

Założyciel i pierwszy redaktor  
KS. ALFONS SCHLETZ CM

Redaktor od tomu 101  
KS. STANISŁAW RESPOND CM

Rada naukowa: BP JAN KOPIEC,  
KS. JAN KRACIK, MARIA MICHAŁEWICZOWA,  
KS. KAROL MROWIEC CM, JERZY STRZELCZYK

Projekt okładki  
WACŁAW PISZCZEK CM

Na okładce:  
Kościół i klasztor OO. Cystersów  
w Szczyrzycu (fot. z archiwum klasztoru)

Wydanie publikacji dofinansował  
Departament Bazy Badawczej  
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Instytut Wydawniczy Księża Misjonarzy „Nasza Przeszłość”  
30-058 Kraków, ul. Stradomska 4, tel. 012 422-88-77; fax 012 429-13-17  
konto bankowe PKO BP SA nr 53 1020 2892 2892 0000 5402 0145 7506  
prenumerata roczna – 40 zł (2 x 20 zł za tom)  
www.np.org.pl; e-mail: np@post.pl

ISSN 0137-3218

WALDEMAR KOWALSKI

## ESCHATOLOGICZNE POGLĄDY MIESZKAŃCÓW KRAKOWA DOBY REFORMACJI\*

Badania nad poglądami eschatologicznymi społeczeństwa polskiego późnego średniowiecza i czasów wczesnonowożytnych oparte były dotąd raczej na źródłach postulatycznych, jak podręczniki duszpasterskie, w tym „dobrej śmierci” oraz instrukcje wizytacyjne. Sięgano nadto po wybrane kazania oraz utwory poetyckie, w tym pieśni żałobne<sup>1</sup>. W niewielkim tylko stopniu uwzględniano natomiast przekazy

\* Wstępna wersja tego artykułu przedstawiona została w kwietniu 2007 r. na seminarium The Centre for Early Modern Studies, Aberdeen University. Karin Friedrich, Allan I. Macinnes, Steve Murdoch i David Worthington umożliwili mi przeprowadzenie kwerendy w bibliotekach Aberdeen i St Andrews, zaś Magda Teter (Wesleyan University) i Kateřina Jiřov (Archiv hlavnho msta Prahy) – dotarcie do niektórych innych publikacji. Za pomoc t serdecznie dzikuj. Wdzięczny jestem także Marianowi Chachajowi (UMCS) za wszelkie uwagi dotyczące przedstawianych tu problemów.

<sup>1</sup> Zob. przede wszystkim: S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992; Tegoż, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002; Tegoż, *L'enfer en Pologne médiévale (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, „Annales. Economies, Sociétés, Civilisation” 42.5:1987, s. 1231-1244; Tegoż, *Le probléme du purgatoire en Europe Centrale et Orientale au bas Moyen ge*, w: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, red. W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuyzen, Leuven 1988, s. 473-480; T. Wiřlicz, *Zarobic na duszne zbawienie. Religijnoc chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001; Tegoż, *Chłopskie pogrzeby w Polsce od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, KHKM 45.3-4:1997, s. 351-370; M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987; Tegoż, *Obraz i słowo. O powiązaniach w sztuce i literaturze XV-XVI wieku na przykładcie „ars moriendi”*, Kraków 1991; A. Nowicka-Jeowa, *Pieśn czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI-XVIII wieku*, Lublin 1992; Tee, *Sarmaci i śmierci*, Warszawa 1992; B. Rok, *Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej*, Wrocłw 1995; W. Kowski, *„Do zmartwychwstania swego za pewnym wodzem Kristusem...” Staropolskie inskrypcje pnocno-zachodniej Małopolski*, Kielce 2004.

ilustrujące, jak dalece doktryna głoszona książką i z ambony przyjmowana była przez wiernych. W praktycznym odbiorze nauk o rzeczach ostatecznych orientują głównie zabytki rzeźby nagrobnej<sup>2</sup>, napisy inskrypcyjne oraz testamenty. Studia prowadzone z wykorzystaniem tych źródeł można uznać jednak za co najwyżej dopiero rozpoczęte. Autorzy takich opracowań koncentrują się też często na wybranej kategorii przekazów, na przykład ikonograficznych, w mniejszym zakresie uwzględniając źródła pisane – lub na odwrót<sup>3</sup>. Przekazy takie przetrwały w stopniu o wiele bardziej reprezentatywnym dla XVII-XVIII stulecia niż dla wieków wcześniejszych. Stan zachowania zabytków epigraficznych oraz testamentów skłania więc do uogólnień opartych na losowym doborze takich źródeł, pochodzących z różnych lat i terenów. Co więcej, tak kazania, jak też źródła epigraficzne i testamenty czekają dopiero na systematyczne analizy.

Unikalną szansę przybliżenia eschatologicznych poglądów mieszczan krakowskich XVI – początków XVII w. dają ich testamenty. Okres ten szczególnie zasługuje na zbadanie ze względu na koegzystencję wyznawców katolicyzmu oraz zwolenników różnych nurtów reformacji. Pierwsze echa sporów konfesyjnych i eklezjalnych dotarły do Krakowa krótko po wystąpieniu Marcina Lutra, lecz nie wywarły większego wrażenia. W wąskich kręgach mieszczkańskich, dworu królewskiego i klerykalnych trwały jednak dyskusje nad potrzebą odnowy życia chrześcijańskiego. Wspólnym wysiłkiem małopolskiej szlachty i mieszczan szerzono propagandę różnowierczą w stolicy. W 1557 roku osiadł w Krakowie pierwszy

<sup>2</sup> Istotne wartości poznawcze przyniosły monografie P. Mrozowskiego, *Polskie nagrobki gotyckie*, Warszawa 1994; J. Harasimowicza, *Mors janua vitae: śląskie epitafia i nagrobki wieku reformacji*, Wrocław 1992; K. Cieślak, *Kościół – cmentarzem. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV-XVIII w.): „Długie trwanie” epitafium*, Gdańsk 1992. Dla zagadnień tu diskutowanych szczególne znaczenie ma artykuł E. Piwowarczyk, *Nobilitacja mieszczan przez sztukę sepulkralną XIV-XVI wieku na przykładzie kościoła Mariackiego w Krakowie*, AC 35:2003, s. 381-413. O potrzebie uwzględniania szerszych kontekstów społecznych wspomina m.in. N. Llewellyn, *Honour in Life, Death and the Memory: Funeral Monuments in Early Modern England*, „Transactions of the Royal Historical Society,” Sixth Series, 6:1996, s. 179-200.

<sup>3</sup> Przykładem takie jednostronne ujęcia może być skądinąd interesujący artykuł J. Labno, *Child Monuments in Renaissance Poland*, „The Sixteenth Century Journal” [dalej jako SCJ] 37.2:2006, s. 351-374.

ewangelicki minister, zaś gminy zorganizowano w samym mieście i pobliskiej Wieliczce.

Wspomniane dyskusje pierwszego okresu lokalnej prereformacji inspirowane były, zdaje się, głównie wpływami pism Melanchtona i Erazma, w mniejszym stopniu Lutra, a chyba tylko w znikomym stopniu Zwingliego. Brak było zdecydowanego oblicza doktrynalnego. Małopolscy zwolennicy reformacji zapoznawali się gruntownie z doktryną Kalwina dopiero około połowy pięćdziesiątych lat XVI w., a przyjęto ją jako wiodącą dopiero w kolejnej dekadzie. Już od początku lat sześćdziesiątych zwolennicy nauk szwajcarskich reformatorów toczyć musieli spory z antytrynitarzami<sup>4</sup>.

Kościół katolicki stale podejmował działania zmierzające do ograniczenia zasięgu oddziaływania protestantów. Jednak aż do schyłku XVI w. wewnętrzna reforma życia religijnego duchowieństwa i wiernych ograniczała się do odosobnionych inicjatyw. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych XVI stulecia, z inicjatywy kardynała Jerzego Radziwiłła, przystąpiono do systematycznego wizytowania parafii diecezji krakowskiej, jednej z największych w Europie. Na ten okres datuje się też początek procesu odchodzenia wpływowej szlachty z kościoła reformowanego do katolickiego, który zbieżny był ze stałym i systematycznym rozwojem kontrreformacji<sup>5</sup>.

U schyłku XVI stulecia w murach miasta mieszkało około 13 000 Polaków (85%), około 1500 Niemców (10%), zaś pozostałe grupy

<sup>4</sup> Zagadnienia te omówiła szczegółowo H. Kowalska, *Reformacja w Krakowie w czasach Jana Kochanowskiego*, w: *Cracovia litterarum. Kultura umysłowa i literacka Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu*, red. T. Ulewicz, Wrocław-Kraków 1991, s. 247-261; zob. nadto W. Urban, *Epizod reformacyjny*, Kraków 1988, s. 15-48; J. Kracik, *Przeciw reformacji, w: Kościół krakowski w tysiącleciu*, Kraków 2000, s. 173-190; J. T. Maciuszko, *Poglądy religijne Mikołaja Reja*, w: *Mikołaj Rej z Nagłowic. W pięćsetną rocznicę urodzin*, red. W. Kowalski, Kielce 2005, s. 287-307 oraz Ph. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven-London 2002, s. 259-271.

<sup>5</sup> Zob. szerzej W. Kowalski, *Change in Continuity: Post-Tridentine Rural and Township Parish Life in the Cracow Diocese*, SCJ 35.3:2004, s. 689-715; Tegoż; *From the 'Land of Diverse Sects' to National Religion: Converts to Catholicism and Reformed Franciscans in Early Modern Poland*, „Church History” [dalej jako ChH] 70.3:2001, s. 482-526; L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992; J. Kracik, *Przeciw reformacji*, s. 190-204; R. Kuśmierczyk, *Problematyka listu pasterskiego kard. Jerzego Radziwiłła z roku 1593*, NP 100:2003, s. 223-255.

etniczne to około 100 Szkotów, 50 Węgrów i 50 Francuzów. Cała aglomeracja, a więc Kraków, jego satelickie miasta Kazimierz, Kleparz, zespół osadniczy zamku na Wawelu oraz przedmieścia liczyć mogły ogólnie od 34 000 do 37 000 ludności. W Europie środkowo-wschodniej jedynie Praga miała więcej mieszkańców<sup>6</sup>. Liczbę protestantów w roku 1568, kiedy to reformacja w stolicy osiągnęła apogeum, oszacowano na od 2000 do 3000. Byli to przedstawiciele rozmaitych denominacji: luteranie, kalwiniści, antytrynitarze, a także utrakwiści. Z początkiem XVII stulecia mieszczan-ewangelików miało być tam około 400, zaś w 1637 około 300<sup>7</sup>.

