalnego. To działanie zbawcze Ducha Świętego w wymiarze sakramentalnym dokonuje się na sposób dobroci, która np. w sakramencie chrztu przybiera postać *regeneratio*, a w sakramencie bierzmowania *confirmatio* [61].

Duch Święty w soteriologii Abelarda jest więc osobowo „zaangażowany" jako Miłość i przez miłość sprawia urzeczywistnienie zbawienia w wymiarze historycznym i personalnym. Natomiast autorem tegoż zbawienia jest Jezus Chrystus jako jedyny i w pełni wystarczający Salwator człowieka.

2. ZBAWIENIE JAKO PROCES DIALOGICZNY

W dziełach teologicznych naszego autora występuje najczęściej *salus* jako rzeczywistość religijna, nadprzyrodzona, i to nie tylko w kontekście *anima*, ale i bez tego kontekstu. U Abelarda bardzo często występują terminy związane z *salus*. Terminów tych używa on przede wszystkim na oznaczenie:

1. Zbawienia chrześcijańskiego w przeciwieństwie do innych;
2. Zbawienia bytowego, odrodzenia, „nowego człowieka";
3. Zbawienia realizującego się finalnie w Królestwie Niebieskim, a zapoczątkowanego w wymiarze doczesnym, ziemskim;
4. Zbawienia przeciwstawionego zbawieniu naturalnemu, świeckiemu [62].

Nasuwa się wniosek, że terminy, związane z *salus*, funkcjonowały w owych czasach głównie tam, gdzie oznaczały tylko rzeczywistość ludzkiej egzystencji nadprzyrodzonej, w języku obiegowym. Natomiast w myśli teologicznej Abelarda terminy te są raz po raz poszerzane na całość treści i aspektów zbawienia, jakkolwiek zawsze o znaczeniu ontycznym. Można więc twierdzić, że byt ludzki to byt *salvabilis* i *salvandus* pod każdym względem, w każdym czasie i miejscu, i na wszystkich płaszczyznach.

---

[58] Kazanie na Boże Narodzenie w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 511; Kazanie na Zwiastowanie NMP, tamże, s. 491; Wykład Symbolu Apostolskiego, tamże, s. 635.
[59] Tamże, s. 510.
[60] Teologia chrześcijańska, ks. IV w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 333.
[61] Tsch 71, CCh XII s. 429—430 w. 843—850 n.
[62] CCh XI, np. s. 93, 99, 104, 105 n.

a) EWANGELIA W ZBAWIENIU

Zbawienie więc, mające u Abelarda najczęściej charakter nadprzyrodzony, dokonuje się jednak w życiu ludzkim i w samej osobie ludzkiej. Takie zbawienie daje człowiekowi przede wszystkim Ewangelia, którą autor rozumie jako Słowo Boże. Ewangelia więc jako Słowo „zbawia" człowieka, i to w wymiarze indywidualnym, jak też i społecznym. Przy czym jednak Ewangelia jako Słowo, albo raczej w swoim słowie, posiada jeszcze dwie warstwy „zbawczej egzystencji", a mianowicie: wiarę, nadzieję i miłość jako stan nowej egzystencji duchowej i to, oczywiście, chrześcijańskiej oraz sakramenty, czyli znaki uobecniające odkupienie Chrystusowe w obecnym świecie historycznym i widzialnym [63].

Z powyższej analizy wynika, że zbawienie jest rzeczywistością z „tamtego świata", ale przychodzi do ludzi, wcielając się w życie doczesne niejako trzema drogami: przez Ewangelię, czyli Objawienie i Słowo; przez stany wiary, nadziei i miłości; przez sakramenty [64].

Widać z tego, że zbawienie wkracza w całą osobę ludzką, tzn.: w jej stan intelektualno-poznawczy (Ewangelia przez Słowo), w jej warstwę wolitywno-dążeniową (wierzenie, spodziewanie się, miłowanie), w jej sferę działaniową (sakramenty, działające w obrębie znaków materialnych, którymi posługuje się każdy człowiek). Abelard wskazując na trzy drogi, którymi zbawienie dochodzi do człowieka i podając jednocześnie trzy warstwy „zbawczej egzystencji", o których wyżej powiedziano, nie wiąże ściśle zbawienia z moralnością jako taką (*praecepta, praeceptio*). Zbawienie w rozumieniu naszego teologa ma jeszcze mniejszy związek z instytucjami religijnymi (*instituta, patrum, disciplinae, canones et decreta, regulae monachorum*) [65]. Moralność i instytucje religijne są raczej dopełnieniem rzeczywistości zbawczej w Ewangelii, jej ozdobą, pomnożeniem oraz umocnieniem (*muniatur incolumitas*). W tym to sensie dla Abelarda „zbawcza rzeczywistość" [66] została przekazana ludziom substancjalnie przez Ewangelię, czyli przez życie i czyny Jezusa Chrystusa, natomiast listy apostolskie mają na celu jedynie umocnienie, pomnożenie, zabezpieczenie i ułatwienie wprowadzenia Ewangelii w życie [67].

A zatem, według Abelarda, celem Listu św. Pawła do Rzymian jest być pewnym łącznikiem czy medium pomiędzy objawioną nauką o zbawieniu, zawartą w Ewangelii, a konkretną sytuacją życiową adresatów tego Listu. Jest to więc ważne rozróżnienie wagi i doniosłości: Ewangelii jako treści Chrystusowego objawienia, innych pism, zawartych w Nowym Testamencie, jako sposobu wcielania odkupienia Chrystusowego w życie.

W tym sensie moralność i instytucje religijne są raczej sposobami percepcji zbawienia, objawionego i dokonanego przez Chrystusa, jak też sposobami wcielenia Ewangelii w życie osoby ludzkiej w czasie i przestrzeni. Zbawienie w rozumieniu Abelarda jest więc przede wszystkim procesem dialogicznym, dokonującym się między osobami: Bóg i czło-

---

[63] „Sufficere autem saluti fortasse poterant ea quae Evangelium de fide et spe et caritate seu sacramentis tradiderat" (tamże, s. 42 w. 61—62). Słowo „seu" trzeba chyba tutaj tłumaczyć nie jako „czyli", bo w takim tłumaczeniu te trzy cnoty byłyby utożsamione z sakramentami, ale jako „czy to" lub „oraz", również". Sakramenty w takim tłumaczeniu słowa „seu" są wyróżniane obok cnót teologicznych.

[64] Kazanie na Wielkanoc w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 550.

[65] Tamże, s. 42—43 w. 61—78.

[66] Tamże, w. 80.

[67] „hanc intentionem epistolae tenent ut ad obediendum evangelicae doctrinae nos moveant, vel etiam ad amplificandam vel tutius muniendam salutem tradant. Et haec quidem est omnium epistolarum generalis intentio" (tamże, s. 43 w. 81—84).

wiek. Proces zbawczy, zainicjowany jest przez samego Boga, który przez Ewangelię, skierowaną do człowieka, proponuje zbawienie. Natomiast człowiek jako osoba jest receptorem proponowanego przez Boga zbawienia. Ta recepcja realizuje się przede wszystkim w moralności, zachowaniu się i otwarciu osobowym samego człowieka.

Jednak w efekcie Abelard osadza zbawienie w schemacie chrystologicznym: Bóg — Człowiek. Stąd zachodzi u niego doskonała synteza, która została rozerwana dopiero przez protestantyzm. Zbawienie więc jest jakimś przedziwnym spotkaniem nadprzyrodzonej łaski Bożej z pełną, realną odpowiedzią człowieka, przejawiającą się w jego życiowych działaniach [68].

Z tym również wiąże się myśl, że zbawienie rozwija się, rośnie i postępuje (*amplificanda dona, extenuanda merita*), czyli ma ono charakter dynamiczny, życiowy i realizuje się w perspektywie finalnej, stanowiącej cel zbawienia, zmierzającego do swojej pełni. To dynamiczne, rozwojowe rozumienie zbawienia przez Abelarda dokonuje się dzięki temu, że jest łaską. Łaska więc jest tym motorem sprawczym i pierwszorzędnym zbawienia (*exaggeratio gratiae*), natomiast ludzkie czyny mają w nim niejako wartość drugorzędną (*attenuatio nostrorum operum*) [69] Abelard opowiada się w tym miejscu zdecydowanie przeciwko pelagianizmowi. W każdym razie *nostra opera* oznaczają w rozumieniu Abelarda raczej drogę i miejsce realizowania się zbawienia na ziemi, jego dochodzenia do głosu. Te *nostra opera* są w ludzkiej mocy i w dużej mierze podlegają człowiekowi i mogą być przez niego pomnażane.

W całości komentarza do Rz 2,14-15 u Abelarda dochodzi do dominacji terminów soteriologicznych: *iustificatio* i częściowo *redemptio*, a zanika trochę termin *salus*. Jednak *salus* zdaje się występować w znaczeniu egzystencji nadprzyrodzonej, tworzonej przez Boga w przeciwieństwie do stanu naturalnego przede wszystkim w wielu innych pismach. W komentowanej przez Abelarda części Listu św. Pawła do Rzymian (pierwszych jego rozdziałów) da się zauważyć, że czasami *salus* jest jakby rugowane z płaszczyzny doczesnej i naturalnej, ustępując miejsca terminowi *iustitia*. Był to okres raczej moralistycznego rozumienia zbawienia.

b) STWORZENIE I ZBAWIENIE

Abelard porusza również ciekawy problem, że — jak się wydaje — zbawienie, jakie Żydzi mieli objawione z Prawa, było dostępne również poganom bez tego objawienia, a na mocy tożsamości „dzieł nakazanych prawem" (*opera quae lex praecepit*) [70]. Znaczyłoby to, że i poganom dostępne było zbawienie dzięki identyczności ich uczynków, dzieł (*opera*) z nakazanymi przez żydowskie Prawo objawione. Tutaj Abelard został napiętnowany jako pelagianista. Winę jednak za to ponosi ówczesny wąski kontekst teologiczny. Dziś w świetle pełnej nauki o zbawieniu powszechnym dostrzega się wielką zasługę w próbach ukazania, że *salus* w znaczeniu objawionym przedmiotowo było dostępne również i poganom. Dawniejsi komentatorzy zarzucali Abelardowi, że jest naturalistą, ograniczając się do jego zwrotu o poganach, że *naturaliter faciunt*. Należy jed-

[68] „In his itaque duobus, tam operibus scilicet nostris quam divina gratia, totius materiae summa consistit" (tamże, s. 43 w. 93—95).

[69] Jw., s. 43 w. 90, 96 n.

[70] „Quod apparet ex gentilibus, qui quamvis legem scriptam non habeant quam audire possint, cum tamen faciunt ea opera quae lex praecepit, aeque ut Iudaei salvantur" (CR I(2, 14), CCh XI, s. 84 w. 286—289).

nak zauważyć, że Abelarda termin *naturaliter* (z natury, naturalnie, docześnie) rozumie on równocześnie teologicznie, a mianowicie: *quam [legem] naturaliter, hoc est ex sua creatione, habent* [71]. „Naturalność" bazuje tu na „stworzoności", czyli na akcie stwórczym samego Boga. Oznacza to prawdopodobnie, że zbawienie Chrystusowe kryje się antycypacyjnie i zarodkowo w osobowym stwarzaniu Bożym. Rzeczywistość zbawienia objawionego nie wisi w próżni ani nie jest luźno nałożona na stworzenie, lecz jest wzbudzana przez Chrystusa w samym sercu stworzonej rzeczywistości, czyli w człowieku. Dzisiaj, żeby uniknąć pelagianizmu, mówi się raczej o „sumieniu" niż o uczynkach. Ale jest charakterystyczne, że i Abelard dostrzegł ten termin „sumienie" u Pawła. Chrystus więc wskrzeszał zawsze łaskę zbawienia w centrum osoby ludzkiej, nawet poganina, byle ten okazał w sumieniu swoim (Rz 2,15) jakąś „zgodność" (*aequitas*) z objawionym nastawieniem ku Prawu pisanemu.

Abelard zdaje się iść dalej. Twierdzi on, że w sytuacji braku objawienia dopełniającego ludzie „sami sobie są prawem" [72], czyli osobowość ludzka jest sama dla siebie bazą zbawienia, na której może się rozgrywać zbawienie objawione w Kościele, a także i nie objawiane oficjalnie, tylko w inny sposób dokonane przez Boga. Na tę osobowość „zbawialną" (*salvabilis*) składają się u Abelarda głównie: miłość, dobra wola i prawość, czyli sumienie. U podstaw jest tu nieco inna antropologia teologiczna, tylko w części augustyńska. Abelard bierze od Augustyna pojęcie „serca" jako centrum osobowości podlegającej procesowi zbawienia, ale to „serce" interpretuje jako osobowe, sumieniowe, zdolne rodzić zasługi zbawienne. To zaś dla augustynowego pesymistycznego oceniania wnętrza człowieka było niemożliwe. A więc dla Abelarda serce człowieka jest tym tajemniczym miejscem, gdzie Bóg może dokonać zbawienia, prawdziwie nadprzyrodzonego i chrześcijańskiego, w sposób różny od żydowskiego i ewangelijnego, jakkolwiek w ostatecznym rozrachunku jest to zbawienie to samo: „Doprawdy, ci, którzy wykazują na zewnątrz dobrą wolę w czynie, posiadaną w duszy (w osobowości), ujawniają dzieło prawa napisanego w sercach" [73]. Jak Żydzi mieli Prawo pisane, tak każdy człowiek, a więc i poganin, ma również jakieś „prawo pisane" w sercu swoim. Jest to wprawdzie inne „pisanie", ale ostatecznie współautorami jednego i drugiego są: Bóg i współpracujący z Nim człowiek. „Napisane przez Boga" dla Abelarda oznacza przede wszystkim — tkwiące potencjalnie w sercu i w woli człowieka, nastawionej na dobro i realizującej to dobro w życiu praktycznym [74].

Kiedy Abelard określa, czym jest osobowość zbawcza, to mocniejszy akcent kładzie na woli niż na intelekcie, jakkolwiek wola jest tu funkcją osoby — duszy (*in mente*) i „serca", zgodnie z tradycją augustyńską, posiada również elementy intelektualno-poznawcze.

c) UCZYNKI I ZBAWIENIE

Osobny jest problem związku zbawienia z uczynkami, występujący w soteriologii abelardowskiej. Abelard w ramach zagadnienia „zbawienie — uczynki" porusza ciekawy związek zbawienia z treściami świado-

[71] Tamże, s. 85 w. 293.

[72] „ipsi sibi sunt lex" (CR I (2, 14), CCh, s. 85 w. 296).

[73] „Quippe qui exhibent exterius in opere voluntatem bonam quam habent in mente, ostendunt opus legis scriptum in cordibus" (tamże, s. 85 w. 299—301).

[74] „Cum dicit scriptum, perseverantiam bonae voluntatis innuit" (tamże, s. 85 w. 401—302).

mości i wiary. Problem ten sam w sobie jest stary i znany od dawna w myśli chrześcijańskiej, ale Abelard w swojej refleksji teologicznej podaje inne jego rozwiązanie. Najpierw przytacza ogólnie przyjmowane zdanie, że „zbawienie dokonuje się przez wiarę w Chrystusa" [75]. Wyjaśnia jednak dalej, że chodzi tu o wiarę inkarnacyjną, chrystologiczną, a mianowicie taką, która wiąże bóstwo i człowieczeństwo w jedną osobę w przypadku Chrystusa: *usque ad unum* [76]. Nie jest to jednak jakieś ogólne związanie bóstwa i człowieczeństwa (*ne generaliter*), lecz konkretne, a więc historyczne, inkarnacyjne. Wyjaśnia to w ten sposób, że wiara zbawcza polega na przylgnięciu do prawdy i miłosnym złączeniu się i czynieniu dobra, ale zawsze w odniesieniu do Boga — Człowieka. Nie chodzi tu o samego Boga ani o samego człowieka w Chrystusie, lecz o jedność Boga i Człowieka. Nie ma więc dobra, nie ma miłości, nie ma zbawienia w izolacji tych bytów — Chrystusa i człowieka. Zbawienie dokonuje się dzięki pełnemu związaniu osoby ludzkiej z Osobą Zbawcy, powstałą ze złączenia bytu boskiego i ludzkiego w jednym konkretnym przypadku Chrystusa: „Zbawiony jest ten, kto jest z wiary lub «rodzi się» z wiary Jezusa Chrystusa, to znaczy, kto wierzy w Tego Jezusa jako Zbawiciela w aspekcie, w jakim jest On Chrystusem, to jest Bogiem i Człowiekiem" [77]. A więc zbawienie jest ostatecznie dzięki syntezie wiary i uczynków, w postaci zespolenia całego Chrystusa i całej osoby ludzkiej.

d) MIŁOŚĆ ZBAWIAJĄCA

W myśli soteriologicznej Abelarda można też zauważyć i taki motyw, że miłość ludzka (choć pod inspiracją Boga) dokonuje zbawienia: oczyszcza z grzechów, ocala człowieka, wyrywa ze śmierci, daje nieśmiertelność. Miłość więc w zbawieniu jako procesie dokonującym się w człowieku jest pewnego rodzaju sakramentem zbawienia, bo jest to taka miłość, w której wyraża się cała osoba. A więc miłość występuje również na płaszczyźnie soterii nadprzyrodzonej i eschatycznej, może tutaj nawet szczególnie.

Chociaż Abelard podkreśla mocno udział miłości ludzkiej w procesie zbawienia, to jednak istotną dla urzeczywistnienia samego zbawienia w człowieku jest miłość Chrystusa zbawiająca [78]. Ta Chrystusowa *caritas salvans* przyjmuje postać osobową. Jest ona po prostu „Duchem Syna" [79]. Zbawienie jest dane człowiekowi przez akty paschalne i to głównie przez śmierć Chrystusa na zasadzie miłości [80]. Byłoby to raczej popieranie tradycji rzymskiej, że wydarzenia paschalne są przyczyną zbawienia, a nie wcielenia. Miłość zbawiająca Chrystusa jest heroiczna, darmowa, absolutna; jako pierwsza wychodzi naprzeciw człowiekowi [81]. „Wśród ludzi — pisze Abelard — może znaleźć się ktoś, kto umarłby za człowieka dobrego, po prostu z miłości do niego i oczywiście z nadzieją zapłaty od Boga.

---

[75] „qui faciat bonum usquequo veniat credendo et per amorem se copulando ei qui vere unus est et immutabilis per naturam et singularis per eminentiam, id est Deo sive Christo" (CR I(3, 12), CCh XI, s. 105 w. 312—315).

[76] Tamże, s. 105 w. 309.

[77] „Eum qui ex fide est Iesu Christi, hoc est qui credit eum Iesum, id est salvatorem, per hoc quod Christus est, id est Deus et homo" (CR II(3, 26), CCh XI, s. 113 w. 121—123).

[78] CR II(5, 7 n), CCh XI, s. 156 w. 80 n.

[79] TCh IV, 133, CCh XII, s. 331 w. 2085 n.

[80] CR II(5, 7 n), CCh XI, s. 156 w. 81—83.

[81] Jw., s. 156 w. 83.

Chrystus natomiast nie tylko odważył się umrzeć, oddać życie, ale nawet za grzeszników. To z kolei budzi i umacnia w nas miłość do Niego" [82].

Soteria ma swój początek głównie w historycznym odkupieniu, które polega na zmianie „grzesznej sytuacji" człowieka. Abelard rozumie „grzeszników" jako złe istoty, a więc po średniowiecznemu, a nie jako istoty „słabe", jak pelagianie. Grzech w teologii Abelarda to przekreślenie człowieczeństwa. W takim rozumieniu teologii grzechu wychodzi jeszcze bardziej jaskrawie wielkość miłości odkupującej. Zbawienie więc, które urzeczywistnia się w człowieku dzięki miłości Chrystusa, wyrażonej w aktach paschalnych, jest jednocześnie użyczeniem człowiekowi przez Boga wielkiej łaski. Bóg dając więc taką łaskę człowiekowi buduje czy też umacnia swoją miłość w nim. Można to rozumieć, że odkupienie to:

1. Wlanie w nas miłości od Chrystusa, wzbudzenie jej w nas, czyli zbudowanie („byliśmy grzesznikami") [83];

2. Umocnienie miłości (*confirmat*), a więc albo umocnienie jakiejś wirtualnej przynajmniej miłości naturalnej (coś z pelagianizmu), albo miłości okazanej jeszcze w Starym Testamencie, a potem stałe umacnianie miłości danej nam na chrzcie;

3. *Suam caritatem* można też rozumieć jako Jego, czyli Chrystusa miłość oraz jako „miłość ku sobie, ku Chrystusowi", a więc każda osoba ludzka ma jakąś miłość nie uformowaną ku Bogu. Akt miłości Chrystusa na krzyżu formuje tę miłość i ukierunkowuje ją ku samemu Chrystusowi jako sprawcy rzeczywistości zbawienia.

Abelard więc jako wspaniały humanista, który dostrzega w teologii zbawienia również miłość ludzką, raczej twierdzi, że wydarzenia paschalne Jezusa Chrystusa, będące dowodem miłości samego Boga do człowieka, powodują uformowanie i właściwe ukierunkowanie samej miłości ludzkiej, będącej w każdym człowieku w jakiejś postaci „nie uformowanej" [84].

Po fazie odkupienia człowiek musi przejść fazę usprawiedliwienia, w której dokonuje się cały proces oczyszczenia moralnego. Jest to druga faza zbawienia. Trzecią fazą jest nastawienie na nowy byt w Królestwie niebieskim, na jego ostateczne wypełnienie [85]. Abelard rozumie również *salvatio* jako osiągnięcie Królestwa niebieskiego [86]. W ten sposób rozumiejąc odróżnia *salvatio* od *iustificatio*, które rozumie jako oczyszczenie z grzechów przez odkupienie [87]. Nasz autor uważa więc, że śmierć Chrystusa dokonała usprawiedliwienia ludzi, przeznaczyła do zbawienia [88].

Dzięki czemu proces zbawienia ludzi mógł się zrealizować? Dzieje się to właśnie „przez miłość, którą już w Nim mamy, wywodzą się z owej

[82] Jw., s. 156 w. 76—81.

[83] Tamże, s. 146 w. 84—85.

[84] „Et per exhibitionem tantae gratiae commendat Deus, id est aedificat sive confirmat, suam caritatem in nobis" (tamże, s. 156 w. 81—83).

[85] TCh IV, 72, CCh XII, s. 298.

[86] CR II(5, 11), CCh XI, s. 156 w. 104 n.

[87] „Quod si ita respexit eum essemus peccatores, morti scilicet unicum suum pro nobis tradendo, multi magis igitur, id est multo facilius sive libentius vel probabilius, nunc respiciet nos ad salvationem, iam iustificatos in sanguine suo, hoc est iam per dilectionem quam in eo habemus, ex hac summa gratia quam nobis exhibuit, pro nobis scilicet adhuc peccatoribus moriendo. Et hoc est salvi erimus ab ira, scilicet futura, id est a peccatorum vindicta, per ipsum, scilicet Christum pro nobis semel morientem et saepius orantem et assidue nos instruentem" (tamże, s. 156 w. 86—95).

[88] Tamże, s. 156 w. 88—90.

najwyższej łaski [śmierci], jaką nam wyświadczył" [89]. A zatem uwypukla się myśl, że miłość została wlana w serca ludzkie z chwilą śmierci Chrystusa. Jest to miłość zbawiająca, czyli nadprzyrodzona, ale będąca w jakiejś relacji do miłości naturalnej. Jednocześnie budzi wątpliwości zwrot Abelarda: *dilectio in eo* [90]; nierzadko pisze on pośpiesznie i wieloznacznie, jak też niezbyt gramatycznie. Zwrot ten można więc rozumieć wielorako, a mianowicie:

1. Albo miłość *in eo* [w Chrystusie], wypływająca z Chrystusa jako źródła;

2. Albo nasza miłość niejako „lokowana w Chrystusie", a więc zwrócona ku Chrystusowi;

3. Albo miłość religijna „w Chrystusie przyniesiona na świat", czyli odróżniana od miłości ludzkiej naturalnej;

4. Albo jako „chrystyfikacja" całej miłości doczesnej przez umieszczenie jej pod „firmamentem" Chrystusa — Zbawiciela.

Chociaż trudno sprecyzować, co Abelard rozumie przez *dilectio in eo*, to jednak odkupienie i zbawienie są dziełem tej samej miłości między Chrystusem a ludźmi, i to raczej poszczególnymi, konkretnymi, a nie jakąś anonimową społecznością.

Powyższa analiza pozwala również wyciągnąć wniosek, że w teologii zbawienia naszego teologa nie ma elementu fatalnego, demonicznego, a nawet nie jest egzagerowana tajemniczość. W jego teologii zbawienia jest raczej tylko element osobowy. Zbawienie więc to naprawienie relacji międzyosobowych, to jest między osobą człowieka a Osobą Chrystusa i Osobą Ojca. Osoba Chrystusa dokonuje zbawienia głównie w sensie pojednania osoby ludzkiej z Osobą Ojca [91].

e) ZBAWIENIE KOSMICZNE

Mimo że *salus* realizuje się w pełni dopiero w eschatologii, to jednak ma ono swoją prehistorię, a nawet i historię w doczesności. W pierwszym etapie dotyczy to i kosmosu. Chociaż samo zbawienie mieści się w teologii Abelarda głównie w kategoriach osobowych, to jednak w omawianiu historii zbawienia [92] można zauważyć jakiś delikatny wątek zbawienia kosmicznego, które, jak wyżej stwierdzono, w ogólności jest obce myśli Abelardowej. Abelard w swoim rozumowaniu cytuje dzieło *Timaeus* Platona [93], twierdząc, że Platon uczy, iż świat jest zbudowany na kształt greckiej litery „chi", zakrzywionej i złożonej z dwóch długości. Na tej podstawie Abelard uważa, że Platon „oddał w sposób tajemniczy zbawienie wszystkich ludzi, które rozumiemy w ten sposób, że odpowiednio do prawdziwej budowy (konstytucji) samego świata dokonało się w samej męce Pańskiego krzyża" [94].

Jest to nauka Abelarda, że krzyż przenika całą konstrukcję świata, że zbawienie w jakimś sensie występuje w relacji do całego kosmosu. Można więc tutaj dopatrywać się jakiegoś wątku kosmicznego w teologii zbawienia.

---

[89] Tamże, s. 156 w. 89—91.

[90] Jw., s. 156 w. 90.

[91] „salvi erimus per ipsum" (tamże, s. 156 w. 97 i w. 100—101).

[92] CCh XII, s. 140—143.

[93] Timaeus 36b-c: „Tunc hanc ipsam seriem in longum secuit et ex una serie deas fecit easque mediam mediae in speciem chi Graecae litterae coartavit curvavitque in orbis" (u Abelarda tekst ten jest trochę zmieniony. Por. TCh II, 16, CCh XII, s. 140 w. 260 n).

[94] Tamże, w. 257—265.

f) WIARA ZBAWIAJĄCA

Abelard porusza się bardziej po terenie ludzkiej historii zbawienia. Stwierdza on, że ludzie żyjący przed przyjściem Zbawiciela nie mieli sakramentów (nawet Job ich nie miał). Prawo było dane tylko Izraelowi, nie było ono tak ogólne, a więc nie posiadały go — jak twierdzi Abelard — wszystkie narody, tak jak Ewangelia Jezusa Chrystusa, która ma zakres uniwersalny, jeśli chodzi o jej posiadanie. Okres Prawa — według naszego autora — to była *prima vocatio*. Natomiast okres Ewangelii to *secunda vocatio* [95]. Inne narody, oprócz Izraela — kontynuuje Abelard — nie były całkowicie poza zasięgiem zbawienia, które dokonywało się po prostu przez prawa natury. Jest to śmiała teza Abelarda, doceniająca siłę każdej osoby ludzkiej, nawet nie posiadającej objawienia Chrystusowego: „Nie możemy być zmuszeni żadną racją do tego, żebyśmy nie mieli żadnej nadziei na zbawienie tych pogan, którzy przed przyjściem Odkupiciela, nie będąc pouczeni żadnym prawem pisanym, według Apostoła, w sposób naturalny czynili to, co należy do Prawa (pisanego): sami sobie byli prawem i objawiali dzieło prawa wypisane na swoich sercach, gdy sumienie ich oddawało im świadectwo" [96]. Według Abelarda i poganie, przed Żydami, zbawiali się przez wiarę bez uczynków prawa [97]. Nasz myśliciel, chociaż dostrzega możliwość zbawienia pogan, którzy żyli poza strukturami żydowskiej historii zbawienia, to jednak podkreśla konieczność wiary w procesie zbawczym, urzeczywistniającym się stale w każdym konkretnym człowieku. Zbawienie więc zawsze jest uwarunkowane posiadaniem przez człowieka *fides catholica* [98]. Posiadanie wiary umożliwia jej wyznawanie: „Najpierw trzeba mieć wiarę, a dopiero później składać wyznanie wiary" [99]. Chociaż Abelard tak mocno podkreśla konieczność *fides catholica* do zbawienia, to jednak jako humanista widzi tę wiarę zawsze w kategorii wolności: „Oczywiście możemy się zbawić z własnej woli, nie z cudzego przymusu" [100]. W dalszej części swoich rozważań dotyczących historii zbawienia jako jednego ciągu historycznego Abelard dowodzi, że jedna wiara zbawiała od początku, „bo jeden przecież jest Bóg" [101]. Zbawienie więc zaczęło się już od prawa natury, czyli jeszcze przed Prawem pisanym [102].

Z powyższych rozważań Abelarda można wyróżnić niejako trzy epoki zbawienia, a mianowicie: *sub lege naturali, sub lege scripta, sub Evangelio* [103]. Podział na epoki zbawienia trochę inaczej wygląda niż np.

---

[95] TCh II, 17, CCh XII, s. 140 w. 226—272.

[96] „Nulla itaque, ratione cogendi videmur, ut de salute talium diffidamus gentilium qui ante adventum redemptoris nullo legis scripto instructi naturaliter, iuxta Apostolum, ea quae legis sunt facientes, ipsi sibi lex erant qui ostendebant opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum" (TCh II, 19, CCh XII, s. 141 w. 285—290). Por. Rz 2, 14—15.

[97] Tamże, s. 141 w. 297—300, gdzie Abelard przytacza Rz 3, 28—30.

[98] „Catholica quippe est fides, id est universalis, quae ita omnibus necessaria est ue nemo discretus absque ea salvari possit" (TSch 23, CCh XII, s. 410 w 273—275; Por. Expositio fidei in Symbolismo Athanasii, PL 178, 629—632.

[99] Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 626.

[100] Wykład wiary według Symbolu Atanazego, tamże, s. 649.

[101] Zob. przypis 97.

[102] „Ex quibus quidem verbis Apostoli aperte monstratur iustitiam a naturali lege incepisse, et omnino sine lege scripta per fidem homines iustificatos esse. Ubi etiam adnectitur quam facile ad gravissima peccata post legis scriptae prohibitiones inclinarentur homines, iuxta illud poeticum: «Nitimur in vetitum semper cupimusque negata» (TCh II, 21, CCh XII, s. 141 w. 318—323). Ostatnie słowa, cytowane przez Abelarda, są wzięte z Owidiusza. Zob. Ovidius: Amores III, 4, 17.

[103] TCh II, CCh XII, s. 140 n.

u Prospera z Akwitanii, który dzieli całą historię zbawienia na: *ante legem, sub lege, sub gratia.*

W rezultacie Abelard ma bardzo optymistyczny pogląd na zbawienie w epokach przed Ewangelią, co koresponduje z teorią zbawienia przez miłość, tak charakterystyczną dla teologii zbawienia, a nawet całej soteriologii abelardowskiej. „Rzeczy te przytoczyliśmy — jak mówi Abelard — aby ktoś nie wątpił w zbawienie wiernych pogan także po daniu prawa aż do przyjścia Chrystusa, jeśli żyli bez przyjmowania sakramentów, ale roztropnie i sprawiedliwie" [104]. Według naszego myśliciela do takich dobrych ludzi, żyjących przed przyjściem Chrystusa Zbawiciela, należało wielu filozofów, a także prostych świeckich, niewykształconych oraz uczonych czy mędrców, jak np. Job [105]. W każdym razie zbawiali się ludzie, którzy żyli przed starym Testamentem, w pogaństwie obok judaizmu oraz w czasie Ewangelii. Chociaż są poganami, „żadna rozumna racja nie zmusza nas do tego, abyśmy mieli wątpić w zbawienie tych pogan, którzy przed przyjściem Zbawiciela nie mieli żadnego prawa podanego na piśmie — ale według słów Apostoła — z instynktu natury spełniali przykazania Zakonu" [106].

g) MĄDROŚĆ I ZBAWIENIE

Zbawienie więc, dokonujące się w historii zbawienia, jest przede wszystkim procesem, co wyraźnie występuje w soteriologii naszego teologa. Zbawienie jako proces, dokonujący się w historii, wiąże się — jak twierdzi Abelard — bardzo ściśle z mądrością Pana. Musiało być ono ustawione odpowiednio do człowieka i czasu, jak też do umysłowości, i rozpoczęło się w sposób szczególny przez wcielenie :„Ponieważ przeto we wszystkim, co uczynił Pan w ciele naszym, jest w intencji pouczenia [nas], dlatego słusznie mówi się, że wcieliła się sama mądrość i że w ciele, które przyjęła, objawiła się nam, gdyż wszystkiego dokonała w ciele po to, aby prawdziwa mądrość pouczyła nas w tych rzeczach, które są potrzebne do zbawienia" [107]. Tutaj filozofia też nie jest potępiana, ale wyróżniana jako „prawdziwa mądrość". Abelard uczy, że wcielenie było czymś przygotowującym cały proces zbawienia: Bóg objawił moc, aby wzbudzić wiarę. Lud musiał być wpierw pouczony, w co ma wierzyć i co czynić, a potem pociągnięty ku miłości rzeczy poznanych. Stąd wszystko, co Pan uczynił, zmierza do pouczenia nas, a potem wzbudzenia żaru miłości. Dzieło zbawcze Chrystusa uczy i budzi miłość ku Niemu. Wcielenie było więc personalnie konieczne dla zbawienia osób. Poza tym całość dzieła zbawczego Chrystusa rozpięta jest na siatce mądrości, która jest czymś właściwym tylko osobie.

W myśli soteriologicznej Abelarda można zauważyć pewną ewolucję poglądów, zmierzającą zdecydowanie w kierunku pozytywnym i to raczej syntetycznym. Otóż w swoich *Komentarzach do Listu św. Pawła do Rzymian*, Abelard opowiadał się raczej za koncepcją rzymską, która

[104] Tamże, s. 142 w. 339—342.

[105] Tamże, s. 142 w. 343 n. Abelard dla poparcia swojego twierdzenia cytuje również Grzegorza Wielkiego, który też mówił o sprawiedliwym Jobie. Patrz: Grzegorz Wielki: In Job, Praed., PL 75, 518D.

[106] Teologia chrześcijańska, księga II w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 106; Por. tamże, s. 108, 109, 177.

[107] „Cum itaque in omnibus quae in carne gesserit Dominus nostra sit eruditionis intentio, recte sola incarnari sapientia dicitur, et in carne quam accepit ista nobis exhibuisse, quia ad hoc omnia gessit in carne, ut nos vera erudiret sapientia quae ad salutem sufficerent" (TCh IV, 63, CCh XII, s. 292 w. 912—916).

uważała, że zbawienie mieści się jedynie w zdarzeniach paschalnych Jezusa Chrystusa. Jednakże wypowiedzi w *Theologia Christiana*, jak dopiero co przytoczona, tak mocno podkreślające fakt wcielenia, stanowiący doczesne centrum samego procesu zbawczego, są dowodem ewolucji poglądów. Abelard w swoim dziele *Theologia Christiana* zdaje się niejako odwracać swoje twierdzenie z *Komentarzy do Listu do Rzymian*, pisząc, że „bez wątpienia cała istota zbawienia ludzkiego polega na tajemnicy wcielenia, bez którego wszystko inne byłoby na próżno" [108]. Z takiego stwierdzenia jasno wynika, że w urzeczywistnianiu zbawienia wcielenie jest faktem istotnym. Można tutaj dopatrywać się tylko zdania samego Augustyna albo uznać, że poglądy soteriologiczne Abelarda bardziej się wykrystalizowały i przyjęły charakter syntetyczny, czyli zbawienie składa się z wcielenia i aktów paschalnych. Cały kontekst i sposób argumentacji pozwala twierdzić, że Abelard pojmuje zbawienie syntetycznie. Rzeczywistość zbawienia jest więc wspaniałą syntezą wcielenia i aktów paschalnych. Byłyby więc tutaj połączone dwie koncepcje soteriologiczne: wschodnia — podkreślająca szczególnie fakt wcielenia w soteriologii i zachodnia — zwracająca większą uwagę na akty paschalne.

h) POWSZECHNA WOLA ZBAWCZA BOGA

Syntetyczna koncepcja zbawienia łączy się też ściśle z powszechną wolą zbawienia. Abelard jest raczej uniwersalistą i dlatego problem powszechnej woli zbawczej Boga, jak i problem potępienia widzi, podobnie jak św. Paweł w pierwszym Liście do Tymoteusza [109] w tym, że Bóg chce wszystkich zbawić, jak też chce zbawić niektórych daremnie, czyli bez skutku [110]. Orygenes przyjmował apokatastazę, według której i demony mają się zbawić w nowych cyklach zbawczych, a więc według takiej koncepcji Orygenesowej efektywnie wszyscy się zbawią. Jednak Abelard odżegnuje się zdecydowanie od takiej opinii i określa ją jako *detestabilem* [111]. Wyróżnia więc autor dwa znaczenia słowa „wola Boża": wola według zarządzenia Opatrzności, czyli to, co Bóg zaplanował, wybrał, ustanowił; wola jako napomnienie lub aprobata, dążenie swojej woli oraz gotowość nagrodzenia przez łaskę [112].

„Wola Boża" w rozumieniu Abelarda jest wolą „planującą" i wykonawczą. A zatem wola w pierwszym znaczeniu jest przeprowadzalna w całości, ale tylko wobec części ludzi. Natomiast wola w drugim znaczeniu jest warunkowa i stosowana do wszystkich ludzi bez wyjątku, ale skutek nie jest pełny: „W ten sposób zaradza każdemu człowiekowi w sprawie jego zbawienia i do tego go [Bóg] nawołuje, choć słuchają nieliczni" [113].

W każdym razie zbawienie dokonuje się w jakimś najwyższym zespoleniu woli człowieka z wolą Bożą. Wola zdaje się stwarzać nowy świat, nowego człowieka.

---

[108] „Unde et superius, cum Platonicorum sententias de Verbo Dei Augustinus praesentaret, solum quod ad divinitatem Verbi pertinet se in eis repperisse confirmavit et nihil de incarnationis mysterio, in quo totam salutis humanae summam consistere certum est, sine quo frustra cetera creduntur" (TCh IV, 159, CCh XII, s. 345 w. 2543—2548). Por. TCh I, 125. W tych miejscach Abelard cytuje Augustyna, który razem z platonikami takie sentencje o Słowie Bożym przedstawia.

[109] 1 Tm 2, 4; TCh V, 52, CCh XII, s. 357 w. 370—371.

[110] Tamże, w. 370 n.

[111] „iuxta illum detestabilem Origenis errorem" (tamże, w. 378—379).

[112] Tamże, w. 385—388 i s. 358 w. 389—391.

[113] „Sic quippe unicuique homini consulit de salute sua et ad hanc eum adhortatur, cum obediant pauci" (TCh V, 28, CCh XII, s. 358 w. 400—401).

i) *REPARATIO* I ZBAWIENIE

W ramach tworzenia „nowej rzeczywistości" musi się też mieścić element odrodzenia i naprawy. Stąd w teologii soterii Abelarda zauważa się również pewien związek pojęcia *salus* z *reparatio* [114]. *Reparatio* można rozumieć jako:

1. Odkupienie, przywrócenie do stanu pierwotnej doskonałości, odrodzenie, a *salus* jako zbawienie pozaziemskie, czyli sukcesywnie — najpierw musi nastąpić *reparatio*, a następnie *salus*;

2. Można również rozumieć synonimicznie: *reparatio* oznacza tyle co i *salus*, a więc oznaczałoby naprawę człowieka upadłego i zniszczonego przez grzech pierworodny;

3. Można również rozumieć je uzupełniająco, a nawet dwupłaszczyznowo: *reparatio* to porządek moralny, czyli naprawienie stanu moralnego, przezwyciężenie *concupiscentiae* niszczącej człowieka psychicznie, a w każdym razie w porządku moralnym, natomiast *salus* to porządek sakramentalny, bytowy, czyli naprawienie egzystencji ludzkiej, jej bytu, struktury.

Zbawienie więc w swojej rzeczywistości bytowej, dokonującej przemiany samego bytu osobowego, uwarunkowane jest niejako rzeczywistością „reparacji", stanowiącej podstawę zaistnienia samego zbawienia. W pewnym jednak sensie *reparatio* jest pierwszym etapem samego procesu zbawienia ontycznego.

j) GLORYFIKACJA I ZBAWIENIE

Rozumienie zbawienia przez naszego autora ma przede wszystkim charakter transcendentny. W rozważaniach teologicznych Abelarda można również spotkać takie przypadki użycia terminu *salvatio* lub *salvari*, które nie oznaczają wcale zbawienia transcendentnego, lecz raczej immanentne [115]. Abelard pisze, że przez akty paschalne Chrystusa „nie tylko będziemy zbawieni" (*salvi erimus*), to jest uzyskamy zbawienie przez Niego, czyli uzyskamy możliwość być zbawionymi, ale także osiągnęliśmy najwyższe uchwalebnienie (*gloriatio*). W tym *gloriatio* Bóg dał człowiekowi pojednanie ze sobą [116]. Z dalszego kontekstu wynika, że *gloriatio* można również tłumaczyć jako jakiś dodatek do zbawienia. Dokładniejsza jednak analiza pozwala dokonać subtelnego rozróżnienia między *salvatio* a *gloriatio*. *Salvatio* oznacza bardziej ocalenie od potępienia, a więc ma jakiś charakter zachowawczy, chroniący człowieka przed trwałą tragedią jego egzystencji. *Gloriatio* ma w sobie więcej treści twórczych, czyli stanowi niejako uzupełnienie bytowe samej egzystencji człowieka, bo zapewnia człowiekowi osiągnięcie chwały, życia trwałego w Bogu, słowem: uwielbienie [117].

Abelard *salvatio* i *gloriatio* w sensie sprawczym przypisuje Chrystusowi, który jest tą Osobą konkretną, historyczną, obdarzającą człowieka w jego bycie osobowym zbawieniem, będącym przede wszystkim gwaran-

---

[114] CR II(4, 23 n), CCh XI, s. 152 w. 980 n; CR IV(11, 26), CCh XI, s. 266 w. 332 n.

[115] „Non solum autem, scilicet salvi erimus, id est salvari per ipsum impetrabimus, sed etiam gloriationem maximam adepti sumus et maximo honori nobis imputamus, quod talem nobis reconciliationem Deus dedit. Et hoc est gloriamur in Deo, non in nobis, id est de tanto eius beneficio ex gratia eius, non ex meritis nostris, nobis per Christum collato" (CR II (5, 7 n), CCh XI, s. 157 w. 104—110).

[116] Tamże, w. 104—107.

[117] Tamże, w. 107—110.

cją ocalenia od potępienia. Jaśniej tę prawdę ukazuje Abelard, zestawiając ze sobą dwie osoby, a mianowicie: Adama jako pierwszego człowieka i sprawcę potępienia i Jezusa Chrystusa jako tego Nowego Człowieka, w którym człowiek otrzymał zbawienie jako dar [118]. „Przez pierwszego Adama — mówi Abelard w swoim kazaniu na Boże Narodzenie — ziemia została przeklęta, przez drugiego [Chrystusa] otrzymała błogosławieństwo, ponieważ pierwszy pociągnął za sobą wszystkich na potępienie, drugi nas wybawił od potępienia i dlatego zasłużył, aby w ścisłym znaczeniu był nazwany Jezusem, to znaczy Zbawcą" [119].

Kontynuując swoje rozważania autor ukazuje najpierw Adama jako historycznego człowieka, którego grzech przeszedł na całą ludzkość. Natomiast przez Chrystusa i z samego Chrystusa jako konkretnej, historycznej Osoby przeszedł nie tylko jeden dar na ludzkość, ale wiele darów [120]. Od Chrystusa, dawcy zbawienia i wielu innych darów, rozpoczęła się nowa epoka zbawienia, która charakteryzuje się wielkim postępem. Ten wielki postęp to wiele darów, jakby wiele nurtów zdarzeń dobra i wyniesienia człowieka wyżej przez Chrystusa, czyli Chrystus więcej nieporównanie zdziałał dla zbawienia człowieka niż Adam dla jego potępienia. Nowa epoka zbawienia, ta Chrystusowa, jest o wiele wyższa od epoki odrzucenia i potępienia. Przy tym ten dar zbawczy (*donum*) Chrystusa żyje w historii i jest przekazywany na potomnych: „więcej darów jest przekazywanych na potomnych [121]". Zbawienie więc jest także pewną tradycją, ciągłością. Abelard nie mówi tylko o sposobie przekazu zbawienia, to znaczy, czy zbawienie dociera do konkretnych ludzi przez Kościół, czy inną drogą.

k) ZBAWIENIE I POTĘPIENIE

Ważne jest również określenie zbawienia przez antytezę: *damnatio*. Zbawienie jest więc przeciwieństwem potępienia — odrzucenia od Boga — winy, zła, grzechu, śmierci, grzechu pierworodnego [122], a także wiecznej kary [123]. Abelard, analizując zbawienie przez antytezę *damnatio*, dostrzega przede wszystkim sprawców tych wydarzeń, a więc twórców epok: niezbawienia, odrzucenia (Adam) oraz zbawienia, błogosławieństwa (Chrystus).

Zbawienie więc i niezbawienie są pewnymi procesami, dokonywanymi źródłowo nie przez jakieś zjawiska nieosobowe, choćby przez samą śmierć Chrystusa jako śmierć, lecz przez akty osobowe [124]. To potępienie stało się jakimś *scandalum* dla człowieka [125], czyli proces zbawienia i potępienia dokonuje się również w psychice. Dziwne jest to łączenie stanów zbawczych i niezbawczych z życiem psychicznym i duchowym człowieka. W konsekwencji jednak jest to wiązanie z osobą.

---

[118] CR II (5, 15 n), CCh XI, s. 159 w. 194 n; Kazanie na Boże Narodzenie w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 505.

[119] Kazanie na Boże Narodzenie, tamże, s. 505.

[120] „Et non sicut per unum, scilicet hominem Adam, pertransiit subaudis ut supra dixit, peccatum, scilicet unum in omnes, hoc est originale, ita et donum, similiter unum pertransiit per unum hominem, videlicet Christum, immo multa dona ad multos" (CR II(5, 15 n), CCh XI, s. 159 w. 201—205).

[121] „plura per Christum ad posteros transmittuntur" (tamże, w. 186).

[122] Tamże, w. 184—200.

[123] Tamże, w. 209.

[124] Tamże, w. 201 n.

[125] CR IV(11, 9), CCh, XI, s. 259 w. 98 n.

1) CHARAKTER EKLEZJALNY ZBAWIENIA

Zbawienie jako proces osobowy urzeczywistnia się w człowieku — jednostce indywidualnej, ale również w jakimś wymiarze społecznym, ponieważ występuje naturalne powiązanie każdej jednostki ludzkiej z innymi. U Abelarda mamy więc do czynienia ze zbawieniem o charakterze eklezjalnym. Abelard zakłada, że przynależność do Kościoła katolickiego jest znakiem zbawienia nadprzyrodzonego [126]. Kościół nazywa Abelard wprost „Ciałem Chrystusa" i dlatego przynależność do niego jest konieczna, aby człowiek mógł stać się *homo salvatus:* „Każdy, kto nie należy do Jego Ciała, którym jest Kościół, jest odrzucony od bramy nieba i łaski Boga. On tylko jeden otwiera tę bramę, a nikt już nie zamyka. Przez nią musi do życia wejść każdy, kto ma być zbawiony" [127]. Kościół jest po prostu miejscem zbawienia, a więc jest on antycypacją zbawienia wiecznego. Jest on „duchowym miastem Boga" [128]. Używając takiego sformułowania, Abelard jednocześnie daje dowód, że w rozumieniu eklezjalnym zbawienia jest pod wpływem augustynizmu. Do tego Kościoła — jak dalej twierdzi Abelard — wkroczy kiedyś „pełnia ludów" (także pogan) [129], czyli „wielu nawróci się z całości wszystkich ludów" [130]. Taki więc proces zbawienia ma niewątpliwie charakter dynamiczny i eklezjalny. Wymaga przede wszystkim od człowieka nawrócenia, będącego niejako wstępem do samego zbawienia [131]. Nawrócenie, jak mówi Abelard, możliwe jest tylko w obecnym czasie, w doczesności, a więc w konkretnej historii, którą człowiek tworzy i przez którą też w jakimś stopniu się wyraża. Nawrócenie to jest czynnością ludzką, i to nie jednorazową. Musi istnieć nieustanne nawracanie się. W ten sposób człowiek nastawiony jest na zbawienie eschatologiczne, które zrealizuje się na końcu czasów.

1) ZBAWIENIE JAKO WYZWOLENIE

Jeśli zbawienie wymaga od człowieka nawrócenia, dokonującego się w doczesności, to jednocześnie ma jakiś charakter wyzwalający. Według myśli teologicznej Abelarda zbawienie też oznacza wyzwolenie [132]. Chcąc bliżej przedstawić treść zbawienia jako wyzwolenia, autor posługuje się argumentacją biblijną, która jest podstawowa w jego teologii. Przytacza Ps 13,7, gdzie jest mowa, że Pan odejmie niewolę. Żydzi jednak po Chrystusie przez zatwardziałość — jak twierdzi Abelard — zaciągnęli „cięższą niewolę", okrutniejszą. Jest to niewola błędu, grzechu, niewiary, zaślepienia, jakiejś perfidii, pozbawienia największego dobra zbawczego, które stało się najbliżej w czasie [133]. W dalszej egzegezie cytowanych przez siebie słów psalmu opowiada się Abelard za Orygenesem [134], twierdząc, że mowa jest o Syjonie, Jakubie i Judei jako *pars pro toto: Sion salvanda* [135],

---

[126] „Unde et haec in ecclesia inolevit consuetudo ut in exordiis lectionum quae de epistolis apostolicis sumuntur" (CR IV(10, 1), CCh XI, s. 248 w. 16—18).

[127] Kazanie na dzień Trzech Króli w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 532.

[128] „et spiritalem Dei civitatem" (CR IV(11, 25), CCh XI, s. 265 w. 306).

[129] Tamże, w. 304.

[130] Tamże, w. 305.

[131] „Conversi ad Christum salvabuntur" (tamże, s. 266 w. 347—348).

[132] „Quae tamen captivitas solvetur" (tamże, w. 355).

[133] Tamże, w. 352—357.

[134] Tamże, s. 267 w. 371—375. Abelard cytuje słowa Orygenesa. Patrz: Orygenes: Comm. in Epist. ad Rom VIII, 12, PG 14, 1197A.

[135] „vel secundum Origenis verba «Veniet propter Sion», scilicet salvandam" (tamże, w. 378—379), Por. Iz 59, 20.

co oznacza cały świat. W takim kontekście biblijnym *salvatio* w tym konkretnym wypadku oznacza:

1. „Zbawca wyrwie Syjon z niewoli diabła, czyli jarzma grzechu, który odrywa duszę od Boga" [136]; a więc jest to wyzwolenie z grzechu, diabła i otwarcie drogi ku Bogu;

2. Jest to odwrócenie nieprawości „ludu izraelskiego", a więc uwolnienie z grzechu pierworodnego, z grzechów uczynkowych oraz z „resztek grzechowych" [137]. Określenie zbawienia „od resztek grzechowych" należy rozumieć raczej „od grzechów możliwych", bo pojęcie „relikwii grzechowych" jest chyba dopiero pojęciem św. Tomasza z Akwinu;

3. Jest to danie chwały [138].

Takie rozumienie zbawienia przez autora jeszcze lepiej przybliża tę rzeczywistość w kategoriach osobowych i charakteryzuje się jakąś stopniowalnością. Najpierw jest to wyzwolenie od różnych form zła, które deformują egzystencję i byt ludzki, a następnie obdarzenie chwałą.

m) SŁOWO W ZBAWIENIU

Charakterystycznym rysem teologii zbawienia Abelarda jest też silny związek zbawienia ze Słowem [139], wypowiedzianym przez Boga i będącym Bogiem, jak też ze „słowem wiary" [140]. W rozumieniu naszego teologa to Słowo Boże, będące samym Bogiem, jest po prostu samą Mądrością Bożą: „Słowo Pańskie, czyli Syn Boży, nie jest słowem przelotnym, uchwytnym dla ucha, lecz umysłowym, to znaczy jest samą myślą, albo mądrością współwieczną z Bogiem, którą właściwie należy nazwać wszechmądrością, analogicznie do tego, jak mówi się o wszechmocy" [141]. Słowo — mówi Abelard — jest wypowiedziane przez Boga, a jednocześnie jest blisko człowieka, w jego sercu i na ustach. To Słowo „uwierzone czyni wiernych" [142]. Tym samym niesie ono człowiekowi zbawienie. Apostołowie — kontynuuje Abelard — są wysłani przepowiadać Słowo: „I słusznie, bo na wyznawaniu tego słowa i wierze polega nasze zbawienie" [143]. Nie wiadomo, czy tekstu nie należy tłumaczyć także w ten sposób: „na wyznawaniu tego słowa i wierze weń". Byłoby to jeszcze mocniejsze podkreślenie rangi Słowa. W każdym razie zbawienie jako proces jest ujmowane w słowa: „Najpierw uwierzyć w słowa Chrystusa, a wtórnie w słowa Biblii, Kościoła i nasze" [144]. Egzystencja chrześcijańska zależy więc od dwóch rzeczy: wyznawania Słowa, wiary Słowu.

Na podstawie takiej głębokiej i szeroko pojętej teologii Słowa, przedstawionej przez Abelarda [145], można wnioskować, że teologia zawiera również „słowo zbawienia". Abelard przyjmuje też patrystyczne przekonanie, że o zbawieniu jako „wkroczeniu do życia wiecznego" [146] decyduje przyjęcie treści słów, że „Jezus jest Panem". Treść Słowa chrześcijańskiego wzbudza cały proces zbawczy w osobie ludzkiej: uwierzenie, wyznanie

[136] Tamże, w. 379—381.
[137] „a reliquis quae commissuri essent" (tamże, w. 384—385).
[138] „quamdam Iudaeis gloriam" (tamże, w. 287).
[139] CR IV(10, 8 n), CCh XI, s. 251 w. 87 n.
[140] Tamże, s. 250—251.
[141] Teologia chrześcijańska w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 37.
[142] „quod creditum fideles facit" (tamże, w. 86).
[143] „Et merito, quia in huius verbi confesione et fide salus nostra consistit" (tamże, w. 87—88).
[144] Tamże, w. 90 n.
[145] Tamże, s. 250—251.
[146] Tamże, w. 94 n.

ustami [147], wypowiedzenie słowa wiary, religijne jego rozumienie, czyli „objęcie sercem", dostosowanie woli do tego, w co się wierzy — umiłowanie słowa wiary, przełożenie wiary na czyn praktyczny [148].

W konsekwencji więc wiara, że Chrystus powstał z martwych, prowadzi do troski o naśladowanie Go i przejście za Nim do życia wiecznego [149]. W tym tkwi również myśl, że sama treść słowa już przenosi umysł ludzki do wieczności, a potem miłość (wola) i uczynki przenoszą tam ludzkie ciało, moralność. Abelard wzmacnia tę ideę, powołując się na Księgę Powtórzonego Prawa (30,14): „Słowo jest w ustach i sercu, aby je czynić". Jest więc Abelard jako sermonista zwolennikiem wielkiej mocy słowa w sprawach wiary, a także teologii „czynienia słowa zbawienia". Stąd u Abelarda występuje ścisły związek *salus* z *praedicatio*. Cała więc treść soteryjna musi być przepowiadana, głoszona wszystkim ludziom bez wyjątku [150]. Otwiera pełną drogę zbawienia do słowa, do języka, nawet w prakseologii. Przygotowuje więc niejako współczesną hermeneutykę i teologię języka. Abelard podaje również strukturę słowa i wiary, która jest w całości strukturą Pawłową, rozbudowaną, wymieniającą poszczególne etapy od słowa do zbawienia [151]:

1. Na początku jest Słowo Boże zbawcze;
2. Wypowiedziane realnie w postaci Jezusa Chrystusa i w Jego posłaniu [152];
3. Posłanie przez Chrystusa do służby Słowu — w postaci apostołów i Kościoła [153];
4. Uwierzenie w Słowo, a nie tylko Słowu [154];
5. Realizowanie Słowa w sobie nie tylko przez wypowiadanie Go zewnętrzne (*vocatio*), lecz także przez wprowadzenie Go w swoją całą osobę i całe życie (*invocatio Verbi Dei*);
6. Na końcu ma przyjść zbawienie [155].

W myśli soteriologicznej Abelarda da się również zauważyć i zbawienie doczesne. Posługując się sobie właściwą argumentacją biblijną, dość często Abelard powołuje się na teksty starotestamentalne, które cytuje i na ich podstawie przeprowadza swój wątek teologiczny. Powołując się na Ps 73,12: „Bóg zaś, Król nasz, uczynił zbawienie pośrodku ziemi", rozwija wątek zbawienia doczesnego, gdzie mówi o Jerozolimie jako o środku świata [156]. Są tu motywy królewskie i jerozolimskie, oczywiście jako symbole. Takie zbawienie jest mimo wszystko doczesne.

Reasumując można powiedzieć, że w soteriologii Abelarda zbawienie jest przede wszystkim procesem, i to dialogowym, zachodzącym między

---

[147] Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 628: „Podobnie apostołowie, jak głosi podanie, będąc niejako zebrani na uczcie, po wspólnej naradzie ułożyli obecny Symbol wiary, w którym, jak powiedziałem, są podane główne artykuły katolickiej wiary, a jej zbawienne wyznawanie jest sformułowane w niewielu słowach".

[148] Tamże, s. 251 w. 86 n.

[149] „veluti cum quis credendo Christum a mortuis resurrexisse in vitam aeternam, satagit prout potest ut vestigia eius seque do ad eiusdem vitae beatitudinem perveniat" (tamże, w. 92—95).

[150] CR IV(10, 13), CCh XI, s. 253 w. 173—177.

[151] Por. Rz 10, 14—21.

[152] „sicut ipse Filius a Patre" (tamże, s. 253 w. 183).

[153] „et apostoli ab ipso Filio ita eis dicente" (tamże, w. 183).

[154] „Ei, id est non solum (non) in eum sed nec ei" (tamże w. 178).

[155] „ergo invocandus est hominibus ut salventur" (tamże, w. 175—176).

[156] „et verae religionis cultum propagaturus Dominus in mundo, Jerusalem, quae in medio terrae est, elegit" (TCh I, 89, CCh XII, s. 109 w. 1181—1183, 1196 n).

osobami: Boga jako sprawcy zbawienia w Jezusie Chrystusie i człowieka jako jego receptora. Zbawienie jest tą rzeczywistością, która dokonuje się w człowieku i w jego historii. Ale w całości jest pewnym istotnym otwarciem osoby na świat nadprzyrodzony oraz pewnym kierunkiem i ruchem po drodze do Królestwa niebieskiego. Jest więc jakby najwyższym sposobem stawania się osoby ludzkiej osobą w absolutnym stopniu.

3. UDZIAŁ LUDZKI W PROCESIE ZBAWIENIA

Chociaż sprawcą zbawienia jest Jezus Chrystus, to jednak i człowiek jako osoba przyjmująca samo zbawienie ma w nim swój udział. Przecież zbawienie w soteriologii Abelarda ma zdecydowanie charakter dialogiczny i jest rzeczywistością, która się dokonuje w wymiarze interpersonalnym: Bóg i człowiek. Samo zbawienie ma charakter finalny, bo zmierza do stworzenia pleromicznej komunii między tymi osobami, a mianowicie między Bogiem a człowiekiem. Naprawa tego dialogu i nawiązanie stałych relacji osobowych dokonuje się właśnie przez zbawienie, które w swej istocie zmierza do naprawy egzystencji ludzkiej, jak również jej „uzupełnienia" o wymiar wiecznego życia. Jeśli zbawienie ma być rzeczywistością interpersonalną, to i człowiek jako osoba ma coś do „powiedzenia" w tym zbawieniu, które zaproponował mu Bóg.

a) POJĘCIE OSOBY

Abelard każdą osobę pojmuje jednostkowo. Nie zna on pojęcia „Osoby kolektywnej". Kościół zaś jest zbiorowością osób. Abelard był więc bliski nominalizmowi. Ważne jest to rozumienie jednostkowe każdej osoby, ponieważ na takiej płaszczyźnie soteriologicznej osoba ludzka ma swój konkretny udział. Abelard to jednostkowe rozumienie osoby tłumaczy przy omawianiu podwójnego znaczenia identyczności: numerycznej i definicyjnej [157]. Z jednostkowym rozumieniem osoby spotkać się można również w jego *Wykładzie Symbolu Apostolskiego*, gdzie podaje następującą definicję osoby: „Osobą [158] nazywamy jakby jednostkę, która istnieje sama przez się (J 3,13), czyli mówiąc inaczej, osobą jest każda dowolna substancja rozumna, która w ten sposób sama przez się jest wyodrębniona od wszystkich, innych rzeczy, że nie stanowi substancji w połączeniu z żadną inną rzeczą" [159]. Chcąc wytłumaczyć rozumienie znaczenia identyczności, które, jak wyżej podano, jest dwojakiego rodzaju, daje znamienny przykład zdania teologicznego: „Niewiasta zgubiła świat i ona zbawiła go" [160]. Zdanie to może być ujmowalne tylko w tożsamości definicyjnej, określającej gatunek i istotę gatunkowo, czyli Ewa zgubiła świat, a Maryja zbawiła. Zdanie to zostało wzięte przez Abelarda na pewno z teologii potocznej, nawet kaznodziejskiej. Znaczenia tego zdania są wyostrzone i mieszczą się w perspektywie skrajnej mariologii średniowiecznej, gdyż ściśle ani Ewa nie zgubiła, ani Maryja nie zbawiła świata. Jednak Abelard utożsamia również identyczność numeryczną z „personalną" [161], z czego właśnie wynika, że dla autora osoba jest zawsze jednostkowa.

[157] TCh III, 143, CCh XII, s. 249 n.

[158] W oryginale nieprzetłumaczalna gra słów na temat etymologicznego znaczenia pojęcia osoby: „Persona quippe quasi per se una dicitur" (*PL* 178, 624C).

[159] Wykład Symbolu Apostolskiego w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 638.

[160] „Cum enim dicimus damnavit mundum et eadem salvavit" (TCh III, 143 n, CCh XII, s. 249 w. 1779 i s. 250 w. 1780).

[161] „alius sensus verus, si ad identitatem definitionis supponatur idem" (tamże, s. 250 w. 1783—1784).

Takie jednostkowe rozumienie osoby pozwala Abelardowi twierdzić, że w całej historii zbawienia, w urzeczywistnianiu samego zbawienia, nie tylko sam Zbawiciel jest jego sprawcą, ale również konkretną rolę ma w tym i osoba ludzka.

b) ROLA MARYI W ZBAWIENIU

W myśli soteriologicznej Abelarda największy wkład w urzeczywistnieniu zbawienia spośród wszystkich ludzi ma Maryja, którą nasz Teolog nazywa wprost *Mater Salvatoris* [162]. Maryja więc jako *Mater Salvatoris* w mariologii soteryjnej Abelarda jest przedstawiana jako rzeczywista Matka, więc ta, która urodziła nie tylko człowieka, ale Zbawiciela: „jasno Jej tłumaczy [Archanioł], gdy mówi, że jednocześnie stanie się matką i pozostanie panną. Stanie się matką, zaznaczam, rodząc nie tylko człowieka, ale i Zbawiciela ludzi, to znaczy Chrystusa" [163].

Maryja więc przez swoje Macierzyństwo Boże ma konkretny i szczególny udział w Chrystusowym procesie zbawczym, rozpoczętym od faktu Zwiastowania: „Początkiem naszego zbawienia jest dzień dzisiejszy, kiedy Matka poczęła Boga, kobieta poczęła Pana, aby stworzenie zrodziło Stwórcę. Jest to wspólne zbawienie dla wszystkich ludzi, ale szczególna chwała przypada kobietom" [164]. Przez Maryję, tj. przez Jej Macierzyństwo Boże nastąpiło „ucieleśnienie" zbawienia, którym jest Osoba Jezusa Chrystusa. Dzięki więc temu „ucieleśnieniu" nastąpiło na równi ubogacenie ludzkiej natury łaską Bożą: „aby w jednej i drugiej naturze istniała łaska" [165]. Maryja jako Bogurodzica stała się również matką wszystkich wiernych, „ponieważ zrodziła dla świata zbawienie wszystkich" [166]. Tę wyjątkową rolę Maryi w dziele zbawienia Abelard przedstawił następująco w swoim kazaniu na Wniebowzięcie NMP: „Jest pociągnięta, aby ciągnęła, wniebowzięta, aby brała do nieba, stworzona, aby zbawiała, uformowana, aby reformowała, aby jeszcze cudowniej okazało się Boskie działanie w sprawie naszego zbawienia" [167].

