

BOGDAN RADZICKI*, GRZEGORZ BIAŁUŃSKI**

„PROJEKT REGINA PROTSMANN” SZKIC Z HISTORII PODMIOTOWOŚCI W PRUSACH XVI W.¹

* * *

Postać błogosławionej Reginy Protsmann (zm. 1613) skłania do refleksji nad projektem kulturowym, w którym widzimy dialektyczny związek między uniwersalistyczną chrześcijańską wizją świata a jej lokalną aplikacją w ramach konkretnego kontekstu kulturowego (obejmującego: Prusy, biskupstwo warmińskie i Braniewo XVI wieku²) i formułowanego na jego gruncie repertuaru tożsamości. To, co wydaje nam się frapujące w kulturowej historii reformacji i kontreformacji to pytanie: czy i na ile uniwersa symboliczne, uprawomocniające systemy kulturowe konkurujących ze sobą konfesji chrześcijańskiego zachodu, wpływają na realizowaną w konkretnych społecznościach praktykę kulturową wyrażaną m.in. w formułowanych w nich i realizowanych repertuarach tożsamości³. Fenomen kulturowy, który oddajemy tu za pomocą na wskroś nowoczesnego wyrażenia „*projekt Regina Protsmann*” stwarza, jak się zdaje, doskonałą okazję do przyjrzenia się tej kwestii. Miejsce,

* Dr Bogdan Radzicki – Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: brad@uwm.edu.pl.

** Prof. dr hab. Grzegorz Białuński – Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: grzegorz.bialunski@uwm.edu.pl.

¹ Do napisania tego tekstu skłoniła nas dyskusja, jaka wywiązała się podczas sesji naukowej pt. „Błogosławiona Regina Protsmann i Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny – wkład w dziedzictwo kulturowe Warmii” zorganizowanej w Olsztynie przez Towarzystwo Naukowe Pruthenia z okazji 400-lecia śmierci Reginy Protsmann w dniach 17-18 maja 2013 r. Odmiennie od dotychczasowej historiografii postanowiliśmy spojrzeć na analizowaną postać w kontekście dialektycznego dyskursu o kształt chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego (albo uniwersów), w jaki, chcąc nie chcąc, bohaterka naszego tekstu była uwikłana.

² Przy czym tak opisany przez nas kontekst traktujemy, jako „przestrzeń semiotyczną” wypełnioną grą aktorów społecznych.

³ Pojęcie „uniwersum symboliczne” przyjmujemy w znaczeniu, jakie nadali mu Paul Berger i Theodor Luckmann: (...) *uniwersa symboliczne: są to kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość*. P. L. Berger i T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niznik, Warszawa 1983, s. 155.

gdzie kształtował się ów projekt tożsamościowy – XVI-wieczne Braniewo było religijnym pograniczem między ostro konkurującymi ze sobą konfesjami chrześcijańskimi, w którym ścierały się zarówno same projekty społeczne (konfesyjne), jak i konkretne praktyki społeczne projekty te wyrażające. To jedyne miasto Warmii należące do związku hanzeatyckiego było – jak się zdaje – szczególnym przedmiotem swoistej ewangelickiej „misji” – traktowane w XVI wieku jako ewangelickie okno na ciągle katolicką Warmię (już pobieżna analiza ruchu reformacyjnego w Braniewie, wskazuje dość wyraźnie na wyraźną podatność Braniewian na „nowinki religijne”, jak powszechnie wówczas nazywano idee reformacji). Z drugiej strony – zapewne nieprzypadkowo – w Braniewie właśnie ulokowano najważniejszy motor katolickiej reformy chrześcijaństwa w Prusach – zakon jezuitów oraz prowadzone przez nich kolegium i seminarium duchowne.

Właśnie ten świat walczących ze sobą, wykluczających się wzajemnie a zarazem mocno wzajem oddziałujących, światopoglądów i etosów życia chrześcijańskiego kształtuje osobowość córki Braniewskich patrycjuszki, która w drugiej połowie tego burzliwego stulecia stanie się twórczynią nowej praktyki życia konsekrowanego, kwestionującej pryncypia dotychczasowego, żeńskiego monastycyzmu. Właśnie w tym miejscu dochodzimy do interesującej nas kwestii: na ile ów religijny „projekt” jest kulturową syntezą reformatorskich idei przenikających mieszczaństwo Braniewa w XVI w. i tradycyjnego modelu chrześcijańskiego średniowiecznego monastycyzmu?

Chrześcijański ideał pełni życia (dobrego, spełnionego życia) w Chrystusie wyrażony najpełniej w społecznej praktyce życia kontemplacyjnego został zakwestionowany przez reformacyjny model zbawienia osiąganego w ramach tzw. „zwykłego życia”, czyli przez taką praktykę społeczną, w której pozytywnie waloryzuje się zaangażowanie człowieka w sprawy tego świata zgodnie z wezwaniem z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1. 38). Afirmacja życia poświęconego produkcji i reprodukcji, prowadzonego jednak tak jakby się w tym świecie nie żyło (idea wewnątrzświatowej ascezy) stała się jednym z zasadniczych motywów duchowości reformowanej a także ważną ideą konstytuującą nowożytny repertuar tożsamości⁴. Jak głęboko i dramatycznie zmieniał ten nowy paradygmat praktykę życia zbiorowe-

⁴ Szerzej o tym zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i inni, Warszawa 2001, szczególnie cz. III.

go i indywidualnego widać chyba szczególnie w takich miejscach jak Prusy, w których jeden dotąd organizm społeczno-kulturowy został rozdarty religijnym podziałem, zmieniającym nie tylko sposób kulturowej waloryzacji świata, ale także sama ontologię społeczną – sposoby społecznego konstituowania rzeczywistości.

Proponujemy zatem, by interesujący nas proces społeczny analizować jako proces dialektyczny. W takiej perspektywie zarówno reformacja, jak i kontrreformacja są aspektami jednego procesu społecznego i wzajemnie warunkują swoje rozumienie. Zmiany, jakie przyniósł Kościołowi zachodniemu Sobór trydencki, zostały wywołane przez ruch reformacyjny i nową teologię Marcina Lutra. Chociaż dogmatyczne i instytucjonalne różnice między konfesjami budowały nieprzekraczalne mury na poziomie teologicznego dyskursu, to na poziomie społecznej praktyki, w której mieszkańcy teoretycznie odrębnych uniwersów spotykają się na rynku, w radzie i sądzie, aktorzy społeczni dzielą pewien wspólny sposób postrzegania świata⁵ i system trwałych dyspozycji stanowiący zasadę generowania i strukturyzowania określonych praktyk typowych dla danej klasy/grupy społecznej i warunkowany określonym typem warunków istnienia⁶. Trzeba mieć na uwadze także to, że konkurencyjne uprawomocnienia mają znaczną część wspólną, a strefa wzajemnego wykluczenia dotyczy jedynie pewnych, chociaż – podkreślmy – istotnych jego elementów: samej koncepcji Kościoła i fundamentalnej relacji człowieka do Boga. Dzięki temu wykluczające się na poziomie ogólnym, uniwersa w lokalnych światach wiedzy tworzą nowe syntetyzujące praktyki.

Jako na taką właśnie praktykę – pewien społeczny projekt tożsamościowy, syntetyzujący w sobie idee, pierwotnie przypisywane wykluczającym się sub-uniwersom symbolicznym chrześcijańskiego świata: katolickim i protestanckim – spróbujemy tu spojrzeć na fenomen braniewskiej mieszcanki Reginy Protmann, która urodziła się rok po tym, jak władzę na Warmii objął jeden z przywódców kontrreformacji – kar-

⁵ Separacja uniwersów symbolicznych nie jest możliwa w ramach podzielanego systemu instytucjonalnego. Ponieważ nie można legitymizować jednego porządku instytucjonalnego w ramach odrębnych uniwersów, przeto albo jedno z nich bierze górę i spycha drugie do różnych nisz społecznych (tak jest właśnie w Braniewie w XVI w.), bądź też poszukuje się takiej legitymizacji porządku instytucjonalnego, która nie będzie formułowana w ramach żadnego z konkurujących uniwersum (próbę takiej właśnie legitymizacji można widzieć w koncepcji podkreślającej rolę władzy królewskiej w konstituowaniu i gwarantowaniu porządku społecznego w Polsce XVI w.).

⁶ Zob. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, tłum. W. Kroker, Kęty 2007, s. 193-196.

dynał Stanisław Hozjusz, a dorastała w świecie, w którym zagadnienie wiary, zarówno, jako osobistej relacji do Boga, jak też jako pewnej praktyki społecznej, stało się kluczową kwestią społecznego tworzenia rzeczywistości.

Spróbujmy zatem sprawdzić, czy i – jeśli tak – w jakiej mierze, program życia kontemplacyjno-apostolskiego i zarazem „społecznie zaangażowanego” (w znacznej mierze na rzecz grup, które współcześnie określilibyśmy jako „społecznie wykluczonych”) realizowany przez Reginę Protmann i jej współpracowniczki jest owocem dialektycznego dookreślania się owych dwóch różnorodnych praktyk społecznych i ich legitymizacji. Prezentowane tu stanowisko, z konieczności raczej sygnalizowane niż solidnie uzasadnione, traktujemy jako przyczynek do możliwej naszym zdaniem i owocnej dyskusji nad procesami społeczno-kulturowymi w regionach konfesyjno-politycznego pogranicza w kontekście rywalizujących ze sobą systemów wiedzy.

Lokalne struktury

i uniwersalny kryzys – u progu reformacji w Braniewie

Co się stało, że od drugiej połowy XV wieku, aż po połowę wieku XVI, jak Europa długa i szeroka, – można opisać jej sytuację za pomocą jednego modelu, dla którego fundamentalną kategorią będzie pojęcie kryzysu tożsamości, którego sednem jest kwestia stosunku do Boga i pojmowania jego Kościoła⁷?

Pierre Chaunu używa tu zgrabnego pojęcia „świata pełnego”⁸. Możliwe, że kategoria ta dobrze oddaje pewną charakterystykę sytuacji kulturowej, tego jej momentu, w którym zmiana jest już wyczuwalna, ale jeszcze nieobecna. Pojęcie to jednak nie wyjaśnia w żaden sposób dynamiki społecznie dostępnych sposobów objaśniania świata. Inaczej mówiąc – to nie metaforyczna „pełność” świata leży u podstaw zmiany kulturowej, ale nade wszystko zmiana naszych społecznych sposobów konceptualizacji świata, w którym żyjemy i sposobu sytuowania w tym świecie nas samych. Na to załamane się rozumienia zwrócił uwagę Jean

⁷ Twierdząc tak, nie twierdzimy zarazem, że jest to jedyna kategoria, warunkująca możliwość opisu i zrozumienia analizowanej przez nas sytuacji. Podkreślamy ją po pierwsze – ze względu na proponowany tu sposób ujęcia tematu, a po drugie dlatego, że choć taki sposób postrzegania historii i społecznej rzeczywistości wieku XVI jest znany, wcale nie jest tak powszechnie eksponowany, jak – naszym zdaniem – na to zasługuje.

⁸ Zob. P. Chaunu, *Czas reform*, tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1979.

Delumeau, w swojej szerokiej analizie reformy chrześcijaństwa XVI w.⁹ Głębokiej konfuzji chrześcijan, nie mogących odnaleźć swojego miejsca w pogrążonym w doktrynalnym i instytucjonalnym kryzysie Kościele¹⁰, towarzyszy słabość instytucji państwowych i ich niezdolność do przejęcia odpowiedzialności za legitymizację porządku społecznego i troskę o podtrzymanie uniwersum symbolicznego – zadań wypełnianych dotąd przez instytucje religijne.

Ważne jest dla nas stwierdzenie, że kryzys, który tu przywołujemy miał przede wszystkim charakter duchowy – to kryzys sensu i zdolności dotychczasowych objaśnień do legitymizowania świata i jego struktur; wszelkie jego instytucjonalne, polityczne i ekonomiczne przejawy stanowiły jego konieczny kontekst, stronę dialektycznego procesu, w którym duch kwestionuje sam siebie, rekonstruuje kulturowe warunki egzystencji, by w nowych ramach życia wygenerować swoją nową postać¹¹. Ten, heglowski w istocie, program w swoim zasadniczym kształcie odpowiada koncepcji dialektyki habitusów Pierre Bourdieu¹². Nas jednak zajmuje tu próba zrozumienia pewnej szczególnej sytuacji kulturowej; nie będziemy zatem starali się rozwijać wątków teoretycznych ponad to, co wyda się nam konieczne.

⁹ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1, *Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, tłum. J. M. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 14. Stare porzekadło mówiące o tym, że „ryba psuje się od głowy”, każe zwrócić bacniejszą uwagę na nie tyle na egzystencjalne warunki kryzysu duchowego (których semiotycznej ważności nie kwestionujemy), ile na kryzys koncepcji samego Kościoła i stosunku człowieka do Boga. Podkreślmy przede wszystkim załamanie się idei jedności Kościoła w wieku XV – od wielkiej schizmy wschodniej począwszy, przez schizmę trzech papieży aż po ruch husycki. Rozdarcie „jednego ciała” chrystusowego Kościoła towarzyszy doktrynalny pluralizm dyskursu teologicznego, na co zwracał uwagę Jaroslav Pelikan, zob. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. IV *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, tłum. M. Król, Kraków 2010, rozdział I.

¹⁰ Przejawy jej widzimy również w praktyce życia zakonnego, o czym szeroko i wyczerpująco pisali zarówno K. Górski, jak i szczególnie M. Borkowska, zob. np. K. Górski, M. Borkowska, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII w.*, Warszawa 1984; M. Borkowska, *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010.

¹¹ Równie dobrze moglibyśmy użyć tu kategorii „system kulturowy”, wówczas pisalibyśmy o kryzysie systemowym, z którego wyłania się nowa formuła uniwersum symbolicznego i nowy repertuar tożsamości a za tym oczywiście porządek instytucjonalny, itd.

¹² Zob. P. Bourdieu, op. cit., szczególnie s. 196-214.