Sporządzenie testamentu było powszechnym zwyczajem społeczności miejskiej Krakowa. Zwyczaj ten kształtowało prawo miejskie, a nieobojętna była też motywacja religijna<sup>8</sup>, czerpana, jak wynika

<sup>6</sup> L. Belzyt, *Kraków i Praga około 1600 roku. Porównanie topograficznych i demograficznych aspektów struktury społecznej i etnicznej dwóch metropolii Europy Środkowo-Wschodniej*, Toruń 1999, s. 49-50, 223, 118-131; Tegoż, *Ludność niemiecka w Krakowie na przełomie XVI i XVII wieku*, w: *Stosunki polsko-niemieckie w XVI-XVIII wieku*, red. J. Wijaczka, Kielce 2002, s. 89-102; K. Friedrich, *Nationale Identität und Pluralität in Krakau und Prag im 16. Jahrhundert*, w: *Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas e.V.*, Leipzig 1999, s. 60-79; Tejże, *Cives Cracoviae: Bürgertum im frühneuzeitlichen Krakau zwischen Stadtpatriotismus und nationaler Pluralität* w: *Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat*, red. M. Dmitrieva, K. Lambrecht, Stuttgart 2000, s. 143-162; Z. Noga, *Zróżnicowanie etniczne i wyznaniowe mieszczaństwa krakowskiego w XVI wieku*, w: *Między Zachodem a Wschodem. Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, red. K. Mikulski, A. Zielińska-Nowicka, Toruń 2006, s. 121-128; Tegoż, *Krakowska rada miejska w XVI wieku. Studium o elicie władzy*, Kraków 2003.

<sup>7</sup> *Heretycy parafii Mariackiej w Krakowie w 1568 r.*, wyd. W. Urban, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” [dalej jako OiRwP] 32:1987, s. 167-177; zob. też wypowiedź Wacława Urbana w związku z cytowanym już referatem H. Kowalskiej w *Cracovia Litterarum*, s. 262.

<sup>8</sup> O kwestiach tych szerzej zob.: U. Sowina, *Testamenty mieszczan krakowskich o przekazywaniu majątku w późnym średniowieczu i we wczesnej nowożytności*, w: *Sociální svět středověkého města, Colloquia mediaevalia Pragensia*, t. 5, red. M. Nodl, Praha 2006, s. 173-183; K. Justyniarska-Chojak, *Testamenty oblatowane w księgach miejskich lewobrzeżnej części województwa sandomierskiego w XVI wieku*, w: *Między Wisłą a Pilicą*, t. 7, red. B. Wojciechowska, L. Michalska-Bracha, Kielce 2006, s. 51-53; M. Lubczyński, J. Pielas, H. Suchojad, *Cui contingit nasci, restat mori. Wybór testamentów staropolskich z województwa sandomierskiego*, Warszawa 2005, s. 8.

z analizowanych źródeł, głównie ze Starego Testamentu. W interesującym nas okresie deklaracje ostatniej woli wciągano przede wszystkim do ksiąg ławy miejskiej, choć prowadzony był też osobny *Liber testamentorum*, a sporadycznie natrafić można na takie świadectwa również w księgach rady. Testatorzy składali swe spisane oświadczenia ławie. Po ich śmierci odczytywano je na wniosek egzekutorów i sporządzano kopię w księdze. Masowe występowanie testamentów osób różnej pozycji majątkowej i społecznej z patrycjatu i plebsu nie może prowadzić jednak do wniosku, że składanie takich oświadczeń było praktyką wszystkich mieszkańców<sup>9</sup>.

Wzięto pod uwagę sześćdziesiąt sześć testamentów z lat 1539-1635 i są to takie przekazy, w których treści eschatologiczne zostały szczególnie zaakcentowane i rozwinięte. Oznacza to, że testator wyszedł poza schematyczne stwierdzenie nieuchronności śmierci i oddania duszy Bogu. Takie wzmianki zaczynają pojawiać się w dwudziestych latach XVI w., jednak testamenty oblatowane przed piątą dekadą to zazwyczaj relacje w trzeciej osobie bez religijnych deklaracji. Także ogromna większość testamentów z kolejnych lat pozbawiona jest nawet takich krótkich, zwyczajowych formuł, zaś teksty te sprowadzono do inwentarza mienia i jego dyspozycji. Testament służył bowiem przede wszystkim uregulowaniu spraw majątkowych, choć dbałość o zbawienie skłaniała do umieszczania w nich pobożnych legatów<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> O okolicznościach składania testamentów oraz społeczno-majątkowych uwarunkowaniach takich praktyk por. m.in.: M. Nodl, *Středověký testament jako abnormalita*, w: *Pozdně středověké testamenty v českých městech. Prameny, metodologie a formy využití*, red. K. Jiřová, E. Doležalová, Praha 2006, s. 73-85; A. von Brandt, *Mittelalterliche Bürgertestamente. Neuerschlossene Quellen zur Geschichte der materiellen und geistigen Kultur*, Heidelberg 1973, s. 10-16. Także R. Houlbrooke (*Death, Religion and the Family in England, 1480-1750*, Oxford 1998) zwraca uwagę (s. 81-109), że testament służył przede wszystkim regulacji spraw majątkowych, był właściwy bogatszym warstwom społeczeństwa oraz że przedreformacyjny Kościół dążył do nadzoru nad aktem testacji. Akty takie pozostawiała, co najwyżej, nieco ponad połowa populacji, a odsetek ten miał od XV-XVI w. tendencję malejącą. Podobną motywację uzasadnia J. Pešek, *Pražské knihy kšaftů a inventářů*, „Pražský sborník historický”, 15:1982, s. 69 i passim.

<sup>10</sup> Zob. E. Piwowarczyk, P. Tyszką, *Przyczynek do pobożności mieszczan krakowskich na podstawie XV-wiecznych legatów w Liber testamentorum (rkps 772)*, NP 105:2006, s. 7-41; Tejże, *Legaty na kościół Panny Marii (Mariacki) w Krakowie (XIV-XV w.)*. *Przyczynek do badań nad religijnością miejską*, RK 72:2006 s. 5-23, tu szczególnie s. 20. Powszechnym zjawiskiem był wzrost liczby zapisów dla instytucji

Analizowane tu introdukcje konkretyzują motyw sporządzenia ostatniej woli i w tym względzie bliskie są arengom średniowiecznych dokumentów. Zawarte w dyplomach wątki zbawienia duszy i jej wiecznego życia w niebie wynikają jednak z odmiennych przesłanek i odmienniej świadomości ziemskich starań w perspektywie wieczności<sup>11</sup>.

Interesujące nas deklaracje konfesyjne odnaleziono w pojedynczych testamentach z lat trzydziestych, czterdziestych i pięćdziesiątych XVI stulecia, pięciu testamentach z lat sześćdziesiątych, w siedemnastu z lat siedemdziesiątych, w dwudziestu dwu z lat osiemdziesiątych, w ośmiu z lat dziewięćdziesiątych, w czterech z pierwszej dekady XVII w., w dwu z drugiej, w czterech z trzeciej, a nadto uwzględniono jeden testament z 1635 roku<sup>12</sup>. Przełom lat dwudziestych i trzydziestych XVII w. był już okresem dominacji katolicyzmu, czego świadectwem jest m.in. wprowadzenie w 1627 roku ograniczeń dla różnowierców przy przyjmowaniu do prawa miejskiego<sup>13</sup>. W interesującym nas okresie większość testamentów sporządzono w języku polskim. Świadectwa ostatniej woli złożone i zapisane po niemiecku częste były jeszcze w latach sześćdziesiątych, zaś w następnych dekadach są już rzadkie. Sporadycznie napotkano też zapisy łacińskie – zarówno relacje jak też świadectwa poczynione w pierwszej osobie, choć łacina była wówczas urzędowym językiem wpisów.

Analizowane testamenty pochodzą od mężczyzn i kobiet różnej kondycji społecznej. Czternaście osób to przedstawiciele patrycjatu miejskiego: rady i ławy oraz Sądu Najwyższego Prawa Magdeburckiego na zamku krakowskim. Reprezentowani są też przedstawiciele pospólstwa. Są wśród nich rzemieślnicy (m.in. złotnicy, krawcy,

kościelnych w czasie pomoru, o czym m.in. W. Kowalski, *Biskup Marcin Szyszkowski a konsekwencje zarazy dwudziestych lat XVII stulecia*, w: *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak i K. Bracha, Warszawa 2000, s. 227-243; nadto B. Rok, *Człowiek wobec śmierci*, s. 38-39.

<sup>11</sup> Zob. A. Adamska, *Arengi w dokumentach Władysława Łokietka. Formy i funkcje*, Kraków 1999; T. Nowakowski, *Idee areng dokumentów książąt polskich do połowy XIII wieku*, Bydgoszcz 1999.

<sup>12</sup> Archiwum Państwowe w Krakowie, Archiwum miasta Krakowa, Liber testamentorum 1427-1623 [dalej jako Lt], sygn. 772; Scabinalia inscriptiones [dalej jako Scabinalia], sygn. 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 32, 33.

<sup>13</sup> J. Bieniarzówna, *Kraków pod wpływami reformacji*, w: J. Bieniarzówna, J. M. Małecki, *Dzieje Krakowa*, t. 2: *Kraków w wiekach XVI-XVIII*, Kraków 1984, s. 141.

szewc, drukarz, paśnik, rzeźnik, bednarz, słodownik) i ich żony, a także rurmistrz i karczmarze. Wolne zawody reprezentują drukarz, lekarze, aptekarz oraz dwu ministrów ewangelickich. Wyjątkiem są testamenty dwu osób ze szlachty, związanych jednak ze środowiskami dworu królewskiego i patrycjatu. Mamy więc do czynienia z szerokim przekrojem społecznym.

Założenie, że wykształcenie, stan majątkowy, czy profesja pozostają w związku z zakresem rozwijania interesujących nas treści byłoby fałszywe. Ks. Stanisław Borek, dziekan kapituły katedralnej swą relację, ingrosowaną w 1555 r., otworzył wyłącznie inwokacją *Iesus, Maria*<sup>14</sup>. *A vista* wskazać można też przykład zmarłego w 1577 r. Jakuba, który przedstawił się jako *minister et predicator verbi Dei*, a w którego testamencie brak jakichkolwiek nawiązań eschatologicznych<sup>15</sup>.

Trzydziestu dwóch testatorów to katolicy. Rzadko jest to jednak stwierdzone *expressis verbis*, a częściej o takim wyznaniu świadczy wybór miejsca wiecznego spoczynku<sup>16</sup>. Wyznanie ewangelickie zadeklarowało dziesięć osób, a do grona protestantów zaliczyć należy też jednego antytrynitarza. Przynależność wyznaniowa aż 36% testatorów pozostaje wątpliwa.

Kwestia wiarygodności ocen preferencji wyznaniowych budowanych w oparciu o preambuły testamentów była już szeroko rozważana<sup>17</sup>. W odniesieniu do analizowanych tu przekazów brak jest jakich-

<sup>14</sup> Lt, s. 423. Wspomina go B. S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 1, Kraków 1998, wg indeksu; Tamże, t. 2, Kraków 1999, wg indeksu.

<sup>15</sup> Scabinalia, sygn. 20, s. 824. Był to Jakub z Przeczycy, najpierw duchowny katolicki, a następnie ewangelicki. *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, wyd. M. Si-pa yłł o, t. 1: *1550-1559*, Warszawa 1966; passim; t. 2: *1560-1570* (1972), passim.