Macierzyństwo Boże Maryi, zdaniem Abelarda, jest więc tytułem do tego, aby Maryja była zawsze „orędowniczką człowieka w celu uproszenia pełnych owoców dzieła zbawienia" [168]. Maryja więc włączona w historyczny proces zbawienia przez swoje Macierzyństwo Boże jest w tym procesie, w jego ziemskiej formie, szczególną osobą, do której każdy człowiek w swoim zapotrzebowaniu soteryjnym ma prawo. Jest więc Ona w jakimś sensie *mediatrix salvationis*. Dowodem takiej świadomości człowieka jako *homo salvandus* są święta maryjne, które w rozumieniu Abelarda są środkami pobudzania i potrzymywania w człowieku „nadziei zbawienia" [169].

c) ROLA LUDZKICH POŚREDNIKÓW

Nie tylko więc Syn Boży — jak twierdzi nasz teolog — poniósł śmierć dla naszego zbawienia, ale także mieli wkład nadrzędny w nasze zbawienie Izajasz i Jeremiasz oraz inni prorocy, którzy byli posłani

[162] Z religijnej poezji Abelarda. Carm. LXI, PL 178, 1803.
[163] Kazanie na Zwiastowanie NMP w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 489.
[164] Tamże, s. 481.
[165] Tamże, s. 481.
[166] Kazanie na Boże Narodzenie w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 502.
[167] Kazanie na Wniebowzięcie NMP w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 593.
[168] Tamże, s. 594.
[169] „Qui das spem salutis in utroque nobis" (z religijnej poezji Abelarda. Carm. LX, PL 178, 1803).

do Ludu Bożego i jako męczennicy zostali zabici dla zbawienia ludzi (*pro salute hominum*) [170]. Abelard daje świadectwo rozpowszechnionemu w średniowieczu pośrednictwu świętych. Są oni nazywani przez Abelarda *adoptivi filii* (adoptowani). Natomiast słowa dotyczące Syna Bożego, który dla zbawienia ludzi stał się człowiekiem, tłumaczy nasz myśliciel następująco: „nawet własnego Syna [Bóg] nie oszczędził" [171]. Abelard uważa, że jest jakaś tajemnica, iż Bóg w wydaniu Syna na śmierć nie dał nam jeszcze wszystkiego, co dla naszego zbawienia jest konieczne [172]. Prawdopodobnie jest tu myśl, że i ludzie, także w Nowym Testamencie, mogą mieć udział w zbawieniu siebie, a także innych ludzi, przez niewinną śmierć. Śmierć z miłością do człowieka ma w ogóle charakter zbawczy, a śmierć Chrystusa jest główną substancją i zasadą, do której można dołączyć śmierć człowieka sprawiedliwego, choć śmierć Chrystusa jest wystarczająca do zbawienia.

d) POSTAWA WIARY

Człowiek jako osoba posiada swój udział w procesie zbawienia również i przez inne akty, na które może się zdobyć i które jednocześnie charakteryzują samą wartość człowieka jako osoby. Człowiek wypowiada się w swoim zbawieniu przede wszystkim przez wiarę, która jest nieodłącznym warunkiem zbawienia. Abelard podkreśla bardzo wyraźnie, że potrzebna jest do zbawienia wiara w Chrystusa [173], jak też wiara w naukę Ewangelii [174]. Może to być wiara w Chrystusa mającego nadejść lub już narodzonego. Niektórzy jednak Żydzi „słabej wiary" — jak zaznacza Abelard — dołączali jeszcze zachowanie swego „cielesnego prawa" [175]. Był to jednak jakiś stan wiodący do nawrócenia, jako istotnego warunku w procesie zbawienia. Zachowywanie przepisów legalistycznych było mimo wszystko jakimś procesem dochodzenia przez nich do wiary zbawczej. Mówiąc o wierze jako koniecznym warunku zbawienia, Abelard zaznacza, że taka wiara nie jest zależna od narodowości. Obojętna jest narodowość, „byleby — pisze autor — była jedna wiara, którą w Niego wierzymy" [176]. Jedność wiary wystarcza do zbawienia, czyli jedność w sensie tożsamości treści sformułowania wiary. Abelard jednak widzi tu stopnie w procesie związania osoby ludzkiej ze słowem zbawienia, jako treścią wiary:

1. Wiara w Chrystusa (*in Christum*) [177],
2. Wiara Chrystusowi *(Christo)* oraz Jego przykazaniom o charakterze naturalnym — wiara będąca jakby zaufaniem [178], ufnością,

---

[170] „Quod vero ait etiam proprio Filio, innuit Deum et aliis adoptivis filiis antea pro nobis non pepercisse, sicut Isaiae sive Ieremiae vel nonnullis aliis prophetarum, qui ad populum Dei missi tamquam martyres pro salute hominum sunt occisi" (CR III(8, 32), CCh XI, s. 226 w. 524—527).

[171] „hoc est qua ratione potest dici ut in tanto de traditione Filii sui dono non dederit nobis omnia" (tamże, w. 528—529).

[172] „Quomodo non etiam, hoc est qua ratione potest dici ut in tanto de traditione Filii sui dono non dederit nobis omnia «nostrae scilicet saluti necessaria?»" (tamże, w. 528—530).

[173] CR IV (14, 1), CCh XI, s. 297 w. 19.

[174] „hoc est imperfectus in fide sit, nondum videlicet credens Christum seu evangelicam doctrinam ad salutem sufficere" (tamże, w. 18—20).

[175] Tamże, w. 20—21.

[176] „dummodo una sit fides qua in eum credamus" (CR IV(10, 11—12), CCh XI, s. 253 w. 160.

[177] Tamże, w. 160.

[178] Tamże, w. 161 n, 178 n.

3. Wiara historyczna — wierzyć, że Chrystus był, że objawiał, że mówił itp.[170]

Oczywiście podstawowa dla zbawienia — według Abelarda — jest wiara pierwsza, tj. *in Christum*, analogicznie do wiary *in Deum*, bo jest to wiara w Bóstwo Chrystusa i Jego zbawczą misję.

Abelard rozróżnia następnie dwie sfery działania słowa ze strony człowieka, a mianowicie:

1. „Wołanie słowa" przez słowo, które jest tylko zewnętrznym, materialnym dźwiękiem, „znakowaniem" [180]; człowiek wypowiadający słowa wiary bez zaangażowania sercem nie realizuje w sobie zbawczej mocy słowa;

2. „powołanie słowa" albo „wezwanie słowa": „Powołanie zaś jest to wzywanie wewnętrzne, czyli pobożność ducha wzdychającego do Boga" [181].

W „powołaniu słowa" człowiek wypowiada słowo z całym wewnętrznym zaangażowaniem. Jest to powszechność w sensie głębi i pełni, a więc cały i pełny człowiek ma wypowiadać słowo zbawcze.

c) POSTAWA NADZIEI

Człowiek wypowiada się w procesie zbawienia również przez swoją nadzieję, bo — jak twierdzi Abelard — samo zbawienie jest „przez nadzieję i w nadziei [182]. Zbawienie bowiem w rzeczywistości ziemskiej, historycznej nie jest pewnością [183].

U Abelarda nadzieja może mieć miejsce, gdy: brak poznania zmysłowego faktu zbawienia, żeby stwierdzić ponadzmysłową tajemnicę, albo brak aktualnego faktu poznania, a ma ono nastąpić w przyszłości.

Szczegółowsze poznanie kontekstu pozwala stwierdzić, że soteriologia Abelarda posiada oba te znaczenia. Nadzieja jednak — jak stwierdza Abelard — daje człowiekowi jakąś pewność. Zbawienie więc następuje w każdym razie przez nadzieję. Nadzieja — kontynuuje Abelard — nie zbawia, lecz daje pewność przyszłego zbawienia. Jest ona po prostu łączniczką zbawienia wiecznego z życiem doczesnym. Abelard mówi, że ilekroć (*quotquot*) jesteśmy zbawiani, to zawsze *per spem*. Takie sformułowanie myśli pozwala chyba rozumieć, że chodzi tu o zbawienie każdej jednostki, która osiąga je po swojej śmierci. To *quotquot* można też rozumieć jako „ilukolwiek z nas" jest zbawionych, to tylko przez nadzieję. Jest to też jednak zbawienie jednostkowe, nie realizujące się dopiero w końcu czasów. Człowiek więc jako osoba żyje nadzieją na swoje zbawienie i ona pozwala mu jednocześnie trwać w jej pewności, że zbawienie osiągnie tylko przez nadzieję. Nadzieja taka nie jest jakąś mrzonką, ale pewnością, która pozwala człowiekowi żyć i rozwijać się osobowościowo, mając przed sobą perspektywę zbawienia wiecznego, na którego osiągnięcie jest niejako nastawiony całą swoją osobą.

f) POSTAWA MIŁOŚCI

Nadzieja w pewnym sensie pozwala człowiekowi również zaangażować się w proces zbawienia przez ogólną postawę miłości. Z jednej stro-

[179] Tamże, w. 161 n. Por. CCh XI, s. 111 w. 123—124.

[180] „Vocatio quippe exteriorum sonus est verborum" (tamże, w. 163—164).

[181] „Invocatio vero est interior clamor, id est devotio animi ad Deum suspirantis" (tamże, w. 165—167).

[182] „Dixit superius quia revelationem filiorum Dei exspectamus sperando et quia praesentis vitae vanitati in hac spe subiecti sumus, ne propter labores diffidamus" (CR III(8, 24), CCh XI, s. 222 w. 396—398).

[183] Tamże, s. 222 w. 398 n.

ny miłość Boża, zapoczątkowuje miłość w człowieku, która przybiera formę miłości w Chrystusie [184], która z kolei jest tchniona w ludzi [185]. Taka miłość z Chrystusa, która przechodzi na ludzi, staje się po prostu „ludzką" miłością w Chrystusie [186]. Porządek tej miłości jest jednocześnie niejako subiektywny, podmiotowy — od człowieka. Jest to „miłość Boga" w sensie naszego miłowania Boga [187]. Takie miłowanie Boga jest przede wszystkim miłowaniem Chrystusa, głównie jako naszego Zbawcy. To miłowanie jest przyjęte od Chrystusa oraz jest to wszelka miłość wyższa, budowana na miłości Chrystusa [188]. Człowiek przez miłość urzeczywistnia samego siebie i jednocześnie przybliża swoje zbawienie. Najbardziej je przybliża — mówi Abelard — wtedy, kiedy kocha nieprzyjaciół, gdy im dobrze czyni [189] i w ten sposób łatwo postępuje ku własnemu zbawieniu [190]. Człowiek wykonując uczynki moralne realizuje miłość do drugiego człowieka, dlatego zawsze jest wyższa w człowieku miłość, która życzy wyższego rzędu dóbr. Stąd najwyższa jest miłość ta, która stara się o zbawienie innych. Z reguły jednak człowiek troszczy się o zbawienie innych mniej niż o własne. Niemniej jednak — mówi Abelard — jest obowiązek starania się o zbawienie każdego człowieka i taka miłość jako troska o zbawienie innych jest rzeczywiście miłością najwyższą, bo jest chęcią, pragnieniem, żeby ktoś był w raju [191]. Jednostkowa osoba otrzymuje wymiar społeczny przez partycypację w dobru wspólnym.

Ponieważ najwyższa miłość jest miłością odpowiedzialną za zbawienie innych ludzi, dlatego obowiązkiem człowieka i sprawdzianem jego miłości jest — jak rozumuje nasz teolog — „szukać zbawienia innych" [192]. Twierdzi więc nasz autor, że każdy człowiek jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialny za swoją wiarę, to znaczy musi stawać się mocnym w wierze i w niej wykształconym i jednocześnie ma obowiązek dbać o ludzi słabych w wierze [193]. Prawdziwa więc miłość, która zakłada wiarę i ją jednocześnie pomnaża, wzbudza w człowieku odpowiedzialność za zbawienie innych, jak również i swoje. Duch odpowiedzialności jest więc przejawem zaangażowania człowieka w proces zbawienia indywidualnego i społecznego.

g) POSTAWA MODLITWY

Jedną z podstawowych form odpowiedzialności za zbawienie własne i innych, według Abelarda, jest modlitwa. Modlitwa wydaje się najbardziej związana z *salvatio*. Człowiek więc przez modlitwę i w modlitwie przejawia swój udział w urzeczywistnianiu zbawienia. W modlitwie człowieka modlącego się — jak zaznacza Abelard — występuje Chrystus jako „mediator": „Pośrednik zatem pomiędzy Bogiem i ludźmi, jakim jest Jezus Chrystus — człowiek, w swej trosce o zbawienie ludzi po-

[184] CR III(8, 38—39), CCh XI, s. 228 w. 618.
[185] Tamże, w. 618—619.
[186] „in ipso aedificata atque radicata et fundata" (tamże, w. 619—620).
[187] „A caritate Dei, qua videlicet eum sincere propter ipsum diligimus" (tamże, w. 617—618).
[188] Tamże.
[189] Por. Rz 12, 20.
[190] „Reddit causam quae sic faciendum sit inimicis, quia per hoc facile poterimus ad salutem trahere" (CR IV(12, 20), CCh XI, s. 285 w. 376—378).
[191] Tamże, s. 290 w. 140—141.
[192] „sed eorum quaerere salutem" (CR IV(15,1), CCh XI, s. 321 w. 5—6).
[193] Tamże, w. 4—6.

myślał łaskawie o środkach do tego koniecznych, gdy wśród innych słów swej najświętszej nauki ustanowił formułę modlitwy i jasno wskazał na sposób, w jaki mamy się modlić do Ojca" [104]. W rozumieniu Abelarda Chrystus jest Pośrednikiem modlitwy nie na zasadzie jakiejś myśli, idei, postanowienia, ale jest Nim jako konkretna Osoba [105]. Chociaż człowiek nie jest pewien skutków zbawczych wykonywanych przez siebie uczynków, to — jak twierdzi Abelard — „jednak wszyscy chcemy być zbawieni i za wszystkich się modlimy o to" [106]. Realizacja Bożego zbawienia zależy w pewnej mierze od naszych modlitw, a więc od naszej woli [107]. Jest to więc wpływ naszej osoby, dobra w osobie, jak również chęci, intencji, dążności w kierunku Osoby Chrystusa. W takim rozumowaniu wychodzi więc niezbicie prawda średniowieczna o pośrednictwie i interpersonalnym uwarunkowaniu zbawienia. Zbawienie więc ostatecznie wydaje się być pełną harmonią między osobą ludzką a Osobą Bożą, czyli pełną miłości komunią i zjednoczeniem. Jest to wielka wiara w moc modlitwy.

W rezultacie teologia zbawienia Abelarda jest niewątpliwie personalistyczna. Zbawienie w rozumieniu naszego autora jest procesem dialogicznym, zachodzącym między Osobą Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i człowieka jako przyjmującego proponowane mu zbawienie. Prowadzi ono do uzdrowienia relacji interpersonalnych i jest jednocześnie w swojej strukturze dopełnieniem egzystencji osobowej człowieka. Osobowość człowieka dopiero przez zbawienie zostanie w pełni zrealizowana. Będąc jednak w swej strukturze rzeczywistością osobową, a więc dynamiczną i rozwojową, zakłada wolność woli w działaniu osób, które samo zbawienie tworzą. Zbawienie ma charakter całkowicie nadprzyrodzony i dlatego sprawcą jego jest Bóg w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który przez wcielenie i akty paschalne daje człowiekowi miłość. Miłość ta staje się jedyną wartością, która osobę ludzką rozwija i doskonali w kierunku pełnego jej zrealizowania w wieczności, jako pewnego rodzaju utożsamienia osoby człowieka z Boską Osobą Chrystusa. Zbawienie więc jest osiągnięciem pełnego życia ludzkiego, przede wszystkim osobowego, i to w wymiarze wiecznego jego zachowania. Życie obecne stanowi zaczyn i prolog tego zbawienia.

ZAKOŃCZENIE

Główną tajemnicą wiary katolickiej, stanowiącej treść chrześcijańskiego przepowiadania, jest nauka o zbawieniu. Jednocześnie prawda o zbawieniu jest główną zasadą życia chrześcijańskiego, od samego jego początku. Tajemnica ta żyje też i w wierze Kościoła czasów współczesnych. Na przestrzeni różnych epok teologowie starali się przybliżać ją na swój sposób, próbując głębiej ją zrozumieć, jak też dobitniej ukazać człowiekowi swojej epoki, czyli związać ją jak najkorzystniej z życiem religijnym swego czasu. Centralną chyba próbą refleksji soteriologicznej była interpretacja personalistyczna. Przecież Kościół, który

---

[104] Wykład Modlitwy Pańskiej w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 609, w oryginale: Expositio Orationis Dominicae, *PL* 178, 611—618.

[105] CR III(8, 34), CCh XI, s. 226 w. 551.

[106] CR IV(13,10), CCh XI, s. 293 w. 236; Por. Kazanie na Palmową Niedzielę w tł. L. Joachimowicza, t. III, s. 543, 549.

[107] „scientes scilicet nec nostram voluntatem nec orationem effectum consequi debere?" (tamże, s. 293 w. 237—238).

sam jest sakramentem zbawienia Jezusa Chrystusa, jest społecznością osób ludzkich. Dlatego personalistyczne tłumaczenie zbawienia wydaje się dawać perspektywę najsłuszniejszą. Personalistyczna koncepcja soteriologiczna przyjmuje się szeroko w dzisiejszym myśleniu teologicznym, ponieważ opiera się zdecydowanie na fakcie, jak też na strukturze samej osoby.

Niniejsza rozprawa stanowiła próbę ukazania takiej personalistycznej koncepcji soteriologii katolickiej, zawartej w pismach teologicznych wielkiego humanisty z okresu francuskiego średniowiecza, Piotra Abelarda. Jest on postacią wybitną nie tylko w dziedzinie filozofii, ale i teologii. W tej drugiej stworzył oryginalną teologię soteriologiczną, która antycypowała na wiele wieków wprzód soteriologię personalistyczną współczesnej teologii. Musimy pamiętać, że nasz myśliciel żył w epoce, kiedy profesjonalni teologowie wyznawali reistyczne i czysto jurydyczne poglądy na zbawienie chrześcijańskie, a więc tworzyli nurt myślenia o cechach raczej apersonalnych. Poza tym w owych czasach pojęcia soteriologiczne, znane od samego początku chrześcijaństwa, takie jak: *redemptio, iustificatio, salvatio* i inne, posiadając już swoją historię, nie były jasno sprecyzowane. Wówczas także uważano, że „sprawiedliwość" religijną chrześcijanin osiąga przede wszystkim przez sakrementy, obrzędy i różne oficjalne akty ze strony społeczności kościelnej, a także przez uczynki. Działo się tak dlatego, ponieważ nie bardzo wiedziano, na czym konkretnie ma polegać chrześcijańska doskonałość czysto wewnętrzna. Wtedy również górę zdawały się brać tendencje „sakramentalistyczne" zbawienia, a więc coraz częściej uważano, że zbawienie dotyczy tylko „tamtego świata". Mimo dostrzegania wielkiej wartości w łasce zbawienia, samo zbawienie ujmowano bardzo często jako pewien proces, w którym osoba ludzka, społeczność doczesna — zepsuta do głębi grzechem — nie ma nic do powiedzenia od siebie, nie moze siebie wyrazić. Ciągle mówiono o „wykupieniu" od diabła i dlatego tej teorii poświęcono właściwie całość rozważań soteriologicznych, rozpisując się bardzo szczegółowo na jej temat. W takim to właśnie „kontekście soteriologicznym" żył nasz teolog. Będąc człowiekiem o wielkiej intuicji humanistycznej, pragnął pogłębienia i ubogacenia refleksji soteriologicznej o nowe interpretacje. Skłaniał się przy tym zdecydowanie do koncepcji personalistycznej. W tym też duchu powstały jego rozprawy teologiczne. Wydaje się więc, że Abelardowa soteriologia, zabarwiona tak bardzo elementami racjonalistycznymi i personalistycznymi zarazem, wyprzedziła myślenie soteriologiczne średniowiecza i dlatego spowodowała wiele kontrowersji.

Celem więc niniejszej rozprawy było ukazanie, czy Doctor Logicus przezwyciężył wszystkie tendencje reistyczne i apersonalistyczne w rozumieniu odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia. Dlatego metodą analityczno-syntetyczną i historyczno-dogmatyczną chciałem wykazać, że rzeczywiście soteriologia Piotra Abelarda ma charakter personalistyczny, ponieważ wyraźnie dostrzega się tę personalistyczną podstawę, wyrażaną w podkreślaniu roli faktu i struktury osoby jako historycznej, konkretnej, wolnej, indywidualnej i społecznej.

W swojej soteriologii wyróżnia Abelard niejako trzy podstawy samego chrześcijaństwa, tłumaczące chrześcijańską teologię zbawienia, tzn.: *fides, caritas et sacramenta*. Te trzy podstawy chrześcijaństwa występują też w teologii odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia. Na nich opiera on też swoją koncepcję soteriologiczną, ukazując ją trójpłaszczyznowo. Te

trzy płaszczyzny soteriologiczne stanowią też główne rozdziały niniejszej rozprawy.

Abelard wychodził jednak z doświadczenia soteriologicznego swojego czasu i dlatego przede wszystkim zdecydowanie sprzeciwił się teorii „praw szatana", która stanowiła główne myślenie soteriologiczne poprzedników, jak też teologów naszemu myślicielowi współczesnych. Według Abelarda szatan nie mógł mieć żadnych „praw" do człowieka. Nie opanował przecież człowieka jakąś przemocą lub „ślepą predestynacją", lecz to człowiek przyjął *dominium* diabła z własnej woli, przy dopuszczeniu Boga lub nawet przekazaniu człowieka jego losowi ze strony Boga. Abelardową teologię odkupienia w kwestii zanegowania i odrzucenia teorii „praw szatana" — możemy to zauważyć — cechuje pewnego rodzaju pozytywizm soteriologiczny. Jednak i ten pozytywizm posiada rys personalistyczny, a mianowicie wykazuje wyższość woli osobowej nad porządkiem rzeczy i ich prawami.

Abelard w swojej teologii odkupienia wychodzi przede wszystkim z analizy doświadczenia egzystencji ludzkiej, dlatego omawia najpierw istnienie grzeszności w ogóle i skłonności do grzechu. Takie doświadczenie pozwala mu stwierdzić, że grzech jest gruntownym zaślepieniem człowieka. Sytuację tę ujmuje jednak oryginalnie, jako „sytuację grzesznego zaplątania" (*quasi generalis innectio*), która stworzyła rodzaj szczególnej niewrażliwości na szukanie Boga i odkupienie. Widzi on tę sytuację nie tylko jako brak poznania Boga, ale też jako „brak miłości", czyli „zaślepienie serca", które chociaż w ogólnym zarysie jest pojęciem św. Augustyna, u Abelarda jednak przybiera formę wartości osobowej, właściwej dla człowieka, i stanowi po prostu jego sumienie jako kategorię personalistyczną.

Wyrastając z tradycji augustyńskiej Abelard nie czyni istotnej różnicy między *delictum* czy *peccatum* a *culpa*. Jego stanowisko w tej kwestii, dziś już przezwyciężone, jest typowe dla teologii tego okresu.

Odkupienie jako rzeczywistość religijna nie jest rozumiane przez Abelarda przedmiotowo i rzeczowo, ale osobowo. Dokonuje się przecież między konkretnymi osobami: Boga — dawcy i sprawcy odkupienia i człowieka — receptora darowanego odkupienia. Stwierdza więc nasz teolog brak dyspozycji całej osoby ludzkiej do przyjęcia takiego personalistycznego odkupienia: brak odpowiedniego poznania, brak miłości i brak właściwych postaw praktycznych. Abelard w swojej teologii odkupienia łączy zdecydowanie mistyczną, czyli ontologiczną teorię odkupienia z paschalną.

Jest on jednak „dzieckiem swojej epoki" i dlatego w teologii odkupienia została wykorzystana dramatyczność średniowiecznego myślenia. Człowiek więc, jego zdaniem, dopóki żyje na ziemi, nie jest zmuszony w sposób absolutny tkwić w „królestwie szatana" i może z niego się wyrwać ku Królestwu Bożemu dzięki pomocy odkupieńczej.

W dotychczasowych opracowaniach o Abelardzie za mało się podkreśla, że posługiwał się on na większą niż inni skalę myśleniem historycznym, nie tylko filozoficznym. W ten sposób wyprzedzał Jana z Salisbury. Widział on odkupienie Chrystusowe jako fakt, zdarzenie historyczne, zaistniałe w czasie i przestrzeni. Odkupienie dla Abelarda to przywrócenie człowieka na nowo samemu Bogu przez historię życia i śmierć samego Boga. Mamy u niego do czynienia z niezwykłą intuicją wiązania się w historii: miłości z krwią, cierpieniem i śmiercią. Natomiast sam

proces odkupienia przedstawiał, głównie za Prosperem z Akwitanii, na płaszczyźnie trzech epok: epoki prawa natury, epoki Prawa pisanego Starego Testamentu oraz epoki odkupienia w Kościele. Stąd też powstał od razu problem, czy odkupienie należy przypisać tylko trzeciej epoce, jak chciało wielu mistrzów Abelarda, czy też rozciągnąć je także w jakimś sensie i na dwie epoki poprzednie. To myślenie historyczne Abelarda na odcinku charakterystyki trzech epok odkupienia przedstawia się następująco: prawo natury wraz z rozumem ma pewien walor odkupieńczy. Walor ten jednak przysługuje bardziej wnętrzu osoby ludzkiej niż uczynkom zewnętrznym. Odkupienie Chrystusowe, bardziej niż Zakonu, zdaniem naszego teologa, jest konieczne dla pełnego rozwoju chrześcijańskiej osobowości, ale jako punkt kulminacyjny prawa natury, nie zaś jako całkowite zerwanie ciągłości. Także ludzka skłonność do grzechu domaga się chrześcijańskiego odkupienia. Przy zaostrzonej interpretacji można tutaj dostrzec pewne zbliżenia do pelagianizmu, ale mimo to potrzeba odkupienia nadprzyrodzonego u człowieka nie jest zanegowana. Abelard wykazuje dobry zmysł historyczny w głoszeniu potrzeby ciągłości (*continuitas*) w dziejach zbawienia i potrzeby narastania sposobów odkupienia. Rozwój ten wszakże nie wyklucza ciągłej potrzeby odkupienia. Abelard, idąc za Orygenesem, domaga się od chrześcijan nie tylko wiary, ale i zachowania prawa natury oraz Zakonu i Proroków. Uważa on, że trzeba to czynić właśnie na mocy nieskończonej wagi odkupienia przez krew Chrystusa. Poprzednie formy potrzeby odkupienia, jak uczy *Doctor dialecticus*, zmierzały zresztą do tego faktu odkupienia, jakim była śmierć Chrystusa.

Odkupienie dla Abelarda było nie tylko „naprawą" grzesznej natury ludzkiej, lecz także pojednaniem z Bogiem (*reconciliatio*) i wydobyciem człowieka ze stanu odrzucenia przez Boga. Mogło to się dokonać, jak wynika z analizy tekstów soteriologicznych Abelarda, tylko na drodze miłości: osobowego Boga do osoby ludzkiej. Potępienie dla Abelarda oznacza przede wszystkim brak miłości i brak zdolności miłowania ze strony człowieka. Stąd odkupienie jest ofiarowaniem miłości i wzbudzeniem zdolności miłowania w człowieku. Odkupienie więc w nauce redempcyjnej naszego myśliciela staje się po prostu szczególnym przypadkiem miłości w człowieku w ogóle, a specjalnie w Jezusie Chrystusie.

Abelard podkreśla, że śmierć Chrystusa była faktem historycznym, w określonym czasie i miejscu, a jednocześnie była ona pomyślana w planach Bożych jako pewien „konieczny element struktury miłości". Miłość i śmierć są przecież jakoś dialektycznie sprzężone u istot osobowych. W ten sposób, jak podkreśla nasz scholastyk, i Chrystus przez śmierć okazał nam siebie jako najwyższą miłość. Celem więc śmierci Chrystusa było wprowadzenie ludzi do nieśmiertelności miłości.

Z całości wywodów Abelarda wynika, że jego soteriologia osiąga charakter personalistyczny głównie w tym, iż ma ona punkt wyjścia w miłości osobowej. Sama koncepcja odkupienia jako miłości była znana już w soteriologii biblijnej. Można ją przecież wyprowadzić od św. Jana Apostoła, a następnie przez Cyryla Aleksandryjskiego, Augustyna, można ją zauważyć u Bernarda z Clairvaux, który przecież był współczesny Abelardowi, a nawet uchodził za jego głównego przeciwnika. Abelard jednak odznaczał się oryginalnością w radykalizacji motywu miłości soteryjnej. Miłość w rozumieniu Abelarda ma wartość w pełni osobową, składa się na osobę i ją konstytuuje. Zdaniem naszego myśliciela każda dobra miłość, a nie ma prawdziwej miłości złej, ma charakter redemp-

cyjny. W tak rozumianej miłości redempcyjnej Chrystus jest po prostu najwyższym „Faktem" i „Zdarzeniem" Miłości.

Człowiek sam z siebie, zdaniem Abelarda, odznacza się najwyżej dążnością do miłości, ale ta dążność jest sparaliżowana stanem odrzucenia od Boga jako Zbawcy. Stąd z faktu odkupienia płynie dla człowieka przede wszystkim wyzwolenie naszej miłości i danie jej prawdziwej wolności. Ze strony człowieka prawdziwa miłość domaga się prawdziwej wolności, która przecież stanowi podstawową kategorię bytu osobowego. Odkupienie Chrystusowe daje człowiekowi tę wolność przede wszystkim jako możność pojednania z Osobą Bożą. Jest to właśnie uzupełnienie miłości, tkwiącej w człowieku. W tym sensie śmierć odkupieńcza Chrystusa doskonali samą istotę osoby ludzkiej. W rezultacie więc odkupienie dokonuje się przede wszystkim przez miłość, ponieważ miłość właśnie jest najbardziej osobotwórcza, daje wolność i gładzi grzechy, podnosi ze stanu potępienia, wynosi ponad prawo, tworzy zadatek egzystencji w samym Bogu.

Niewątpliwie Abelardowa nauka o odkupieniu niedostatecznie szeroko uwzględnia element kolektywny i wspólnotowy redempcji. Jednak stanowisko takie harmonizuje z duchem epoki, w której powstało.

Soteriologia scholastyka paryskiego jest nie tylko teologią odkupienia. Abelard dostrzega też pragnienie doskonałości moralnej, która tkwi w osobowym bycie ludzkim. Dla niego człowiek osiąga swoją moralność, doskonałość moralną przez usprawiedliwienie, czyli dopiero usprawiedliwienie religijne sprawia wypełnienie moralnego wymiaru osobowego. Tym, który usprawiedliwia człowieka, jest Chrystus. Dla Abelarda *Christus iustificans* to Bóg osobowy, inicjator i wspomagający człowieka w osiąganiu przez niego pełnej, własnej doskonałości moralnej. Zwłaszcza w teologii usprawiedliwienia podkreśla Abelard fakt wcielenia Syna Bożego, przez które to wcielenie dokonuje się usprawiedliwienie. Wcielenie — kontynuuje Abelard — ma moc stwórczą sprawiedliwości, tworzy nową moralność, nowego człowieka w moralności. Abelard, kiedy mówi o śmierci odkupieńczej Jezusa Chrystusa, nie używa słowa *redemptio*, ale *iustificatio*. Oznacza to, że sakramentalny element soterii zespala się ściśle z elementem moralnym. W jego soteriologii następuje więc personalne związanie odkupienia z wewnętrzną moralnością osoby ludzkiej.

Usprawiedliwienie u Abelarda jest przede wszystkim procesem osobowym, będącym doktrynalną rzeczywistością, dziejącą się w człowieku i w jego historii. Zakłada ono i zarazem powoduje rozwój moralny człowieka, czyli jest ze wszech miar procesem doskonalenia osobowego. Usprawiedliwienie w rozumieniu naszego scholastyka nie jest w niczym jurydyczne, ideowe czy materialne, ale jest w pełni procesem osobowym lub „osobowością w ruchu", przechodzącą z doczesnej w wieczną.

Analiza tekstów soteriologicznych Abelarda pozwala stwierdzić, że treści soteryjnej nie oddają w pełni terminy, związane z *redemptio* i *iustificatio*, dlatego rzeczywistość zbawcza jest też oddawana przez terminy: *salus, salvus*. Zbawienie dla Abelarda to przede wszystkim rzeczywistość nadprzyrodzona — dokonująca się w samym człowieku i w jego życiu.

Zbawienie Abelard bierze raczej integralnie, wraz z *redemptio* i *iustificatio*.

Patrząc na zbawienie od strony jego sprawcy, a więc Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, można zauważyć niejako dwa nurty procesu zbawienia:

1. Zbawienie jako całość, czyli łącznie z odkupieniem i usprawiedliwieniem,
2. Zbawienie jako stan osiągnięcia życia wiecznego i transcendencji po tym życiu doczesnym.

Terminów *salus* używa Abelard przede wszystkim na oznaczenie:
1. Zbawienia chrześcijańskiego w odróżnieniu od niechrześcijańskiego,
2. Zbawienia bytowego, odrodzenia, „nowego człowieka",
3. Zbawienia realizującego się finalnie w Królestwie niebieskim, a zapoczątkowanego w wymiarze doczesnym, ziemskim,
4. Zbawienia przeciwstawionego zbawieniu naturalnemu, świeckiemu.

Abelard nie wiąże ściśle zbawienia z moralnością jako taką. Zbawienie w jego rozumieniu ma jeszcze mniejszy związek z instytucjami religijnymi. Moralność i instytucje religijne są raczej dla niego dopełnieniem rzeczywistości zbawczej w Ewangelii, jej ozdobą, pomnożeniem oraz umocnieniem.

W efekcie Abelard osadza zbawienie w schemacie chrystologicznym: Bóg — Człowiek. Stąd zachodzi u niego doskonała synteza, która została rozerwana dopiero przez protestantyzm. Zbawienie więc jest jakimś dziwnym spotkaniem nadprzyrodzonej łaski Bożej z pełną, realną odpowiedzią człowieka, przejawiającą się w jego życiowych działaniach.

W świetle źródeł nie znajdują potwierdzenia zarzuty stawiane Abelardowi o tryteizmie w jego teologii. Wręcz przeciwnie, wydaje się ona mieć coś z unitaryzmu. Usprawiedliwiającym jest Bóg przez Chrystusa. Nie jest On „drugim Bogiem" obok Ojca, ale z Nim jednym, gdyż Bóg działa *ad extra* jako Jedność.

W myśli soteriologicznej Abelarda można zauważyć pewną ewolucję poglądów, zmierzających zdecydowanie w kierunku umiarkowania i syntezy. Bez wątpienia cała istota zbawienia ludzkiego polega na tajemnicy wcielenia. W urzeczywistnieniu zbawienia wcielenie Syna Bożego jest faktem decydującym. Zbawienie składa się jednak z wcielenia i aktów paschalnych. Zbawienie Abelard pojmuje raczej syntetycznie; rzeczywistość zbawcza staje się wspaniałą syntezą wcielenia i aktów paschalnych. W każdym razie zbawienie dokonuje się w jakimś najwyższym zespoleniu woli człowieka z wolą Bożą. Wola zdaje się stwarzać nowy świat i nowego człowieka.

Reasumując można chyba stwierdzić, że soteriologia Abelarda mieści się w granicach ortodoksyjnej soteriologii katolickiej i daje tym samym wspaniałe podwaliny koncepcji personalistycznych, które są na wielką skalę rozważane przez współczesnych soteriologów. Dlatego chyba za ostro ocenił soteriologię Piotra Abelarda znany historyk soteriologii, Jean Rivière, który uznał tego wspaniałego humanistę średniowiecznego za przodka liberalnych protestantów doby współczesnej, a jego personalistyczną soteriologię widział tylko w kategoriach subiektywnych, uczuciowych i psychologicznych twierdząc, że w całej doktrynie soteriologicznej Abelarda śmierć Zbawiciela odgrywa tylko „rolę pomocniczą".

Soteriologia naszego teologa, chociaż była od razu tak kontrowersyjna i uchodzi za taką u wielu do dnia dzisiejszego, znalazła jednak dość dużą grupę zwolenników. Abelard spowodował powstanie całej szkoły, która żywo rozwijała się już za życia samego twórcy. Do bezpośrednich uczniów zaliczali się: Hilary, związany z klasztorem św. Parakleta, i Berengariusz z Poitiers, którzy byli bardziej apologetami swojego mistrza niż kontynuatorami jego myśli soteriologicznej. Rozwój szkoły abelardowskiej daje się zauważyć szczególnie pod koniec XII i w XIII w. W szkole

mistrza Abelarda byli różni uczniowie. Jedni z nich chcieli pogłębiać i rozwijać koncepcję soteriologiczną swojego nauczyciela, a drudzy ograniczali się tylko do jej powtarzania, nie wprowadzając żadnych poważnych modyfikacji.

Do lepszego poznania szkoły Abelardowskiej przyczyniły się badania H. Ostlendera i A. Landgrafa. Według tych badaczy do głównych przedstawicieli szkoły Abelarda należy zaliczyć: autora dzieła pt. *Epitome theologiae christianae*, anonimowe *Sententiones*, zachowane w klasztorze austriackim św. Floriana, *Sententiones* Rolanda Bandinelli, późniejszego papieża Aleksandra III (1159—1181) i *Sententiones Mistrza „Omnebene"*. H. Ostlender wykazał, że dzieło pt. *Epitome theologiae christianae*, za autora którego uchodził Piotr Abelard, nie jest jego autorstwa, lecz trzeba je przypisać niejakiemu Hermannowi, o którym to autorze nie ma żadnych bliższych informacji.

Hermann jeszcze z większą ostrością niż Abelard odmawia szatanowi wszelkiego „prawa" do człowieka: *Ego vero (...) dico et ratione irrefragabili probo quod diabolus in hominem nullum ius habuerit* (*Epitome*, 25, PL 178, 1734). Ofiara krzyżowa Chrystusa, zdaniem Hermanna, ma znaczenie redempcyjne obiektywne; traktowana jest jako środek odkupienia i wywiera na wierzącego również jakiś wpływ o charakterze moralnym. Ogólnie jednak nie są ze sobą zgodnie skoordynowane dwa aspekty odkupienia przez wydarzenia paschalne, a mianowicie: obiektywny i subiektywny.

Natomiast odkryte sentencje: anonimowe, zachowane w klasztorze austriackim św. Floriana, Rolanda Bandinelli i Mistrza „Omnebene", są raczej powtarzaniem soteriologii mistrza Abelarda. Wnoszą tylko jakieś niewielkie modyfikacje, będące bardziej lub mniej udanym sprecyzowaniem niejasności, zawartych w koncepcji Abelarda. Spośród wszystkich wymienionych *Sententiones* największą wartość przedstawiają Rolanda Bandinelli. Zwalcza on, podobnie jak jego mistrz, zdecydowanie teorię „praw szatana" i stwierdza, że nie jest możliwe, by człowiek mógł być wykupiony *solo verbo*. Roland Bandinelli, w odróżnieniu od Abelarda, zakwestionował jedynie same „prawa szatana" nad człowiekiem, a nie moc, czyli *ius* szatana. To *ius* szatana rozumie w sensie ściśle prawnym i dlatego próbuje interpretować te teksty patrystyczne, w których jest mowa o *ius* lub *iuste* albo w sensie ogólnym jako „władzy", albo w sensie subiektywnym jako „niewolnictwa".

Inne *Sententiones* najczęściej ograniczają się wyłącznie do zwykłego powtarzania poglądów Abelarda, nie dodając od siebie niczego istotnego.

W okresie rozkwitu teologii średniowiecznej szkoła Abelardowska podupadła i w czasach reformacji nie dawała już oznak życia.

Soteriologia Piotra Abelarda zasługuje na dalsze szczegółowe badania, z tej racji, iż niesłusznie jest uważana za nieortodoksyjną. Badania te powinny też być poszerzone o bliższe i szczegółowe poznanie całej szkoły Abelardowskiej, która na pewno przyczyniła się w jakimś stopniu do współczesnego myślenia soteriologicznego.

LE PERSONNALISME DE LA SOTÉRIOLOGIE DE PIERRE ABÉLARD

RÉSUMÉ

La thèse intitulé „Le personnalisme de la sotériologie de Pierre Abélard" est un essai de présenter la théorie sotériologique de ce remarquable personnage du Moyen-Age.

L'auteur ottaque à une question fondamentale si et dans quelle mésure Pierre Abélard, homme d'une grande intuition humaniste en théologie, a surmonté toutes les tendances reistes et apersonnalistes d'après la compréhension de la rédemption, de la justification et du salut.

Les points de vue sotériologiques de Pierre Abélard se trouvent dans presque toutes ses oeuvres, même philosophiques et biographiques. Car le salut était chez le philosophe catholique comme une des catégories fondamentales de sa vision du monde. L'auteur du traité a fait l'analyse des travaux signifiants.

Dans la pensée sotériologique d'Abélard on peut remarquer une certaine évolution des points de vue, qui visent d'une manière décisive à la direction de la modération et de la synthèse. Toute essence du salut humain consiste sans doute dans le mystère de l'incarnation. Dans la réalisation du salut l'incarnation du Fils de Dieu est un fait décisif. De toute façon le salut se compose de l'incarnation et des actes de la résurrection. Abelard comprend le salut d'une manière synthétique; cela veut dire que pour lui la réalité du salut compose une synthèse de l'incarnation et des actes de la résurrection. En tout cas le salut se réalise dans l'harmonie suprême de la volonté de l'homme et de celle de Dieu. La volonté fait créer le monde nouveau et un homme nouveau.

En résumant, on peut constater que la sotériologie d'Abélard est comprise dans les limites de la sotériologie orthodoxe catholique et donne par cela même de solides fondements aux conceptions personnalistes, qui sont élaborées en grande mesure par les sotériologues contemporains.

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

LIDZBARK WARMIŃSKI
INWENTARZ RUCHOMYCH ZABYTKÓW SZTUKI KOŚCIELNEJ DIECEZJI WARMIŃSKIEJ WEDŁUG STANU Z 1980 R.

Treść: Wstęp. I. Kościół parafialny pod wezwaniem św. apostołów Piotra i Pawła oraz św. Michała Archanioła. II. Muzeum parafialne. III. Klasztor Sióstr Katarzynek. IV. Kościół św. Krzyża. V. Kaplice, kapliczki, krzyże przydrożne oraz cmentarz parafialny. VI. Lista duchownych Lidzbarka od XIV w. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Na miejscu dzisiejszego Lidzbarka istniała już w X w. osada pruska zwana Lecbarg, zdobyta przez Krzyżaków w 1241 r. i przekształcona w twierdzę obronną. Osada położona była w rozwidleniu dwóch rzek: Łyny i Symsarny. Łyna, wpadająca do Pregoły, umożliwiała bezpośrednią komunikację wodną z Królewcem, a pośrednio z Zalewem Wiślanym i Bałtykiem. Zamek Krzyżacki tylko przez dziesięć lat był w gestii zakonu, a następnie stał się rezydencją biskupów warmińskich przez okres ponad pięćset lat (1350—1875). Zamek wznoszono pod patronatem i na cześć św. Katarzyny, o czym świadczy polichromia z pierwszej ćwierci XV w., odsłonięta w 1962 r. oraz barokowa rzeźba świętej na dziedzińcu.

Ostatnim biskupem rezydującym w zamku lidzbarskim był Ignacy Krasicki. Lidzbark jako parafia erygowany był w 1260 r. przez pierwszego biskupa warmińskiego Anzelma, który początkowo był dominikaninem, a następnie członkiem Zakonu Krzyżackiego NMP. W tym samym roku została również erygowana Kapituła Warmińska złożona z szesnastu kanoników, których siedzibą był przez pewien czas zamek lidzbarski.

Jednak prawa miejskie otrzymał Lidzbark dopiero w 1308 r. od kolejnego, trzeciego biskupa warmińskiego Eberharda z Nysy. Z tego czasu znane jest nazwisko proboszcza lidzbarskiego, którym był Heynemann, pełniący urząd proboszcza jeszcze przed aktem lokacji miejskiej.

Interesującym źródłem do poznania dziejów miasta i kościoła lidzbarskiego jest kronika spisywana przez proboszcza Jerzego Wojciecha Heidego (1706—1765), której rękopis znajduje się w archiwum parafialnym [1].

Aby ogarnąć całość sztuki sakralnej Lidzbarka, trzeba sobie uświadomić, jakie obiekty stanowiły wyposażenie miasta choćby w XIX w. Oprócz zamku z kaplicą w Lidzbarku były cztery świątynie: kościół parafialny pod wezwaniem św. Piotra i Pawła, kaplica św. Krzyża, kościół ewangelicki i bożnica żydowska. Ponadto Lidzbark posiadał konwent Sióstr Katarzynek z kaplicą, szpital dla duchownych na zamku, również z kaplicą, szpital św. Jerzego z kaplicą, szpital dla ubogich, szpital dla ewangelików, szpital powiatowy, sierociniec św. Józefa, prawdopodobnie też z kaplicą, i szkoły, z których jedna miała bogato wyposażoną kaplicę tzw. polską pod wezwaniem św. Stanisława.

[1] Archivum vetus et novum Ecclesiae Archypresbiteralis Heilsbergensis. Wydana w II tomie Scriptores Rerum Varmiensium w *Monumenta Historiae Warmiensis* t. VIII 1889, s. 1—238 omówiona przez bpa J. Obłąka w *Studiach Warmińskich* I (1964), s.26.

Powyższy spis uświadamia nam, jak niewielkim fragmentem całości jest obecny inwentarz.

Gotycki kościół pod wezwaniem świętych apostołów Piotra i Pawła stanowi istotny element średniowiecznego, szachownicowego planu miasta i usytuowany jest, podobnie jak w Olsztynie, w zakolu rzeki Łyny, w pobliżu południowej części dawnego muru obronnego, otaczającego miasto.

Z gotyckiej zabudowy miejskiej oprócz kościoła zachowały się: zamek biskupi, most gotycki, Wysoka Brama oraz fragmenty średniowiecznych obwarowań. Archiwalia wspominają konsekrację kościoła w 1315 r., której dokonał biskup Eberhard z Nysy herbu Trzy Bramy. Czy była to konsekracja już wzniesionego kościoła, czy poświęcenie kamienia węgielnego pod budowę obecnej świątyni, trudno ustalić [2].

W literaturze jest wzmianka (A. Peter) o istniejącym uprzednio kościele drewnianym, który spłonął i na jego miejscu zbudowano w XIV w. nowy, wyższy o trzy metry.

Kościół wzniesiony w drugiej połowie XIV w. był mniejszy od obecnego. Prezbiterium dawnego kościoła stanowiło obecne czwarte przęsło i zamykało się obok starej, piętrowej zakrystii, otwartej trzema arkadami na północną nawę kościoła. Generalnie restaurowano kościół w XVII, XVIII i XIX w., nie licząc mniejszych ingerencji po każdym pożarze czy napadzie wojennym. Przy konserwacji w latach 1871/1872 starano się nadać kościołowi „pierwotny styl", czyli chodziło o neogotyzację. Rysunki wykonał architekt Dreesen z Kolonii, a prace prowadził mistrz murarski Kalsdorf z Lidzbarka. Bezpośrednio po tej konserwacji została wykonana nowa polichromia zaprojektowana przez profesora Waltera z Kolonii. Zrealizował ją w 1875 r. malarz Bornowski z Elbląga. Z tego też czasu zachowały się w kościele dwa neogotyckie witraże: Matki Boskiej i św. Józefa. Nowe prezbiterium (analogicznie do Gietrzwałdu) dobudowano w 1891 r. opierając się o projekt architekta diecezjalnego Arnolda Guldenpfenniga z Paderborn. Prace te były podjęte przez dziekana lidzbarskiego dra Augustyna Fuhga (1893—1896), a raczej przez niego doprowadzone do końca. Wykonawcą był mistrz budowlany Schwarz. Bezpośrednio po zakończeniu budowy prezbiterium zostały wstawione trzy nowe witraże, zaprojektowane przez profesora Geigesa z Fryburga. W oknie centralnym widoczny do dziś Chrystus ukrzyżowany, poniżej prorok Izajasz, z boków Matka Boska i św. Jan Ewangelista. Były też niegdyś w części prezbiterialnej jeszcze dwa witraże z wizerunkami św. Wojciecha, patrona Prus i św. Andrzeja, patrona Warmii. Obecnie witraże te znajdują się w kaplicy południowej pod wieżą. Powodem ich przeniesienia było to, że zasłaniały je dwa ołtarze boczne.

Guldenpfennig oprócz prezbiterium dobudował również dwie kruchty: północną i południową. Prezbiterium i zakrystia są w Lidzbarku, podobnie jak w Gietrzwałdzie, podpiwniczone. Przed rozbudową kościoła istniał duży, barokowy ołtarz główny, zachowany w dokumentacji [3]. Empora organowa, ambona i ławki zostały wykonane w 1898 r. przez warsztat Quednowa z Dobrego Miasta. W tym samym czasie zostały ufundowane terakotowe figury dwunastu apostołów na murze przy plebanii, wykonane w Monachium, z których sześć uległo zniszczeniu w czasie

[2] *Rocznik Diecezji Warmińskiej rok 1974*, s. 233—235.

[3] A. Boetticher: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen Heft IV Das Ermland 1894, s. 150 il. 124, całość Lidzbarka, s. 134—156.

ostatniej wojny. W latach 1975—1979 brakujące rzeźby dorobił Lech Maik z Bartoszyc.

Obecny kościół jest budowlą orientowaną gotycko-neogotycko, halową na rzucie prostokąta o wymiarach 70×24 m, wysokość wewnętrzna 18 m, zewnętrzna 25 m. Szerokość w miejscu zakrystii 32 m. Wieża o wymiarach 11×12 m, wysokość 66 m. Na zewnątrz kościoła skarpy uskokowe, na narożach ustawione skośnie. Wnętrze podzielone na trzy nawy i pięć przęseł. Gwiaździste sklepienia wsparte są na czterech parach ośmiobocznych filarów i dwóch parach filarów przyściennych. W nawie głównej sklepienia są ośmiodzielne, w nawach bocznych dwunastodzielne. Przez środek sklepienia przebiega tzw. żebro przewodnie. Arkady między nawami ostrołukowe, obustronnie profilowane. W zworniku kruchty pod wieżą herb Biskupstwa Warmińskiego: Baranek. Wieża pięciokondygnacjowa o polskim układzie cegły, zwieńczona barokowym hełmem, nad którym rzeźba św. Michała Archanioła [4]. Powyżej chorągiewka z herbem biskupa Teodora Potockiego — Pilawa. Na dachu nawy wieżyczka z sygnaturką, niegdyś zwieńczona chorągiewką z datą 1701 i wizerunkiem św. Michała [5]. Po bokach wieży znajdują się dwie kaplice dwuprzęsłowe o sklepieniach gwiaździstych szesnastodzielnych, dobudowane w XV w. Zachowały się też we wnętrzu kościoła cztery wsporniki gotyckie twarzowe w formie małych konsolek, wykute w kamieniu. Przedstawiają one twarze męskie, wsparte na profilowanych półstożkach. Nad głowami imposty, na których zbiegają się żebra sklepienne. Trzy wsporniki znajdują się pod wieżą, jeden nad amboną. Kruchta pod wieżą otwarta jest ku nawie i w stronę kaplic trzema ostrołukowymi arkadami o profilowanych ościeżach. Dawny, piękny portal zachodni ma wbudowane w XIX w. drewniane przejście. Pierwotna gotycka zakrystia ma w obu kondygnacjach sklepienia krzyżowo-żebrowe. Przed rozbudową znajdowały się w prezbiterium dwa cyboria ścienne.

W średniowieczu był obok kościoła cmentarz grzebalny. Z czasem został otoczony murem, obecnie częściowo zrekonstruowanym.

Z dawnego otoczenia kościoła zachowała się dwukondygnacjowa barokowa brama z 1760 r., z barokową rzeźbą Matki Boskiej z Dzieciątkiem (Inw. nr 2056). Brama zwieńczona jest latarnią, nad którą chorągiewka z herbem Biskupstwa Warmińskiego i datą 1761 r. W wieży umieszczony był dzwon żałobny.

Od wschodniej strony placu stoi plebania, przebudowana w XVIII i XIX w., której podziemia świadczą o tym, że była w tym miejscu starsza budowla. Przy plebanii od strony ogrodu i Łyny zachowała się kapliczka z interesującą rzeźbą Madonny z Dzieciątkiem z XVIII w. Zarówno plebania, klasztor Sióstr Katarzynek, budynek gospodarczy na dziedzińcu klasztornym, jak też budynek katechetyczny wymagają przebadania. Zwłaszcza ten ostatni mógł być wzniesiony na miejscu średniowiecznej szkoły parafialnej, gdzie później biskup Stanisław Hozjusz wzniósł w 1575 r. kaplicę polską pod wezwaniem św. Stanisława biskupa męczennika [6].

[4] W związku z oddaniem kościoła lidzbarskiego pod opiekę św. Michała Archanioła w 1717 r., biskup Teodor Potocki umieścił nad hełmem rzeźbę św. Michała ze złoconego brązu. Rzeźba była ponownie przezłocona w r. 1900. Obecnie skrzydła św. Michała, wykonane z blachy miedzianej złoconej, znajdują się w Muzeum Parafialnym (Inw. nr 3054).

[5] Obecnie chorągiewka znajduje się również w Muzeum Paraf. Inw. nr 3055 a).

[6] Bp J. Obłąk: Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii, w: *Studia Warmińskie* t. II, 1965, s. 7—30.

Istniała też w Lidzbarku szkoła zamkowa[7]. Papież Innocenty VI (1352—1362) zobowiązał biskupów warmińskich do założenia na zamku biskupim w Lidzbarku szkoły dla dwunastu chłopców pruskich, celem przygotowania ich do kapłaństwa. Szkoła ta dotrwała do XVI w., przestała istnieć w czasie reformacji. Tu w 1565 r. przebywali jezuici i z powodu grasującej w Braniewie epidemii, na zamku lidzbarskim rozpoczęli przygotowania do utworzenia nowego kolegium w Braniewie, opracowując program wykładów. Szkoła parafialna została przeniesiona w XVIII w. na inne miejsce, o czym wspomina kronika Heidego, opisując szczegółowo wyposażenie kaplicy w dzieła sztuki sakralnej[8].

Z gotyckiego wyposażenia kościoła parafialnego zachowały się: granitowa chrzcielnica i kropielnica, hermowy relikwiarz św. Idy, rzeźba św. Anny Samotrzeciej i trzy kielichy. Biorąc pod uwagę kataklizmy regularnie nawiedzające Lidzbark, można się dziwić, że kościół w ogóle przetrwał.

Kronika Jerzego Heidego wspomina pożary w latach 1400, 1442 i największy w 1497 r., podczas którego spłonął dach kościoła, zapadło się sklepienie i uległ zniszczeniu gotycki ołtarz główny oraz ambona. Prócz pożarów Lidzbark nękały wojny. W r. 1414 Lidzbark był oblężony przez wojska króla polskiego Władysława Jagiełły, w r. 1421 przez wojska krzyżackie. W latach 1454—1466 podczas tzw. wojny trzynastoletniej Lidzbark i jego świątynia poniosły także ciężkie straty. Dopiero pokój toruński w 1466 r. wprowadził pewną stabilizację, co umożliwiło podjęcie prac przy kościele parafialnym, gdzie w 1484 r. dobudowano kaplice boczne, i przy zamku, który otoczono murem i fosą. Zachowały się również pochodzące z kościoła rzeźby gotyckie, znajdujące się obecnie w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie oraz szereg rzeźb z kapliczek przydrożnych i inne obiekty[9].

Pomimo częstych pożarów związanych z napadami szwedzkimi w latach 1520, 1521, 1522 oraz zniszczeń spowodowanych grasowaniem wojsk krzyżackich w 1532 r., a także niepokojów, jakie niosła ze sobą reformacja, w. XVI i XVII z punktu widzenia sztuki były dla Lidzbarka raczej korzystne. Zachowało się z tego czasu kilka wybitnych dzieł: brązowa płyta nagrobkowa Maurycego Ferbera z 1539 r., brązowe epitafium matki Dantyszka z 1539 r., rzeźby apostołów przy filarach z r. 1598, świecznik z Madonną z 1604 r. oraz świecznik paschalny z 1630 r. Z XVII w. pochodzi też obraz Matki Boskiej Śnieżnej. W latach 1538—1548 biskup Dantyszek zgromadził w zamku galerię malarstwa renesansowego[10]. Prawdopodobnie z tego zbioru może pochodzić piękny obraz Pokłonu Pasterzy (Inw. nr 303), obecnie w Olsztynie. Również Dantyszek w 1543 r. odnowił w Lidzbarku szpital św. Jerzego wraz

---

[7] Ks. M. Borzyszkowski: Szkoły Diecezji Warmińskiej w okresie od XII do połowy XVI wieku, *Studia Warmińskie* t. II 1965, s. 31—63.

[8] Kronika Heidego jak 1 s. 421 rękopisu: „In hac Ecclesia est unum Altare, in quo ex utraque parte sunt armaria, in quibus olim conservabantur Sacra Paramenta, ad usum Sacrificii Missa necessaria. Structura altaris est antiqua, deaurata et coloribus picta, in medio est Imago Crucifixi et ex una parte Statua S. Stanislai Episcopi Martyris ex altera vero Statua S. Adalberti Eppi Martyris inter columnas deauratas. Superior pars in medio habet Imaginem Bssma Virginis tenentis JESUM parvulum, a dextris Imago Sti Simonis, a sinistris vero Imago Sti Andrea Apostolorum".

[9] K. Wróblewska: Późnogotycka sztuka na Warmii po pokoju toruńskim 1466 roku, *Rocznik Olsztyński* X, 1972, ilustracje nr 29 i 47.

[10] A. Wakar: Olsztyn 1353—1945, Olsztyn 1971, s. 70.

z kaplicą. Nie wiemy, które z zachowanych reliktów gotyckich czy renesansowych mogły pochodzić z tej kaplicy.

Wybitny dla dziejów kościoła warmińskiego okres rządów biskupa Stanisława Hozjusza wypełniony był bardziej problematyką duszpasterską, niż sprawami sztuki. Jednak synody diecezjalne, zwoływane do Lidzbarka w latach 1565, 1575, 1577, 1582 i 1610, nie pozostały bez wpływu na uporządkowanie i wyposażenie wnętrz kościołów. Szczególne znaczenie miał pod tym względem synod biskupa Marcina Szyszkowskiego z 1621 r. Dowodem troski biskupa Marcina Kromera o sprawy sztuki jest zachowany z 1581 r. Inwentarz Lidzbarka [11]. Synod Kromera z 1582 r. [12] regulował sprawę darmowych grobowców w podziemiach kościelnych, sprawę dobroczyńców ołtarzy i bractw opiekujących się ołtarzami oraz sprawę inwentarzy ołtarzy przy przekazywaniu kościołów nowym rzadcom; zachęcał też do całowania relikwii świętych, co wpłynęło na fundowanie relikwiarzy. Jeden z przepisów tegoż synodu, w trosce o poszanowanie rzeczy poświęconych i uniknięcie profanacji, nakazywał palenie wszelkich zniszczonych elementów drewnianych, pochodzących z kościołów. Synod biskupa Szymona Rudnickiego z 1610 r. wpłynął na powstanie we wnętrzach kościołów — także w Lidzbarku — wizerunków dwunastu Apostołów. Wszystkie te synody, łącznie ze sławnym i ważnym dla sztuki synodem krakowskim biskupa Marcina Szyszkowskiego w 1621 r., miały silne oparcie w Soborze Trydenckim, który dekretem ostatniej sesji w 1563 r. ocalił dla kultury świata dzieła sztuki dawnej i stworzył możliwości rozwoju nowej.

Lidzbark pod względem wyposażenia wyprzedził zarządzenia synodu. Heyde informuje, że „za (...) proboszcza Jakuba Schrötera [13], rzeźby apostołów przy filarach zostały ufundowane przez Jana Funka obywatela Ornety w r. 1598, gdy cały kościół został pobielony."

W r. 1608 została odnowiona zakrystia. To odnowienie mogło być w związku z epidemią w latach 1600—1602, która ponownie nawiedziła Lidzbark w r. 1625. W rok później wkroczył do Polski król szwedzki Karol Gustaw. Kronikarz lidzbarski zarówno „ciężką zarazę", jak i „szaleństwa heretyków szwedzkich" określił jako ostrzeżenie Boga „znieważanego ludzkimi grzechami" [14]. Z XVII w. mamy w kościele ołtarz późnorenesansowy ufundowany przez biskupa Mikołaja Szyszkowskiego około r. 1640, a poświęcony świętemu Michałowi Archaniołowi (Inw. nr 2006). Adolf Boetticher wzmiankuje [15], że obecny obraz został namalowany przez pewnego berlińskiego mistrza. W 1641 r., na dwa lata przed swoją śmiercią biskup Szyszkowski ufundował też marmurowe epitafium swemu stryjecznemu bratu. Zachowała się również ława z 1648 r. oraz wiadomość o wotach, jakie mieszkańcy Lidzbarka zanieśli w procesji dziękczynnej — jedno do Stoczka, drugie do Świętej Lipki. Obie tablice wotywne są datowane 1654 i mają interesujące inskrypcje. Wotum dla Świętej Lipki ufundował wraz z ludźmi proboszcz Jan Schlichtenberg. W r.

[11] *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands VIII*, 1884/86/24, s. 552.

[12] Ks. J. Sojka: Ustawodawstwo Synodalne Biskupa Marcina Kromera, *Studia Warmińskie*, t. VII, 1970, s. 341—359.

[13] Kronika Heidego, rękopis, s. 503. Ten sam proboszcz Jakub Schröter „suis expensis" odnowił pomieszczenia w domu parafialnym i ozdobił malowidłami. W 1599 Schröter ofiarował kościołowi lidzbarskiemu naczyńko srebrne złocone z wizerunkiem Ukrzyżowanego, do noszenia wiatyku i olejów chorym.

[14] Kronika Heidego, rękopis, s. 68.

[15] Adolf Boetticher jak w przypisie 3.

1641 proboszcz Michał Sidler założył w Lidzbarku Bractwo Różańcowe, które ufundowało dla kościoła argenteria i prawdopodobnie zachowany interesujący obraz Matki Boskiej Różańcowej. W zakrystii zachował się cynowy lawaterz przyścienny z 1674 r. oraz obraz cechu obuwników z 1687 r. Z tego samego czasu pochodzą obrazy apostołów.

Pod koniec XVII w. w świątyni lidzbarskiej często rozlegały się modły i śpiewy dziękczynne za uratowanie miasta od grasującej epidemii, a biskup warmiński zarządził szczególnie uroczyste obchodzenie wigilii i święta Michała Anioła, połączone ze zbieraniem wosku. W r. 1697 w wieży kościoła zauważono ogień. Jednak pożar został szybko ugaszony. Radość nie trwała długo. 25 marca 1698 r. piorun zniszczył zupełnie zwieńczenie kościoła; spłonęły dachy i wieża. W r. 1701 po dokonanej odbudowie kościół otrzymał nowe, barokowe zwieńczenie wieży, zachowane do dziś. W latach 1700—1721 pomimo trwania wojny północnej życie religijne nie tylko nie zamierało, lecz wręcz przeciwnie, mnożyły się fundacje.

W r. 1708 ostatnie oddziały wojsk szwedzkich, grasując w Lidzbarku, zabrały z pałacu 33 portrety biskupów warmińskich, a z ogrodu brązową fontannę [16]. Ponieważ każda wojna i grabież uważane były za karę Bożą spowodowaną ludzkimi grzechami, biskupi w celu podniesienia poziomu moralnego swych owieczek zarządzali coraz to nowe nabożeństwa, a to znajdowało często wyraz w sztuce. W r. 1709 za proboszcza Jana Kazimierza Weidnera (1707—1723) wprowadzono „po wieczne czasy" wigilię świętej Marii Magdaleny jako dzień pokuty, ścisłego postu „bez rozpalania ognia", czyli bez gotowanych potraw i z uroczystą procesją od ratusza do kaplicy Jerozolimskiej przy drodze na Ornetę, a potem do kościoła parafialnego [17]. W r. 1712 były już ustalone i zorganizowane procesje wotywne przed uroczystościami św. Krzyża, św. Bartłomieja i św. Rocha, w których szczególnie gorliwy udział brali ci wszyscy, którzy ocaleli podczas silnej epidemii w 1710 r. Heide wspomina [18] o śmierci 150 osób, oprócz tysiąca innych, które pochowano na cmentarzu św. Jerzego poza miastem na wzgórzu.