Globalny kryzys chrześcijaństwa XV i XVI w. był wielokrotnie i szeroko omawiany¹³ nas interesuje tu przede wszystkim – jego lokalny wymiar – zmiany w strukturze świata przeżywanego i procesów samorozumienia, które on uruchomił. Choroba Kościoła i jego instytucji miała w Prusach swój lokalny wymiar związany ze szczególną w nich rolę zakonu krzyżackiego¹⁴. W wieku XV formuła ścisłego powiązania organizacji zakonnej z administracją państwową zaczęła wyraźnie się wy-czerpywać i to zarówno na gruncie struktur społecznych i gospodarczych, jak też w obszarze jej ideologicznej legitymizacji. Jesteśmy skłonni twierdzić, że to słabnąca zdolność uniwersum symbolicznego (formułowanego w tym wypadku jako pewna teologia polityczna) do legitymizacji porządku instytucjonalnego leżała u podstaw coraz bardziej widocznego kryzysu państwa i jego struktur¹⁵. Z punktu widzenia procesów społecznych możemy tu mówić o anomii – utracie świata spowodowanej zakwestionowaniem jego dotychczasowego nomosu¹⁶. Anomizacja dotyczyć może zarówno zbiorowości jak też jednostek. Na poziomie zbiorowości dochodzi do dezorganizacji struktur znaczeniowych konstytuujących społeczną wiedzę o świecie – w szczególności zaś tych, które pozwalają waloryzować porządek instytucjonalny i nadawać znaczenia doświadczeniu życia. Przyczyny anomizacji życia społeczne-

¹³ Obok wskazywanych wcześniej prac P. Chaunu, czy J. Delumeau i J. Pelikana, zob. H. Lutz, *Reformation und Gegenreformation*, München/Wien 1982; E. Cameron, *The European Reformation*, Oxford 1992; *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, hrsg. von H. R. Guggisberg, G. Krodel, Gütersloh 1993; *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, hrsg. von B. Hamm, B. Moeller, D. Wendebourg, Göttingen 1995; L. Schorn-Schütte, *Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*, München 2003.

¹⁴ O kryzysie duchowości zakonnej krzyżaków zob. S. Kwiatkowski, *Zakon niemiecki w Prusach a umysłowość średniowieczna. Scholastyczne rozumienie prawa natury a etyczna i religijna świadomość Krzyżaków do około 1420 roku*, Szczecin 2005.

¹⁵ Jeżeli przejście od uprawomocnień na poziomie mitologicznym do tychże formułowanych na poziomie teologicznym możemy objaśnić jako przejście od rozumienia świata przeżywanego w kategoriach ciągłości (holizm) do takiego jego rozumienia, w którym zerwanie ciągłości prowadzi do takiego uprawomocnienia, w którym kluczowego znaczenia nabiera kategoria mediacji między „wyższym” i „niższym” światem. Jednym z możliwych i – jak się zdaje – ważnych aspektów kryzysu duchowości chrześcijańskiej XV i XVI w. jest właśnie załamanie się koncepcji mediacji w teologii politycznej średniowiecza. Teoria mediacji jest fundamentalną kwestią zarówno samej eklezjologii jak i rozumienia kapłaństwa i teologii sakramentów. Na temat roli religii w legitymizacji nomosu szerzej zob. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005, s. 49-69.

¹⁶ Szerzej na ten temat: *ibidem*, s. 49-55.

go mogą tkwić zarówno w zdarzeniach naturalnych, jak np. epidemie¹⁷, jak też konflikty społeczne, jak np. XV-wieczny kryzys papieżstwa. Oba typy zdarzeń możemy interpretować jako „*sytuacje graniczne*” w *życiu jednostki, to jest takie, w których osiąga ona lub przekracza granice porządku określającego jej nawyki i codzienną egzystencję*¹⁸.

W szeregu opracowaniach wskazuje się na gospodarczo-polityczne i obyczajowe aspekty kryzysu, wydaje się jednak, że istotny moment tkwił w dekonstrukcji koncepcji świata – tak ontologii społecznej jak też legitymizującego porządek społeczny – religijnego uniwersum symbolicznego. Wyrażane nierzadko przekonanie, że w epoce Tomasza z Akwinu i Bonawentury dokonano reintegracji całej dogmatyki katolickiej, jest nieprawomocne. Doktrynalny pluralizm obejmował szereg płaszczyzn¹⁹. Teologiczny spór o uzasadnienie udzielania świeckim komunii pod jedną postacią toczy się w wieku XIV i XV, by w końcu zna-

¹⁷ „Czarna śmierć”, która od XIV w. nawiedza Europę (po dobrym klimacie demograficznym między XI a XIII w.), pustosząc ją demograficznie, miała niewątpliwie znaczący wpływ na doświadczenie świata jej mieszkańców. Zaraza dżumy w czasach nowożytnych również nie była zjawiskiem niecodziennym. Źródła wspominają zarazę w Braniewie m.in. w 1564 r., kiedy nawet opóźniła przybycie do Braniewa jezuitów. Ponownie zaraza zawitała do miasta w 1566 r., wtedy też np. przeniesiono jezuicki konwikt szlachecki na zamek. Wydaje się, że najpoważniejszą w naszym kontekście była jednak zaraza dżumy w 1571 r., zob. przypis następny.

¹⁸ P. L. Berger, op. cit. s. 53. Tego typu doświadczenia sytuacji granicznej w życiu samej Reginy Protmann, możemy domyślać się podczas epidemii dżumy w Braniewie z roku 1571. Wątku tego nie rozwijamy, ale historycy od dawna przypuszczają, że przeżycia związane z epidemią dżumy miały wpływ na decyzję Reginy Protmann, B. G. Śliwińska, *Dzieje zgromadzenia sióstr św. Katarzyny dziewicy i męczennicy w latach 1571-1772*, Olsztyn 1998, s. 59, 73. Była ona pewnym przełomem w jej życiu, iskrą, która zadecydowała o zmianie dotychczasowego życia. Nie mamy na to żadnego bezpośredniego przekazu. Wydaje się, że pośrednio wskazuje na to tylko zapis w jej pierwszej biografii, najpewniej pióra jezuitę i jej późniejszego spowiednika, Engelberta Keilerta (1565-1622), że *poznała marność rzeczy przemijających i spraw doczesnych i poczuła do nich wstręt i niechęć*. To, a przede wszystkim silna miłość do Boga zdecydowała o porzuceniu dotychczasowego, wygodnego życia, *Das Leben der gottseligen Jungfrauen Regine Brotmanns, Stifterinnen der Löblichen Gesellschaft Sanct Catharinen, Jungfrauen und Martyrinen, durch einen plaubwürdigen Priester beschrieben*, w: *Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann +1613*, hrsg. von E. M. Wermter, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” (dalej ZGAE) 1975, Beiheft 2, s. 89; B. G. Śliwińska, op. cit., s. 58. Zatem poczucie wszechogarniającej śmierci, rozpacz i bezradność wyzwoliła w młodej dziewczynie ofiarność i chęć pomocy innym, cierpiącym, chorym i ubogim.

¹⁹ Zob. J. Pelikan, op. cit., s. 11.

leżć swoje opozycyjne rozwiązania w praktyce eucharystycznej Kościołów reformowanych i potrydenckiego katolicyzmu²⁰. Spory doktrynalne toczą się wokół tak fundamentalnych kwestii chrześcijańskiej teologii, jak dogmat o Trójcy Świętej, doktryna o grzechu pierworodnym, wolnej woli i łasce, czy wreszcie eschatologii, gdzie, jak pisał Mikołaj z Kuzy: *każdy miał pod dostatkiem własnych interpretacji i nikt nie zgadzał się z nikiem*²¹. Namiętności rozpałał spór wokół samej koncepcji Kościoła i roli w nim władzy i autorytetu: problem charakteru władzy, którą otrzymali od Chrystusa Piotr i jego następcy, rola soboru powszechnego czy wreszcie możliwość herezji papieża.

Rysujące się już w wiekach XIV i XV napięcie między społecznymi zapotrzebowaniem na teologiczny dyskurs wyrażający różnorodność poszukiwań zrozumienia przesłania Ewangelii i duchowych doświadczeń, a kurialnymi urzędnikami starającymi się zapewnić jedność Kościoła metodami administracyjnymi znajdzie swoje dramatyczne dopełnienie w zerwaniu jedności XVI w.²² Nie miejsce tu i czas by rozwijać te bardzo szerokie zagadnienia. Chodzi nam jedynie o podkreślenie klimatu duchowego zamętu w Kościele późnego średniowiecza. Niezdolności doktryny do wypracowania jednolitego stanowiska w szeregu kwestii, rodzi funkcjonowania na rynku idei szeregu wariantów ich konceptualizacji (nierzadko wzajemnie się wykluczających) towarzyszy – z drugiej strony – zwiększone społeczne zapotrzebowanie na pogłębione rozumienie wiary (istotnie związane, na co wskazywał już P. Chaunu, ze wzrostem czytelnictwa i pojawieniem się nowych koncepcji życia duchowego – *via moderna*).

Wielka średniowieczna dyskusja o Kościele znajdowała swój wyraz w szeregu szczegółowych zagadnieniach, z których najważniejszym była kwestia rozumienia Eucharystii²³. O Eucharystii Mikołaj z Kuzy

²⁰ Największy teolog średniowiecza Tomasz z Akwinu nie potępiał praktyki udzielania świeckim Komunii św. pod dwiema postaciami, zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974, s. 64-66. Przekonawszy się o tym Husyci, którzy najpierw potępiali Akwinatę zaczęli go przywoływać na poparcie swojej doktryny o Komunii św.

²¹ Mikołaj z Kuzy, *Domysły o dniach ostatnich*, za J. Pelikan, op. cit., s. 12.

²² Chociaż podkreślamy rolę podziału Kościoła zachodniego XVI w. nie tracimy z oczu zarówno wielkiego rozłamu na Kościół Wschodni i Zachodni z XI w. ani też schizm związanych z niewolą awiniońską, soborem bazylejskim, czy reformą husycką.

²³ Na istotne znaczenie problemu rozumienia Eucharystii i tak – wydawałoby się – drugorzędnej kwestii, jak jej udzielanie świeckim pod dwoma postaciami wskazuje J. Pelikan: *Pomimo dużego znaczenia, jakie w teologii husytów odgrywała nauka o Eucharystii, zgodziliby się prawdopodobnie z jednym z ich oponentów, który stwier-*

pisze, że jest *sakramentem wszystkich sakramentów*. Chociaż nie znajdziemy odniesienia do niego w Składzie Apostolskim to wszyscy wielcy teologowie od XIII do XV wieku podejmowali próbę zrozumienia i objaśnienia tajemnicy Wieczery Pańskiej, chociaż punktem wyjścia dla tej dyskusji stał się tekst odwołania, uznanego za heretyckie, stanowiska Berengara z Tour z roku 1059²⁴. Spór o rozumienie Eucharystii wybuchnie ponownie z ogromną siłą w wieku Reformacji, odświeżając przy okazji – starą już wtedy – herezję Berengara, ale nade wszystko będzie on pełnił funkcję delimitacyjną między wyznawcami denominacji powstałych wskutek rozłamu Kościoła zachodniego. Nie tyle zatem problem natury eucharystycznej obecności (dogmat o transsubstancjacji) rozpałał duchowe namiętności, ale pewna praktyka społeczna – w stosunku do samego dogmatu – będąca kwestią drugorzędą, rodząca jednak poważne konsekwencje dla sposobu przeżywania przynależności do Kościoła, jak też pojmowania kapłaństwa i to tak na gruncie teologii, jak też, czego się od tamtego oddzielić nie da, na gruncie ontologii społecznej.

Tak jak Eucharystia jest sakramentem – centrum życia Kościoła, tak jego układ nerwowy stanowią jego atrybuty wymienione w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim: *jeden, święty, katolicki i apostolski*. Jednym z przewodnich motywów teologii husyckiej było hasło powrotu do Kościoła pierwotnego: Kościoła autentycznej wiary i chrześcijańskiego życia Eucharystią, Kościoła ubogiego, praktykującego wspólnotę dóbr; Kościoła świętych kapłanów; Kościoła, w którym Ewangelia była powszechnie znana, a wierni żyli w pokoju i jedności a nie w schizmie; wreszcie Kościoła, w którym *żarliwość autentycznej pokuty sprawiała, że odpusty były niepotrzebne, kiedy „naśladowcy apostołów” unikali filozofii*²⁵. Pragnienie powrotu do pierwotnego Kościoła apostolskiego nie było jednak jedynie domeną heretyków, ale stałym postulatem eklezjalnych reformatorów i średniowiecznych teologów. Próby reformy

dził, iż cała schizma pomiędzy nami dotyczy relacji pomiędzy przykazaniem Chrystusa a przykazaniem Kościoła, zwłaszcza że manifestowało się to w odmawianiu świeckim Komunii Świętej pod oboma postaciami. Podłoże tego problemu stanowiła z kolei kwestia natury Kościoła i jego jedności, jak również autorytetu. Albowiem Hus definiował „Kościół”, o którym mówiły skierowane do Piotra słowa Chrystusa: „zbuduję Kościół mój”, nie jako Kościół rzymski, lecz jako „zwołanie przeznaczonych”, J. Pelikan, op. cit. s. 92i n.

²⁴ W wieku XIV sformułowano trzy ważne reinterpretacje doktryny eucharystycznej, ich autorami był Jan z Paryża, Wilhelm Ockham i John Wyckliffe.

²⁵ J. Pelikan, op. cit., s. 146.

Kościół zmierzające do powrotu do wzorca doskonałości podejmowano przez cały wiek XIV i XV. Teologia reformacyjna Jana Husa – ucznia innego kontrowersyjnego teologa tego okresu – Johna Wyckliffe’a²⁶ – znalazła szeroki oddźwięk w wielu prowincjach kościelnych i trafiła na podatny grunt u różnych grup społecznych, głównie mieszczaństwa, które w dotychczasowej praktyce życia religijnego nie potrafiło znaleźć odpowiedzi na zmienione zapotrzebowania na objaśnienia świata. Z kolei ci mieszkańcy chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego, którzy nabyli umiejętności czytania byli pochłonięci literaturą religijną, a ich kompetencje poznawcze były niejednokrotnie wyższe niż pospolitego duchowieństwa, które do łatwiej dostępnej drukowanej książki tak chętnie nie sięgało. Tym bardziej raził kontrast między przesłaniem Biblii, a doświadczaną codzienną praktyką funkcjonariuszy oficjalnego kultu. Niezdolność niewykształconego i nie bardzo przykładającego się do swojej posługi duchowieństwa (również zakonnego) – widzącego w urzędach kościelnych jedynie korzystne beneficja – do dostarczenia wiarygodnych uprawomocnień dla kwestionowanego przez sytuacje graniczne (zarazy, wojny, oczekiwania millenarystyczne) uniwersum symbolicznego skutkowało z jednej strony zamętem duchowym i dekonstrukcją świata przeżywanego, z drugiej zaś poszukiwaniem uprawomocnień alternatywnych.