<sup>16</sup> Prawo kościelne zabraniało pochówku „heretyków” w poświęconej ziemi; zob. W. Wójcik, *Prawo cmentarne w Polsce do połowy XVI wieku*, „Polonia Sacra” 10.2:1958, s. 192-193; por. E. Wólkiewicz, *inter plebejos in cimiterio Miejsca pochówków w miastach śląskich w średniowieczu*, w: *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscyplinarności badań historycznych*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2006, s. 326-328.

<sup>17</sup> Nieco miejsca zagadnieniom tym poświęca M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle: Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973, s. 25-28. Autor ten dostrzega ograniczenia, jakie na indywidualizm wypowiedzi nakładał przez wieki formularz dokumentów. Konkluduje jednak, że „testamenty pokazują złożoność systemów myślenia świata, który organizuje życie wokół myśli o śmierci”. Ph. Ariès (*Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, s. 197) przychyliła się do takiego stanowiska i stwierdza, że „różnorodność

kolwiek przesłanek, które przemawiałyby za nieautentycznością świadectw religijnych testatorów. Nie ma więc podstaw do założenia, że testatorzy na łożu śmierci powtarzali podsuwane im formuły nie zgadzając się faktycznie z nimi. Przeciwnie, jak podkreślano, tworzą oni bardzo skromną liczebnie grupę krakowian, którzy uznali za stosowne złożenie takich obszerniejszych deklaracji. Ich frazeologia, bywa, powtarza się częściowo, co jest wynikiem odwoływania się do podobnych treści. Swoboda religijna panująca w ówczesnej Polsce sprawiała, iż religijne preambuły tutejszych testamentów nie pozostawały w bliższej zależności od przemian politycznych, tak jak miało to miejsce w Anglii Tudorów<sup>18</sup>. Inaczej mówiąc, wolność wyznania gwarantowała swobodę ekspresji także w tym względzie.

Wniosek, że ci wszyscy, których testamenty pozbawione są konfesyjnych wyznań i/lub eschatologicznych oczekiwań, nie podzielali stosownych nauk byłby chyba zbyt pochopny. Warto przypomnieć ocenę jezuita Stanisława Grodzickiego, który w 1577 roku scharakteryzował krakowskich patrycjuszy i ich żony. Według tego księdza zaledwie około dziesięć procent z nich nie wyśmiewało się z czyścica i kultu świętych oraz nie żądało komunii pod dwiema postaciami<sup>19</sup>. W 1579 roku, nuncjusz Giovanni Andrea Caligari stwierdził, że „Kraków byłby całkowicie heretycki, gdyby nie uniwersytet”<sup>20</sup>. Analizowane tu testamenty stwarzają okazję, by szukać odpowiedzi, czy opinie te nie były przesadne. Nadto tylko takie źródła (obok epigrafów) są szansą poznania ówczesnych poglądów eschatologicznych przy-

formuł świadczy o pewnej swobodzie”. Obszerny komentarz do badań nad preambułami religijnymi późnośredniowiecznej i wczesnonowoczesnej Anglii dał E. Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400 – c. 1580*, New Haven-London 2005, s. 504-523. W literaturze dotyczącej niemieckiego obszaru językowego orientuje także O. Richard (*Les testaments de la fin du Moyen Âge dans l'espace germanique*, „Bulletin d'information de la Mission Historique Française en Allemagne” 42:2006, s. 97-108), który jednak zwraca uwagę przede wszystkim na inwentarze.

<sup>18</sup> E. Duffy, *The Stripping*, s. 504-523. Przydatność testamentów do badań postaw religijnych wykazał także R. Po-chia Hsia, *Society and Religion in Münster, 1535-1618*, New Haven-London 1984 s. 179.

<sup>19</sup> *Heretycy*, s. 169. Także Z. Noga (*Krakowska rada miejska w XVI wieku. Studium o elicie władzy*, Kraków 2003) podkreśla (s. 191), że „wielu rajców (szczególnie przed rokiem 1551) zajmowało indyferentne religijnie stanowisko”.

<sup>20</sup> J. Bieniarzówna, *Kraków pod wpływami*, s. 141.

mowanych przez wiernych. Relacjonowane w tym miejscu obserwacje dają więc możliwość istotnego dopełnienia postulatycznych nauk katechizmowych.

Zagadnienia poruszane w preambułach to: doczesny żywot, śmierć, sąd po śmierci, zbawienie, życie wieczne, sąd ostateczny. Oprócz tych kardynalnych elementów składających się na wiedzę eschatologiczną przybliżone zostaną preferencje względem pogrzebu i pochówku.

### Conditio humanae vitae

Człowiek jest śmiertelny z wyroku Boga, na co zasłużył swym upadkiem. Doczesne życie, pasmo grzechów, w obliczu zbliżającej się śmierci ma niską wartość<sup>21</sup>. Jan Pierzchała, karczmarski dodał w 1575 r., iż jest tylko ubogim grzesznikiem, stąd też prosi Boga, by ten „posiłał i pocieszał go Duchem Świętym”<sup>22</sup>. O „nędznym świecie, w którym nic pewniejszego jako śmierć” mówił też doktor medycyny Stanisław Rosanka, zmarły w 1569 r., a opinię tę powtórzył m.in. Bartłomiej Fuckar w 1578 roku<sup>23</sup>. W testamencie z 1620 roku ewangelika Franciszka Rabbi pojawia się motyw człowieka – gościa w drodze do lepszego życia<sup>24</sup>. W krakowskich testamentach znajdujemy więc schematy od dziesięcioleci krążące po znacznych obszarach Europy<sup>25</sup>.

Wyjątkową rekapitulację życia znajdujemy w spisany w 1583 roku testamencie szlachcianki Barbary Klimuntowskiej. Dziękowała

<sup>21</sup> Scabinalia, sygn. 26, s. 723; sygn. 22, s. 5.

<sup>22</sup> Scabinalia, sygn. 20, s. 645-646.

<sup>23</sup> Scabinalia, sygn. 20, s. 930; Lt, s. 499.

<sup>24</sup> Scabinalia, sygn. 33, s. 130.

<sup>25</sup> Szerzej o takich i im podobnych konwencjach oraz wyrażanej tą drogą indywidualnej wrażliwości zob. m.in. *Du guoter töt: Sterben im Mittelalter, Ideal und Realität*, red. M. J. Wenninger, Klagenfurt 1998; I. Wilhelm-Schaffer, *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels: Der Tod in Spätmittelalter und Frühe Neuzeit*, Weimer 1999; E. Duffy, *The Stripping*, rozdział 9; T. Michałowska, *Topika pielgrzymki i pielgrzymki w literaturze polskiego średniowiecza*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 72-85; M. Włodarski, *Ars moriendi*, s. 88-90; Tegoż, *Obraz*, s. 44; A. Nowicka-Jeżowa, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992, s. 57-109; Teje, *Pieśni*, passim; W. Kowalski, *Do zmarływystania*, s. 198-199. Ciągłość średniowiecznej tradycji podkreśla także Z. Wit, *Pieśń nabożna w potrydenckich procesjonalach i rytuałach polskich*, RTK 21:1974 s. 113-126.

ona Bogu za „wszystkie dobrodziejstwa i łaskę Jego, iż mnie stworzeniem swoim mieć chciał i na świat wypuścił spod żywych i szlachetnie urodzonych rodziców moich, i wiek mój dał mi strawić pocziwie na dworze pomazańca bożego Zygmunta Augusta, króla polskiego, z dwiema szlachetnymi małżonki memi, szafarzami króla”<sup>26</sup>.

Głos ten skonfrontować można z wypowiedzią z 1591 r. ewangelika Krzysztofa Trecey, sekretarza królewskiego. Dziękuje on Stwórcy, że go „wywiódł z żywota matki, wychował, rządził i strzegł”. Szczególnie jednak ten kierownik krakowskiej szkoły zborowej wdzięczny był Bogu, „który mnie z ciemności antykrystowej, a z okrutnego bluźnierstwa jego i bałwochwalstwa wyrwał i od tego tyraństwa, gdy szukał dusze mojej, wyswobodził”<sup>27</sup>.

Według Trecego nie ma wiary poza Kościołem. W wierze utwierdzony został on „krztem świętym i społecznym używaniem z wiernymi Bożemi we zborze Jego świętej wieczerzy Jego. Który mi dał w tej wierze, w tej społeczności trwać zawsze i wytrwać w tem, aż do ostatniego kresu żywota mojego. Z której drogi a wiary takiej pewniem tego, iż mam prawdziwe Pana Boga grzechów odpuszczenie, potem ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny”. Także Jerzy Pernus wyraził przekonanie, że przez chrzest człowiek wyrzeka się „czartowskich uczynków” i zostaje powołany, by dawać świadectwo o Bogu. Opinię tą podzielali także katolicy<sup>28</sup>. Inny ewangelik, Jan Groth w 1579 roku stwierdził, że jest członkiem „Kościoła powszechnego chrześcijańskiego”. Rajca ten dodał, iż żył „w kościele tym, który jest zbudowany przez pisma prorockie i apostołskie na fundamencie, Panu Jezusie Chrystusie, który Kościół zacząwszy się od pierwszego wiernego, rozszedł się po wszystkim świecie i skończyć się ma w ostatnim wiernym. A taki Kościół jest prawdziwy i powszechny”. Dodaje, że wierzy w Trójcę świętą oraz naukę zawartą w „*Symbolum Apostolicum*, to jest *Credo*”. Takie podstawy swej wiary wymienił też Krzysztof Trecey, który wskazał nadto na pierwsze sobory<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 907.

<sup>27</sup> Scabinalia, sygn. 24, s. 760. Cytowany tu testament opublikował J. Czubek, *Krzysztof Trecey, przywódca Kalwinów małopolskich*, „Reformacja w Polsce” 1:1921, s. 69-72.

<sup>28</sup> Por. J. Krąk, *Chrzest w staropolskiej kulturze duchowej*, NP 74:1990 s. 181-205.

<sup>29</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 127; sygn. 24, s. 760.

Eklezjologia Trecego zbudowana była nie tylko na silnym fundamencie starożytnej tradycji Kościoła. „Dla lepszej w tym dzisiejszem zamieszaniu pewności i wiadomości” jako wykładnię wiary poleca konfesję ogłoszoną w 1570 roku w Sandomierzu, która miała łączyć podzielonych polskich protestantów. Konfesję Sandomierską stawia na równi z zasadami wiary przyjętymi i obowiązującymi w Zurychu (*Confessio Tiguriensis*), Heidelbergu, Bazylei, Strasburgu, „i innych wiele, we Francji, w Anglii, Skotii, w Czechach, w Węgrzech, gdziekolwiek nie są żadną odszczepną a fałszywą nauką od wiary szczerzej a powszechnej oderwane ani pokalane”. Według Trecego ewidentna jest wspólnota wyznaniowa wszystkich kościołów kierujących się „nauką prorocką i apostołską”. Pozostaje więc w jedności z wiernymi tych kościołów, tak jak wszystkie te kościoły pozostają we wspólnocie Ewangelii<sup>30</sup>. Eklezjologia Trecego, podzielana zapewne przez większość polskich protestantów tamtych lat, pozostawała więc w zgodzie ze stosownymi poglądami czołowych teologów ewangelickich<sup>31</sup>.