Ani przedłużająca się wojna północna i okupacja szwedzka, ani wkroczenie wojsk rosyjskich i saskich nie przerwały fundacji dla kościoła w Lidzbarku. Liczba zachowanych obiektów barokowych jest bardzo bogata. Za czasów księdza proboszcza Weidnera doszło do pierwszego generalnego uporządkowania cmentarza przykościelnego, pod wpływem spotkania z tajemniczym pielgrzymem [19]. Wykonano wówczas barokową podwójną kratę w bramie cmentarnej, obecnie nie istniejącą. W 1709 r. biskup Andrzej Chryzostom Załuski ufundował przy kościele figurkę Matki Bożej na kolumnie, nawiązując do liturgicznego święta ogłoszonego w tym samym roku w Saragossie. Trudy rządzenia, jak również

[16] Ks. Alojzy Szorc: Losy Biskupstwa Warmińskiego w dobie wojny północnej (1700—1711) *Studia Warmińskie*, t. II, 1965, s. 82.

[17] Kronika Heidego, rękopis, s. 148—149.

[18] Kronika Heidego, rękopis, s. 111 „Pestis in Varmia valde grassabatur in Civitatibus et Villis, ex qua contagione mortuorum numerantur duodecim millia, maxime luit Frauenburgum, Brunsberga, Mehlsaccum, Heilsberga, Resselium, Allensteinium et Bisburgum."

[19] Kronika Heidego, rękopis, s. 521 „Domine Archypresbiter rogo, habeat curam, ut ossa Mortuorum in Coemeterio super terram dispersa colligantur, et in ossorium mittantur, ne pedibus incedentium calcentur, aut a conibus et porcis circumferantur, multa enim corpora Sanctorum in hoc sacro loco quiescunt."

Relację tę przekazał Heidemu ksiądz Adalbert Ludwik Grzymała.

troska o dalsze losy biskupstwa sprawiały, że Maryja, porównana do jasnej kolumny obłoku prowadzącego Izraela do Ziemi Obiecanej, była mu szczególnie bliska.

Po generalnej konserwacji kościoła w r. 1718 ufundowano w 1750—1761 nowe, barokowe wyposażenie, dziś prawie nie istniejące — z wyjątkiem niektórych ołtarzy bocznych. Z ołtarza głównego pozostały tylko dwie rokokowe rzeźby aniołów (Inw. nr 2002). Obiektem barokowym jest też obraz Matki Boskiej Śnieżnej z XVII w., w srebrnej sukience z XVIII w., obraz św. Rodziny fundacji kanonika Jana Jerzego Kunigka, obraz św. Anny Samotrzeciej, obrazy św. Walentego oraz wiele innych obrazów, rzeźb, krucyfiksów i epitafiów. Zachowały się barokowe monstrancje, kielichy, pacyfikały, krzyże ołtarzowe, relikwiarze i świeczniki. Ponadto ampułki z tacą, wieczne lampki, naczynia na oleje św. i ornaty. Były też w Lidzbarku cztery świeczniki rokokowe z warsztatu Jana Godfryda Schlaubitza, zaginione w 1973 r. Niektóre z tych obiektów mogą pochodzić z Braniewa lub ze Stoczka.

W 1757 r. przebudowano plebanię, wzniesioną przy murach miejskich. W tym samym roku biskup Adam Stanisław Grabowski konsekrował w kościele główny ołtarz. W 1772, już po I rozbiorze Polski, prace renowacyjne trwały nadal. Odnowiono figurkę Matki Boskiej na kolumnie, rozbudowano i poświęcono kościół św. Krzyża wraz z jego nowym wyposażeniem, a także na zlecenie biskupa dokonano inwentaryzacji kaplicy zamkowej [20].

Wiek XVIII jest także okresem korzystnym dla sztuki sakralnej na Warmii. Diecezją warmińską rządziło w tym czasie pięciu wybitnych biskupów, z których wszyscy byli fundatorami: Andrzej Chryzostom Załuski herbu Junosza 1698—1711, Teodor Potocki herbu Pilawa 1711—1723, Krzysztof Andrzej Jan Szembek herbu Szembek 1724—1740, Adam Stanisław Grabowski herbu Zbiświcz 1741—1766, Ignacy Krasicki herbu Rogala 1767—1795.

Wyposażenie wnętrza kościoła w Lidzbarku bardzo odbiegało w XVI, XVII i XVIII w. od tego, co widzimy dzisiaj. W r. 1605 był w kościele ołtarz główny ufundowany przez biskupa Szymona Rudnickiego pod wezwaniem św. Piotra, Pawła, Andrzeja, Stanisława i Katarzyny, których relikwie umieszczone były w ołtarzu w ozdobnych obramieniach [21]. W opisie archiprezbitera lidzbarskiego Jana Kazimierza Weidnera z 1716 r. ołtarz główny miał w pierwszej kondygnacji obraz Narodzenia Chrystusa, w drugiej obraz Trójcy Świętej, w zwieńczeniu zaś krucyfiks w ozdobnym obramowaniu. W tym samym roku obraz otrzymał srebrne sukienki i złote promienie. Obraz Narodzenia z 1605 r. wisi obecnie w północnej nawie kościoła pod wieżą. Akta wizytacyjne z XVI i XVII w. wymieniają dwa cyboria ścienne po dwóch stronach ołtarza głównego. W większym przechowywano Eucharystię, w mniejszym oleje św. Prócz tego w starej gotyckiej mensie ołtarzowej z barokową nadbudową, w skrytkach po bokach ołtarza przechowywano relikwie św., z tym że po prawej stronie stał relikwiarz św. Idy. Granitowa chrzcielnica, zachowana do dziś, miała w XVI w. cynową pokrywę, zamykaną na klucz. Chrzcielnica umieszczona była przy portalu zachodnim.

Układ ołtarzy bocznych w XVI w., odtworzony na podstawie akt

---

[20] Bp J. Obłąk: Sprawa Inwentarza Biskupstwa Warmińskiego po przejściu Ignacego Krasickiego do Gniezna, *Studia Warmińskie*, t. IV, 1967, s. 18—21.

[21] Liber Visitationis...B5 1609, s. 263.

wizytacyjnych [22], wyglądał następująco: po stronie południowej było pięć ołtarzy bocznych:

1. Ołtarz Błogosławionej Dziewicy Patronki Bractwa Strzelców (łuczników), czyli Bractwa Bożego Ciała z 1443 r. Bractwo to zwane było także Bractwem Kurkowym.

2. Ołtarz św. Anny Samotrzeciej, którym opiekował się magistrat miejski. W 1716 r. ufundowano do obrazu dwie korony dla Maryi i Jezusa, prócz tego Dzieciątko otrzymało złoconą sukienkę, Maryja koronę z dwunastu gwiazd, a św. Anna promienie nad głową.

3. Ołtarz św. Erazma.

4. Ołtarz Trzech Króli i wszystkich świętych.

5. Ołtarz Matki Boskiej fundacji Jana Langhanigka (1527—1559).

Po stronie północnej, gdzie umieszczona była chrzcielnica, znajdowały się następujące ołtarze:

1. Ołtarz Trójcy Przenajświętszej fundacji wikariatu ze złoconymi koronami z 1716 r.

2. Ołtarz św. Krzyża — czyli Ukrzyżowania między łotrami.

3. Ołtarz Marii Magdaleny pod chórem, ufundowany w 1534 r. dla ochrony przed plagą „Aquilonum" — powietrza. Fundację odnowiono za biskupa Szymona Rudnickiego.

4. Ołtarz św. Katarzyny.

Jeden z osiemnastowiecznych proboszczów Lidzbarka [23] wymienia na początku XVIII w. jeszcze inne nowe ołtarze:

1. Ołtarz Różańcowy, który miał w drugiej kondygnacji obraz Trójcy Przenajświętszej.

2. Ołtarz św. Józefa ufundowany przez Jana Jerzego Kunigka — kustosza i kanonika warmińskiego. Obraz miał mieć korony, złocone promienie i lilię ze złota.

3. Ołtarz św. Michała Archanioła, ufundowany przez mieszczan jako wotum za odwrócenie epidemii.

4. Ołtarz św. Barbary.

Ołtarze św. Erazma i św. Katarzyny przetrwały do XVIII w. bez zmian.

Po stronie północnej archiprezbiter Jan Kazimierz Weidner wymienia ołtarz Matki Boskiej Wniebowziętej przy filarze, z małą złoconą koroną.

Dotychczasowy Ołtarz Zwiastowania został w XVIII w. nazwany ołtarzem Bractwa Kapłańskiego. Ołtarz ten otrzymał również w 1716 r. sukienkę i promienie dla Maryi oraz promienie dla Archanioła Gabriela. W tym samym roku otrzymał złote promienie obraz św. Franciszka. Ołtarz zwany uprzednio ołtarzem Marii Magdaleny, a ufundowany przez Bonawenturę Heinigka, niegdyś prokonsula lidzbarskiego, został w XVIII w. nazwany ołtarzem Pasyjnym, a opiekowało się nim Bractwo św. Krzyża.

Zamek biskupów warmińskich, choć posiada piękną kaplicę rokokową, ponieważ podobnie jak oranżeria Krasickiego, nie podlega gestii Kościoła, nie jest tu opisany.

Nie ulega wątpliwości, że wyposażenie świątyni lidzbarskiej w jej rozwoju historycznym pozostaje wdzięcznym terenem badawczym dla zainteresowanych.

---

[22] Archiwum Biskupie w Olsztynie: B1/b, B5, B6, B14, B18.

[23] Tamże B14, opis J. K. Weidnera, archiprezbitera lidzbarskiego z dnia 23 lutego 1716 r.

II KOŚCIÓŁ PARAFIALNY POD WEZWANIEM ŚW. APOSTOŁÓW PIOTRA I PAWŁA ORAZ ŚW. MICHAŁA ARCHANIOŁA

1. Ołtarz główny neogotycki z 1912—1915. Drewniany, rzeźbiony, polichromowany i złocony o wymiarach ok. 5×9 m. Trójosiowy z podwyższoną częścią środkową, jednokondygnacyjny ze zwieńczeniem, w którym na osi rzeźba Chrystusa Zmartwychwstałego pod baldachimem, a poniżej tron i tabernakulum. Z boków dwie płaskorzeźbione sceny: Narodzenie Chrystusa i Pokłon Mędrców, flankowane rzeźbami apostołów św. Piotra i Pawła, umieszczonymi na konsolach i pod baldachimami. We wnękach predelli dwie płaskorzeźbione półpostacie świętych: Marii Magdaleny jako patronki strzelców miejskich i Stanisława Szczepanowskiego. Boczne sceny nastawy zwieńczone ornamentem ażurowym. W antepedium dwa neogotyckie malowidła przedstawiające Kapłaństwo Starego i Nowego Przymierza: Melchizedecha oraz Kapłana z kielichem i hostią. Na złotym tle malowideł napisy MELCHIZEDECH REX SALEM PROFERENS ET VINUM (I Mos 14, 18). Tłumaczenie: Melchizedech król Szalemu wyniósł chleb i wino (Rdz 14, 18). IN OMNI LOCO SACRIFICATUR NOMINI MEO OBLATIO MUNDANA (Mal 1, 11). Tłumaczenie: Na każdym miejscu będzie składana imieniu memu ofiara czysta.

Przed ołtarzem rokokowa balustrada drewniana, polichromowana i złocona o wymiarach 850×68 cm, złożona z dziesięciu segmentów, przemalowana na kolor ciemnozielony.

Po bokach ołtarza dwie rokokowe rzeźby aniołów, drewniane o wysokości ok. 2 m, całe złocone, z wyjątkiem karnacji. Pochodzą z poprzedniego późnobarokowego ołtarza i wraz z balustradą stanowią część poprzedniego wystroju, usuniętego w 1893 r. Rzeźby aniołów po konserwacji.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw., IV, s. 151 il. 126, daje opis poprzedniego ołtarza.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują rzeźby aniołów i balustradę na ok. 1760 przypisując je Krystianowi Bernardowi Schmidtowi z Reszla.
[3] KZS — ISPAN.
[4] A. Ulbrich jw. II, s. 686 i 688 il. 854 i 855 przypisuje rzeźby Perwangerowi i datuje również na 1760.
[5] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.
[6] T. Chrzanowski datuje ołtarz główny 1912—1915, s. 90.
[7] A. Peter, s. 51 z r. 1900.

(KBDW Inw. nr 2001 i 2002)

2. Ołtarz boczny lewy neogotycki z początku XX w. z grupą ukrzyżowania. Drewno rzeźbione, polichromowane i złocone o wymiarach ok. 3×6 m. W zakończeniach ramion krzyża płaskorzeźbione symbole czterech ewangelistów. Pod krzyżem figury Matki Boskiej i św. Jana Ewangelisty. W mensie ołtarza portatyl z 1937 r. konsekrowany przez biskupa Maksymiliana Kallera.

(KBDW Inw. nr 2003)

3. Ołtarz boczny prawy neogotycki z 1899 r. z barokowym obrazem Matki Boskiej Śnieżnej z XVII w., w srebrnej sukience z XVIII w. Ołtarz drewniany, rzeźbiony, polichromowany i złocony o wymiarach ok. 3×6 m. Trójosiowy, jednokondygnacjowy z ażurowym zwieńczeniem, w którym na osi pod baldachimem rzeźba św. Anny Samotrzeciej —

późnogotycka. W skrzydłach ołtarza neogotyckie malowidła na desce ze scenami: Narodzenia Chrystusa, Ofiarowania w świątyni, Zaśnięcia Matki Boskiej i Jej Ukoronowania. Z boków ołtarza rzeźbione figurki proroków z banderolami: Jeremiasza i Daniela oraz Ezechiela i Izajasza. Na banderolach trzymanych przez proroków napisy: *Poedus novum, Mons inscens, Virga Jesse, Porta Coeli.* Tłumaczenie: Przymierze nowe, Góra ofiarna, Różdżka Jessego, Brama Nieba. W predelli ołtarza dwa malowidła linearne przedstawiające dwie półpostacie ze wstęgami, na których napisy: Ego flos campi et lilium convalium. Cnt. 2,1 oraz Querite me et vivetis. Am. 5,4. Tłumaczenie: Jestem kwiatem polnym i lilią dolin. Pnp 2,1. Szukajcie mnie, a żyć będziecie (Am 5,4). Środkowy obraz Matki Boskiej Śnieżnej o wymiarach ok. 130×260 cm posiada secesyjne tło z nałożonego zielonego kurdybanu. Sam obraz wykonano na płótnie przymocowanym do deski i ma nałożone srebrne sukienki o bogatym ornamencie roślinnym oraz metalowe aureole i korony. Nad głową Maryi koronę podtrzymują dwaj aniołowie w locie. Na sukienkach brak sygnatury złotniczej, można je jednak przypisywać miejscowemu warsztatowi Bartolomowiczów. W mensie ołtarza marmurowy portatyl z 1908 r. konsekrowany przez biskupa Augustyna Bludaua.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 152—153 mówi o obrazie Koronacja Maryi.
[2] T. Chrzanowski: Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii, maszynopis s. 83, omawia łącznie wszystkie trzy ołtarze neogotyckie.
[3] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem na drugą połowę XVII w., sukienki na koniec XVII w.
[4] KZS — ISPAN.
[5] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.
[6] A. Peter, s. 51.

(KBDW Inw. nr 2004)

4. Ołtarz boczny przy drugim filarze południowym, z barokowym obrazem św. Rodziny, fundacji kanonika warmińskiego Jana Jerzego Kunigka (1648—1719). Obudowa ołtarza nie stanowi zabytku. W środku nastawy obraz św. Rodziny z początku XVIII w., olej na płótnie o wymiarach 106× ok. 200 cm, przedstawiający siedzącą Maryję, obejmującą lewą ręką stojącego przy niej chłopięcego Chrystusa. Obok w prawej części obrazu stoi św. Józef, trzymający w lewej ręce lilię, a w prawej pierścionek. U góry obrazu Bóg Ojciec błogosławiący św. Rodzinę oraz Duch św. w postaci gołębicy i aniołowie z banderolą, na której napis: *Ego ponam illum excelsum prae regibus terrae.* Ps. 88. Tłumaczenie: Ja Go ustanowię najwyższym wśród królów ziemi. U dołu obrazu po lewej kosz z owocami i mały gołąbek, po prawej herb fundatora. Dookoła tarczy herbowej z Pegazem litery: *I.G.K.I.V.D.VLPVARM.PVLZ.C.W.G.O.G. et P.*

Rekonstrukcja tekstu: *Joannes Georgius Kunigk Juris Utriusque Doctor Venerabilis, Plocensis, Varmiensis (et) Pultoviensis Canonicus, Wikarius Generalis Oficjalis Genadensis et Pomesaniensis.* Tłumaczenie: Jan Jerzy Kunigk, doktor obojga praw, czcigodny Kanonik Płocki, Warmiński i Pułtuski, Wikariusz Generalny, Oficjał Gdański i Pomorski. Obraz konserwowany w XIX w. W mensie ołtarza portatyl z 1630 r. konsekrowany przez biskupa sufragana warmińskiego Michała Działyńskiego, który w tym czasie rządził diecezją w imieniu małoletniego Jana Olbrachta Wazy.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw., s. 153.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują obraz na koniec XVII w., uważając go za kopię dzieła włoskiego.
[3] KZS — ISPAN.
[4] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie datują obraz na początek XVIII w.
[5] *Studia Warmińskie* t. IV, 1967, s. 40, 42, 555 nn.

(KBDW Inw. nr 2005)

5. Ołtarz boczny przy trzecim filarze południowym z obrazem św. Michała Archanioła, późnorenesansowy, fundacji biskupa warmińskiego Mikołaja Szyszkowskiego (1633—1643) herbu Ostoja. Drewno rzeźbione, polichromowane i złocone o wymiarach ok. 190×500 cm. Architektoniczny, jednoosiowy, jednokondygnacyjny ze zwieńczeniem. Po bokach dwie kolumienki kanelowane, o kompozytowych kapitelach i małżowinowo-chrząstkowych uszakach. Powyżej pęki owoców i wić roślinna. W środku obraz św. Michała Archanioła z końca XIX w. Na cokołach kolumn rzeźbiony herb Ostoja (miecz między dwoma półksiężycami) oraz cztery główki herm, otoczone draperią. W zwieńczeniu rzeźby św.: Melchizedecha z chlebem i winem, Apolonii z obcęgami i św. niewiasty bez atrybutu. W mensie ołtarza portatyl z 1748 r., konsekrowany przez biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 153 uważa, że obraz św. Michała został namalowany przez jednego z mistrzów berlińskich.
[2] KZS — ISPAN.
[3] A. Ulbrich jw., I s. 188 i 189 il. 201 na podstawie ornamentów datuje ołtarz na około 1640 i omawia go w związku z ołtarzem św. Anny we Fromborku, oraz św. Brygidy w Braniewie.
[4] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW inw. nr 2006)

6. Ołtarz boczny przy drugim filarze północnym, neogotycki, z barokowym obrazem św. Anny Samotrzeciej z końca XVII w. Obraz: olej na płótnie o wymiarach 106× ok. 250 cm, przedstawiający siedzącą po prawej stronie św. Annę, trzymającą na rękach Dzieciątko Jezus. Po lewej siedząca Maryja. W tle pejzaż i architektura z krzyżem. Na obrazie napis: *Deo et Sanctis eius erexit.* Tłumaczenie: Bogu i świętym Jego ufundował. U dołu obrazu słabo czytelny herb fundatora. Obraz konserwowany w XIX w. W mensie ołtarza portatyl z 1778 r. konsekrowany przez biskupa warmińskiego Ignacego Krasickiego z jego własnoręcznym podpisem.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 153.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 wzmiankują, że obraz jest kopią oryginału włoskiego i datują na koniec XVII w.
[3] KZS — ISPAN.
[4] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2007)

7. Ołtarz boczny przy trzecim filarze północnym, barokowy z XVIII w. z obrazem św. Walentego, wykonanym przez Marcina Mayera (+1737). Drewniany, rzeźbiony, polichromowany i złocony o wymiarach ok.

170×450 cm. Architektoniczny, jednoosiowy, jednokondygnacjowy ze zwieńczeniem, w którym głowa uskrzydlonego anioła między dwiema postaciami alegorycznymi z palmami w rękach. Z boków obrazu dwie złocone kolumienki kompozytowe. W środku obraz św. Walentego stojącego w czerwonym ornacie we wnętrzu świątyni i otoczonego chorymi. U góry obrazu główki aniołów. Po lewej ręce świętego wsparta na ołtarzu otwarta księga z fragmentami napisu: *SAN... VALEN... CAD... MORB... LABOR... TIBUS... ALIIS... INFIR... MANT...* Obraz sygnowany: *M.S. Meyer Pinxit.* W mensie ołtarza portatyl z 1742 lub 1747 r. konsekrowany przez biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 141.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują obraz na koniec XVII w.
[3] KZS — ISPAN.
[4] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2008)

8. Ołtarz neogotycki pochodzący z kaplicy szpitalnej z początku XX w. zwany ołtarzem Ducha Świętego. Drewniany, rzeźbiony, polichromowany i złocony o wymiarach 220×400 cm, w formie trójdzielnej, jednokondygnacjowej nastawy ze zwieńczeniem. Na osi tabernakulum, tron i rzeźbiona gołębica. Po bokach dwie płaskorzeźbione sceny: Chrystus u Marii i Marty w Betanii i Chrystus z Piotrem i Janem w Emaus.

(KBDW Inw. nr 2009)

9. Ambona klasycyzująca z XVIII/XIX w. Drewniana, polichromowana i złocona. Umieszczona przy filarze, ze schodami, zapleckiem i baldachimem. Wymiary czaszy 100×150 cm, na niej i na balustradzie schodów ornament z małych festonów i rzeźbionych wolut. Baldachim zwieńczony spływami wolutowymi, puttami w obłokach i postacią anioła. Całość przemalowana na początku XX w.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 153 uważa ambonę za klasycystyczną.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują ambonę na około 1800.
[3] KZS — ISPAN.
[4] A. Ulbrich jw., s. 190 i 761 il. 201 uważa ambonę za pochodzącą z warsztatu Krystiana Bernarda Schultza, działającego w Lidzbarku od 1780 do początku XIX w.
[5] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2010)

10. Empora organowa z balustradą i obudową organów; klasycyzujące z początku XIX w. współczesne ambonie. Długość równa szerokości kościoła, tj. około 24 m. W dolnej części balustrady zamalowany niemiecki napis. Organy wykonane w Królewcu.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 153 mówi o barokowej, prawdopodobnie poprzedniej emporze.

(KBDW Inw. nr 2011)

11. Empora nad zakrystią, klasycystyczna z początku XIX w., współczesna ambonie i emporze organowej. Otwarta ku nawie północnej trze-

ma arkadami ostrołukowymi. Długość balustrady ok. 8 m. Do r. 1891/1895, tj. do czasu rozbudowy prezbiterium, empora była otwarta na ołtarz główny.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej, datuje na początek XIX w.

(KBDW Inw. nr 2012)

12. Chrzcielnica granitowa prawdopodobnie średniowieczna, obecnie pełniąca funkcję kropielnicy w kruchcie północnej. W formie półokrągłej czaszy kutej w calcu o wysokości 53 cm, ⌀ 100 cm, ze śladami nie istniejącego przykrycia oraz czterema wklęsłymi krzyżykami konsekracyjnymi na krawędzi i zachowanymi resztkami reliefu dzielącego czaszę na dziesięć pól.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211 datują chrzcielnicę na XIV w.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2013)

13. Kropielnica granitowa w formie czary ⌀ ok. 40 cm, prawdopodobnie średniowieczna. Obecnie pełniąca funkcję wazonu na kwiaty w ogrodzie.

(KBDW Inw. nr 2014)

14. Konfesjonał barokowy z początku XVIII w. Drewniany, rzeźbiony, polichromowany i złocony o wysokości ok. 200 cm, szerokości 250 cm. Na krawędziach ścian działowych uskrzydlone głowy aniołów nad złoconymi wolutami. W zaplecku płaskorzeźbiony ornament liści akantu.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują konfesjonał na około 1710.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2015)

15. Konfesjonał rokokowy z XVIII w. Drewniany, rzeźbiony, polichromowany i złocony o wysokości 250, szerokości 240 cm.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują konfesjonał na 1760.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2016)

16. Konfesjonały neogotyckie (cztery).

(KBDW Inw. nr 2017)

17. Ława późnorenesansowa drewniana z 1648 r. Architektoniczna, trójdzielna o długości 235, szerokości 91, wysokości 120 cm. Balustrada

podzielona zwężającymi się lizenami, na których rzeźbione kaboszony, częściowo intarsjowana. Pod górnym cokołem napis: *JOANNES MARQVART SIBI ET SUIS HAEC SUBSELLIA FIERI FECIT ANNO 1648.* Tłumaczenie: Jan Marquart sobie i swoim (bliskim) to siedzenie polecił wykonać w r. 1648.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 153.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2018)

18. Ławy klasycystyczne (dwie) z XIX w., ustawione pod emporą północną, krótsza o długości 225, dłuższa 340 cm, wysokości 120 cm. Na przedpiersiu rzeźbione lizeny z akantowymi kapitelami i rozety.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 2019)

19. Szafka zakrystyjna z początku XVII w. Obecnie nie używana, na emporze północnej nad zakrystią. Drewniana o wymiarach 100×104 cm, na drzwiczkach malowidło olejno-temperowe, złożone z kwiatów i owoców oraz napis: *RENOVATA SAKRISTIA SUB GEORGIO M.CAP. HEILSB.ANNO 1603* (lub 1608?) *IN AUGUSTO.* Tłumaczenie: Odnowiona zakrystia za Jerzego M. Kapitana lidzbarskiego r. 1603 w miesiącu sierpniu.

(KBDW Inw. nr 2020)

20. Świecznik brązowy wiszący, późnogotycki z 1604 r., z podwójną rzeźbą Madonny z Dzieciątkiem. Rzeźba o wysokości ok. 50 cm, polichromowana i złocona, z promienistą mandorlą i srebrnym księżycem pod stopami. U dołu sześć brązowych ramion niegdyś na świece, umocowanych w okrągłej, profilowanej tarczy, na której napis: *HANS WERNER VATER MECHEL WOLGEMUT TEWE SHEIPEL: ELLER LEVT DES LIBLICH HANT. 1604 WEYER DEYMELLE.* Tłumaczenie i rekonstrukcja tekstu: Hans Werner, Ojciec, Michał Wolgemut, Tewe Scheipel, wszyscy oni chwalebną ręką (jako rzemieślnicy) 1604 ofiarowali (tę) tarczę.

Na tarczy zawieszone są ramiona do świec.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.
[3] Praca magisterska A. Kłoskowskiej w Instytucie Historii Sztuki w Poznaniu.

(KBDW Inw. nr 2021)

21. Obraz Matki Boskiej Różańcowej z XVII w. Olej na płótnie o wymiarach 150×220 cm, w prostej, barokowej ramie od góry zakończonej półkoliście, przedstawiający Maryję z Dzieciątkiem, stojącą na księżycu oplecionym wężem. Lewą ręką Maryja podtrzymuje tulące się do Jej twarzy nagie Dzieciątko, w prawej trzyma berło i różaniec. Maryja ubrana jest w złocistą, silnie drapowaną suknię, pod którą widoczna biała szata. Na ramionach niebieski płaszcz lamowany złotem i kamieniami,

spięty pod szyją dużą, okrągłą broszą. Na głowie Maryi korona otoczona dwunastoma metalowymi gwiazdami. Dookoła postaci złote, owalne tło. Na nim szeroki wieniec z róż i zieleni, w którym namalowano piętnaście medalionów z tajemnicami różańca św. U dołu obrazu po prawej ręce Maryi głowy zbawionych, po lewej cierpiących w ogniu czyśćcowym. Obraz umieszczony w nawie północnej nad wejściem do zakrystii.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują obraz na około 1680.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie podają wymiary 180×140.

(KBDW Inw. nr 2022)

22. Obraz barokowy św. Walentego z XVIII w. Olej na płótnie o wymiarach około 120×240 cm, w prostej, barokowej ramie. Wielopostaciowa scena ścięcia świętego za cesarza Klaudiusza w r. 269. Przedstawia świętego w rozmowie z cesarzem rzymskim, siedzącym na tronie pod purpurowym baldachimem, z wyciągniętą lewą ręką. Święty trzyma w prawej ręce krzyż, w lewej książkę. Dookoła liczne postacie ludzi, u góry obrazu dwa aniołki z palmą męczeńską. Na pierwszym planie sługa z pękiem rózg liktorskich, odpędzający dziecko, któremu święty przywrócił wzrok. Obraz słabo czytelny i wymagający konserwacji.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2023)

23. Obraz barokowy św. Jana Ewangelisty z 1688 r. Olej na płótnie o wymiarach 140×200 cm, w prostej, barokowej ramie, przedstawiający świętego w całej postaci na tle pejzażu. Święty w lewej ręce trzyma kielich z wężem. U dołu po prawej wielopostaciowa scena apokryficzna dotycząca męczeństwa św. Jana w kotle z olejem. Umieszczony w nawie północnej.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 wspomina w jednym zdaniu monumentalne i pełne patosu obrazy apostołów z 1687 roku.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2024)

24. Obraz barokowy św. Piotra apostoła z 1688 r. o tendencjach manierystycznych. Olej na płótnie o wymiarach 140× ok. 200 cm, w prostej, barokowej ramie. Przedstawia świętego w całej postaci, stojącego między fragmentem architektury a pejzażem. W lewej ręce święty trzyma dwa klucze, prawą wyciąga przed siebie. Pod stopami świętego w prawej części obrazu krzyż papieski, nad którym wielopostaciowa scena ukrzyżowania św. Piotra. U dołu po lewej dwie księgi, prawdopodobnie aluzja do dwóch listów św. Piotra, na których potrójna tiara papieska. Powyżej kolumna na cokole, w którym kartusz z napisem: *Petrus Paulus Bialkowskij feri fecit Anno Dei 1688.* Tłumaczenie: Piotr Paweł Białkowski polecił wykonać Roku Pańskiego 1688. Obraz umieszczony w nawie północnej. Analogiczny i tegoż fundatora obraz św. Pawła omawiany jest w kolejności jego umieszczenia w nawie południowej.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2025)

25. Obraz barokowy św. Andrzeja apostoła z 1688 r. Olej na płótnie o wymiarach 140× ok. 200 cm, w prostej, barokowej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, wsparty na dużym, ukośnym krzyżu. U dołu po lewej barka z żaglem, w której siedzą dwie osoby. Prawdopodobnie aluzja do powołania apostoła (Mt 4,18—20). Po prawej wielopostaciowa scena ukrzyżowania świętego. Obraz umieszczony w nawie północnej.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2026)

26. Obraz barokowy św. Tomasza apostoła z XVII w., fundacji cechu piekarzy. Olej na płótnie o wymiarach 140×200 cm, w prostej, barokowej ramie. Święty stoi na tle pejzażu z książką i kątownicą w rękach. W głębi po lewej wielopostaciowa scena ścięcia św. Tomasza na gilotynie, w otoczeniu żołnierzy rzymskich, trzymających sztandar z literami *S.P.Q.R.* (Senatus Populusque Romanus). Po prawej herb cechu piekarzy. Obraz umieszczony w nawie północnej.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2027)

27. Obraz wczesnobarokowy Narodzenie Chrystusa z 1605 r. Technika olejno-temperowa na desce o wymiarach ok. 150×210 cm, w barokowej, rzeźbionej ramie. Scena wielopostaciowa. W środku Maryja z Dzieciątkiem, u góry trzech aniołów z banderolą, na której napis: *Gloria in excelsis* (Chwała na wysokości). U dołu po prawej herb diecezji warmińskiej — baranek na czerwonym polu z datą 1605 oraz dwie postacie dziecięce. U góry po lewej herb fundatora oraz litery *C.P.V.P.* Obraz umieszczony w nawie północnej. Jest analogia w kościele Il Gesu w Rzymie oraz św. Stefana w Helmstedt.

(KBDW Inw. nr 2028)

28. Obraz barokowy św. Augustyna z XVII w. Olej na płótnie o wymiarach ok. 140×230 cm, w rzeźbionej ramie. Obraz nosi ślady dawnej konserwacji. Przedstawia świętego w całej postaci na tle pejzażu, z pastorałem w lewej i otwartą księgą w prawej ręce, ubranego w czerwony płaszcz lamowany dużymi perłami i czerwoną mitrę biskupią. Z góry pada na świętego promieniste światło. Po lewej barka z żaglem, przy-

cumowana do pala nad brzegiem jeziora, po prawej drzewa i herb fundatora z literami *W.T.* Obraz umieszczony w nawie północnej.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej podaje wymiary 205×136 cm. Uważa, że obraz przedstawia św. Wojciecha.

(KBDW Inw. nr 2029)

29 Obraz barokowy Matki Boskiej z XVII w. Olej na płótnie o wymiarach ok. 120×220 cm, przedstawiający Maryję stojącą ze złożonymi rękami na tle odległego pejzażu. Maryja ubrana w czerwoną suknię i niebieski płaszcz, podbity tkaniną o kolorze ugru. W tle dwa odległe miasta, jedno na wzgórzu, drugie w dolinie oraz postać starotestamentowa. Obraz niegdyś konserwowany, obecnie umieszczony w nawie północnej.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2030)

Obrazy w nawie południowej w kolejności umieszczenia:

30. Obraz barokowy (o tendencjach manierystycznych) św. Jakuba Starszego z 1688 r. Olej na płótnie o wymiarach 140×210 cm, w prostej barokowej ramie. Święty w całej postaci stojący na tle pejzażu z drzewami. W prawej ręce trzyma folusznik, w lewej kapelusz. Z boku przewieszona torba podróżna, na ramionach krótka pelerynka z muszelką. W lewej części obrazu u dołu scena ścięcia świętego, po prawej napis: *MARTINUS GAENG curavit fieri A.D. 1688.* Wszystkie obrazy apostołów wskutek starych werniksów mają jednolity, ciemny kolor i pochodzą z jednego warsztatu.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2031)

31. Obraz barokowy o tendencjach manierystycznych św. Jakuba Młodszego z XVII w. Olej na płótnie o wymiarach 140×210 cm, w prostej, barokowej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu z architekturą. W prawej ręce trzyma oszczep, lewą podtrzymuje książkę (aluzja do listu, którego jest autorem). W dolnej części obrazu scena męczeństwa świętego. Twórca obrazu ten sam, co św. Jakuba Starszego i św. Pawła.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2032)

32. Obraz barokowy o tendencjach manierystycznych św. Pawła apostoła z 1688 r. Olej na płótnie o wymiarach 140×210 cm, w prostej, barokowej ramie. Przedstawia świętego w całej postaci, stojącego pomiędzy fragmentem architektury a odległym pejzażem. W lewej ręce święty trzyma książkę, w prawej miecz. Na cokole położona książka i kartka,

w której napis: *Quis es, Domine?* oraz litery *P.I.G.* Po lewej u dołu wielopostaciowa scena ścięcia świętego. Na przedniej stronie cokołu napis: *Petrus Paulus Bialkowskij fieri fecit Anno Dei 1688.*

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2033)

33. Obraz barokowy św. Franciszka z Asyżu z (?) XVII w. Olej na płótnie o wymiarach ok. 140×220 cm, bez ramy. Przedstawia świętego w chwili otrzymywania stygmatów, ubranego w brązowy habit, stojącego na tle pejzażu z architekturą. Po lewej u stóp świętego owieczka, po prawej dwóch aniołów podtrzymujących siedzącego starca. Poniżej fragment balustrady barokowej i leżąca na posadzce kula z krzyżem. Ślady konserwacji z początku XX w.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. Marii Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2034)

34. Obraz barokowy Pokłonu Mędrców z XVII w. w ozdobnej ramie, współczesnej obrazowi. Technika mieszana na desce o wymiarach ok. 120×200 cm. Przedstawia wielopostaciową spiętrzoną scenę. U dołu po lewej siedząca Maria z Dzieciątkiem na lewym kolanie. Przed Nią klęczą mędrcy i ich słudzy, za nimi stoją konie i wielbłąd. Za Dzieciątkiem stoi św. Józef i grupa pasterzy. W tle architektura nawiązująca do antykizujących ruin i fragment drewnianego dachu stajenki. U góry dwaj aniołowie podtrzymujący jasną kotarę.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej datuje obraz na ok. 1620 ze szkoły północnej italianizującej.

(KBDW Inw. nr 2035)

35. Obraz barokowy Nawiedzenia świętej Elżbiety z XVII w. Olej na płótnie o wymiarach ok. 150×220 cm, w prostej, lekko profilowanej ramie. Przedstawia scenę powitania Maryi z Elżbietą oraz św. Józefa z Zachariaszem, na tle pejzażu z architekturą. U dołu po lewej scena podróżowania Maryi z Józefem na tle odległego miasta. U góry dziewięciu aniołów sypiących na ziemię biało-czerwone róże. Obraz niegdyś konserwowany.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 określają obraz jako wykonany według Cornelisa van Poelenburgha ze Stoczka z końca XVII w.
[2] KZS — ISPAN, powtarza tę samą informację.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. Marii Lubockiej datuje obraz na koniec XVIII w.

(KBDW Inw. nr 2036)

36. Obraz Ukrzyżowania z początku XX w. Olej na płótnie o wymiarach 130×185 cm, wyobrażający Chrystusa na krzyżu z Marią Magdaleną. Szkoła niemiecka.

(KBDW Inw. nr 2037)

37. Obraz barokowy Chrystusa Zbawiciela świata z XVII w. Olej na płótnie o wymiarach ok. 120×220 cm. Przedstawia Chrystusa stojącego w pejzażu, z kulą w lewej dłoni, w której odbija się w pomniejszeniu cały pejzaż (tzw. okno mistyczne, wykształcone w malarstwie niderlandzkim). Lewa dłoń Chrystusa wzniesiona gestem błogosławieństwa. Światłość nad głową Chrystusa w formie delikatnych wiązek promieni. W dolnej części obrazu po prawej Golgota z dwoma krzyżami, na jednym z nich tabliczka z literami *I.N.R.I.* Po lewej pusty grób, do którego prowadzi droga w kształcie serpentyny, na której widoczne dwie postacie. Obraz konserwowany.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN określa obraz jako Rex Mundi z końca XVII w.

[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej datuje obraz na 1694 r. i podaje wymiary 234×128 cm.

(KBDW Inw. nr 2038)

38. Obraz barokowy z 1687 r., Matki Boskiej Orędowniczki Cechu Szewców. Obecnie umieszczony w zakrystii. Olej na płótnie o wymiarach 170×240 cm, w prostej, złoconej ramie. Przedstawia Maryję stojącą na tle nieba i ziemi, w czerwonej sukni przewiązanej w pasie ciemną, wąską draperią i szerokim niebieskim płaszczu, podbitym zielenią, spiętym broszą z trzema wiszącymi perłami. Jej rozłożone ręce podtrzymują płaszcz, pod którym klęczy czternastu mężczyzn (7+7) w skromnych szatach, ze złożonymi rękami. Na głowie Maryi korona, za którą jasna aureola. Na szyi dwa sznury pereł. U góry obrazu wśród obłoków Trójca Przenajświętsza, u dołu napis:

Christo Jesus Undt seiner Besten
Mutter Zu Ehren haben dieses bildt
machen lassen die ehrbahren
Schumacher gesellen. Anno 1687.

Tłumaczenie: Ku chwale Jezusa Chrystusa i Jego Najlepszej Matki ten obraz polecili wykonać czcigodni czeladnicy cechu obuwników. Roku 1687.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. Marii Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2039)

39. Obraz barokowy św. Michała Archanioła, kopia Quido Reni. Obecnie wiszący w zakrystii. Olej na płótnie o wymiarach ok. 160×260 cm, w skromnej barokowej ramie. Przedstawia Archanioła w gwałtownym ruchu, stojącego lewą stopą na głowie szatana, pełzającego wśród płomieni ognia. W prawej ręce Archanioł trzyma miecz, w lewej łańcuch, do którego przykuty jest szatan w postaci atletycznego mężczyzny. Archanioł ubrany jest w jasną koszulę i krótką rzymską zbroję, przewiązaną na piersiach ukośną liliową draperią, z prawego boku czerwony płaszcz. W górnej części obrazu trzy aniołki. Obraz przemalowany.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. Marii Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2040)

40. Krucyfiks barokowy ludowy z XVIII w. (pierwszy) w kruchcie północnej. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ponad 1 m. Głowa Chrystusa pochylona na prawe ramię, oczy zamknięte, na głowie mała cierniowa korona. Wszystkie palce dłoni zgięte, perizonium związane zwisa przy prawym boku Chrystusa. Nogi przebite jednym gwoździem. Stopy o zwiększonych proporcjach.

Bibliografia:
[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2042)

41. Krucyfiks barokowy ludowy z XVIII w. (drugi) w kruchcie północnej drugiej, obok granitowej kropielnicy. Głowa Chrystusa lekko pochylona, oczy zamknięte, palce dłoni zaciśnięte. Perizonium związane zwisa przy prawym boku. Nogi Chrystusa przybite jednym gwoździem. Na głowie ślady po wprawionej niegdyś koronie cierniowej. Proporcje ciała skrócone.

Bibliografia:
[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej datuje krucyfiks na początek XIX w.

(KBDW Inw. nr 2043)

42. Krucyfiks barokowy ludowy (trzeci) z XVIII w. w przedsionku południowym. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ok. 70 cm. Głowa Chrystusa lekko pochylona, na głowie mała cierniowa korona, palce dłoni wyprostowane. Perizonium związane przy prawym boku, złocone. Stopy przebite jednym gwoździem.

Bibliografia:
[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2044)

43. Krucyfiks późnobarokowy z XVIII w. wielkości monumentalnej, umieszczony w zakończeniu nawy północnej. Doskonała rzeźba o wysokości ponad 2 m. Ciało Chrystusa lekko wygięte, głowa pochylona ku prawemu ramieniu, opleciona grubą cierniową koroną. Ręce delikatnie ugięte, dwa palce każdej dłoni wyprostowane. Perizonium obficie udrapowane, zwisa po obu bokach. Każda stopa przybita jednym gwoździem. Drewno polichromowane i złocone.

Bibliografia:
[1] A. Boetticher jw., IV, s. 153 mówi o dobrej anatomii krucyfiksu.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210 datują krucyfiks na ok. 1700.
[3] A. Ulbrich jw. II, s. 452 il. 527 datuje na początek XVIII w.
[4] KZS — ISPAN.
[5] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2045)

44. Krucyfiks późnobarokowy z XVIII w. umieszczony w zakończeniu nawy południowej. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ok. 140 cm. Głowa Chrystusa nieznacznie odwrócona, korona cierniowa wy-

soka, palce dłoni wyprostowane. Perizonium związane i unoszące się przy prawym boku Chrystusa. Nogi przebite jednym gwoździem.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 153 uważa ten krucyfiks za gorszy od poprzedniego.
[2] A. Ulbrich jw. II, s. 452 il 528 datuje krucyfiks na początek XVIII w.
[3] KZS — ISPAN datuje na XVIII w.
[4] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2046)

45. Krucyfiks późnobarokowy z XVIII w. obok kościoła. Drewno rzeźbione polichromowane o wysokości ok. 125 cm. Postać Chrystusa wydłużona, ręce wzniesione wysoko do góry, głowa lekko pochylona na prawe ramię. Dwa palce każdej dłoni zgięte. Perizonium zakomponowane skośnie, z małym węzłem na prawym boku Chrystusa. Stopy przybite jednym gwoździem. Przemalowany.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 2047)

46. Rzeźba kamienna Matki Boskiej z Dzieciątkiem z 1709 r. Na kompozytowej kolumience z cokołem, umieszczona przy kościele. Wysokość rzeźby ok. 80—90 cm. Maryja w pozycji stojącej, z uszkodzoną twarzą, trzyma na lewym ramieniu okryte draperią Dzieciątko z podniesionymi rączkami. W prawej ręce Maryi metalowe berło i przewieszony szkaplerz. Dookoła Jej głowy aureola z gwiazd. Cała rzeźba złocona. Na frontowej płycinie cokołu napis: *A.R. 1709.* Na bocznej płycinie: *Renovatu(m) 1744 G.M.L.* Związek z sanktuarium maryjnym w Saragossie.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211 określają rzeźbę jako intensywnie pozłoconą.
[2] A. Ulbrich jw. II, s. 541—542 il. 662.
[3] KZS — ISPAN.
[4] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2048)

47. Rzeźba barokowa św. Piotra z XVII/XVIII w. na filarze przy ołtarzu głównym. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ok. 100 cm, bez atrybutu. Święty stoi w długiej szacie bogato drapowanej, zwłaszcza w partii rękawów. Cała rzeźba złocona.

Bibliografia:

[1] A. Ulbrich jw. I, s. 334 il. 360 przypisuje wszystkie trzy rzeźby św. Piotra, Pawła i Andrzeja warsztatowi Jana Krzysztofa Döbela i datuje je na ok. 1685—1750.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2049)

48. Rzeźba barokowa św. Pawła apostoła z XVII/XVIII w. na filarze przy ołtarzu głównym. Drewno polichromowane i złocone o wysokości około 1 m. Święty stoi w długiej szacie z mieczem i księgą.

Bibliografia:
[1] A. Ulbrich jw., s. 334 il. 360.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta jw.
(KBDW Inw. nr 2050)

49. Rzeźba barokowa św. Andrzeja apostoła z XVII/XVIII w. na konsoli przy drugim filarze północnym. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ponad 1 m. Święty stoi w długiej, rozciętej z przodu szacie, wsparty lewą nogą na ukośnym krzyżu.

Bibliografia:
Identyczna jak w poprzedniej rzeźbie. (KBDW Inw. nr 2051).

50. Rzeźba barokowa św. Mateusza ewangelisty z końca XVII w. na konsoli przy filarze. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ok. 150 cm. Święty stoi w długiej szacie, przewiązanej w pasie, z księgą przy lewym boku i piórem w prawej, wyciągniętej przed siebie dłoni, w narzuconym na ramiona płaszczu. Przy lewej nodze świętego stojące putto.

Bibliografia:
[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.
(KBDW Inw. nr 2052)

51. Rzeźba barokowa św. Marka ewangelisty z końca XVII w. na konsoli przy filarze. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ok. 150 cm. Święty stoi w długiej szacie i opadającym z ramion płaszczu. Lewą ręką podtrzymuje otwartą księgę, w prawej trzyma pióro. Przy jego prawej nodze głowa lwa.

Bibliografia:
Identyczna jak w poprzedniej rzeźbie. (KBDW Inw. nr 2053)

52. Rzeźba barokowa św. Łukasza ewangelisty z końca XVII w. na konsoli przy filarze. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ok. 150 cm. Święty stoi w lekkim kontrapoście, ubrany w długą, podwiązaną w pasie szatę i płaszcz. W lewej ręce trzyma otwartą księgę, w prawej, podniesionej do góry, pióro. Przy jego prawej nodze głowa wołu.

Bibliografia:
Identyczna jak w poprzedniej rzeźbie. (KBDW Inw. nr 2054)

53. Rzeźba barokowa św. Jana ewangelisty z końca XVII w. na konsoli przy filarze. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ok. 150 cm. Święty stoi w długiej szacie, przewiązanej w pasie, i płaszczu, przewieszonym przez lewą rękę. W prawej dłoni pióro. Przy jego lewej nodze orzeł. Wszystkie cztery wspomniane rzeźby konserwowane.

Bibliografia:
Identyczna z poprzednimi czterema rzeźbami. (KBDW inw. nr 2055)

54. Rzeźba barokowa kamienna Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XVII/XVIII w., we wnęce bramy wejściowej na cmentarz kościelny od ulicy. Wysokość ok. 1 m. Maryja stoi na cokole w lekkim kontrapoście, trzymając na lewym ręku Dzieciątko, a prawą podtrzymując jego stopy i jednocześnie dzierżąc berło. Na głowie Maryi korona. W prawej dłoni Dzieciątka kula.

(KBDW Inw. nr 2056)

55. Rzeźba barokowa Matki Boskiej z Dzieciątkiem z początku XVIII w. w kapliczce przy plebanii od strony ogrodu. Kamienna o wysokości ok. 1 m. Interesujące ujęcie: Dzieciątko składa główkę na ramieniu Matki.

(KBDW Inw. nr 2057)

56. Rzeźby terakotowe sześciu apostołów z końca XIX w. na murze między kościołem a plebanią i sześć nowych, razem dwanaście rzeźb. Wysokość ok. 120 cm. Na cokołach wypisane imiona: św. Paweł, św. Filip, św. Mateusz, św. Tadeusz, św. Andrzej, św. Szymon. Sześć nowych rzeźb ceramicznych wykonał Lech Maik z Bartoszyc.

(KBDW Inw. nr 2058)

57. Płyta nagrobna gotycko-renesansowa Hildebranta Ferbera († 1530) z pierwszej połowy XVI w., umieszczona w kościele pod wieżą. W kształcie brązowej płyty o wymiarach 225×146 cm z rytą postacią zmarłego i jego herbami oraz z napisem obiegającym obrzeża płyty. Zmarły przedstawiony jest frontalnie w całej postaci, z odkrytą głową wspartą na poduszce i otwartymi oczami. Na głowie krótkie kręcone włosy, ręce złożone. Zmarły ubrany jest w długi, fałdowany płaszcz z futrzanym kołnierzem. Pod stopami zmarłego rosnące kwiaty, czaszka z piszczelem i mały lew. Po bokach postaci dwie kolumienki, nad którymi ornament kandelabrowy, dwa putta i dwie małpy z kartuszami herbowymi. W tle za postacią zmarłego kotara z ukośną kratą. Na obrzeżu płyty bordiura z ornamentem, cztery herby w narożach i napis:

HER HILDEBRANT FERBER DER ERENVHEST
BITTET GOT VMB SEINER SELENN BESTT
ALS MEN MCCCCC UND XXX IAR
VON CHRI[sti] GEBURT HEERZU GELEN WAR
AM IRSTEN IUNI IST IN GOT VERSTORBEN
UND ALHIE CRISTLICH BEGRABEN WORDEN

Tłumaczenie (s. K. Wiśniewskiej SB):

Pan Hildebrant Ferber wielce czcigodny prosi Boga o zbawienie swej duszy. Jako mąż w 1530 r. od narodzenia Chrystusa tu wsławiony, pierwszego czerwca zasnął w Bogu i tu po chrześcijańsku został pochowany.

Ze względu na wierność intencjom fundatora umieszczającego na płycie tekst rymowany, podajemy tłumaczenie wierszem:

Pan Hildebrant Ferber mąż wielce czcigodny
prosi Boga o zbawienie jako człek niegodny.
Roku 1530 po narodzeniu Chrystusa
rozłączyła się z ciałem jego dusza,
gdy w dniu 1 czerwca zasnął wiecznie w Panu.
Tutaj po chrześcijańsku ciało pogrzebano.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. VIII, s. 66.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211.
[3] F. Hipler: Die Grabstätten der ermländischne Bischöfe ZGAE VI, s. 314.
[4] L. Jaszewski: Wczesnorenesansowa płyta Ferbera w Lidzbarku Warmińskim. Praca magisterska w Instytucie Historii Sztuki w Poznaniu u doc. E. Iwanoyko w r. 1977.
[5] KZS — ISPAN.

[6] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.
[7] H. Zins: Ród Ferberów i jego rola w dziejach Gdańska w XV i XVI wieku. Lublin 1951, s. 15—16.

(KBDW Inw. nr 2059)

58. Epitafium renesansowe z brązu matki biskupa warmińskiego Jana Dantyszka z 1539 r., złożone z trzech płyt o różnym kształcie, umieszczonych w północnej nawie kościoła. Pierwsza płyta od góry w kształcie tonda, ⌀ ok. 50 cm, na której insygnia biskupie i herb Dantyszka. Całość otoczona wieńcem laurowym. Poniżej druga płyta prostokątna o wymiarach 123×58 cm, z napisem wykonanym piękną renesansową maiuskułą:

HIE LAIT CHRISTINA VON PUCZKE BERENT
SCHOLCZEN TOCHTER HANSE VÖ HOVE
ANDERS FLACHSBINDER GENÄT HAUSFRAU
DEN BEIDEN GOT GENEDIG SEY AM
PFINGSTAG BEGRABEN MDXXXIX.

Pod nią trzecia płyta o wymiarach 69×33 z napisem:

JOAN D G EPS WARMIE
MATRI PIENT POS.

Obie prostokątne płyty obwiedzione na obrzeżu ornamentem kandelabrowym. Tłumaczenie: Tu spoczywa Krystyna z Pucka córka Bernarda Szolca, żona Jana z Hoven zwanego Flachsbinder. Obojgu niech Bóg będzie łaskawy. Pogrzebana w dzień Zielonych Świąt 1539.
Jan z Bożej Łaski Biskup Warmiński matce ze czcią ufundował (Tłumaczenie s. K. Wiśniewskiej OSB).

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. VIII, s. 66.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211.
[3] F. Dittrich: Böttichers Inventarisation ZGAE XI 1898, s. 299.
[4] E. Celińska: Epitafium Matki Dantyszka w kościele farnym w Lidzbarku Warmińskim. Komunikaty na sesję s. 80—83 (tekst powielony) oraz omówienie sesji przez autorkę *Rocznik Olsztyński VIII*, 1968, s. 233.
[5] KZS — ISPAN.
[6] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1964 r. R. T. Juraszowie.
[7] ZGAE XX, s. 548.

(KBDW Inw. nr 2060)

59. Epitafium marmurowe z 1641 r. manierystyczne Jerzego Szyszkowskiego herbu Ostoja, ufundowane przez Mikołaja Szyszkowskiego biskupa warmińskiego. W kształcie czarnej prostokątnej płyty w obramieniu rzeźbiarskim małżowinowo-chrząstkowym z kolorowych marmurów, zwieńczone herbem, dwoma obeliskami i kulą, u dołu zakończone szyszką. Wymiary całości 202×110 cm. Na płycie ryty napis:

DEO. OPT. MAX. ET MEMORIAE GEORGII SZYSZKOWSKY CASTELLANI BIECHOWIENSIS QUI AB INEUNTE AETATE BONARUM LITERARUM STUDIIS ANIMO EXAGGERATO DE IN BELLO MOSCHOUITICO, PATRIAE NAUATA FORTI OPERA CUM REMPUB. MAGIS AC MAGIS CAPESSERET IN IPSO AETATIS ROBORE FATORUM UI OPPRESSUS EST.

NICOLAUS SZYSZKOWSKI EPISCOPUS VARMIENSIS
MAERES PATRUETIM.
ANNO DNI MDCXLI.

W tłumaczeniu ks. bp. J. Wojtkowskiego: Bogu Najlepszemu Najwyższemu oraz pamięci Jerzego Szyszkowskiego kasztelana biechowskiego, który od młodych lat wykształciwszy umysł studiami literatury pięknej, potem podczas wojny moskiewskiej dzielnie służąc Ojczyźnie, gdy Rzeczpospolitą coraz bardziej ogarniała, w samej sile wieku ciężarem losu został przytłoczony.
Mikołaj Szyszkowski Biskup Warmiński opłakujący stryjecznego brata. Roku Pańskiego 1641.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2061)

60. Epitafium barokowe Tomasza Bagniewskiego z 1726 r. ufundowane przez Krzysztofa Szembeka biskupa warmińskiego. W formie prostokątnej płyty z ciemnego marmuru o wymiarach 80×125 cm i zniszczonej powierzchni, z napisem rytym, niegdyś złoconym:

SAXUM HOC VIATOR, SI LEGIS, CONSIDERA; DE ILLUSTRISS: BAGNIEWSCIONUM STEMATE ET NOMINE ORTUM DUXISSE MAGNICIC. THOMAM BAGNIEWSKI QUI DUM IN MEDIO AETATIS SUAE FLORERET, FLOREM VITAE ILLIUS RIGIDA MORTIS DECOXIT PRUINA, CUIUS MORTICALES EXUVIAS CELSISSIMUS DE COMITIBUS IN SLUPOW SZEMBEK CHRISTOPF. PRINCEPS EPPUS VARMIEN. HIC DEPONI HOCQ. MONUMENTUM GRATAE MEMORIAE APPONI CURAVIT UT TU VIATOR ABIENS ANIMAE DEFUNCTI REQUIEM PRECERIS Ao Dni MDCCXXVI.

W tłumaczeniu ks. bp. J. Wojtkowskiego: Kamień ten Przechodniu, jeśli czytasz, pomyśl, że z Najjaśniejszego rodu Bagniewskich i nazwiska wywodzi się Wielmożny Tomasz Bagniewski, który gdy kwitł w połowie wieku swego, kwiat jego życia, surowy śmierci zwarzył szron. Którego śmiertelne szczątki Jego Wysokość z hrabiów na Słupowie Szembek Krzysztof, Książę Biskup Warmiński tu złożyć i ten pomnik wdzięcznej pamięci położyć polecił. Abyś ty przechodniu odchodząc, duszy zmarłego odpoczynek wypraszał. Roku Pańskiego 1726.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R.T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2062)

61. Epitafium barokowe z ok. 1743 r. Sebastiana Młodzianowskiego w formie płyty z ciemnego marmuru o wymiarach 82×98 oraz herbem Dąbrowa i złoconym napisem:

D.O.M.
MEMORIAE SEBASTIANI MŁODZIANOWSKI
CAPITANEI HEILSBERGENSIS CATHARINA AB HATTEN

CONIUX MOESTISSIMA AMORIS ET DESIDERII
M.P. OBIIT II OCTOBR. MDCCXLIII.
AETATIS SUAE LIV. ANNO.

Tłumaczenie: Bogu Najlepszemu Najwyższemu. Pamięci Sebastiana Młodzianowskiego kapitana lidzbarskiego, Katarzyna z Hattenów, żona najżałośniejsza z miłości i tęsknoty (pomnik położyła). Zmarł 2 października 1743 r. w wieku 54 lata.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2063)

62. Epitafium barokowe marmurowe z 1760 r. Anny Barbary Dembskiej w formie płyty o wymiarach 147×95 z herbem u góry i rzeźbioną główką anioła u dołu. W środku napis:

MEMORIAE ANNAE BARBARAE DEMBSKA
ADAMI ET ELISABETH CAPIT.LEIPENS.
FILIAE DULCISSIMAE AMICUS PARENT.
GAUDENS ET DOLENS M.P. M.DCCLX
VIXIT VIII MENSIB. IX DIEB. HAEC:
SEQUNTUR AGNUM QUOCUMGUE IERIT.

Tłumaczenie: Pamięci Anny Barbary Dembskiej, Adama i Elżbiety Kapitana Lipawskiego córki najsłodszej, przyjaciel rodziców, radując się i bolejąc, pomnik położył 1760. Żyła 8 miesięcy i 9 dni.
„Ta pójdzie za Barankiem, gdziekolwiek On poprowadzi". (Ap 14,4)

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211.
[2] KZS — ISPAN.
[3] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2064)

63. Płyty nagrobne w liczbie 22 umieszczone w posadzce kościoła, pochodzące z XVI—XVIII w., dziś już nieczytelne. A. Boetticher w VIII t. Uzupełnień do swej inwentaryzacji, s. 66, odczytał w r. 1898 cztery następujące płyty:
Jerzego v. Knobelsdorfa † 1544, Eustachiusza v. Knobelsdorfa † 1622, Jerzego Padelucha z Ełdyt † 1556, Eustachiusza Kreczmera † 1657.

(KBDW Inw. nr 2065)

64. Monstrancja barokowa z 1722 r. Srebrna, złocona o wysokości 76 cm. Na wydłużonej stopie o wymiarach 36×26 cm cokolik z figurką anioła, podtrzymującego słoneczne cyborium bogato zdobione 16 kamieniami, między którymi wkrętki z rytymi imionami przodków Chrystusa i Proroków: Issac, Ezech, Juda, Salomon, Sem(?), Jacob, Eleazar, Joseph, Jesse (innych brak). W dolnej części cyborium dwa płaskorzeźbione srebrne aniołki, u góry plakietka z półpostacią Boga Ojca między aniołami. W zwieńczeniu krucyfiks i dwa anioły. Pod stopą inskrypcja: *Pro Eccl. Heilsberg. Anno 1722. Wiget 19 Marek* oraz punca złotnika (prawdopo-

dobnie *I.G.*) i miasta Olsztyna. Tłumaczenie: Dla kościoła lidzbarskiego Roku 1722. Waży 19 Marek.

Bibliografia:

[1] J. Kolberg: Ermländische Goldschmiede ZGAE XVI, 1910, s. 495—499/1.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2068)

65. Kielich barokowy z XVIII w. Srebro złocone o wysokości 22 cm, ⌀ stopy 14 cm, ⌀ czaszy 9 cm. Na stopie herb Dąbrowa z literami *S.M.C.H.* (Sebastian Młodzianowski Kapitan Lidzbarka). Pod stopą inskrypcja: *Sebastian Młodzianowski olim Capitaneij Heilsbergensie Wiget 3 Marck Legatim Ecclesiae Heilsbergensi ex Testamento* i nieczytelna data MDCC6(?) może 1706. Tłumaczenie: Sebastian Młodzianowski niegdyś Kapitan lidzbarski, waży 3 Marki z legatu testamentowego kościołowi lidzbarskiemu.

Bibliografia:

Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2069)

66. Kielich barokowy z 1728 r. Srebro złocone o wysokości 21,5 cm, ⌀ stopy 12,5 cm, ⌀ czaszy 8,5 cm. Pod stopą napis: *Andreas Berendt Civis Heilsb.* Gertrudis Eius Consors Capellae S. Crucis Anno 1728. Tłumaczenie: Andrzej Berent obywatel Lidzbarka i Gertruda jego żona Kaplicy św. Krzyża. Roku 1728.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 153 wymienia jeden kielich barokowy i cztery gotyckie.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2070)

67. Kielich gotycki z uzupełnieniami neogotyckimi XV i XX w. Srebro złocone o wysokości 19,5 cm, ⌀ sześciodzielnej stopy 13,5 cm, ⌀ czaszy 10,5 cm, bogato zdobiony. Na stopie mały pełnoplastyczny krucyfiks z grawerowanym pejzażem w tle oraz przedstawienia świętych: Matki Boskiej Bolesnej, Jana Ewangelisty, Jerzego, Sebastiana i Barbary. Trzon architektoniczny z dużym nodusem, na którego guzach litery: J H E - S U S. W dolnej części czaszy nałożony ornament, na którym grawerowany napis: ✝*CALICEM SALUTARIS ACCIPIAM ET NOE. (Calicem salutaris accipiam et Nomen Domini invocabo).* Tłumaczenie: Kielich zbawienia wezmę i Imienia Pańskiego wzywać będę. Ps. 115, 13. Znak złotniczy *M.J.C.*

Bibliografia:

[1] A. Boetticher, jw. IV, s. 153.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej datuje kielich na ostatnią ćwierć XV w. i odczytuje znak złotniczy *A. J. C.*

(KBDW Inw. nr 2071)

68. Kielich gotycki z XV/XVI w. Srebro złocone o wysokości 17 cm. Stopa sześciodzielna o ⌀ 12,5 cm, ⌀ czaszy 10 cm. Mniej ozdobny od poprzedniego. Na stopie wizerunek plastyczny Chrystusa ukrzyżowanego bez drzewa krzyża. W guzach litery *JHESUS*, poniżej *MARIA*, powyżej litery nieczytelne. Pod stopą punca z orłem pruskim.

(KBDW Inw. nr 2072).

69. Kielich neogotycki z 1912 r. Srebro złocone o wysokości 23 cm. Na sześciodzielnej stopie o ⌀ 17,5 cm plakietki ze scenami biblijnymi, trzon architektoniczny z nodusem, na którym litery *JESUS*+. Czasza rozchylona z koszyczkiem u dołu o ⌀ 11,5 cm. Scenki w plakietkach: Ofiara Abla, Ofiara Izaaka, Spożywanie baranka w Egipcie, Manna na pustyni, Ofiara Melchizedecha, Ukrzyżowanie Chrystusa.

(KBDW Inw. nr 2073)

70. Puszka barokowa z XVII w. srebrna. Wysokość 33 cm, bez przykrycia 25 cm. Stopa okrągła ⌀ 14 cm, na obrzeżu puncowana, trzon balasowy zdobiony, puszka gładka, prosta. Przykrycie analogicznie do stopy puncowane, zwieńczone krzyżem, ⌀ puszki 10,5 cm. Złocone tylko ornamenty i brzeg czary.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej datuje puszkę na lata czterdzieste XVII w. i przypisuje warsztatowi gdańskiemu.