W Prusach, również w Braniewie, ogarniętym wojną trzynastoletnią, idee Husa szerzyły się za pośrednictwem walczących tam najemnych żołnierzy, którzy ostentacyjnie manifestowali swoją odrębność, jak też dokuczali księżom katolickim²⁷. W statutach synodu warmińskiego z roku 1449 apeluje się do księży, aby pilnie wykonywali swoje obowiązki, unikali udziału w targach i kontaktów „z podejrzanymi niewiastami”, piętnuje się spotykane u nich pijaństwo, zbytek, gry hazardowe i tańce²⁸. Kolejny synod warmiński w 1497 r. zebrał się również dla „na-

²⁶ Na temat Wyckliff’a i Husa jako protoplastach reformy protestanckiej, zob. P. Chaunu, op. cit., s. 232-260.

²⁷ S. Achremczyk, A. Szorc, *Braniewo*, Olsztyn 1995, s. 46; *Johannis Plastwici, Decani Warmienses, Chronicon de vitis episcoporum Warmiensium*, w: *Scriptores rerum Warmiensium* (dalej SRW), Bd. I, hrsg. von C. P. Woelky, Braunsberg 1866, s. 104-105.

²⁸ Zob. *Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmensis necnon provincialis Rigenses*, hrsg. von F. Hipler, Braunsberg 1899, s. 17, 19. Na upadek obyczajów duchowieństwa diecezjalnego wskazywał również Szymon Grunau, zob. S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009, s. 83 i n; o tym, że stan ten był względnie trwały, przekonuje powtórzenie krytyki obyczajności duch-

prawy obyczajów” kleru w diecezji i powtórzono wszystkie wskazania z poprzedniego synodu²⁹. Upadkowi obyczajów w kościele w Prusach sprzyjało niewątpliwie rozprzężenie obserwancji w zakonie krzyżackim, chociaż równie dobrze można twierdzić, że kryzys duchowości i karności zakonnej (dotyczy to dla tego okresu nie tylko krzyżaków, ale jest on zauważalny w źródłach tego okresu dla całego niemal życia zakonnego)³⁰. Symbolem moralnej i duchowej dekadencji duchowieństwa warmińskiego (przecież wcale nie szczególnej w Kościele tego czasu) może być postać biskupa Fabiana Luzjańskiego, który rządził Warmią w latach 1512-1523, humanisty, światowca i utracjusza, o którym powiadaono, że za czasów swoich rządów odprawił tylko jedną Mszę św. – w dniu swojej konsekracji³¹.

Kryzys podmiotowości i chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego dotknął wszystkich typów praktyki religijnej, jak również struktury instytucjonalnej³². Nade wszystko trzeba widzieć w nim kryzys znaczenia – kryzys sensu. Chodzi nam tu o takie jego rozumienie, że dotychczasowe sposoby konstytuowania świata utraciły swoją zdolność jego porządkowania i ochraniać przed chaosem, który oznacza zagładę. Chrześcijanie, a wśród nich Marcin Luter, przestali ufać dotychczasowym uprawomocnieniom, a w ślad za tym, zaczęli wątpić w sensowność całej dotychczasowej praktyki wraz z jej instytucjonalnym zapleczem. Wskazują na to gwałtowne postępy reformacji w pierwszej połowie XVI wieku, co wielokrotnie było przedmiotem historiograficznych tekstów. W tym kontekście na sukces Lutera i reformacji możemy patrzeć, jako na rezultat zaproponowania nowej ontologii społecznej – alternatywnych w stosunku do dotychczas panujących i już semiotycznie zużytych obja-

wieństwa warmińskiego przez Tiedemanna Giese w jego antyreformacyjnym traktacie *Antilogikon*, czy przez biskupa Maurycyego Ferbera.

²⁹ *Constitutiones synodales Warmienses...*, s. 24, 31-32; A. Radziwiński, *Kościół w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach 1243-1525*, Malbork, 2006, s. 149.

³⁰ Wspomina o tym, sięgając do literatury okresu, M. Borkowska, *Zakony żeńskie w epoce nowożytnej*, Lublin 2010, s. 21-22.

³¹ S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 87-89. Zob. T. Treter, *Liber de Episcopatu et Episcopis Varmiensibus ex vetusto chronico bibliothecae Heilsbergensis. In latinam linguam ex germanica translatus per Thomam Treterum canonicum Varmiensem anno domini 1594*, w: SRW, Bd. II, Braunsberg 1889, s. 373.

³² Przykładów na to w literaturze przedmiotu znajdujemy aż nadto; możemy tu upadek powszechnych obserwancji w klasztorach, wygasanie tercjarek (np. w Braniewie w pierwszej połowie XVI w.), proletaryzacje niższego kleru i komercjalizację wszelkich funkcji kościelnych przynoszących beneficja.

śnień świata. Splot niekorzystnych okoliczności sprawił, że ta nowa teologia polityczna doprowadziła nie do reformy dotychczasowego porządku instytucjonalnego, ale do powołania porządku alternatywnego. To ciekawe z punktu widzenia socjologii wiedzy i rozwoju systemów społecznych zagadnienie nie jest tu jednak przedmiotem naszej szczególnej uwagi. Sygnalizujemy je jedynie by wskazać na kulturowy kontekst przemian, które warunkowały pojawienie się fenomenu Protmann.

„Dlaczego Komunia pod dwiema postaciami jest tak ważna? czyli reformacja w Braniewie

Karol Górski w pracy „*Studia i materiały z dziejów duchowości*” uważa, że centralne zagadnienie historii Kościoła w XIV i XV w. sprowadza się do pytania, dlaczego nie udały się próby reform i nastąpiła katastrofa w postaci reformacji³³. W świetle analizy teologicznego dyskursu można chyba powiedzieć, że w całym tym okresie trwała w Kościele dyskusja nad właściwym kształtem i aspektami jego reformy. Ten stan permanentnej nierównowagi i destabilizacji Kościoła, wstrząsanego walkami papieży z cesarzami, z rozsadzającymi instytucjonalną jedność schizmami i herezjami, z dążeniami koncyliarystycznymi można interpretować jako poszukiwanie mocnego uprawomocnienia i zrozumienia przez Kościół własnej tożsamości; ostatecznie – jak wiadomo – z dobrym skutkiem, chociaż okazało się, że ów repertuar tożsamości stworzony był w wielu różnych kontekstach. Wbrew temu co, dość często się głosi, dwie wielkie schizmy: Wschodnia i Zachodnia (Reformacja) oraz Sobór Trydencki zrealizowały to głębokie pragnienie chrześcijańskiej społeczności, chociaż zapewne nie tak, jak to sobie wyobrażali XIV i XV-wieczni teolodzy. W takim kontekście nie można patrzeć na Reformację jako na „katastrofę” Kościoła, ale jako na – wynikający dialektycznie z obiektywnych warunków istnienia i sposobów ich doświadczania – proces społecznej transformacji – zmiany etosu i społecznych praktyk wytwarzania samych tych warunków³⁴. Ową transformację habitusów pokoleń żyjących w pierwszej połowie XVI wieku historycy Kościoła zwykli nazywać Reformacją i kontrreformacją. My traktujemy tu oba te zjawiska (nie mogąc poświęcić im tyle miejsca i czasu ile by należało) jako jeden proces nieodwracalnej, głębokiej zmiany kulturowej. Biorąc w nawias istotne dogmatyczne i liturgiczne różnice między Ko-

³³ K. Górski, *Studia z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 231.

³⁴ Zob. P. Bourdieu, op. cit., s. 96-97.

ściołami, które wyszły z Reformacji (a za taki uważamy również Kościół Rzymski³⁵) nie sposób nie zauważyć, że wszystkie strony religijnego konfliktu wyrażają go w podobnym języku teologicznym, odróżniającym się dość znacznie od scholastycznych schematów myślenia³⁶. Właśnie te aspekty owej zmiany kulturowej interesują nas jako warunki możliwości realizacji „projektu Protmann”.

Idee reformacji dotarły do Braniewian bardzo wcześnie. Już na początku lat dwudziestych XVI w. (1524), najwyraźniej z inicjatywy sambijskiego biskupa Jerzego Polentza³⁷, pojawili się w mieście pierwsi luterkańscy predykanci³⁸. Aktywność ewangelików wzmożła się po sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego i po przyjęciu reformacji w sąsiednich Prusach Książęcych. Jak napisał kronikarz Jan Leo „i zaczęli [Braniewianie] wojować z Kościołem i popępiać niezmierne wykroczenia przeciw Bogu, religii i władzy przez Boga ustanowionej”³⁹. W 1525 r. rzeczywiście doszło do swoistej rewolty, w wyniku której władzę w mieście objęli zwolennicy reformacji, z burmistrzami Jerzym Rabe i Leonardem von Rossen na czele. Uwolniona energia społeczna rozlała się totalną i bezkompromisową krytyką obowiązującego uniwersum symbolicznego i legitymizowanego przez nie porządku instytucjonalnego. Opisywane przez historyków Kościoła wydarzenia mają w sobie coś z bachtinowskiej karnawalizacji życia społecznego. Rada wstrzymała dochody duchownych katolickich, zabrała im mieszkania, zagarnęła kosztowności klasztoru franciszkańskiego i parafialnego; zezwalała na publiczne parodiowanie katolickiej mszy świętej (niekiedy inicjowali to sami burmistrzowie), na przerywanie katolickich nabożeństw, okradanie kościołów

³⁵ Por. J. Burkhardta refleksję nad drogami konfesjonalizacji, J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517-1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, tłum. J. Górny, Warszawa 2009, s. 239-245.

³⁶ Zob. uwagę Burkhardta na temat soboru trydenckiego: *Jeśli chodzi o doktrynę to wydaje się, że najważniejszym teologiem soboru został nieżyjący już Marcin Luter, który nawet pośmiertnie wywierał wpływ na wybór tematów obrad*, J. Burkhardt, op. cit., s. 177.

³⁷ Ch. Hartknoch, *Preussische Kirchen-Historia: darinnen von Einführung der Christlichen Religion in diese Lande, wie auch von der Conservation, Fortpflanzung, Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird...*, Frankfurt am Oder 1686, s. 1038.

³⁸ S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 58-59; o historii Braniewa zob. ponadto F. Buchholz, *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte. Festschrift zum 650jährigen Stadtjubiläum am 23. und 24. Juni 1934*, Braunsberg 1934; S. Achremczyk, *Braniewo i jego mieszkańcy w czasach nowożytnych*, „Studia Warmińskie” 2003, t. 40, s. 395-405.

³⁹ J. Leo, *Dzieje Prus*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2008, s. 420.

z obrazów, dokuczanie i wyśmiewanie katolickich duchownych. Do tychczas najczęściej interpretowano te wydarzenia w kategoriach ekonomiczno-społecznych. Historycy, piszący na ten temat zdają się nie dostrzegać religijno-kulturowego sensu tych destrukcyjnych działań. Wydarzenia te zdają się mieć jednak nade wszystko sens teologiczno-kulturowy⁴⁰. Ośmieszanie i dyskryminacja „starego” kultu, starego sposobu wierzenia jest tu niewątpliwie działaniem symbolicznym – zawłaszczaniem przestrzeni aksjologicznej przez nowe uniwersum⁴¹. Działanie symboliczne jest działaniem skutecznym, a skuteczność jego jest prawdziwa⁴², w tym sensie, że potrafi ono redefiniować rzeczywistość, wyznaczyć jej nowe granice, czy ukonstytuować nową ontologię społeczną⁴³.

Jednocześnie poszukiwano i wzywano predykantów luteranckich⁴⁴, którzy cieszyli się ogólnym posłuchem i uznaniem, co wskazuje dość jednoznacznie na społeczne zapotrzebowanie na nowe definicje rzeczywistości i uprawomocnienia porządku społecznego. Radę i burmistrzów solidarnie wspierało pospólstwo, ostoją biskupa pozostał burgrabia Jerzy Preuck, którego jednak przestano słuchać, a nawet zorganizowano przeciw niemu rozruchy. Autorytet biskupa warmińskiego Maurycego Ferbera podupadł; mimo jego prośby nie wpuszczono franciszkanów do kościoła św. Katarzyny, a nawet zażądano przetłumaczenia na

⁴⁰ Można by tu mówić oczywiście równie dobrze o znaczeniu politycznym przy takim rozumieniu polityki, w którym jej przedmiotem jest po prostu życie wspólnoty.

⁴¹ Por. procedury nihilacyjne w stosunku do uniwersum symbolicznego opisane przez P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 180-182.

⁴² Por. E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Kraków 2003, s. 76-78.

⁴³ Dość często posługujemy się w artykule pojęciem „ontologia społeczna” i to w dość różnych kontekstach. Chcemy się tutaj trochę z tego wytłumaczyć. Otóż zasadniczo w artykule rozumiemy przez to pojęcie pewien społecznie ukonstytuowany obszar wiedzy danego społeczeństwa o samy siebie. Nade wszystko – chociaż nie wyłącznie – chodzi tu o wiedzę na temat tego, jakie „byty” społeczne możliwe są w danym systemie, w jakie relacje mogą ze sobą wchodzić i jaką w nim mogą zajmować pozycję. Taka wiedza oczywiście prawie nigdy bądź bardzo rzadko bywa formułowane *explicite*. Raczej jest ona zawarta *implicite*, jako podstawa (właśnie ontologiczna) pewnych praktyk społecznych i bywa przywoływana/werbalizowana wówczas, gdy staje się potrzebna do rozwiązania jakiegoś problemu, bądź legitymizacji jakiegoś „bytu” społecznego. W związku z tym ontologia społeczna jest czymś, co próbuje skonstruować badacz, niż czymś co jest świadomie przeżywane przez mieszkańców jakiegoś świata. I to jest właśnie drugie znaczenie, w jakim posługujemy się tym terminem w naszym tekście.