Trecey pojmował Zgodę Sandomierską jako prawdziwy depozyt wiary łączący chrześcijan nie tylko w Polsce, lecz także poza jej granicami. Czytelna jest tu inspiracja *Confessio Helvetica posterior*<sup>32</sup>, choć brak do niej nawiązania *expressis verbis*. Jednak to Krzysztof Trecey przetłumaczył i zaadaptował dla potrzeb Sandomierskiej Ugody tekst Henryka Bullingera<sup>33</sup>. Trecey powtórzył opinię swych współwyznawców co do zgodności Sandomierskiego Konsensusu z tradycją wczesnochrześcijańską, wykładem doktorów starożytnego Kościoła i naukami reformatorów.

Jego testament można więc uznać za ostatnią próbę narzucenia podzielonym polskim protestantom *modus vivendi*. Trecey konse-

<sup>30</sup> Scabinalia, sygn. 24, s. 761.

<sup>31</sup> Poglądy te omawia P. D. L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers*, London 1981. Nadto zob. A. Nossol, *Eklezjologia w teologii protestanckiej*, EK t. 4, kol. 789-794; S. Napiórkowski, *Ekumenizm – Doktryna protestancka*, Tamże, kol. 863-865; I. Hazlett, Bucer, w: *The Cambridge Companion to Reformation Theology* [dalej jako CCRTh], red. D. Bagchi, D. C. Steinmetz, Cambridge 2004, s. 110-111; Ph. Benedict, *Christ's Churches*, s. 121-125 i n.

<sup>32</sup> Naukę o kościele zawarto w rozdziale XVII; <http://www.ccel.org/creeds/helvetica.htm> [17.11.2007]

<sup>33</sup> J. Lehmann, *Konfesja sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937, s. 89-113; U. Augustyniak, *Konfesja sandomierska: wstęp historyczny*, Warszawa 1994, s. 15-16.

kwentnie używa określenia „konfesja” a nie „konsensus”<sup>34</sup>. Równocześnie jednak ma świadomość, że ideowa łączność kościołów w ewangelicznej prawdzie, choć niewątpliwa, nie jest tożsama z ich unifikacją doktrynalną. W 1596 r. poparcie dla Sandomierskiego Wyznania Wiary wyraził też przy podobnej okazji Jerzy Pernus. Wspominał on konfirmację Ugody Sandomierskiej na synodzie generalnym protestantów w Toruniu w 1595 r.<sup>35</sup>

Przynależność do jednego Kościoła, wspólnego dla wszystkich chrześcijan, akcentowali także katolicy. Anna Zajączkowska podkreśliła, że jest „członkiem Pana Christusowym, po świętym krzcie i przybytkiem ducha świętego”<sup>36</sup>. Wiara Kościoła rzymskiego jest „prawdziwa, święta, powszechna, krześcijańska”. Jest to wiara wynikająca z „postanowienia apostołskiego i obrzędu Kościoła powszechnego”. W ten wyjątkowy sposób Jakub Krainy, doktor medycyny i filozofii, podkreślił w 1581 roku łączność liturgii Kościoła z apostołską

<sup>34</sup> Badacze różnią się w opiniach, jak dalece zjednoczyli się protestanci zebrani w Sandomierzu w 1570 r. Testamentowe świadectwo Trecego pominęła H. Kowalska („Przejrzani i wybrani”. *O Kościele na Zgodzie Sandomierskiej budowanym*, w: *Kultura polska a kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbrowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Bogucka, J. Kowacki, Warszawa 1987 s. 205-212), która przekonująco argumentuje, iż Ugoda Sandomierska pomyślana była jako manifestacja jedności w niewidzialnym Kościele ewangelików reformowanych, augsburskich i braci czeskich. W. Sławiński (*Toruński synod generalny 1595 roku: z dziejów polskiego protestantyzmu w drugiej połowie XVI wieku*, Warszawa 2002) nie przywołuje stanowiska H. Kowalskiej. Nie ma też wątpliwości, że zebraniem nie udało się nawiązać jakiegokolwiek konfesyjnego porozumienia. Ph. Benedict (*The Second Wave of Protestant Expansion*, w: *The Cambridge History of Christianity*, t. 6: *Reform and Expansion 1500-1660*, red. R. Pochia Hsia, Cambridge 2007, s. 130) podkreśla doniosłość porozumienia zawiązanego w Sandomierzu jako rzadkiego wówczas przypadku ekumenizmu. Zob. też W. Urban, *Consensus Sandomiriensis*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* [dalej jako OER], red. H. J. Hillerbrand, t. 1, New York-Oxford 1996, s. 413-414.

<sup>35</sup> Scabinalia, sygn. 26, s. 723. Zob. też W. Sławiński, *Toruński synod generalny*, s. 287-301. Zagadnienie jedności wyznaniowej podzielonych protestantów zajmowało wówczas nie tylko czołowych teologów, o czym przykładowo S. Tode, *Preaching Calvinism in Lutheran Danzig. Jacob Fabritius on the pastoral office*, w: *The Formation and Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*, red. W. Janse, B. Pitkin, Leiden-Boston 2006, s. 246, 248.

<sup>36</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 382.

tradycją<sup>37</sup>. W tym samym roku Jan Weiss przedstawił *Credo* i naukę Apostołów jako podstawę wiary katolickiej<sup>38</sup>.

Wspomniana wyżej Barbara Klimuntowska, zdeklarowana katoliczka, pragnęła do śmierci wytrwać w „krześcijańskiej, powszechnej wierze, którą wyznawa powszechny Kościół krześcijański jeden, nierozdzielny, którego głową jest Pan Jezus Chrystus, a jego namiestnicy – apostołowie i biskupowie święci. A jeśli kiedy w tem Kościele krześcijańskim co czyniała, albo mówiła, albo rozumiała, co by było przeciwnego jedności świętej wiary krześcijańskiej, to wszystko pohańbiam i potępiam, i odpuszczenia sobie za to od Pana Boga proszę”<sup>39</sup>. Wyznanie to zaskakuje, zważywszy na pominięcie papieża i hierarchii oraz akcentowaną jedność wiary. Zdecydowanie mogliby podpisać się pod nim Trecy i współwyznawcy. Inspiracji dla takiej postawy można doszukiwać się w ideach protestantyzmu. Pamiętać jednak trzeba, że w późnym średniowieczu na ziemiach polskich znana była publicystyka „z heterodoksyjnymi propozycjami reformy Kościoła i społeczeństwa, z plebejską krytyką Kościoła, wyrażającą się głównie tendencjami antyhierarchicznymi”<sup>40</sup>.

Testamentowe odniesienia do starochrześcijańskich źródeł uniwersalnego Kościoła są refleksem sporów przedstawicieli rywalizujących wyznań, szukających w tradycji legitymacji dla swej doktryny. Takie polemiki znajdowały wyraz również w literaturze historycznej, katechizmach i kazaniach<sup>41</sup>. Fakt, iż echa tych dysput trafiały na karty testamentów, pozwala przypuszczać, że były one zauważane i, być

<sup>37</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 441; zob. też S. Ditchfield, *Giving Tridentine Worship Back Its History*, w: *Continuity and Change in Christian Worship. Papers Read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, red. R. N. Swanson, Woodbridge, Suffolk, UK-Rochester, N.Y. 1999, s. 199-226.

<sup>38</sup> Lt, s. 584-585.

<sup>39</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 908 oraz podobna wypowiedź; Scabinalia, sygn. 22, s. 109.

<sup>40</sup> E. Potkowski, *Książka i pismo w średniowieczu*, Pułtusk 2006, s. 68.

<sup>41</sup> Szerzej R. Gustaw, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1964; J. T. Maciuszko, *Bariery dialogu międzywyznaniowego w XVI i XVII wieku*, w: *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Wrocław, listopad 1999*, red. J. Harasimowicz, Warszawa 2000 passim; N. Thompson, *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer, 1534-1546*, Leiden-Boston 2005, a tam szczególnie rozdział 9.

może, dyskutowane także przez świeckich. W 1569 r. Stanisław Rosanka wyraził swą wdzięczność Bogu, iż raczył dać mu „uznanie prawdziwej wiary w piśmie prorockim i apostołskim opisanej” i w niej trwać. „A chociaż tych złych czasów dosyć pokus z wielu stron bywało ku wątpieniu ludzkiej wiary”, to pozostał z Kościołem Bożym, „który na ten czas jest w Genewie i Tygurze<sup>42</sup>, i na innych wielu miejscach”<sup>43</sup>. Widać tu inspirację tekstem Drugiego Wyznania Helweckiego, opublikowanego w Polsce w 1566 r.<sup>44</sup> Za wiarę „prawdziwą”, oczyszczoną „od rozmaitych przysad” dziękowali też Stwórcy w podobnych okolicznościach inni polscy protestanci; „stałość w wierze” akcentowali też m.in. rakowscy antytytniarze<sup>45</sup>.

Deklarację wójta Jana Langa, złożoną w 1587 r. („w prawdziwej, powszechnej, katolickiej, krześcijańskiej wierze umrzeć chcę”<sup>46</sup>), można jeszcze interpretować jako świadectwo przynależności do jednego z kościołów chrześcijańskiej wspólnoty. Jednoznacznie polemiczne treści, akcentujące ekskluzywność własnej konfesji, pojawiają się od 1600 r. Wtedy to Stanisław Jalbrzykowski wyznaje katolicką wiarę, „którą Pan Zbawiciel [- -] postanowić raczył”<sup>47</sup>. Osiem lat później Sebastian Cyrus wyraźnie określa swe miejsce w rzymskim Kościele, „extra qua nulla salus”<sup>48</sup>.

### Mors ianua vitæ

Człowiek pewny nadchodzącej śmierci nie zna jednak dnia ani godziny, w której grzeszna dusza ludzka przekazana zostanie w święte ręce Boga<sup>49</sup>. Pewność śmierci i niepewność godziny akcentowana jest stale. „Żeśmy dla przestępstwa rodziców naszych z rozkoszy rajskich wygnani i śmiercią [- -] pokarani, i nad tę, która za nami chodzi nie masz nic pewniejszego” – pisał krawiec Jan Keczkowicz *alias* Świę-

cicki w 1608 r.<sup>50</sup> Urszula Montelupi, spisując swój testament w 1587 r., przypomniała „abyśmy ustawicznie czujni byli, a przemyślując o śmierci, łatwie wszystkie doczesne rzeczy wzgardzili”. Zalecenie to jest niewątpliwie wzięte z popularnych na ówczas podręczników „dobrego umierania”<sup>51</sup>. Ich lektura mogła inspirować też katolika Erazma Danigiela, który w 1624 r. dziękował Bogu za zapowiedź nadchodzących ostatnich dni i związanego z tym doświadczenia – zapewne w postaci choroby<sup>52</sup>. W 1583 r. Anna Krokierowa wyraziła wiarę w obietnicę Boga, iż nie chce On śmierci grzesznego człowieka, ale aby się nawrócił i żył wiecznie, „o co płacziwemi oczyma odkupiciele mego Pana Jezusa Chrystusa proszę”<sup>53</sup>.