(KBDW Inw. nr 2074)

71. Relikwiarze skrzynkowe z XVIII w. ze srebrnymi blachami (cztery). Dwa pierwsze w ołtarzu głównym, następne w ołtarzach bocznych. Blachy o wymiarach 33×22, 57×52, 62×51, 60×50. W jednym z nich za owalnym szkłem relikwie św. Fruktozy męczenniczki; inne wybrakowane. Mogą pochodzić z warsztatu Bartolomowiczów.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. Marii Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2075)

72. Pacyfikał krzyżowy barokowy z XVIII w. (pierwszy). Srebro złocone i kamienie. Wysokość 52 cm, szerokość 25,5 cm. Stopa ośmioboczna wydłużona o wymiarach 27×19, wypukła, trybowana i ryta w pęki kwiatów i owoców, przechodząca w trzon stanowiący cokolik dla kariatydy podtrzymującej ozdobny łaciński krzyż. Ramiona krzyża rozszerzone na końcach pokrywa ornament ażurowy z kamieniami. Na skrzyżowaniu ramion kwadratowe cyborium, w którym pełnoplastyczne przedstawienie Chrystusa siedzącego w grobie na tle krzyża i w otoczeniu Arma Christi. W rewersie grawerowany krucyfiks i litery *INRI*. Pod stopą napis: *Ecclesiae Heilsbergensis W 174 Schot* oraz dwie pieczęci miasta Olsztyna. Tłumaczenie: (Własność) Kościoła lidzbarskiego, waży 174 skojce.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2076)

73. Pacyfikał krzyżowy barokowy (drugi) z XVII/XVIII w. Srebro złocone o wysokości 38 cm. Na owalnej stopie o wymiarach 18,5×13,5 cm, wypukłej, trybowanej w ornament cęgowy i główki aniołów, krótki balasowy trzon, na którym łaciński krzyż. Ramiona zakończone trójlistnie, pokryte ornamentem i ząbkowane. W awersie pięć puszek z relikwiami: w środku św. Piotra i Pawła, w zakończeniu ramion św. Donata, Wa-

lentyna, Antonina i Urbana. W rewersie grawerowane przedstawienie Ukrzyżowania oraz symbole czterech ewangelistów.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV s. 153 wymienia pacyfikał renesansowy.
[2] KZS — ISPAN.
[3] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211 określa jako *Kusskreutz*.
[4] J. Kolberg jw., s. 495—499, poz. 10.
[5] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2077)

74. Krzyż ołtarzowy rokokowy drewniany z XVIII w. Niegdyś złocony o wysokości 102 cm, szerokości 39 cm, na ołtarzu św. Michała Archanioła. Ze względu na doskonałe wykonanie często opisywany.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 152 il. 126.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210.
[3] KZS — ISPAN.
[4] A. Ulbrich II, s. 706 il. 876 datuje na 1775 i przypisuje Chrystianowi Bernardowi Schmidtowi.
[5] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2078)

75. Krzyż ołtarzowy barokowy cynowy z XVIII w. Wysokość 50 cm, na trójbocznym cokoliku, umieszczony w ołtarzu św. Anny. Drugi podobny tej samej wielkości znajduje się na plebanii.

(KBDW Inw. nr 2079)

76. Świecznik paschalny spiżowy późnorenesansowy z 1630 r. fundacji Cechu Kucharzy i Piekarzy. Na okrągłej stopie trzon balasowy o wysokości 91 cm (z gwoździem 120 cm), ϕ stopy 34 cm — bez profitki. W górnej części napis:

Gott zu ehren
Haben mich machen lassen
Meister und Gesellen
Des Löblichen Handtwercks
Der Kuchen undt Losbecker
Dieses Bischoffsthumb
Ermland 1630.

Tłumaczenie s. K. Wiśniewskiej OSB: Bogu na chwałę zlecili mi wykonać mistrzowie i czeladnicy sławetnego Cechu Kucharzy i Piekarzy tego Biskupstwa Warmińskiego. 1630.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2080)

77. Świeczniki ołtarzowe barokowe z 1748 r. cynowe (dwa) na ołtarzu św. Anny. Stopa na rzucie wklęsłościennego trójkąta wsparta na trzech kulach, trzon balasowy, profitka wygięta w dół. Wysokość 55 cm. Na stopie napis: *ANNA RIDELIN 1748 Donavit Coniubernio Pann: Altare S. Annae.* Tłumaczenie: ANNA RIDELIN 1748 ofiarowała jako małżonka Pann ołtarzowi św. Anny.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2081)

78. Świeczniki ołtarzowe barokowe z 1761 r. cynowe (pięć). Stopa o rzucie wklęsłościennego trójkąta wsparta na trzech kulach, trzon balasowy. Wysokość 70 cm. Na ściankach cokołów trzech świeczników litery *E.A.H.* i data *1761*, na dwóch innych także herb Ostoja biskupa Mikołaja Szyszkowskiego. Świeczniki znajdują się na ołtarzach bocznych i na emporze północnej.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

79. Świeczniki ołtarzowe barokowe z 1761 r. cynowe (cztery). Wysokość 62 cm. Wszystko jw., dwa z sygnaturą: *E.A.H.* i dwa z sygnaturami: *Schumacher Werck 1761* oraz *A.H.I.C. 1761.* Jeden złamany.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2083 i 2084)

80. Świeczniki ołtarzowe barokowe z XVIII w. cynowe (dwa) o wysokości 58 cm bez sygnatury.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie jw.

(KBDW Inw. nr 2085)

81. Świeczniki ołtarzowe w stylu regencji z XVIII w. srebrne (dwanaście) o wysokości 65 cm do profitki. Stopa na rzucie wklęsłościennego trójkąta o wykroju wolutowym, wsparta na trzech łapach. W medalionach stopy wizerunki młodzieńczego Chrystusa, Matki Boskiej i św. Józefa. Trzon kandelabrowy, profitka wklęsła o kształcie wazonu z motywem kratki regencyjnej.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2086)

82. Świeczniki ołtarzowe barokowe z XVIII w. srebrne (sześć) o wysokości 67 cm. Stopa na rzucie wklęsłościennego trójkąta o wykroju wolutowym, wsparta na trzech łapach z małymi cokolikami. Trzon kandelabrowy, profitka wklęsła.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej datuje na trzecią tercję XVII w.

(KBDW Inw. nr 2087)

83. Świeczniki barokowe z XVIII w. cynowe (cztery) o wysokości 80 cm nie sygnowane.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie.

(KBDW Inw. nr 2088)

84. Świeczniki procesyjne z około 1800 (dwa). Trzon drewniany, częściowo spiralny, kapitele z blaszanych liści dębu i rozet. Wysokość do profitki 160 cm.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej datuje na koniec XVIII w.

(KBDW Inw. nr 2090)

85. Lawaterz wczesnobarokowy z 1674 r. cynowy w zakrystii.
W formie obudowy wnęki o wymiarach 70×60 cm z pojemnikiem na czystą wodę oraz z głęboką owalną misą o wymiarach 24×50 cm dla odpływającej wody. Wnęka ozdobiona rzeźbionymi główkami aniołów. Misa wykonana z miedzi, z uchwytami w formie antab. Datowany 1674, odnowiony w 1932 r.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszów z opisem części umieszczonej w ścianie oraz druga karta z 1973 r. M. Lubockiej z opisem misy.

(KBDW Inw. nr 2092)

86. Kadzielnica rokokowa z XVIII w. oraz łódka na kadzidło z XVII w., srebrne. Kadzielnica z puncą miasta Elbląga i znakiem złotniczym *F*. Łódka zniszczona.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 2093 i 2094)

87. Taca do lawabo barokowa z 1701 r. wykonana przez Jana Bartolomowicza. Owalna o wymiarach 30×23 cm. Pod spodem inskrypcja: *Simon Gerick Scabing § Vitricus Ecclesiae Heilsbergensis Anno 1701 donauit Ecclesiae Heilsb: cum ampullis.* I znak złotniczy *I.B.* Tłumaczenie: Szymon Gerik ławnik i witryk (zarządzający kasą kościelną) kościoła lidzbarskiego roku 1701 ofiarował kościołowi lidzbarskiemu z ampułkami. Wykonał Jan Bartolomowicz.

(KBDW Inw. nr 2095)

88. Lampka wieczna barokowa z XVIII w. Srebrna, częściowo złocona, trybowana, zawieszona na trzech łańcuchach, ażurowa w formie kosza dwukrotnie zwężonego. Ornament złożony z liści akantu, wici roślinnej, bukietów oraz główek aniołów.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwątor Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

[2] J. Kolberg jw., s. 495—499 poz. 26.

(KBDW Inw. nr 2096)

89. Taca do lawabo barokowa z 1701 r. (druga) wykonana przez Jana Bartolomowicza. Srebrna, owalna o wymiarach 37×27 cm i bogatym ornamencie na obrzeżu, złożonym z główek aniołków oraz pęków kwiatów i owoców. Miejsca na dwa dzbanuszki (których brak) oznaczone plastycznym ornamentem. Pod spodem inskrypcja: *Confrat: SS. Rosary 1701* oraz znak złotniczy *I.B.* Tłumaczenie: Bractwo Najświętszego Różańca.

(KBDW Inw. nr 2097)

90. Taca do lawabo z 1889 r. (secesyjna?). Srebrna, owalna o wymiarach 27×17,5 cm ze skromnym grawerowanym ornamentem złożonym z winnej latorośli, pałek trzciny i kwiatów nenufaru. Pod stopą inskrypcja: *Eccl. s. Crucis Neuhof 1889.* Tłumaczenie: Kościół św. Krzyża w Pilniku 1889 (miejscowość należąca do parafii Lidzbark).

(KBDW Inw. nr 2098)

91. Misa chrzcielna cynowa z XIX w. ośmioboczna z uchwytami o ⌀ 57 cm, ze śladami napisu w języku niemieckim na pokrywie. Umieszczona na metalowym trzonie, kutym z żelaznych prętów. U dołu marmurowy cokół.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1961 r. R. T. Juraszowie datują na 1855 r.

(KBDW Inw. nr 2099)

92. Kubek srebrny z 1871 r. eklektyczny o wysokości 7 cm z ornamentem. Sygnowany *B.C. 1871* oraz *84 MK* i punca z gryfem.

(KBDW Inw. nr 3000)

93. Pudełko na hostie (*pixis*) srebrne z przykryciem z początku XX w. o ⌀ 6 cm. Sygnowane na przykryciu *M.B. 15—8—1913 15—8—1934.* Sygnowane pod spodem *G.R. MK. 1933.*

(KBDW Inw. nr 3001)

94. Ornat barokowy biały z XVIII w. haftowany złotem i srebrem, stanowiący komplet wraz z welum, stułą, manipularzem i bursą. Na kolumnie haftowany kielich z hostią w promieniach, wśród symbolicznych motywów roślinnych.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 3002)

95. Ornat barokowy czerwony z XVIII w. wykonany z chińskiego jedwabiu wraz z welum, stułą, manipularzem i bursą. Ornament złożony z bukietów kwiatów haftowanych złotą, czerwoną i niebieską nicią.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 3003)

96. Ornat barokowy czerwony z XVIII w. z adamaszku haftowanego złotem.

(KBDW Inw. nr 3004)

97. Stuły zabytkowe (cztery): barokowa z XVIII w. złotogłów o wymiarach 206×12, barokowa z XVII w. adamaszek czerwony 214×19, barokowa z XVIII w. jedwab biało-różowy 212×11, eklektyczna z XIX w. haftowana srebrem 204×18.

Bibliografia:

[1] Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, karta z 1973 r. M. Lubockiej.

(KBDW Inw. nr 3005)

98. Chorągiewka na latarni wieńczącej barokową bramę dawnego cmentarza kościelnego. Żelazo kute z herbem Warmii — Barankiem oraz literami *A.D. 1761.* Tłumaczenie: Anno Domini, czyli Roku Pańskiego 1761.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3007)

99. Dzwon ufundowany w 1957 r. (pierwszy) z napisem: *MARIA — W 300-lecie Ślubów Kazimierzowych w pokornym hołdzie z wdzięcznymi uczuciami miłości Królowej Polski poświęca parafia Lidzbark Warm.*

(KBDW Inw. nr 3008)

100. Dzwon ufundowany w 1957 r. (drugi) z napisem: *STEFAN — W radosnej podzięce Bogu za odzyskanie wolności Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego Kardynała.*

(KBDW Inw. nr 3009)

101. Dzwon ufundowany w 1957 r. (trzeci) z napisem: *TEODOR — Ku uczczeniu powrotu Ziemi Warmińskiej do Macierzy i włączenia Diecezji do Polskiej Administracji Kościelnej pod zarządem Administratora Apostolskiego Ks. Teodora Benscha.*

(KBDW Inw. nr 3010)

II. MUZEUM PARAFIALNE*

1. Relikwiarz hermowy, gotycki św. Idy z XV w. Wykonany z miedzi złoconej i srebra, w kształcie popiersia świętej, umieszczonego na cokole. Wymiary cokołu 17,5×32 cm, wysokość całości 54 cm. Karnacja i długie opadające na ramiona włosy, polichromowane. Na głowie korona wtórna może z XIX w. Obrzeże głęboko wyciętej sukni zdobione dziewięciu kamieniami i napisem wykonanym minuskułą gotycką: *Caput Sancte Yde Virginis et una de Societate XI m Virg.*

* Zasoby muzealne były opisywane w 1978 roku. W chwili oddawania tekstu do druku Muzeum nie istnieje.

Tłumaczenie: Głowa św. Idy dziewicy, jednej ze wspólnoty jedenastu dziewic.

Poniżej na cokole trzy kwadratowe plakietki z półfigurami św. Piotra, Pawła i Marii Magdaleny. Po otwarciu korony widoczna czaszka. Herma datowana na około 1420 r.

Bibliografia:

1. A. Boetticher: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen, IV 1894, s. 153, il. 125.
2. Tadeusz Chrzanowski: Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii, Olsztyn 1978 s. 97—98.
3. K. H. Clasen: Die mittelalterliche Bildhauerkunst im Deutschordensland Preussen. Berlin 1939, s. 266 nr 200, il. 386.
4. E. Czihak: Die Kirchliche Kunst... w *Zeitschrift für Christliche Kunst* 1894/5 s. 144.
5. G. Dehio — E. Gall: Der Deutschen Kunstdenkmäler im Deutschordensland Preussen, 1952, s. 211 mówi: „prowenienciji kolońskiej robota reńska".
6. F. Dittrich: Inneres Aussehen und innere Ausstattung der Kirchen.. *W Zeitschrift für Christliche Kunst* III, 1890/8 s. 241.
7. Tadeusz Dobrzeniecki: Sztuka sakralna w Polsce na ziemiach zachodnich i północnych. Ars Christiana 1976, s. 101.
8. Władysław Jan Grabski: 300 miast wróciło do Polski, Warszawa 1960, s. 231—234.
9. KZS — ISPAN = Katalog Zabytków Sztuki Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk.
10. Miasta polskie w tysiącleciu, Wrocław, Warszawa, Kraków, 1967 II, s. 126—129.
11. Jan Obłąk: Historia Diecezji Warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 53, il. 20.
12. *Rocznik Diecezji Warmińskiej* 1974, s. 234.
13. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 6/1963, s. 33.
14. Jerzy Żułkwa: Straty zabytków ruchomych województwa olsztyńskiego. Maszynopis z 1951 r. w posiadaniu Muzeum Mazurskiego w Olsztynie s. 61 datuje hermę na ok. 1500.

(KBDW Inw. nr 3011)

2. Skrzynka na naczynia z olejami świętymi z 1681 r. Drewniana o wymiarach 26×10×11 cm, z okuciami i datowana. We wnętrzu trzy otwory i dwa naczynia cynowe ośmioboczne z literami *O.C.* (*Oleum, Chrisma*).

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3012)

3. Relikwiarze wieżyczkowe (dwa) z XVIII w., parzyste, obite srebrną blachą. Wysokość 62 cm. Przed konserwacją.

(KBDW Inw. nr 3013)

4. Relikwiarze skrzynkowe dwa o wymiarach 59×38×31 cm. Drewno ciemne, częściowo złocone. Srebrne, tłoczone blachy ze skrzynek, prawdopodobnie barokowe, zostały wykradzione w 1978 r.

(KBDW Inw. nr 3014)

5. Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem z 1598 r. jako Regina Mundi. Odnowiony w 1702 r. Technika mieszana na desce, w ozdobnej barokowej ramie nabitej na obraz. Wymiary całości 245×165 cm, w tym rama 15 cm. Obraz przedstawia Matkę Boską stojącą na księżycu, ubraną w różową suknię i granatowy płaszcz, spięty na piersiach broszką z pereł. Na Jej lewej ręce Dzieciątko w jasnej szacie (ugier) z jabłkiem

w dłoni. Z boków po trzech aniołów, z których dwa największe trzymają koronę nad głową Maryi. Tło obrazu złocisto-błękitne. U dołu herb z literami fundatora: *C.P.V.B.* oraz daty *1598 Renovatum 1702*. Może pochodzić z Braniewa.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3015)

6. Obraz Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej barokowy z 1694 r. Olej na płótnie dublowanym o wymiarach 240×150 cm i nowe krosna. Przedstawia Maryję stojącą na księżycu w czerwonej sukni, niebieskim płaszczu ze złotym obrzeżem i białym welonie. W obu rękach złożonych na sercu Maryja trzyma lilię. Nad Jej głową aureola z dwunastu gwiazd, powyżej Bóg Ojciec błogosławiący prawą ręką, otoczony dwunastu aniołami wśród obłoków. Na księżycu napis: *MONSTRA TE ESSE MATREM A.I.E.C.H.* 1694. Tłumaczenie: OKAŻ, ŻE JESTEŚ MATKĄ Andrzej Ignacy Engell Kanonik Lidzbarski. U dołu obrazu smok piekielny ziejący ogniem i napis: *IPSA CONTERET CAPUT TIBI. AND. Ig: Engell CH 1694*. Tłumaczenie: ONA ZETRZE CI GŁOWĘ.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 210.

(KBDW Inw. nr 3016)

7. Obraz Chrystusa w Ogrójcu barokowy, ludowy z XVII (?) w. Olej na płótnie o wymiarach 78×62 cm, zniszczony, bez ram.

(KBDW Inw. nr 3017)

8. Obraz opłakiwania Chrystusa barokowy z XVII w. Olej na płótnie o wymiarach 132×97 cm.

(KBDW Inw. nr 3018)

9. Obraz św. Rocha barokowy z XVIII w. Tempera na desce o wymiarach 130×88 cm, w prostej barokowej ramie o szerokości 9,5 cm. Obraz przedstawia świętego z aniołem opatrującym mu ranę na nodze. W tle pejzaż i zwierzęta. Na obrazie napis: *Diese Bildnis hatt das Dorff Rehagenzier zeit der grossen Tierrpest anno 1750 machen lassen, der Vorbitt des heiligen Rochis theilhaftig zu werden. Renovatum 1860.*
Tłumaczenie: Ten obraz ufundowała wioska Sarnowo podczas wielkiej zarazy bydlęcej w 1750, aby uczestniczyć we wstawiennictwie świętego Rocha. Odnowiony 1860.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3019)

10. Obraz św. Andrzeja apostoła ludowy z XIX w. Przedstawia świętego z krzyżem w prawej, a książką w lewej ręce, ubranego w niebieską suknię i czerwony płaszcz. Na stopach sandały. Tempera na desce o wymiarach 98×58 cm, w prostej, ciemnej ramie. Wykonawca Jan Przyjemski ok. 1856 r.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3020)

11. Obraz św. Jana Nepomucena barokowy z XVIII w. Olej na płótnie przyklejonym do deski o wymiarach 145×248, na którą nabita rama zwieńczona półkoliście. Obraz przedstawia świętego modlącego się, z krzyżem w rękach, pomiędzy aniołami i obłokami. Tło ciemne. Nad głową świętego pięć gwiazd. Jeden z aniołów trzyma otwartą książkę z napisem: *Posui ori meo custodiam, cum consisteret Peccator adversum me. Psal. 38 v. 2.* Tłumaczenie z Wujka: Położyłem straż u ust moich, gdy stał grzesznik naprzeciw mnie.

U dołu obrazu liczne postacie walczące i jedna modląca się. Obraz przed konserwacją.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3021)

12. Obraz św. prawdopodobnie także Jana Nepomucena, barokowy z XVIII w. w rzeźbionej i złoconej ramie, zwieńczonej półkoliście. Olej na płótnie o wymiarach 150×94 cm. Święty w czarnej sutannie, białej komży i czerwonej stule. W prawej ręce krzyż i lilia, lewa na sercu. W tle pejzaż z architekturą. Obraz przed konserwacją. Święty kanonizowany w 1729 r. jako patron dobrej sławy, uważany jest także za męczennika.

(KBDW Inw. nr 3022)

13. Obraz św. Walentego barokowy z XVIII w. Olej na płótnie o wymiarach 125×82 cm, bez ram i ze ściętymi górnymi narożami. Przedstawia świętego przy pulpicie z książką, ubranego w czarną sutannę i białą komżę, w otoczeniu trzech aniołków. Jeden z aniołów trzyma miecz, drugi palmę i wieniec, trzeci otwartą książkę z napisem: *Beatus qui intelligit super egenum et pauperem. Ps. 40.*

Tłumaczenie z Wujka: Błogosławiony, który ma baczenie na potrzebującego i na ubogiego.

(KBDW Inw. nr 3023)

14. Obraz św. Katarzyny Aleksandryjskiej barokowy z XVIII w. Olej na płótnie o wymiarach 230×142 cm wraz ze złoconą ramą o szerokości 10 cm. Górna rama zwieńczona odcinkiem koła. Święta klęczy przed Maryją trzymającą Dzieciątko Jezus, obok anioł oraz atrybuty: koło zębate, palma i miecz. W tle pejzaż z architekturą.

(KBDW Inw. nr 3024)

15. Obraz św. Katarzyny Aleksandryjskiej drugi — barokowy z XVII (?) w. Olej na płótnie o wymiarach 250×182 cm, w tym rama 17,5 cm. Obraz przedstawia świętą w bogatych, ozdobnych szatach, z palmą w prawej i mieczem w lewej ręce, stojącą na ciele leżącego Turka. U dołu po lewej scena męczeństwa świętej w czasie burzy z piorunami — po prawej panorama wschodniego miasta, przypuszczalnie Aleksandrii. Powyżej aniołowie unoszący ciało świętej w kierunku Synaju. Obraz pochodzi z kościoła św. Katarzyny w Braniewie, o czym świadczy

ilustracja w *Ermländisches Kirchenblatt* 1936, s. 465. Konserwowany w 1977—1978 przez Dorotę Trokki z Warszawy.

Bibliografia:
[1] KZS — ISPAN.
(KBDW Inw. nr 3025)

16. Obraz świętego Augustyna z XIX w. Olej na płótnie o wymiarach 100×71 cm. Święty w całej postaci zwrócony w lewo i zapatrzony w niebo, z otwartą książką w ręce. Na głowie infuła biskupia. W tle pejzaż z miastem i morze. Obraz zniszczony. Na odwrocie napis wykonany tuszem:

R. D. Archypresbytero Heilsbergensi
Dr Augustino Tühg
per XXV annos gratia Dei Sacerdoti
dedicarunt confratres condecanales.
Die II Augusti 1893.

Tłumaczenie: Przewielebnemu Księdzu Dziekanowi Lidzbarskiemu Doktorowi Augustynowi Tühg, przez dwadzieścia pięć lat z łaski Bożej Kapłanowi, ofiarują współbracia w kapłaństwie z dekanatu Lidzbark. Dnia 2 sierpnia 1893 r.

(KBDW Inw. nr 3026)

17. Obraz Matki Boskiej jako Orędowniczki Zakonów, barokowy z XVIII w. Olej na płótnie o wymiarach około 110×65 cm, w prostej, barokowej ramie. Przedstawia Maryję stojącą, pod której szeroki płaszcz garną się mnisi i mniszki. Maryja w czerwonej sukni i niebieskim płaszczu ma nad głową aureolę z dwunastu gwiazd, a pod stopami tiarę, koronę i berło. W tle ciemne obłoki i główki aniołów. Konserwowany przez Annę Hlebowicz w latach 1953/1956. Uprzednio znajdował się w kaplicy św. Rocha w Sarnowie. Notowany w KZS-ISPAN jako Mater Misericordiae z 1765 r.

(KBDW Inw. nr 3027)

18. Krucyfiksy (sześć) pochodzące z okolic Lidzbarka, wymagające konserwacji.

(KBDW Inw. nr 3028 a—f)

19. Rzeźba Chrystusa Zmartwychwstałego barokowa z XVIII w., drewniana, polichromowana i złocona o wysokości 77 cm. Chrystus stojący na spłaszczonej kuli, przedstawiony w ruchu. Brak prawego przedramienia i jednego palca lewej dłoni.

(KBDW Inw. nr 3029)

20. Rzeźba Matki Boskiej z Dzieciątkiem, ludowa o wysokości 80 cm. Z berłem w prawej ręce, niegdyś z koroną. Zamalowana srebrolem.

(KBDW Inw. nr 3030)

21. Rzeźba św. Michała Archanioła barokowa z XVIII w. Drewno polichromowane i złocone o wysokości 136 cm. Archanioł wsparty prawą stopą na smoku, w lewej niegdyś włócznia. Brak skrzydeł, lewej dłoni i trzech palców prawej dłoni. Wymaga konserwacji.

(KBDW Inw. nr 3031)

22. Rzeźba apostoła barokowa z XVIII w., drewniana o wysokości 60 cm, bez atrybutów i przed konserwacją.

(KBDW Inw. nr 3032)

23. Rzeźba świętej lub postaci alegorycznej barokowa z XVIII w. Drewno polichromowane o wysokości 150 cm. Przedstawia postać kobiecą w długiej białej szacie spodniej, na którą nałożona druga, granatowa z białym kołnierzem. Przez ręce przerzucony żółty płaszcz. W upiętych włosach sznur pereł i diadem. Prawa ręka spuszczona, lewa podniesiona. Bez atrybutów.

(KBDW Inw. nr 3033)

24. Rzeźba św. Jana Nepomucena barokowa z XVIII w. Drewno polichromowane i złocone o wysokości 110 cm wraz z małym postumentem. W prawej ręce świętego krucyfiks, lewa ręka uszkodzona. Ubrany w sutannę, komżę, pelerynkę i biret. Według relacji ks. proboszcza Stanisława Boguckiego, rzeźba niegdyś znajdowała się w kościele.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN. Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie — karta bez daty.

(KBDW Inw. nr 3034)

25. Rzeźba św. Rocha (?) barokowa z XVII w. Drewno niegdyś polichromowane i złocone o wysokości 110 cm. Święty w stroju duchownym i pelerynce, na której dwie muszelki. Rzeźba zniszczona, brak lewej dłoni.

(KBDW Inw. nr 3035)

26. Rzeźba świętej lub postaci alegorycznej, barokowa, z XVIII w. w wieńcu na głowie. Drewno niegdyś polichromowane i złocone o wysokości 110 cm. Brak prawej ręki, lewej dłoni i nosa.

(KBDW Inw. nr 3036)

27. Rzeźba świętej lub postaci alegorycznej barokowa z XVIII w. o nienaturalnie wydłużonej i powiększonej górnej partii głowy, tzn. przeznaczona do oglądania z dołu. Drewno polichromowane z nikłymi śladami złoceń o wysokości 122 cm. Brak obu dłoni. Przez środek rzeźby pionowe pęknięcie.

(KBDW Inw. nr 3037)

28. Rzeźba barokowa świętego prawdopodobnie z XVIII w., może Jana Chrzciciela stojącego w wodzie. Drewno polichromowane i złocone o wysokości 120 cm. Brak obu rąk. Wymaga konserwacji.

(KBDW Inw. nr 3038)

29. Rzeźba św. Franciszka barokowa z XVIII w. prawdopodobnie z kapliczki przydrożnej. Drewno niegdyś polichromowane o wysokości 113 cm. Brak obu dłoni i części prawej stopy.

(KBDW Inw. nr 3039)

30. Rzeźba świętego lub świętej barokowa może z XVIII w., drewniana o wysokości 90 cm, z dużymi ubytkami.

(KBDW Inw. nr 3040)

31. Rzeźba dobrego łotra (lub św. Sebastiana) barokowa z XVII w. Drewno polichromowane i złocone o wysokości 132 cm. Postać pierwotnie przywiązana rękami do drzewa. Obecnie brak lewego ramienia.

(KBDW Inw. nr 3041)

32. Kapliczka przydrożna Męki Pańskiej w formie drewnianej tablicy o wymiarach 75×57 cm, może z XVII w. Na tablicy zwieńczonej trójkątnym daszkiem, krucyfiks w otoczeniu narzędzi męki (*arma Christi*), wykonanych z ołowiu.

(KBDW Inw. nr 3042)

33. Rzeźba barokowa — putto siedzące z XVIII w. o wysokości około 100 cm. Drewno niegdyś polichromowane i złocone. Brak palców obu dłoni i częściowo prawej stopy.

(KBDW Inw. nr 3043)

34. Rzeźba barokowa — putto z XVIII w. o wysokości 40 cm. Drewno niegdyś polichromowane i złocone.

(KBDW Inw. nr 3044)

35. Rzeźba manierystyczna z XVII w. Maszkaron hermowy z chustką pod brodą — stanowiący element ołtarza lub ambony. Drewno polichromowane o wymiarach 40×20 cm. Może pochodzić z późnorenesansowego ołtarza św. Michała — Inw. nr 2006.

(KBDW Inw. nr 3045)

36. Rzeźbiony w drewnie herb Bodek — odmiana z XVIII w., polichromowany i złocony o wymiarach 130×95 cm.

(KBDW Inw. nr 3046)

37. Wazon rokokowy drewniany, polichromowany i złocony o wysokości 67 cm z XVIII w., mógł stanowić zwieńczenie ołtarza.

(KBDW Inw. nr 3047)

38. Wazonik rokokowy drewniany, złocony o wysokości 15 cm. Pochodzący także z wyposażenia ołtarza.

(KBDW Inw. nr 3048)

39. Pacyfikał ołowiowo-cynowy barokowy z XVIII w. o wysokości 24 cm. Uszkodzony.

(KBDW Inw. nr 3049)

40. Misa miedziana kuta ręcznie, prawdopodobnie z XV w., bardzo zniszczona.

(KBDW Inw. nr 3050)

41. Świecznik barokowy z XVIII w. cynowy o wysokości 83 cm. Stopa na rzucie wklęsłościennego trójkąta, ściany o wykroju wolutowym. Trzon balasowy, profitka wklęsła. Całość wsparta na trzech kulach.

(KBDW Inw. nr 3051)

42. Lampa wieczna rokokowa z XVIII w. kuta w srebrze o wysoko-

ści 85 cm, ϕ 70 cm, z przedstawieniami: Chrystusa, Maryi i św. Andrzeja.

(KBDW Inw. nr 3052)

43. Skrzynka średniowieczna drewniana z żelaznymi okuciami o wymiarach 45×29×22 cm. Na wieku obok ucha plakietka z napisem: *IHOSP*. Przypuszczalnie pełniła funkcję apteczki podróżnej.

(KBDW Inw. nr 3053)

44. Skrzydła św. Michała Archaniola barokowe z XVIII w., kute z blachy miedzianej o wymiarach około 1 m. Pochodzą z rzeźby św. Michała, wieńczącej wieżę kościoła, na której został umieszczony w 1717 r. za biskupa Teodora Potockiego. W r. 1900 rzeźba była ponownie przezłocona.

(KBDW Inw. nr 3054)

45. Chorągiewka barokowa z XVIII w. z herbem Pilawa biskupa Teodora Potockiego, nad hełmem wieży.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3055)

46. Chorągiewka z 1701 r. pochodząca z sygnaturki. Kuta w blasze miedzianej o wymiarach 52×32 cm, przedstawiająca św. Michała Archanioła walczącego ze smokiem, datowana. W r. 1717 kościół lidzbarski, parafia i dekanat zostały oddane pod opiekę św. Michała Archanioła.

(KBDW Inw. nr 3055 a)

47. Przycisk do pieczęci barokowy z XVIII w. w rodzaju małej żelaznej prasy o wymiarach 28×19×12 cm. Pochodzi z dawnego Muzeum Parafialnego w Lidzbarku pod nr HVE 314.

(KBDW Inw. nr 3056)

48. Grafika z XIX w. przedstawiająca Maryję z Dzieciątkiem na tle romantycznego pejzażu, z dala postać św. Józefa. Wymiary 43×31 cm. Sygnowana: *N.d. Original a St. gez. v. C. Straub. Original Gemälde in derselben Grösse von E. W. Ditrich. Dresden. Herausgegeben v. Franz Hansstaengl.*

(KBDW Inw. nr 3057)

49. Obraz — Chrystus przy słupie kaźni, barokowy, zniszczony. Rzeźby sześciu postaci świętych nie zidentyfikowanych. Szczątki ornamentów, ręce, skrzydła itp. na strychu plebanii.

(KBDW Inw. nr 3062)

50. Kronika Lidzbarka — rękopis z XVIII/XIX w. Jerzego Wojciecha Heidego (1706—1765) ARCHIVUM VETUS ET NOVUM ECCLESIAE ARCHYPRESBITERALIS HEILSBERGENSIS. Wydana w II t. Scriptores Rerum Varmoensium — Monumenta Historiae Warmiensis t. VIII, 1889, s. 1—238. Omówiona przez biskupa J. Obłąka w: *Studia Warmińskie* I, 1964 s. 26.

(KBDW Inw. nr 3064)

51. Świeczniki ołtarzowe rokokowe z XVIII w. srebrne, cztery, sygnowane przez złotnika gdańskiego Jana Gotfryda Schlaubitza. Skradzione w 1973 r., zostały odnalezione przez milicję i przekazane do Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 2089)

III. KLASZTOR SIÓSTR KATARZYNEK

WSTĘP

Konwent sióstr Katarzynek w Lidzbarku [1] powstał decyzją biskupa warmińskiego Marcina Kromera 1 maja 1588 r. Choć datę tę przyjmuje się jako oficjalny akt erekcji, jednak pierwsze siostry były w Lidzbarku już w r. 1586 lub 1587, a przybyły one z klasztoru w Braniewie założonego w 1583 r. pod wezwaniem Najświętszej Dziewicy i św. Katarzyny. Konwent lidzbarski został umieszczony na miejscu dawnego domu beginek [2], które tworzyły w Lidzbarku kilkuosobowy dom wspólnego życia, utrzymywały się z pracy rąk, a ich specjalnością było tkactwo i opieka nad chorymi. Zrywając całkowicie z wczesnośredniowiecznym ideałem wspólnoty żebraczej, beginki i begardzi zajmowali się także uprawą pola oraz produkcją świec. W połowie XVI w. klasztory beginek na Warmii były już w stanie zamierania. Wizytacja z 1581 r.[3] mówi, że w pobliżu plebanii jest stary dom, w którym mieszkają trzy beginki, dają dobry przykład, odwiedzają chorych, zajmują się pracą rękodzielniczą, zachowują ubóstwo i opiekują się szatami liturgicznymi. Beginki nie składały żadnych ślubów, lecz tylko dwa przyrzeczenia: czystości oraz posłuszeństwa przełożonej i proboszczowi. W każdej chwili można było opuścić wspólnotę i wrócić do świata.[4]

Regina Prottmann organizując nową wspólnotę zakonną przejęła to, co było pozytywnego u beginek: obowiązek pracy ręcznej, tkactwo, opieka nad chorymi. Stąd zachowane do dziś w Lidzbarku kołowrotki oraz przyrządy do czesania, przewijania i tkania. Do istotnych zadań sióstr należało też wychowywanie dziewcząt oraz opieka nad chorymi. Prawdopodobnie siostry Katarzynki pracowały również w szpitalu św. Jerzego. Zachowała się wzmianka, że w 1588 r. kanonik Jan Rosenberg ofiarował konwentowi lidzbarskiemu dwa duże dzbany i dwanaście małych mis cynowych.

Biskup Marcin Kromer miał zamiar zbudować siostrom Katarzynkom nowy dom. Ostatecznie gdy dotychczasowy okazał się za mały, powiększono go przez zakupienie stojącego obok domu mieszczańskiego małżonków Marcina i Otylli Trebbau. W XVI w. było w konwencie siedem sióstr i dom był wizytowany przez główną przełożoną z Braniewa. Podczas pierwszej wojny szwedzkiej 1626—1629 wskutek grasującej epidemii liczba sióstr zmniejszyła się, ale na początku XVII w. było ich już piętnaście.

---

[1] *Ermländisches Kirchenblatt* 1937, s. 478—526.

[2] J. Wyrozumski: Beginki i begardzi w Polsce. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CCLXI z. 35, s. 7—22.

[3] Ksiądz Alojzy Szorc: Katarzynki na Warmii, maszynopis i rękopis z 1971 r. udostępniony przez autora.

[4] Jak w przypisie 1.

W czasie wojny północnej 1700—1711, czyli tzw. trzeciej szwedzkiej, przeniósł się do Lidzbarka konwent braniewski, co wpłynęło na konieczność przebudowy wnętrza [5].

Kolejny kapitalny remont klasztoru nastąpił około r. 1800. Przypuszczalnie z tego czasu pochodzą zabytkowe empirowe odrzwia (Inw. 3127). Witraż w kaplicy pochodzi z XIX w.

Pierwotne wyposażenie konwentu nie zachowało się, z wyjątkiem pięknych skrzyń z XVI, XVII i XVIII w., w których siostry przywoziły do klasztoru swoje posagi. Niektóre obrazy zabrano do Braniewa. W latach 1975/1976 w kaplicy sióstr została wykonana nowa polichromia oraz nowe ławki. Autorką polichromii jest Stanisława Czarnecka.

1. Odrzwia drewniane dwudzielne, zdobione motywami palmety i rozety, empirowe, przy Placu Kościelnym nr 2.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3127)

2. Krucyfiks barokowy z XVIII w. Drewno polichromowane i złocone o wysokości ok. 80 cm. Proporcje ciała skrócone, dłonie i stopy nienaturalnie powiększone. Głowa Chrystusa powiększona, oczy zamknięte, usta otwarte. Palce dłoni zwinięte, stopy przybite jednym gwoździem. Drzewo krzyża nowsze z początku XX w. Krucyfiks wisi w korytarzu na parterze.

(KBDW Inw. nr 3128)

3. Obraz wotywny Matki Boskiej Śnieżnej z Dzieciątkiem w srebrnej barokowej sukience z XVIII w. Płótno o wymiarach 110×71 cm, przybite do deski, na której napis: *Gemalt 1719, Renovirt 1906.* Na sukience herb fundatora: gwiazda sześcioramienna z krzyżem i litery: T P E R C W. Nad głową Maryi i Dzieciątka korony. Z boku wotum w postaci plakietki metalowej z oczami. Rama nowsza, ozdobna. Obraz przemalowany w 1960 r. niekompetentnie przez amatora.

Bibliografia:

[1] KZS — ISPAN.

(KBDW Inw. nr 3129)

4. Obraz Matki Boskiej barokowy z XVII w. Olej na płótnie o wymiarach 51×38 cm przedstawiający Maryję w popiersiu ze złożonymi rękami, oprawny w bogato rzeźbioną ramę. Wymiary całości 79×66 cm. Dublowany prawdopodobnie w XIX w.

(KBDW Inw. nr 3130)

5. Obraz ukrzyżowania barokowy ludowy z XVII w., przedstawiający Chrystusa w stanie agonii na tle ciemnego pejzażu. Głowa Chrystusa lekko odchylona na prawe ramię, twarz wpatrzona w niebo. Dłonie częściowo zaciśnięte, stopy wsparte na pniu, stanowiącym dolną część krzyża, pod którym czaszka i piszczele. U góry krzyża jasna tablica z napisem w języku hebrajskim, greckim i łacińskim: *Jezus Nazareński Król Żydowski.* Wymiary 88×50, olej na płótnie konserwowanym.

(KBDW Inw. nr 3131)

[5] Jw.
Kronika Jerzego Wojciecha Heidego, s. 497.

6. Obraz św. Antoniego z Dzieciątkiem, barokowy z XVIII w. Olej na płótnie o wymiarach 95×57 cm, w prostej, ciemnej ramie.

(KBDW Inw. nr 3132)

7. Obraz malowany na szkle, ludowy z XIX w., prawdopodobnie św. Teresy Wielkiej lub może Reginy Prottmann z okazji 300-lecia Zgromadzenia w 1883 r. Zbliżony do obrazów wykonanych przez J. Przyjemskiego w Nowosadach.

(KBDW Inw. nr 3134)

8. Monstrancja barokowa z XVIII w., słoneczna, z owalnym cyborium. Srebro złocone i kamienie. Stopa owalna, trzon balasowy, trzy rzędy promieni, niegdyś zwieńczona krzyżykiem. Wysokość 46 cm. Pod stopą sygnatura złotnicza *I.G.* (Johannes Geese 1686—1761 złotnik olsztyński) oraz herb miasta Olsztyna — św. Jakub.

(KBDW Inw. nr 3135)

9. Kielich barokowy z XVII w. Srebro złocone o wysokości 23 cm z bogatym ornamentem. Na stopie prócz ornamentu plakietka z grupą ukrzyżowania. Pod stopą resztki napisu fundacyjnego: ... *Sabina CONIUNX*... (?) oraz znak złotniczy *H.S.* (Hans Schambogen 1555—1612).

Bibliografia:

[1] J. Kolberg: Ermländische Goldschmiede ZGAE XVI, 1910, s. 554.

(KBDW Inw. nr 3136)

10. Kielich neogotycki z 1911 r. z pateną. Srebro złocone o wysokości 22 cm i emalie w nodusie. Na stopie cztery plakietki ze scenami: modlitwa Pana Jezusa w Ogrójcu, spotkanie z Matką w drodze krzyżowej, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie. Ofiarowany księdzu proboszczowi Mattheemu w 25 rocznicę kapłaństwa przez parafian z Tolkmicka, o czym świadczy grawerowany pod stopą napis niemiecki: *Seine Hochwürden Herrn Propst Matthee zum 25 jährigen Priester-Jubiläum am 10 April 1911. Die dankbare Kirchengemeinde Tolkemit.* Znak złotniczy *A. Piebe.*

(KBDW Inw. nr 3137)

11. Puszka neogotycka z początku XX w. z przykryciem zwieńczonym krzyżem. Srebro złocone o wysokości 43 cm. Na czaszy napis: *Ecce Panis Angelorum Factus Cibus Viatorum.* Tłumaczenie: Oto chleb Aniołów, który jest posiłkiem pielgrzymujących. (Z hymnu św. Tomasza z Akwinu). Puszka wykonana w Fuldzie.

(KBDW Inw. nr 3138)

12. Wieczna lampka barokowa z początku XVIII w., przerobiona z kadzielnicy, kuta w srebrze. Sygnowana *J.B.* (Jan Bartolomowicz). Może być datowana na 1701 r. jako fundacja Bractwa Różańcowego w Lidzbarku.

(KBDW Inw. nr 3139)

13. Witraż neogotycki z wizerunkiem św. Katarzyny i napisem: *Seilig sind die Verfolgung leidern um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich.* Tłumaczenie: Błogosławieni, którzy cierpią prześla-

dowanie dla sprawiedliwości, albowiem ich jest Królestwo niebieskie. Mt 5,10 wg Wujka.

(KBDW Inw. nr 3141)

14. Kielich neogotycki z pateną z 1877 r. Srebro złocone o wymiarach 20,5×12×15 cm. Na stopie grawerowane w czterech medalionach sceny: Zwiastowanie, Pokłon Mędrców, Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie. W czterech guzach ażurowego nodusa symbole ewangelistów wykonane techniką niello oraz cztery kamienie. W górnej części czaszy grawerowane półpostacie dwunastu apostołów z atrybutami, umieszczonych między kolumienkami. Pod stopą napis: *C. A. BEUMERS DÜSSELDORF MEMENTO DONATORIS COMITIS DE SPEE DIOECESIS COLONIENSIS 3 Juni 1877.*

(KBDW Inw. nr 3143)

15 Skrzynia barokowa z XVIII w. drewniana, polichromowana o wymiarach 150×65×62 cm wys. Sygnowana: *ANNO 1706.*

(KBDW Inw. nr 3144)

16 Skrzynia barokowa może z XVII w. drewniana z ciekawymi cynowymi okuciami wewnątrz. Polichromowana oraz intarsjowana, o wymiarach 150×74×90 cm. Zniszczona.

(KBDW Inw. nr 3145)

17. Skrzynia barokowa prawdopodobnie z XVIII w., drewniana, polichromowana o wymiarach 150×66×63 cm.

(KBDW Inw. nr 3146)

18. Skrzynia barokowa prawdopodobnie z XVIII w. drewniana, polichromowana o wymiarach 145×61×64 cm.

(KBDW Inw. nr 3147)

19. Skrzynia barokowa może z XVII w., drewniana, polichromowana, na cokole, o wymiarach 150×69×60 cm.

(KBDW Inw. nr 3148)

20. Skrzynia barokowa z XVIII w. drewniana, polichromowana o wymiarach 150×68×85 cm na kółkach.

(KBDW Inw. nr 3149)

21. Skrzynia barokowa może z XVIII w. drewniana, polichromowana o wymiarach 146×70×64 cm.

(KBDW Inw. nr 3150)

22. Skrzynia z XIX w. z pięknymi okuciami o wymiarach 130×75× ×75 cm.

(KBDW Inw. nr 3151)

23. Kołowrotki (dwa), warsztat tkacki i narzędzia do przewijania nici, złożone w starym kufrze.

(KBDW Inw. nr 3152)

IV. KOŚCIÓŁ ŚW. KRZYŻA

WSTĘP

Barokowa kaplica wotywna pod wezwaniem Znalezienia Krzyża św. w Pilniku (Neuhof) jest obecnie kościołem parafialnym z wydzielonym terenem dla zachodniej części Lidzbarka. Ufundowana w 1709 r. przez biskupa warmińskiego Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (1698—1711) została zbudowana już po jego śmierci i w dwóch etapach, tj. w 1729 i 1789 r. według projektu architekta krajowego Ernesta Mazura z Bisztynka. Całość składa się z kościoła, do którego wejście od wschodu, dziedzińca i dwóch kaplic kopułowych usytuowanych w murze zbudowanym tylko po stronie wschodniej.

Decyzję wzniesienia kaplicy podjął biskup Załuski w 1709 r., gdy Warmia była w stanie klęski po tzw. trzeciej wojnie szwedzkiej.

Oprócz pożarów i rabunków wyniszczyły Warmię kontrybucje wojskowe, a wreszcie głód i epidemia dżumy. Ponadto sam biskup bardzo dotkliwie przeżył szereg osobistych klęsk. Podejrzany o utrzymywanie tajnej korespondencji ze Stanisławem Leszczyńskim oraz o kolaborację ze Szwedami i Prusami, został w 1705 r. aresztowany w Dreźnie, więziony w Ankonie i Rzymie, a wreszcie zwolniony na bezpośrednią interwencję Papieża Klemensa XI w 1707 r. Na Warmię wrócił w 1708 r., a w kwietniu 1709 r. umiera mu brat Marcin.

W dziesiątą rocznicę swego pasterzowania biskup Załuski uświadomił sobie, że połowę tego czasu spędził poza diecezją i że przerwa okazała się niekorzystna dla opuszczonej owczarni. Trzeba przyznać, że w okresie przebywania w diecezji biskup był bardzo aktywny, wizytował i konsekrował liczne kościoły. 30 września 1709 r. nastąpiło poświęcenie kamienia węgielnego, jako realizacja złożonego ślubu, i został sporządzony odpowiedni zapis testamentowy. Świadczy o tym zachowany list biskupa do Aleksandra Salarolli: *Capellam ex voto, ut Deus a peste nos liberet, extra civitatem Heilsbergensem aedificare coepi, transportato in arcem miraculoso crucifixo cum omni solemnitate*" [1].

Kaplica jest więc wotum dziękczynnym za odwrócenie epidemii oraz stanowi sanktuarium dla dawnego rzeźbionego krzyża, stojącego uprzednio w miejscu obecnej kaplicy. Podobno biskup Załuski miał specjalne nabożeństwo do Męki Pańskiej. Ślub, traktowany przez biskupa jako akt wiary, ufności i pokuty, został ostatecznie zrealizowany w końcu XVIII w. Nie udało się ustalić, na jakim etapie zakończono prace w 1729 r.[2] Wiadomo natomiast, że kaplicę całkowicie ukończono za rządów biskupa Ignacego Krasickiego. Z tego czasu zachowała się chorągiewka z datą 1789. Barokowe wyposażenie wnętrza pochodzi z około 1790 r.

Obecna kaplica na rzucie prostokąta o wymiarach całości 24×10 m, zbudowana jest z cegły i tynkowana. Od zachodu dobudowana zakrystia, od północy kruchta. Od północy i południa po pięć otworów okien-

[1] Epistolae historico-familiares t. III Brunsbergae 1711 s. 860 cytuję za ks. A. Szorcem w: *Studia Warmińskie* II, 1965, s. 87 przypis 112. Biskup Załuski mówi też o kaplicy Św. Krzyża w liście pasterskim z 30 września 1709 r., odnotowanym w Liber Processuum Ecclesiae Ditterswaldensis nr 10.

[2] Adolf Boetticher: Die Bau und Kunstdenkmäler in Ermland IV, s. 154 widział na wieżyczce kaplicy chorągiewkę z datą 1729, a jednocześnie mówi, że w r. 1789 przystąpiono do budowy kaplicy na kamieniu węgielnym położonym przez biskupa I. Krasickiego. Ten sam autor na s. 155 wymienia pracę dotyczącą fundatora kaplicy.

nych, z których po każdej stronie jeden środkowy zamurowany ze względu na kruchtę i ambonę. Wnętrze nakryte stropem drewnianym płaskim, polichromowanym. Fasada wschodnia jednoosiowa, dwukondygnacjowa, ze spływami wolutowymi, zwieńczona trójkątnym szczytem i krzyżem. Dolna kondygnacja rozczłonkowana trzema parami płaskich pilastrów o jońskich kapitelach, między którymi okna i płytkie wnęki. W drugiej kondygnacji dwie pary pilastrów o korynckich kapitelach. Zróżnicowanie kapiteli świadczy o znajomości porządków architektonicznych. Ściany boczne flankowane na narożnikach pojedynczymi pilastrami jońskimi. Dach dwuspadowy kryty dachówką holenderką, zakrystia kryta karpiówką. Nad prezbiterium ośmioboczna wieżyczka na sygnaturkę, kryta blachą i zwieńczona chorągiewką z datą 1789. Fasada kruchty północnej także jednoosiowa, dwukondygnacjowa. W każdej kondygnacji po jednej parze lizen. Cmentarz przykościelny otoczony jest niskim żelaznym płotkiem, jedynie od wschodu mur z cegły, tynkowany o wysokości około 250 cm, ozdobiony płytkimi wnękami z dwudzielną bramą na osi i dwiema kaplicami kopułowymi w narożach. Kaplice te, na rzucie kwadratu z prostokątnymi otworami wejściowymi i okrągłymi oknami od strony dziedzińca, flankowane są na zewnątrz pilastrami wspierającymi belkowanie. Kopuły wykonane z blachy. Według Adolfa Boetticherа mur z kaplicami narożnymi jest darem beneficjata Andrzeja Schwartza. W zewnętrznych wnękach muru były niegdyś rzeźby św. apostołów Łukasza i Marka. W r. 1925 przeprowadzono kapitalny remont, w czasie którego przebudowano kruchtę i poprawiono mur [3]. Stan wnętrza kaplicy przed r. 1929 omawia w swej pracy A. Ulbrich [4].

Kaplica św. Krzyża została włączona do wykazu zabytkowych obiektów architektonicznych województwa olsztyńskiego.

WYPOSAŻENIE WNĘTRZA KOŚCIOŁA ŚW. KRZYŻA:

1. Polichromia stropu neogotycka z końca XIX w. Kompozycja oparta na schemacie krzyża łacińskiego. W środku Baranek Apokaliptyczny, w zakończeniach ramion symbole czterech ewangelistów, w ramionach krzyża wić roślinna, w obramieniu motywy geometryczne. Malowidło wymienia A. Boetticher jw. IV, s. 154 jako zupełnie nowe; musiało więc powstać przed r. 1894. Można je wiązać z warsztatem Justyna Bornowskiego. Brak sygnatury.

(KBDW Inw. nr 3201)

2. Ołtarz główny barokowy z XVIII w. Drewniany, ciemny bez polichromii, jednoosiowy, jednokondygnacjowy ze zwieńczeniem z zachowanymi resztkami złoceń, całość o wymiarach 360×600 cm. W środku wtórny obraz Matki Boskiej Częstochowskiej przykryty kotarą, przed którą krucyfiks ludowy na postumencie ustawionym na tronie. Tabernakulum autentyczne barokowe na rzucie koła, lecz pierwotne obrotowe zamknięcie zmienione na kasę ogniotrwałą. Na tabernakulum tron z rzeźbionym ruchomym zwieńczeniem. Po bokach dwie skośne kolumienki kompozytowe na wysokich cokołach i dwie lizeny. Na zewnątrz spływy wolutowe i dwie rzeźby aniołów z palmami w rękach. Nad ko-

[3] G. Dehio i E. Gall: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler 1952, s. 211.
[4] Anton Ulbrich: Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen 1929 t. I i II, s. 334, 794 i 757, il. 925.

lumienkami gzyms uskokowy, w środku podniesiony i spięty rokajem. Powyżej wydłużone zwieńczenie z rzeźbioną gołębicą wśród promieni, obłoków i główek anielskich. Po bokach zwieńczenia dwie postacie kobiece siedzące na odcinkowych gzymsach. Resztki atrybutów mogą wskazywać, że postacie trzymały w rękach narzędzia męki. Za ołtarzem u góry napis: *ist stawiert Anno 1806 von John Ruttkowski aus Gutstadt.* Oraz litery *K.S.* Tłumaczenie: został ozdobiony w r. 1806 przez Jana Rutkowskiego z Dobrego Miasta. Ołtarz przypisywany jest Krzysztofowi Beniaminowi Schultzowi z Reszla.

Krucyfiks ludowy umieszczony wtórnie pochodzi z kaplicy w Nowosadach k. Lidzbarka. Wymiary postaci 30×40 cm. Poprzedni, barokowy krucyfiks, obecnie umieszczony na bocznej ścianie. W mensie ołtarza znajduje się portatyl marmurowy z 1743 r. o wymiarach 36×36 cm. Konsekrowany przez sufragana i prepozyta kapituły warmińskiej biskupa Michała Remigiusza Łaszowskiego. Na odwrocie portatylu znajdują się również dwie regognicje: biskupa Filipa Krementza z 1884 r. i biskupa Edwarda Hermana z 1906 r.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 154.
[2] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211.
[3] A. Ulbrich jw. II, s. 753 il. 925.

(KBDW Inw. nr 3202, 3203, 3210)

3. Ołtarz boczny lewy barokowy z XVIII w. Jednoosiowy, jednokondygnacjowy ze zwieńczeniem. Wymiary całości ok. 2×5 m. Stanowi pomniejszoną i częściowo zredukowaną kopię ołtarza głównego. W pierwszej kondygnacji, flankowanej dwiema skośnie ustawionymi kolumienkami kompozytowymi, olejny obraz Matki Bolesnej klęczącej pod krzyżem. W zwieńczeniu owalnym obraz św. Heleny. Obrazy z XIX w. Po bokach zwieńczenia rzeźby św. Barbary i św. Jana Nepomucena. Warsztat K. B. Schultza. Antepedium trójdzielne, malowane w ornamenty roślinne, warsztat identyczny ze stropem.

Bibliografia:

[1] A. Boetticher jw. IV, s. 155.

(KBDW Inw. nr 3204)

4. Ołtarz boczny prawy barokowy z XVIII w., identyczny z lewym. Oba ołtarze bez polichromii, lecz z zachowanymi resztkami złoceń. W nastawie obraz św. Rocha, w zwieńczeniu św. Barbary. Po bokach rzeźby św. Apolonii i św. Walentego. Obrazy z XIX w. Antepedium analogiczne do poprzedniego.

(KBDW Inw. nr 3205)

5. Ambona z początku XIX w., może około 1809. Drewniana, wsparta na słupie, bez polichromii. W przedniej płycinie intarsjowany obraz Chrystusa Zmartwychwstałego w pejzażu. Przy nodze Chrystusa wąż. Wymiary obrazu ok. 24×35 cm.

(KBDW Inw. nr 3206)

6. Chrzcielnica secesyjna z początku XX w., drewniana, polichromowana w kształcie kielicha przypominającego jednocześnie drzewo, o wysokości 150 cm. Na wielobocznej stopie rzeźbiony wąż z jabłkiem, na przykryciu rzeźba trójkondygnacjowego źródła. Czaszę obiega napis

w języku niemieckim: *EPH. 5,8-9. IHR WARET EINST FINSTERNIS NUN ABER SEID LICHT IM HERRN WANDELT ALS KINDER DES LICHTES.* Tłumaczenie: Z listu św. Pawła do Efezjan 5,8. Byliście niegdyś ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu. Postępujcie jak dzieci światłości (tłumaczenie wg Biblii Wujka).

Wykonawca chrzcielnicy M. Lipow.

(KBDW Inw. nr 3207)

7. Konfesjonały neogotyckie (dwa). Drewno rzeźbione.

(KBDW Inw. nr 3208)

8. Krucyfiks barokowy z XVIII w. na bocznej (północnej) ścianie we wnętrzu kościoła. Drewno polichromowane, wysokość wizerunku ok. 80 cm. Korona i perizonium złocone. Pod krzyżem konsola neogotycka z rzeźbioną główką anioła z początku XX w. Prawdopodobnie dla tego krzyża została zbudowana kaplica, za czym przemawia także fotografia u A. Ulbricha II, il. 925.

(KBDW Inw. nr 3209)

9. Krucyfiks ludowy wtórnie umieszczony w ołtarzu głównym, przenośny, z nowym drzewem krzyża na postumencie. Wymiary postaci 30—40 cm. Drewno polichromowane, perizonium i korona złocone. Oczy zamknięte, dłonie zwarte. Nieproporcjonalnie powiększone stopy, przybite jednym gwoździem. Krucyfiks pochodzi z kaplicy w Nowosadach.

(KBDW Inw. nr 3210)

10. Krucyfiks przy kropielnicy w kościele z początku XX w. Drewno rzeźbione, polichromowane.

(KBDW Inw. nr 3211)

11. Krucyfiks w zewnętrznej wnęce kruchty północnej nad wejściem, drewniany, trudno dostępny dla dokładnego opisu.

(KBDW Inw. nr 3212)

12. Ława barokowa z XVIII w. w formie skrzyni z oparciem i otwieranym siedziskiem. Wymiary 20×73×33 cm szer. Przemalowana.

(KBDW Inw. nr 3213)

13. Ława kolatorska z XIX w. czterodzielna. Na przedpiersiu pięć lizen kompozytowych, w płycinach rzeźbione rozety. Identyczna z wyposażeniem kościoła parafialnego w Lidzbarku.

(KBDW Inw. nr 3214)

14. Droga Krzyżowa z początku XX w., olej na płótnie w formie czternastu obrazów w neogotyckich obramieniach.

(KBDW Inw. nr 3215)

15. Kielich gotycki z uzupełnieniami z XVI w. Srebro złocone o wymiarach ⌀ stopy 11,5, ⌀ czaszy 9,5, wysokość 16 cm. Na okrągłej stopie pełnoplastyczny krucyfiks późnogotycki. Na trzonie i w nodusie gotycki napis: *CALICEM DOMINI ACCIPIAM.* Tłumaczenie: Kielich Pański przyjmę.

Kielich podczas inwentaryzacji w 1974 r. był w zakrystii kościoła

św. Krzyża. Podczas weryfikacji w 1980 r. stwierdzono, że kielich ten decyzją kurii biskupiej ze względu na bezpieczeństwo został umieszczony w skarbcu kościoła parafialnego w Lidzbarku, kościół św. Krzyża zaś otrzymał kielich barokowy z 1728 r. (KBDW Inw. nr 2070 w druku poz. 66 Inwentarza Kościoła św. Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim). Napis pod stopą kielicha: *Andreas Berendt Civis Heilsberg/Gertrudis Ejus Consors Capellae S. Crucis Anno 1728.*

(KBDW Inw. nr 3217)

16. Świecznik wiszący ośmioramienny barokowy z XVIII w.

(KBDW Inw. nr 3218)

17. Świeczniki ołtarzowe barokowe z 1716 r. (dwa), sygnowane *E.L.* oraz datowane. Ołowiowo-cynowe o wysokości 35 cm. Stopa na planie wklęsłościennego trójkąta, ściany o wykroju wolutowym, wsparta na trzech kulach. Trzon balasowy.

(KBDW Inw. nr 3219)

18. Świeczniki ołtarzowe barokowe (dwa) z 1716 r. sygnowane *E.L.* o wysokości 50 cm.

(KBDW Inw. nr 3220)

19. Świeczniki ołtarzowe barokowe z XVIII w., cynowe (sześć) o wysokości 63 cm. Stopa na rzucie wklęsłościennego trójkąta wsparta na trzech kulach otoczonych szponami. Trzon prosty w kształcie kolumienki, profitka wygięta w dół.

(KBDW Inw. nr 3221)

20. Świeczniki ołtarzowe barokowe (?) cynowe (dwa) o wysokości 50 cm i dwa analogiczne — razem cztery. Stopa ozdobna na rzucie trójkąta.

(KBDW Inw. nr 3222)

21. Świeczniki ołtarzowe barokowe (dwa) o wysokości 20 cm. Na wypukłej stopie spiralne kolumienki, profitka lekko wklęsła.

(KBDW Inw. nr 3223)

22. Świeczniki ołtarzowe neobarokowe (dwa).

(KBDW Inw. nr 3224)

23. Kadzielnica neogotycka mosiężna, ażurowa z XIX w. o wysokości 24 cm.

(KBDW Inw. nr 3225)

24. Lawaterz cynowy barokowy z XVIII w. (może nawet koniec XVII) w formie wnęki o wymiarach 55×98 cm, z kulistym kociołkiem na wodę. Na górnej ramie zachowana reszta reliefu przedstawiająca Marię Magdalenę oblewającą łzami stopy Chrystusa na krzyżu. Na pokrywie kociołka słabo czytelna punca, prawdopodobnie *H.*

(KBDW Inw. nr 3226)

25. Krucyfiks procesyjny w zakrystii prawdopodobnie z XIX w.

(KBDW Inw. nr 3227)

26. Zamek barokowy z XVIII w. w drzwiach zakrystii. Interesujący ornament plecionkowy z maszkaronami. Drzwi nowe, okucia także z XVIII w.

Bibliografia:

[1] G. Dehio — E. Gall jw., s. 211.

(KBDW Inw. nr 3228)

27. Wieczna lampka barokowa, mosiężna, kuta ręcznie.

(KBDW Inw. nr 3229)

28. Kropielnica z blachy miedzianej może neogotycka z XIX w.

(KBDW Inw. nr 3230)

29. Dzwon barokowy w wieżyczce kościoła o wysokości ok. 40 cm z datą 1726.

(KBDW Inw. nr 3231)

30. Tabernakulum barokowe drewniane, przenośne, bardzo zniszczone w jednej z kaplic narożnych.

(KBDW Inw. nr 3232)

31. Grupa Ukrzyżowania z Marią Magdaleną, rzeźbiona w drewnie z XIX w. Wymieniona u Boetticchera i Ulbricha.

(KBDW Inw. nr 3233)

32. Obraz Chrystusa Ukrzyżowanego z 1940 r., olej na płótnie. Sygnowany: *H. Belau.*

(KBDW Inw. nr 3234)

33. Chorągiewka na wieżyczce kościoła z datą 1789 i literami *IHS.* Poniżej podwójny Chrystus na krzyżu.

(KBDW Inw. nr 3235)

34. Sygnaturka żelazna przed kościołem w formie daszku na dwóch metalowych słupkach, pod którym mały dzwon. Prawdopodobnie z XIX w.

(KBDW Inw. nr 3236)

35. Krzyż neogotycki z XIX w. przed kościołem, kuty w metalu, ozdobny. Niegdyś umieszczony nad kaplicą szpitalną, po jej likwidacji przeniesiony na cmentarz przykościelny. Wysokość około 4 m.

(KBDW Inw. nr 3237)

36. Krzyż misyjny drewniany za kościołem.

(KBDW Inw. nr 3238)

37. Krzyż nagrobny neogotycki, odlew żelazny z jasnym wizerunkiem Chrystusa na odwrocie oraz z napisem: *Beneficiat Anton KOSSENDEY geb. 28 April 1831, gest. 7 Juni 1888. Requiescat in pace.*

(KBDW Inw. nr 3239)

38. Tablica nagrobna metalowa, stanowiąca pozostałość nagrobka, wsparta o drewniany krzyż. Na obrzeżu ornament wiciowy, w zwieńcze-

niu głowa Chrystusa, pod nią napis: *Hier ruht in Gott Ferdinand Thiedig geb. 8 März 1840 gest. 20 September 1904.*

(KBDW Inw. nr 3240)

39. Nagrobek z tablicą, na której napis: *Beneficiat Valentin Bangel geb. d. 16 Octbr. 1834 gest. d. 28 Febr. 1901 R.i.p.*

(KBDW Inw. nr 3241)

40. Kapliczka przydrożna neogotycka ceglana (przy ulicy Wiejskiej) z jedną wnęką, w której figura Matki Boskiej. Zwieńczona trzema metalowymi krzyżami. Na posesji pp. Kulickich.