⁴⁴ Por. *Herzog Albrecht von Preußen und das Bistum Ermland (1525-1550)*, hrsg. von S. Hartmann, Köln-Weimar-Wien 1991, s. 7-8.

niemiecki pisma biskupa napisanego po łacinie (choć ta była powszechnie w radzie znana)⁴⁵. W zasadzie forma organizacji społecznej w wyniku całego tego zamieszania wokół „nowinek religijnych” pozostała bez zmian, ale zmienia się w istotny sposób system znaczeń i społeczna waloryzacja autorytetu i władzy. Dochodzi do istotnych przesunięć aksjologicznych; rzeczywistość podlega redefinicji, a wraz z nią zmienia się zespół ekspertów od jej objaśniania. Braniewianie odmawiają uznania eksperckich kompetencji biskupa i władzy burgrabiego legitymizowanej przez odwołanie do „nieewangelicznego” uniwersum symbolicznego. Uznanie dla roszczeń „starego” świata i jego reprezentantów można wymusić jedynie siłą, co też ostatecznie się dzieje. Gorycz utraty autorytetu i uznania dla eksperckich kompetencji odnajdujemy w znamienym passusie z relacji Hozjusza z prób przekonywania Elblążan do pozostania przy katolicyzmie: (...) *orzekać jednak, czy jest to Ewangelia czysta, czy skażona nie należy do kompetencji garncarza, czy tragarza, lecz biskupa...*⁴⁶, a w liście do sekretarza królewskiego Stanisława Karnkowskiego tenże Hozjusz dodaje: (...) *mnie pasterzowi i biskupowi swemu chcą narzucić swą wolę. Te nieokrzesane osły, podczas gdy to ja jestem od tego by ich uczyć, a nie oni mnie*⁴⁷.

Katolicki biskup, dotąd niekwestionowany instytucjonalny autorytet (abstrahujemy tu od wysokich akurat kompetencji intelektualnych Hozjusza), zostaje w nowej rzeczywistości pozbawiony swoich prerogatyw; odmawia mu się uznania jako wiarygodnemu objaśniaczowi rzeczywistości; traci społeczny status specjalisty od uniwersum symbolicznego (w tym wypadku, rzecz jasna, od spraw boskich i kościelnych)⁴⁸.

⁴⁵ J. Leo, op. cit., s. 420-421; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 59; Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1039-1040.

⁴⁶ Cyt. za: A. Szorc, *Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu*, „Studia Warmińskie” 1970, t. 7, s. 70.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ W pewnym sensie Hozjusz doskonale odczytał roszczenie nowego porządku społecznego, zakładał on przecie, że Słowo Boże przemawia do każdego indywidualnie i wprost, a zatem garncarz jest w pewnym sensie kompetentny w zakresie tego jak on osobiście te słowo rozumie. Ponieważ patrzy on na to roszczenie z radykalnie innego punktu horyzontu ontologicznego (można by powiedzieć – z wnętrza radykalnie innego habitusu) to jest ono dla niego nie tylko nie do przyjęcia, ale też pozostaje kompletnie niezrozumiałe, stąd - jako takie - musi być sprawą szatana. Nie możemy podjąć w tym miejscu tej kapitalnej wręcz kwestii, jak się zdaje, dotąd – przynajmniej w polskim dyskursie naukowym – nikt chyba nie proponował jej ujęcia w ten sposób. Rzeczowe rozpatrzenie ontologii społecznej i możliwych ram interpretacyjnych, z wnętrza któ-

Król polski Zygmunt Stary po rozprawie z luteranami w Gdańsku zainteresował się także problemem rozwoju reformacji w Braniewie. Na jego rozkaz powołano specjalną komisję, która obradowała co prawda w Elblągu, ale zajęła się też zwolennikami reformacji w Braniewie. Delegaci królewscy w składzie Maciej Drzewiecki – biskup włocławski, Ludwik Mortęski – starosta elbląski oraz Maurycy Ferber – biskup warmiński wezwali 7 sierpnia 1526 r. dwudziestu przywódców reformacji z Braniewa. Stawili się wszyscy, wyrażając skruchę i prosząc o wybaczenie. Komisarze wydali dosyć łagodny wyrok, nakazano zwrot kosztowności franciszkanom, jedynie dwóch mieszczan skazano na więzienie. Na tym jednak sprawy nie zakończono, gdyż 16 sierpnia komisarze stawili się w Braniewie, gdzie następnego dnia kontynuowano przesłuchania całej rady i uczestników tumultów. Efekt był podobny, znowu wszyscy okazali skruchę i prosili o przebaczenie (niewątpliwie pod wpływem wieści o krwawej rozprawie w Gdańsku). Ewidentnie zadziałała zasada tak dosadnie opisana przez Bergera i Luckmanna: *Ten, kto ma grubszy kij, ma większe szanse na narzucenie swojej definicji rzeczywistości*⁴⁹. Warto zaznaczyć, że cała rada wzięła winę na siebie, nie przerzucając odpowiedzialności na prowodyrów, choć takich dałoby się łatwo wskazać (Rabe, von Rossen, Piotr Kirsten). Taka postawa okazała się skuteczna, bowiem nikogo nie skazano imiennie⁵⁰. Tym niemniej 18 sierpnia odczytano dokument zwany *Statua Sigismundi*⁵¹, który był w swej wymowie dosyć jednoznaczny, miał wykorzenić zwolenników reformacji z miasta. Już artykuł pierwszy brzmiał: *Jeśli ktoś nie zachce żyć według przyjętego obrządku Kościoła Katolickiego i postanowienia tego naszego rozporządzenia, ten w ciągu czternastu dni ma wyjechać z miasta gdzie chce i więcej do niego nie wracać, inaczej ukarany zostanie utratą głowy i wszystkich dóbr*⁵².

rych aktorzy dramatu dwu reform objaśniają rzeczywistość wymaga podjęcia odrębnego studium.

⁴⁹ P. L. Berger, T. Luckmann, op. cit., s. 174.

⁵⁰ S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 59-60; J. Leo, op. cit., s. 428-429; Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1040-1041.

⁵¹ *Approbatio restitute religionis et reformatae civitatis Braunsbergk per Commisarios facte*, w: *Acta Tomiciana. Tomus Octavus Epistolarum. Legationum. Responsorum. Actionum et Rerum Gestarum; Serenissimi Principis Sigismundi Primi, Regis Poloniae et Magni Ducis Lithuanie*, Poznań 1860, s. 114-119.

⁵² Tłumaczenie za: J. Leo, op. cit., s. 430-433; por. streszczenie S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 60-62.

Następne podkreślały nakaz posłuszeństwa biskupowi i jego przedstawicielom (zwłaszcza burgrabiemu), zakaz głoszenia kazań i rozpowszechniania ksiąg oraz pieśni luterzańskich. Odwołano dotychczasową radę⁵³ i zarazem ograniczono też pewien zakres samorządności miejskiej, aby wykluczyć w przyszłości podobną rewoltę. Odtąd też każdy rajca i starszy cechowy miał złożyć przysięgę wierności biskupowi i bez jego zgody nie można było zwoływać jakichkolwiek zgromadzeń. Warto odnotować, że wśród najaktywniejszych wówczas luteran nie znajdujemy przodków Reginy Protmann (ani nazwisk Protmann ani Tingel, *vel* Tungal)⁵⁴.

Instytucjonalne przywrócenie dawnego porządku (próba odwrócenia kierunku zmiany) za pomocą statutów narzuconych przez królewskich komisarzy przyniosła jedynie połowiczne efekty. Usunięto z miasta gorliwych i nieprzejednanych zwolenników Lutra. Sama idea jednak nie zniknęła, żyła niejako w ukryciu, w zaciszu domowym⁵⁵. Wystarczyło, że pojawił się nowy władca Zygmunt August (1548-1572), mniej wyznaniowo gorliwy, aby w mieście ponownie w sposób jawny uaktywnili się zwolennicy reformacji. Zatem, wspomniane wcześniej, nowe definicje rzeczywistości były na tyle atrakcyjne, tzn. lepiej pozwalały zrozumieć doświadczenie własnego życia, że instytucjonalne metody resocjalizacji wprowadzone przez władzę, skutkowały jedynie powierzchownie i na krótką metę. W Braniewie szybko zapomniano o regulacjach wprowadzonych przez „Statuty Zygmunta”, a przynajmniej dosyć swobodnie je interpretowano. Ruch ewangelicki rozwijał się w mieście wobec dość biernej postawy kolejnych biskupów (instytucjonalnych

⁵³ Do nowej rady weszli następujący obywatele: w Starym Mieście – Szymon Winnpfennig (burmistrz), Jerzy Schonwese (burmistrz), Wawrzyniec Hasse (burmistrz), Jan Lutke, Leonard Scholtz, Szymon Steffen, Wawrzyniec Zigler, Jost Weichman, Piotr Simon, Jorge Schonberg, Piotr Braszke, Piotr Austin, Szymon Marquart, Joachim Flint, Walenty Gert i Jan Zinck, w Nowym Mieście – Jakub Trample (burmistrz), Erdmann Scholz (burmistrz), Szymon Bartsch, Mikołaj Biberstein, Walenty Tideck, Benedykt German, Jorge Grau i Krzysztof Tuchmacher, por. B. G. Śliwińska, op. cit., s. 37. Potem i tak wiele z tych rodzin stało po stronie reformacji: Hasse, Marquart, Bartsch, Scholtz, Flint, Austin (Augstin).

⁵⁴ Analiza socjologiczna tego procesu re-socjalizacji Braniewian przekracza ramy tego szkicu. Niemniej zauważmy tylko, że dają się one opisać w kategoriach mechanizmów nihilacyjnych podtrzymania uniwersum symbolicznego oraz separacji w stosunku do jednostek i grup nie poddających się terapii, lub też tych, wobec których re-socjalizacja się nie powiodła, a opisanych przez Bergera i Luckmanna w przywoływanej wyżej pracy.

⁵⁵ Por. Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1042.

ekspertów) warmińskich – Jana Dantyszka (1537-1548) i Tiedemana Giese’go (1548-1550). Wszystko to spowodowało, że Braniewo wyrosło ponownie na ośrodek reformacyjny, tym bardziej, że reformatorzy zyskali oparcie w postaci burgrabiego braniewskiego Jana Preucka, syna poprzedniego burgrabiego Jerzego Preucka i zarazem zięcia Achacego Cemy, wojewody malborskiego, nieformalnego przywódcy luteran w Prusach Królewskich, zaufanego króla polskiego i współpracownika księcia pruskiego Albrechta.

Sytuacja ruchu reformacyjnego w Braniewie zmienia się, wraz w objęciem władztwa przez gorliwego i wykształconego katolickiego biskupa – Stanisława Hozjusza (1551-1579). Co ważniejsze – istotnej zmianie ulegają warunki zewnętrzne – w roku 1563 kończy swoje obrady Sobór trydencki, który buduje fundamenty rzymskiej reformy Kościoła. W 1556 r. Hozjusz dał burgrabiemu Preuck’owi rok do namysłu, a gdy ten nie zmienił zdania zdjął go z urzędu, nie pomogła interwencja teścia a nawet prośba samego króla. Zgodził się jedynie, aby urząd pozostał wakujący, na wypadek zmiany zdania przez burgrabiego oraz pozwolił mu pozostać w Braniewie przez jeszcze rok. Nie zmieniło to jednak postawy i przekonań szlachcica⁵⁶.

Kiedy Hozjusz w 1558 r. na kilka lat wyjechał do Rzymu i Wiednia reformacja w mieście zaczęła znowu zyskiwać zwolenników. Swoje wpływy utrzymał wśród mieszczan także Jan Preuck, który posiadał dobra w bliskim sąsiedztwie miasta (Rogity). Na podstawie wizytacji z 1561 r. wiemy, że luteranie w Braniewie nie funkcjonowali otwarcie, ale na to że zwolennicy reformacji ciągle w mieście żyli, wskazuje wzmianka o tych, którzy nie chcieli przystąpić do komunii wielkanocnej⁵⁷. Dowiedziawszy się o tym biskup Hozjusz nakazał mieszczanom złożyć przysięgę wierności na wiarę katolicką i biskupowi. Okazało się, że pierwotnie aż trzydziestu mieszczan nie chciało złożyć takiej przysię-

⁵⁶ Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1044; A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, Bd. I, Mainz 1854, s. 234-237; J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” 1979, t. 16, s. 54; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 66.

⁵⁷ W tym czasie było powszechnym zwyczajem komunikowanie tylko w okresie świąt wielkanocnych, co dotyczyło oczywiście całej rady miejskiej, por. W. Nowak, *Stanisław Hozjusz jako liturgista*, „Studia Warmińskie” 1983 (1991), t. 20, s. 102-103. Znakiem przynależności do kościoła protestanckiego stało się przyjmowanie Komunii pod dwiema postaciami, tymczasem Hozjusz uważał, że uczestnicząc w Komunii pod jedną postacią „prawdziwe i żywe pana Krystusowe Ciało ze Krwią i z duszą i z bóstwem, tylko pod osobą chleba przyjmujemy” (ibidem, s. 103).

gi (czyżby wszyscy rajcy?), a burmistrz Wawrzyniec Hasse oświadczył wręcz, że jest gotów złożyć przysięgę, ale pod warunkiem, że jej treść będzie zgodna z *prawdziwym Słowem Bożym*⁵⁸, co w ówczesnej terminologii oznaczało wyznanie luterzańskie. Kapituła, ale przede wszystkim kustosz kapituły i namiestnik biskupa w czasie jego nieobecności – Eustachy Knobelsdorf zagroził opornym mieszczanom banicją i dał osiem dni do namysłu. Poskutkowało tym, że przysięgę złożyło dziesięciu mieszczan. Z czasem (ale dopiero na Wielkanoc 1562 r.) posłuszeństwo biskupowi i wierność katolicyzmowi zadeklarowało łącznie dwudziestu trzech lub dwudziestu czterech rajców, choć jak zaznaczył kronikarz i wśród nich było kilku, którzy mieli *wiele wątpliwości*⁵⁹. Kustosz pozwolił sobie w lutym 1562 r. na chwilowe opuszczenie Warmii⁶⁰. Okazało się to błędem, bowiem ruch luterński w mieście rozwijał się dalej. Kapituła wysłała tam kilku własnych teologów, ale próby przekonania mieszczan okazały się nieskuteczne. Opornym kapituła zagroziła wygnaniem z miasta, wyznaczając konkretny termin (8 marca). Wcześniej do Braniewa powrócił Eustachy Knobelsdorf i był zaskoczony zmianą, jaka zaszła wśród mieszczan w czasie jego nieobecności. Knobelsdorf próbował przekonywać poprzez dysputy, rozmowy i kazania. Na pomoc kapituła przysłała mu znanego teologa dr. Teodora Lindanusa, rodem z Nymwegen i dwóch kanoników. Nie przynosiło to efektów, mimo że przesunięto termin złożenia przysięgi (na 16 marca), pod groźbą opuszczenia miasta w ciągu roku. Luteranie kontaktowali się stale z współwyznawcami w Gdańsku i Elblągu oraz wojewodą Cemą i Preuckiem⁶¹, zapraszali też luterzańskich kaznodziejów (np. Filipa Neapolitanusa z pobliskiego Gronowa w Prusach Książęcych czy syna burmistrza Marquarda, Andrzeja zwanego *magister Lypsensis*), którzy głosili coraz bardziej otwarcie nauki w duchu Lutera, a nawet udzielali komunii pod dwiema postaciami (choć potajemnie). Przywódcami luteran byli wówczas wspomniany burmistrz Marquard i rajca Jan Bartsch, od dawna

⁵⁸ O wydarzeniach tych najszerszej pisał E. M. Wermter, *Eustachius Knobelsdorff. Statthalter von Erlmand 1558-64. Ein Beitrag zur Geschichte der Auseinandersetzungen mit den Lutheranen in Braunsberg 1562/63*, ZGAE, 1956-1958, Bd. 29, s. 93-111.