W krakowskich testamentach wzmiankowano więc śmierć w sposób nieodbiegający od innych takich okazjonalnych praktyk. Śmierć jest przejściem do innego, lepszego życia. Świadomość jej nieuchronności i wynikająca stąd ocena ziemskiej doczesności łączyła katolików i protestantów<sup>54</sup>.

### Ad æternam salutem per Dei misericordiam transmeare

„Inprimis animam meam per Passionem Domini nostri Iesu Christi commendo in gratiam et misericordiam Dei omnipotentis”<sup>55</sup>. Te słowa ławnika Jana Cyrusa Lanthmann z 1560 r. powtarzane były powszechnie przez wszystkich, którzy pozostawili swe testamenty krakowskiej ławie. Fakt, że na „gorzką Mękę i śmierć” Chrystusa wskazywali prawie wszyscy testatorzy jako na drogę do chwały wiecznej nie zaskakuje. Wartości płynące z Ofiary Krzyżowej zajmowały centralne miejsce w teologii zbawienia wszystkich chrześcijan, bez względu na inne dzielące ich interpretacje Biblii. Rozbudowywanie tematów pasyjnych

<sup>42</sup> Tj. Zurichu.

<sup>43</sup> Lt, s. 499.

<sup>44</sup> J. Lehmann, *Konfesja sandomierska*, s. 104.

<sup>45</sup> Z. Pietrzyk, *Wypisy Stanisława Kota do dziejów Rakowa*, OIRWP 32:1987, s. 192-194.

<sup>46</sup> Scabinalia, sygn. 23, s. 597.

<sup>47</sup> Scabinalia, sygn. 28, s. 32-33.

<sup>48</sup> Scabinalia, sygn. 30, s. 417.

<sup>49</sup> Scabinalia, sygn. 19, s. 372-373 [1571], s. 794-795 [1574].

<sup>50</sup> Scabinalia, sygn. 30, s. 313-314.

<sup>51</sup> Scabinalia, sygn. 23, s. 767-768; por. M. Włodarski, *Ars moriendi*, passim; Tegoż, *Obraz i słowo*, passim; B. Rok, *Człowiek wobec śmierci*, passim; G. Huszala, *Przygotowanie do śmierci w XVII w.*, R Hum 31.2:1983 s. 105-149; E. Duffy, *The Stripping*, s. 313-327; Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, s. 296-300.

<sup>52</sup> Scabinalia, sygn. 33, s. 1151.

<sup>53</sup> Scabinalia, sygn. 22, s. 5.

<sup>54</sup> Zob. opracowania wymienione w przypisie 25. Nadto Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, s. 296-300; M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, Gdańsk 2004, s. 210-211.

<sup>55</sup> Scabinalia, sygn. 17, s. 51.



i symboli, mające za cel pogłębienie emocjonalnego przeżycia religijnego, osobistej identyfikacji z Męką Zbawiciela, upowszechniło się w Polsce dopiero od XIV w. Od schyłku średniowiecza przez kolejne wieki doloryzm propagowany był powszechnie – tak w kazaniach, literaturze religijnej, jak też w dziełach sztuki. Kult Chrystusa Ukrzyżowanego łączono z dewocją eucharystyczną<sup>56</sup>. Natrafiamy więc, choć nie często, na przeświadczenie, że „za omyciem przez krew Pana Jezusa Krista, Zbawiciela naszego będą grzechy moje omyte”<sup>57</sup>. Warto podkreślić, że autorzy słynnych *Gesta Romanorum*, znanych w Polsce, nauczali, że to spowiedź obmywa duszę z grzechów. Jednak brak takiego stanowiska w analizowanych tu przekazach<sup>58</sup>.

Dostąpienie „boskiej chwały” ma być poprzedzone spotkaniem z Bogiem – Sędzią, który posyła swego anioła po ludzką duszę („anima multis heu peccatoris sordibus contaminata”)<sup>59</sup>. Urszula Misiowska, *de domo* Gutteter przedstawiła w 1570 r., co czeka peregrynanta na progu wieczności: „liczbę srogą z grzechów swych mamy Panu Bogu dać, a tam się przed srogiem majestatem Bożem stawić i swej winności, albo niewinności sprawić, gdyż żadna rzecz przed obliczno-

<sup>56</sup> Zob. J. J. Kopeć, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyńska, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 53-60; H. D. Wojtyńska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI-XVIII w.*, Tamże, s. 61-79; W. Kowalski, *Z dziejów staropolskiej pobożności (szydłowiecka fara i jej okolice w XVI-XVII w.)*, *OiRwP* 40:1996, s. 69-80; T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 609-616 oraz *passim*; G. Jurkowlaniec, *Chrystus Umęczony. Ikonografia w Polsce od XIII do XVI wieku*, Warszawa 2001; E. M. Ross, *The Grief of God: Images of the Suffering Jesus in Late Medieval England*, Oxford 1997; C. W. Bynum, *The Blood of Christ in the Later Middle Ages*, *ChH* 71.4:2002 s. 685-714. Luter nauczał w *Enchiridion*, że w sakramencie Wieczerzy Pańskiej człowiek przyjmuje odpuszczenie grzechów, a więc życie i zbawienie. Według Kalwina przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej prowadziło człowieka do zespolenia z Bogiem; zob. przede wszystkim L. P. Wandel, *The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy*, Cambridge 2006 s. 114-116, 159-165, 171 i *passim*; nadto P. Chanut, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, Warszawa 1989, s. 453-455. Stanowisko takie przyjęto w Konfesji sandomierskiej, o czym H. Gmiterek, *Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI – połowa XVII wieku. Studium porównawcze*, Lublin 1987, s. 90.

<sup>57</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 491, 614.

<sup>58</sup> Zob. B. Geremek, *Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, w: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 134-135.

<sup>59</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 908; Lt, 444, s. 462 i *passim*.

ścią, Stworzycielem naszym się zataić i zakryć nie może, bo on wszystko widzi i wie serca i sprawy ludzkie [- -]”<sup>60</sup>. Bóg jest więc surowym Sędzią, ale sprawiedliwym. Sąd Boży to sąd straszliwy. Taka perspektywa, obecna w nauczaniu późnośredniowiecznego Kościoła, miała za cel pobudzenie wśród wiernych pobożnej bojaźni<sup>61</sup>. Aktualność przesłania wydaje się oczywista, gdyż obok tego wyrażona została opinia, iż ze względu na zasługę Męki Syna, Bóg „nie będzie w sąd nade mną wchodził, ale mnie w łaskę swoją do wiecznej chwały przyjmie”<sup>62</sup>. Ewangelik Franciszek Rabbi, złotnik przywołał przypowieść o synu marnotrawnym. Przez wzgląd na nią prosił o „sąd ojcowski”. Skoro wiara uratowała łotra wiszącego na krzyżu, to i on – zakładał Rabbi – może liczyć na zasługę Chrystusa<sup>63</sup>. Jak skądinąd wiadomo, taka świadomość miała wymiar międzywyznaniowy<sup>64</sup>. Obraz Boga, surowego sędziego mógł być znany, przykładowo, ze Zwierciadła Saskiego lub z opartych na nim wersji prawa miejskiego<sup>65</sup>.

Mikołaj Kosztywał umierał „nadzieję mając, iż [Bóg] ze szczerzej łaski swej a miłosierdzia swego świętego, przez zasługę najdroższej Męki Pana Jezusa Chrysta, syna swego miłego, a Zbawiciela mojego [duszę ma] do chwały swej świętej i wiecznej po mojej śmierci przyjąć będzie raczył”<sup>66</sup>. Nadzieję taką podzielało na ówczes bardzo wielu Krakowian, jak dowodzą tego analizowane tu przekazy. Określenia jak np. „w samym Bogu nadzieję mając”, przekonanie o odpuszczeniu grzechów „przez najdroższą Mękę i zasługę Chrystusa” przewijają się w testamentach osób, które nie deklarowały jednoznacznie swej przynależności konfesyjnej<sup>67</sup>. W 1581 roku Antoni Schneberger, mieszczanin krakowski i doktor medycyny przybyły z Zurychu duszę swą polecił Bogu, mając mocną nadzieję „in solis meritis amarissimæ Pas-

<sup>60</sup> Scabinalia, sygn. 19, s. 103.

<sup>61</sup> K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. Sermones dominicales et festuales z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia*, Kielce 2007, s. 185 i *passim*.

<sup>62</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 382, 441, 566-567, 613-614.

<sup>63</sup> Scabinalia, sygn. 33, s. 130.

<sup>64</sup> Szerzej zob. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, Warszawa 1994, s. 715-740 oraz *passim*.

<sup>65</sup> Za E. Potkowski, *Autorytet prawa w średniowieczu*, w: *Kultura prawna w Europie Środkowej*, red. A. Barcia, Katowice 2006, s. 15-33.

<sup>66</sup> Scabinalia, sygn. 19, s. 372-373.

<sup>67</sup> Scabinalia, sygn. 20, s. 380, 930.

sionis et Mortis". Zmienił on wyznanie na katolickie<sup>68</sup> i dlatego przed śmiercią prosić mógł o złożenie ciała na terenie kościoła Mariackiego, parafialnej świątyni centrum miasta. Nielatwa jest jednak ocena jego preferencji wyznaniowych. Kościół katolicki przelomu średniowiecza i nowożytności zalecał częste rozważanie Męki Chrystusa oraz pogłębianie zaufania do miłosierdzia Bożego<sup>69</sup>. Na Soborze Trydenckim potępiono jednak przekonanie, że wiara usprawiedliwiająca to wyłącznie ufność w miłosierdzie Boże odpuszczające grzechy ze względu na Chrystusa, a także mniemanie, że tylko tą ufnością jesteśmy usprawiedliwieni<sup>70</sup>.

Przypadek Schnebergera nie był odosobniony. Identyczne poglądy na pewność zbawienia zaprezentowali też inni krakowianie. Byli wśród nich katolicy: Jerzy Schilkra, „natione Sylesius, civis et consul Cracoviensis”<sup>71</sup>, deklarujący swe przywiązanie do tradycyjnej, przedtrydenckiej liturgii (1585), Anna Zitt Naramowska (1588), ale także m.in. przywódca małopolskich ewangelików Krzysztof Trency (1591) i jego współwyznawca Jan Groth (1578). Ten ostatni wyraźnie podkreśla, że wierzy w odpuszczenie grzechów przez Boga „przez zasługę i samodosyć uczynienie Syna”<sup>72</sup>. Wydaje się, że wyraźnie popadł w sprzeczność z dekretami trydenckimi Jan Rapp, który w 1607 r. jako miejsce wiecznego spoczynku także wskazał śródmiejską farę. Ten konwertyta z kalwinizmu (1577), sędzia Sądu Najwyższego Prawa Magdeburgskiego prosił Boga, aby „duszę odkupioną krwią Jezusa Chrystusa [- -] do swej

<sup>68</sup> L. Hajdukiewicz, *Schneberger Anton*, PSB, t. 35, 1994, s. 568-571.