(KBDW Inw. nr 3242)

41. Komoda zakrystyjna barokowa z XVIII w. — w zakrystii.

(KBDW Inw. nr 3243)

42. Rzeźba Chrystusa Zmartwychwstałego z początku XX w. Drewno polichromowane o wysokości ok. 110 cm.

(KBDW Inw. nr 3244)

43. Rzeźba Najświętszego Serca Pana Jezusa z początku XX w. Drewno polichromowane o wysokości ok. 80 cm. Komplet z figurą Niepokalanego Serca NMP.

(KBDW Inw. nr 3245)

44. Rzeźba Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny z początku XX w. Drewno polichromowane o wysokości ok. 80 cm. Komplet z figurą Najświętszego Serca Pana Jezusa.

(KBDW Inw. nr 3246)

V. KAPLICE, KAPLICZKI, KRZYŻE PRZYDROŻNE ORAZ CMENTARZ PARAFIALNY

MARKÓW KAPLICA BEZ WEZWANIA

Kaplica neogotycka z 1854 r. Na rzucie prostokąta, murowana, kryta dachem dwuspadowym, orientowana. Od zachodu prostokątne wejście, nad którym płytka wnęka. Ściany wschodnia i zachodnia zakończone skromnymi szczytami. W ścianach bocznych po dwa wąskie, ostrołukowe otwory okienne. Kapliczka ma nad wejściem małą drewnianą dzwonniczkę, w której widoczna sygnaturka. Dzwonniczka zwieńczona jest krzyżem z chorągiewką, na której data 1854. Wymiary kaplicy około 7×4 m. We wnętrzu znajduje się krucyfiks barokowy polichromowany z XVIII w. z dorobionym, nowym drzewem krzyża. Ciało Chrystusa krępe, o skróconych proporcjach, korona i perizonium złocone. Niegdyś w kaplicy znajdowała się gotycka figurka Matki Boskiej Boleściwej z 1 ćw. XV w. wymieniona w katalogu Zabytków Sztuki IS-PAN. Obecnie figurki (Inw. 3420) brak.

(KBDW Inw. nr 3425)

MEDYNY. KAPLICA POD WEZWANIEM MĘKI PAŃSKIEJ

Kaplica neogotycka z 1874 r. Na rzucie prostokąta, murowana, kryta dachem dwuspadowym. Kaplica pełniła niegdyś wyłącznie rolę kostnicy. Orientowana. Od zachodu ostrołukowe wejście, nad którym wąskie, półkoliste okienko i dwie płytkie wnęki po bokach. W ścianach bocznych po dwa wąskie, ostrołukowe otwory okienne. Nad wejściem mała drewniana dzwonniczka bez sygnaturki. Od wschodu analogiczne trzy półkoliste wnęki. Dzwonniczka zwieńczona chorągiewką, na której litery *IHS* oraz data 1874. Wymiary kaplicy 6×4 m. We współczesnej nastawie ołtarzowej stoi grupa ukrzyżowania, pochodząca z narożnej kaplicy przedpogrzebowej przy kościele św. Krzyża w Lidzbarku. Grupa wykonana ze sztucznego kamienia i polichromowana. Wymiary krucyfiksu 140 cm. Maria i Jan 100 cm oraz Maria Magdalena klęcząca pod krzyżem wysokości 60 cm.

(KBDW Inw. nr 3233 Inwentarz kościoła św. Krzyża)

We wnętrzu kaplicy znajduje się również obraz Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, prawdopodobnie z XIX w.

(KBDW Inw. nr 3233 a)

NOWOSADY. KAPLICA POD WEZWANIEM NIEPOKALANEGO POCZĘCIA NMP

Neogotycka z 1855 r. lub wcześniejsza. Kaplica orientowana, murowana z cegły i tynkowana, kryta dwuspadowym dachem i dachówką. Zwieńczona od wschodu małą drewnianą wieżyczką na sygnaturkę, krytą blachą, oraz chorągiewką z datą 1875, co jest datą remontu kaplicy. W ścianach bocznych po dwa okna ostrołukowe większe oraz za ołtarzem i nad chórem okna ostrołukowe małe. Sklepienie drewniane, kolebkowe. Wymiary kaplicy 8×4,80 m, wysokość wewn. 3—5 m. Sklepienie oddzielone od ścian rzeźbionym gzymsem. We wnętrzu oprócz ołtarza znajduje się mała, drewniana emporka chórowa ze schodkami. Nad chórem wejście na stryszek, w stropie dwa kryte otwory wentylacyjne.

Generalny remont oraz konserwacja całego wnętrza kaplicy odbyły się w 1975 r. Prace konserwatorskie oraz ich dokumentacja zostały wykonane przez Zofię i Zbigniewa Kowalskich z Krakowa.

1. POLICHROMIA Jana Przyjemskiego z 1856 r. Wykonana techniką klejowo-temperową w konwencji ludowej, a określona w Katalogu Zabytków Sztuki ISPAN (oprac. Zofia Białłowicz-Krygierowa) jako obiekt o małej wartości artystycznej, reprezentuje jednak ciekawy i na swój sposób bogaty program ikonograficzny, stanowiący wraz z ołtarzem i innymi malowidłami całość. Na program ten składają się: fryz Różańcowy na ścianach bocznych, polichromia stropu (Koronacja Maryi, malowidła nad ołtarzem, malowidła nad chórem), cykl ośmiu Ojców Kościoła i Zakonodawców, polichromia na ścianie chóru muzycznego, płyciny malarskie na schodach, balustradzie i na stropie pod chórem muzycznym.

Sygnatura twórcy widoczna jest na lewej, bocznej ścianie w pobliżu ołtarza: *Decke Wände und Oelgemälde gemalt, sowie Altar und Chor Staffiert von Johann Przyiemsky 1856.* Tłumaczenie: Strop, ściany i obrazy olejne wymalował, jak również ołtarz i chór odnowił Jan Przyjemski w r. 1856. Polichromia jest więc dziełem jednego pędzla, a zachowana do 1975 r. w stanie pierwotnym, nie była przez 120 lat przemalowywana. Cała polichromia ma w Inwentarzu jeden numer 3301.

Fryz malarski Różańcowy, obiegający górą wnętrze całej kaplicy, wykonany jest na deskach stropu, pod gzymsem z przedstawieniami Oj-

ców Kościoła. Fryz składa się z piętnastu medalionów, zawierających kolejne tajemnice różańca, połączonych wicią roślinną, złożoną ze splotu gałązek i róż. Pomiędzy każdą tajemnicą wkomponowanych jest 10 róż, jak dziesięć pozdrowień anielskich, które w pobożności ludowej określa się jako „splatanie wieńca z róż". Fryz wykonany jest czarną linią, z użyciem jasnej i ciemnej zieleni. Tło medalionów jasnoróżowe, obrazy wykonane z użyciem bieli, czerwieni, różu angielskiego i ultramaryny. Odczytywanie fryzu różańcowego rozpoczyna się po prawej stronie ołtarza, gdzie umieszczonych jest pięć tajemnic radosnych i dwie bolesne. Trzecia tajemnica bolesna — cierniem koronowanie Pana Jezusa, usytuowana jest na ścianie zachodniej pod oknem chórowym i stanowi swoiste nawiązanie do Koronacji Maryi na stropie. Dwie ostatnie tajemnice bolesne oraz tajemnice chwalebne widzimy po lewej stronie ołtarza. Ostatni medalion — Koronacja Maryi pod portretem św. Ambrożego, powtórzony jest następnie na stropie.

Polichromia stropu składa się z trzech fragmentów. W środku scena koronacji Maryi, nad ołtarzem półpostać Boga Ojca wśród promieni, obłoków i uskrzydlonych główek anielskich. Scena koronacji Maryi przez Trójcę Przenajświętszą jest konsekwencją tematu z ołtarza: Niepokalanie Poczęta jest wzięta do chwały i ukoronowana. Stąd jasny błękit całego stropu, promienie rozchodzące się od gołębicy i główki aniołów w obłokach. Centralną postacią jest Maryja klęcząca przodem z rękami skrzyżowanymi na piersiach, ubrana w białą suknię i niebieski płaszcz. Dookoła głowy z rozpuszczonymi włosami aureola z dwunastu gwiazd metalowych, nad głową korona ze złoconego kartonu. Po lewej stronie Maryi Bóg Ojciec trzymający w prawej ręce koronę, w lewej berło, które jednocześnie wspiera na kuli ziemskiej. Po prawej stronie Maryi Syn Boży, podtrzymujący lewą ręką koronę, a prawą obejmujący duży krzyż. Nad głową Maryi gołębica w glorii. Bóg Ojciec ubrany jest w jasną suknię i ciemny płaszcz, Syn Boży tylko w jasnym płaszczu okrywającym biodra i nogi.

Nad ołtarzem namalowany jest także na stropie drugi raz Bóg Ojciec w półpostaci między obłokami i promieniami. Ręce szeroko rozłożone gestem pełnej miłości mogą oznaczać gotowość na przyjęcie ofiary Syna, dokonującej się na ołtarzu. Nad głową Boga Ojca symboliczny trójkąt. Wzrok Boga Ojca skierowany jest wyraźnie na ołtarz. Można też przyjąć, że jest to jednocześnie Jahwe, stojący na szczycie umieszczonej pod chórem drabiny oglądanej we śnie przez Jakuba. (Rdz 28,12-13).

Malowidło nad chórem, najgorzej zachowane ze względu na przecieki wody, przedstawia trzyosobowy zespół muzykujących i śpiewających aniołów. Chór aniołów, z którym łączy się w modlitwie uwielbienia chór człowieczy. Pierwszy anioł ma trąbkę i zapis nutowy, drugi trianguł i pałeczkę dyrygencką lub werbel, trzeci gra na flecie.

(KBDW Inw. nr 3301)

Ojcowie Kościoła i Zakonodawcy odczytywani w kolejności fryzu różańcowego:

św. Grzegorz, atrybuty: tiara papieska i gołębica,
św. Augustyn, atrybuty: płonące serce i księga z napisem,
św. Bernard, atrybuty: lew, serce z krzyżem i księga z napisem,
św. Tomasz, atrybuty: słońce i książka z napisem,
św. Benedykt, atrybuty: kielich z wężem,
św. Dominik, atrybuty: pies z płonącą żagwią,

św. Hieronim, atrybuty: krzyż i czaszka,
św Ambroży, atrybuty: księga, ul, paliusz.

Opisy szczegółowe:

S. GREGORIUS w złocistej szacie i paliuszu. Obok krzyż potrójny, papieski i tiara papieska, symbol jego potrójnej władzy — pasterskiej, kapłańskiej i prorockiej. Nad głową gołębica, symbol obecności Ducha Św w jego pismach. Św. Grzegorz I, urodzony w 540 r., jako papież należy do najwybitniejszych w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Zmarł w 604 r. i uważany jest za jednego z czterech wielkich Ojców Kościoła zachodniego.

S. AUGUSTINUS w jasnej albie przewiązanej sznurem i czerwonej kapie spiętej ozdobną broszą. Po bokach św. infuła biskupia i czaszka oraz otwarta księga z napisem: *S. S. S. (Sanctus, Sanctus, Sanctus).* Nad głową świętego płonące serce. Św. Augustyn żył 354—430, przyjął chrzest z rąk św. Ambrożego i był biskupem Hippony. Jest doktorem Kościoła.

S. BERNARDUS w biało-czarnym habicie cystersa. Prawa ręka wsparta na otwartej księdze, poniżej biała infuła opacka. W lewej ręce pastorał opata. Z tyłu głowa prawdopodobnie lwa jako symbolu zwyciężonego szatana. W księdze napis: *Jesu (s) dulcis memoria dans vera Cordis (gaudia)* — fragment hymnu brewiarzowego na uroczystość Imienia Jezus. Na piersiach św. po lewej stronie czerwone serce z krzyżem w środku. Żył w latach 1090—1174. Ogłoszony doktorem Kościoła w r. 1830.

S. THOMA V. A. — św. Tomasz z Akwinu, doktor Kościoła, w białym habicie i czarnym płaszczu dominikańskim, klęczy z rozłożonymi rękami. Na piersiach słońce w promieniach. U stóp otwarta książka z napisem: *Gloria in Exelsis Deo — etc —.* Żył w latach 1226—1274.

S. BENEDICTUS, założyciel wspólnoty zakonnej, w czarnym habicie benedyktyńskim. Prawą ręką podtrzymuje pastorał opata, w lewej trzyma naczynie z wężem, symbolem złej woli mnichów, którzy chcieli otruć Benedykta, lecz ten znakiem krzyża unieszkodliwił zło. Żył w latach 480—529.

S. DOMINICUS, ojciec zakonu kaznodziejskiego, w białym habicie i czarnym płaszczu dominikańskim. W lewej ręce trzyma laskę zwieńczoną krzyżem, w prawej lilię i książkę. Z boku glob ziemski podpalany pochodnią trzymaną w pysku przez psa, wyłaniającego się z ciemnych obłoków. Żył w latach 1170—1221.

S. HIERONIMUS (napis: HERONIMUS), doktor Kościoła, przedstawiony jest jako pustelnik, nagi klęczy przed krzyżem ze złożonymi rękami. Biodra przepasane ciemną tkaniną. Pod krzyżem czaszka. Żył w latach 342—420.

S. AMBROSIUS, biskup i doktor Kościoła siedzący w jasnej, obfitej szacie, na której paliusz jako godność arcybiskupa. W prawej ręce pióro, lewa wsparta na księdze. Po prawej stronie mitra biskupia na ciemnych obłokach, po lewej ul z wylatującym rojem pszczół. Żył w latach 340—397.

Polichromia na ścianie chóru muzycznego. Współkomponentami tematyki muzycznej są dwa starsze malowidła ścienne, wykonane na tynku wewnętrznej ściany zachodniej, tj. nad chórem. Są to: król Dawid grający na harfie po prawej i św. Cecylia przy klawiaturze po lewej. Malowidła te nie są dziełem Przyjemskiego, lecz wcześniejsze, a przy tym najgorzej zachowane.

Płyciny malarskie na chórze. Drewniany chór muzyczny wsparty na belce poprzecznej, biegnącej przez całą szerokość kaplicy tj. 480 cm, ma balustradę podzieloną półkolumienkami na sześć pól, w których obrazy

świętych. Malowidła te nie są dziełem Przyjemskiego, lecz są wcześniejsze. Są to wizerunki trzech świętych mężczyzn i trzech kobiet. Licząc od lewej, są to: św. Józef z Dzieciątkiem i lilią. Na piersiach Dzieciątka serce z krzyżykiem. Św. Ignacy Loyola w ciemnym płaszczu, klęczący ze złożonymi rękami. Na piersiach monogram IHS, obok na stole księga Reguły Towarzystwa Jezusowego. Św. Alojzy w białej komży, modlący się pod krzyżem, obok którego księga i lilia. Św. Rozalia w różanym wieńcu na głowie. W prawej ręce czaszka, symbol jej pustelniczego życia, w lewej gałązka lilii. Św. Teresa Wielka w habicie karmelitanki klęcząca pod krzyżem, obok którego księga, prawdopodobnie Jej autorstwa *Księga Miłości Bożej*. W prawej ręce pióro, nad głową strzała miłości Bożej, o której sama pisze. Św. Helena cesarzowa, matka Konstantyna Wielkiego. Na głowie korona, na ramionach gronostaj. Obejmuje lewą ręką krzyż, który odnalazła, a jednocześnie trzyma berło cesarskie. Malowidło na bocznej desce stromych schodków prowadzących na chórek jest właściwie „drabiną na drabinie". Jednocześnie sugeruje nadprzyrodzoną motywację wszystkim wchodzącym i schodzącym. Jako ilustracja 28 rozdziału Księgi Rodzaju ukazuje leżącego na ziemi Jakuba, widzącego drabinę z aniołami, a na jej szczycie Jahwe mówiący: „Jam jest Pan, Bóg Abrahama, Ojca twego i Bóg Izaaka ..." „A gdy się ocknął Jakub ze snu, rzekł: «Prawdziwie Pan jest na tym miejscu, a jam nie wiedział... o, jak straszne jest to miejsce! Nie jest tu nic innego, jeno dom Boży i brama nieba»".

Właśnie o to chodziło, aby chórzyści byli świadomi, iż „Pan jest na tym miejscu" i zachowywali się w sposób godny. Drabina Jakuba w głębszej swej warstwie należy również do kręgu symboliki maryjnej. Strop pod chórem przyozdobiony jest malowidłem przedstawiającym anioła stróża, prowadzącego nad przepaścią małego chłopca. Z przepaści wyłania się czarny wąż z jabłkiem w zębach, które chce podać chłopcu. Jednak uwaga chłopca skierowana jest na anielskiego przewodnika, który prawą ręką wskazuje na niebo. W tle skłębione chmury. Anioł stróż jest dziełem Przyjemskiego. Pozostałe partie ścian wykonane są techniką wapienną jako jasno różowa marmoryzacja.

(KBDW Inw. nr 3301 i 3304)

2. OŁTARZ GŁÓWNY barokowy, skromny, ludowy, może z początku XIX w. Jednoosiowy, jednokondygnacjowy ze zwieńczeniem, w którym monogram Imienia Jezus *IHS*, Imię Maryi oraz gołębica w glorii. Cały ołtarz drewniany, pomalowany na biało i złocony. W środku olejny obraz Niepokalanego Poczęcia NMP. Wymiary całego ołtarza 280×500 cm. Zwieńczenie jest przedłużeniem nastawy. Po bokach obrazu dwa pilastry i dwie kolumienki ze złoconymi kapitelami oraz skromne uszaki. Pilastry wsparte na konsolkach, kolumienki na cokołach. Po zewnętrznych stronach kolumienek rzeźby św. apostołów Piotra i Pawła z atrybutami. Gzyms uskokowy tylko z boków ołtarza, na nim dwa siedzące putta. Nad obrazem z boków dwie płaskorzeźby zdwojonych, uskrzydlonych główek anielskich w obłokach. Tabernakulum proste, przyozdobione monogramem Maryi, nad nim tronik z symbolami: kielichem z hostią, kotwicą i palmą. W antepedium prostokątne malowidło na desce o wymiarach 33×34 cm, zawierające pomiędzy dwiema girlandami zestaw symboli maryjnych, a w czterech rogach symbole czterech Ojców Kościoła: Ambrożego, Grzegorza, Hieronima i Augustyna. Plakietka na antepedium stanowi ideową syntezę programu ikonograficznego ka-

plicy. Obraz Niepokalanego Poczęcia NMP jest dziełem Przyjemskiego. Prawdopodobnie plakietka także.

(KBDW Inw. nr 3302)

3. PORTATYL z 1855 r. W mensie ołtarza marmurowy portatyl oprawny w drewno o wymiarach 46×46 cm, z napisem: *Anno Domini Millesimo Octingentesimo quinquagesimo quinto die 7 ma Decembris Ill(ustriss)imus ac Re(verendissim)us Dominus Antonius Frenzel Episcopus Aeropolitanus et Suffraganeus Varmiensis Altare hoc portatile pro Capella villa Wosseden parochia Heilsbergensis consecravit et Reliquias SS. Severini et Theophile M.M. in eo inclusit.*

(KBDW Inw. nr 3303)

Tłumaczenie: Roku Pańskiego 1855 dnia 7 grudnia Najjaśniejszy i Najczcigodniejszy Pan Antoni Frenzel Biskup Aeropolitański i Sufragan Warmiński ten portatyl dla ołtarza kaplicy wiejskiej w Nowosadach parafii Lidzbark pokonsekrował i relikwie św. Seweryna i Teofila w nim zapieczętował.

4. OBRAZY EWANGELISTÓW z połowy XIX w.: św. Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Olej na płótnie o wymiarach 107×200 cm, w zwykłych czarnych ramach. Sygnowane i datowane J. Przyjemsky 1856.

(KBDW Inw. nr 3305, 3306, 3307, 3308)

5. ŚWIECZNIKI barokowe cynowe cztery z początku XIX w. Stopa na rzucie wklęsłościennego trójkąta, wsparta na trzech kulach otoczonych szponami, trzon balasowy trójboczny, profitka trójkątna o ściętych narożach, lekko opuszczony w dół. Wysokość 52 cm.

(KBDW Inw. nr 3309)

6. NACZYNIE na wodę święconą miedziane z XIX w.

(KBDW Inw. nr 3310)

7. KRUCYFIKS — kaplica w Nowosadach posiadała niegdyś krucyfiks ludowy, który został przeniesiony do kościoła św. Krzyża w Lidzbarku i umieszczony wtórnie w ołtarzu głównym, na miejscu krzyża słynącego łaskami. Stąd w Inwentarzu św. Krzyża nr 3210.

8. OBRAZ Niesienia krzyża. Według Katalogu Zabytków Sztuki ISPAN, miał się znajdować w kaplicy obraz niesienia krzyża sygnowany przez J. Przyjemskiego 1854. W r. 1974 obrazu w kaplicy nie było, natomiast ksiądz proboszcz oświadczył, że w kaplicy był obraz św. Andrzeja apostoła ze skośnym krzyżem, który został poddany konserwacji i wzięty do Muzeum Parafialnego.

(KBDW Inw. nr 3020)

9. FIGURKI woskowe z szopki — barokowe. Trzej Królowie.

(KBDW Inw. nr 3313)

10. CHORĄGIEWKA wieńcząca sygnaturkę z datą 1875.

(KBDW Inw. nr 3314)

11. ŁAWKI współczesne ołtarzowi z XIX w. marmoryzowane.

(KBDW Inw. nr 3315)

SARNOWO. KAPLICA POD WEZWANIEM ŚW. ROCHA

Neogotycka z 1860 r. orientowana, zbudowana z cegły i tynkowana, na rzucie prostokąta, z dobudowaną od strony południowo-wschodniej małą zakrystią. Dach dwuspadowy, kryty dachówką. Od strony zachodniej mała drewniana sygnaturka, z zachowaną resztką chorągiewki, na której data 1860 oraz herb Jastrzębiec i litery *ISW* (Jan Stefan Wydżga 1659—1679 biskup warmiński). Ściany wschodnia i zachodnia ozdobione sterczynami. Strop drewniany, kolebkowy, bez polichromii. Cztery otwory okienne ostrołukowe oraz cztery wnęki na rzeźby także ostrołukowe. Wymiary kaplicy około 4×7 m.

Zarówno kaplica w Nowosadach, jak i w Sarnowie ma elementy wyposażenia wcześniejsze od architektury. Wnętrze kaplicy konserwowane w 1975 r. przez Jadwigę Żołądek z Warszawy.

(KBDW Inw. nr 3360)

1. OŁTARZ BAROKOWY ŚW. ROCHA z XVIII/XIX w., ludowy. Bogato rzeźbiony, polichromowany i złocony. Jednoosiowy, jednokondygnacjowy z bogatym zwieńczeniem. Wymiary całości około 2×4 m. W środku obraz św. Rocha w rzeźbiarskim obramieniu, między dwiema skośnie ustawionymi kolumienkami, za którymi pilastry. Gzyms uskokowy odcinkowy tylko po bokach. W zwieńczeniu obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem między rzeźbionymi płycinami i sterczynami, oraz dwie figury św.: Jana Ewangelisty i Józefa.

KZS-ISPAN wymienia w ołtarzu figury św. Andrzeja i Mikołaja.

(KBDW Inw. nr 3350)

2. OBRAZ ŚW. ANDRZEJA APOSTOŁA wykonany w XIX w. przez Jana Przyjemskiego. Tempera na desce o wymiarach 98×58 cm w prostej barokowej ramie szerokości 10 cm. Św. w niebieskiej sukni i czerwonym płaszczu, ze skośnym krzyżem w prawej i książką w lewej ręce. Ten sam obraz opisany w Muzeum Parafialnym w Lidzbarku pod nr 3020.

(KBDW Inw. nr 3351)

3. OBRAZ ŚW. ROCHA z 1750 r. Tempera na desce o wymiarach 88×130 cm, w prostej barokowej ramie o szer. 9,5 cm, przedstawia św., któremu anioł opatruje ranę na nodze. Św. stoi w pejzażu, obok zwierzęta. Na obrazie napis w języku niemieckim, który w tłumaczeniu brzmi: Ten obraz ufundowała wioska Sarnowo podczas wielkiej zarazy bydlęcej w roku 1750, aby uczestniczyć we wstawiennictwie świętego Rocha. Odnowiony w 1869 r.

Obraz opracowany w Inwentarzu Muzeum Parafialnego pod nr 3019.

(KBDW Inw. nr 3352) Konserwowany w 1975 r.

4. OBRAZ MATKI BOSKIEJ WNIEBOWZIĘTEJ z XIX w. w czarnych, ozdobnych ramach. W konserwacji.

(KBDW Inw. nr 3353)

5. OBRAZ ŚW. JÓZEFA Z DZIECIĄTKIEM z XIX w. stanowiący komplet z poprzednim, o tych samych wymiarach.

(KBDW Inw. nr 3354)

6. KRUCYFIKS PÓŹNOBAROKOWY PROCESYJNY o wysokości

ok. 100 cm, drewniany, polichromowany. Umieszczony na ścianie po prawej stronie ołtarza.

(KBDW Inw. nr 3356)

7. RZEŹBA — GRUPA UKRZYŻOWANIA w zewnętrznych wnękach kaplicy, złożona z krucyfiksu oraz figur Matki Boskiej i św. Jana. Wysokość rzeźb 40—50 cm.

(KBDW Inw. nr 3357)

8. ŚWIECZNIKI OŁTARZOWE cynowe z XIX w. (cztery) o wysokości 52 cm, z napisem: *Michael und Rosalia Schmiedschen Eheleute aus Knipstein 1860.* Tłumaczenie: Michał i Rozalia małżeństwo z Knip w 1860 r.

(KBDW Inw. nr 3359)

KAPLICZKI I KRZYŻE PRZYDROŻNE W PARAFII LIDZBARK

1. BOBROWNIK — krzyż przydrożny na posesji pp. Bogdanowiczów.

(KBDW Inw. nr 3390)

2. Długołęka — krzyż przydrożny, złamany, w PGR.

(KBDW Inw. nr 3391)

3. Długołęka — kapliczka przydrożna murowana z cegły z jedną wnęką, bardzo zniszczona, PGR.

(KBDW Inw. nr 3392)

4. KONIEWO — kapliczka przydrożna murowana.

(KBDW Inw. nr 3393)

5. KONIEWO — kapliczka przydrożna murowana na posesji pp. Szostaków.

(KBDW Inw. nr 3394)

6. KONIEWO — kapliczka przydrożna murowana, z podwójną wnęką.

(KBDW Inw. nr 3395)

7. KONIEWO — kapliczka przydrożna piętrowa, w PGR.

(KBDW Inw. nr 3396)

8. KONIEWO — krzyż przydrożny metalowy z 1845 r. z napisem: *Zum Andenken Vestorbenen v. Lossau.* Przy drodze Koniewo-Lidzbark.

(KBDW Inw. nr 3397)

9. KONIEWO — krzyż przydrożny drewniany z dużą pasyjką na posesji pp. Klimaszewskich.

(KBDW Inw. nr 3398)

10. KONIEWO — krzyż przydrożny, metalowy na miejscu dawnego drewnianego.

(KBDW Inw. nr 3399)

11. LAUDA — kapliczka przydrożna murowana.
(KBDW Inw. nr 3400)

12. LAUDA — krzyż przydrożny drewniany z pięknym wizerunkiem, całość dębowa. Wykonawca: M. Lipow 1939 r. Krzyż sygnowany i datowany. Poniżej wizerunku tabliczka z napisem: *Gelobt sei Jesus Christus.*
(KBDW Inw. nr 3401)

13. LAUDA — krzyż metalowy na cokole murowanym.
(KBDW Inw. nr 3402)

14. LAUDA — krzyż metalowy na dawnym cokole w ogrodzie prywatnym.
(KBDW Inw. nr 3403)

15. LIDZBARK — Szpital kaplica w szpitalu miejskim.
(KBDW Inw. nr 3404)

16. LIDZBARK — Kaplica współczesna w domu SS. Pallotynek ul. Krasickiego 1 a.
(KBDW Inw. nr 3405)

17. LIDZBARK — kapliczka neogotycka z XIX w. murowana z cegły przy ul. Gen. Bema z zabytkowym krucyfiksem na zewnątrz. W środku współczesny obraz Matki Boskiej Szkaplerznej, namalowany przez Jadwigę Żołądek z Warszawy. Bardzo staranna architektura kaplicy wskazuje na Adolfa Guldenpfenniga z Paderborn.
(KBDW Inw. nr 3406)

18. LIDZBARK — kapliczka przydrożna neogotycka przy skrzyżowaniu ulic Kopernika i Wiejskiej. W środku drewniana figura Matki Boskiej z XIX w. Na marmurowej tablicy z przodu napis: *In memoriam et ex sumptibus Joannis Gross par. emer. ob. Heilsberg 6.III.1896.*
(KBDW Inw. nr 3407)

19. LIDZBARK — krzyż przydrożny metalowy z 1979 roku przy ulicy Spółdzielców.
(KBDW Inw. nr 3408)

20. LIDZBARK — kapliczka przydrożna neogotycka z 1891 r. prawdopodobnie również projekt A. Guldenpfenniga. W środkowej wnęce na murowanym cokole drewniana kapliczka, w której rodzaj groty ze sztucznego tworzywa, na cokole data 1892.
(KBDW Inw. nr 3409)

21. LIDZBARK — kapliczka przydrożna przy ul. Wiejskiej na posesji pp. Kulickich, neogotycka zwieńczona trzema krzyżami. Jako należąca do parafii św. Krzyża kapliczka ma dwie numeracje.
(KBDW Inw. nr 3242 i 3410)

22. LIDZBARK — kapliczka Matki Boskiej Niepokalanej, w formie groty z kamieni przy domu SS. Pallotynek.
(KBDW Inw. nr 3411)

23. LIDZBARK — krzyż misyjny przy kościele parafialnym.
(KBDW Inw. nr 3412)

24. LIDZBARK — krzyż metalowy wprawiony w duży kamień przy drodze Lidzbark—Rogóż, ze strzałką wskazującą cmentarz wojenny.
(KBDW Inw. nr 3413)

25. LIDZBARK — krzyż przydrożny na skrzyżowaniu ulic Kościuszki i Spółdzielców.
(KBDW Inw. nr 3414)

26. LIDZBARK — krzyż metalowy z 1848 r., datowany na chorągiewce, przy ul. Zielonej.
(KBDW Inw. nr 3415)

27. LIDZBARK — krzyż przydrożny drewniany przy ul. Grunwaldzkiej.
(KBDW Inw. nr 3416)

28. LIDZBARK — krzyż przydrożny za kościołem św. Krzyża.
(KBDW Inw. nr 3417)

29. LIDZBARK — krzyż przydrożny drewniany z pasyjką i daszkiem na posesji p. Hryszana przy drodze do Laudy.
(KBDW Inw. nr 3418)

30. ŁABNO — krzyż przydrożny drewniany z metalowym wizerunkiem, ogrodzony płotkiem.
(KBDW Inw. nr 3419)

31 MARKAJMY — krzyż przydrożny drewniany z tablicą, na której cynowy krucyfiks i Arma Christi — z XIX w., choć w konwencji barokizującej. Reprodukcja na okładce Przewodnika po zabytkowych kościołach północnej Warmii.
(KBDW Inw. nr 3420)

32. MARKAJMY (Marków, Markowo) — krzyż przydrożny drewniany.
(KBDW Inw. nr 3421)

33. MEDYNY — krzyż przydrożny drewniany z maleńką metalową pasyjką.
(KBDW Inw. nr 3422)

34. MEDYNY — krzyż przydrożny drewniany nowy, na posesji pp. Przybyłów.
(KBDW Inw. nr 3423)

35. NOWA WIEŚ WIELKA — Kapliczka przydrożna neogotycka murowana z cegły.
(KBDW Inw. nr 3424)

36. NOWA WIEŚ WIELKA — kapliczka przydrożna murowana z 1976 r.
(KBDW Inw. nr 3425)

37. NOWA WIEŚ WIELKA — krzyż przydrożny murowany z cementu.
(KBDW Inw. nr 3426)

38. NOWOSADY — krzyż przydrożny pierwszy.
(KBDW Inw. nr 3427)

39. NOWOSADY — krzyż przydrożny drugi.
(KBDW Inw. nr 3428)

40. PILNIK — krzyż przydrożny metalowy w PGR.
(KBDW Inw. nr 3429)

41. POMOROWO — krzyż przydrożny pierwszy.
(KBDW Inw. nr 3430)

42. POMOROWO — krzyż przydrożny drugi.
(KBDW Inw. nr 3431)

43. SARNOWO — kapliczka przydrożna murowana z cegły na kamiennym cokole.
(KBDW Inw. nr 3432)

44. SARNOWO — kapliczka przydrożna neogotycka murowana z XIX w.
(KBDW Inw. nr 3433)

45. SARNOWO — krzyż metalowy przy drodze.
(KBDW Inw. nr 3434)

46. SARNOWO — krzyż przydrożny metalowy z 1977 r.
(KBDW Inw. nr 3435)

47. SARNOWO — krzyż przydrożny drewniany na początku wsi.
(KBDW Inw. nr 3436)

48. SARNOWO — kapliczka przydrożna murowana pod Sarnowem.
(KBDW Inw. nr 3437)

49. WIELOCHOWO — krzyż przydrożny drewniany z 1948 r.
(KBDW Inw. nr 3438)

50. WIELOCHOWO — krzyż przy drodze Lidzbark-Wielochowo.
(KBDW Inw. nr 3439)

CMENTARZ

Cmentarz parafialny w Lidzbarku usytuowany jest na małym, tarasowatym wzgórzu. Jego wyposażenie wskazuje na przemyślane założenie, nie pozbawione kontekstu symbolicznego. W centrum cmentarza na najwyższym punkcie wzniesienia zbudowana jest kaplica Ukrzyżowania w formie łuku triumfalnego z prześwitem, w którym umieszczony jest duży krucyfiks — jednoznaczny znak triumfu Chrystusa nad śmier-

cią. Po bokach we wnękach architektonicznych figury Matki Boskiej i św. Jana. Z tyłu za krzyżem jest wodociąg i basen na wodę — symboliczne „źródło życia". Obecnie basen jest suchym pojemnikiem na złom cmentarny. Kaplica ta jest jednocześnie XII stacją Drogi Krzyżowej. Do krzyża prowadzą schody z czterech stron wzgórza. Od stacji ukrzyżowania cmentarz schodzi w dół w postaci kół koncentrycznych, stanowiących jak u Dantego kręgi hierarchiczne. Najbliżej krzyża jest grób pierwszego po wojnie proboszcza lidzbarskiego, księdza Ludwika Syrewicza, zmarłego w 1947 r. W następnym kręgu są groby małych dzieci, potem groby młodzieżowe itd. Na peryferiach kół koncentrycznych odizolowane groby niewierzących lub zmarłych bez pojednania z Bogiem. Osobną część jednego z niższych kręgów stanowi państwowa aleja zasłużonych. Na wprost kaplicy ukrzyżowania mieści się kaplica zdjęcia z krzyża, z rzeźbioną grupą Pietà. Od tej kaplicy podwójnymi schodami kamiennymi można zejść do podziemnej kaplicy grobu Chrystusa. Widzimy w niej rzeźbę zmarłego Chrystusa, spoczywającego na sarkofagu. Cmentarz posiada również stary, piękny drzewostan, liczący sobie 80—100 lat. Obecnie jego układ i funkcjonalność są już w stanie zaniku, gdyż roślinność cmentarna pleni się bujnie z roku na rok, okrywając wszystko, co napotyka po drodze. Droga Krzyżowa, usytuowana przy dróżkach wysadzanych drzewami i krzewami, przypomina rozmieszczeniem trasę rzeczywistej Drogi Krzyżowej Chrystusa w Jerozolimie. Cały cmentarz otoczony jest siatką, a częściowo murem, w którym są cztery bramy, a na nich niegdyś napisy, dziś już nieczytelne, prawdopodobnie w języku niemieckim. Ślady napisu widoczne są jeszcze na bramie od ulicy Krasickiego. Obecny układ cmentarza zapoczątkowano w 1925 r.

Poniższy spis obejmuje tylko te nagrobki, które mają choćby minimalne znaczenie dla historii i sztuki regionu.

1. KAPLICZKI DROGI KRZYŻOWEJ z 1927 r. wykonane przez F. Drexlera w Monachium. Wśród czternastu kapliczek murowanych w formie zadaszonych wnęk na wysokich cokołach wyróżniają się stacje XII — Ukrzyżowanie, XIII — Zdjęcie z Krzyża, XIV — Złożenie do grobu.

Stacje te są rodzajem kaplic. Stacja XII, w formie łuku triumfalnego, ma trzy rzeźby drewniane polichromowane. Stacje XIII i XIV mają rzeźby białe, wykonane ze sztucznego kamienia. Pozostałe kapliczki mają sceny płaskorzeźbione i polichromowane. Na kapliczkach stacyjnych były niegdyś napisy w języku niemieckim.

(KBDW Inw. nr 3501 a—m)

2. FIGURA CHRYSTUSA ZMARTWYCHWSTAŁEGO, ze sztucznego marmuru, częściowo zniszczona. W lewej ręce Chrystusa palma.

(KBDW Inw. nr 3502)

3. KRUCYFIKS drewniany niegdyś polichromowany, obecnie przemalowany. Może neobarokowy (?). Wizerunek o wysokości 1 m. Pochodzi z nie istniejącego cmentarza ewangelickiego.

(KBDW Inw. nr 3503)

4. KRUCYFIKS drewniany, prawie identyczny z poprzednim, na pewno tego samego warsztatu. Zniszczony, brak twarzy, polichromia w stanie szczątkowym.

(KBDW Inw. nr 3504)

5. NAGROBEK nauczyciela Otto Scheera z 1926 r.
(KBDW Inw. nr 3505)

6. NAGROBEK Karla Kerbauma z 1926 r.
(KBDW Inw. nr 3506)

7. NAGROBEK Ferdynanda Magera z 1928 r.
(KBDW Inw. nr 3507)

8. NAGROBEK lotnika szybowcowego Ferdynanda Schulza z 1929 r.
(KBDW Inw. nr 3508)

9. NAGROBEK proboszcza Bernarda Rentela z 1930 r.
(KBDW Inw. nr 3509)

10. NAGROBEK z 1931 r. z płaskorzeźbioną grupą ukrzyżowania Aloysiusa Penkwitta.
(KBDW Inw. nr 3510)

11. KRZYŻ nagrobny kuty w metalu z 1934 r. z tablicą, na której napis: *GEIST. RAT PFARRER FRANZ LILIENTHAL NAT. 21 MÄRZ 1844 ORD. 1. AUGUST 1869 OBÜT. 23. MÄRZ 1934 R.I.P.* Tłumaczenie: Radca Duchowny Proboszcz Franciszek Lilienthal urodzony 21 marca 1844, wyświęcony 1 sierpnia 1869, zmarł 23 marca 1934.
(KBDW Inw. nr 3511)

12. KRZYŻ nagrobny z 1935 r. drewniany, bardzo starannie wykonany, z rzeźbioną głową Chrystusa w profilu. Napis na obrzeżu trójlistnego daszku krzyża: *O HAUPT VOLL BLUT UND WUNDEN.* O głowo pełna krwi i ran. Napis na podstawie krzyża: *RECHTSANWALT UND NOTAR JOSEF HIPLER 3.10.1855+26.10.1900 MARGARETE HIPLER GEB. ROHN 9.2.1865+7.4.1935.* Tłumaczenie: Józef Hipler adwokat i notariusz oraz jego żona Małgorzata z domu Rohn. Wykonawca krzyża M. Lipow.
(KBDW Inw. nr 3512)

13. KRZYŻ nagrobny drewniany, równie starannie wykonany jak powyżej przez M. Lipowa w latach 1935/1939 z napisem: *RUHESTÄTTE DER FAMILIE SCHWENZFEIER.* Tłumaczenie: miejsce spoczynku rodziny Schwenzfeier.
(KBDW Inw. nr 3513)

14. KRZYŻ nagrobny drewniany (wizerunku brak) ks. dziek. Karola Neumanna 1859—1935.
(KBDW Inw. nr 3514)

15. KRZYŻ nagrobny Bernarda Freundta z 1939 r.
(KBDW Inw. nr 3515)

16. KRZYŻ nagrobny drewniany z daszkiem (wizerunku brak) ks. prob. Antoniego Froelicha 1869—1941.
(KBDW Inw. nr 3516)

17. PŁYTA NAGROBNA trójkondygnacjowa kamienna ks. prob. Ludwika Syrewicza prałata i dziekana kapituły ołyckiej 1888—1947.
(KBDW Inw. nr 3517)

VI. LISTA DUCHOWNYCH DZIAŁAJĄCYCH W PARAFII LIDZBARK

1305—1327 (?) Heynemann proboszcz wymieniony w 1305, 1312 i 1321
1343 Johannes (Czanow?), (Schmickenwaldt?)
1387—1391 Heinrich Heilsberg
1392—1398 Bartholomäus Czegenhals
1398 Arnoldus Longin de Brunsberg
1401—1420 Caspar Schuwenpflug (Schauenpflug)
1417 po Bernhard Strick
1423—1431 Laurentius Heilsberg
1431 — Augustinus Fuchs (Vucks)
1424—1425 Johannes Sommerau
1426—1437 Arnoldus Coster de Venrade (von Venrade)
1437—1444 Andreas Schonau
1428 Lupertus Lutherhayn
1431—1438 Laurentius Heilsberg (drugi)
1439 Bartholomeus von Politz Viceplebanus
1441—1448 Wichardus Heilsberg
1433—1455 Andreas Lumpe zwany Cannengiesser
1458 Johannes Bardyn
1486—1497 (?) Caspar Bols (Buls)
XV Georius Grunau
1486—1518 Georgius Wehner dr teologii, uprzednio proboszcz w Reszlu, kanonik dobromiejski, mianowany przez biskupa Mikołaja Tungena, pochowany w Lidzbarku.
1509—1532 Fabian Emerich (lub do 1529)
1518—1521 Achatius Freundt (Freint) z Elbląga, sekretarz Fabiana Luzjańskiego.
6 lat wakansu według kroniki Heidego
1527—1559 lub 1541 Jan Langhannigk proboszcz, kanonik warmiński i także proboszcz we Fromborku, współpracownik Maurycego Ferbera, zmarł w 1567 roku.
1559—1583 (?) Izaak Homer z Turyngii mianowany proboszczem przez biskupa Stanisława Hozjusza
1583—1589 Seweryn Wildschütz z Gdańska, ufundował dom dla sióstr Katarzynek w Lidzbarku, zmarł na Morawach w miejscowości Przyklop.
1590—1627 Henryk Hindenberg z okolic Pieniężna, kształcił się w Rzymie, był kanonikiem dobromiejskim, pochowany w Długoborze pod ołtarzem. W rękopisie kroniki Heidego, s. 499, podany napis nagrobny.
1590—1627 Walenty Dambkowski pochodzący z Jesionowa, magister filozofii, współpracownik poprzedniego proboszcza.
1595—1600 Jakub Schröter z Braniewa, przeniósł się z zamku do domu parafialnego w 1595 r., gdy parafia wakowała. Był namalowany jego portret.
1600—1610 Jakub Lidigk z Długoboru
1610—1619 Jan Leo z Jezioran, autor Historii Prus. Zmarł w 1635 r.; pochowany w Dobrym Mieście najpierw przy schodach, którymi przechodził z kolegiaty do kościoła, naprzeciw ołtarza św. Anny, gdzie umie-

szczono mu epitafium. Kamień nagrobny z wizerunkiem lwa z czasem przeniesiono na środek kościoła i umieszczono w posadzce w r. 1749.

1619—1625 Euchardus a Zornhausen, urodzony w Bogdanach koło Fromborka.

1625-1637 Michał Schambogen, rodem z Braniewa.

1637—1643 Michał Sidler urodzony w Olsztynie, założył w Lidzbarku Bractwo Różańcowe w 1641 r.

1643—1646 Jan Lidigk uprzednio wikariusz.

1646—1656 Jan Jakub Schlichtenberg urodzony w Lidzbarku, eks-jezuita, kanonik smoleński, postać kontrowersyjna.

1657—1665 Albert Pilkowicz, kanonik warmiński i sufragan.

1665—1682 Marcin Stanisław Korzeniowski Polak, uprzednio kapelan Tomasza Ujejskiego, pochowany w Lidzbarku.

1683—1691 Jan Franciszek Lamsheft (Lamshesst) rodem z Barczewa, pochowany przed ołtarzem Trójcy Przenajświętszej znanym tylko z opisu, dziś nie istniejącym.

1691—1692 Mateusz Ilmstat, pochowany w kaplicy różańcowej.

1693—1693 Karol Stokemer był proboszczem zaledwie miesiąc i trzy dni; potem sparaliżowany.

1693—1706 Jan Wojciech ab Hatten, zwany też Hattińskim.

1706—1708 Adalbert Ludwik Grzymała; ojcem jego był burgrabia olsztyński i dziedzic Nikielkowa, matka z domu Nycz. Urodzony w Świętej Lipce, pochowany w katedrze fromborskiej 1737 r.

1707—1723 Jan Kazimierz Weidner rodem z Barczewa, pochowany w opinii świętości przed ołtarzem Trójcy Świętej w Barczewie, obok swego ojca Krzysztofa, niegdyś konsula barczewskiego.

1723—1724 Ertmann Franciszek Teschner rodem z Reszla, uprzednio proboszcz w Orzechowie, zmarł na apopleksję w wieku 47 lat.

1725—1754 Andrzej Dyzma Gąsiorowski urodzony koło Reszla. Za jego czasów kościół w Lidzbarku wzbogacił się o sześć srebrnych świeczników wykonanych w Gdańsku w 1752 r., kaplica św. Krzyża zaś otrzymała pierwszego stałego rezydenta w osobie Zachariasza Kostki (Kronika Heidego, rękopis, s. 525).

1754—1765 Jerzy Wojciech Heide — autor kroniki, którą dalej kontynuował wikary ks. J. J. Harwart. Heide pochodził z Praslit koło Dobrego Miasta, miał brata Franciszka. Objął parafię po rezygnacji Gąsiorowskiego. Pochowany przed ołtarzem św. Anny.

1765—1769 Franciszek Strachowski rodem z Pieniężna urodzony 1730. Ojciec jego Andrzej był notariuszem i konsulem Pieniężna. Zmarł w 1789 r.

1769—1776 Michał Łączyński pochodzący spod Barczewa żył w latach 1733—1790.

1776—1779 Ksawery Comes Krasicki

1779—1788 Karol Comes Krasicki, zmarł w wieku 37 lat, pochowany przed ołtarzem św. Franciszka.

1788—1792 Marcin Comes Krasicki

1792—1802 Joachim Kaliński (Kalinowski)

1802—1816 Jan Franciszek Cichowski urodzony w roku 1745 koło Barczewa, zmarł w wieku 72 lat.

1818—1834 Józef Thiell (Till) z Reszla urodzony w 1776 r., pochowany na cmentarzu przy starej bramie.

1835—1850 Andrzej Herhalz zmarł w 1870 r.

1851—1962 Vitalis Steffen urodzony w Lechowie 1813, zmarł w r. 1878. Był Rycerzem Orderu Orła Czerwonego IV klasy.

1862—1869 Dominik Wobbe, krewny Walentego Wobbe kapelana braniewskiego. Dominik został potem lazarystą w zgromadzeniu św. Wincentego a Paulo.

1869—1892 Antoni Pohlmann urodzony w r. 1829, wyświęcony w 1853. Doktor teologii odznaczony Orderem Orła Czerwonego IV klasy.

1893—1896 Augustyn Fuhg urodzony w 1843 r., wyświęcony w 1868 r., doktor filozofii.

1897—1922 Augustyn Spannenkrebs urodzony w r. 1856, wyświęcony w 1882, doktor filozofii i penitencjarz, Rycerz Orderów św. Krzyża i Orła Czerwonego IV klasy.

1922—1939 Alfons Buchholz urodzony w r. 1874, wyświęcony w 1899.

1939—1945 Wilhelm Thater, od 1939 r. był dziekanem lidzbarskim.

1945—1945 Paweł Dudecki, urodzony w 1880, wyświęcony w 1905, był proboszczem tylko 1 rok. Zmarł w 1956 r.

1945—1946 Rafał Godziński z Korca na Wołyniu.

1946—1947 Ludwik Syrewicz, dziekan Kapituły Ołyckiej, urodzony w 1888 r. wyświęcony w 1914 (?), zmarł w 1947 r.

1948—1960 Jan Kozakiewicz, urodzony w 1903 na Podolu, wyświęcony w 1927, od 1960 r. prepozyt Kapituły Dobromiejskiej, zmarł w Lidzbarku w 1961 r.

1961—1981 Stanisław Bogucki, urodzony w 1907 r., wyświęcony w 1937 r. w Łucku, od 1961 r. dziekan lidzbarski.

1981— Jan Usiądek, urodzony w 1939 r. w Mosakach, pow. Ciechanów; wyświęcony w 1963 r. w Olsztynie.

DAS INVENTAR VON LIDZBARK WARMIŃSKI (HEILSBERG)

Zusammenfassung

Lidzbark Warmiński (Heilsberg) wurde im Mittelalter anstelle einer ehemaligen preussischen Siedlung gegründet, von den Kreuzrittern im XIII. Jahrhundert erobert und in eine Festung umgewandelt. Da die Stadt in der Gabelung von zwei Flüssen gelegen war, hatte die Burg unmittelbaren Verkehr auf dem Wasserwege mit der Ostsee und mit Königsberg. Aus der alten gotischen Bebauung blieben bewahrt: der schachbrettartige Stadtplan ohne Rathaus, die gotische Petrus und Paulus-Pfarrkirche des Erzengels Michael, im XIX. Jahrhundert um das Presbyterium vergrössert, das zu Ehren der hl. Katharina gebaute Schloss, das in den Jahren 1350—1795 Residenz der ermländischen Bischöfe bildete und gegenwärtig als Baudenkmal der Klasse „0" anerkannt ist, wie auch ein Teil der Befestigungen mit dem Hohen Tor und der gotischen Brücke.

Die Pfarrkirche unterlag im Laufe der Jahrhunderte verschiedenen Katastrophen, darum wurde ihre ursprüngliche Ausstattung nicht beibehalten. Das, was wir heute sehen, ist eine zufällige Ansammlung von bewahrten Denkmälern der sakralen Kunst vom XVI. bis zum XX. Jahrhundert, wie z. B. der neogotische Hochaltar mit den auf den Seiten stehenden Rokokoengeln. In der Kirche gibt es gotische, Renaissance-, Barock-, Rokoko-, neogotische und zeitgenössische Werke. Neben der Kirche befinden sich: die Pfarrei, das Pfarramt, auf den alten Mauern aufgebaut, wie auch das Katharinenkloster, im XVI. Jahrhundert gestiftet. Ausser verschiedenen Denkmälern im Pfarrmuseum befindet sich hier das gotische Her-

menreliquiar der hl. Ida aus dem XV. Jahrhundert, mit dem bewahrten Schädel der Heiligen.

Westlich der Hauptbebauung der Stadt stiftete der ermländische Bischof Andrzej Chryzostom Załuski im XVIII. Jahrhundert das Barockheiligtum der hl. Kreuzes als Weihgeschenk der Danksagung für die Errettung von Seuche und Krieg, die in dieser Zeit Ermland und besonders Lidzbark heimgesucht haben.

Ausser den erwähnten Kirchen befinden sich zur Zeit auf dem Helsberger Pfarrgelände etwa 60 grosse und kleine Kapellen, am Wege stehende Heiligenbilder und Kreuze. Die Kapelle in Nowosady enthält ein reiches ikonographisches Programm aus dem XIX. Jahrhundert, in theologischer Hinsicht interessant. Das Programm besteht aus einem die Kapelle umlaufenden Rosenkranzfries, an der Decke mit der Krönungsszene Mariä beschlossen, der als der Unbefleckten Empfängnis die Kapelle gewidmet ist. Über dem Fries befinden sich Bildnisse von acht Kirchenvätern und Ordensstiftern und auf der Balustrade des Chors Heiligenbilder. Auf dem Brett des steilen Aufgangs zum kleinen Chor sieht man die Szene des Jakobstraumes mit der bis zum Himmel heranreichenden Leiter und den sich darauf bewegenden Engeln.

Interessant sind auch der Pfarrkirchhof auf dem terrassenartigen Hügel mit den Kapellen des Kreuzweges und der Kapelle des Grabes Christi.

Das gegenwärtige Inventar umfasst die sakralen Denkmäler, die von der Kirche verwaltet werden. Das Schloss, obwohl es eine schöne Rokokokapelle besitzt, wurde hier nicht berücksichtigt, weil sich darin das Muzeum Warmii i Mazur (das Ermland- und Masuren-Museum) befindet.

Am Schluss des Bestandsverzeichnisses befindet sich eine Liste von Geistlichen, die vom XIV. Jahrhundert an bis heute in Lidzbark gewirkt haben, wie auch ein Literaturverzeichnis, die sakrale Kunst der Stadt und das Heilsberger Dekanat betreffend.

KS. MARIAN EJSMONT

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

BLASKI I CIENIE ETYKI STAREGO TESTAMENTU

Treść: I. Religijne oblicze etyki Starego Testamentu. II. Źródła etyki Starego Testamentu. III. Dlaczego pisarze Starego Testamentu napisali takie teksty? IV. Jak pogodzić takie teksty z godnością Słowa Bożego? V. „Nowe przykazanie daję wam". *Zusammenfassung.*

W Księgach Starego Testamentu są teksty, które były modlitwą wspólnoty narodu wybranego, a obecnie są modlitwą wspólnoty chrześcijańskiej. W szczególny sposób odnosi się to do Księgi Psalmów. Treścią takich tekstów jest Bóg w swej wielkości, dobroci, miłosierdziu i sprawiedliwości oraz człowiek ze swą ułomnością, potrzebą, smutkiem i radością. W takich tekstach ST (zwłaszcza w Psalmach) zawiera się wzór doskonałej modlitwy; począwszy od najgłębszych aktów upokorzenia i skruchy pokutującego grzesznika, aż do najwyższych wzlotów duszy rozmiłowanej w Bogu. Jednakże tę starotestamentalną harmonię zakłócają przekleństwa, złorzeczenia, okrucieństwa wojenne i sąsiedzkie, wielożeństwo, zemsta, nadużycia seksualne i inne tzw. opisy niemoralne.

Chrześcijanin czytając ST stawia pytanie: dlaczego takie teksty znalazły się w najpiękniejszej Księdze, która uczy wszystkiego o Bogu i wszystkiego o człowieku? Jak takie teksty pogodzić z nauką Chrystusa, zawartą w przypowieści o miłosiernym samarytaninie; [1] z „nowym przykazaniem" [2], czy wreszcie z modlitwą Chrystusa na krzyżu za swoich oprawców [3]?

Odpowiedź na te pytania ułatwiają daleko posunięte ostatnio badania nad ST w ogóle, a przede wszystkim:

a. Cenne najnowsze materiały archeologiczne, dotyczące tekstów biblijnych, jak i pozabiblijnych. Dzięki tym ostatnim można określić, co dla narodu wybranego, jako dla właściciela tych tekstów, jest zasadnicze, co jest wspólne narodowi wybranemu i ościennym ludom, a zarazem co oddziela teksty narodu wybranego od literatury ościennej.

b. Obecna wiedza o kulturze i twórczości ludów współczesnych biblijnemu narodowi wybranemu.

c. Rozróżnienie w tekstach biblijnych gatunków literackich i zastosowanie metody historii form.

d. Bliższe poznanie środowiska kultowego, z którego mogą pochodzić niektóre teksty.

e. Poznanie specyficznej psychiki ludzi Bliskiego Wschodu, którymi przecież byli pisarze natchnieni.

f. Poznanie idei przymierza narodu wybranego oraz idei przymierza

---

[1] Łk 10, 30—37.
[2] J 13, 34.
[3] Łk 23, 34.

narodu wybranego z Bogiem — Jahwe; prawo i przymierze bowiem to dwa zasadnicze elementy wyjaśniające niemal każde zjawisko religijne w ST. Prawo i przymierze kształtują całą teologię narodu wybranego.

g. Spojrzenie na Objawienie Boże zawarte w ST z perspektywy NT.

Próbując odpowiedzieć na postawione pytania należy najpierw spojrzeć na religijne oblicze etyki ST i na jej źródła, a następnie zapytać, dlaczego pisarze ST używają przekleństw, złorzeczeń; dlaczego opisują okrucieństwa wojenne, wielożeństwo, zemstę i nadużycia seksualne; jak takie teksty pogodzić z godnością Słowa Bożego w świetle „nowego przykazania" Chrystusowego?

I. RELIGIJNE OBLICZE ETYKI STAREGO TESTAMENTU

Etyka ST jest etyką religijną, a jej podstawy należy szukać w Objawieniu Bożym. Etyka ta nie opiera się na żadnym filozoficznym ani teoretycznym systemie, ale swoimi korzeniami sięga do religijnych doświadczeń poszczególnych jednostek, całych grup społecznych i całego narodu wybranego. Etyka ST jest oparta na posłuszeństwie Bogu i Jego Prawu. Na ten aspekt etyki zwracali szczególną uwagę prorocy, co znalazło swój wyraz w stanowczej wypowiedzi Micheasza: „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czego żąda Jahwe od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim?" [4]. Naród wybrany nie uważał tej etyki posłuszeństwa za ciężar. Dla niego uzasadnieniem wszelkich przepisów było to, że tak chciał Bóg, a samo postępowanie było oparte na wszechmocnej woli Bożej. Chociaż forma Objawienia Bożego w ST, ze względu na środowisko Bliskiego Wschodu, obfitowała w elementy mitologiczne (pioruny, grzmoty, chmury, antropomorfizmy), to jednak istotą rzeczy jest to wszystko, co kryje się pod szatą literacką. A kryje się to, co Bóg powiedział do Mojżesza, posyłając go do faraona: „Lecz dlatego zostawiłem cię przy życiu, abyś zobaczył siłę moją i by imię moje zostało rozsławione po całej ziemi" [5]. Objawienie Boże w ST ma zatem ukazać potęgę Boga działającego w historii; ma udowodnić, że historia ta jest prawdziwa, a jej celem jest zbawienie człowieka. Tak jest od strony Boga. Lecz od strony człowieka Objawienie Boże pociąga ważne konsekwencje. Przez Nie człowiek ma dojść do przekonania, że Bóg jest jego Panem, a jeżeli tak, to Panu trzeba służyć i być Mu posłusznym. W ten sposób człowiek poznaje autorytet Boga, którego nakazy czy zakazy nie podlegają dyskusji, bo przecież są Boże. Na tym tle bardziej zrozumiałe są takie wyrażenia biblijne jak: „To mówi Pan", „Słowa Jahwe", „Wyrocznia Jahwe".

Ale Objawienie Boże w ST nie dotyczy tylko samego Boga. Ono dotyczy także człowieka — jako jednostki, czy też jako grupy społecznej. Przeto istotną rzeczą jest koncepcja osoby ludzkiej, bo od niej zależy koncepcja moralności w ogóle. I tu pomocne jest znowu Objawienie Boże. W dwóch biblijnych opisach [6] ST ukazuje człowieka całkiem inaczej aniżeli mitologie babilońsko-egipskie i greckie. Podczas gdy w tych mitologiach bóstwo i człowiek mają tę samą naturę, to w ST Bóg i człowiek stanowią dwie różne od siebie istoty [7]. Elementem, który łączy czło-

[4] Mi 6, 8.
[5] Wj 9, 16.
[6] Rdz 1, 26—28; 2, 7—24.
[7] Por. P. Grelot, Sans chrétien de l'Ancien Testament, Paris 1962.

wieka z Bogiem jest to, że jest on obrazem Boga i w tym stwierdzeniu leży właściwa wielkość człowieka. Człowiek jako „obraz Boży" z konieczności powinien przedstawiać i reprezentować Tego, którego rysy nosi w sobie. Na tej podstawie, że Bóg uczynił go swoim obrazem, uczynił go więc istotą autonomiczną. Tak jak Bóg jest Panem wszechświata, tak człowiek jest panem na ziemi. Jako pan ziemi człowiek nie jest niewolnikiem i chociaż zgrzeszy, to nie traci nigdy obrazu Bożego w sobie. Świadomość tego powinna zakładać w człowieku poczucie obowiązku moralnego. Wyraża się to z jednej strony w kulcie, jaki człowiek składa Bogu, a z drugiej zaś w szacunku dla drugiego człowieka i życia ludzkiego. Na tej podstawie, że człowiek jest obrazem Boga, potrafi on rozróżnić między tym co dobre, a tym co złe. Skutkiem tego faktu człowiek ocenia swoje czyny, ma wyrzuty sumienia lub odczuwa radość z dobrze spełnionego obowiązku. Wprawdzie ST w swoich najstarszych Księgach nie posługuje się słowem „sumienie", to jednak taki fakt zna. Pierwsi ludzie odczuwali wyrzuty sumienia i dlatego skryli się przed Bogiem [8], odczuwali je także bracia Józefa w Egipcie [9], odczuwał król Dawid, prorok Jeremiasz i inni.

Chociaż to Objawienie Boże w ST dokonywało się w jednostkach i przez jednostki, to jednak miało ono szersze przeznaczenie. Miało służyć całej ludzkości; na tej zasadzie dochodzi więc do głosu wybranie i powołanie Izraela. ST przedstawia je zawsze w relacji do celu, jakiemu to powołanie ma służyć. Dlatego Bóg powołując Abrahama wyznaczył mu cel: „Wyjdź z ziemi twojej rodzinnej (...) do kraju, który ci wskażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił (...) Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" [10]. Powołując Mojżesza Bóg także sprecyzował jego rolę jako wybawiciela narodu. Na przykładzie powołania poszczególnych jednostek kapłani określą później ogólny charakter powołania całego narodu. Dadzą temu wyraz w słowach: „Jahwe wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Jahwe was umiłował. Chce On wam dochować przysięgi danej waszym przodkom" [11].

Z powyższych tekstów wynika, że nie człowiek wybiera sobie Boga, ale Bóg wybiera człowieka. Na ten wybór człowiek może odpowiedzieć pozytywnie albo negatywnie. Jakkolwiek odpowie, świadczyć to będzie o jego moralnej postawie wobec Boga. Odpowiedź pozytywna na ten wybór jest równoznaczna z zaciągnięciem pewnych zobowiązań; odpowiedź taka kształtuje moralną postawę człowieka. W tej właśnie postawie wyraża się w całej pełni religijne oblicze etyki ST dotyczące jednostki jak i poszczególnej grupy ludzkiej.

II. ŹRÓDŁA ETYKI STAREGO TESTAMENTU

Źródłem etyki ST jest przymierze, które naród wybrany zawarł ze swym Bogiem — Jahwe; następnie rodzinne, rodowe, szczepowe i narodowe zwyczaje Izraela; dalej społeczne tradycje Izraela jak: nomadyzm, rolnictwo i handel; wreszcie sama religia Izraela oparta na Dekalogu.

Najbogatszym źródłem etyki ST jest najważniejsze wydarzenie w hi-

[8] Rdz 3, 8 n.
[9] Rdz 42, 21.
[10] Rdz 12, 1—3.
[11] Pwt 7, 7n

storii Izraela, jakim było zawarcie przymierza między Bogiem a narodem wybranym. Pomijając fakt, że było ono wzorowane na starych hetyckich przymierzach, najważniejszym jego momentem jest to, że było ono faktem historycznym. W ten sposób cała etyka ST nabiera historycznego znaczenia. Ponieważ kontrahentem zawierającym przymierze jest sam Bóg, przeto wartość tego przymierza wzrasta do niebywałych rozmiarów. Sam układ przez to jest już układem świętym, a głównym motywem, dla którego Bóg go zawiera, jest niepojęta miłość Boga — Jahwe do narodu wybranego. Wynika to już z samej formuły przymierza: „Teraz jeżeli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym" [12].

Przymierze jest faktem łączącym w sobie wszystkie tradycje Izraela, usuwającym wszelkie wątpliwości na temat mitologii w religii izraelskiej oraz nadającym etyce ST najwyższy, niezmienny nakaz moralny. Taki charakter etyki ST został jednoznacznie podbudowany autorytetem Boga, który z racji przymierza ukazuje się jako Bóg potęgi i majestatu. On okazał swoją potęgę wyprowadzając naród wybrany z Egiptu, jak również prowadząc go obronną ręką poprzez niebezpieczeństwa pustyni. On także okazał się Panem wszystkich narodów, dając Izraelowi ziemię Kanaan w posiadanie. To sprawiło, że Izrael zaakceptował warunki przymierza i opierając się na nich zbudował swój konkretny system etyczny.

O tym, jak wielką rolę odegrało przymierze w formowaniu się pojęć etycznych ST, świadczy fakt, że na nim także kształtowała się etyka NT. Bóg Starego Przymierza jest także Bogiem Nowego Przymierza [13]. Jednoznacznie mówi o tym prorok Jeremiasz: „Oto nadchodzą dni, kiedy zawrę z domem Izraela przymierze nowe (...) umieszczę swe prawo w głębi ich duszy i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, a oni będą mi ludem" [14]. Tak więc nowotestamentalna nauka o moralności będzie bazowała na ST i będzie często do niego nawiązywała. Zasadniczym więc celem przymierza jest przywrócenie Bogu należnego miejsca i czci na świecie. A to już pozostaje w ścisłym związku z etyczno-moralną postawą człowieka, który w ten sposób odnowiony i związany z Bogiem będzie odtąd Mu służył w sposób pełny i właściwy [15].