⁵⁹ Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1048, choć umiejscawia te wydarzenia błędnie w 1564 r., po wielkanocnej wizycie biskupa Hozjusza. Tutaj też mowa o dwudziestu trzech rajcach, ale w związku z nie przystąpieniem do komunii w 1562 r. tylko sześciorajców, należałoby chyba tę liczbę poprawić.

⁶⁰ E. M. Wermter, op. cit., s. 95.

⁶¹ Ten na początku 1562 r. doprowadził też do nawiązania przez mieszczan kontaktów z księciem pruskim Albrechtem, ibidem, s. 98.

blisko związani z Janem Preuckiem. Burmistrz na Wielkanoc w 1561 r. nie przystąpił do komunii, tłumacząc się ciężką chorobą. Upomniany przez plebana nie krył wrogości do kościoła katolickiego. Z kolei Jan Bartsch przyznał, że nie komunikował (w rycie katolickim) już od siedmiu lat, a sumienie zabrania mu przyjmowania komunii pod jedną postacią. Mimo działań kapituły i osobiście kustosza Knobelsdorfa sytuacja na Wielkanoc 1562 r. nie poprawiła się znacząco. Co prawda wśród pospólstwa liczba komunikujących była taka sama jak w roku ubiegłym (nic nie wiadomo, aby byli tutaj aktywni luteranie), ugięła się też większość rajców⁶², ale wiernych luteranizmowi pozostało sześciu mieszczan⁶³. Przywódcy luteran (burmistrz Marquard, rajcy Jan Bartsch i Wawrzyniec Hasse) wyjechali na Wielkanoc do innych ośrodków, gdzie przyjęli komunię pod dwiema postaciami (odpowiednio do Gdańska, Miłakowa i Elbląga). Przy tym zwolennicy Reformacji zaczęli głosić otwarcie swoją ideę *od domu do domu*, zyskując wielu zwolenników⁶⁴. Nawet ci, którzy przyjęli komunię pod jedną postacią z powrotem powrócili do luteranizmu. Chyba na ten czas można umiejscowić też na poły legendarną opowieść o duchownym przysłanym przez Hozjusza do Braniewa, który przybył głosić kazania, a zastał zamknięte wszystkie drzwi kościoła⁶⁵. W końcu na trzech burmistrzów, tylko jeden pozostał „prawdziwym” katolikiem (Eisenbletter). Ten twierdził wręcz, że w każdym domu w Braniewie jest protestant i odradzał Knobelsdorfowi ostrych środków represyjnych w obawie przed ponowną rewoltą, podobnie radził też biskup Hozjusz. Tym niemniej kapituła i Knobelsdorf (choć ich współpraca wcale się nie układała) przystąpili do działania i to na ich rozkaz wtrącono do więzienia osiemnastu mieszczan⁶⁶ oraz usu-

⁶² Wśród nich byli do niedawna wzbraniający się od przysięgi: złotnik Andrzej Hintze, krawcy: Jan Schultze, Jakub Rötcher, Jan Marquart, Marcin Hofemann, tkacze: Jakub Schule i Jerzy Redell, aptekarz Klemens Wagener, szewc Jerzy Senff, kowale: Paweł Bomgarte i Bartłomiej Wichert, browarnik Jan Schuknecht i siodlarz Antoni; E. M. Wermter, op. cit., s. 106.

⁶³ W źródle jest mowa o pięciu przedstawicielach magistratu, ale dalej wyliczono imiennie sześć osób (burmistrz Marquart, Jan Bartsch, Daniel Falck, Tomasz Weichman, Tomasz Augustin i Wawrzyniec Hasse), E. M. Wermter, op. cit., s. 106.

⁶⁴ A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof...*, Bd. II, Mainz 1855, s. 148-149.

⁶⁵ Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1048-1049.

⁶⁶ E. M. Wermter, op. cit., s. 97; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 66-67; A. Birch-Hirschfeld, *Ein- und Auswanderung zwischen Ermland und Herzogtum Preußen im 16. und 17. Jahrhundert*, ZGAE, 1935, Bd. 25, s. 522-523, byli to następujący obywatele Starego i Nowego Miasta: Grzegorz Strauß, Tomasz Fieberg, Jan Schuhknecht, Jan Marquart, Jan Schulz, Bartłomiej Nathler, Jerzy Senff, Jan von Leybsigk, Andrzej

nięto przedstawiciele mieszczan braniewskich z sejmiku Prus Królewskich⁶⁷. Zagrożono też deportacją z biskupstwa Janowi Preuckowi, choć wstawił się za nim sam książę Albrecht. Biskup Hozjusz we wrześniu tego roku wspominał też w liście do Kromera o usunięciu przez kapitułę z miasta pewnych mieszczan nie komunikujących⁶⁸. Chodziło tutaj o grupę osiemnastu wcześniej uwięzionych mieszczan, którzy poprosili księcia Albrechta o możliwość osiedlenia się w Prusach Książęcych, a książę wyraził na to zgodę⁶⁹. Niektórzy z nich już wcześniej (1560) starali się o zgodę na osiedlenie się w Kętrzynie lub Świętej Siewierce np. garncarz Grzegorz Strauß, czy szewc Tomasz Fieberg. Ten ostatni rzeczywiście zamieszkał w Świętej Siewierce i wiodło mu się nie najgorzej, gdyż uzyskał nawet zlecenia z dworu książęcego w Królewcu (1582)⁷⁰.

Tymczasem w Braniewie Knobelsdorf postraszył mieszczan rychłym powrotem biskupa. Generalnie mieszczanie się ugięli i do buntu nie doszło, ale z drugiej strony nadal pozostała grupka wiernych protestantów. W czasie Wielkanocy 1563 r. czterech opornych rajców przyjęło komunię, ale pięciu innych wyjechało z miasta, aby tego uniknąć. Z kolei były burmistrz Flint tłumaczył się atakiem podagry i obiecał przystąpić do komunii w późniejszym okresie, czego rzeczywiście dotrzymał. Nie zniknął jednak problem zwolenników luteranizmu. Gdy zmarł wspomniany burmistrz Eisenbletter – *zagorzały obrońca wiary katolickiej*, jako kandydata na to stanowisko próbowano przedstawić Jana Bartscha, wtedy jeszcze z partii protestanckiej⁷¹.

Hincz, Andrzej Schulz, Jakub Richter, Marcin Sattler, Marcin Hoffmann, Andrzej Hoffmann, Jerzy Hoffmann, Paweł Nagelschmidt, Bartłomiej Thiel, Jerzy Riemer.

⁶⁷ *Historia Pomorza*, red. G. Labuda, t. II, cz. 1 (1464/66-1648/1657), Poznań 1976, s. 398; J. Włodarski, *Inwestycje kulturalne kardynała Stanisława Hozjusza w Braniewie*, „Studia Warmińskie” 1983 (1991), t. 20, s. 109.

⁶⁸ J. Wojtkowski, op. cit., s. 70.

⁶⁹ A. Birch-Hirschfeld, op. cit., s. 522-523.

⁷⁰ Ibidem, s. 523.

⁷¹ A. Eichhorn, op. cit., s. 150-152. Jan Bartsch ostatecznie zostanie burmistrzem (już w 1575 r.), ale też wcześniej odstąpi od luteranizmu, por. *Die Herzöge Albrecht Friedrich und Georg Friedrich von Preußen und das Bistum Ermland (1568-1618)*, hrsg. von S. Hartmann, Köln-Weimar-Wien 1994, s. 187 (1584 r.), 212-213 (1586 r.), 230-231 (1589 r.); por. P. Anhuth, *Die Familie des Johann Bartsch Bürgermeister von Braunschweig*, ZGAE, 1907, Bd. 16, s. 325-326. Być może jego ojcem był Jan Bartsch (syn Fryderyka), który w 1534 r. poślubił w Świętej Siewierce swoją krewną Urszulę, wdowę po Joachimie Demuth. Wzbudziło to oburzenie biskupa warmińskiego, który groził wyrzuceniem małżonków z biskupstwa, natomiast wstawił się za nimi książę Albrecht, por. *Herzog Albrecht von Preußen...*, s. 210.

Zarzewie powrotu luteranizmu zostało zatrzymane, ale nie zażegnane. Nadal istniała spora grupa mieszczan, która nie przystępowała do komunii, przynajmniej w rycie katolickim. Biskup Hozjusz po powrocie zabrał się energicznie do naprawy tej sytuacji. Od 23 marca do 11 kwietnia 1564 r. prowadził osobiste, swego rodzaju, rekolekcje. Wpierw 24 marca wezwał na zamek wszystkich rajców i zażądał, aby w najbliższą Wielkanoc (2 kwietnia) wszyscy mieszczanie przystąpili do komunii w rycie katolickim. Radni Nowego Miasta zgodzili się natychmiast, zaś radni Starego Miasta poprosili o czas do namysłu i rozmowy indywidualne. Po trzech dniach do biskupa przybyło tylko pięciu rajców z wszystkich czternastu, w tym burmistrz Marquardt i prosili biskupa o uszanowanie ich sumienia oraz zgodę na odmienny sposób przyjmowania komunii, w innych sprawach (nie wspomniano w jakich) obiecali pełne posłuszeństwo. Podkreślali przy tym, że ostatnio głoszono im w kazaniach, że w komunikowaniu się pod dwiema postaciami nie ma nic złego. Hozjusz odpowiedział, że faktycznie nic w tym złego, pod warunkiem, że będzie to zgodne z naukami kościoła katolickiego i zagroził wykluczeniem ze wspólnoty kościelnej i ekskomuniką. Następnie jeszcze tego samego dnia wezwał do siebie burmistrza Marquardta i próbował go bezskutecznie przekonać metodą „kija i marchewki”. Kolejnego dnia wezwał na rozmowę jednego z owych czterech rajców, najbardziej opornego. Ten przyznał, że zaczął komunikować pod dwiema postaciami gdzieś przed dwudziestu laty, potem znowu pod jedną, choć złożył przysięgę, że tego nie będzie czynił a od pięciu w ogóle, na koniec zadeklarował też, że wolałby opuścić miasto, niż zmienić sposób przyjmowania komunii, w obawie przed konsekwencjami złamania przysięgi (bo *ziemia mnie pochłonie*). Potem przybył raz jeszcze burmistrz i prosił, w przypadku gdyby musiał opuścić miasto, o zgodę na pozostanie w mieście żony i dzieci, którzy komunikowali pod jedną postacią. Biskup wyraził nadzieję na zmianę postawy burmistrza i następnego dnia (29 marca) wezwał do siebie jego żonę oraz córkę (która była żoną jednego z owych czterech rajców luteranów), napominając je, aby wpłynęły na swoich mężów. W Wielki Piątek kardynał podsunął plebanowi do wyjaśnienia wiernym słowa z Ewangelii św. Jana: *os non cominuctis ex eo (żadnej jego kości mu nie połamią J 19, 36)* i fragmentu, że *Jezus miał umrzeć (...), by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno (J 11, 51n)*. Po południu biskup wezwał ponownie opornych mieszczan. Nawiązał do kazania o zgromadzeniu rozproszonej wspólnoty wiernych i dał im dwa dni czasu do Wielkiejnocy i jeśli nie przystąpią do komunii zagroził nieuchronną karą klątwy i wykluczeniem ze wspól-

noty kościelnej. Mieszczanie prosili o dłuższy czas do namysłu, jednak Hozjusz pozostał przy swoim. W sobotę kardynał przebywał we Fromborku a do Braniewa przysłał generalnego wikariusza. Wtedy też przybył jeden z rajców (ten, który wcześniej zarzekał się, że woli opuścić miasto, niż ustąpić) i zgodził się być posłusznym biskupowi, ale poprosił o osiem dni zwłoki. Po powrocie biskup na to przystał. Wówczas dwóch innych rajców również obiecało to samo. Natomiast czwarty z opornych rajców zgodził się komunikować wraz z innymi rajcami już w pierwszy dzień świąt. Z kolei burmistrz, jakoby obłożnie zachorował, ale jeszcze w sobotę wysłał żonę i córkę do biskupa z prośbą o przesunięcie czasu decyzji do Zielonych Świąt. Biskup najwyraźniej przyzwalał na tego rodzaju grę na zwłokę (licząc na wcześniejszą czy późniejszą zmianę stanowiska opornych) i zgodził się, ale tylko do kolejnej niedzieli. Po komunii wielkanocnej kardynał zaprosił wszystkich rajców na ucztę, również tych, którzy obiecali przystąpić do komunii dopiero w oktawę Wielkanocy. W drugi dzień świąt biskup na ucztę zaprosił ponownie dwóch rajców (zapewne tych, którym dał osiem dni namysłu) i żony czterech rajców (wszystkich do tej pory opornych). Pochwalał prawowierność kobiet i liczył na ich wpływ na małżonków. Tak się też stało, większość rajców przyjęło komunię w rycie katolickim w oktawę Wielkiej Nocy, zaś burmistrz jeszcze w piątek 7 kwietnia. Klątwą zostali obłożeni i miasto musieli opuścić jedynie rajca Wawrzyniec Hasse oraz wdowa po Kacprze Kleinie⁷². 11 kwietnia biskup wyjechał z Braniewa. Zwycięstwo było prawie pełne. Prawie, bowiem nie udało się do końca przekonać sumień mieszczan i sympatie luterzańskie będą się jeszcze nieraz ujawniać. Hozjusz, aby wspomóc i umocnić swoje dotychczasowe sukcesy sprowadza do Braniewa jezuitów, o czym szerzej za chwilę.