<sup>69</sup> Ostatnio M. Rusiecki, *Obraz śmierci w katechezie Kościoła katolickiego w XVI-XVIII w.*, in *Wesela, chrziny i pogrzeby w XVI-XVIII wieku*, red. H. Suchojad, Warszawa 2001, s. 294, a także literatura zestawiona w przypisie 55.

<sup>70</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 482-483; *Canones de iustificatione*, 12 w: *Dokumenty soborów powszechnych*, vol. iv (1511-1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*, wyd. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 314. Szerzej zob. m.in. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1: *Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*, Warszawa 1986) s. 70; Tegoż, Tamże, t. 2: *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, Warszawa 1986, s. 18-20. O usprawiedliwieniu przez wiarę w teologii Lutra zob. m.in. G. W. Forell, *Justification and Eschatology in Luther's Thought*, ChH 38:1969, s. 164-174; P. Chaunu, *Czas reform*, s. 332-382; R. Kolb, *Confessional Lutheran Theology*, CCRTh, s. 73-74; D. Bagchi, *Catholic Theologians of the Reformation Period Before Trent*, CCRTh, s. 228-229 zwraca uwagę, że odrzucenie poglądów Lutra na usprawiedliwienie poprzedzała długa z nimi dyskusja.

<sup>71</sup> Zob. Z. Noga, *Krakowska rada*, wg indeksu.

<sup>72</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 127, 799; sygn. 24, s. 7, 762.

chwały nie dla zasług mych, które są nikczemne i niegodne są, ale dla swego niewymownego miłosierdzia przyjąć raczył”<sup>73</sup>.

W krakowskich testamentach stale podkreślane jest więc wyłączone pośrednictwo Chrystusa. Zupełnie wyjątkowo natomiast dusza oddawana jest w opiekę „Bogu w Trójcy jedynemu i Maryi” (1581)<sup>74</sup>. Dwa lata później Barbara Klimuntowska poleciła swą duszę „Pannie Maryjej i wszystkim rzeszy niebieskiej”<sup>75</sup>. „Pannę Najświętszą za opiekunkę sobie obieram, świętych wszystkich pomocy wzywam”<sup>76</sup> – to słowa, którymi Kacper Partyn w 1623 r. wyraźnie wyróżnił się na tle większości testatorów. Jego testament przyniósł jednak przeor klasztoru Karmelitów na Piasku.

W licznych testamentach występuje obok tego przekonanie, że łaska i miłosierdzie Boga zjednane zasługą „Męki okrutnej” dostępne będą tym, których Bóg wybrał. Zaufanie, że Bóg przyjmie duszę „na miejsce wybranych swoich” wyrażały m.in. osoby deklarujące przywiązanie do katolicyzmu, jak przykładowo Małgorzata Sadowska, wdowa po rajcy (1577), Barbara Lang (1621) oraz takie, których przynależność wyznaniową trudno rozstrzygnąć, jak szewc Walenty Ambroszkowicz (1622)<sup>77</sup>. Czytelne tu przesłanie o wybranych niekoniecznie musiało być wynikiem lektury pism szwajcarskich teologów<sup>78</sup>. „Wybranych” i „potępionych” często przedstawiali średnio-wieczni kaznodzieje przybliżający sceny Sądu Ostatecznego<sup>79</sup>. Jednak ani oni, ani krakowscy testatorzy nie wypowiadali się w kwestii, w jakim stopniu człowiek swym życiem może wpływać na przedwieczną

<sup>73</sup> Scabinalia, sygn. 30, s. 174-175. Zob. nadto Z. Noga, *Krakowska rada*, s. 332 i wg indeksu.

<sup>74</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 466.

<sup>75</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 908.

<sup>76</sup> Scabinalia sygn. 33, s. 983.

<sup>77</sup> Scabinalia, sygn. 20, s. 681; sygn. 33, s. 353, 616-617.

<sup>78</sup> W. P. Stephens, *Election in Zwingli and Bullinger: A Comparison of Zwingli's Sermonis de providentia Dei anamnema (1530) and Bullinger's Oratio de moderatio-ne servanda in negotio providentiae, praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii (1536)*, „Reformation and Renaissance Review” 7.1: 2005, s. 42-56; R. A. Muller, *Predestination*, OER, t. 3 s. 332-336; Tegoż, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Grand Rapids 1988; J. Delumeau, *Grzech i strach*, s. 741-775; I. Hazlett, *Bucer*, CCRTh, s. 109-110; D. C. Steinmetz, *The Theology of John Calvin*, CCRTh, s. 122-123.

<sup>79</sup> Szerzej zob. K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie*, s. 173-174.

decyzję Boga. Nauki o wybranych i potępionych nie odrzucono podczas Soboru Trydenckiego, a jedynie opowiedziano się przeciw błędnym interpretacjom<sup>80</sup>. W testamentach Jana Grotha i Jerzego Pernusa brak jest odwołania do predestynacji<sup>81</sup>. Natomiast Krzysztof Trency, pozostając we wspólnocie z wiernymi ewangelickich kościołów od Szkocji po Węgry, deklaruje: „pewną nadzieję mam, przez Krista, Pana naszego, że rychle, według jego obietnice posiędę ono Królestwo Wieczne wybranem Bożem, a Jego woli posłusznem, od wieków przygotowane”<sup>82</sup>.

Ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest zmartwychwstanie. Będzie to „wesoły dzień”, w którym „Pan Bóg z anioły swemi [- -] przyjdzie”, a ciała powstaną z grobu na głos trąby (Ap 11:15-18)<sup>83</sup>. Nawiązano więc w ten sposób do „radości zbawionych”, cieszących się rajska nagrodą, który to obraz przekazywany był wiernym w nauce późnośredniowiecznego polskiego Kościoła<sup>84</sup>.

### Funeris officium

„Honesti sepultura”, o którą prosił wspomniany już Jan Cyrus, to minimum oczekiwań względem wykonawców testamentu<sup>85</sup>. Ciało ma wrócić do ziemi, z której zostało stworzone. Stale powtarzają się zastrzeżenia, aby odprowadzić zwłoki na miejsce wiecznego spoczynku skromnie, „bez wielkiej pompy”. Uroczyste pogrzeby mieszczan spotykały się już wówczas z krytyką katechetów. O umiar w tym wzglę-

<sup>80</sup> Przede wszystkim *Caput xii: Praedestinationis temerariam praesumptionem cavendam esse*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 304; J. Chéné, *La théologie de Saint Augustin: grâce et prédestination*, Le Puy-Lyon 1962.

<sup>81</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 126-127; sygn. 26, s. 723-724. W. Urban (*Epizod*, s. 31) jest zdania, że „faktycznie kalwini polscy mało się [predestynacja] przejmowali”. H. Gmiterek (*Bracia czescy a kalwini*, s. 84) twierdzi natomiast, iż „predestynacja pozostaje i dla kalwinów polskich jedną z naczelných zasad ich teologii [...]”. Por. J. T. Maciuszko, *Poglądy religijne*, s. 297-307; I. Winiańska, *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej*, Warszawa 2004, s. 241-245.

<sup>82</sup> Scabinalia, sygn. 24, s. 761-762.

<sup>83</sup> Scabinalia, sygn. 23, s. 598; sygn. 30, s. 313-314; sygn. 32, s. 601.

<sup>84</sup> Zob. S. Bylina, *Wyobrażenia eschatologiczne*, w: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, red. B. Gremek, Warszawa 1997, s. 452-462; K. Bracha, *Naukanie kaznodziejskie*, s. 172-176.

<sup>85</sup> Scabinalia, sygn. 17, s. 51.

dzie apelowali w testamentach tak katolicy, jak i protestanci różnych denominacji<sup>86</sup>.

Nie wszyscy testatorzy zadbali o dokładniejsze określenie miejsca pochówku, co nie zaskakuje, a czego przykładem prośba Mikołaja Kosztywała („A ciało moje aby było pogrzebione w ziemi uczciwie, podług porządku chrześcijańskiego”<sup>87</sup> – 1571). Trzy lata później Agnieszka Albuig zażyczyła sobie, aby ciało jej pogrzebane było na cmentarzu kościoła Mariackiego „tam, gdzie mój Pan małżonek jest pogrzebion i inszy przyjaciele – nie z wielką pompą, ale uczciwie”<sup>88</sup>. Nie jest to jedyne świadectwo pragnienia utrzymania łączności ze środowiskiem społecznym, które było wsparciem za życia. Jan Groth prosił o pogrzeb „nie nakładny, tylko uczciwy, na miejscu gdzie wierni tego Kościoła, w którym do tego czasu za pomocą Bożą trwałem, pogrzeb mają”. Dalej rajca nawiązywał do częstych przypadków bezczeszczenia ewangelickiego cmentarza w Krakowie przez katolików. „A iż nad tym miejscem pogrzebu Szatan przez naczynie swe zwykł pokazywać moc swoje i ono pustoszyć, przeto leguję [- -] na zbudowanie gruntowniejszego parkanu”<sup>89</sup>. Pogrzeb „obyczajem krześcijańskim [- -], tam gdzie [ciała] innych wiernych, z którymi Pana Boga chwalił, leżą” wspominał też Franciszek Maixner w 1586 roku<sup>90</sup>. Wybór miejsca wiecznego spoczynku pośród współwyznawców bywał, jak skądinąd wiadomo, powszechnym życzeniem<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> Z. Pietrzyk, *Wypisy*, s. 197, 198. Zob. szerzej M. Rusiecki, *Obraz śmierci*, s. 299; H. Zaremska, *Żywi wobec zmarłych. Brackie i cechowe pogrzeby w Krakowie w XIV – pierwszej połowie XVI wieku*, KH 81.4:1974, s. 733-749; A. Nelson Burnett, *'To Oblige My Brethren': The Reformed Funeral Sermons of Johann Brandmüller*, SCJ 36.1:2005, s. 51.

<sup>87</sup> Scabinalia, sygn. 19, s. 373. Por. Z. Pietrzyk, *Wypisy*, s. 191, gdzie prośba katolicki[?] o pochówek „w świętej wierze chrześcijańskiej”; nadto E. Wólkiewicz, *inter plebejos*, s. 322-323.

<sup>88</sup> Scabinalia, sygn. 19, s. 796.

<sup>89</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 126-127. W 1569 r. krakowska społeczność ewangelicka otrzymała monarszy przywilej na założenie cmentarza w podmiejskim ogrodzie. Cmentarz ten został zbezczeszczony 24 czerwca 1575; H. Kowalska, *Reformacja w Krakowie*, s. 257; *Materiały do dziejów Reformacji w Krakowie. Zaburzenia wyznaniowe w latach 1551-1598*, wyd. R. Żelewski, Wrocław 1962 s. 70-71.

<sup>90</sup> Scabinalia, sygn. 23, s. 335.

<sup>91</sup> Przykładowo Z. Pietrzyk, *Wypisy*, s. 199. O konfesyjnych aspektach pochówków w podzielonych wyznaniowo miastach wspomina m.in. E. Kizik, *Śmierć*

Anna Zajączkowska wyraziła przekonanie, że skoro przez chrzest została złączona z Chrystusem, to „po świętej pokucie [ciało jej] niech będzie na świętym miejscu pochowane”, obok dwóch mężów i córek spoczywających na cmentarzu wspomnianej miejskiej fary<sup>92</sup>.