Następnym źródłem etyki ST, też bazującym na przymierzu, są rodzinne, rodowe, szczepowe i narodowe zwyczaje Izraela. Nie należy przy tym zapominać, że zwyczaje i obyczaje te, zanim stały się pełnoprawnymi normami moralności, przechodziły ewolucję, w której czynnikiem nieraz decydującym był wpływ sąsiednich narodów, wśród których narodowi wybranemu wypadło żyć [16]. Wpływ ten w równej mierze dotyczył zarówno zagadnień społecznych, gospodarczych, jak i religijnych.

---

[12] Wj 19, 5n

[13] Por. L. Stachowiak: Wartości etyczne tradycji o przymierzu, w: Biblia — Księga życia Ludu Bożego (Praca zbiorowa pod redakcją S. Łacha i M. Filipiaka), Lublin 1980, s. 19—27. Por. też G. Martin: Czytanie Pisma św. jako Słowa Bożego. Kraków 1982, s. 140 nn.

[14] Jr 31, 31.33.

[15] Por. G. Braulik: Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5—8; w: Studien zum Pentateuch, Wien 1977, s. 165—195. Por. polskie streszczenie tego art. pt. Bliskość Boga i sprawiedliwość społeczna, rozumienie Deuteronomicznego prawa w okresie niewoli; w: RBiL 6(1980), s. 301—307.

[16] Por. H. Schmidt: Das Gebet des Angeklagten im AT. Giessen 1928; por. też B. Greene: The ethic of the Old Testament, *PrthR* 27(1929).

Wspólnota, większa czy mniejsza, odgrywała w Izraelu często rolę normy. Do takiej wspólnoty nieraz odwoływano się, aby dowiedzieć się, jak w danym wypadku należy postąpić. Według Rdz 34,7 gdy Jakub dowiedział się o zhańbieniu jego córki Diny przez Sychema, nie wyraził od razu swego sądu, lecz czekał na zebranie się całej społeczności rodzinnej — aż synowie wrócą z pola i wspólnie czyn ten osądzą. Synowie po powrocie z pracy „gdy się dowiedzieli, ogarnął ich smutek, a zarazem bardzo się rozgniewali, że popełniono czyn, który u Izraelitów uchodzi za zbrodnię".

Podobnie uważano za zbrodnię wszelkie nadużycia etyki seksualnej — nie tylko samą zdradę małżeńską, ale wszelkie współżycie cielesne przed małżeństwem [17]. Opinia społeczna Izraela potępiła zachowanie się Amona wobec siostry Tamary. Znamienne są tu jej słowa: „Nie, mój bracie. Nie gwałć mię, bo tak się w Izraelu nie postępuje. Zaniechaj tego bezeceństwa" [18]. Wyrażenie jej: „tak się w Izraelu nie postępuje" jest przypomnieniem normy, która nie była przez Boga objawiona, ale która zyskała sobie prawo obywatelstwa w społeczności Izraela. Społeczność ta narzucała więc swoim członkom pewien styl życia etycznego, który był nie znany poza Izraelem. Społeczność rodzinna czy rodowa odegrała też ważną rolę w formowaniu się norm etycznych ST, np. co do ochrony życia, majętności, honoru szczepu.

Po osiedleniu się w Kanaanie normy te zostały szczegółowo sformułowane, np. normy dotyczące poszanowania prawa własności [19], oddawania rzeczy Bogu poświęconych (tzw. cherem), unikania nadużyć finansowych, zwłaszcza uprawiania lichwy [20] i wiele innych.

Znamienny w etyce ST jest problem niewolnictwa, które to w życiu rodzinnym Izraela odegrało ważną rolę. W tej sprawie Izrael ukazał swoistą i wysoką postawę moralną, odcinając się od poglądów wyznawanych przez ościenne narody pogańskie. Podczas gdy u innych narodów niewolnik był rzeczą, u Izraelitów był osobą. Znamienne jest też prawo dotyczące niewolników hebrajskich [21]. Prawo to nie uznawało niewolnictwa do śmierci, ale pozwalało korzystać niewolnikom z praw i przywilejów, jakie niósł ze sobą tzw. rok szabatowy czy jubileuszowy.

Wielkie znaczenie rodziny w formowaniu się przepisów moralnych pozostanie w Izraelu nawet wtedy, gdy zmieni się w nim ustrój i powstanie monarchia. Wprawdzie wówczas Izrael wypracował prawa i obowiązki wobec króla, którego uważano za Pomazańca Jahwe [22], to jednak król nie miał decydującego wpływu na kształtowanie się pojęć etycznych. Wydaje się, że za czasów Dawida uchwalono tylko jedno prawo, dotyczące podziału łupów wojennych [23], ale w innych dziedzinach życia decydujący głos miała zawsze tradycja. Prorok Natan osądził czyn Dawida, który zabrał żonę Uriaszowi, nie na podstawie stylu życia, jaki Dawid chciał narzucić narodowi, lecz na podstawie przyjętych, od wieków istniejących praw, mających na celu dobro i szczęście każdej najmniejszej i najbiedniejszej rodziny izraelskiej [24].

---

[17] Pwt 22, 13—21.
[18] 2 Sm 13, 12.
[19] Pwt 19, 14.
[20] Wj 22, 24.
[21] Wj 21, 1—11.
[22] 1 Sm 24, 7; 2 Sm 1, 46.
[23] 1 Sm 30, 34.
[24] 2 Sm 12, 1—14.

Pewien kryzys pojęć etycznych zauważa się w Izraelu dopiero wraz z upadkiem życia państwowego i z nadejściem niewoli, gdy do głosu dochodzić będzie jednostka, a prorocy mocniej będą podkreślać rolę odpowiedzialności indywidualnej [25]. Mimo to rodzina zawsze pozostanie podmiotem życia etycznego, a prorocy nadal akcentują rolę wspólnoty rodowej czy wspólnoty krwi. Za jednostkę będzie odpowiadała cała rodzina [26], ale też za grzechy rodziny czy pokolenia kara spadnie na jednostkę. Taki pogląd zawiera Iz 53,5: „On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy (...) w jego ranach jest nasze zdrowie". Tak więc niewierność jednego jest źródłem kary dla wszystkich i za grzechy wszystkich ponosi odpowiedzialność jednostka. Dopiero nauczanie proroka Ezechiela i Mędrców izraelskich doprowadzi do zmiany tego poglądu z korzyścią dla jednostki. Ale stanie się to dzięki ewolucji religii Objawionej.

Wydaje się jednak, że na formację etyczną ST największy wpływ miała religia Izraela oparta na Dekalogu [27]. Z niej najbardziej bije blask etyki ST, bo dobro, które w Izraelu należy czynić, i zło, którego trzeba unikać, są podyktowane nie przez społeczność Izraela, lecz przez samego Boga. To czynienie dobra odnosi się do Boga i do ludzi. W stosunku do Boga ma to być pokorne z Nim obcowanie, polegające na sprawowaniu kultu Bożego; w stosunku zaś do człowieka powinno być pełnieniem sprawiedliwości i umiłowaniem życzliwości. Właśnie Dekalog tak zwięźle i systematycznie ma wyryte te obowiązki. Bije od niego blask niezmiernie wysokiego poziomu etycznego na tle cieni etyki narodów sąsiednich (zwłaszcza Babilończyków). Ten blask można jedynie wytłumaczyć mając na uwadze światło Bożego Objawienia. W krótkich i lapidarnych zdaniach [28], obejmujących w pełni zarówno Boga, jak i człowieka, nakreślone są w Nim zasadnicze linie moralne ludzkiego postępowania. Uderza w Dekalogu rozpiętość treściowa, przy równoczesnej rezygnacji z kazuistycznych ujęć. Ponadto Dekalog posiada nowość nie znaną w żadnym prawodawstwie starowschodnim. Komentatorzy Dekalogu, zwłaszcza autorzy Ksiąg mądrościowych, próbują to uzasadnić zarówno naturalnymi, jak i nadprzyrodzonymi racjami. Racje naturalne tkwią w historii Izraela, a nadprzyrodzone w Objawieniu Bożym. I tak np. Dekalog zabrania robienia posągów Boga [29], co uzasadnia się tym, że Bóg nigdy nie ukazywał się w ludzkiej postaci. Pwt 4,12.15 tak to uzasadnia: „I przemówił do was Bóg wasz Jahwe spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzegliście postaci (...) Strzeżcie się, bo nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Jahwe na Horebie". W podobny sposób wytłumaczony jest nakaz odpoczynku szabatowego, ponieważ Bóg w siódmym dniu odpoczywał, dlatego i człowiek ma w tym dniu odpoczywać [30]. Zasadniczym celem tych przepisów jest przekonanie człowieka o obowiązku czci należnej Bogu.

Druga część obowiązków, mająca na uwadze osobę ludzką, ma wykazać, jak wielka jest godność człowieka oraz jak bardzo sam Bóg ceni

---

[25] Por. H. Birkeland: Die Feinde des Individuums in den israelitischen Psalmenliteratur. Oslo 1933.

[26] 2 Sm 24, 15.

[27] Por. S. Łach: Wartości etyczne Dekalogu; w: Biblia — Księga życia Ludu Bożego, dz. cyt., s. 37—41.

[28] Wj 20, 1—21.

[29] Wj 20, 4.

[30] Wj 20, 11.

życie człowieka. Grzechy przeciw rodzicom są uważane za grzechy przeciw samemu Bogu [31]. Człowiek musi szanować życie drugiego człowieka, bo on jest obrazem Boga. Poprzez takie stanowisko Dekalog ustawia człowieka w hierarchii stworzeń na naczelnym i najbardziej odpowiedzialnym miejscu i jednocześnie wskazuje mu właściwą drogę życia. Wartość norm etycznych Dekalogu i ich wyjątkowość podkreślają często prorocy i autorzy Ksiąg dydaktycznych. Pierwsi ukazują Jego autorytet, opierając się o autorytet Boga, mówiąc, że jest On Bogiem „strasznym" jak i „kochającym"; drudzy zaś szukają rozumowych uzasadnień. W obu wypadkach chodzi o jedno: ukazanie wiecznych i nieprzemijających wartości etycznych Dekalogu.

Normy etyczne Dekalogu można także nazwać rozwinięciem centralnego przykazania etyki biblijnej, jakim jest przykazanie miłości. Nie jest ono, jak to często się uważa, dopiero normą etyczną NT; ale korzeniami swoimi tkwi w początkach historii narodu wybranego. Na pytanie, które Chrystusowi postawił „uczony w Piśmie" [32], Chrystus odpowiedział tekstem ze ST z Księgi Kpł 18,19 i Pwt 6,4n: „Będziesz miłował twojego Boga — Jahwe z całego swego serca, a z całej duszy swojej i ze wszystkich sił swoich" oraz drugim tekstem ST: „Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz kochał bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Jahwe". Związanie tych dwu przykazań stanowi centralny temat etyki ST i NT. Na tej podstawie można powiedzieć, że etyka NT korzeniami swoimi tkwi i opiera się na etyce ST. A to są już nie tylko blaski, ale nawet błyskawice etyki ST.

Jednakże gdzie są blaski, tam też w pewnych miejscach pojawiają się cienie. Tak też jest i z etyką ST. Takie cienie etyki ST można zauważyć w społecznych tradycjach Izraela. Należy tu wymienić przede wszystkim nomadyzm, rolnictwo i handel. Każda z tych tradycji wycisnęła inne, sobie właściwe znamię na formowaniu się pojęć etycznych narodu wybranego. Zaciążyło ono nieco później na samym prawodawstwie Mojżeszowym, a zwłaszcza na sposobie życia patriarchów.

Nomadyzm z silnie zakorzenionym poczuciem równości i wolności wszystkich względem siebie usankcjonował szereg twardych, a nawet i krwawych norm, które z wielkim trudem były z biegiem czasu eliminowane z mentalności izraelskiej. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić wielożeństwo, posiadanie nałożnic, które nie tylko długo było w Izraelu tolerowane, ale nawet uważane za zgodne z naturą ludzką [33].

Dalej krwawa zemsta (tzw. cherem); stosowana najpierw przez Izraelitów w stosunku do wrogów, tj. Kanaanitów i Amalekitów, mająca zapobiec szerzeniu się bałwochwalstwa. Z biegiem czasu jednak była stosowana względem każdego, kto stanął Izraelitom na przeszkodzie. Na tej zasadzie Jozue obłożył tą karą miasto Jerycho, Hai, Chasor i inne [34]. „Cherem" to starożytny zwyczaj wojenny, który praktykował również moabicki król Mesza. Hebrajski termin „cherem" oznacza w sensie pozytywnym osobę lub rzecz wyłączoną z użytku świeckiego, a przeznaczoną na użytek sakralny. W sensie zaś negatywnym oznacza rzecz lub osobę przeznaczoną ślubem na zniszczenie dla Jahwe, a także samo wykonanie ślubu. Złoto, srebro i wszystkie przedmioty metalowe, jako rze-

[31] Wj 21, 15. 17; 23, 19.
[32] Łk 10, 25 nn.
[33] Por. A. Parrot: Biblia i starożytny świat, Warszawa 1968, s. 263 nn.
[34] Joz 8, 2. 27; 11, 11.

czy bardzo cenne, gromadzono zwykle w skarbcu Jahwe [35]. „Cherem" wojenny polegał zatem na całkowitym zniszczeniu zdobyczy. Ludzi i bydło zabijano, a wszelkie przedmioty, z wyjątkiem wyżej wymienionych, palono [36]. Łup zdobyty na nieprzyjacielu należał do Jahwe i nikt nie mógł się nim wzbogacić [37]. To okrutne prawo wojenne miało zapobiec przyjmowaniu przez Izraelitów religii mieszkańców Kanaanu [38] i było również przewidziane jako kara za bałwochwalstwo poszczególnych miast izraelskich [39]. Krwawa zemsta, liczne okrucieństwa wojenne są widoczne w tekstach ST opisujących zdobycie Kanaanu przez Izraelitów; przypomina to jakby krwawą okupację [40]. Z trudem zaniechano tego obyczaju dopiero w czasach królewskich.

Z okresu tworzenia się bytu narodowego pochodzi zasada *ius talionis*, czyli prawo odpłaty: „Oko za oko, ząb za ząb" [41], tak obca duchowi religii chrześcijańskiej, opartej na NT [42].

Kultura rolnicza narzuciła etyce ST zupełnie inne normy. Rolnik, przywiązany do ziemi, dziedziczył ją po przodkach, troskliwie uprawiał, kochał ziemię i za nic nie chciał odstąpić jej komuś innemu. Na tej zasadzie powstały w Izraelu prawa dziedziczenia ziemi przez synów pierworodnych i zakaz sprzedawania jej na zawsze (tzw. Rok Jubileuszowy; ziemia sprzedana wcześniej, w Roku Jubileuszowym wracała do pierwotnego właściciela). Izraelita Nabot w obronie przed zamianą ojcowizny z królem Samarii poniósł nawet śmierć [43]. Z kulturą rolniczą łączy się także kult składany prawdziwemu Bogu na wyżynach wraz z kultem bóstw pogańskich: Baala i Asztarty; z którym to kultem tak zdecydowanie walczą potem prorocy.

Nieco ujemny wpływ na etykę ST miał handel i przemysł, zapoczątkowany przez króla Salomona, a doprowadzony niemal do idealnego stanu podczas niewoli babilońskiej, czy jeszcze bardziej perskiej. Na tej zasadzie powstają w Izraelu miasta jako centra handlowe, w których rzemiosło i przemysł są na usługach własnych obywateli, jak i sąsiednich narodów. To doprowadziło do wzbogacenia się jednych, a zubożenia drugich, skutkiem czego powstał podział na klasy posiadające i ubogie. Tą drogą wyzysk, lichwa, oszukiwanie biednego czy obcego zyskują sobie powszechne uznanie, co znowu tak energicznie potępiać będą prorocy, upominając się o sprawiedliwość i prawo w narodzie. Wiele zwyczajów na tym odcinku przejdzie do Izraela od sąsiednich narodów, zwłaszcza Fenicjan i Kanaanu, gdzie handel był bardzo rozwinięty.

Naszą chrześcijańską wrażliwość rażą też przekleństwa nagromadzone w tekstach prawniczych ST [44], a jeszcze bardziej złorzeczenia nagromadzone w Księdze Psalmów [45]. Jak to możliwe, by człowiek ST, tak zamodlony i bogobojny, życzył swoim wrogom tak okrutnych kar?

[35] 2 Sm 8, 11.
[36] Joz 6, 17—19. 21—24; Pwt 20, 16—18.
[37] Joz 7 11. 21; 1 Sm 15, 18—21. 32n; Mi 4, 13. Wyjątkowo oszczędzano część zdobyczy: Pwt 2, 34n; 3, 6n.
[38] Pwt 7, 2n; Wj 23, 31—33; 34, 11n.
[39] Pwt 13, 13—16; Sdz 21, 8—11.
[40] Por. L. R. Moran: Chrystus w historii zbawienia, Warszawa 1982, s. 109—115.
[41] Wj 21, 24; Kpł 24, 20.
[42] Mt 5, 38—42.
[43] 1 Krl 21, 1—16.
[44] Pwt 27, 11—26; Kpł 26, 14—39; Lb 24, 9; Sdz 5, 31; 21, 18.
[45] Ps 5, 11; 6, 9.11; 7, 7—10; 9, 18.20n; 10, 15; 12, 4n; 17, 13n; 21, 9.13; 28, 4n; 31, 18n; 35; 40, 15n; 41, 11n; 45, 5n; 52, 7; 54, 7; 55, 10.16.24; 56, 8; 58, 7—11; 59,

III. DLACZEGO PISARZE STAREGO TESTAMENTU NAPISALI TAKIE TEKSTY?

Wydaje się, że większość tekstów tzw. niemoralnych, zwłaszcza tekstów zawierających przekleństwa, złorzeczenia, okrucieństwa, pochodzi z czasów po niewoli babilońskiej. W takiej sytuacji naród wybrany miał za sobą świadomość ujarzmionego narodu. Po powrocie do kraju zastał w nim obce plemiona (Edomitów, Ammonitów, Moabitów), które zajęły jego ziemię. Z tymi plemionami łączyły Izraelitów rozmaite zatargi i wojny; ponadto uważali się za „naród wybrany", za „nasienie święte", a tymczasem widzieli wokół siebie nienawiść.

W okresie wpływów helleńskich w łonie samego narodu wybranego doszło do napięć i walk religijnych. Te przykre doświadczenia rodzą u poetów narodu wybranego uczucie żalu i nienawiści do wszystkich, którzy nie byli wyznawcami Jahwe.

Teksty te są również odbiciem środowiska, w którym powstały. Sposób wyrażania się, postępowania zależy też od czasu, charakteru i mentalności danego ludu. Analiza wielu takich tekstów wskazuje również, że człowiek Bliskiego Wschodu złorzeczący np. przeciwnikowi nie zdawał sobie sprawy z treści swoich złorzeczeń, nie brał ich dosłownie ani też poważnie [46]. Jahwe był narodowi wybranemu najwyższym autorytetem, do którego zwracano się w każdej potrzebie, proszono o wszystko, co tylko nasuwała wschodnia mentalność. Ponieważ w codziennym życiu często spotykano się z krzywdą wyrządzaną przez nieuczciwych ludzi, stąd do Jahwe kierowano prośby o ich ukaranie. Prośbę tę pisarz kierował w formie złorzeczenia czy przekleństwa, gdyż zgodnie z ówczesnym przekonaniem uważał, że jest ona najlepszym sposobem obrony i najlepszym apelem skierowanym do Jahwe [47]. Starożytny Wschód był przekonany, że gdy sprawiedliwość ludzka zawodzi, wtedy wkracza bóstwo, aby ukarać winowajcę i obronić niewinnego. Lęk przed siłą złorzeczenia w starożytnym Wschodzie bardziej poruszał ludzkie sumienia, aniżeli twarde ustawy prawnicze. Skoro takie było przekonanie na terenach, gdzie powstawały Księgi ST, to też ich autorzy czy też redaktorzy swoje wewnętrzne przekonanie przelewali na teksty przez siebie redagowane. Różnica jest tylko ta, że autorzy tekstów ST wierzyli w Jahwe, a autorzy pogańscy w siłę magiczną.

Ponadto przekleństwa, złorzeczenia, prawo zemsty, a nawet prawo odpłaty miało sens prawny. Naród wybrany miał świadomość, że jego prawo jest święte i opiera się na autorytecie przymierza z Jahwe, które trwa od czasów Abrahama poprzez Synaj i obecnie przez obie strony ma być respektowane [48]. Za prawem Izraela stał Jahwe. Prawo ludzi Wschodu, a więc i prawo narodu wybranego, było obwarowane przekleństwem lub złorzeczeniem. Kto łamał prawo Jahwe oparte na przymierzu, ten zasługiwał na karę. Jednak tę karę powinien wymierzyć Jahwe; stąd złorzeczenia są modlitwami o ukaranie wrogów. Izraelita czuł się

6.11—14; 63, 10—12; 64, 8n; 68, 31; 69; 70, 3n; 71, 13; 72, 9; 79, 6.10.12; 80, 17; 83, 10—12; 86, 17; 94, 1n; 101, 3—5; 104, 35; 109; 119, 21.78.115; 120, 3n; 125, 5; 129, 5—8; 137, 7—9; 139, 19—22; 140, 9 nn; 141, 6n; 143, 13; 149, 6—9.

[46] Por. A. Kamieńska: Twarze Księgi, Warszawa 1982, s. 19—82.

[47] Por. T. Canaan: The Curse in Palestinian Folklore, *JPOS* 15/1935, s. 235—279; H. Ubbelohde: Fluchpsalmen und alttestamentliche Sittlichkei, Breslau 1938; H. Junker: Das theologische Problem der Fluchpsalmen *PB* 5(1940), s. 65—74; A. Miller: Fluchpsalmen und israelitisches Recht, *An* 20(1943).

[48] Por. W. J. Harrington: Klucz do Biblii, Warszawa 1982, s. 185—189.

powołanym do tego, aby bronić prawa i przymierza. Kto łamał prawo Jahwe, ten stawał się wrogiem Jahwe, a tym samym wrogiem Izraelity [49].

Przeto wydaje się, że źródłem takich tekstów w ST jest osobliwa psychika ludzi Wschodu, do których należeli pisarze biblijni, idea prawa narodu wybranego, opartego na przymierzu, ówczesne poglądy oraz niedoskonały, przygotowawczy i szkolący charakter etyki ST.

IV. JAK POGODZIĆ TAKIE TEKSTY Z GODNOŚCIĄ SŁOWA BOŻEGO?

Jeśli dziś chcemy uważać takie teksty za tzw. niemoralne, trzeba najpierw pamiętać, że w mentalności człowieka biblijnego zawierały one bogate wartości religijne: gorliwość o sprawę Bożą, żarliwą miłość ojczyzny, walkę o moralny i Boży porządek w świecie i pragnienie sprawiedliwości. Podziwiając osoby starotestamentalne nie zawsze pamięta się o ich licznych błędach, ale raczej wymienia się ich gorliwość o dobro narodu wybranego, o dobro Jahwe i posłuszeństwo Jemu. Np. błędy Abrahama, Jakuba, Sędziów, Samuela, Dawida, Estery, Judyty i innych były tolerowane przez ówczesne pojęcia moralne, ale nie mogą być tolerowane przez moralność obiektywną. Ludzie ci posługiwali się kłamstwem [50] i okrucieństwem [51], a mimo to byli uważani za sprawiedliwych, za wzory do naśladowania, za bohaterów narodowych i za umiłowanych przez Boga. Działo się tak dlatego, że ich poglądy i sposoby postępowania były takie same jak poglądy wszystkich ówczesnych ludów. Inne postępowanie, np. zgodne z poglądami XX w., uznano by wtedy za ekstrawagancję i nie byłyby zrozumiałe.

Podobnie jak w bitwie pod Grunwaldem w 1410 r. czołg lub wyrzutnia rakietowa byłaby jakąś magiczną zjawą dla rycerza zakutego w kolczugę i siedzącego na koniu, tak samo bezinteresowna i wyraźnie nakazana miłość bliźniego, nieprzyjaciela, łagodne słowa skierowane do łamiących prawo Jahwe, stałyby się szokiem dla Izraelity. Ponieważ bohaterzy biblijni byli „dziećmi" swego historycznego okresu, przeto ich poglądy i sposoby postępowania odpowiadały poglądom tamtego historycznego okresu. Stąd też w tych tekstach ST (tzw. niemoralnych) są zawarte poglądy ówczesnych ludzi, walki duchowe piewców historii narodu wybranego, żarliwe wołanie o sprawiedliwość, które to poglądy nie zawsze są zgodne z obecną moralnością chrześcijańską, będącą na wyższym etapie ewolucji Objawienia. Niedoskonałość moralną takich tekstów należy rozpatrzyć w całokształcie zbawczej ekonomii Bożej. Bóg tamtym ludziom nie objawił takich prawd, na przyjęcie których ludzie ci nie byli przygotowani. Prawdy potrzebne ówczesnym ludziom do zbawienia pozostawił Bóg pod osłoną ówczesnych poglądów przyrodniczych i moralnych, które dziś obiektywnie są fałszywe lub nie sprecyzowane. Toteż etyka ST oparta na takich tekstach ma charakter przygotowawczy i szkolący. Jest ona głównie oparta na sprawiedliwości Bożej, uważanej za podstawę wszelkiej moralności oraz na silnej niena-

---

[49] Por. M. Filipiak: Złorzeczenia w Biblii jako problem etyczny; w: Biblia — Księga życia Ludu Bożego... dz. cyt., s. 55—59. Por. tenże: Znaczenie przekleństw w kodeksach prawnych Pięcioksięgu, *RTK* 15, 1(1968), s. 47 nn. Por. nadto S. Łach: Nauka o wskazaniach etycznych w Psałterzu; w: Biblia — Księga życia..., dz. cyt., s. 195—247.

[50] Rdz 12, 12 nn; 20, 2; 27, 7-24; Jdt 10, 12 n; 11, 5-19.

[51] 1 Sm 15, 33; 18, 27; 2 Sm 8,2; 12, 31; 1 Krl 2,5; Est 9, 12 n.

wiści do tego, co sprzeciwia się Bogu. Takie teksty ST są wyrazem duchowej walki jednego z najbardziej gwałtownych i religijnych ludów wszystkich czasów, jakim był naród wybrany w czasach oczekiwania na Mesjasza. Ukazanie w ST człowieka takiego, jakim był naprawdę, z jego cnotami i wadami, jest dla nas dzisiaj bardziej wartościowe aniżeli pozbawiona rzeczywistości pobożna legenda o świętych, w której widzi się w nich same cnoty, a świadomie pomija ujemne strony.

Jednak trzeba odważnie stwierdzić, że wiele z tego, co w ST było moralnie możliwe, stało się niemożliwe w NT [52]. I tak np. wielożeństwo, niewolnictwo, rozwody, etyka seksualna, problem zemsty i odpłaty, kar, przekleństw i złorzeczeń — to wszystko razem wzięte jest nie tylko obce NT, ale stoi daleko poza nim [53]. Mimo tego, co dzieli moralność ST i NT od siebie, jest coś, co tę moralność w obu Testamentach ze sobą wiąże: tą więzią jest posłuszeństwo odwiecznemu prawu Bożemu [54]. To właśnie miał na myśli Mojżesz (na którego powołuje się Chrystus w swoim nauczaniu), kiedy żegnając się ze swoim ludem na krótko przed śmiercią, jeszcze raz, niemal w testamencie, zachęcał do wiernego posłuszeństwa przepisom moralnym: „Biorę przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Boga swego Jahwe, słuchając Jego głosu i lgnąc do Niego (...) Ja ci dziś nakazuję miłować Twego Boga — Jahwe i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Twój Bóg — Jahwe będzie ci błogosławił w kraju, do którego idziesz i zawsze będzie z tobą" [55].

V. „NOWE PRZYKAZANIE DAJĘ WAM" [56]

Wydaje się, że wszystkie tzw. niemoralne teksty ST w głównej mierze obracają się wokół problemu miłości bliźniego w etyce ST. Przeto trzeba stanowczo stwierdzić, że człowiek ST wiedział o przykazaniu miłości bliźniego. Poleceniem „będziesz kochał bliźniego jak siebie samego" kończy Bóg — Jahwe przekazane Mojżeszowi obowiązki wobec bliźniego [57]. „Uczony w Prawie" wiedział, że zachowanie tego przykazania jest środkiem „osiągnięcia życia wiecznego" [58]. Mimo że w codziennym życiu człowiek ST nie zawsze zachowywał to przykazanie (przecież i chrześcijanie dzisiaj nie zawsze je zachowują), jednak nieustannie był wzywany do pamięci o bliźnich.

Już najstarsze teksty ST [59] postawę obojętną lub wrogą wobec bliźnich uważają za obrazę Boga. Nakazy odnoszące się do stosunku wobec Boga łączą się z nakazami wobec ludzi. Tak więc Dekalog [60], Kodeks przymierza [61] obfituje w nakazy otaczania troską ubogich i poniżonych.

---

[52] Por. A. Klawek: Całe życie z Biblią, Poznań 1982, s. 32—50.
[53] Por. J. Salij: Szukającym drogi, Poznań 1982, s. 112—117.
[54] Por. J. Szlaga: Etos Ludu Bożego Starego Przymierza; w: Studio lectionem facere (Praca zbiorowa pod redakcją S. Łacha i J. Szlagi), Lublin 1980, s. 63—65.
[55] Pwt 30, 15—20.
[56] J 13, 34.
[57] Kpł 19, 11—18.
[58] Łk 10, 25—28.
[59] Rdz 3, 12; 4, 9 n.
[60] Wj 20, 12-17.
[61] Wj 22, 20-26; 23, 4-12.

Tradycja prorocka [62] i sapiencjalna [63] stwierdza, że nie można podobać się Bogu nie szanując innych ludzi, zwłaszcza opuszczonych.

Zanim naród wybrany usłyszał wyraźnie sprecyzowane przez Chrystusa „nowe przykazanie", to wydaje się, że w ST przykazanie o miłości bliźniego kształtowało się w trzech etapach.

Najpierw, gdy świadomość wybraństwa stała się bardzo żywa, prawo o miłości bliźniego nie wykracza swymi horyzontami poza naród izraelski [64]. W następnym etapie miłość bliźniego swym zasięgiem obejmuje cudzoziemców mieszkających w Izraelu: „Przybysza, który osiedlił się wśród was (...) będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej" [65]. Motywem tego nakazu nie jest zwykła solidarność, ale cała historia zbawienia.

Wreszcie w okresie niewoli i po niej zauważa się dwie tendencje. Jedna grupa na skutek przykrych doświadczeń życia wśród wrogów chce zacieśnić przedmiot prawa miłości tylko do Izraelitów i prozelitów obrzezanych; druga grupa uważa, że bliźni, którego trzeba miłować, to jeszcze ktoś inny; a mianowicie każdy człowiek, niezależnie od przynależności państwowej. Obojętnie co jeden o drugim myśli — każdy człowiek jest bliźnim.

Przed przyjściem Chrystusa nauka o miłości bliźniego i praktykowanie tej miłości jest bardzo widoczne. Chociaż członek Izraela zajmuje w niej nadal centralną pozycję, to jednak „uczeni w Prawie" twierdzą, że jej przedmiotem ma być też przeciwnik Izraelity, a nawet wróg i poganin. Rabin Hilel pouczał: „Podobnie jak Święty (...) przyodziewa tych, którzy są nadzy, pociesza uciśnionych, grzebie umarłych, tak też i ty przyodziewaj nagich, nawiedzaj chorych" [66]. Od tego etapu blisko już było do NT i do ściślejszego połączenia miłości Boga i bliźniego, aniżeli to było w ST. To powiązanie wyszło jednak z ust człowieka ST w obecności Chrystusa. Twórca NT jakby przypieczętował to powiązanie stwierdzeniem i pochwałą: „Dobrze powiedziałeś. To czyń, a będziesz żył" [67]. „Uczony w Prawie", mimo że „chcąc się usprawiedliwić, zapytał Jezusa: A kto jest moim bliźnim?" [68], jednak w głębi swej świadomości wiedział, kto nim jest. Przecież dobrze ocenił sytuację na drodze z Jerozolimy do Jerycha i postawę trzech ludzi: kapłana, lewity i samarytanina wobec pokrzywdzonego. Za właściwą odpowiedź znowu otrzymuje pochwałę od Chrystusa z poleceniem: „Idź, i ty czyń podobnie" [69].

Gdy więc dzisiaj chrześcijanin widzi w tekstach ST, mówiących o krwawej zemście, odpłacie, okrucieństwie, przekleństwach, złorzeczeniach zjawiska mniej etyczne [70] i czuje nieuzasadnioną obawę, że one całkowicie przekreślały miłość bliźniego w ST, to dzieje się tak dlatego, że Chrystus ukazał nam Boga jako dobrego Ojca, „który sprawia, że słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i deszcz zsyła zarówno na sprawiedli-

---

[62] Am 1-2; Iz 1,14,17; Jr 9,2-5; Ez 18,5-9; Ml 3,5.
[63] Prz 14,21; Syr 25,1; Mdr 2,10 n.
[64] Kpł 17,3; 19,16 n.
[65] Kpł 19,34; por. Pwt 10,18 n.
[66] Por. X. L. Dufour: Słownik teologii biblijnej, Poznań 1973, s. 490.
[67] Łk 10,28.
[68] Łk 10,29.
[69] Łk 10,37.
[70] Por. E. Osty: Prions avec la Bible, Paris 1956; M. Garrone: Les Psaumes priére pour aujourd'hui, Bourges 1963; A. Bardecki: Reforma brewiarza, *Tygodnik Powszechny* nr 21 (1322) 1974, s. 1—3.

wych, jak i na niesprawiedliwych" [71]; miłość bliźniego uczynił znakiem rozpoznawczym swoich uczniów [72]; umocnił „nowe przykazanie" [73]; wyraźnie polecił miłować nieprzyjaciół [74] i ostatecznie autorytatywnie stwierdził, że „miłować bliźniego jak siebie samego, więcej znaczy niż całopalenia i ofiary" [75].

LICHT- UND SCHATTENSEITEN DER ALTTESTAMENTLICHEN ETHIK

ZUSAMMENFASSUNG

In den alttestamentlichen Büchern gibt es Texte mit Flüchen und Schimpfwörtern, auch solche, die Kriegsgreueltaten, Vielweiberei, Rache, Sexualmissbraüche und andere unmoralische Dinge beschreiben. Warum stehen solche Texte im AT und wie kann man sie mit dem Gesetz Christi vereinbaren?

Die Ethik des AT stützt sich nicht auf das philosophische oder theoretische System, sondern auf den Gehorsam Gott und seinem Gesetz gegenüber. Die Quelle der alttestamentlichen Ethik ist der Bund; sodann die familiären, sippenhaften, volkstümlichen und nationalen Sitten Israels; weiter Nomadentum, Ackerbau und Handel; endlich, die auf den Dekalog gegründete Religion Israels.

Die Lichtseiten der alttestamentlichen Ethik kommen am deutlichsten im Bund und im Dekalog zum Vorschein. Die Schattenseiten der alttestamentlichen Ethik werden in der gesellschaftlichen Überlieferung Israels sichtbar, wie Nomadentum, Ackerbau und Handel. Das Nomadenleben sanktionierte die Vielweiberei, den Konkubinat, die Blutrache (cherem), das Vergeltungsrecht (ius talionis).

Das christliche Empfinden wird durch Flüche in den rechtswissenschaftlichen Texten und durch Schimpfwörter in den Psalmen verletzt. Es scheint, dass die Quelle solcher alttestamentlichen Texte die spezifische Psychik der orientalischen Menschen ist, denen auch die Verfasser der Bibel angehörten; die auf den Bund gestützte Idee des Rechts des auserwählten Volkes; die damaligen Anschauungen und der unvollkommene Charakter der alttestamentlichen Ethik. Die sogenannten unmoralischen Texte enthalten damalige Ansichten, Geisteskämpfe der Sänger der Geschichte des auserwählten Volkes, das inbrünstige Rufen nach Gerechtigkeit, was nicht immer im Einklang mit der heutigen christlichen Moral steht, die den höheren Stand der Offenbarung darstellt.

---

[71] Mt 5,45.
[72] J 13,35.
[73] J 13,34; 15,12.
[74] Mt 5,44.
[75] Mk 12,33.

KS. JÓZEF TUREK

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

HISTORYCZNE TŁO FILOZOFII GEORGES LEMAÎTRE'A

Treść: I. Źródła. II. Przemiany w ówczesnej fizyce. III. Tło filozoficzne. *Résumé*

I. ŹRÓDŁA

Próba bezpośredniej prezentacji filozoficznych poglądów zmarłego w 1966 r. profesora Uniwersytetu Katolickiego w Louvain ks. Georgesa Lemaître'a domaga się chociażby skrótowego przedstawienia historycznego kontekstu i atmosfery, w jakiej te poglądy się formowały i krystalizowały. Autor nasz nie był filozofem profesjonalistą, a więc nie zajmował się filozofią w sposób bezpośredni i systematyczny; nie pozostawił po sobie szerszych opracowań poświęconych wyłącznie problematyce filozoficznej, w których zawarłby całość swoich poglądów. Wszystko to stwarza dosyć istotne trudności w rekonstrukcji jego stanowiska filozoficznego i dlatego niniejsze rozważania wydają się spełniać tylko rolę pomocniczą.

Lemaître był przede wszystkim kosmologiem i matematykiem. Na teren filozofii wkraczał bardzo ostrożnie, chociaż osobiste zainteresowania oraz uprawiane dyscypliny naukowe stwarzały wiele dogodnych ku temu okazji. Kosmologia jest bowiem w szczególny sposób podatna na wpływy różnych typów filozofii z racji swoistego przedmiotu badań (Wszechświat) oraz stosowanych metod. Z drugiej strony ona, bardziej niż inne dyscypliny naukowe, zmusza do podejmowania problematyki filozoficznej — sugerując równocześnie jej rozwiązania. Stąd też prawie wszystkie wypowiedzi Lemaître'a, mające jakiś związek z filozofią, zostały dokonane z okazji prowadzonych badań kosmologicznych i rozsiane są w licznych jego pracach z tej dziedziny. Dotyczy to przede wszystkim tych prac, które bezpośrednio zajmują się Hipotezą Atomu Pierwotnego. Zawsze bowiem zagadnienie tak czy inaczej rozumianego „początku" Wszechświata zawiera szereg podtekstów filozoficznych. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj referat pt. „Hipoteza Atomu Pierwotnego i problem gromad galaktyk" [1] wygłoszony na XI Kongresie Solvaya w 1958 r. Autor zaprezentował w nim, jak sam zaznaczył, filozoficzne tło hipotezy, dokonując równocześnie bardzo istotnego rozróżnienia na tzw. początek rzeczywisty i naturalny.

Dużą wartość źródłową dla poznania filozoficznych poglądów profesora z Louvain mają również prace kosmologiczne, pochodzące z ostatnich lat życia. Dzieli się on swoimi refleksjami, w znacznym stopniu o wydźwięku filozoficznym, nad ludzkim poznaniem, rozwojem nauki, a przede wszystkim nad kosmologią, która z tak wielkim wysiłkiem

[1] G. Lemaître: The Primeval Atom Hypothesis and the Problem of the Cluster of Galaxies, (w:) La Structure et l'Evolution de l'Univers. Institut International de Physique Solvay, XI Conseil de Physique, Bruxelles 1958, 1—31.

stara się odsłaniać i opisywać złożoność Wszechświata. Chodzi tu głównie o opublikowaną w 1960 r. pracę „Zagadkowość Wszechświata" [2] oraz o wywiad dla kanadyjskiego radia na temat ewolucji Wszechświata, który ukazał się drukiem już po jego śmierci [3].

Szczególnie cennym źródłem dla poznania filozofii Lemaître'a jest referat wygłoszony na VI Kongresie Katolickim w Malines w 1936 r., a znajdujący się w aktach tego Kongresu [4]. Jest to właściwie jedyny opublikowany artykuł naszego autora w całości poświęcony rozważaniom o charakterze filozoficznym, a nawet teologicznym, i stąd zajmuje wyjątkowe miejsce wśród pozostałych jego prac. Zamieszcza on pewne refleksje nad naukami pozytywnymi, głównie w kontekście ich stosunku do religii i wiary.

Osobną grupę źródeł zawierających wiele wartościowych wypowiedzi Lemaître'a na tematy filozoficzne stanowią nie opublikowane, w większości prywatne zapiski i szkice konferencji, kazań lub wykładów, znajdujące się w Archiwum Lemaître'a przy Instytucie Astronomii i Geofizyki Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-la-Neuve [5]. Można wymienić tu skrypt zatytułowany „Fizyka Einsteina" [6], we wstępie którego zostały podjęte filozoficzne rozważania, dotyczące istoty metod naukowych, mające w przekonaniu Lemaître'a dawać pewne tłumaczenie dla zasady względności [7], a także kilka innych dokumentów poruszających zagadnienie relacji między nauką i religią [8].

Na koniec należy też wspomnieć o stosunkowo nielicznych opracowaniach naukowego dorobku profesora z Louvain zawierających, najczęściej pośrednio, pewne uwagi o jego filozofii. W jakimś sensie można im także przypisać walor źródła przy rekonstrukcji poglądów filozoficznych, zwłaszcza że w większości przypadków pochodzą one od autorów znających bezpośrednio Lemaître'a i utrzymujących z nim naukowy kontakt. Odnosi się to przede wszystkim do bliskiego współpracownika i następcy Lemaître'a na katedrze, profesora Odona Godarta, który przy różnych okazjach czyni pewne uwagi na temat filozofii swojego mistrza.

---

[2] G. Lemaître: L'étrangeté de l'Univers, *Revue Générale Belge* 1960, 1—14.

[3] G. Lemaître: L'expansion de l'Univers. Réponses à des questions posées par Radio-Canada, *Revue des Questions Scientifiques* 2 (1967), 153—162.

[4] G. Lemaître: La culture catholique et les sciences positives, (w:) Actes du VIè Congrès Catholique de Malines, 5 (1936), 65—70.

[5] Dokumenty te nie zostały jeszcze w całości przejrzane, podobnie jak i korespondencja Lemaître'a. Stąd trudno wydawać o nich ostateczną opinię. Najlepiej przedstawia się sytuacja z pozostałościami o charakterze kosmologicznym, które prawie w całości zostały skatalogowane i opatrzone krótką charakterystyką dzięki pracom M. Hellera i O. Godarta. Wykład wygłoszony w Instytucie Katolickim około 1950 r. doczekał się opublikowania L'Univers, problème accessible à la science humaine, *Rev. Hist. Sci.* 31 (1978), 345—359 (ed. O. Godart i M. Heller). Natomiast artykuł The expanding Universe, przeznaczony dla Japońskiej Encyklopedii Katolickiej, jest przygotowywany do druku. O innych źródłach wspominają w swych pracach O. Godart i M. Heller: Les relations entere la science et la foi chez Georges Lemaître, *Pontificia Academia Scientiarum* 3 (1978), N. 21, 1—12 i Einstein-Lemaître: Rencontre d'idées, *Revue des Questions Scientifiques* 150 (1979), 23—43.

[6] Jest to VI + 131 stron skryptu La Physique d'Einstein. Na ostatniej stronie znajduje się podpis i data: Louvain, 31 maja 1922.

[7] O. Godart, M. Heller: Einstein-Lemaître, Recontre d'idées, jw., 25.

[8] Należą tu: Wykład w Kolegium Ojców Jezuitów, Kościół i nauka, streszczenie kazania na temat roli uniwersytetów katolickich oraz szkic kazania Trzy pierwsze słowa Boga, podejmującego komentarz pierwszych wersetów Księgi Rodzaju. Źródła te mają bardziej charakter teologiczny, chociaż mogą mieć również pewną wartość dla poznania filozofii Lemaître'a.

Najbardziej jest to widoczne w artykule napisanym razem z Michałem Hellerem „Relacje między nauką i wiarą u Georges Lemaître'a" [9]. Chociaż artykuł dotyczy raczej teologicznych poglądów Lemaître'a, zawiera on także wiele nawiązań do jego filozofii.

Podobne uwagi Godarta można spotkać także w dwóch jego pracach biograficznych o Lemaître [10], w artykule pt. „Czas kosmiczny i jego początek. Refleksje nad koncepcjami Lemaître'a" [11] oraz dwóch innych pracach napisanych razem z M. Hellerem: „Einstein — Lemaître: Spotkanie idei" [12] i „Teoria Big-Bangu i Hipoteza Atomu Pierwotnego" [13]. Godna uwagi jest również praca Paula Adriena Maurice'a Diraca pt. „Naukowy dorobek George Lemaître'a" [14] oraz dwa artykuły K. Mannebacka: „Ekspansja Wszechświata i teorie Profesora Lemaître'a" [15] i „Hołd pamięci Georges Lemaître'a" [16].

Widzimy zatem, że wbrew temu, co by się na pierwszy rzut oka wydawało, istnieje wystarczająco duża literatura źródłowa, zachęcająca do podjęcia badań nad filozofią Lemaître'a. Domaga się ona bowiem całościowego opracowania, a z drugiej strony daje nadzieje na możliwie pełne przedstawienie poglądów uczonego, który na trwałe wpisał się w dzieje kosmologii relatywistycznej.

II. PRZEMIANY W ÓWCZESNEJ FIZYCE

Nauką, która w początkach XX w. odegrała istotną rolę w rozwoju innych dyscyplin oraz wywarła decydujący wpływ na kształtowanie się ogólnego poglądu na świat, była fizyka. Stąd dla lepszego poznania filozoficznych poglądów Lemaître'a, a zwłaszcza ich genezy, konieczne wydaje się chociażby ogólne scharakteryzowanie zmian, jakie zaszły we współczesnej mu fizyce. Był to bowiem jeden z najbardziej rewolucyjnych okresów w dziejach tej dyscypliny naukowej w ogóle, okres cechujący się nie tylko głębokimi przeobrażeniami w samej fizyce, ale również zburzeniem całego podłoża filozoficznego, na którym opierała się fizyka klasyczna.

Pierwotne powodzenie fizyki klasycznej w tłumaczeniu zjawisk przyrodniczych (od ruchu planet i gwiazd aż po zjawiska cieplne i elektromagnetyczne) zjednały jej powszechne uznanie. Zrodził się więc ogólny program, by wszystkie zjawiska przyrody tłumaczyć wyłącznie przez ruch

---

[9] O. Godart, M. Heller: Les relations entre la science et la foi chez Georges Lemaître, jw.

[10] O. Godart: Monsèigneur Lemaître et son oeuvre, *Ciel et Terre* 83 (1967), 1—32; Monsèigneur Lemaître (w:) Université de Louvain Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 15 (1979), 35—40.

[11] O. Godart: Le temps cosmique et son début. Réflexions sur les conceptions de Lemaître, *Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Classe des Sciences)*, 62 (1976—1979), 714—741.

[12] O. Godart, M. Heller: Einstein-Lemaître: Rencontre d'idées, jw.

[13] O. Godart, M. Heller: La théorie du Big-Bang et l'hypothèse de l'atome primitif, *Revue des Questions Scientifiques* 147 (1976), N. 1,3-17.

[14] P. A. M. Dirac: The Scientific Work of Georges Lemaître, *Pontificia Academia Scientiarum* 2 (1968), N. 11,1-18.

[15] Ch. Manneback: L'exponsion de l'univers et les théories du Professeur Lemaître, *Union des Ingénieurs Sortis des Ecoles Speciales de Louvain 1934, 1-er Bulletin Technique. Numero spécial*, 45—56.

[16] Ch. Manneback: Hommage à la Memoire de Mgr Georges Lemaître, Allocution prononcée devant la Classe des Sciences de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, le 2 juillet 1966 par le Secrétaire perpétuel, 1—6.

mas pod wpływem sił działających na odległość i zależnych tylko od odległości. Prowadziło to do pojmowania świata jako wielkiego mechanizmu, funkcjonującego z niezłomną koniecznością według newtonowskich praw, i oznaczało bezkrytyczną akceptację całej bazy filozoficznej, leżącej u podstaw fizyki klasycznej wraz z absolutnym czasem, absolutną przestrzenią, natychmiastowym oddziaływaniem na odległość i innymi pojęciami. Wyrazem tego zaufania do fizyki klasycznej były słowa J. J. Thomsona (Lorda Kelvina), że nauka dobiła już do portu przeznaczenia, rozstrzygnęła wszystkie fundamentalne pytania, i teraz może tylko polerować szczegóły [17].

Rzeczywistość okazała się jednak zupełnie inna. Niemal równocześnie zaczęły się pojawiać na wielu odcinkach dotychczasowego monolitu fizyki klasycznej poważne rysy, spowodowane wielkimi odkryciami z przełomu XIX i XX w.

Jedną z pierwszych zapowiedzi nadchodzącego kryzysu okazały się negatywne wyniki słynnego doświadczenia Michelsona-Morleya przeprowadzone po raz pierwszy już w 1881 r. Brak oczekiwanych przesunięć prążków interferencyjnych, a co za tym idzie brak jakiejkolwiek zależności prędkości światła od kierunku ruchu Ziemi, stworzył jedną z najbardziej dramatycznych sytuacji w historii nauki. Wszystkie założenia dotyczące eteru prowadziły w ślepy zaułek. Niemożliwe okazało się skonstruowanie prostego mechanistycznego modelu eteru i trzeba było z tego zrezygnować. Przyczyniło się to do upadku poglądu mechanistycznego, a także do wyprowadzenia dla wielu fizyków starszego pokolenia szokującego wniosku, że uważany za podstawę klasycznej elektrodynamiki eter w ogóle nie istnieje, że jest jedynie pojęciem fikcyjnym. Był to zatem poważny cios w podstawy klasycznej fizyki, domagający się szybkiego wyjaśnienia i rozwiązania [18].

Podobna sytuacja wytworzyła się również w innych działach fizyki. Wciąż nie rozwiązana do końca była sprawa natury światła. Wtedy to, kiedy falowy charakter promieniowania świetlnego wydawał się już zupełnie niezbity, a więc około 1900 r., odkryto nieoczekiwane zjawiska, które nasunęły nowe wątpliwości. Pierwszą oznaką, że nie wszystko jest w porządku w klasycznej teorii promieniowania, były konsekwencje, do jakich prowadziły wzory opisujące promieniowanie ciała doskonale czarnego, czyli takiego, które zdolne jest wysyłać i pochłaniać fale o wszystkich długościach. Wzory te określające rozkład energii dla różnych długości fal, a wyprowadzone na podstawie teorii Maxwella i klasycznej statystyki, okazały się w znacznym stopniu niezgodne z doświadczeniem. Znów trzeba było rewolucyjnych przemian w dotychczasowych wyobrażeniach, aby uzyskać prawidłowy wzór na promieniowanie ciała doskonale czarnego. Uczynił to po raz pierwszy Max Planck, który wykazał, że wzór taki jest możliwy, jeżeli założy się, iż materia nie wysyła ani nie pochłania światła w sposób ciągły, jak to wynikało z klasycznej teorii, lecz w postaci osobnych, ściśle określonych porcji, których wielkość jest proporcjonalna do częstości drgań wysyłanej lub pochłanianej fali. Stanowiło to poważne naruszenie przyjmowanej dotychczas powszechnie zasady ciągłości zjawisk przyrody, której wyrazem było stwierdzenie, że natura nie czyni skoków. A zatem promieniowanie okazuje charakter

[17] Por. B. G. Kuznłecow: Albert Einstein, Warszawa 1966, 204.

[18] Por. np. R. S. Schankland: Rayleigh and Michelson, *Isis* 58 (1967), 86—88; G. Holton: Einstein and the „Crutial" Experiment, *American Journal of Physics*, 37 (1969), N. 10.

korpuskularny, przejawiający się w sposób bezsporny w licznych doświadczeniach, takich jak zjawisko fotoelektryczne czy zjawisko Comptona.

Z drugiej jednak strony nie można kwestionować fal elektromagnetycznych i falowej natury światła, o czym świadczą zjawiska interferencji i dyfrakcji. Wytworzona w ten sposób sprzeczność zaostrzyła się jeszcze bardziej, gdy w 1924 r. Louis Broglie, usiłując zwalczyć trudności związane z budową atomu, powziął i uzasadnił ideę, że natura falowa przysługuje nie tylko fotonom promieniowania, lecz także wszystkim cząstkom. Idea ta znalazła niebawem potwierdzenie doświadczalne [19].

Widzimy zatem, że zjawiska przyrody są zbyt skomplikowane, by można je było wtłoczyć w ramy jednolitego poglądu falowego czy korpuskularnego. Światło w jakiś niepojęty sposób łączy w sobie obie na pozór sprzeczne cechy, falowość i korpuskularność, co nie tylko całkowicie podważyło zaufanie do teorii klasycznych, ale postawiło fizyków lat dwudziestych naszego stulecia w sytuacji prawie bez wyjścia.

Wiele rewolucyjnych idei, o których nawet nie śniło się starej fizyce, zrodziło się również w związku z dosyć przypadkowym odkryciem przez H. Becquerela w lutym 1896 r. zjawiska promieniotwórczości. Podjęcie żmudnych badań nad źródłem i naturą tajemniczych promieni przez młodych małżonków Piotra Curie i Marię Skłodowską-Curie oraz innych uczonych rzuciło wiele nowego światła na samą naturę materii, dając równocześnie świetne narzędzie do badania wnętrza atomu, co w efekcie stało się punktem wyjścia do szeroko zakrojonych badań w zakresie fizyki jądrowej [20].

Wszystko to całkowicie zrewidowało klasyczne wyobrażenia nie tylko o samej materii, ale również o budowie atomu jako najmniejszej, niepodzielnej cząstce. Atom utworzony z dodatnio naładowanego jądra, złożonego z jeszcze mniejszych cząstek elementarnych oraz ujemnych elektronów, stanął w wyraźnej sprzeczności z przyjmowanym dotychczas w fizyce klasycznej wyobrażeniem o niezmiennej, twardej kuleczce. Sprzeczność ta prowadziła do wniosku, iż wewnątrz atomowej struktury rządzą jakieś inne prawa, nie znane fizyce klasycznej, prawa, które jeszcze w formie niepełnej znalazły wyraz w półklasycznym modelu atomu Bohra [21].

Widzimy zatem, że lawina odkryć w różnych dziedzinach fizyki z końca XIX i początków XX stulecia ujawniła głębokie sprzeczności w starej ideologii, wywołując ostry kryzys w podstawowych zasadach dotychczasowej fizyki. Kryzys był na tyle głęboki, że wszelkie próby przystosowania nowych rewolucyjnych idei do panujących i uświęconych tradycją pojęć naukowych spełzły na niczym. Stało się więc oczywiste, że zażegnanie kryzysu panującego w fizyce możliwe jest nie poprzez półśrodki, a więc naprawę i reformę fizyki klasycznej, ale poprzez całkowitą przebudowę podstaw fizyki. Wytworzyła się więc specyficzna sytuacja: pod naporem faktów podano w wątpliwość starą filozofię leżącą u podstaw klasycznej fizyki, ale nie zdołano jeszcze wypracować nowych teorii, które z powodzeniem tłumaczyłyby wszystkie nowo odkryte zjawiska.

Punktem zwrotnym początkującym tworzenie się nowej fizyki w związku z wciąż jeszcze pojawiającymi się odkryciami stało się opublikowanie przez Alberta Einsteina w 1905 r. szczególnej teorii względności. Razem z teorią ogólną dawała ona wyjaśnienie wielu zjawiskom, z którymi fizyka klasyczna nie umiała sobie poradzić, przewidując rów-

[19] Cz. Białobrzeski: Fizyka przed pół wiekiem a dziś, Kraków 1950, 12.
[20] Patrz np. W. Braunbek: Uczeni wstrząsają światem, Warszawa 1960.
[21] Cz. Białobrzeski: Fizyka przed pół wiekiem a dziś, jw., 11—12.

nocześnie zachodzenie zjawisk dotychczas nie znanych. Czyniła to jednak za cenę radykalnych zmian zarówno w samych podstawach fizyki, jak i w całym podejściu do badanej rzeczywistości. Naczelną zasadą było tutaj zdecydowane akcentowanie absolutnego charakteru praw fizyki. Wszystkie prawa przyrody winny mieć postać niezmienniczą, czyli niezależną od wyboru układu odniesienia. Obiektywna rzeczywistość nie może być zależna od konkretnego obserwatora, ale winna swoją zasadniczą strukturę przejawiać tak samo w każdym układzie odniesienia, mimo różnic w bezpośrednich obserwacjach. Układ odniesienia może się zmieniać, można go dowolnie wybrać, ale podstawowe prawa fizyki nie mogą i nie powinny zależeć od takich dowolnych zmian. Rzeczywistość fizyczna nie może być ani dowolna, ani subiektywna, a jej prawa nie mogą zależeć od obserwatora i od układu odniesienia. W następstwie takiego podejścia czas i przestrzeń, powszechnie uważane wręcz za wzorce absolutności, okazały się „wielkościami" względnymi. Pomiary odległości przestrzennych i odstępów czasowych w zasadniczy sposób zależą od wyboru układu odniesienia. Na ich miejsce pojawia się jednak nowa wielkość absolutna. Jest nią czasoprzestrzeń, powstała z zespolenia w jeden twór geometryczny czasu i przestrzeni. Ona to przejęła rolę absolutnego „tła", na którym się wszystko rozgrywa. Obalone zostało również zakorzenione od dawna przekonanie o stałości i niezmienności masy. Okazało się, że masa ciała zależy od jego prędkości. Najmniejszą wartość posiada masa wtedy, gdy ciało spoczywa. Wraz ze wzrostem prędkości ciała zaczyna się zaznaczać coraz większy wzrost jego masy. Ogólna teoria względności jeszcze bardziej uwydatniła względność tych pojęć. Równania pola ustalając związek między geometrią czasoprzestrzeni a jej zawartością fizyczną wskazują, że rozkład mas można przedstawić za pomocą takiej czy innej krzywizny czasoprzestrzeni i na odwrót.

Rewolucyjny charakter teorii względności przejawił się również w tym, że stanowiła ona ogromny krok naprzód na drodze do połączenia twierdzeń i pojęć fizyki w jedną piękną i harmonijną całość. Dotyczy to nie tylko poszczególnych wielkości fizycznych, ale również całych teorii. Zasada względności objęła nie tylko prawa mechaniki, ale wszystkie prawa przyrody, a równania pola elektromagnetycznego podane przez Maxwella okazały się niezmiennicze wobec transformacji Lorentza. Również inne wielkości, na pozór zupełnie od siebie odmienne, połączyły się w jedną, nierozerwalną całość. Przykładem tego może być pęd i energia, które w sumie stanowią składowe jednego i tego samego wektora w czterowymiarowej przestrzeni Minkowskiego. Podobnie według teorii względności nie ma istotnej różnicy między masą i energią. Energia posiada masę, a masa przedstawia energię. Zamiast dwóch praw zachowania mamy tylko jedno — prawo zachowania masy-energii.

Nieco później, bo w latach 1924—1927 podobne zmiany dokonały się w świecie zjawisk atomowych. W nawiązaniu do prac Plancka, Einsteina i Bohra powstały fundamenty mechaniki kwantowej, która dla mikroświata zastąpiła fizykę klasyczną. Pozwala ona nie tylko opisywać w sposób zgodny z faktami doświadczalnymi własności powłok elektronowych, lecz również tłumaczyć pewne fakty dotyczące jądra atomowego. Wszystko to wymagało dalszych fundamentalnych przeobrażeń, a zwłaszcza rezygnacji ze ścisłego determinizmu w świecie zjawisk mikroskopowych na rzecz indeterminizmu indywidualnych zdarzeń. Widzimy zatem, że mechanika kwantowa dokonała ostatecznej destrukcji świata potocznego doświadczenia, całkowicie opartego na wyobrażeniach przestrzennych.

W takiej to niezmiernie skomplikowanej, a zarazem ogromnie bogatej w wydarzenia sytuacji w fizyce pierwszej połowy XX w. przyszło żyć i działać Lemaître'owi. Od wczesnych lat studiów aż do końca życia był on bacznym obserwatorem, uczestnikiem i w wielu przypadkach aktywnym twórcą wszystkich tych zmian, jakie w omawianym okresie zachodziły w nauce. Oczywiście nie mogło pozostać to bez wpływu na kształtowanie się jego osobistych przekonań, refleksji i poglądów, posiadających wyraźnie filozoficzny charakter. Głębokie, najczęściej rewolucyjne, przemiany w samych fundamentach fizyki musiały nasunąć profesorowi z Louvain szereg refleksji i przemyśleń nad nauką, jej rozwojem, zadaniami, a także nad opisywaną przez nią rzeczywistością. Często bowiem, jak świadczy historia, wybitni twórcy nauki odznaczali się szerokimi zainteresowaniami filozoficznymi, wypływającymi i pozostającymi w ścisłej łączności z prowadzonymi przez nich badaniami. Tak było np. w wypadku Plancka, Einsteina, Heisenberga, Schrödingera i innych.

Autor nasz swoje zainteresowania naukowe związał przede wszystkim z teorią względności. Był on bowiem bezpośrednim świadkiem powstawania i ugruntowywania się jej idei. W zakresie tej właśnie teorii osiągnął największe sukcesy, dodając do niej swój własny wkład, przede wszystkim w dziedzinie kosmologii. Teoria względności ukształtowała w znacznym stopniu jego styl myślenia, stając się dla niego podstawowym spojrzeniem na świat, metodą rozwiązywania problemów. W pełni zdawał sobie sprawę z rewolucyjnych zmian, jakie teoria względności wprowadzała do klasycznego obrazu świata. Stąd zasada względności domagająca się niezależności w opisie rzeczywistości od pozycji poszczególnych obserwatorów stała się dla niego jednym z głównych założeń warunkujących jakiekolwiek podejście do świata i otaczającej nas przyrody [22].

W pełni zaakceptował twierdzenia teorii co do czasu i przestrzeni, które dotychczas były głównie przedmiotem rozważań filozoficznych. Uznał ich względność i zależność, w myśl równań pola ogólnej teorii względności, od obecności materii. Nie widział możliwości ich istnienia bez materii, a więc absolutnych i niezależnych, tak jak tego chciała fizyka klasyczna [23].

Geometryczne podłoże teorii względności, a zwłaszcza idee geometrii nieeuklidesowej, Lemaître wykorzystywał do próby rozwiązywania bardzo żywotnych i od dawna dyskutowanych na terenie filozofii problemów skończoności czy nieskończoności przestrzeni, odwołując się również przy tym do opracowań teoriomnogościowych [24].

Szereg nowych problemów filozoficznych nasunęła również Lemaître'owi uprawiana na podstawie teorii względności kosmologia relatywistyczna. Chodziło tu nie tylko o problem ekstrapolacji, czy o zasadę kosmologiczną, ale przede wszystkim o zmianę utrzymywanego przez wieki statystycznego obrazu świata na korzyść jego dynamicznego charakteru. Przejście takie, do którego w znacznym stopniu autor nasz się przyczynił, uważane jest obecnie za jedną z największych rewolucji w naszym rozumieniu świata [25]. Oczywiście, przyjęcie ewolucyjnego modelu Wszech-

---

[22] Por. np. P. A. M. Dirac: The Scientific Work of Georges Lemaître, jw.,

[23] W wielu miejscach Lemaître wypowiadał się na ten temat. Bardzo wyraźnie widać to w pracy La Grandeur de l'Espace, *Revue des Questions Scientifiques*, 1929, 199—200.

[24] G. Lemaître: La Grandeur de l'Espace, jw., 190—193.

[25] O. Godart: Le temps cosmique et son début. Reflexions sur les conceptions de Lemaître, jw., 714—715

świata postawiło inny, nie mniej istotny z punktu filozoficznego, problem „początku Wszechświata", który domagał się właściwego ustawienia i naświetlenia, zwłaszcza że klasyczne już teorie kosmogoniczne Kanta-Laplace'a nie wytrzymały próby czasu.

W związku z teorią względności i kosmologią wiele uwagi przywiązywał profesor z Louvain do zagadnienia tzw. stałej kosmologicznej. Chodziło tutaj nie tylko o jej przydatność do konstruowania odpowiednich modeli kosmologicznych, ale o coś głębszego. Stała ta ma być wewnętrzną własnością ogólnej teorii względności na wzór stałej grawitacyjnej, dzięki czemu teoria ta zyskuje dopiero swój całościowy wymiar [26].