⁷² *De actis cum Braunsbergensibus, Anno Domini MDLXIII*, w: *D. Stanislai Hosii S.R.E. presbyteri cardinalis, maioris poenitentiarum et episcopi Varmiensis operum tomus secundus*, ed. S. Rescius, Coloniae 1584, s. 92-100; por. Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1045-1049; A. Eichhorn, op. cit., s. 160-168; J. Wojtkowski, op. cit., s. 80-82; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 67-68, tutaj informacja o banicji Jana Bartscha, to jednak niemożliwe, gdyż ten otrzymał od Hozjusza 28 czerwca 1564 r. beneficjum św. Krzyża przy kościele parafialnym św. Katarzyny po Wawrzyńcu Hasse, por. J. Wojtkowski, op. cit., s. 82. O beneficjum tym ufundowanym w 1519 r., liczącym 4 łany, zob. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Braunsberg im 16.-18. Jahrhundert*, ZGAE, 1996, Bd. 48, s. 72. Hasse w styczniu 1569 r. utracił też formalnie prawo patronatu nad altarią św. Krzyża, wówczas był już obywatelem Świętej Siewierki, por. J. Wojtkowski, op. cit., s. 88. Hasse rościł nadal pretensje do altarii, sprawa zakończyła się w 1572 r. pozbawieniem go wszelkich praw do niej, por. A. Birch-Hirschfeld, op. cit., s. 523; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 68-69.

Zwracaliśmy dotąd uwagę na historyczno-kulturowy wymiar wydarzeń w Braniewie, który stanowi kontekst duchowego klimatu, w którym kształtowała się tożsamość Reginy Protmann. W historycznych relacjach opisujących procesy społeczne w Braniewie połowy XVI wieku zwraca uwagę kwestia sposobu przyjmowania Komunii świętej, który stał się znakiem przynależności konfesyjnej i fundamentalną sprawą sumienia wierzących. Już Alojzy Szorc zauważył kiedyś, że katolików od ewangelików dzieliły istotne różnice teologiczne (czemu wyraz dały zresztą w dosadny sposób dekrety Soboru trydenckiego), tymczasem na poziomie praktyki religijnej chrześcijan uwikłanych w konflikt kwestią zasadniczą stało się: „jak należy przyjmować Komunię Świętą?”. Uwodzicielski urok powierzchownej analizy pozwoliłby nam przejść nad tym wątkiem do porządku dziennego. Wszak garnarcz, czy tragarz – by posłużyć pewnym przykładem Hozjusza – z hanzeatyckiego miasta Braniewa nie muszą odwoływać się w swojej wierze do subtelnych rozróżnień i filozoficznej argumentacji na temat transsubstancjacji, dialektyki łaski i wolnej woli czy rozstrzygać kwestii teologicznego statusu instytucjonalnego Kościoła. W końcu – możemy powiedzieć – braniewski garnarcz ma od tego sztab ekspertów, którzy – w razie wątpliwości co do zawłości doktryny wiary – objaśni wszystko jak należy zgodnie z obowiązującą dogmatyką: interpretacją Pisma i tradycją Kościoła. Sprawa się jednak komplikuje, gdy garnarcz i tragarz (a do tego jeszcze paru rajców) wspólnie odmówią uznania dotychczasowym ekspertom od objaśnień świata, dając posłuch jakiejś alternatywnej, czyli heretyckiej, wizji świata. Trudno sądzić, że nawet przy zaangażowaniu religijnym, kompetencje teologiczne rajców i mieszczan braniewskich wzrosły na tyle, by móc rozstrzygać o wiarygodności nowej teologii i jej sposobie odczytania źródeł wiary⁷³. Ale ich postawa wypływa z głębi nowego doświadczenia wiary i wspólnoty, które dopiero dopracować się musi

⁷³ Nikt z owych kryptoewangelików braniewskich dobrowolnie z Hozjuszem rozmawiać na tematy teologiczne (łaski i sakramentów) nie chciał, a wezwany i przymuszany unikał jednoznacznych deklaracji i negocjował zwłokę, nie będąc w stanie podjąć z wybitnym humanistą merytorycznej dyskusji. Jak przekonują inne świadectwa z Elbląga, nawet stosunkowo dobrze wykształcony predykant luterański nie mógł sobie poradzić z siłą argumentacji, jaką dysponował Hozjusz. Wydaje się jednak, że nie w kompetencjach intelektualnych uczestników tego światopoglądowego sporu tkwił problem, ale w fakcie, że mieszkańcy nowego uniwersum symbolicznego (uniwersum „czystej Ewangelii”) słuchali już innych ekspertów, wypowiadających się w ramach alternatywnego dyskursu (raptem np. przestali rozumieć po łacinie i żądali przekładania pism biskupa na niemiecki).

mocnego uprawomocnienia. Tematu tego, choć – znowu – ciekawy, nie możemy tu rozwinąć; możemy jedynie zasygnalizować pokrótce to, co, się przez tę nową praktykę religijną uobecnia i realizuje.

Zabiegi obu stron wyznaniowego konfliktu o to by wyznawcy byli wierni określonej sposobowi komunikowania się składania nas do postawienia pytania – przynajmniej do tego – dlaczego tak mało teologicznie istotna kwestia pewnej praktyki religijnej (w końcu przecież Kościół rzymski również dopuścił Komunię pod dwiema postaciami na soborze w Bazylei, co prawda jedynie przejściowo) stała się z jednej strony symbolem określonego światopoglądu i tożsamości religijnej, z drugiej zaś ośrodkiem przemocy symbolicznej. Klucz – jak się zdaje - tkwi właśnie w samej praktyce, którą można interpretować jako sposób reprodukcji określonego systemu kulturowego⁷⁴.

Artykuł XXII *Obrony Wyznania augsburskiego* zaczyna się od słów: *Nie ulega wątpliwości, że nabożne i zgodne z ustanowieniem Chrystusa oraz ze słowami Pawła jest przyjmowanie Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami. Chrystus bowiem ustanowił obie jej postacie, a ustanowił też to nie dla jednej części Kościoła, lecz dla całego Kościoła. Albowiem sakrament przyjmują nie tylko prezbiterowie (duchowni), lecz wszyscy wierni Kościoła, i to z ustanowienia Chrystusa, a nie z ustanowienia ludzkiego...*⁷⁵

Przytoczony ustęp wprowadza nas od razu w samo centrum sporu trafnie zidentyfikowane przez historyków doktryn teologicznych, a – zdaje się – nie dostrzegane przez historyków Kościoła. W praktyce przyjmowania Komunii manifestuje się bowiem spór o samą koncepcję Kościoła – jego naturę, jedność, rolę autorytetu i władzy w Kościele⁷⁶. Podstawową kwestią jest tu określenie zakresu władzy Kościoła w interpretacji tradycji ewangelicznej i apostoelskiej. Przeciwnicy Komunii pod jedną postacią uważali, że Kościół, którego głową jest Chrystus nie *otrzymał od Chrystusa władzy unieważniania ani modyfikowania Jego rozporządzeń*⁷⁷. W tej perspektywie Chrystus sam i osobiście zarządza sprawami swojego Kościoła i pozostaje w bezpośredniej relacji z każdym jego członkiem ofiarując zbawienie ze swej łaski każdemu, kto uwierzy jego Słowu. Przyjmowanie Komunii pod dwiema postaciami: chleba i wina staje się realizacją podmiotowości Kościoła rozumianego

⁷⁴ Zob. P. Bourdieu, op. cit., s. 197.

⁷⁵ *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2011, s. 284

⁷⁶ Zob. J. Pelikan, op. cit., s. 92-93.

⁷⁷ Ibidem, s. 152.

nie jako instytucja, ale jako mistyczne ciało Chrystusa – jedyne prawdziwego Kapłana. Praktyka konstytuująca Komunię pod dwiema postaciami prowadzi zatem do re-konstrukcji struktury społecznej Kościoła czyli w istocie zmiany w obrębie ontologii społecznej z całym jej teologicznym uprawomocnieniem: idei powszechnego kapłaństwa, małżeństwa pastorów jako chrześcijańskiego wzoru dobrego życia, zakwestionowania hierarchii powołań czy teologii charyzmatów⁷⁸. Zwolennicy komunikowania pod jedną postacią – tacy jak Hozjusz – nie bronili w istocie wątpliwego uzusu Kościoła, ale jego kompetencji jako instytucji i jedyne go pośrednika zbawienia. Zarezerwowanie kielicha dla kapłanów, którzy jako jedyna profesja mieli własny sakrament, który prowadził nie tylko do ich separacji od reszty wiernych (Sobór trydencki powołał funkcjonujący do dzisiaj model seminarium duchownego, w którym kandydaci do kapłaństwa, wyjęci ze zwykłego życia w odosobnieniu przygotowują się do pełnienia swojej misji), ale nade wszystko wywyższył całą sferę kultu i liturgii stawiając je w centrum systemu religijnego⁷⁹. „Kielich” staje się tu znakiem-zasadą konstrukcji systemu społecznego i repertuaru tożsamości. Warmiński i elbląski spór o kielich był zatem w istocie sporem o strukturę lokalnego Kościoła a w szerszej perspektywie sporem o koncepcję podmiotowości i wizję ładu społecznego.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt opisywanego tu procesu społecznego. Warto zauważyć, że Hozjusz rozmawiał tylko z rajcami, nie wiadomo, jakie były w tym czasie wpływy reformacji wśród pospólstwa, ale wygląda na to, że nikłe. Nie stosował też biskup bezpośredniej przemocy, ufał dyspucie i przekonywaniu, choć nie unikał gróźb i w ostateczności też kary banicji. Wydarzenia początku drugiej połowy XVI w. pokazały jednak, że droga dyskursu jako środek przekonywania religijnego nie przynosi efektów i ostatecznie katolicka konfesyjnalizacja na Warmii została wprowadzona siłą. Niemniej początkowo, szczególnie zaś za czasów Hozjusza, katolicki władarz Warmii podjął grę społeczną na zasadach zaproponowanych przez luteranckich reformatorów. Luteranizm jest wyznaniem, którego konstrukcja oparta jest na tekście (Pisma Św.) i jego analizie (hermeneutyce); jest to religia tekstu

⁷⁸ Można powiedzieć, że praktyka ta zakłada i utrwała zmianę habitusu, na który oddziaływała zmieniona sytuacja. Zmieniony habitus generuje odmienną praktykę, która modyfikuje sytuację, w której realizuje się praktyka. Ten dialektyczny związek konceptualizacji świata i praktyk społecznych wyjaśnia dlaczego spór o sposób komunikowania był tak ważny – zarówno dla moderatorów zmiany jak też dla obrońców tradycyjnego uniwersum. Zob. P. Bourdieu, op. cit., s.197.

⁷⁹ Zob. J. Burkhardt, op. cit., s. 173, 189-190.

(przede wszystkim – podkreślmy – tekstu drukowanego), co sprawia, że rozwijał się ze szczególnym powodzeniem w środowiskach, dla których obcowanie z tekstem i drukiem było życiową codziennością. Jest to też jedna z przyczyn, że reforma religijna w kręgach miejskiego pospólstwa i chłopstwa albo przyjmowała charakter ruchu klasowego, albo znajdowała słabe bądź żadne zrozumienie. Katolicyzm rzymski budujący system religijny na kulcie i roli liturgii zachowującej w swojej strukturze spory komponent magiczny, jakże bliski ciągle ówczesnej mentalności, pozwalał docierać z religijnym przesłaniem do rzesz miejskiego pospólstwa i ludności wiejskiej. Intelktualizacja i indywidualizacja religii obce były powszechnemu chrześcijaństwu rzymskiemu, które zyskiwało społecznie (co, jak się okazało, nie stało się jedynie przywilejem XVI w.) na dogmatyzacji kultu.

Rok 1564 r. okazał się dla konfesjonalizacji Braniewa przełomowym. Reformacja już nigdy potem nie uzyskała podobnego poparcia ze strony mieszczan. Będą to już tylko pojedyncze wystąpienia. Przykładowo na Wielkanoc 1565 r. kilku mieszczan ponownie uchyliło się od spowiedzi. Podczas procesji Bożego Ciała w 1569 r. pewien mieszczanin targnął się na plebana Andrzeja Humana niosącego monstrancję. W 1570 r. pleban braniewski zauważył, że do komunii wielkanocnej nie przystąpił Piotr Kirsten (zapewne potomek przywódcy rozruchów w 1525 r.). Ówczesny koadiutor biskupstwa warmińskiego Marcin Kromer próbował go przekonać w osobistej rozmowie, kiedy to nie pomogło pozbawił go przy całej radzie praw obywatelstwa miejskiego. Nie do końca to miało skutek odstrasżający, gdyż w kolejnych latach do takiej samej odpowiedzialności pociągnięto: sześciu mieszczan w 1573 r. a dwóch w 1574 r.⁸⁰

Tak, jak Marcin Luter wpłynął w sposób nieodwracalny na samorozumienie Kościoła po XVI w. i rozwój teologii, tak też jego wizja świata przyniesiona do Prus, na Warmię i do Braniewa przez głosicieli „czystej Ewangelii” wywołała głęboką zmianę kulturową, która żadnej sfery życia mieszkańców tego pogranicznego miasta nie pozostawiła w jej dawnym kształcie. Szczegóły tej zmiany nie były dotąd analizowane, wymagają one sięgnięcia do szerszego materiału źródłowego i pogłębienia naszego rozumienia kategorii interpretacyjnych, które pozwoliłyby lepiej zrozumieć i opisać te zjawiska. Tu jesteśmy w stanie jedynie poszukiwać możliwych dróg rozumienia i sugerować pojęcie i koncepcje, które być może mogą pozwolić na sformułowanie przynajmniej ja-

⁸⁰ S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 69.

kichś ogólnych ram interpretacyjnych dla badanych tu procesów społecznych.