Także „u Panny Maryjej w Rynku”, a jeśli umrze w swym dworze na wsi – to w tamtejszej farze, kazała pochować się szlachcianka Barbara Klimuntowska. Legowała ona 400 fl. na „skromny” pochówek, a z pieniędzy tych kazała m.in. rozdać podczas pogrzebu jałmużnę sługom i ubogim poddanym<sup>93</sup>. W rzeczywistości za pieniądze te można było urządzić wcale wystawną uroczystość; była to bowiem równowartość kosztów, przykładowo, dwu okazałych dzwonów lub wystawienia wieży kościelnej<sup>94</sup>.

W 1570 r. Mikołaj Baranowski, rajca krakowski<sup>95</sup> prosił o skromny pogrzeb na cmentarzu „u Panny Maryjej, za ołtarzem wielkim, między dwiema filiaroma, wedlia tego, jako miejsce to mam zapisane od urzędu krakowskiego”<sup>96</sup>. Wypowiedź ta sugeruje, że władze miejskie miały wpływ na dopuszczanie do cmentarnych parceli lub nawet kontrolowały ich rozdział. Trudno cokolwiek powiedzieć o częstotliwości takich praktyk; zwyczajowo duchowni byli suwerenni w podobnych decyzjach. Niewykluczone też, że rada miejska dysponowała najbardziej prestiżowymi działkami, a więc leżącymi stosunkowo najbliżej głównego ołtarza – wewnątrz i na zewnątrz kościoła<sup>97</sup>.

w mieście hanzeatyckim w XVI-XVIII wieku. Studium z nowożytnej kultury funeralnej, Gdańsk 1998, s. 193-195.

<sup>92</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 382 i podobna dyspozycja sygn. 32, s. 601. Prośby o pochówek blisko krewnych nie były wyjątkowe; zob. m.in. R. Houlbrooke, *Death, Religion and the Family*, s. 115, 135-136; Ph. Ariès, *Człowiek*, s. 81-100; E. Wólcik i w i c z, *inter plebejos*, s. 323.

<sup>93</sup> Scabinalia, sygn. 21, s. 910.

<sup>94</sup> Ceny zamieszcza J. Wiśniewski, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w jędrzejowskim*, Mariówka 1930, s. 120.

<sup>95</sup> Z. Noga (*Krakowska rada miejska*) twierdzi, że był to „przykładowy katolik i tropiciel heretyków”; s. 217. Był to też niewątpliwie człowiek zamożny, w pierwszym pokoleniu rajca i szlachcic; Tamże, wg indeksu.

<sup>96</sup> Lt, s. 490.

<sup>97</sup> H. Zaremska, *Żywi wobec zmarłych*, s. 742 wspomina wykaz zakupionych miejsc *in choro*. Szerokie *de facto* uprawnienia rajców względem ich parafialnej świątyni wspomina E. Piwoarczyk, *Dzieje kościoła Mariackiego (XIII-XVI w.)*, Kraków 2000 s. 79-80, 222. Zob. też W. Wójcik, *Prawo cmentarne w Polsce do*

Bywało, że nawet arianie wybierali zborowe podziemia jako miejsce pochówku. „Pogrzeb grzesznego ciała mojego proszę, aby było pogrzebiono we zborze wielickim, okrom ceremoniej” – to fragment spisane w 1566 r. testamentu tryteisty<sup>98</sup>. Brak, rzecz jasna, dla takich decyzji uzasadnienia doktrynalnego<sup>99</sup>.

O ile stosunkowo często zamieszczano w krakowskich testamentach dyspozycje względem lokalizacji grobu lub nawet złożenia zwłok w konkretnym grobowcu kościoła<sup>100</sup>, to wyjątkowo testator podawał tekst epitafium, które miał głosić jego pamięć<sup>101</sup>.

Sporadycznie tylko zostawiano szczegółowe dyspozycje względem organizacji samego pogrzebu. Zmarły w 1585 r. Jerzy Schilkra zastrzegł: „corpus meum non pompasse, aut novi quippiam excogitando, sed more Christiano secundum antiquam Cracoviensem consuetudinem honorifice sepeliendum committo”. Rajca wyraził w ten sposób niechęć zapewne do liturgicznej praktyki wprowadzonej w 1578 roku gnieźnieńską agendą, która zastąpić miała krakowski diecezjalny ryt skodyfikowany w latach 1514 i 1517<sup>102</sup>.

O skromny pogrzeb apelowała też Barbara Lang w 1621 r. Pragnęła ona, by żałobnicy zebrani w kościele Mariackim odśpiewali *Requiem*,

połowy XVI wieku, „Polonia Sacra” 10.2:1958, s. 174-182, 202; Tegoż, *Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982, s. 64-68.

<sup>98</sup> Testament Jana Piaskowskiego, miecznika łęczyckiego i podzupka wielickiego, wyd. W. Kowalski, M. Lubczyński, OiRwP 52:2008 (w druku).

<sup>99</sup> Por. K. Nowak, W. Uszok, „Nie mury lecz wierni są ozdoba świątyni”. *Ze studiów nad architekturą zborów kalwińskich i arianskich w Małopolsce*, w: *Sztuka i dialog wyznań*, s. 235-243.

<sup>100</sup> Jerzy Schilkra rozkazał, aby jego ciało zostało złożone „in avito sepulchro Dominorum Achlerorum circa ecclesiam Beatæ Mariæ Virginis consistentem”; Scabinalia, sygn. 22, s. 800. Tylko trzy epitafia zmarłych, których testamenty tu uwzględniono, przetrwały w kościele Mariackim. Jednak naniesione tam inskrypcje nie przekazują treści eschatologicznych; *Corpus Inscriptionum Poloniæ*, vol. viii: *Palatinatus Cracoviensis*, moderante S. Perzanowski, fasciculus ii: *Basilica Beatæ Mariæ Virginis Cracoviæ*, ed. Z. Piech, Cracoviæ 1987 nr 38, 58, 69.

<sup>101</sup> Dotyczy to Kacpra Partyna († 1623); Scabinalia, sygn. 33, s. 983. Z fragmentarycznych kwerend archiwalnych sądzić można, że w Małopolsce zwyczaj taki był w ogóle nieczęsty; zob. W. Kowalski, *Do zmartwychwstania*, s. 137, 147-152.

<sup>102</sup> Scabinalia, sygn. 22, s. 800; A. Labudda, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania rytuału piotrkowskiego (1631)*. *Studium historyczno-liturgiczne, Textus et studia historiam theologiæ in Polonia excolta spectantia*, vol. xiv, Warszawa 1983 s. 219-221 i passim. Szesnastowieczne obrzędy funeralne zrekonstruowała H. Zaremska, *Żywi wobec zmarłych*, s. 745-748.

bez mszy i kazania. Następnie mieli udać się za trumną ozdobioną wyłącznie krzyżem do sąsiedniej świątyni p.w. św. Barbary. Kościół ten założony został jako kaplica cmentarna Mariackiego, a od 1583 r. znajdował się w posiadaniu księży Towarzystwa Jezusowego<sup>103</sup>.

Zupełnie inne oczekiwania względem swej ostatniej drogi spisał w 1591 r. królewski dworzanin, anabaptysta Mikołaj de Bucellis. Był on przyjacielem innego Włocha, wybitnego antytrynitarza Fausta Socyna<sup>104</sup>. Testament Bucelli jest wyjątkowo bogaty w szczegóły dotyczące pogrzebu; znać też, że pisze o nich lekarz. Zaznacza, iż ciało należy złożyć do grobu „secunda die, et non prius postquam anima ex hoc cadavere exierit, nec tardius (si possibile erit)”. Kazał ubrać się w najgorsze, zużyte stroje, które zawczasu przygotował. Ciało, w drewnianej trumnie, „rudi more Italico” miało zostać zaniesione na miejsce „non Papistica religionis destinatus”. Tam czterech ubogich miało wykopać grób głęboki na wysokość człowieka. Nie życzył sobie, by za trumną szedł ktokolwiek z jego krewnych, czy dostojników. Stanowczo też zakazał odprawienia pochówku nocą lub przed wschodem słońca. Włosi zamieszkujący na ówczas w znacznej liczbie Kraków mieli zwyczaj urządzania wystawnych nocnych pogrzebów<sup>105</sup>. Główną ideą wszystkich wytycznych Bucelli, zgodną z wyznawanym przezeń ascetycznym moralizmem, jest „ut sepeliatur ullis cum pompis”<sup>106</sup>.

### **Euns viam universæ carnis ingressorum**

Pozadogmatyczne treści wyróżniające testamenty krakowskich protestantów od świadectw ich katolickich sąsiadów to tylko napomnienia kierowane do krewnych, by żyli zgodnie z zasadami swej wiary. Jerzy Pernus przypominał, aby nie tylko często czytali Biblię

<sup>103</sup> Scabinalia, sygn. 33, s. 353-354; E. Piwoń, *Życie kościoła Mariackiego*, s. 67-68, 69; J. Rajman, *Sredniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002, s. 69-70.

<sup>104</sup> K. Lepczyński, *Bucella Mikołaj*, PSB, t. 3, s. 74-75; W. Urban, *Sozzini/Sozinianer*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 31.3/4, Berlin-New York 2000, s. 598-604.

<sup>105</sup> O społeczności krakowskich Włochów zob. W. Tygielski, *Włosi w Polsce XVI-XVII wieku. Utracona szansa na modernizację*, Warszawa 2005 passim.

<sup>106</sup> Scabinalia, sygn. 27, s. 763-764. Testament Bucelli wykorzystał i opublikował J. Ptaśnik, *Z dziejów kultury włoskiego Krakowa*, „Rocznik Krakowski” 9:1907, s. 101-102, 141-143; zob. też L. Szczucki, *W kręgu myślicieli heretyckich*, Wrocław 1972, s. 148-149.

„i na pamięć przywodzili wszystkie nauki, a nie ujmowali, ani nie przydawali do tego [- -]”<sup>107</sup>.

Świat widziany z perspektywy śmierci oraz związane z nią przeznaczenie człowieka są kontynuacją średniowiecznej tradycji<sup>108</sup>. Jedyna istotna różnica to optymizm wynikający z nadziei korzystania z łaski Bożej. Optymizm ten czytelny jest przynajmniej w niektórych testamentach i zdaje się przeważać nad wątpliwościami, które rozbudzali kaznodzieje wśród pokoleń późnego średniowiecza. Także teksty małopolskich epitafiów z XV-XVII w. wyrażają powszechną wiarę w dostąpienie zbawienia<sup>109</sup>.