Lemaître nie ograniczył się tylko do problematyki związanej z teorią względności, ale żywo interesował się tym wszystkim, co działo się w świecie zjawisk mikroświata, a zwłaszcza w fizyce atomowej i jądrowej. Pozwoliło mu to na lepsze poznanie i wniknięcie w ważny dla filozofii problem materii, jej istoty, struktury i budowy. Przede wszystkim została obalona stara filozoficzna teza o atomie jako najmniejszej, niepodzielnej cząstce materii. Równocześnie przekonano się, że liczba pierwiastków chemicznych nie jest nieskończona [27]. Wielkie wrażenie na Lemaître'a wywarło zjawisko promieniotwórczości — zarówno naturalnej, jak i sztucznej, które uważał za jedną z podstawowych cech całego świata materialnego. Był przekonany, że wszystkie pierwiastki chemiczne spotykane we Wszechświecie są albo radioaktywne, albo stanowią produkt przemian radioaktywnych. Przekonanie to było jednym z punktów wyjścia Hipotezy Atomu Pierwotnego [28].

Wiele nowego światła na istotę materii rzuciło zjawisko materializacji energii, o którym Lemaître wielokrotnie wspominał [29]. Okazało się bowiem, że promieniowanie, które jeszcze dla fizyka XIX w. nie było materią, ale jakimś stanem rozchodzącym się w materii, w eterze, może w odpowiednich warunkach przechodzić w materię korpuskularną. Dowiodło to niezbicie, że promieniowanie i energia nie stanowią jakiejś rzeczywistości pozamaterialnej, ale są po prostu jedynie inną formą materii, co potwierdza także proces anihilacji cząstek elementarnych, czyli ich zamiany na energię promieniowania [30].

W całości filozoficznych poglądów Lemaître'a przejawia się również bardzo wyraźnie wpływ mechaniki kwantowej z jej funkcją falową i zasadą nieoznaczoności. Na podstawie wyników tej teorii autor nasz inaczej, niż czyniła to fizyka klasyczna, a nawet teoria względności, spojrzał na problem determinizmu i przyczynowości. Jest to o tyle ciekawe, że cała teoria względności, której wielkim zwolennikiem był Lemaître, ma wyraźnie charakter deterministyczny. Mimo tego nie zawahał się on zdecydowanie odciąć od klasycznego determinizmu Laplace'a, przyjmując

---

[26] Stała kosmologiczna była szczególnym przedmiotem rozważań Lemaître'a. Szersze jej omówienia znajdują się między innymi w pracach: L'univers en expansion, *Revue des Questions Scientifiques* 1935, 365—367; The Cosmological Constant (w:) Albert Einstein: Philosopher — Scientist, ed. by P. A. Schilpp, N. York 1949, 438—456; The Primeval Atom Hypothesis and the Problem of the Clusters of Galaxies, jw., 14—16.

[27] G. Lemaître: Hypothèses cosmogoniques, *Ciel et Terre*, 61 (1945), N. 3—4, 6.

[28] Por. np. G. Lemaître: L'Hypothèse de L'Atome Primitif, *Revue des Questions Scientifiques* 1948, 325—328.

[29] Por. np. G. Lemaître: L'énigme de l'hydrogène, *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Sciences)*, 35 (1949), 1162—1163.

[30] L. Infeld i L. Sosnowski: O rozwoju pojęcia materii w fizyce, *Studia Filozoficzne*, 2—4 (1952), 49.

w tej kwestii swój oryginalny pogląd. Uważał bowiem, że system fizyczny nigdy nie jest ściśle do końca określony, ale jest zbiorem stanów potencjalnych, które mogą być albo nie być zajmowane w toku ewolucji tego układu. Myśl ta została wykorzystana do nowego spojrzenia na ewolucję Wszechświata, która w swym przebiegu nie została określona w najdrobniejszych szczegółach już w samych jej początkach, ale w każdym momencie jest realizowana przez wybór któregoś ze stanów możliwych. Stąd też początek ewolucji Wszechświata należy rozumieć jako stan wszystkich potencjalnych możliwości, które mogą się w przyszłości urzeczywistnić. W konsekwencji nie można więc z bezwzględną pewnością przewidzieć obrazu rozwijającego się świata, gdyż z tego samego stanu początkowego mogą rozwinąć się zupełnie inne jego postacie [31].

Rozważania powyższe nie stawiały sobie jednak za cel wyczerpującego naświetlenia wpływu dokonujących się współcześnie Lemaître'owi przemian w nauce, a zwłaszcza w fizyce, na kształtowanie się jego poglądów filozoficznych. Chodziło raczej o przedstawienie pewnego kontekstu naukowego, który nie mógł pozostać bez wpływu na formowanie się tych poglądów. Nie oznacza to wcale, że nie było wpływów w stronę przeciwną.

Wszystko to jeszcze raz wskazuje, że jak nie można uprawiać nauki w oderwaniu od filozofii, tak również filozofia, zwłaszcza filozofia przyrody, musi być wyczulona na dokonujące się zmiany i osiągnięcia nauk przyrodniczych. W przeciwnym bowiem razie bardzo szybko znajdzie się w izolacji i stanie się niezrozumiałą i nikomu nie potrzebną dyscypliną.

III. TŁO FILOZOFICZNE

Zasygnalizowane wyżej przemiany zachodzące w nauce nie wyczerpują całości złożonej sytuacji, w jakiej kształtowały się filozoficzne poglądy naszego autora. Ogromną rolę odegrały tu również jego osobiste przeżycia oraz środowisko filozoficzne, w jakim wzrastał i żył. Początkowo bowiem nic nie wskazywało na to, by Lemaître w stosunkowo młodym wieku zainteresował się również filozofią i teologią. Po ukończeniu gimnazjum w Charleroi rozpoczął w 1911 r. studia na Katolickim Uniwersytecie w Louvain, wybierając zawód inżyniera-górnika. Wybuch I wojny światowej przerwał jednak realizację tych planów. Jako ochotnik zgłosił się do armii, by bronić Ojczyzny. Wysłany na linię frontu wzdłuż rzeki Yser doświadczył na sobie tego wszystkiego, co niesie wojna. Był to więc okres wielkiej szkoły życiowej, okres głębokiej zadumy i refleksji nad ludzką egzystencją, jej znikomością, marnością, a także bezsensownością stosowania przemocy. Rodziło to silne pragnienie przezwyciężenia tego wszystkiego i zapobieżenia podobnym sytuacjom na przyszłość. Znalazły one wyraz w dosyć zaskakującej decyzji młodego Lemaître'a, by przerwać studia uniwersyteckie i wstąpić do seminarium duchownego. Nastąpiło to jednak dopiero w 1920 r. po uzyskaniu doktoratu na Wydziale Fizyczno-Matematycznym Uniwersytetu w Louvain [32].

Podjęcie studiów filozoficznych i teologicznych w Seminarium Duchownym w Malines, uwieńczonych bakalaureatem z filozofii tomistycz-

[31] G. Lemaître: The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory, *Nature* May 9, 1931, 706.

[32] C. Destabel: Astrophysicien de réputation internationale, Mgr Georges Lemaître a établi les bases de la théorie évolutionniste de l'expansion de l'univers, *A Travers la Région*, Mardi 25 Novembre 1980.

nej [33], z konieczności wprowadziło Lemaître'a w podstawowe myśli tzw. tomizmu lowańskiego, ruchu zrodzonego pod koniec XIX w. z inicjatywy papieża Leona XIII i kardynała D. Merciera, a stawiającego sobie za cel odnowienie i uwspółcześnienie filozofii św. Tomasza.

Sytuacja bowiem, jaka wytworzyła się w filozofii, była wysoce niekorzystna dla wiary i religii. Filozofia rozwijała się w wyraźnej opozycji, a nawet wrogości do zagadnień wiary. Doktryny materialistyczne, pozytywistyczne i sceptyczne nie tylko od dawna kwestionowały prawomocność metafizyki jako nauki, ale przede wszystkim odmawiały realności istnienia substancji duchowej. W przekonaniu tym zdawała się ich utwierdzać ówczesna nauka, jawiąca się dla wielu uczonych jako poznawczo samowystarczalna dziedzina pretendująca do godności jedynej rzeczywiście realnej wiedzy o całej rzeczywistości. Wysunięto wyraźny i zdecydowany program walki z metafizyką i teologią, odmawiając im jakiegokolwiek miejsca wśród wiedzy pozytywnej.

W pewnym sensie do takiego stanu rzeczy przyczyniła się również filozofia, uprawiana na gruncie chrześcijańskim. Nie miała ona bowiem jakiegoś wyraźnie określonego kierunku działania i nie poszukiwała samodzielnych sposobów i metod filozofowania oraz oryginalnej, pozytywnej twórczości filozoficznej.

Z jednej strony tomizm, odgrywający ówcześnie ważną rolę w myśli chrześcijańskiej, przez trzysta lat, od XVI do końca XIX w., nie uczestniczył w ogólnoświatowym życiu filozoficznym. Wprawdzie spadkobiercy myśli św. Tomasza zajmowali się przejętą z tradycji problematyką, lecz toczyli spory we własnym, zamkniętym gronie, posługując się w dyskusjach coraz bardziej oderwanym od rzeczywistości językiem. Stawali się więc prawie zupełnie odgrodzeni od współczesnych im nurtów i sporów filozoficznych. W dodatku nowa nauka i nowa filozofia jawiły się im jako niespójny zlepek dawnych herezji i błędów, posługujących się na domiar złego niezrozumiałym językiem matematycznym i odwołujących się do „podejrzanych" dawnych eksperymentów i obserwacji. Wszystko to wzmagało wzajemną nieufność, co z góry wykluczało wszelki dialog i jakiekolwiek porozumienie.

Z drugiej natomiast strony uprawiano nierzadko eklektyzm, uciekając się bardzo często do myślicieli, którzy zasadniczo opowiadali się za spirytyzmem, by z ich pomocą obronić światopogląd katolicki. Filozofia miała więc wyraźnie apologetyczne zabarwienie, odwołując się bardziej do intuicji i uczuć niż do przesłanek rozumowych. W konsekwencji takiego sposobu uprawiania stała się podatnym gruntem dla infiltracji wrogich jej kierunków, nie mogąc się równocześnie efektywnie oprzeć ich destruktywnym działaniom.

Nic też dziwnego, że w sferach kościelnych, zwłaszcza na terenie włoskim i niemieckim, już w połowie XIX w. odczuwano wyraźną potrzebę uwspółcześnienia katolickiej myśli filozoficznej przez oparcie jej na jednolitej podstawie, krytycznym opracowaniu i uzgodnieniu z nowymi zdobyczami naukowymi. Podstawę całego ruchu widziano w tomizmie i stąd encyklika papieża Leona XIII początkująca odrodzenie się tomizmu i scholastyki [34].

---

[33] W Roczniku Katolickiego Uniwersytetu w Louvain z lat 1930—1933 znajduje się następująca wzmianka: „G. Lemaître — Dr en Science phys. et math. candidat ing., bac. en Phil. selon S. Thomas, Dr of Phil., M. I. T. Cambridge Mass.".

[34] P. Oborski: Neoscholastyka w swej genezie, teorii i praktyce, Poznań 1947; P. Chojnacki: Okres i kierunki filozofii neoscholastycznej, Włocławek

Dzięki staraniom i wybitnej indywidualności późniejszego prymasa Belgii, kardynała Marciera, Katolicki Uniwersytet w Louvain, a zwłaszcza utworzony tam Wyższy Instytut Filozofii, stał się jednym z kilku głównych ośrodków odradzającej się scholastyki wyciskając na niej swoiste piętno. Zgodnie z intencją Merciera chodziło nie tylko o zrozumienie przeszłości, poznanie myśli św. Tomasza, ale również o to, by filozofia neoscholastyczna rozwijała się samodzielnie, zaznaczając swój wkład i oryginalną twórczość myślową. Nie można więc poprzestawać na biernym przejmowaniu tradycji, ale należy ją uwspółcześniać i wzbogacać o własny dorobek myślowy. Stąd dla ruchu lowańskiego filozofia tomistyczna nie była ideałem, którego nie można prześcignąć, ani barierą hamującą oryginalną twórczość. Chodziło jednak nie tyle o wysuwanie całkowicie nowych problemów filozoficznych, co raczej o bardziej przekonywające współcześnie uzasadnienie podstawowych twierdzeń tomistycznych, przejętych z tradycji lub o ich pogłębienie i uzupełnienie przez nowsze osiągnięcia naukowe. Stąd tak wielkie akcentowanie przez tomistów lowańskich konieczności powiązania filozofii z naukami szczegółowymi i w konsekwencji wysiłki w celu przerzucenia między nimi jak najściślejszego pomostu. Wszelka bowiem wiedza winna mieć swój początek i punkt wyjścia w doświadczeniu. Podobnie i rozumowanie filozoficzne, które z prostej, a nawet przygodnej obserwacji przechodziłoby bezpośrednio do uogólnień metafizycznych, naraża się na błądzenie po manowcach fantazji i wyobraźni, w żadnym wypadku nie może sobie rościć pretensji do logicznej nadbudowy w stosunku do dziedzin objętych doświadczeniem.

Wiele uwagi poświęcano również krytycznemu pogłębieniu zasad filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, a także jej kontaktom ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Miał to być kontakt krytyczny zarówno w celu wyłowienia zdrowego ziarna filozoficznego i przerzucenia go na własną glebę, jak i w celu przeciwstawienia się zgubnym i destrukcyjnym poglądom [35].

Nie ulega wątpliwości, że wiele z powyższych cech tomizmu lowańskiego, a zwłaszcza pozytywny stosunek do nauk przyrodniczych oraz ogólna atmosfera panująca wokół Wyższego Instytutu Filozoficznego w Louvain, wywarło również znaczny wpływ na kształtowanie się poglądów filozoficznych naszego autora. Zrozumiały staje się więc fakt, nieco dziwny w innym kontekście, że Lemaître po wstąpieniu do seminarium nie przerwał swoich studiów przyrodniczych, lecz je kontynuował. Po otrzymaniu zaś święceń kapłańskich wyjechał do Cambridge, by tam pod kierunkiem Artura Stanleya Eddingtona pogłębić studia nad teorią względności. Wydaje się, że właśnie na przykładzie Lemaître'a widać bardzo dobrze praktyczne realizowanie jednego z ważnych postulatów lowańskiego tomizmu, jakim było wiązanie filozofii z wynikami nauk przyrodniczych. Obeznany z tymi naukami starał się, tam gdzie było to możliwe, wykorzystywać ich wyniki do naświetlenia, a nawet rozwiązywania starych, tradycyjnych problemów filozoficznych. Tak było w przy-

1934; K. Pomian: Tomizm na tle przeobrażeń europejskiej myśli filozoficznej na przełomie XIX i XX wieku, (w:) Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1978, 167—181.

[35] L. de Raeymaeker: Le Cardinal Mercier et L'Institut Supérieur de Philosophie du Louvain, Louvain 1952; R. Tambuyer: La chaire de philosophie thomiste à Louvain, *Revue Philosophique de Louvain* 56 (1956), 479—509; L. Apostel: Współczesna filozofia belgijska, *Ruch Filozoficzny* 22 (1964), N. 2—4, 133—159.

padku problemu czasu i przestrzeni, które naświetlał z pozycji teorii względności, tak też było przy pytaniach związanych ze skończonością czy nieskończonością przestrzeni, na które starał się dawać odpowiedzi wykorzystując geometrie nieeuklidesowe i osiągnięcia teorii mnogości [36]. Również wielce pożyteczne dla usunięcia narosłych konfliktów i wzajemnych niechęci na tle różnego podejścia do doktryny kreacjonistycznej były jego badania kosmologiczne, między innymi dotyczące początku Wszechświata [37].

Można zatem śmiało powiedzieć, że Lemaître, dzięki tego rodzaju pracom, odegrał bardzo ważną rolę na drodze przełamywania i usuwania wzajemnych niechęci, jakie zwykle rodzą się między naukami a filozofią i wiarą. Będąc światowej sławy uczonym miał wiele możliwości ukazywania i przekonywania, że dobrze pojęta doktryna katolicka nie musi stać w sprzeczności z właściwie rozumianymi i interpretowanymi wynikami nauk przyrodniczych. Doskonałym przykładem takiego podejścia do zagadnienia był jego referat na XI Kongresie Solvaya [38]. Natomiast mniej jest u Lemaître'a rozważań o charakterze wyraźnie ontologicznym czy epistemologicznym, czemu tomizm lowański poświęcał również wiele uwagi. Jest to jednak zrozumiałe ze względu na zasadniczy przedmiot jego zainteresowań, jakim była kosmologia.

Byłoby jednak błędem pomijać wpływ innych kierunków filozoficznych na kształtowanie się poglądów Lemaître'a. Sam bowiem tomizm lowański nie izolował się w swych założeniach od innych kierunków filozoficznych, ale starał się z nich przeszczepić na swój grunt to wszystko, co uznał za pożyteczne. Wydaje się zatem, że autor nasz ulegał wpływom neopozytywizmu. Widać to w jego podejściu do zagadnień filozoficzno-teologicznych, gdzie przejawiał ogromną ostrożność, a nawet pewien krytycyzm. Przestrzegał przed zbyt pochopnym przyjmowaniem rozwiązań, które sugerowałyby nawet nieznaczny konflikt z wynikami nauk przyrodniczych, a tym samym naraziłyby się na krytykę ze strony przeciwników metafizyki i religii. Stąd też nawoływanie teologów do wyzbycia się uprzedzeń wobec nauki i bardziej krytycznego formułowania swoich tez [39]. Łączy się to również z pewnym wpływem tzw. filozofujących fizyków, jak Poincaré, Eddington i Einstein, których oryginalne poglądy filozoficzne znalazły odbicie w filozofii Lemaître'a. Najbardziej jest to widoczne w ramach filozofii nauki, a więc pewnej refleksji nad nauką, jej rozwojem czy zadaniami. Widać go również w ogólnym spojrzeniu na Wszechświat, prawa nim rządzące oraz możliwości ich poznania. Niemniej w wielu kwestiach autor nasz nie trzymał się kurczowo swoich poprzedników, lecz prezentował własne przemyślenia. Tak było w wypadku głoszonego przez Einsteina wyraźnego determinizmu przyczynowego, czy też zdecydowanie prokantowskich poglądów Eddingtona, wobec których nie wyrażał on zbytniego entuzjazmu. Podobnie było też z głośnymi w swoim czasie teoriami kosmogonicznymi Buffona, Kanta i Laplace'a, przesiąkniętymi w dużym stopniu treściami filozoficznymi. Zachował wobec nich postawę krytyczną, chociaż z drugiej strony ta

---

[36] Por. np. G. Lemaître: La Grandeur de l'Espace, jw., 189—211.

[37] G. Lemaître: L'expansion de L'Univers. Réponses à des questions posées par Radio-Canada le 15 avril 1966, jw., 153—162.

[38] G. Lemaître: The Primeval Atom Hypothesis and the Problem of the Cluster of Galaxies, jw.

[39] G. Lemaître: La culture catholique et les sciences positives, jw., 66—68

właśnie postawa krytyczna mobilizowała go do nowych, bardziej współczesnych badań w tym zakresie.

Filozoficzne poglądy profesora z Louvain formowały się i krystalizowały w bardzo szerokim kontekście zarówno naukowym, jak i filozoficznym. Stąd wydaje się, że uświadomienie sobie tych czynników oraz ich poznanie jest nieodzownym warunkiem właściwego zrekonstruowania i zrozumienia tego wszystkiego, co nazywamy filozoficznymi poglądami autora Hipotezy Atomu Pierwotnego.

LE MILIEU HISTORIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE GEORGES LEMAÎTRE

RÉSUME

Cet article veut présenter le contexte historique, dans lequel se sont formées les opinions philosophiques de G. Lemaître.

Il a vécu pendant une des plus revolutionnaires époques de l'histoire de la physique. En ce temps non seulement les theories physiques ont été profondement modifiées mais aussi les fondements philosophiques qui servaient de base à la physique classique. Tout ceci ne pouvait pas rester sans influence sur la formation de la philosophie, de G. Lemaître de même gue aussi ses expériences personnelles pendant la première guerre mondiale et l'ambiance philosophique dans laquelle il a vécu et travaillé.

Les études au Grand Séminaire l'ont conduits vers le thomisme de Louvain, les travaux scientifiques l'ont rapproché aux certaines idées néo-positivistes et aux physiciens-philosophes.

La connaissance de ces facteurs me paraît indispensable pour le reconstruction et l'interprétation des opinions philosophiques du professeur de Louvain.

KS. JÓZEF TUREK

Studia Warmińskie
tom XIX (1982)

OSOBLIWOŚĆ POCZĄTKOWA A KREACJONIZM W UJĘCIU GEORGES LEMAÎTRE'A

Treść: Wstęp. I. Zagadnienie osobliwości w kosmologii Lemaître'a. II. Osobliwość początkowa a kreacjonizm. Zakończenie. *Résumé.*

Georges Lemaître był wybitnym uczonym uprawiającym zapoczątkowaną przez Alberta Einsteina w 1917 r. kosmologię relatywistyczną. Zasługą jego było nie tylko znalezienie, niezależnie od Aleksandra Friedmana, profesora Uniwersytetu w Piotrogrodzie, niestacjonarnych rozwiązań równań pola einsteinowskiej teorii grawitacji, zwanych współcześnie modelami Friedmana-Lemaître'a [1] ale również zainicjowanie nowej gałęzi wiedzy, tzw. kosmologii fizycznej, stawiającej sobie za cel możliwie adekwatne odtworzenie ewolucji Wszechświata w ścisłym powiązaniu z jego ekspansją oraz innymi procesami fizycznymi, odpowiedzialnymi za przebieg ewolucji.

Prace te, a zwłaszcza znalezienie niestacjonarnych rozwiązań równań pola ogólnej teorii względności, wprowadziły do kosmologicznych rozważań profesora lowańskiego zagadnienie tzw. osobliwości początkowej, interpretowanej najczęściej jako czasowy początek ekspansji i ewolucji aktualnego Wszechświata. Wśród wielu problemów, jakie należało w związku z tym rozwiązać, wyłoniło się również pytanie o stosunek osobliwości początkowej do jednego z podstawowych dogmatów wiary chrześcijańskiej, tj. prawdy o stworzeniu świata. Lemaître interesował się tym problemem i czuł się niejako z urzędu zobowiązany do zabierania głosu w tej sprawie. Był on bowiem z jednej strony katolickim księdzem, a z drugiej światowej sławy kosmologiem, który opowiedział się za modelem z osobliwością początkową, dając równocześnie jego fizyczną interpretację.

Ponieważ rozwiązania zaproponowane przez naszego autora w kwestii stosunku osobliwości początkowej do kreacjonizmu nie uległy do dziś zasadniczym zmianom, a sam problem, głównie z racji światopoglądowych, jest wciąż aktualny i żywo dyskutowany [2], więc podjęta próba rekonstrukcji tych propozycji może okazać się pewnym przyczynkiem do toczącej się dyskusji, pozwalającym nieco szerzej spojrzeć na to zagadnienie.

Realizacja powziętego zamiaru przebiegać będzie w dwóch etapach. Najpierw przedstawiona zostanie, przynajmniej w ogólnych zarysach, nauka profesora lowańskiego o osobliwości początkowej. Dopiero w jej kontekście możliwa będzie odpowiedź na podjęte w temacie pytanie

[1] Por. J. Silk: The Big Bang. The creation and evolution of the Universe, San Francisco 1980, 24—26.

[2] Patrz np. E. Skarżyński: Problem nieskończoności Wszechświata, Kraków 1980; M. Heller, J. Życiński: Wszechświat i filozofia, Kraków 1980.

o stosunek osobliwości początkowej do prawdy o stworzeniu. Idzie tu o spojrzenie na doktrynę kreacjonizmu przez pryzmat kosmologicznych osiągnięć Lemaître'a.

I. ZAGADNIENIE OSOBLIWOŚCI W KOSMOLOGII LEMAÎTRE'A

Problem osobliwości początkowej pojawił się w kosmologicznych rozważaniach profesora z Louvain najpierw na płaszczyźnie teoretycznej. Znalezione bowiem niestacjonarne rozwiązania równań pola ogólnej teorii względności charakteryzują się w większości przypadków występowaniem pewnego szczególnego punktu, zwanego punktem osobliwym lub krócej osobliwością. Znaczy to, że rozwiązania te, ujmujące zależność zmiany tzw. promienia Wszechświata w czasie od gęstości materii, nie stosują się do wszystkich momentów czasowych, a więc mają ograniczony zasięg. Kiedy bowiem czas dąży do tych momentów, które możemy nazwać chwilami osobliwymi, wówczas tzw. promień Wszechświata dąży do wartości zerowej, a wielkości takie jak temperatura, gęstość czy ciśnienie materii — do wartości nieskończonych.

Z matematycznego punktu widzenia osobliwość psuje elegancję teorii, ogranicza ją, a dla fizyka nieskończone wartości pewnych wielkości fizycznych właściwie nic nie znaczą, są po prostu bezsensowne. Stąd osobliwość stawia granice naszej wiedzy na gruncie danej teorii, jest jakby punktem odgraniczającym to, co możemy wiedzieć, od tego, czego wiedzieć nie możemy. W odniesieniu do kosmologii relatywistycznej punkty osobliwe ograniczają zakres jej stosowalności w tym sensie, że kosmologia ta nic nie może powiedzieć o stanach „poprzedzających" osobliwość początkową lub „następujących" po osobliwości końcowej. Istnieją zatem pewne naturalne skłonności ku temu, żeby osobliwość początkową nazwać po prostu początkiem obecnego biegu kosmicznej ewolucji.

Tak właśnie Lemaître rozumiał pojawiające się osobliwości początkowe w większości znanych mu rozwiązań równań pola einsteinowskiej teorii grawitacji. Właśnie dlatego, że czas ekspansji i ewolucji Wszechświata liczony od chwili osobliwej do współczesności okazał się zbyt mały w porównaniu z geologicznym wiekiem Ziemi, autor nasz opowiedział się za modelem bez osobliwości, zwanym później modelem Eddingtona-Lemaître'a [3]. Jednak szereg trudności związanych z tym modelem, między innymi problem przyczyn rozpoczynających ekspansję [4], skłonił do bliższego zainteresowania się modelami z osobliwością początkową. Jak sam wspomina, dyskutował taką możliwość z Einsteinem, który jednak nie lubił idei „początku" w modelach kosmologicznych w obawie, że to sugerowałoby myśl o stworzeniu świata [5]. Einstein sądził ponadto, że pojawiające się osobliwości w rozwiązaniach równań pola ogólnej teorii względności są następstwem mało realistycznych, idealizujących założeń przyjętych w tej teorii. Zaproponował więc Lemaître'owi zrezygnowanie

[3] G. Lemaître: Un univers homogène de masse constante et de rayon croissant, rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extra-galactiques, *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles* 47 (1927), 49—59.

[4] Szerzej na temat przyczyn przejścia Lemaître'a od modelu ekspandującego monotonicznie począwszy od einsteinowskiego stanu statycznego do modeli z osobliwością początkową, por. J. Turek: The development of the Primeval Atom Hypothesis, Institut D'Astronomie et de Geophysique Georges Lemaître. Université Catholique de Louvain. Contributions 23, Louvain-la-Neuve 1980, 5—9.

[5] G. Lemaître, Rencontres avec A. Einstein, *Revue des Questions Scientifiques* 129 (1958), 130.

z założenia izotropowości i przeanalizowanie prostej metryki anizotropowej, zwanej dzisiaj metryką typu Blianchi I [6] z nadzieją, że otrzyma on rozwiązanie bez osobliwości. Rezultaty okazały się jednak inne. Lemaître bez trudu obliczył tensor energii-pędu dla tego warunku, dochodząc do stwierdzenia, że mimo poczynionych zabiegów nie dało się usunąć osobliwości z modelu. Wynik ten mógł zatem stanowić podstawę do przypuszczenia, że również w ogólniejszych przypadkach anizotropowość nie stanowi efektywnego sposobu usunięcia osobliwości z modeli kosmologicznych [7].

Przypuszczenia te okazały się słuszne. Szczegółowe bowiem analizy tego problemu, przeprowadzane w ostatnich latach przez kosmologów anglosaskich [8], wykazały, że niezależnie od idealizujących założeń o symetrii rozkładu, punkty osobliwe będą pojawiać się nadal, jeśli przyjmie się tylko bardzo ogólne założenia, których racjonalność trudno jest podawać w wątpliwość [9]. Osobliwości nie są zatem wynikiem upraszczających założeń, lecz tkwią w samej naturze einsteinowskiej teorii grawitacji. Znaczy to, że jeżeli czasoprzestrzeń, będąca rozwiązaniem równań pola ogólnej teorii względności, spełnia pewne bardzo ogólne warunki, to musi posiadać punkty osobliwe. Rzecz w tym, że te ogólne warunki są tak naturalne, iż czasoprzestrzeń, która ich nie spełnia, nie może być czasoprzestrzenią rzeczywistego świata [10]. Stąd wniosek, że nie da się usunąć osobliwości z relatywistycznych modeli Wszechświata.

Te i dodatkowe jeszcze racje [11] zadecydowały ostatecznie o wyborze przez profesora z Louvain modelu z osobliwością początkową. Model ten poddany został szczegółowym opracowaniom i przeszedł do historii jako model Lemaître'a. Charakteryzuje się on tym, że rozpoczyna swoją ekspansję od osobliwości w chwili t_0. Natomiast w jego ewolucji czasowej wyraźnie występują trzy fazy: gwałtownej ekspansji, począwszy od punktu osobliwego, zahamowania ekspansji prawie do stanu statycznego i ponownego wzrostu tempa ekspansji.

Jednym z podstawowych problemów, które należało w związku z tym modelem rozwiązać, była natura osobliwości, a więc nadanie jej jakiejś interpretacji. Odznaczając się fizykalnym stylem myślenia Lemaître uważał, że interpretacji takiej należy dokonać na gruncie fizyki, zwłaszcza że osobliwość ta pojawiła się w ramach teorii fizykalnej. Stało się to motywem do zbudowania teorii kosmologicznej, która nie tylko wyjaśniałaby samą osobliwość, ale dawałaby w ramach modelu ekspandującego opis ewolucji Wszechświata wraz z wytłumaczeniem powstania obecnych jego struktur, takich jak gwiazdy i galaktyki. W ten sposób powstała znana Hipoteza Atomu Pierwotnego, która odegrała ważną rolę w kształtowaniu się naszej wiedzy o ewolucji Kosmosu.

---

[6] O. Godart et M. Heller: Einstein-Lemaître: Rencontre d'idées, *Revue des Questions Scientifiques* 150 (1979), 29—34.

[7] G. Lemaître, L'Univers en expansion, *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles*, 53A (1933), 35—36.

[8] S. W. Hawking, G. F. R. Ellis: The Large Scale Structure of Space-Time, Cambridge University Press, 1973.

[9] M. Heller, J. Życiński: Wszechświat i filozofia, jw., 197—198.

[10] M. Heller, M. Lubański, Sz. Ślaga: Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki, Warszawa 1980, 260.

[11] Chodzi tu o trudności związane z czasem potrzebnym na utworzenie się kondensacji, który wielokrotnie przewyższa czas ekspansji, o fizyczną niemożliwość przebywania Wszechświata w stanie absolutnej równowagi przez nieskończenie długi okres w przeszłości, a także o trudności pogodzenia klasycznej kosmogonii z osiągnięciami nauki.

Według tej hipotezy osobliwość początkowa rozumiana jest jako stan, w którym cała materia Wszechświata została upakowana w stosunkowo niewielkiej objętości, tworząc coś w rodzaju ogromnego superatomu. Wielkość jego Lemaître porównywał z wielkością naszego Układu Słonecznego, gdyż dalsza kontrakcja — jak sądził — byłaby już niemożliwa wskutek dojścia do głosu sił jądrowych [12]. Wewnątrz takiego superatomu materia uległa tak wielkiemu zagęszczeniu, że nie mogłyby istnieć tam nie tylko oddzielne galaktyki czy gwiazdy, ale nawet atomy i ich jądra. Wszystkie one musiałyby ulec pogruchotaniu wskutek ogromnych temperatur i ciśnień. Rozpad owego atomu pierwotnego spowodował gwałtowne wyrzucenie materii, dając tym samym początek ekspansji obecnego Wszechświata. Stąd podstawa do rozumienia osobliwości początkowej jako punktu startowego aktualnej fazy kosmicznej ewolucji.

Na podobną interpretację osobliwości początkowej naprowadził również profesora z Louvain przyjmowany przez niego fakt ucieczki galaktyk, świadczący, że obserwowana przez nas część Wszechświata rozszerza się. Jeśli zatem jest to prawda, to cofając się w czasie dochodzimy ostatecznie do momentu, gdy gęstości, ciśnienia i temperatury, panujące we Wszechświecie, miały niewyobrażalnie wielkie wartości [13].

W tym punkcie twórca Hipotezy Atomu Pierwotnego trafnie ocenił przydatność fizyki kwantowej do rozważań kosmologicznych. Wcześnie zrozumiał, że tylko na podstawie jej wyników można pokusić się o głębszą analizę supergęstych stanów Wszechświata w pobliżu osobliwości. Domagał się zatem rozwoju teorii kwantów, niejako intuicyjnie przeczuwając, że stopień wniknięcia fizyki w głąb mikroświata warunkuje jednocześnie możliwość odpowiednio głębokiego cofnięcia się w czasie przy odtwarzaniu historii Kosmosu [14].

Opierając się na współczesnych sobie wynikach fizyki kwantowej [15], dostrzegł w przyrodzie ogólną tendencję materii do podziału na coraz to mniejsze cząstki lub kwanty energii. Jeśli zatem będziemy się cofali w czasie, to musimy znajdować coraz to mniejszą liczbę zarówno cząstek, jak i kwantów energii, aż dojdziemy do momentu, kiedy cała energia Wszechświata była upakowana w kilku albo nawet w jednym kwancie [16].

Do podobnego wniosku doprowadziły Lemaître'a rozważania nad zjawiskami promieniotwórczości oraz wymiany cieplnej. Wskazują one na ustawiczny wzrost w otaczającym nas świecie liczby cząstek i kwantów energii wraz z upływem czasu. W konsekwencji ewolucja Wszechświata winna przebiegać od tego, co proste, do tego, co złożone i bardziej liczne [17].

W tym kontekście osobliwość początkowa to stan najbardziej prosty, jaki tylko można sobie wyobrazić i uświadomić, z którego przez rozpad oraz podział rodzi się wielość. Był to zatem początek wielości, zapoczątko-

---

[12] G. Lemaître: L'Univers en expansion: *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles*, jw., 37.

[13] M. Heller, J. Życiński: Wszechświat i filozofia, jw., 231—232.

[14] B. Kuchowicz, J. Szymczak: Dzieje materii przez fizyków odczytane, Warszawa 1978, 96.

[15] Szerzej o roli mechaniki kwantowej w tworzeniu Hipotezy Atomu Pierwotnego, J. Turek: The development of the Primeval Atom Hypothesis, jw., 10—12.

[16] G. Lemaître: The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory, *Nature* May 9, 1931, 706.

[17] G. Lemaître: L'expansion de l'espace, *Revue des Questions Scientifiques*, November 1931, 404—405.

wanie tworzenia się złożonej struktury Wszechświata [18]. Posługując się terminologią zaczerpniętą z fizyki kwantowej autor nasz określał ten stan różnymi terminami, jak np. pojedynczy kwant, pierwszy kwant, kwant jedyny w swoim rodzaju, kwant pierwotny, ale najczęściej nazywał go atomem pierwotnym, w którym nastąpiła koncentracja energii w postaci jednego olbrzymiego kwantu. Cały Wszechświat był zatem jednym olbrzymim atomem, którego liczba atomowa równała się masie Wszechświata, a cała jego energia zajmowała tylko jeden poziom energetyczny [19]. Był to zatem stan o maksymalnej koncentracji energii i minimum entropii [20]. Lemaître nie dysponował jednak prawie żadną wiedzą o supergęstych stanach materii, by dać przynajmniej ogólny opis warunków panujących wewnątrz tego superatomu. Zdawał sobie jedynie sprawę, że średnia gęstość atomu pierwotnego była nie mniejsza od gęstości jądra atomowego, w konsekwencji czego panowały tam ogromne ciśnienia i temperatury. Warunki takie z konieczności musiały powodować rozpad zwykłych atomów i stąd Lemaître skłaniał się do pojmowania atomu pierwotnego jako swoistego rodzaju ogromnego neutronu [21]. Były to jednak zbyt ogólne próby opisu pierwotnego stanu materii wskazujące, że profesor z Louvain nie miał jasnego wyobrażenia o strukturze materii, wypełniającej atom pierwotny. Zdawał sobie jednak sprawę, że warunki, jakie tam panowały, a więc ogromne gęstości i ciśnienia musiały spowodować natychmiastowy rozpad tego atomu na wzór jakiegoś superradioaktywnego wybuchu. Efektem tego rozpadu było między innymi pojawienie się promieniowania, tak jak dzieje się to w wypadku rozpadu pierwiastków radioaktywnych. Lemaître sądził, że promieniowanie to dociera do nas obecnie w postaci promieni kosmicznych. Nie widział bowiem innego sposobu wyjaśnienia wysokich energii, jakie ze sobą niesie promieniowanie kosmiczne dochodzące na Ziemię z różnych obszarów Kosmosu. Po części myśl ta była słuszna, gdyż po tak ogromnym wybuchu pierwotnym winien pozostać jakiś ślad. Nie są nim jednak promienie kosmiczne, które posiadają inne pochodzenie [22], lecz tzw. promieniowanie tła. Odkrycie tego promieniowania w 1965 r. przez radioastronomów Arno A. Penziasa i Roberta W. Wilsona [23], pracujących w Bell Telephone Laboratories, dostarczyło bardzo mocnego argumentu na rzecz tzw. modelu z supergęstym stanem początkowym. Od tego stanu zaczęto nazywać sam sposób rozpoczęcia ewolucji Big Bangiem, czyli wielkim wybuchem [24].

Sprawdziły się zatem zasadnicze idee Lemaître'a, które są współcześnie rozwijane i modyfikowane w ramach tzw. modelu gorącego Wszech-

---

[18] G. Lemaître: L'hypothèse de l'atome primitif, *Revue des Questions Scientifiques*, Juillet 1948, 338.

[19] G. Lemaître: L'Univers, Problème accessible à la science humaine. Un travail inconnu de Georges Lemaître (ed.) O. Godart et M. Heller, *Rev. Hist. Sci.* 31 (1978), 358.

[20] G. Lemaître: L'hypothèse de l'atome primitif, *Revue des Questions Scientifiques*, Juillet 1948, 328.

[21] G. Lemaître: L'hypothèse de l'atome primitif, *Actes de la Société Helvétiques des Sciences Naturelles*, 1945, 6.

[22] G. Burbidge: The Origin of Cosmic Rays, *Sci. American*, 215 (1966), 32—38.

[23] R. H. Dicke, P. J. E. Peebles, P. G. Roll, D. T. Wilkinson: Cosmic Black Body Radiation, *Astrophysical Journal*, 142 (1965), 414—419; A. A. Penzias, R. W. Wilson; A Measurement of Excess Antenna Temperature at 4080 MCS, *Astrophysical Journal*, 142 (1965), 419—421.

[24] J. Silk: The Big Bang, jw.

świata [25]. Okazuje się jednak, że stosowanie do opisu wczesnych stadiów ewolucji Kosmosu współczesnych teorii fizykalnych, a zwłaszcza fizyki kwantowej, jest zasadniczo ograniczone z samej natury rzeczy. Teorie te załamują się przy pewnych wielkościach gęstości materii, czasu trwania ekspansji i długości tzw. promienia Wszechświata. Według ujęć maksymalistycznych wynoszą one odpowiednio: 10^{93} g/cm^3, 10^{-44} sek. i 10^{-33} cm. Znaczy to, że w rozważaniach nad modelami kosmologicznymi, wypełnionymi przez cząstki elementarne, podlegające mechanice kwantowej, nie ma sensu cofać się w czasie wcześniej niż do chwili $t_0 \approx 10^{-44}$ sek. Być może będzie to możliwe w ramach tzw. kosmologii kwantowej, która jednak jeszcze nie powstała [26].

W pismach Lemaître'a znaleźć można również i inne analizy oraz refleksje dotyczące atomu pierwotnego. Przede wszystkim autor nasz zaznaczył, że rozpoczęcie ekspansji i ewolucji Kosmosu od idealnie prostych warunków początkowych, realizowanych przez atom pierwotny, nie oznaczało tym samym, iż cała historia Wszechświata została uprzednio zapisana w tym atomie tak, jak rejestruje się piosenkę na płycie gramofonowej. W myśl zasady nieoznaczoności nie ma bowiem absolutnego determinizmu. Wszechświat tworzy swoją historię krok po kroku w toku ewolucji [27], rozpoczynając ją od stanu idealnie prostego, pozbawionego wszelkiej wielości. Trudno bowiem wyobrazić sobie warunki prostsze od tych, które panowały wtedy, gdy cała materia była upakowana w jednym jądrze atomowym [28]. W konsekwencji wszelkie pojęcia statystyczne, zakładające wielość, traciły w tym stanie osobliwości początkowej swój sens i znaczenie [29].

Dotyczyło to przede wszystkim tak podstawowych pojęć naszego poznania jak czas i przestrzeń. Będąc dla fizyka pojęciami statystycznymi, musiały utracić jakiekolwiek znaczenie i sens w warunkach idealnej prostoty i braku zróżnicowania. Dopiero wraz z fragmentaryzacją atomu pierwotnego, wraz z pojawieniem się wielości pojęcia te zaczęły zyskiwać na znaczeniu. Zatem czas i przestrzeń miały swój początek w tym sensie, że w chwili osobliwej przestrzeń Wszechświata została zredukowana w swych wymiarach do zera, a czas nie miał już momentu uprzedniego. Wszechświat nie posiadał swojego „wczoraj" głównie dlatego, że nic o tym „wczoraj" Wszechświata nie wiemy i nic nie możemy powiedzieć. Tak rozumiany „początek" jawi się jako pewien kres czasu i przestrzeni, kres, którego nasza myśl i nasza wyobraźnia, przyzwyczajone do operowania tymi pojęciami, nie mogą przekroczyć. Jest to zatem pewna granica naszej wiedzy o świecie, poza którą nie możemy już dalej pójść. Nie mamy bowiem żadnej możliwości badania stanu poprzedzającego początek obecnej ewolucji Wszechświata. Z punktu fizyki jest to początek w tym sensie, że jeżeli jakaś rzecz istniała przed tym początkiem, to nie ma obserwowalnego wpływu na zachowanie się obecnego Kosmosu. Wszystkie bowiem własności ewentualnie istniejącego świata przed tym początkiem

---

[25] O. Godart, M. Heller: La théorie du „Big-Bang" et l'hypothèse de l'atome primitif, *Revue des Questions Scientifiques*, 147 (1976), 8.

[26] B. Kuchowicz, J. T. Szymczak: Dzieje materii, jw., 122—123.

[27] G. Lemaître: L'Univers, Problème accessible à la science humaine, jw., 358; tenże, L'expansion de l'Univers, *Revue des Questions Scientifiques*, Avril 1967, 160—162; tenże, The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory, jw., 706.

[28] G. Lemaître: L'hypothèse de l'atome primitif, *Actes de la Société Helvétiques des Sciences Naturelles* 1945, 5.

[29] G. Lemaître: L'hypothèse de l'atome primitif, 1948, 339.

zostały całkowicie zatracone, wskutek kontrakcji do teoretycznego zera. Jakakolwiek preegzystencja Wszechświata ma jedynie metafizyczny charakter. Dla fizyka Wszechświat pojawia się w pobliżu osobliwości tak, jakby był to rzeczywisty jego początek. Nie przesądza to jednak, czy coś przed tym początkiem było, czy też nie. Jest to sprawa czysto metafizyczna, filozoficzna, a nie fizyczna. Przedmiotem zainteresowania nauk empirycznych, a więc i kosmologii, może być jedynie początek aktualnej ekspansji i ewolucji Wszechświata. Lemaître nazwał go początkiem naturalnym. Nauki te nie mogą jednak ostatecznie rozstrzygać o tym, czy świat istniał wiecznie, czy też miał swój początek z nicości [30].

Autor nasz zaznaczał jednak, że początku naturalnego nie można rozumieć w sensie klasycznym, tj. jako opisywanego przez „warunki początkowe", posiadające te same stopnie swobody co i wyprowadzone z nich przewidywania. Trudno byłoby wtedy zrozumieć, w jaki sposób warunki początkowe byłyby rzeczywistym początkiem. Zawsze bowiem można by traktować je jako wyprowadzone z warunków wcześniejszych, i tak w nieskończoność. By jednak fizyka dysponowała pojęciem realnego początku, należałoby wprowadzić czynnik nadprzyrodzony, który powołując świat do istnienia, nadawałby równocześnie sens realnemu początkowi. Prowadziłoby to do pomieszania płaszczyzny fizycznej z metafizyczną, a więc do znacznego zamieszania na terenie nauki. Dopiero nastanie fizyki kwantowej — zdaniem Lemaître'a — pozwoliło na rozwiązanie tej trudności. W myśl bowiem zasady nieoznaczoności dany układ fizyczny, a więc i Wszechświat jest przedstawiany jako zbiór „stanów" potencjalnych, które mogą być albo nie być realizowane. Stąd z tego samego początku mogą wyewoluować zupełnie inne światy. Warunki początkowe nie muszą już posiadać tych samych stopni swobody co wyprowadzone z nich następstwa. Tak więc naturalny początek, rozumiany jako realizujący najprostsze z możliwych warunki początkowe, nabiera określonego sensu fizycznego bez uciekania się do metafizyki. Nie znaczy to jednak, że fizyka jest w stanie dokładnie go opisać. W swym opisie może się tylko asymptotycznie do niego zbliżać, nie osiągając jednak kresu. W idealnej bowiem prostocie, realizowanej przez naturalny początek, żadne kwestie fizyczne nie mogą być już podnoszone [31].

Widzimy zatem, że podana przez profesora lowańskiego interpretacja osobliwości początkowej posiada wyraźny sens fizyczny. Autor nie wyszedł w niej poza granice nauk przyrodniczych, uważając, że problem powstał na gruncie teorii fizykalnej i tam winien znaleźć rozwiązanie. Fakt ten w sposób zasadniczy wyznaczał podejście Lemaître'a do problemu stworzenia w kontekście jego kosmologii. Musi on zatem być wzięty pod uwagę przy próbach rekonstrukcji jego stanowiska w tym względzie. Próbom tym poświęcona zostanie druga część niniejszego artykułu.

[30] G. Lemaître: The Primeval Atom Hypothesis and the Problem of the Clusters of Galaxies, (w:) La Structure et L'Evolution de l'Univers, XI Conseil de Physique, Bruxelles 1958, 7; tenże: The expanding Universe (Nie opublikowany artykuł Lemaître'a, znajdujący się wśród jego pism, a przeznaczony dla Katolickiej Encyklopedii Japońskiej), 47.

[31] G. Lemaître: The Primeval Atom Hypothesis and the Problem of the Clusters of Galaxies, jw., 5—6.

II. OSOBLIWOŚĆ POCZĄTKOWA A KREACJONIZM

Pojawienie się osobliwości początkowej w modelach kosmologicznych z natury rzeczy postawiło Lemaître'a przed pytaniem o stosunek tej osobliwości do prawdy o stworzeniu świata przez Boga. Problem miał charakter nie tylko osobisty, ale przyjął również wymiary ogólniejsze. Zarysowały się bowiem różne podejścia do tego zagadnienia. Niektórzy z wielkim entuzjazmem przyjęli osobliwość, nadając jej wyraźnie kreacjonistyczną interpretację. Uważali oni, że w nietypowych warunkach początkowych nastąpiło stworzenie świata z niczego. Początek aktualnej ewolucji Kosmosu utożsamiali więc z powołaniem świata do istnienia z nicości [32]. Inni natomiast, obawiając się takich właśnie skojarzeń i interpretacji, woleli w ogóle nie akceptować osobliwości na terenie kosmologii, opowiadając się tym samym za modelami bez punktów osobliwych [33].

W tym kontekście interesujące staje się stanowisko twórcy Hipotezy Atomu Pierwotnego, który akceptując kreacjonizm jak i występowanie osobliwości nie chciał jednak narazić się na zarzut ani tendencyjności, ani też zbyt powierzchownego rozwiązania problemu. Z perspektywy czasu widać, że była to postawa słuszna, która nie tylko przetrwała do dnia dzisiejszego w swych zasadniczych rysach [34], ale również przyczyniła się w pewnym stopniu do złagodzenia napięć między nauką i wiarą przez usunięcie wielu niechęci, wzajemnych uprzedzeń oraz zarzutów podnoszonych przeciw nauce chrześcijańskiej.

Podejmując zagadnienie stosunku osobliwości początkowej do prawdy o stworzeniu Lemaître kierował się powszechnie przyjmowaną na gruncie katolickim zasadą rozdziału nauki od wiary [35]. Uważał je za dwie niezależne, chociaż nie wykluczające się płaszczyzny ludzkiego poznania, których w żadnym wypadku nie należy ze sobą mieszać. Prowadziłoby to do ogromnego zamętu metodologicznego i wcale nie ułatwiłoby rozwiązania istniejących problemów tak na jednej, jak i na drugiej płaszczyźnie. Nauka bowiem posiada swoje własne metody badawcze niezależne od jakiegokolwiek czynnika zewnętrznego w stosunku do niej. Stąd uczony wierzący abstrahuje od wiary w swoich badaniach naukowych. Czyni to nie dlatego, że wiara mogłaby mu w tym przeszkadzać, ale z tej racji, że nie widzi potrzeby odwoływania się do niej w swojej działalności naukowej. Zachowuje się więc tak samo jak uczony nie wierzący, gdy uczestniczy w rozwiązywaniu konkretnych kwestii naukowych [36]. Nie znaczy to jednak, że teorie naukowe nie mogą być interpretowane w duchu takiej czy innej filozofii czy wiary. Wtedy jednak żadna z tych interpretacji nie może wchodzić w zakres nauki [37].

---

[32] E. T. Whittaker: Space and Spirit. Theories of the Universe and the Argument for the Existence of God, London 1946; E. A. Milne: Cosmology and the Christian Idea of God, Oxford 1952.

[33] A. S. Eddington: On the Instability of Einstein's Spherical World, *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, 90 (1930), 668—678; W. Bonnor: Zagadka rozszerzającego się Wszechświata, Warszawa 1972.

[34] E. L. Mascall: Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze, Warszawa 1968; M. Heller: Początek świata, Kraków 1976.

[35] J. Ladrière: La science, le monde et la foi, Casterman 1972; M. Heller: Wszechświat i słowo, Kraków 1981.

[36] G. Lemaître: La culture catholique et les sciences positives (w:) Actes du VIè Congrès Catholique de Malines, 5 (1936), 69.

[37] O. Godart, M. Heller: Les Relations entre la Science et la Foi chez Georges Lemaître, *Pontificia Academia Scientiarum*, 3 (1978), 3.

W następstwie takiego stanowiska profesor z Louvain zdecydowanie przeciwstawiał się jakiemukolwiek utożsamianiu czy nawet łączeniu osobliwości początkowej z teologicznym rozumieniem początku świata jako stworzenia z niczego. Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień w tym względzie wprowadził podwójne nazwy. Początek w kosmologii nazwał początkiem naturalnym (*commencement naturel*), a w teologii początkiem istnienia (*début de l'existence*) lub początkiem rzeczywistym (*real beginning*) [38]. Stanowczo przeciwstawiał się również wszelkim próbom wykorzystywania osiągnięć kosmologii do pozornie naukowego uzasadnienia lub obrony dogmatów wiary. Uważał, że zaproponowana przez niego w ramach Hipotezy Atomu Pierwszego interpretacja osobliwości początkowej pozostaje poza jakąkolwiek kwestią metafizyczną czy religijną. Stąd nie zabrania ona materialiście na negowanie całej rzeczywistości transcendentnej, a wierzącemu nie pozwala na łączenie jej z prawdą o stworzeniu świata z nicości [39]. Problemy te są przedmiotem zainteresowania filozofii i wiary, i jako takie nie mogą być rozwiązywane za pomocą analiz przeprowadzanych na gruncie fizyki lub astronomii. Dlatego w ramach Hipotezy Atomu Pierwotnego po prostu nie istnieją nie są podnoszone, gdyż byłyby źle postawione [40]. Trudno by było wówczas zrozumieć samo powstanie świata z nicości, gdyż teoria ta nie dysponuje ani metodami, ani językiem do tego typu rozważań.

Z drugiej strony groziłoby to niebezpieczeństwem sprowadzenia Najwyższego Bytu do rzędu hipotezy naukowej i zamknięciem Go w ramach teorii przyrodniczej. W ten sposób Bóg stałby się częścią danej teorii, która rościłaby sobie pretensje do odsłaniania najgłębszych tajników Jego egzystencji. A przecież w myśl słów proroka Izajasza [41] jest On Bogiem ukrytym, któremu z istoty przysługuje transcendencja, niepoznawalność i nieogarnioność [42]. Istnieje On bowiem „poza" lub „ponad" czasem i stąd żadne Jego działania, w tym także akt stworzenia nie zachodzą w czasie. Bóg bowiem wcale nie potrzebuje uprzednio istniejącego czasu jako środka do działania. Według nauki św. Tomasza z Akwinu czas jest atrybutem tego, co stworzone, a więc gdy nie ma stworzeń, nie ma i czasu. Bóg powołał do istnienia i stworzenia, i czas. Stąd akt stworzenia jest zupełnie jedyny i głęboko tajemniczy. Bóg w swoim akcie stwórczym nie ma żadnego obserwatora i świadka. Dla chrześcijańskiej teologii pojęcie stworzenia nie odnosi się głównie do hipotetycznego aktu w przeszłości, dzięki któremu Bóg powołał świat do istnienia, lecz do ciągłego aktu, którym Bóg zachowuje świat w istnieniu tak długo, jak długo chce, by istniał. W pojęciu stworzenia istotne jest zatem podkreślenie ustawicznej zależności stworzenia od Stwórcy, a nie rozstrzyganie kwestii czasowego czy odwiecznego istnienia świata. Jest to bez znaczenia dla aktu stworzenia, który i tak dokonuje się poza czasem [43]. Św. Tomasz utrzymywał, że rozum ludzki może wprawdzie uzasadnić prawdę o stworzeniu świata przez Boga, ale jedynie dzięki Objawieniu człowiek wie, że świat nie istniał zawsze. W żaden sposób nie można tego udo-

---

[38] G. Lemaître: L'expansion de l'Univers, *Revue des Questions Scientifiques*, jw., 159—160; tenże; The Primeval Atom Hypothesis, 1958, jw., 5—7.

[39] G. Lemaître: The Primeval Atom Hypothesis, 1958, jw., 7.

[40] G. Lemaître: The expanding Universe, jw., 47.

[41] Iz 45,15.

[42] W. Granat: Teodycea, Lublin 1968, 392—394.

[43] E. L. Mascall: Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze, jw., 142—143.

wodnić. Jednak moment, w którym świat rozpoczął swe istnienie, nie był czasem, chociaż był on z czasem związany. Stanowił bowiem jego granicę, a nie część [44].

Rozumiemy teraz, dlaczego Lemaître z takim zdecydowaniem odrzucał wszelkie próby łączenia Hipotezy Atomu Pierwotnego z doktryną kreacjonizmu, unikając tym samym nadawania tej hipotezie wydźwięku metafizyczno-teologicznego. Bóg w swoim istnieniu i działaniu jest tajemnicą, jest Bogiem ukrytym i jako taki nie może być bezpośrednim przedmiotem zainteresowania nauk przyrodniczych. Jako Przyczyna Transcendentna względem świata nie może być sprowadzony do rzędu innych przyczyn i działać „obok" nich lub na równi z nimi, pozostawiając po sobie takie czy inne „ślady" swojej działalności. W żaden sposób nie uzupełnia On niewystarczalności czy słabości przyczyn wtórnych, zwanych też kategorialnymi, a tym bardziej nie może być traktowany jako wygodne panaceum na wszystkie kłopoty i niewyjaśnione problemy, przed jakimi staje nauka. Bóg działa we wszystkich przyczynach, jest w ich działaniu sprawiając, że mogą one w ogóle być przyczynami. Bez Niego wcale by ich nie było. Stąd nie należy w świecie szukać jakichś poszczególnych „śladów" Boga, gdyż cała rzeczywistość, wszystko, co istnieje, jest takim jednym wielkim śladem Boga [45]. Świat zatem jawi się dla nauki jako wielkość zamykająca się w sobie, a nie jakby otwarta w pewnych punktach i przechodząca w nich w Boga, czy też doświadczająca w jakichś pojedynczych, możliwych do zaobserwowania miejscach, „pchnięć boskich", o których wspominał P. S. Laplace czy J. Jeans. Tylko jako całość i to w sposób mało rzucający się w oczy naprowadza on na Boga jako na swoją ostateczną rację [46]. Bóg w swym działaniu jest ponadczasowy, podczas gdy nauki przyrodnicze nie wychodzą i nie mogą wyjść poza czas. Widać to wyraźnie w wypadku osobliwości początkowej, w której załamuje się wszelkie poznanie przyrodnicze właśnie dlatego, że załamują się tam pojęcia czasu i przestrzeni. Stąd akt stworzenia z niczego nie może być przedmiotem rozważań takiej czy innej teorii przyrodniczej. Tym bardziej żadna teoria nie może pokusić się o utożsamienie faktu stworzenia świata z jego absolutnym początkiem czasowym. Problem ten jest bowiem uwikłany w filozoficzny spór o naturę czasu. Jeśli np. przyjęłoby się tzw. relacyjną koncepcję czasu, to czas bez zdarzeń jest fikcją. Stanowi on bowiem pewną relację porządkującą zdarzenia w świecie materialnym. A więc jeżeli nie ma materii, to nie ma również czasu; nie ma sensu mówić o czasie poza materią. Z punktu widzenia relacyjnej teorii czasu właściwie trudno mówić o początku. Samo pojęcie początku zakłada, że przedtem czegoś (czego początek mam na myśli) nie było; nie było świata, był pusty czas. Skutkiem tego w relacyjnej teorii czasu prawdziwe jest twierdzenie, że świat istniał zawsze, nawet jeśli się przyjmie, że został stworzony przez Boga. Bo zawsze od kiedy istniał czas, świat już był [47]. Stworzenie zatem nie zakłada z konieczności absolutnego początku czasowego świata i na odwrót. Pierwotniejsza jest tu bowiem sama koncepcja czasu.

To wyraźne rozgraniczenie zakresów Hipotezy Atomu Pierwotnego i doktryny kreacjonistycznej nie oznacza tym samym, że autor nasz nie

[44] Św. Tomasz z Akwinu: De pot., III. 17, ad. 5.
[45] K. Rahner: O możliwości wiary dzisiaj, Kraków 1965, 66.
[46] M. Heller: Wszechświat i słowo, jw., 46—48.
[47] M. Heller: Pojęcie kreacjonizmu a współczesna kosmologia, *Znak*, 213(1972), 323.

widział przydatności rozważań kosmologicznych i w ogóle przyrodniczych dla problematyki metafizyczno-teologicznej. Wprawdzie nie mogą one dostarczyć bezpośredniej argumentacji pozytywnej na korzyść takiego czy innego dogmatu wiary, bo to przekracza ich możliwości, ale mają one ogromne znaczenie pomocnicze. Przede wszystkim przyczyniają się do usuwania narosłych nieufności między nauką i wiarą oraz łagodzenia powstałych napięć. Lemaître podkreślał, że teolog winien orientować się w prawdziwych osiągnięciach współczesnej mu nauki i szanować je. Pozwoli to na uniknięcie szeregu podejrzeń i pożałowania godnych nieporozumień, których źródłem była najczęściej ignorancja wielu teologów w sprawach naukowych [48]. Uczony natomiast nie może dowolnie zabierać głosu w kwestiach wiary i w imię nauki głosić walki z religią. Ścisłe trzymanie się własnego przedmiotu badawczego i niewychodzenie poza niego uświadomi mu neutralność nauki względem zagadnień wiary. Nauka bowiem nie może potwierdzić, ale nie może też zaprzeczyć prawdom religijnym [49].

Wyraźne rozgraniczenie kompetencji teologii i nauki na przykładzie kosmologii i doktryny kreacjonizmu pozwoliło Lemaître'owi wykazać, że z natury rzeczy nie ma i nie może być sprzeczności między nauką i wiarą. Wszystkie pojawiające się napięcia w tej dziedzinie są następstwem naruszenia kompetencji przez którąś ze stron. Stwierdzenie takie odegrało doniosłą rolę w procesie kształtowania się właściwej postawy uczonych względem prawd religijnych, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę, że były to czasy otwartej walki z religią w imię nauki.

Poza tą wyjaśniającą i porządkującą funkcją, rozważania naukowe oddają również ważną przysługę w procesie „podprowadzania" do problematyki filozoficznej i religijnej. Uczony zdaje sobie sprawę z ograniczoności dyscyplin naukowych, z ich niemożności rozwiązania wszystkich nurtujących człowieka problemów i stąd rodzi się u niego potrzeba szukania takich dziedzin wiedzy, które odpowiadałyby na stawiane przez człowieka pytania. Jest to niejako „naturalny" sposób dojścia do problematyki metafizycznej, a nawet religijnej, poprzez uświadomienie sobie niewystarczalności rozważań naukowych. Tak więc analizy naukowe mogą stać się punktem wyjścia problematyki religijnej, mogą pogłębić i rozszerzyć empiryczną podstawę, z której wychodzi argumentacja za istnieniem Boga, a także mogą służyć jako podstawa dla analogii i obrazowego ukazywania wielu prawd filozoficzno-teologicznych.

Można powiedzieć, że są to dziedziny uzupełniające się, dające jeden wspólny obraz świata, a człowiek jest tym, który je jednoczy.

Dla całości obrazu należy jeszcze wspomnieć o podejściu Lemaître'a jako kosmologa do biblijnego opisu stworzenia świata [50]. Wiadomo bowiem, że opis ten noszący znamię Objawienia Bożego stanowi jedno z głównych źródeł wiary w stworzenie świata z niczego. Z drugiej strony na przestrzeni wieków budził on chyba najwięcej kontrowersji, stając się często przedmiotem krytyki ze strony nauki, a zwłaszcza dynamicznie rozwijającej się kosmologii przyrodniczej. Stąd stanowisko profesora lowańskiego w tej sprawie mogło odegrać pewną pozytywną rolę, mimo że problem sam w sobie posiada charakter egzegetyczny.

Autor nasz z zagadnieniem tym zetknął się stosunkowo wcześnie, bo

---

[48] G. Lemaître: La culture catholique et les sciences positives, jw., 66.

[49] M. Heller: Wszechświat i słowo, jw., 83—88.

[50] Zagadnienie to dosyć szeroko omawiają: O. Godart, M. Heller: Les Relations entre la Science et la Foi chez Georges Lemaître, jw., 8—11.

podczas studiów filozoficzno-teologicznych w Seminarium Duchownym w Malines, a więc jeszcze przed okresem intensywnej swojej pracy naukowej. Ponieważ jednak w późniejszym okresie do zagadnienia tego nie wracał bezpośrednio i nie wnosił żadnych istotnych uwag, mimo ciągłego pogłębiania problematyki kosmologicznej, te pierwotne rozwiązania należy uznać za reprezentatywne dla całego jego życia.

Podstawowym źródłem naszej wiedzy o stanowisku Lemaitre'a w tym względzie jest zachowany w archiwum jego prac i pism przy Instytucie Astronomii i Geofizyki Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-la-Neuve szkic kazania pt. „Trzy pierwsze słowa Boga", komentujący pierwsze wersety Księgi Rodzaju [51]. Szkic ten nosi ślady przyjmowanej ówcześnie w większości seminariów duchownych i fakultetów teologicznych egzegezy, która nieco później została pogłębiona i oficjalnie zaaprobowana przez znaną encyklikę papieża Piusa XII *Divino afflante Spiritu* [52].

Punktem wyjścia omawianego szkicu było wyraźne rozgraniczenie porządku nauki od porządku wiary. Dopiero w tym kontekście rozpatrywał Lemaître problem wzajemnych relacji między biblijnym opisem stworzenia a osiągnięciami naukowej kosmologii. Na potwierdzenie tezy, że nie może być bliższych związków pomiędzy tymi z natury różnymi zagadnieniami, autor nasz przytoczył wypowiedź św. Augustyna, że Duch Św. nauczając przez autorów natchnionych nie chciał pouczać ludzi o wewnętrznej istocie rzeczy obserwowanych, a więc o wiedzy, która nie miałaby większego znaczenia dla zbawienia [53].

Stąd nie należy przywiązywać zbytnio uwagi do faktu, że zarówno kosmologia przyrodnicza, jak również opis biblijny dotyczą tego samego przedmiotu, którym jest Wszechświat jako całość. Zadania ich są jednak zupełnie odmienne. Opowieść biblijna ukazuje świat taki, jaki jawi się ludziom w poznaniu potocznym, podczas gdy naukowa kosmologia, poprzez cierpliwe i systematyczne badania, dąży do syntetycznego obrazu świata, ujmującego w sposób jasny stosunki i relacje pomiędzy różnymi jego elementami. Nie należy się więc doszukiwać w tym względzie żadnych analogii czy odpowiedników, nawet wtedy gdy w pewnych szczegółach, np. w wypadku samego porządku stworzenia rzeczy, opis biblijny pokrywa się z realną historią Wszechświata. Mimo że nie jest to niemożliwe, gdyż Duch Św. doskonale zna dzieje Wszechświata, to jednak nigdy zamiarem autora natchnionego nie było pouczanie ludzi o prawdach naukowych. Jest to zgodne ze współczesną egzegezą, według której sam charakter opisu, a w szczególności porządek stwarzania, całkowicie został zdeterminowany przez kompozycję formalną opisu [54].