Jak głębokich zmian w sposobach rozumienia religii, Kościoła i jego struktury dokonał ruch reformacyjny w Braniewie, może wskazywać kilka łatwo uchwytanych przesłanek. Do Braniewa nie powrócił już żaden tradycyjny zakon; pofranciszkańskie budynki klasztorne przejęli ostatecznie jezuita – nowa siła rzymskokatolickiej reformy. Szczególną rolę w życiu miasta zaczęła odgrywać edukacja i szkolnictwo (kultura tekstu), które wkrótce obejmie również – dzięki katarzynkom – młode dziewczęta. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy szczególna atencja Reginy Protmann i jej zgromadzenia do Eucharystii, o której opowiada pierwszy biograf Reginy: *mit großem Einbrunst deß heiligsten Leibs und Bluts Jesu Christi teilhafftig worden*⁸¹ – pozostaje w ścisłym związku z teologiczno-światopoglądowym dyskursem, który przetaczał się przez XVI-wieczne dzieje miasta⁸².

Nieodwracalność zmiany

- jezuita i druga reforma w Braniewie

O ile – jak dobrze wiadomo – szerzenie reformacji, a raczej wprowadzanie reformacyjnego porządku instytucjonalnego, w Braniewie zostało ostatecznie zatrzymane, o tyle zawarta w tytule tego paragrafu teza zawiera przekonanie, że istotna zmiana, jaka dokonała się w sposobie doświadczania świata braniewskiej ekumeny miała charakter nieodwracalny. Ta istotna zmiana dokonała się w przestrzeni semiotycznej świata przeżywanego, która jest warunkiem wszelkich aktów komunikacji – rozmowy, w której konstytuuje się świat przeżywany. Redefiniując kluczowe kategorie interpretacji doświadczenia nie można już wrócić do wcześniejszego świata znaczeń (systemu znakowego). Znaczy to, że raz wprowadzone do dyskursu społecznego luteranckie kategorie rozumienia (interpretacji) świata trwale ten dyskurs zmieniły.

Oczywiście w tak krótkim tekście nie jesteśmy w stanie przeprowadzić poważnej analizy, dla której pewne studium przypadku – zmiana kulturowa w społeczeństwie Braniewa XVI wieku – byłoby przykładem nie do przecenienia. Gdyby ktoś podjął się przeprowadzenia takiej anali-

⁸¹ *Das Leben der gottseeligen...*, s. 94.

⁸² Nie jest jasne, czy Regina i jej towarzyszkę przyjmowały rzeczywiście Komunię pod dwiema postaciami, na co wskazywałby przytoczony tekst, a jeśli tak, to na jakiej podstawie. Mógł to być tylko zwrot synonimiczny dla udziału w komunii w ogóle, tym bardziej, że inne źródła nie potwierdzają jakiegś odrębności w tym względzie katarzynek.

zy zmian struktury świata znaczeń i struktury praktyk społecznych dla tak ograniczonego obszaru tej swoistej kultury pogranicza – nasze rozumienie procesów społecznych w okresach głębokiej zmiany kulturowej zostałyby znakomicie poszerzone. Nie mając w tej chwili takich możliwości musimy z konieczności ograniczyć się do paru uwag i sugestii na ten temat, które pomogą nam – jak sądzimy – nieco szerzej zarysować kontekst fenomenu społecznego, który określiliśmy jako „projekt Regina Protmann”. Zwracaliśmy dotąd uwagę (zachowując klasyczny, chronologiczny układ problemów) na protestancką reformę Kościoła. Teraz chcielibyśmy przyrzeć się potrydenckiej reformie Kościoła rzymskiego i temu, w jaki sposób rzymska konfesjonalizacja zmieniła strukturę świata społecznego. Okazją do tego, będzie analiza działalności jezuitów w Braniewie.

Literatura na temat jezuitów i ich działalności w Braniewie jest dosyć obszerna⁸³. Jak wspomniano jezuitów sprowadzono do Braniewa z inicjatywy biskupa Hozjusza. Przybyli tutaj wkrótce po rozprawie biskupa z luteranami. Pierwszych jedenastu zakonników przybyłych głównie z Rzeszy Niemieckiej i Rzymu (w tym przede wszystkim Niemcy, poza tym m.in. Flandryjczycy, Szkot, Prusak, Włoch i Polak) osiedliło się w mieście w klasztorze pofranciszkańskim 8 stycznia 1565 r. Od razu zajęli się organizacją kolegium i szkoły tj. gimnazjum. Z nie wszystkich pierwszych zakonników biskup był zadowolony (przykład Arnolda Conchiusa, rodem z Flandrii). Dokument erekcyjny kolegium i seminarium podpisano 21 sierpnia 1565 r. Pierwszych alumnów do seminarium przyjęto 25 listopada 1567 r., gimnazjum zaś w jakiejś formie działało już od stycznia 1565 r. Do gimnazjum przybyło sporo polskiej młodzieży szlacheckiej. Wzbudzało to sporo napięć z mieszczanami, zwłaszcza z pospólstwem (z czeladnikami czy strażą miejską). Oczywiście z gimnazjum korzystała też miejscowa młodzież męska. Wysoki poziom nauczania i dobra opinia o nauczaniu jezuitów przycią-

⁸³ Por. m. in. Ch. Hartknoch, op. cit., s. 1049-1050; A. Eichhorn, op. cit., s. 169-190; J. Braun, *Geschichte des königlichen Gymnasiums in Braunsberg während seines dreihundertjährigen Bestehens*, Braunsberg 1865; J. Korewa, *Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI wieku. Geneza braniewskiego Hosianum*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965; A. Triller, *Das Jesuitenkolleg 1565-1772*, w: *Aus der Geschichte des Gymnasiums zu Braunsberg/Ermland 1565 bis 1945 anlässlich der 400. Wiederkehr seiner Gründung*, Osnabrück 1965, s. 5-23; J. Oblak, *O początkach kolegium i seminarium duchownego w Braniewie*, „Studia Warmińskie” 1968, t. 5, s. 5-41; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 164-175; J. Hochleitner, *Jezuici w Dominium Warmińskim na przełomie XVI i XVII wieku*, „Studia Warmińskie” 2004-2005, t. 41-42, s. 269-280.

gała nowych chętnych. Prócz gimnazjum działało seminarium i alumnat papieski (od 1578 r.) dla osób przygotowujących się do stanu duchownego, czyli kleryków jezuickich i diecezjalnych oraz alumnów papieskich. Było to kolejnych kilkanaście lub nawet niekiedy kilkadziesiąt osób nauczanych przez jezuitów. Wykłady prowadzono po łacinie, z wykorzystaniem dzieł starożytnych klasyków i gramatyki Donata. Przy prywatnym nauczaniu nie unikano jednak języków narodowych. W 1571 r. przy kolegium zorganizowano sodalicję mariańską, jedną z pierwszych na świecie. W ten sposób młodzież znalazła organizację, w której mogła umacniać wewnętrzne życie religijne i łączyć to ze studiami. W 1601 r. do sodalicji dopuszczono również młodzież z Braniewa, która nie kształciła się w gimnazjum⁸⁴.

Gimnazjum opiekowali się jezuici z kolegium, których teoretycznie powinno być przynajmniej dwudziestu. Bywało różnie. Przy tym długo nie trwali w jednym miejscu, przenoszono ich z jednego kolegium do drugiego. Jednym z bardziej znanych jezuitów, miejscowego pochodzenia był Fryderyk Bartsch, z rodziny burmistrzowskiej, wcześniej znanej też z sympatii do luteranizmu⁸⁵. Fryderyk był m.in. przez 10 lat rektorem kolegium w Braniewie (1582-1592)⁸⁶. W tym samym czasie prefektem seminarium był inny braniewianin – Andrzej Busau (1582-1585). Jeszcze inny braniewianin – niejaki Szymon Hagenau – zasłynął z kolei od strony negatywnej, bowiem prowadził wręcz działalność destruktywną, zwalczając napływ polskiej młodzieży. Ostatecznie opuścił on zakon⁸⁷. Generalnie mieszczanie nie przyjęli jezuitów entuzjastycz-

⁸⁴ A. Eichhorn, op. cit., s. 169-190; J. Obląk, op. cit., s. 5-41; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 163-168.

⁸⁵ Na marginesie chcemy podkreślić jak bardzo ta dynamika zmian konfesjonalizacji wskazuje na duchowy kontekst reformacji. Braniewianie, podobnie jak mieszkańcy Erfurtu, Frankfurtu, Elbląga czy Królewca nie przyjmowali i nie włączali się w ruch reformy Kościoła dla doraźnych korzyści, z niewiedzy czy nieświadomości, ale z potrzeby pogłębienia życia religijnego i z powodu poszukiwania autentycznego doświadczenia religijnego. W momencie, gdy reforma rzymska przyniosła oczekiwane zmiany wielu takich jak Fryderyk Bartsch z Braniewa angażowało się w odnowione życie religijne rzymskiego katolicyzmu. Nie umniejszając roli obiektywnych, społeczno-gospodarczych warunków zmiany kulturowej nie należy pomijać w wyjaśnieniach procesu historyczno-społecznego horyzontu aksjologicznego i wizji świata, za które ludzie chętniej umierają niż za „wyborczą kielbasę”.

⁸⁶ Por. J. Korewa, *Rola braniewskiego Hosianum w dziele zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą w w. XVI-XVIII*, „Studia Warmińskie” 1968, t. 5, s. 84; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 161.

⁸⁷ A. Eichhorn, op. cit., s. 184; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 168-169.

nie. W oczach mieszczan stanowili oni narzędzie biskupa w walce z luteranizmem, przy tym wraz z nimi przybyła niespokojna młodzież, w tym młodzież polska, do której mieszczanie nie byli nastawieni pozytywnie. Dochodził też aspekt ekonomiczny i przejmowanie przez jezuitów posesji, beneficjów, legatów w mieście oraz nadań ziemi, w tym całych kompleksów dóbr i majątków.

Ignacy Loyola, jak mało kto z jego współczesnych, rozumiał, że Reformacja była dziełem ludzi Kościoła szukających autentycznego doświadczenia religijnego i przeżycia religijnego sensu swojego życia. Zaproponowana przez jezuitów modernizacja Kościoła i społeczeństwa odwołuje się z jednej strony do kultury tekstu, propagując religijność intelektualną i refleksyjną, z drugiej zaś ujmuje tę religijność i samo życie w ramy instytucji organizowanych bardziej na wzór scentralizowanych monarchii niż koncyliarystycznie rozumianego Kościoła. Utrwalaniu konfesyjnego i społecznego porządku służył program metodycznej samodyscypliny, obejmującej zarówno intelekt, jak i pewien szczególnie stosunek do cielesności (istotę moralności upatrywano wówczas, jak i długo przedtem i potem, w panowaniu nad namiętnościami ciała), który u Kartezjusza przyjmie postać idei niezaangażowanego podmiotu. Istotną nowością jezuitskiego programu społecznego była koncepcja chrześcijaństwa zaangażowanego w świecie. Duchowy rozwój, samodyscyplina, intelektualne kompetencje nie miały odtąd prowadzić wierzących ku klasztornej klauzurze, ale motywować ich do społecznej aktywności⁸⁸. W programie tym możemy chyba widzieć rzymskokatolicką odpowiedź na protestancki projekt „wewnątrzświatowej ascezy” i afirmacji „zwykłego życia”⁸⁹.

Takie rozłożenie akcentów formacji religijnej wpłynęło istotnie na preferowane przez jezuitów kierunki społecznej aktywności: edukacja, wpływ (poprzez doradztwo duchowe i intelektualne) na elity społeczne, misje – to trzy główne obszary realizacji powołania jezuitów. Sposób w jaki nowy zakon, który szybko zajął w Kościele rolę eksperta od zmodernizowanej wizji świata i społecznego porządku, realizował swoje cele, znakomicie ilustruje jego działalność w Braniewie i – zakończone ostatecznie porażką – próby zdominowania edukacji w Elblągu. W Braniewie jezuita zaczynają swoją działalność od założenia kolegium dla świeckiej młodzieży a następnie dopiero seminarium duchownego i kolegium papieskiego przygotowujących młodzież do kapłaństwa. Istot-

⁸⁸ Zob. J. Burkhardt, op. cit., s. 182.

⁸⁹ Szerzej o tym: Ch. Taylor, op. cit., s. 390-459.

nym elementem konfesjonalizacji życia społecznego było również duszpasterstwo, którego ważnym aspektem były organizacje świeckich. Braniewska sodalicja mariańska powstała w 1571 roku skupiała nie tylko szlachecką młodzież braniewskiego konwiktu, ale również była dostępna dla mieszczan.

Nie jest żadnym odkryciem, że stosowane przez jezuitów narzędzia modernizacji społecznej są w zasadzie wspólne wszystkim konfesjom, które kształtowały w XVI i na początku XVII w. swoją tożsamość, niezależnie od tego, w jaki sposób waloryzowały one paradygmaty, na których ją budowały⁹⁰ i niezależnie od fundamentalnych różnic dogmatycznych. Loyola, tak jak Luter, Melanchton i Kalwin doskonale odczytywali potrzeby społecznego rynku idei (w innej konwencji językowej powiedzielibyśmy – „znaki czasu”) i potrafili stworzyć organizacje, które te odkryte zapotrzebowanie na bardziej „wiary-godne” objaśnienia świata przeżywanego przekuły w społeczny sukces. Sukces Reformacji zasadniczo zmienił jednak strukturę rynku objaśnień świata. Odtąd żaden z projektów nie był w stanie zdobyć w nim pozycji dominującej (uzyskując jednocześnie dominację na lokalnych „rynkach” idei); każdy też zdobywał trwale przyczółki na obszarze zdominowanym przez konkurencję. Szczególnie interesujące w tym kontekście są obszary pogranicza, na których walka o „rynek” (idei i dusz) wymaga szczególnej samoświadomości i dyscypliny⁹¹. Ogromny wpływ projektu Ignacego Loyoli na kulturę europejską (i europejskie elity) XVI i XVII w. opiera się na założeniach szczególnej praktyki rozwoju życia duchowego – ignacjańskich *Ćwiczeniach duchowych*, które nie tylko rewolucjonizują sposób przeżywania wiary jako indywidualnego (sic!) stosunku do Boga i zarazem wspólnotowego systemu wartości (głęboka więź ze świadomie przeżywanym i akceptowanym uniwersum symbolicznym), ale zarazem

⁹⁰ Zob. np. J. Burkhardt, op. cit., s. 239-245, tu syntetyczne podsumowanie dyskusji na ten temat w literaturze niemieckiej. Z siedmiu haseł przytaczanych przez Burkhardta na podstawie analizy literatury przedmiotu, szczególnie czytelne są trzy: edukacja, katechumenizacja (duszpasterstwo i wydawanie katechizmów) i kontrola (zarówno samych wiernych jak też nade wszystko tzw. „konfesyjnych strażników tożsamości” – księża, pastorów, kaznodziejów itp.