Tymi zapewne racjami powodowany Lemaître nigdy nie dał się pociągnąć zbyt powierzchownym interpretacjom konkordystycznym, mimo że tego rodzaju tendencje dały się zaobserwować u niektórych kosmologów. Tak np. dla Laplace'a, Poincarégo i Jeansa pierwotny chaos, sugerowany przez Księgę Rodzaju, jawił się jako ogromna mgławica, przyjmowana w klasycznej kosmologii dla wyjaśnienia punktu startowego ewolucji. Przez pewien czas Lemaître interesował się tą myślą, ale głównie po to, by samą ideę mgławicy Laplace'a pogodzić z osiągnięciami współczesnych mu nauk. Kiedy to się jednak nie udało, całkowicie odszedł od

---

[51] Jest to szkic kazania pisany ręcznie, nie dokończony i datowany 29 VI 1921
[52] Pius XII: Encyklika *Divino afflante Spiritu*, AAS 35(1943).
[53] G. Lemaître: Les trois premières paroles de Dieu, szkic kazania, jw.
[54] S. Styś: Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki, Lublin 1955.

idei mgławicy pierwotnej, opowiadając się za stanem pierwotnej kondensacji.

Powyższe analizy wykazały całkowitą niezależność i autonomię uprawianej przez Lemaître'a kosmologii od idei stworzenia i jej biblijnego opisu. Wydaje się jednak, a potwierdza to prof. O. Godart, bliski współpracownik Lemaître'a [55], że związki takie istniały, ale w płaszczyźnie motywacyjnej. Chęć rozwiązania podnoszonych zarzutów pod adresem doktryny kreacjonistycznej, a głównie pod adresem biblijnego opisu, ze strony kosmologii przyrodniczej musiała stać się jednym z motywów podjęcia badań w tym zakresie, a zwłaszcza zbudowania takiej teorii kosmogonicznej, która z jednej strony uwzględniałaby najnowsze osiągnięcia nauki, a z drugiej nie podważała chrześcijańskiej nauki o stworzeniu. Jak wiadomo, teorią tą miała być Hipoteza Atomu Pierwotnego, o której Lemaître sądził, że warunki takie spełnia.[56]

Można powiedzieć, że w tej bardzo szczegółowej kwestii profesor z Louvain trzymał się z całą konsekwencją wypracowanej w toku swoich badań naukowych reguły metodologicznej, głoszącej rozdział nauki od wiary i zachowanie ich wzajemnej autonomii. Nie przeszkadzało mu jednak, by w jego sferze poznawczej te odległe i autonomiczne działy wiedzy nabrały pewnych związków bądź jako elementy motywacyjne, bądź też jako wzajemnie dopełniające się płaszczyzny wiedzy ludzkiej, dające całościowy obraz świata.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone rozważania wskazują na wielką ostrożność i naukową rzetelność Lemaître'a w kwestii rozwiązywania zagadnień z pogranicza nauki i wiary. Podane przez niego propozycje pozostają w zgodzie z oficjalną nauką Kościoła, sformułowaną na Soborze Watykańskim I [57], i są w głównych zarysach akceptowane przez współczesnych kosmologów wierzących.

Wprawdzie w myśl stanowiska Lemaître'a nie należy szukać w naukach wsparcia dla katolickich dogmatów, jednak rozważania problematyki z pogranicza nauki i wiary mają ogromne znaczenie światopoglądowe.

Przede wszystkim dają naoczny przykład, że nie istnieje i nie może istnieć z natury rzeczy konflikt między osiągnięciami nauk przyrodniczych i dogmatami wiary. Początek, o jakim mówi kosmologia, może stać się w jednakowym stopniu przedmiotem rozważań i materialisty, i kreacjonisty. Kosmologia bowiem nie daje w tym względzie ostatecznych rozwiązań ani pozytywnych, ani negatywnych, gdyż jako nauka empiryczna dać ich nie może. Stąd błędne były podnoszone do niedawna jeszcze głosy przeciwników religii, że stoi ona w wyraźnej sprzeczności z najnowszymi wynikami nauki, że hamuje swobodny rozwój nauki i stąd musi zniknąć, ustępując miejsca tzw. światopoglądowi naukowemu.

Wielce pouczające są również stwierdzenia Lemaître'a, zdecydowanie odcinające się od doszukiwania się jakichkolwiek analogii między biblijnym opisem stworzenia świata a poszczególnymi stadiami ewolucji Wszechświata.

Ponadto rozważania te wprowadzają pewne uporządkowanie w dosyć

---

[55] Informacja otrzymana bezpośrednio od prof. O. Godarta.
[56] G. Lemaître: The Primeval Atom Hypothesis, jw., 7.
[57] Breviarium Fidei, Poznań 1964, I. 60—65.

skomplikowaną kwestię światopoglądową, związaną z pytaniem o czasowy początek świata. Przede wszystkim nawołują one do wielkiej ostrożności w tej kwestii. Okazało się bowiem, że prawda o stworzeniu świata z niczego pozostaje poza kwestią czasowego początku świata i jest od niej niezależna, gdyż Bóg działa poza czasem. Ponadto w zależności od przyjętej koncepcji czasu można nawet mówić o odwiecznym stworzeniu, gdyż jeżeli czas jest ściśle związany z materią, to jeśli nie było materii, nie było również czasu. Stąd błędne są usiłowania negowania istnienia Boga, opierające się o stwierdzenie wieczności świata. Pytanie o początek czy wieczność Wszechświata nie ma bowiem tak wielkiego znaczenia światopoglądowego, gdyż sedno zagadnienia streszcza się w pytaniu: czy Absolutem jest Bóg, czy też materia. Oczywiście kosmologia przyrodnicza nie może dać na nie odpowiedzi, gdyż wykracza ono daleko poza jej granice i należy do płaszczyzny filozoficzno-teologicznej.

LA SINGULARITÉ INITIALE ET LE CRÉATIONISME SELON GEORGES LEMAÎTRE

RÉSUMÉ

Cet article présente un essai de reconstruction l'attitude de Lemaître au sujet de la relation entre la singularité initiale et l'idée de création.

La première partie de cet article expose l'enseignement du professeur de Louvain concernant la singularité en tenant compte de son interprétation physique. La seconde partie de l'article c'est une réponse aux questions posées dans le titre.

Lemaître rejette catégoriquement toute identification ou conjonction de l'idée de la singularité initiale avec l'idée théologique de l'origine du monde comme création „ex nihilo". Cette affirmation de Lemaître n'est qu'un corollaire de sa théorie physique et par conséquent elle ne peut pas resoudre une question d'ordre métaphysique et théologiuqe. Donc elle ne peut pas être utilisée comme élément essentiel dans la controverse entre le créationisme et le matérialisme.

INDEKS OSÓB

Abel, postać biblijna 366
Abèlard P. 231 233—236 248 251 253—338
Abellineno, abp 172
Abgarowicz K. 21 55
Abraham, postać biblijna 198 256 261 301 393 409 415—416
Abraham W. 227
Adalbertus, patrz św. Wojciech 16
Adam, postać biblijna 254—255 260 264 284 288 297 322
Addamiano N. 220
Ados 66—67
Agnieszka, św. 78 179
Alberigo J. 147
Albert Wielki 251
Albert, abp 124
Albrecht J. 79
Albrecht, książę pruski 134—135
Aleksander III pp 64
Aleksander IV pp 124—125 155
Aleksander Jagiellończyk 129—131
Aleksander z Hales 251
Aleksandrowicz P. 148
Aleksy, św. 13 15 32 39 43 47 63 186
Algier z Liège 245
Alkuin 222—224 237 239
Amalekici 413
Ambrozjaster 242
Ambroży Autopert 238
Ambroży, św. 210 294 391—393
Amon, postać biblijna 411
Ammonici 415
Andrzej, św. apostoł 78 340 345 354 359—361 373 378 394—395
Andrzej, św. (Świerad, Żórawka) 51—52
Andrzej Bobola, św. 52—53 74 76
Anglosasi 218—219
Anna, św. 78 342 345 347 349 367 402 403
Anna, prorokini, postać biblijna 263
Anna, żona Włodzimierza Wielkiego 221
Ansegisus 228
Ansgard, św. 74
Antoni Opat (eremita), św. 78 80 381
Antonin 367
Anzelm, bp warmiński 101 339
Anzelm Kantuaryjski, św. 246 248—253
Anzelm z Laon 246
Apolonia, św. 349 385
Apostel L. 431
Arnold z Boenneval 241
Arnulf, bp 65
Asztarta, bogini 414
Atanazy Wielki, św. 231 233 240 246 318
Atton z Verceil 242
Axer G. 138
Ava, pustelnik 244
Augustyn, św. 197 218 221 224 231 233 236—237 242 244 245 252 255 263—264 266 270 278 293 297 299 314 320 333—334 354 375 391 392—393 446
Baal, postać biblijna 414
Babilończycy 412
Bader J. 114
Bagniewski T. 363
Balk H. 185
Ballerini, stolarz 104
Bałtowie 22 68
Banaszak M. 227
Bandinelli R. (Aleksander III pp) 337
Bangel V. 389
Bannister M. 36
Baraniak A. abp 8
Baranowski W. 153 155 158
Barbara, św. 74 78 346 365 385
Barberini, kard. 164 175
Barczewski W. 79 80 84
Bardecki A. 418
Bardyn J. 402
Barnaba, św., postać biblijna 47
Baroniusz C., kard. 46 67 70—71 74
Bartłomiej, św. apostoł 8 37 78 344
Bartnik Cz. S. 231—233 236 239 279 289 297
Bartolomowicz J. 369—370 381
Bartolomowicze 348 366
Basnage J. 239
Batory A., kard. 101 147 152
Batory Stefan, król 151
Bauer J. 231
Bazyli Wielki, św. 240
Bazyli II, ces. 221
Becquerel H. 425
Beda Czcigodny (Venerabilis) 191 223 237—238 241 244
Belau H. 388
Bender A. 69 70
Benedykt z Nursji, św. 15 36 39 47 49 51 52 59 66 391 392
Benedykt, św., z V polskich męczenników 228
Benedykt VIII pp 64
Benedykt XIII pp 165
Benedykt Lewita 228
Beniamin, postać biblijna 261
Bensch T., bp 371
Benz K. J. 34
Berendt A. 365
Berendt G. 365
Berengariusz z Poitiers 336
Bernard z Clairvaux, św. 247 248 251—253 264 266 334 391—392
Berta, żona Etelberta 221
Białkowski P. P. 353 356
Białobrzeski Cz. 425
Białowicz-Krygierowa Z. 390
Bianiak J. 7 11 16—17 50—51 63 65
Bielowski A. 20 62
Biermann J. A. 117
Bihlmeyer K. 182—183
Birkeland H. 412
Bittner S. 61
Bludau A., bp 61 74 88 348

Blum F. 116
Blume Cl. 36
Blumenstok A. 138
Bober A. 238
Bodański R. 123—124 126 128 131 147 159 181
Boecjusz 268
Boehmer J. 124
Boetticher A. 79 340 343 347—350 352 358—359 361—362 364 365 367 372 383—385 388
Bogdanowiczowie 396
Bogucki S. 376 404
Bolesław Chrobry, król 6—8 10 12—14 16—17 21—22 24 28—32 34 36 39 43 45—51 55 63—64 66—68 75 76 88 92 219 221 223 228
Bolesław Krzywousty, król 8 47 224
Bolesław Szczodry 219
Bols (Buls) C. 402
Bonifacy, św. 13 15 32 39 43 47 52 63 74 80 84 87 91 218 222
Bonifacy XI pp 65
Bonnor W. 442
Borasta G. 157
Borkowska U. 51
Bornowski J. 340 384
Borowska T. 128—131
Borys, książę 221
Borzinimski S. 144
Borzyszkowski M. 9 15—17 342
Boson 248
Bourgerol J. G. 251
Böhmer J. E. 34
Brantho, bp 65
Braulik G. 410
Braunbek W. 425
Broglie L. 425
Brunon, kartuz, św. 80 92 243
Brunon (Bruno, Bonifacy) z Kwerfurtu, św. 5—7 9—14 16 19 21 23 24 27 28 31 34 43 45—50 52—55 57 60—62 65—92 219 223 228 229
Brunon z Ołomuńca, bp 69
Brunsberg A. L. de 402
Brygida, św. 349
Brzetysław, książę czeski 36
Buchholz A. 404
Budzik W. 221
Buffon 432
Bukowski J. 87
Bułgarzy 218 221 225
Bur J. 231
Burbidge G. 439
Burchet 171
Büttner D. S. 61 66

Cader A. 115
Canaan T. 415
Canaparius (Kanaparius) J. 30
Caspar E. 2 0
Cecylia, królowa 165
Cecylia, św. 392
Celińska E. 362
Celle P. 241
Celsus 257
Chavanon J. 34
Chenu M. D. 234
Chevalier U. 202
Chojnacki P. 430
Christian, bp 9—10 69
Chrzanowski T. 347—348 372
Cichowski J. 111 119 403
Ciołek E., bp 129
Clasen K. H. 372
Clercq de E. 34
Commendone F. 148—149 155 158
Compton 425
Congar Y. 231
Contesse S. 114
Conwenez (Conwentz) H. 25
Coscia, kard. 172
Coster de Venrade (von Venrade) A. 402
Cramer A. 127
Curie P. 425
Cyprian, św. 231
Cyryl, św. 220 231 233 266 334
Czanow 402
Czapliński, malarz 115
Czapliński W. 182
Czarnecka S. 380
Czarnkowski A. 144
Czartoryscy 131 153 155
Czegenhals B. 402
Czepel M. 129
Czesi 8 39
Czihak E. 372

Dambkowski W. 402
Damian, św. 78
Daniel, postać biblijna 348
Danielski W. 186
Dante A. 400
Dantyszek J., bp 133—134 143 145 342 362
Datteln A. 1 7
Dawid, postać biblijna 282 392 409 411 416
Dehio G. 79 347—351 353—354 356 358—359 361—364 367 372 384—385 388
Delacroix S. 217
Delagneau G. 234
Delisle L. 247
Delphinus P. 66
Dembska A. B. 364
Destabel C. 429
Dettloff W. 254
Dębski A. 114—115
Dicke R. H. 439
Dienner J. 244—245
Dionizy, św. 59
Dirac P. A. M. 423 427
Dist J. von 124 327
Dittrich F. 362 372
Długosz J. 8
Dobrawa, żona Mieszka I 48 220—221 223
Dobrzeniecki T. 372
Dominik, św. dominikanin 391—392
Donat, św. 366
Douglas E. J. D. 232

Dowiat J. 21 29
Döbel J. K. 359
Dreesen z Kolonii 340
Dreves G. M. 36
Drexler F. 400
Drojowski 144
Drozyłowski 117
Drzewicki M., abp 133
Dudecki P. 404
Dufour X. L. 418
Dunin-Wąsowicz T. 13 17 31 34 36 43
Duns Szkot 298
Durand W. 86
Dümmler E. 222
Dytmar, bp praski 27
Dziaduski J. 144
Działyński M., bp 156—157 348
Działyński T. 131
Dzierzgowski M., abp 134 140 142 144 154—155
Dziewulski W. 217 224

Eberhard z Nysy, bp 339—340
Eddington A. S. 431—432 442
Edomici 415
Efezjanie 386
Ehm J. Ch. 119
Ehrlich L. 223
Eichhorn A. 70 80 131 135 139—140
Einstein A. 422—428 432 435—436
Ejsmont M. 5 407
Eleazar, postać biblijna 364
Eliasz, postać biblijna 261
Ellis G. F. R. 437
Elsner P. 119
Elżbieta, św., postać biblijna 78 188 209—211 213 263 356
Emerich F. 402
Engell A. I. 373
Erazm, św. 346
Eriugena, Szkot 242
Estera, postać biblijna 416
Estreicher K. 138
Etelbert, król Kentu 221
Ewa, postać biblijna 191 200—201 204 211 326
Ezechiel, postać biblijna 348 364 412

Falandysz L. 27 28
Falkowski Cz., bp 52—53
Fantoni L. (starszy) 165
Fantoni L. (młodszy) 165—179
Fenicjanie 414
Ferber M., bp 111 132—133 142 145 342 361 402
Ferberowie 362
Filip, św., apostoł 361
Filipiak M. 410 416
Filonardi M. 163
Fink K. 217
Fleischer F. 71
Florian, św. 51 74 86 337
Florian, pomocnik stangreta 114
Focjusz 240
Forstreuter K. 124
Fortunat 245
Fournier P. 245
Franciszek z Asyżu, św. 101 346 356—376 403
Frankowie 220—221
Frankowie Wschodni 45
Fransen I. 239
Frenzel A., bp 394
Freundt B. 401
Freundt (Freint) A. 402
Friedmen 435
Froelich A. 401
Fros H. 63 80
Fruktoza, św. 366
Fuchs (Vucks) A. 402
Fuhg A. 340 404
Fulbert z Chartres 241
Funk J. 343
Fryderyk II, król 106
Fryderyk II, król pruski 95 111
Fryderyk III, król niemiecki 182
Fryderyk, mistrz krzyżacki 130

Gabriel Archanioł 189 346
Galesinus O. 66
Gall anonim 8 36 49 228
Gall E. 79 347—351 353—354 356 358—359 361—363 367 372 384 385 388
Galot J. 254
Galot P. 234
Gamrat P., abp 133 143
Gandillac M. de 234
Gansiniec R. 34
Garrone M. 418
Gaudenty (Radzym), brat św. Wojciecha 8 12 20 24 27
Gąsiorowski A. D. 403
Geese J. 381
Geiges z Fryburga 340
Gembicki W. 155 168
Génicat L. 239
Gennadiusz 294
Gerbert (Sylwester II pp) 62
Gerhard, bp pomezański 127
Gerik Sz. 369
Gerken A. 298
Germanowie 222
Ghigiotti 107
Giese T., bp 134—135 137—138 143
Giesebrecht W. 61—62 89
Gieysztor A. 13 17 31—32 36
Glemp J., bp 5 14—16 61 88 92
Godart O. 422—423 427 437 439—440 442 445 447
Godziński R. 404
Goliński Z. 95 107 113
Gołębiewski Z. 85
Gołubiew A. 88
Gonzaga A., św. 393
Gotfryd z Nandony 241
Górny J. 15 17
Górnicki Ł. 156—157
Górnicki Sz. 149
Górowicz H. 24
Górski K. 71 125—126 129—131 223
Górski S. 131
Grabmann M. 245—246

Grabowski A.S., bp 95 101 115 174 180 345 349—350
Grabski W.J. 372
Gracjan 221
Graf P. 117
Granat W. 443
Grecy 239
Greene B. 410
Grelot P. 234 255 408
Gross J. 234 397
Grunau G. 402
Grunau Sz. 9
Grygier T. 16—17
Grzegorz Wielki pp 218 221 231 242 252 319 391—393
Grzegorz V pp 67 219
Grzegorz VII pp 219—220
Grzegorz IX pp 181
Grzegorz XIII pp 46 67
Grzegorz XV pp 218
Grzegorz z Nazjanzu 240 256
Grzegorz z Nyssy 231 233 240
Grzymała A.L. 344 403
Guarnerius 245
Guldenpfennig A. 340 397
Guillaumus Herman 247
Guillemus (Guilelmus) 264 306
Gustaw Adolf, król szwedzki 101
Gustaw R. 62

Habundi J., abp ryski 127
Harrington W.J. 415
Hartmann 245
Harwart J.J. 403
ab Hatten J.W. 403
Hawking S.W. 437
Haymo z Halberstadt 237 241—242 292—293
Härtig K. 114
Hecht J. 34
Heide J. 339 342 344 378 402—403
Heilsberg L. (drugi) 402
Heilsberg H. 402
Heilsberg W. 402
Hein M. 79
Heinigk B. 346
Heise A. 25
Heisenberg 427
Helena, św. 385 393
Heller M. 422—423 435 437—440 442 444—445
Henryk, bp warmiński 101 123
Henryk II, ces. 11 34 39 45 48—49 54 64—65 74—75 223
Henryk II, król 7
Herbord 225
Herbst S. 183
Herhalz A. 403
Herman z Valenciennes 247
Hermann E., bp 337 385
Heyde 343
Heynemann 339 402
Hieronim, św. 270 289 307 392—393
Hilary, uczeń Abelarda 336
Hilary z Poitiers 233
Hildebrand M., abp ryski 128
Hilel, rabin 418
Hipler F. 71 132 135 149 152 361 401
Hipler M. 401
Hlebowicz A. 375
Hlond A., kard. 8
Hohenzollern K., bp 73
Holton G. 424
Holtzmann R. 68
Homer I. 402
Honoriusz z Autun 246
Hozjusz S., kard. 70 74 101 111 126 129 132 135—142 144—145 147—152 154—155 160 168—169 182 184 341 343 402
Hryszan 398
Hubrich T. 53
Hugon od św. Wiktora 247
Hugon z Fleury 237 244

Ida, św. 342 345 371—372
Ignacy Antiocheński, św. 266
Ilmstat M. 403
Infeld L. 428
Innocenty II pp 255 264
Innocenty III pp 220
Innocenty IV pp 68 101 123—124 181
Innocenty VI pp 342
Ireneusz z Lyonu 231 243 246 263—264
Iroszkoci 219
Iwanoyko E. 361
Izaak, św. z V polskich męczenników 47 49 2 8
Izaak, postać biblijna 364 366
Izajasz, postać biblijna 189—191 340 348 443
Izegup lub Jesgup, wódz pogański 86
Izrael 305 318
Izraelici 261 411 413—416 418
Izydor, św. 271

Jacek, św. 52
Jacobson H.F. 125—128
Jadźwingowie 6 7 11—12 49 50 55 68
Jagiełło, patrz Władysław Jagiełło 12
Jakub Starszy, św. apostoł 78 86 355 381
Jakub Młodszy, św., apostoł 355
Jakub, postać biblijna ze ST 323 364 391 393 411 416
Jakub stangret 114
Jan, św. z V męczenników polskich 228
Jan VIII pp 220
Jan XIII pp 227
Jan XV pp 219
Jan, św. apostoł 32 43 78 107 198 260 266 299 340 347 353 360 365 390 394—396 400
Jan VII Blankenfeld, abp ryski 126
Jan Chrzciciel, św. 78 80 106—107 114 188 196 305 376
Jan Damasceński, św. 240
Jan Kanty, św. 52
Jan Marcelli, blacharz 104
Janning C. 46 62—63 68 71 91
Jan Nepomucen, św. 74 78 374 376 385
Jan Olbracht, bp 101 156—157 163 348
Jan Paweł II pp 16 220

Jan, św., pustelnik 42 47 49 52 66
Jan z Hoven (Flachsbinder) 362
Jan I z Miśni, bp warmiński 155
Jan z Salisbury 263 333
Jasiński J. 9 15 17
Jasieński 115
Jaszewski L. 361
Jeans J. 444 446
Jemielity W. 6 16—17 45
Jeremiasz, postać biblijna 196 348 410
Jerzy M., kapitan lidzbarski 352 365
Jerzy, św. 59 78 342 344 379
Jesse, postać biblijna 348 364
Jeuckens R. 32 36
Joachim, św. 86
Joachimowicz L. 257 270 273 276 286—291 298 305 307—308 310—312 318—319 322—327 331
Job, postać biblijna 293 318 319
Jodok, św. 78
Jolivet J. 234
Jonas A. 237
Jordan, bp 226 227
Jossua J. P. 233
Jozue, postać biblijna 413
Józef, św., postać biblijna 78 187 339 340 348 356 364 368 378 393 395
Józef, postać biblijna ze ST 409
Józefowicz K., 36
Juda, postać biblijna 262 364
Juda Tadeusz, św. apostoł 78
Judasz, apostoł 305
Judyta, postać biblijna 416
Juliusz III pp 135
Junker H. 415
Juraszowie R. T. 347—355 358—359 362—364 367—370

Kahl H. D. 223
Kalinowska A. 15 17
Kaliński J. 403
Kaller M., bp 80 347
Kallimach 130
Kalnassy J. 100 103
Kalsdorf z Lidzbarka 340
Kalwin J. 254
Kamieńska A. 415
Kamiński A. 50
Kanaanici 413
Kanaparius (Kanapariusz) J. 19 22 24
Kant 428 432
Karnkowski S. 152
Karol Wielki 34 45 221 223 236 239
Karol III, król szwedzki 102
Karol IV, ces. 101
Karol V, ces. 126
Karol XII, król 101
Karol Gustaw, król szwedzki 343
Karolewicz G. 49—50
Karwasińska J. 19—21 31—32 42 55 63
Katarzyna (Aleksandryjska), św. 78 107 339 345—346 374 379 381 404
Katarzyna z Hattenów 364
Katenbringk J. N. 118
Kazimierz, św. 52 53
Kazimierz, stangret 114
Kelwin L. 424
Kerbaum K. 401
Kętrzyński W. 228
Kętrzyński S. 34
Kimpel S. 82
Klaudiusz, ces. 353
Klawek A. 417
Klemens Aleksandryjski, św. 233
Klemens XI pp 383
Kleofas, postać biblijna 198
Klimaszewscy 396
Klodwig, król 220—221
Klotylda, żona Klodwiga 221
Kłoczowski J. 185 227
Kłoskowska A. 352
Knobelsdorf J. 364
Kobylnicki M. 139 141
Koczy A. 49
Koczy L. 50
Kolacki M. 152
Kolberg A. 62 64—66 70 89
Kolberg J. 365 367 370 381
Komorowska Z. 114
Konarzewski Z. 86
Konrad z Heimesfurtu 245
Konrad Mazowiecki 69
Konrad z Scheier 248
Konstantyn Wielki 393
Kopernik M. 102 397
Korytkowski J. 129 133 136 139—141 143
Korzeniowski M. S. 403
Kosma, św. 78
Kosman M. 22
Kosmas, kronikarz czeski 39
Kossendey A. 388
Kostka Z. 403
Kościuszko T. 398
Kowalewicz M. 36
Kowalscy Z. Z. 390
Kozakiewicz J. 404
Kozakiewicz S. 231
Krafft 114
Krajewski W. 53
Krasicki A. 115
Krasicki I., bp 95—98 100 103—104 106—108 110—115 117—119 121 182 339 345—346 349 383 397 400
Krasicki Karol Comes 403
Krasicki Ksawery Comes 107 403
Krasicki Marcin Comes 403
Kraszewski J. I. 103 106
Kreczmer E. 364
Krementz F., bp 72—73 78 88 385
Krescencjusze 48
Kromer M., bp 70—71 102 111 138 147 150—152 155 342—343 379
Krüger K. 71
Krystyna z Pucka 362
Krystyn, św. z V męczenników polskich 47 49 228
Kubach H. E. 32
Kuchowicz B. 438 440
Kuhn, listonosz 114
Kuhschmalz F. 126 145
Kuliccy 389 397

Kumor B. 47 49—50 52 130 147 227
Kunigk J. J. 345—346 348
Kunigk K. 110
Kurth G. 31—32 39
Kuzniecow B. G. 4?4

La Baume W. 25
Labuda G. 21
Ladriére J. 442
Lalius L. 153—154
Lamsheft (Lamsherst) J. F. 403
Landgraf A. 337
Langhanigk J. 346 402
Laplace P. S. 428 432 444 446
Laure W. 152
Le Bras G. 245
Legendorf P., bp 101
Lejeune J. 42
Lemaître G. 412 42?—423 427—433 435 436—448
Leo J. 402
Leon J. 70—71
Leon, opat z Awentynu 62
Leon Mądry, ces. 140
Leon Wielki 231 252 263
Leon XIII pp 430
Leszczyński S. 383
Leszczyński W., bp 6 147 164—165
Leśnodorski B. 68
Lidigk J. 402—403
Lietzmann H. 220
Lilienthal F. 401
Lilienthal M. 61
Lipawscy A. E. 364
Lipow M. 397 401
Lippomano A., nuncjusz 140 144
Litwini 50 68
Lloyd R. B. 234
Loga, sekretarz poczty gdańskiej 168
Likowski H. 8 9
Longobardowie 218
Lorentz 426
Loyola I., św. 393
Lozjański F. 131 145
Lubański M. 437
Lubocka M. 351—360 362 365—371
Lucicowie 46—48
Ludat H. 63
Ludwich J. 96
Lumpe (Cannengiesser) A. 402
Luter M. 132 254
Lutherhayn L. 402
Lutykowie 62
Luzjański F. 402
Lyonnet S. 254

Łach S. 410 412 416—417
Łaski J. 126 129—133 142 159
Łaszowski M. R., bp 385
Łazarz, postać biblijna 256
Łączyński M. 403
Łotysze 50 68
Łowmiański H. 24—25 29
Łódka F. 369
Łukasz, św., ewangelista 187 360 384 394

Maciej, św. apostoł 78
Maciejowski B. 153
Maćkowiak M. 14
Madej H. 15 17
Mager F. 401
Maier P. 80
Maik L. 341 361
Maisel W. 23—24 26
Makowski B. 72
Maleczyński C. 36
Malinowski J. 114
Małaczyński F. 53
Małgorzata, św. 74 78
Manneback Ch. 423
Manneback K. 423
Mansi J. 126
Manteuffel T. 45
Marcin, św. 39 59 78
Marcin, kamerlokaj 117
Marciniak K. 248
Marek, św. ewangelista 360 384
Maria, siostra Łazarza 350
Maria, żona Kleofasa, postać biblijna 198
Maria Magdalena, św., postać biblijna 78 344 346—347 356 372 388 390
Marquardt A. 96—97 111 352
Marta, św., postać biblijna 350
Martin G. 410
Mascall E. L. 442—443
Massmann H. F. 245
Masuhr, inżynier 106 119 121
Mateusz, św. apostoł 78 360—361 394
Mateusz, św. z V męczenników polskich 47 49 228
Mathy J. von 96 97
Matthee 381
Maur, św. 59
Maurycy, św. 59
Maxwell 424
Mayer M. 349
Mazur E. 383
Meadows D. 234
Melchizedech, postać biblijna 347 349 366
Mendthal H. 123
Mercati A. 18?
Mercier D. kard. 430—431
Mesza, postać biblijna 413
Metody, św. 220
Meuthen B. 32
Meuthen E. 42
Meysztowicz W. 46 48—50 52 62—63 68
Michał Archanioł, postać biblijna 36 59 78 341 343—344 346—347 349 357 367 375 377—378 404
Micheasz, postać biblijna 408
Michelson 424
Mielczarski S. 6 8—10 14 16—17 19—20 24—26 28 39 55
Mierzejewski J. 125
Mieszko I, książę 46 48 219—221 223 226—228
Migne J. P. 68
Mikołaj, św. 78 107
Mikołaj, bp ryski 124

Mikołaj I, ces. 221
Mikołaj I pp 218—219 224—226 230
Mikołaj V pp 182
Miller A. 415
Milne E. A. 442
Minkowski 426
Mirys S. 115
Młodzianowski S. 363—365
Moabici 415
Mojżesz, postać biblijna 270 291 408 417
Montani M. 156 163 170—171
Moran L. R. 414
Morley 424
Muczkowski J. 21
Muellendorf K. 244—245
Muray A. V. 234
Musca G. 238
Müske H. 82 84

Nabot, postać biblijna 414
Napiórkowski C. 213
Natan, postać biblijna 411
Natanael, postać biblijna 263
Nethimer, wódz Prusów 50 84
Neumann K. 401
Niemcy 70
Nikodem, postać biblijna 263
Nil, św. 47
Niszczycki K. 154
Noskowski A. 144
Notger (Notker), bp 31 32 34 39—40 41—43
Nowacki J. 227
Nowak W. 7 10 16 17 61 71
Nowodworski M. 95
Nycz 403

Obertyński Z. 130 147 227
Obłąk J., bp 12 14 17 51 68—71 95 98 118 125—126 129 132 137 147 156—157 163 181 339 342 345 372 378
Obodryci 62
Oborski P. 430
Odon z Cluny 237—238 242
Odoj R. 16—17
Olbracht J. 147
Olczyk A. 78
Oldenbourg Z. 251
Opat Szmaragd 239
Orygenes 231 240 258 320 323 334
Ostlender H. 337
Ostreich F. 118
Ostreichowie 117
Osty E. 418
Oswald F. 32 125 127
Oswald J. 125—128 133
Otto, św. 224—225
Otto I, ces. 45—46
Otto II, ces. 36 39 45 62
Otto III, ces. 8 12—14 31—32 34 36 38—39 42—43 45—48 54 62—64 82 93
Ottokar 69
Ottonowie 46
Oursel R. 234 251
Owidiusz 318
Pachomiusz 565
Pacuski K. 25
Padeluch J. 364
Palomba F. 38
Palma J. 165
Pappee F. 125
Parrot A. 413
Paschazjusz Radbert 241 244
Paulici 179
Paulin II, patriarcha Akwilei 48 222 237 238
Pauluccio, kard. 169
Paweł, św., apostoł 78 80 254 257 261—262 267 272—273 277 280 281 284—285 287 289—290 292 295 301 308 312—314 319 339—340 345 347 353 355 359 361 366 372 386—387 393
Paweł, św. pustelnik 80
Paweł V pp 148
Paweł VI pp 74—76
Paweł, bp sambijski 129
Paweł z Włodkowic 13 223
Pawluk T. 12 14 17 132 137 215
Peebles P. J. E. 439
Penkwitt A. 401
Penzias A. A. 439
Pepin 222
Pertz H. 69 124
Perun 224
Perwanger 347
Peter A. 340 347—348
Pękalski P. 21
Pfeiffer F. 245
Philippi R. 124 181
Piastewski 117
Piastowie 24 53—54
Pieczyngowie 6 13 48 63—64 75
Pilchowicz W., bp 6—8 16
Pilkowicz A. 403
Piotr, św. apostoł 45 59 78 80 181 216 229 262 305 339 340 345 347 350 353 359 366 372 387 393
Piotr Chryzolog, św. 231
Piotr Czcigodny 247
Piotr Damiani, św. 46 50—52 63 65 68 91 237—238 242 244
Piotr Delfini 52
Piotr, kard. 124
Piotr Kanizjusz, św. 74
Piotr z Poitiers 247
Piskorska J. 11 15 17 84 86—87 339
Pius II pp 101
Pius V pp 71 139 149 150 155
Pius IX pp 74 196
Pius XI pp 8
Pius XII pp 446
Planck M. 424 426—427
Platon 317
Plöchl W. 126 128 180
Poelenburgh C. de 356
Pohlmann A. 404
Poincaré 432 446
Polacy 11 46 47 52 92 183 403
Polanie 12 21 55
v. Politz Viceplebanus B. 402
Poltz P. 116
Pomian K. 431

Popliński A. 131
Pöppelmann K. 96
Poschmann B. 125
Potocki T., bp 111—112 341 345 378
Powierski J. 25
Prosper z Akwitanii 257 319 334
Prottmann R. 379 381
Prusowie 6 7 10 11 13—14 20—29 39 49—50 55—57 64 84 92 101 223 383
Przeracki J. 183
Przybylski B. 231 248
Przybyłowie 398
Przybyszewski B. 7 11 13 15 17 231
Przyjemski J. 381 390 392—395
Przyłuski, abp 7
Pseudo-Augustyn 192 238 242
Pseudo-Beda 242
Pseudo-Hieronim 307
Pseudo-Makary 240
Puchet 168 170

Quadrantyn Fabian 195
Quint S. 80
Quednow 340

Raban Maur 237—238 242 244
Radziejowski M., kard. 101
Radziwon W. 86
Radziwiłł J., prymas 72
Radzym-Gaudenty 19 56
Raeymaeker L. de 431
Rahner K. 444
Rashdall H. 251
Rechowicz M., bp 48 222 224
Reginon z Prüm 228
Reicher 110
Reni Quido 357
Rentel B. 401
Reszka S. 150
Ridelin A. 367
Ritter 115
Rivière J. 232—233 236 238—242 244 245—248 250—252 254
Robert z Grossetete 247
Robert z Malun 241
Roch, św. 74 107 344 373 375—376 385 395
Rodenberg C. 124
Rodulf 225
Rogalski A. 79 132 156
Roll P.G. 439
Romahn P. 80
Romuald, św. 34 47 51—52 63—64 67 75
Roncalli D. 163—164
Rosenberg J. 379
Rosłanowski T. 32
Roszkowski A. 53
Rościsław, książę 220
Rozalia, św. 393
Röhrich V. 69
Różycki I. 270
Rudnicki Sz., bp 70—71 147 153—155 158 161 182 343 345—346
Rudnicki W. 86
Ruggieri 170
Rusini 6 63 67
Russdorf P. von 127
Rutkowski J. 385
Rykaczewski E. 140
Rzewuski F.M. 113
Rzymianie 254 257—258 261 263—264 280—281 284 286—288 290 292 295 302 308 312—313 319 3 0

Saage J.M. 124
Salarolla A. 383
Salij J. 417
Salomon, postać biblijna 204 364 414
Salwator, św. 78
Sarlo B.M. 32
Samuel, postać biblijna 416
Sasinowski M., bp 53
Sasi 221 223
Schaefer L. 32
Schambögen H. 381 403
Schankland R.S. 424
Scharfenberg H., abp ryski 127 143
Scheer O. 401
Schenk W. 49—51 61 225
Scheipel T. 352
Scherer W. 244—245
Schilpp P.A. 428
Schlaubitz J.G. 345 379
Schlichtenberg J. 343 403
Schmauch A. 140
Schmauch H. 125 128—129 132 137 139 147 152—154 181
Schmidlin J. 217
Schmidt Ch.B. 10 183 347 367 410
Schmidt H. 410
Schmitt F.S. 248
Schonau A. 402
Schrödinger 427
Schröter J. 343 402
Schulz F. 401
Schultz K.B. 350 385
Schuwenpflung (Schauenpflung) C. 402
Schöning T., abp ryski 126
Schwarz, mistrz budowlany 340
Schwartz A. 384
Schwenzfeier 401
Sculteti B. 128—129
Sculteti J. 129
Sebastian, św. 365 377
Seckler M. 231
Sem, postać biblijna 364
Semrau A. 24
Sennhauser M.R. 32
Seweryn, św. 394
Sicco, pogański kapłan 22—23
Sidler M. 344 403
Sikorski J. 182—183
Silk J. 435 439
Silnicki T. 228
Simonetti J. 96
Sirleto W., kard. 67
Skarżyńska A. 37
Skarżyński E. 435
Skłodowska-Curie M. 425
Słowianie 23—24 219—220 223
Sławnikowic W., bp praski 29
Soczewski J. 97 119

Sojka J. 343
Sommerau J. 402
Sorbom H., bp 101
Sortini, nuncjusz 177
Sosnowski L. 428
Southern R. W. 248
Sowa F. 63
Spannenkrebs A. 404
Stachowiak L. 410
Stanisław August, król 95
Stanisław (Szczepanowski), św., bp 8 51—52 66 78 102 339 341 345
Stanisław Kostka, św. 52 74
Staszuk P. 86
Stefan, św. 354
Stefan Batory, król 101 103
Stefan Gabar 240
Stefan Langton 247
Stefan z Tournai 248
Steffen V. 404
Stenisohn Z. 154
Stiennon J. 31 42—43
Stokemer K. 403
Strachowski F. 403
Strick B. 402
Styś S. 446
Subera I. 133 135—136 140 148 153 155—156 159 162 179
Suerbeer A., abp 123—124 129
Suigjowie 49
Sulimierski F. 69
Sulkowski F. 114
Sułowski Z. 45—47 49—51 226—227
Sylwester II pp 14 48—49 62—64 93 219
Symeon, postać biblijna 187 200 263
Syrewicz L. 400 402 404
Szczepan, św. 218
Szczepanowski S. 347
Szczepański T. 95 118
Szembek A. J., bp 345
Szembek K., bp 71 73 147 164—165 172—174 177—180 183—184 363
Szkot Eriugena 244
Szlaga J. 417
Szolc B. 362
Szorc A. 6 11 14 16—17 139 148 150 344 379 383
Szostakowie 396
Szulczyński A. 148
Szwedzi 101 156 160 383
Szymanowski J. 50
Szymański J. 50—51 63
Szyszkowski J. 362—363
Szyszkowski M., bp 125 129 147 157—163 170 343 349 362—363 368
Szymczak J. T. 438 440
Szymon, św., apostoł 78 361

Ślaga Sz. 437
Śmigiel K. 7 14—15 17
Świeradowski J. 165
Święcicki 117

Tabacco G. 34
Tadeusz, św. apostoł 361
Tamara, postać biblijna 411
Tambuyer R. 431
Teodozjusz Wielki, ces. 220
Teofil, św. 394
Teresa Wielka, św. 381 393
Tertulian 231
Teschner E. F. 403
Thater W. 404
Theiner A. 125
Thiedig F. 389
Thiel A., bp 79
Thiell (Till) J. 403
Thietmar, bp merseburski 46 50—51 62—64 66 68 93 227
Thomson J. J. 424
Tidick E. 78
Tiergarth J., bp kurlandzki 127
Tobiasz, postać biblijna 281
Tomasz, św. apostoł 354 391
Tomasz z Akwinu, św. 324 381 392 430—431 443—444
Tomasz z Lubimierza 138
Toubert P. 34 36
Travaini L. 34 36
Trawkowski S. 32 34
Trebbau M. O. 379
Treter M. 129
Treter T. 129
Triller A. 6 9 16 25
Trincker E. 80
Trokki D. 375
Tschackert P. 126
Tungen M., bp 402
Tunkiewicz M. 90
Turcy 159
Turek J. 421 435—436 438
Tüchle H. 182—183
Tühg A. 375
Tüngen M., bp 101
Tyczyński J. 138
Tylicki P., bp 147 152—153 155
Tylutki A. 14
Tymieniecki K. 228
Tymoteusz, postać biblijna 320

Ubbelohde H. 415
Uchański J. 126 148—151
Uhlirz M. 32 34
Ujejski T., bp 403
Ulbrich A. 347 349—350 358—360 367 384—386
Umiński J. 50 136 147—148 177
Umiński Z. 50
Unger, bp 226—228
Urban W. 50 136 177 367
Uriasz, postać biblijna 419
Urszula, św. 74 78
Usiądek J. 404
Usuardus 46 67

Vacandord E. 251
Verbeek A. 32
Verovius F. 66
Vetulani A. 54
Vicecomes H., nuncjusz 156 163
Visconti A. E., nuncjusz 95
Visconti H. 158

Voigt H. G. 62 64—66
Voigt J. 20 128
Voigt K. 220

Wacław, św. 51 59
Wakar A. 86 342
Walafrid Strabon 237 241
Waldman B. 53
Walenty, św. 78 345 349—350 353 374 385
Walentyn 367
Walentynian, ces. 294
Walicki J. 227
Walicki M. 32
Walter z Kolonii 340
Wałdoch S. 185
Wardelel P. 7
Warmiacy 142 164 165 180
Watzenrode Ł., bp 125 126 128—131 137—138 145
Wattenbach W. 222
Wawrzyniec, św. 78 86 107
Wehner G. 402
Weidner J. K. 344—346 403
Weingart R. E. 234 235 256 259
Weiss J. 96
Wenskus R. 20 49—51 53 63
Werner H. 352
Węgrzy 63 75
Wężyk J., prymas 156 159
Whittaker E. T. 442
Widajewicz J. 50
Wieleci 28 46
Wierzbowski T. 126 149
Wildschütz S. 402
Wilhelm, legat papieski 123 134
Wilhelm z Auxerre 251
Wilhelm z Auvergne 251
Wilhelm z Modeny 68
Wilhelm Ockham 298
Willibrand, św. 222
Willigis, metropolita moguncki 15
Wilkinson D. T. 439
Willan T. 86
Wilson R. W. 439
Wincenty, św. 51
Wincenty à Paulo, św. 404
Winowski L. 217
Wipert, mnich 46 50—51 63 65 68 82 84
Wisplingloff E. von 42
Wiśniewska K. 361—362 367
Wiśniewski E. 227
Wizygoci 218
Władysław IV, król 163 165
Władysław Herman, król 8
Władysław Jagiełło, król 342
Włodzimierz Wielki 221 224
Włosi 47
Wobbe W. 404
Wobbe D. 404
Woelky C. P. 123—125 150 164 181
Wojciech, św. 5—39 42—43 46—47 49 51—52 55—57 60—64 66 68—71 74—75 78 80 82 84 87 89 91 219 223 227 229 340 355
Wojtkowski J., bp 6 9 14 16—17 55 135—136 185 189 192 363
Wolgemut M. 352
Wójcik W. 46
Wróblewska K. 342
Wujek 374 386
Wycisk W., bp 53
Wydżga J. S., bp 113 395
Wyrozumski J. 45 47 379
Wyszyński S., kard. 7—8 16 371

Zachariasz, postać biblijna 210—211 263 356
Zakrzewska A. 114
Zakrzewski V. 135 149
Załuski A. Ch., bp 344—345 383 405
Zebrzydowski A. 144
Zehmen K. von, bp 96
Zieliński 117
Zinkiewicz S. 185
Zins H. 362
Zmiński 7
a Zornhausen E. 403
Zygmunt, św. 51
Zygmunt August, król 142 148
Zygmunt August von Meklemburg, abp ryski 126
Zygmunt I Stary, król 131—133 137
Zygmunt III Waza, król 101 156

Żołądek J. 395 397
Żukowski K. 117
Żułkwa J. 372
Życiński J. 435 437—438
Żychowicz S. 163—164
Żydzi 112 222 261—262 280 281—282 290—291 295 298 302 305 306 314 318 323 328

INDEKS GEOGRAFICZNY

Affile 34 36
Akwilea 48 222 237—238
Akwin 324 381 444
Akwitania 257 334 319
Akwizgran (Aachen) 13 31—32 34—36 39 42
Alpy 39 42
Amsterdam 103
Anglia 218—219 221
Ankona 383
Antiochia 240
Armagh 123
Asyż 356
Austria 1?4
Autun 246
Auvergne 251
Auxerre 251
Awentyn 6 13 15 27 32 39 43 47 62—63

Baertenstein 79
Bałtyk 16 123 185 339
Bamberg 64 160 224
Barczewko 16 103 107 403
Bari 238
Bartoszyce 7 79—80 87—88 91 341 361
Basel 34
Bawaria 124
Bażyny 109
Belgia 431
Bemowizna 96
Berlin 32 66 68 79 103 124 140 153 220 244 372
Berolini 222
Betania 350
Białowieża 11
Białystok 53
Biebrza 12 50
Bieniewo 109
Biskupiec 109 177
Bisztynek 106 109 110 118—119 383
Blanki 109
Błudowo 109
Bobrownik 396
Bogdany 403
Bolonia (Bologna) 147 189
Bonn 6 16 42
Bonneval 241
Boryczewo 224
Bourges 418
Brandenburgia 169 172
Braniewo (Brunsberg, Braunsberg) 69—70 7?—74 101—102 117—118 125 150 164 342 345 349 373—374 379 380 402—403
Brąswałd 109
Bruksela (Bruxella, Bruxelles) 31 202 421 436—437 441
Brześć 50
Budziszyn 45
Burgundia 45

Cameldola 47
Cambridge 431
Campus Maldoni 52
Canada 432
Canterbury 248
Casterman 442
Charleroi 429
Chartres 241
Chasor 413
Chełmno 10 1?8 185
Chiemsee 124
Cholin 9 10 14 25—26 29
Chur 36
Ciechanów 404
Clairvaux 247 251 264 266 334
Cluny 237—238 242
Czarny Kierz 106
Czechy 8 11 21 39 47
Czerniachowsk (Wystruć) 79 88

Długobór 109 402
Długołęka 396
Dobre Miasto 102 104 109 111 118 121 340 385 402—403
Drezno 383
Drohiczyn 50 53 63 91 93
Drużno, jez. 10
Dunaj 222
Düsseldorf 382
Dywity 109
Dzierzgoń 5
Dzierzgoń, rzeka 14 25—26

Egipt 366 409—410
Elbląg 15 128 185—186 192 203 212—214 340 369 402
Ełdyty 364
Ełk 12 15 80
Ełk, rzeka 50
Emaus 350
Estonia 124
Esztergom 36
Eullenburg 80 92
Europa (Zachodnia) 12—13 19 23 31 33 35 37 39 43 192 215 217—218 220 229—230
Ezzo 244

Ferrara 175
Fleury 39 237 244
Fontanella 228
Francja 159 222
Frankfurt n. Menem 182 248
Franknowo 109 110
Frombork 6—7 10 82 91 96 101—102 109 110—111 135 175 349 402—403
Fryburg 340
Fulda 381

Galgenberg 23
Galilea 218

Gałdowo 15
Gdańsk 19 24 27 39 55 104 116 362 403
Gdynia 6 16—17
Gietrzwałd 340
Giżycko 7 63 80—81 84 86 88—89 91—93
Gniezno 6—8 11—12 14—17 31—32 34 36 39 42—43 51 66 95 119 131—132 142 145 150 158 160 168 227 345
Gołdap 50
Graz 34
Grodno 11 177
Grossetete 247
Grunwald 12 416
Gryźliny 79 109
Grzęda 107
Gütersloh 231

Hai 413
Halberstadt 65 237 242 292
Halle 61
Halle-Ammendorff 53
Hales 251
Hamburg 103
Heimesfurt 245
Helmstedt 354
Hippona 233 392
Holandia 103
Horeb 412
Hoven 362

Inflanty 125—126
Innsbruck 124
Instenburg 79
Irlandia 123 219 226
Isola Tiberina 36—37
Italia 39 46 64 165 219
Izrael 261 345 409—412 414—415 418

Jaćwież 7 49—50 63
Jasna Góra 86
Jerozolima 216 276 305 325 400
Jerycho 413
Jesionowo 402
Jeziorany 109 118 402
Jezioro Wisztynieckie 50
Jonkowo 107 109—110
Judea 218 323

Kamień 124
Kanaan 410—411 414
Kawkowo 109
Kent 221
Kętrzyn 79
Kęty 87
Kijów 48 64
Kiwity 109
Klebark 109—110
Kłębowo 109
Knipy 396
Kochanówka 109
Kolonia (Köln) 20 34 39 49 63 67 340
Konstancja 13 126 182 223
Koniewo 396
Konstantynopol 218—220
Korzec 404
Köne 10
Krekole 109
Kraków 7—8 17 21 36 51 63 66—67 125 131 138 149 153 227 231 238 372 390 410 425 435 442 444
Królestwo Polskie 133 141 151 157 172
Królewiec 10 20 79 106 115 124 127 153—154 183 339 350
Kwedlinburg (Quedlinbourg) 65 245
Kwerfurt 5—7 9 14 16 20 31 43 46 50—55 61 63 66—68 79—80 86 89 91—92 219 223 228—229
Kwidzyn 10
Kwietniewo 5 14
Kurlandia 179

Lamkowo 109
Laon 246
Lauda 397—398
Lechowo 404
Leiden 232
Leipzig 36 62 123 126 245
Leodium (Liège) 13 31—32 34 39 42—43 245
Liban 190
Lidzbark 6 80 95—96 100—104 107—109 115 118—119 120—121 1?8 154 162 165 339—340 342—343 345—346 350 361—362 365 370 375 378 380—381 383 385—387 390 394—399 402—405
Litwa 7 11 50 63 65 79 91 125 127—128
Liwonia 123—124 129
Londres 251
Londyn (London) 103 248 442
Louvain (Louvain-la-Neuve) 42 421—422 427—431 433 436—439 443 446—447
Lubawa 143—144
Lubieszowo (Ladekop) 82 91
Lubeka 124
Lubimierz 138
Lucanum (Luganum) 172 176
Lublin 45—46 48—51 61 78 222 227 231 236 239 279 289 362 410 417 443 446
Luitsburg 51 66
Lwów 20
Lyon 231 243 263—264

Łabno 398
Łekno 68
Łęczyca 49 131—132 134—135 139 153—155
Łomża 6 16 17 52—53 63 91 93
Łomżyca 53
Łowicz 100 136 140—141 144
Łódź 50
Łuck 404
Łyna, rzeka 102 106 339 340 341

Magdeburg 11 46 53 62—63 93 227 228
Mainz 124 135
Malines 422 429 442 446
Małopolska 107
Marburg 223
Marianka (Marienau) 82 91
Markajmy 398
Markowo 398
Marków 398

Mazury 61 79—80 87 89 156 183 342 379 405
Medyny 390 398
Meklemburg 126
Melun 241
Merseburg 48 62 64 75 93
Miedniki 130
Międzylesie 107
Międzyrzecz 47 51 65 75 228
Miłakowo 15
Miśnia 155
Modena 68 123
Moguncja 27 39
Monachium (München) 32 79 180 246 340 400
Monte Cassino 34 36
Morawy 69
Morze Bałtyckie 10
Morze Północne 219
Mosaki 404
Moskwa 136
Mrągowo 15
Moza 42
Münster 20 49 63

Nandona 241
Nazjanz 240 256
Neapol 169
Nebrowo Wielkie 15
Nidzica 15
Niemcy 7 45—46 48 64 66—67 70—71 74 84 87 91 124 159 160 163 218 244
Niemen, rzeka 50
Nikielkowo 403
Nordenbork-Gierdawy 185
Nowa Wieś Wielka 398—399
Nowosady 381 385—386 390 394—395 399 405
Nowy Jork 428
Nyssa 231 233 240

Oberzell 34
Olecko 15
Olsztyn 5—12 15—17 68—69 77 79 84 86—87 91 95—96 109 118 121 126 128 147 156 182 340 342 346—360 362—372 376 379 381 403—404
Olsztynek 7 79 84 85 87 91
Ołomuniec 69
Opole 50 53 136 147 177
Orneta 103 109 118 343 344
Orzechowo 403
Orzysz 7 87 91
Osetnik 109
Oslo 412
Oxford 234 256

Pachoły 9 10
Paderborn 49 182 340 397
Palestyna 13 216—218
Parczewo 148
Paryż (Paris) 31 63 65—66 68 74 77 92 126 217 231 233 234 236 245 247 251—252 254 255 266 408 418
Pasłęk 14
Pasłęka, rzeka 102
Pasym 84
Pawłowo 140
Pereum 31 34 36 38 47 63
Pieniężno 15 109 402 403
Pilnik 370 383 399
Piotrków 132 133—134 136 139—140 143—144 148—150 153 155—156 168
Piotrogród 435
Pluty 109
Płock 51—52 141
Podlasie 49
Podole 130 404
Poitiers 233 247 336
Pojezierze Suwalskie 63 91 93
Pomorowo 399
Pomezania 10
Pomorze 131 144 224
Pomorze Wschodnie 60 92
Polska 7—9 11—16 19 21 25 28—29 31 34 36 39 43 45—49 51—52 54 61 63—65 67—69 71—73 76—79 91—92 95 101 125 130—132 137 139—142 147—151 152—154 156—163 165 170—172 174 177 179 184—186 189 192 215 219 221—225 227—228 230 343 345 372 379
Postolin 9
Powiśle 10 89
Powiśle Gdańskie 24
Poznań 13 23 32 47 50 61—62 68 129—131 174 226—228 231 248 270 352 361 417—418 430 447
Prabuty 15
Praga 15 21 27 29 47 62
Praslity 403
Pregoła 339
Prusy 7 9 11—12 14 21 27 29—30 50—51 55 63 67 69 70 75 78—80 82 84 88—89 91 101—103 123—132 135 141 143 150 167 171—172 174 176 178—179 181 185 221 340 402
Prüm 228
Puck 362
Pyrzyce 225

Radom 129
Radostowo 109
Rajgród 12
Ramsowo 109
Ratyzbona 48
Rawenna 31 34 36 38 47 63—64
Reichenau 34 36
Ren 42
Reszel 103 109 118 347 385 402—403
Rogóż 109—110 398
Ruś 7 11 48—50 63—64 65 67 143 221
Ryga 123—127 129—131 135—137 139 141—142 145 150—151 182
Rzesza (Niemiecka) 182—183
Rzym 8 12—13 15 31—32 34 36—37 39 42 45 47—48 53 63 64 66 75 82 107 127—132 135 138 149 150—152 155—156 158 161—166 168 170 172—174 176—178 181—183 217—220 226 227 229 254 354 383 402

Salisbury 263 333
Samaria 218

Sambia 112 165 178
Samolubie 15
San Alberto 36 38
Sandomierz 49
San Francisco 435
Saragossa 344 359
Sardaan 103
Sarnowo 373 375 395 399
Scheier 248
Seleucja 50 63
Sens 233 254 270
Siedmiogród 103
Skajboty 115
Skierniewice 119 140 142—143
Smolajny 104—106 121
Spoleto 31
Stare Juchy 7 87 91
Stoczek 343 345 356
Stolica Apostolska 47 52 72—74 78 111—112 124 127 131—132 135—140 142 149 151—152 154—162 164—166 169 171—175 177—184 218—219 226—227 229
Stuttgart 62 217 220
Subiaco 34 36
Sułowo 109
Suwalszczyzna 7 11 50
Sychem 411
Syjon 323
Symsarna, rzeka 339
Synaj 374 415
Szeszupa, rzeka 50
Szkocja 219 226
Szwecja 13 48 72 102 161

Święta Lipka 103 343 403
Święty Gaj 5 9—10 14—15 17 25—26

Tłokowo 107 109
Toledo 222
Tolkmicko 109 381
Toruń 101 185
Tournai 239 248
Tours 39
Truso 25 55
Trydent 136
Trzemeszno 8 36
Tuławki 107
Turyn 76
Turyngia 402
Tübingen 220

Valenciennes 247
Verceil 242

Warmia 6 12 15 61 69—71 73—74 76—79 87 89 91—92 95 97 100—104 106—107 112 114—115 117—119 123 126 128—133 136 137 139 141—142 147 150—153 155—158 160 163—164 165 167 173—174 176 179 181—184 340 342 344 345 348 371—372 379 383 398 405
Warszawa 7 13 16—17 19 21 27 29 31—32 34 39 45 47—48 50 55 61—63 69 72 79 95 103 113—117 126 130 133 147—149 156 159 161—163 172 183 221 223—224 227 228 239 298 372 375 395 397 413—415 424—425 437 442
Warta 32
Węgry 36 48—49 64
Wiedeń 82 126 180 182 244 410
Wilczkowo 106
Wielkie Morawy 220
Wielochowo 399
Wisła 10—11
Wizna 7
Włochy 45—49 103
Włocławek 430
Wojciechy 15
Wołyń 404
Wornie 130
Wozławki 80 92 109
Wrocław 20 22 31 34 51 125 131 138 182 184 186 217 224 372 415
Wystruć 79 88 91

Yser 429

Zalew Wiślany 25 96 102 339
Zantyr 124
Zatybrze 138
Ząbrowo 15
Zymsera, rzeka 102

Żegoty 109
Żuławka Sztumska 25

INDEKS RZECZOWY

Akademia Królewiecka 114
arcybiskupstwo gnieźnieńskie 119 226
arcybiskup pruski 123
arcybiskupi ryscy 128—129
arcybiskupstwo ryskie 147

begardzi 379
beginki 379
benedyktyni 6 47 63 66 91 218 219
bernardyni 103
biskup praski 19
biskupi pruscy 125 127—128
biskup warmiński 5 6 14 16 61 73—74 78 80 88 92 114 115 117—118 123 127 128 130—136 139 142 143 147 149 152—154 156—159 174 183 344 350 362—363 379 395
biskupi warmińscy 79 82 98 101 1 6 141 148 164 174 180 184 339 342 346
biskupstwo warmińskie 78—79 99—100 119 125 131—132 138 341 345
brewiarz warmiński 71

diecezja chełmińska 10 15 52 68 92 123 125 130—131 135 137 139
diecezja gnieźnieńska 15
diecezja łomżyńska 6 11 74 78 92
diecezja łucka 52
diecezja mazurska 89
diecezja pomezańska 9—10 15 68 124 130 150 181
diecezja pruska (diecezje pruskie) 124—125 127 130 135 181
diecezja sambijska 10 68 123 130 150 178 181 183
diecezja sandomierska 15
diecezja semigalska 131
diecezja tarnowska 15
diecezja warmińska 5—7 9—12 15 61 68—74 76—80 82 87—89 91 92 95—99 101 106 109 111 113 116 123 125—126 128—132 134—139 141—144 147—154 156—158 160 162—164 167 171—173 178—183 339—340 342 345
diecezja warszawska 15
diecezja wileńska 52
diecezja wirońska 131
dominikanie 186 192 195 202—203 212 339

eremici 47

franciszkanie 196

jezuici 102—103 107 342 422

kalendarz warmiński 72 74
kameduli 47 66 91
kanonicy warmińscy 119
kanoniczki 114
kapituła dobromiejska 6 111
kapituła gnieźnieńska 6 8
kapituła krakowska 11
kapituła ryska 126
kapituła warmińska (warmińska kapituła katedralna) 71 95 98—99 102 110—112 121 127—128 129 133 139 152 156—158 164—165 339 385
karmelitanki 393
katarzynki (kromerianki) 102—103 339 341 379
katedra warmińska (fromborska) 80 92 95 97 100 119
kler warmiński 72
kolegiata łęczycka 6
komornictwo barczewskie 183
komornictwo biskupieckie 183
komornictwo olsztyńskie 183
konkordat wormacki 220
kościół katedralny (katedra warmińska) 112
Kościół warmiński 61 88 151 157—159 166 175 178 343
Królestwo Polskie 152
Królestwo Pruskie 71 87 91
Krzyżacy 5 9—10 12 69 101 126 127—128 130 141 223 339

ludy bałtyckie 50

metropolia gnieźnieńska 9 11 14 47 71 123 131 133 138 139 141—142 144 147—148 150—152 155 157 163—164 165 168 171 175 177 179 180 219
metropolia pruska 130
metropolia ryska 123 125 127 132 135—137 139 141 148 155 159 181—182
metropolici ryscy 130
miasta warmińskie 112 118
monarchia piastowska 49
mszały warmińskie 91

norbertanie 9

pallotynki 397
plemiona pruskie 68
poczta warmińska 118
prawo magdeburskie 70
prawo pruskie 9
protestanci 78
prowincja gnieźnieńska 132 134—136 140 149—150 153—157 159 182—183
prowincja ryska 134 150

religia pruska 14

sejmik poznański 16
sobór jerozolimski 13 217
sobór w Konstancji 13
sobór trydencki 67 71 91 93 99 101 108 136 147 148 149 155 157—161 167 168—171 178—180 184 343
sobór watykański I 447

sobór watykański II 74 89 92 125 189 216
stany pruskie 6
synod lidzbarski 147
synody warmińskie 70
szkoła katedralna 47

uniwersytet królewiecki 6

zabór pruski 79
zakon dominikański 185
Zakon Krzyżacki 5 10 101 123—125 128 129 131—132 141 181 185
ziemia łomżyńska 86
ziemie pruskie 89 99 112
zjazd gnieźnieński 45

Indeksy do t. XIX wykonał ks. dr Stanisław Kozakiewicz

SPIS TREŚCI

Ks. Marian Ejsmont: Sympozjum naukowe poświęcone życiu i działalności św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu — Olsztyn 6—8 maja 1981 5
Stanisław Mielczarski: Przyczyny śmierci św. Wojciecha 19
Teresa Dunin-Wąsowicz: Wezwania św. Wojciecha w Europie Zachodniej około r. 1000 31
Ks. Witold Jemielity: Św. Brunon z Kwerfurtu 45
Bp Julian Wojtkowski: Credo Św. Wojciecha (†997) i Brunona (†1009) w świetle „Żywota drugiego" 55
Ks. Władysław Nowak: Św. Bruno z Kwerfurtu i jego kult w diecezji warmińskiej 81
Bp Jan Obłąk: Miscellanea Krasiciana 95
Ks. Roman Bodański: Walka diecezji warmińskiej o niezależność od metropolii ryskiej i gnieźnieńskiej od 1426 do 1566 123
Ks. Roman Bodański: Dzieje walki diecezji warmińskiej o niezależność od synodów metropolii gnieźnieńskiej 1563—1728 147
Ks. Stanisław Zinkiewicz: Przedmiot kultu Matki Boskiej w rękopiśmiennym brewiarzu dominikańskim z Elbląga (Muzeum Elbląskie Rkp nr 132 z XIII—XV w.) 185
Ks. Tadeusz Pawluk: Prawno-organizacyjne aspekty misji w średniowieczu 215
Ks. Stanisław Kozakiewicz: Personalizm soteriologii Piotra Abelarda . . . 231
Józefa Piskorska: Lidzbark Warmiński. Inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej diecezji warmińskiej według stanu z 1980 r. 339
Ks. Marian Ejsmont: Blaski i cienie etyki Starego Testamentu 407
Ks. Józef Turek: Historyczne tło filozofii Georges Lemaître'a 421
Ks. Józef Turek: Osobliwość początkowa a kreacjonizm w ujęciu Georges Lemaître'a 435
Indeksy 449