⁹¹ Nie możemy oczywiście zapominać, że konkurencyjne projekty o których tu piszemy nie działały ostatecznie w warunkach wolnego rynku, ale korzystały z szerokiego wsparcia instytucjonalnego, czy to biskupa warmińskiego i królewskich komisarzy, czy też księcia pruskiego i zluteranizowanych rad miejskich.

kształtują nowe praktyki doświadczania świata i samego siebie (*habitus*)⁹².

Między Lutrem a Loyolą

Nie mamy dowodów, że młoda córka braniewskiego kupca przeszła trening *Ćwiczeń duchowych*; nie ulega jednak wątpliwości, na co wielokrotnie wcześniej wskazywano⁹³, że jej własny projekt pozostawał pod przemożnym wpływem ignacjańskiego programu rozwoju życia duchowego, ale także jezuicko-protestanckiej idei zaangażowania w świat w duchu „wewnątrzświatowej ascezy”⁹⁴. Wiadomo, że dużą rolę u samego początku jej działalności miał jej, nieznanego z imienia, spowiednik, przypuszcza się, że był to jezuita (wyboru poza księdzem parafialnym rzeczywiście nie było). On jej zalecał pewną powściągliwość w stosowaniu umartwień, postów i praktyk pokutnych (wcześniej Regina potrafiła odmawiać sobie przez cały tydzień jedzenia i picia)⁹⁵. Jezuita prowadził też w Braniewie nauki dla dziewcząt w niedzielne popołudnia⁹⁶, jednakże udział w nich Reginy nie został źródłowo potwierdzony. Podobnie niepotwierdzony jest udział jezuitów w opracowaniu pierwszej reguły katarzynek z 1583 r., a przynajmniej nie był jeszcze zbyt znaczący⁹⁷. Wiadomo natomiast, że w późniejszym czasie

⁹² Ch. Lowney w kapitalnej książce poświęconej teorii i praktyce przywództwa we współczesnych korporacjach wskazuje na sześć istotnych cech, które uzyskuje, w wyniku przejścia przez trening *Ćwiczeń duchowych*, kandydat na jezuitę: 1) zdolność do systematycznej refleksji nad swymi słabościami, szczególnie ujawniającymi się w nawykach i skłonnościach; 2) zintegrowany światopogląd, wizję i system wartości; 3) głęboki szacunek dla innych ludzi i całego stworzenia; 4) uznanie siebie samego za kochanego i ważnego; 5) zdolność i codzienny nawyk wyłączania powszednich rozproszeń, aby móc oddawać się refleksji; 6) metodę rozważania wyborów i podejmowania decyzji. Ch. Lowney, *Heroiczne przywództwo. Tajemnice sukcesu firmy istniejącej ponad 450 lat*, tłum. Ł. Malczak, Kraków 2011, s. 119.

⁹³ Zob. np. B. G. Śliwińska, op. cit., s. 98.

⁹⁴ *Miłość winno się zakładać więcej na czynach niż na słowach*. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002, nr 230-231, s. 235-236.

⁹⁵ *Das Leben der gottseeligen...*, s. 94; B. G. Śliwińska, op. cit., s. 59.

⁹⁶ B. G. Śliwińska, op. cit., s. 58.

⁹⁷ Inaczej ibidem, s. 98; S. Achremczyk, A. Szorc, op. cit., s. 158. O przypuszczalnym wpływie jezuitów na regułę pisał też E. M. Wermter, *Einleitung*, w: *Quellen...*, s. 26-27, opierał to na tym, że ówczesny burmistrz Jan Bartsch, ojciec rektora kolegium Fryderyka Bartscha, był jednym z dwóch opiekunów zgromadzenia ze strony miasta (art. 3). Tenże autor przyjmuje również wpływ jezuitów na poznanie porządku rozważań modlitewnych Ludwika z Granady, dominikanina, który zawarto w art. 11 pierwszej reguły, ibidem, s. 28-30. Udokumentowanym przykładem kontaktów jezuitów

kontakty z jezuitami zaowocowały myślą o nauczaniu dziewcząt przez katarzynki, wszakże nie była to raczej wczesna idea, gdyż brak jej w pierwszej regule, pojawiła się dopiero w regule z 1602 r.⁹⁸ I tutaj wpływy zdają się być już wyraźne, choćby w zmianie dotychczasowych cyklicznych tematów medytacji na modlitwę kontemplacyjną, o zróżnicowanej tematyce, wprowadzeniu dwukrotnych rachunków sumienia w południe i wieczorem, cotygodniowej spowiedzi i częstej komunii św., itp.⁹⁹ Wtedy spowiednikiem Reginy Protmann był przypuszczalny jej pierwszy biograf, jezuita – Engelbert Keilert (zm. 1622), a wpływ na regułę miał też Paweł Boxa (zm. 1627), rektor braniewskiego kolegium¹⁰⁰.

Z drugiej strony nie mamy również przekonujących wskazówek, że do domu rodzinnego Protmannów docierały i wpływały nań idee Reformacji; że czytano tam choćby reformacyjne pisma, które zapewne w znacznych ilościach kolportowano do Braniewa z pobliskich Prus Książęcych. Niemniej – tak jak program duchowości jezuickiej (rozmyślanie, praktyki medytacyjne, ćwiczenia duchowne, o których mowa jest już w pierwszej regule) przenika praktykę życia rodzącego się zgromadzenia, tak program społecznego zaangażowania¹⁰¹ (otwartość formuły zgromadzenia kontemplacyjno-apostolskiego¹⁰²), podkreślenie roli pracy, jako podstawowego sposobu materialnego zabezpieczenia zgromadzenia (Artykuł XVII reguły z roku 1602)¹⁰³ i edukacji z jednej strony,

z katarzynkami było ich uczęszczanie do spowiedzi i komunii świętej do kolegium (art. 15 pierwszej reguły).

⁹⁸ B. G. Śliwińska, op. cit., s. 103, 145. Data założenia pierwszej szkoły przez katarzynki nie jest znana, przypuszcza się, że stało się to między 1583 (czasem powstania pierwszej reguły) a 1586 r. (czasem powołania siostr katarzynek do Lidzbarka Warmińskiego m.in. dla nauczania dziewcząt), ibidem, s. 145.

⁹⁹ E. M. Wermter, *Einleitung...*, s. 24-30; B. G. Śliwińska, op. cit., s. 136.

¹⁰⁰ E. M. Wermter, *Einleitung...*, s. 24-26; T. Clagius, *Linda Mariana sive de beata virgine Lindensi*, Coloniae 1659, s. 326-327.

¹⁰¹ Według biografki Reginy Protmann katarzynki zobowiązały się *wyjść poza klauzurę, do domów ludzi potrzebujących pomocy i gorliwie świadczyć im uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego: pielęgnować chorych, pocieszać smutnych i służyć im swoją pomocą we dnie i w nocy*, B. G. Śliwińska, op. cit., s. 73; *Das Leben der gottseeligen...*, s. 91-92.

¹⁰² B. G. Śliwińska, op. cit., s. 71-74. Takim zewnętrznym symbolem odejścia od starych reguł można uznać rezygnację z krat w domach zakonnych.

¹⁰³ Sama jałmużna, jako darowizna, wsparcie materialne była naturalnie respektowana, zachował się nawet list Reginy Protmann do kapituły warmińskiej z prośbą o jałmużnę i pomoc, *Quellen...*, s. 114-115. Siostry bez niechęci traktowały też żebraków, por. *Das Leben der gottseeligen...*, s. 97.

a indywidualnego stosunku wiary (modlitwa osobista, rezygnacja ze chóralnej modlitwy brewiarzowej, na rzeczy indywidualnej medytacji), który ma być dla członkiń zgromadzenia źródłem duchowej siły do spełniania dobrych uczynków – nosi w sobie wyraźne piętno nowej koncepcji życia chrześcijańskiego, co najmniej zbieżnej z programem ewangelickim. Nie sposób oczywiście wskazać jednoznacznie szczegółowych treści programowych nowego zgromadzenia, które wskazywałyby wprost na ewangeliczne inspiracje. Zgromadzenie powstawało w okresie rozwoju kontrreformacji (reformy rzymsko-katolickiej), która konfesjonalizacji poddała również sam język teologicznego dyskursu. Już sam wybór życia zakonnego jako sposobu samorealizacji sytuuje jednoznacznie Reginę na określonym biegunie możliwych i rywalizujących wówczas koncepcji świata i Kościoła¹⁰⁴. Braniewianka nie wybrała jednak, jako scenariusza własnego autoprojektu¹⁰⁵, ani tradycyjnej formuły życia klauzurowego, dość popularnego ciągle w tym okresie, jak przekonuje B.G. Śliwińska, na Warmii i w samym Braniewie¹⁰⁶, ani też – wyraźnie już się przeżywającej – formuły tercjarskiej¹⁰⁷. Reforma teolo-

¹⁰⁴ Swoją drogą – interesującą – z konieczności bez możliwości znalezienia nań odpowiedzi – byłaby refleksja nad możliwym scenariuszem życia Reginy w przypadku zwycięstwa w Braniewie Reformacji. Nie znamy dotąd jakiegoś opracowania, które porównywałoby życiorysy kobiet o silnej osobowości po różnych stronach konfesyjnego podziału.

¹⁰⁵ Katolicka teologia pastoralna będzie tu widziała oczywiście wpływ czynnika transcendentnego, my jednak usiłujemy opisać rzecz całą w ramach paradygmatu społecznego zasobu wiedzy. Nie wyklucza to – oczywiście – ale niejako bierze w nawias przesłanki transcendentne.

¹⁰⁶ Zob. B. G. Śliwińska, op. cit., s. 71.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 69-70. W Braniewie przed katarzynkami istniało zgromadzenie beginek (tercjarek franciszkańskich). W protokole wizytacyjnym w 1565 r. wspomniano, że beginki miały dwa domy, ale jeden z nich został oddany dla parafii i został wyburzony, a na jego miejsce zbudowano nowy dla potrzeb parafii. W drugim domu mocno podniszczonym, mieszkały tylko dwie siostry, które utrzymywały się z pracy własnych rąk i opiekowały się chorymi. Beginki zajmowały się też nauczaniem dziewcząt, przypuszcza się, że jedną z ich uczennic była Regina Protmann. Z czasem katarzynki przejęły wszystkie domy beginek. Zob. A. Szorc, *Warmia czasów Reginy Protmann (w drugiej połowie XVI i na początku XVII wieku)*, „Studia Warmińskie” 2001, t. 38, s. 175-176. Na pytanie, czy beginki miały wpływ na katarzynki zdania historyków były podzielone. Za tym wpływem opowiadał się m.in. A. Szorc, *Warmia czasów...*, s. 175-176 i E. M. Wermter, *Einleitung...*, s. 24, 26; przeciw B. G. Śliwińska, op. cit., s. 57, 84. Warto zauważyć, że beginki podobnie jak katarzynki nie były uznawane za zakonnice, nie przestrzegały też ścisłej klauzury, a poza tym wykonywały podobne zajęcia: opieka nad chorymi i nauczanie dziewcząt. Wszystko to zdaje się przemawiać za tym, że beginki odegrały jednak znaczącą rolę w kształtowaniu się nowego zgromadzenia, choć

gii chrześcijańskiej i chrześcijańskich praktyk społecznych rozpoczęta przez dzieło Marcina Lutra i kontynuowana przez zakon jezuitów i Sobór trydencki trwale zmieniła społeczny system wiedzy, sposoby konceptualizacji świata i repertuar chrześcijańskiej tożsamości. Fenomen Reginy Protmann pokazuje jednak, z jakim trudem do tego repertuaru ówczesne kobiety mogły włączać własne, autorskie projekty.

sam model życia franciszkańskich tercjarek stracił niewątpliwie na atrakcyjności i musiał ulec zmianie. To właśnie zaproponowała Regina Protmann.

„REGINA PROTSMANN PROJECT” DRAFT HISTORY SUBJECTIVITY IN PRUSSIA XVI

Summary

This paper is an attempt to summarise the person of Regina Protmann, founder of Sisters Saint Catherine Sister Cloister in Braniewo, as a “regional identity project”. According to authors its structure and its meaning can be fully understood by taking into consideration the cultural context in which the “project” was delineated. Full context is composed not only of political and economic factors of time and space, but also a rapid process of cultural change - clash of two ideas of interpretation of Christian Symbolic Universe (theological discourses) and thus different visions of good and modest life. Most of all, the context consists of local customs and habits, which reinterpret official religious discourse in frames of own, local experience (of “lived through” world).

The main interpretation frames of problem essayed here are limited to theological discussion on the general concept of Church, which found its counterpart in social practice, eg. the “*Chalice dispute*” for laymen (Holy Communion in two forms) and, on the other hand, dispute about conception of Christian life – the concept of subjectivity. The latter polarized Catholics and Protestants around practices, beginning from the concept of priesthood and ending on penance. The importance of those two was eclipsed by the issue of opposition of life engaged in matters of this world and life, which meant to be out of temporal context. This paper is attempt to describe the consecrated life of beatified Regina Protmann as an element of dialectical process, in which both oppositions in the dispute clarify and complement with each other.

(translation: Andrzej Gierszewski)