Odrzucenie pośrednictwa świętych i Maryi, wiara w zbawienie przez Mękę Chrystusa oraz zalecenie pogrzebu bez rozbudowanej ceremonii to, jak zauważono, cechy różniące testamenty litewskich ewangelików od takich katolickich relacji<sup>110</sup>. Powyższe kontrasty doktrynalne pozwoliły łączyć z rywalizującymi konfesjami także testatorów innych narodowości<sup>111</sup>. Jednak zdecydowana większość krakowian, którzy zawarli w swych testamentach treści eschatologiczne, formułowała jej w sposób wykluczający precyzyjne przypisanie ich do jednego z ówczesnych kierunków wyznaniowych. Identyczną sytuację przekazują testamenty szesnastowiecznego Münster<sup>112</sup>. Podkreślanie, że zbawienie można otrzymać z łaski Boga dzięki ofierze Chrystusa złożonej na Krzyżu i że Bóg udzieli swego miłosierdzia wybranym, to poglądy akceptowane przez większość tych, którzy występowali wówczas przeciw Kościołowi rzymskiemu. Poglądy takie spotykamy zaś w krakowskich testamentach zarówno zdeklarowanych protestan-

<sup>107</sup> Scabinalia, sygn. 27, s. 723.

<sup>108</sup> Por. S. Bylina, *Człowiek i zaświaty*, passim; K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie*, s. 159-187.

<sup>109</sup> W. Kowalski, *Do zmartwychwstania swego*, passim.

<sup>110</sup> *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim*, wyd. U. Augustyniak, Warszawa 1992, s. 9-10.

<sup>111</sup> M.in. M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu*, s. 228; R. Pochia Hsia, *Society and Religion*, s. 179. Autorzy ci oraz R. Houlbrooke (*Death, Religion and the Family*, s. 110-111, 119-127) wskazują na kult Maryjny oraz wstawiennictwo świętych jako na typowe formuły komendacyjne przedreformacyjnego Kościoła.

<sup>112</sup> R. Pochia Hsia, *Society and Religion*, s. 185. Problemy wynikające z trudności interpretacyjnych preambuł sygnalizują także inni badacze – m.in. E. Duffey, *The Stripping*, s. 522-523 i passim; R. Houlbrooke, *Death, Religion and the Family*, s. 119-127.

tów (w większości zapewne ewangelików reformowanych), jak też osób niewątpliwie związanych z parafiami katolickimi, przede wszystkim z kościołem Mariackim w Rynku. Poglądy takie nie musiały stać w sprzeczności z oficjalną wykładnią Kościoła katolickiego. Mogły natomiast być z nią sprzeczne, jeśli – przykładowo – ufność w miłosierdzie przedstawiano jako wiarę usprawiedliwiającą i wyłączny warunek zbawienia. Takich dosadnych stwierdzeń na ogół w testamentach nie ma, choć, jak wskazano, niektórzy autorzy aspirujący do pochówku na cmentarzu miejskiej fary zdają się takie właśnie poglądy podzielać.

Co jednak ważniejsze, mieszczanie, których jednoznaczne przypisanie konfesyjne jest niemożliwe oraz tacy, którzy pozostawali w łączności z Kościołem rzymskim, milczą o innych tradycyjnie istotnych instrumentach zbawienia. Nikt nie akcentuje potrzeby dobrych uczynków, zaś wstawiennictwo Maryi i świętych, wspominanych wyłącznie zbiorowo, to margines. W ogóle nie pojawia się czyściec, który nieczęsto przywoływany był w późnośredniowiecznych kazaniach, lecz o którym uczyły szesnastowieczne katechizmy<sup>113</sup>. Z drugiej strony ci testatorzy nie odrzucają otwarcie wyliczonych tu prawd katolickiej wiary.

O tym, że pomijanie świętych orędowników przez krakowskich mieszczan w ich testamentach to nie przypadek, przekonuje analiza fundowanego przez nich malarstwa epitafijnego. W czwartej ćwierci XVI w. i w początkach wieku XVII pojawiły się w krakowskich kościołach liczne epitafia, które pozbawione były świętego patrona, występującego wcześniej w takich przedstawieniach<sup>114</sup>. Takie irenistyczne poglądy były udziałem pewnej grupy mieszczan i trwały przez kilka dekad, zapewne od połowy sześćdziesiątych lat XVI do dwudziestych lat XVII stulecia. Analizowany materiał źródłowy nie daje możliwości określenia szacunkowej choćby ich liczby. Trudno obecnie stwierdzić, czy i jak długo nadawali oni ton rozumieniu katolickich prawd wiary w ówczesnym Krakowie.

<sup>113</sup> S. Bylina, *Człowiek i zaświaty*, s. 121 i passim; B. Rok, *Człowiek wobec śmierci*, s. 84-87; R. Kuśmierczyk, *Problematyka Listu pasterskiego kard. Jerzego Radziwiłła z roku 1593*, NP 100: 2003, s. 246-247.

<sup>114</sup> T. Witkowska-Żychiewicz, *Krakowskie malarstwo epitafijne 1500-1850*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z historii sztuki” 147.5:1967, s. 14, 38.

Opisywane tu zjawisko nie zostało dotąd zaobserwowane. Niewątpliwie nie miało ono charakteru efemerycznego i było wynikiem wpływu idei reformacyjnych, czy także erazmiańskich. Praktyki religijne późnośredniowiecznego Krakowa nie odbiegały od zwyczajów innych wielkich miast<sup>115</sup>. Koordynujący je duchowni uwrażliwiani byli przede wszystkim na konieczność stosowania się do formalnych nakazów prawa i rytu<sup>116</sup>.

Większość przywołanych w tej rozprawie testatorów łączyła przynależność do śródmiejskiej fary p.w. Najświętszej Marii Panny, głównego kościoła późnośredniowiecznego i renesansowego miasta<sup>117</sup>. Niewiele wiadomo o tamtejszym życiu religijnym w interesującej nas epoce. Na przełomie XV i XVI stulecia kościół obsługiwało liczne duchowieństwo, w tym dwa kolegia mansonarzy, wikariusze, altaryści oraz ich zastępcy, *lectores missarum* realizujący prywatne zlecenia<sup>118</sup>. Głoszono kazania w języku polskim i niemieckim, a od 1536 roku kaznodzieja niemiecki nauczał we wspomnianym sąsiednim kościele św. Barbary<sup>119</sup>.

Szerszy wpływ reformacji w tamtejszym środowisku widzieć należy zapewne najpierw jako rozbudzenie zainteresowania kazaniem głoszonymi w kościele katedralnym, Mariackim oraz w świątyniach zakonnych. W naukach tych obecne były komentarze biblijne, podej-

<sup>115</sup> Nie brakowało pobożnych zapisów – m.in. w reakcji na kolejne odpusty napływające z Rzymu, o czym E. Piwowarczyk, *Legaty na kościół Panny Marii*, s. 19 i passim. Nadto przede wszystkim zob. H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznych życia religijnego*, Wrocław 1977; A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984; Tejze, *Kult jasnogórski w formach pątnicznych do połowy XVII wieku*, „Studia Claromontana”, 5:1984, s. 148-222, a szczególnie Tabela 2. Nadto szerzej zob. K. Ożóg, *Kościół krakowski w późnym średniowieczu*, w: *Kościół krakowski*, s. 147-163.

<sup>116</sup> Zob. K. Ożóg, *Pastor bonus – duszpasterskie zabiegi biskupa Zbigniewa Oleśnickiego w diecezji krakowskiej*, w: Zbigniew Oleśnicki. *Książę Kościoła i mąż stanu*, red. F. Kiryk i Z. Noga, Kraków 2006, s. 157-170. Por. K. Dola, *Mentalność duchowieństwa polskiego w dobie renesansu*, w: *Studia z dziejów kultury i mentalności czasów nowożytnych*, red. K. Matwijowski, B. Rok, Wrocław 1993, s. 23-28, 31.

<sup>117</sup> J. Rajman, *Kraków. Zespół osadniczy, proces lokacji, mieszczanie do roku 1333*, Kraków 2004, s. 170-171; E. Piwowarczyk, *Dzieje Kościoła Mariackiego*, passim.

<sup>118</sup> B. Przybyszewski, *Krakowskie duchowieństwo parafialne przy końcu średniowiecza*, „Folia Historica Cracoviensia” 2:1994, s. 32-33.

<sup>119</sup> J. Wolny, *Kaznodziejstwo katedralne w Krakowie na tle środowiska (okres 1520-1584)*, w: *Cracovia litterarum*, s. 288-289.

owano też tematy dogmatyczne, zwłaszcza kontrowersyjne. Przy najmniej niektórzy kaznodzieje czynni w pierwszej połowie XVI w. nie unikali problemów wewnętrznej reformy Kościoła. Odzywały zapewne więc treści głoszone w takich okolicznościach jeszcze w XV stuleciu. „Takie kazania były chętnie słuchane, lecz kryły w sobie niebezpieczeństwo, gdyż ogół wiernych nie zdawał sobie sprawy, gdzie kończy się krytyka, a gdzie zaczyna się herezja”<sup>120</sup>. Wolno sądzić, że tym bardziej obce były mieszkańcom Krakowa szczegółowe wywody soteriologiczne dzielące teologów zachodniej i środkowej Europy. Niewiedza ta była też pewnie udziałem większości niższego duchowieństwa, odpowiedzialnego na co dzień za kształtowanie duchowości. Nauka o zbawieniu to priorytet ówczesnej teologii. Rudymenty tej nauki trafiały do serc i umysłów wszystkich, którzy rozważali Mękę Chrystusa czytając Biblię, słuchając homilii czy podziwiając sceny pasyjne<sup>121</sup>. Dlatego też przedstawienia adoracji Ukrzyżowanego Zbawiciela były najczęstszym motywem ikonograficznym szesnastowiecznej rzeźby sepulkralnej kościoła Mariackiego<sup>122</sup>. Jednocześnie luteranie dowodzili rzeźbami nagrobnymi, iż krzyż Chrystusa jest jedynym źródłem łaski i żywota wiecznego<sup>123</sup>. Nie zaskakuje więc taki właśnie program ideowy nagrobka wzniesionego po 1553 r. w kościele parafialnym w Sokolinie, w powiecie wiślickim<sup>124</sup>.

Natomiast arengi religijne rzadko pojawiają się też w szesnastowiecznych testamentach zachowanych w księgach miast województwa sandomierskiego. Brak w nich nawiązań do kultu Maryjnego oraz wezwań świętych patronów, mimo oczywistej przewagi katolików w badanych środowiskach miejskich<sup>125</sup>. Zarówno jednak szesnastowieczne

<sup>120</sup> J. Wolny, *Kaznodziejstwo katedralne*, s. 305 i passim. Zob. też K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. 1: *Od początków do czasów rozbiorów*, Kraków 1995, s. 60-130.

<sup>121</sup> Por. J. T. Maciuszko, *Bariery dialogu międzywyznaniowego*, s. 28 i passim; Tegoż, *Ewangelicka postylografia polska XVI-XVIII wieku*, Warszawa 1987, s. 28-186; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1: *(w. X-XVII)*, Lublin 1994, s. 28-73.

<sup>122</sup> Za E. Piwowarczyk, *Nobilitacja mieszczan przez sztukę*, passim.

<sup>123</sup> Zob. szerzej J. Harasimowicz, *Mors janua vitae*, passim.

<sup>124</sup> Zob. W. Kowalski, *Do zmartwychwstania swego*, s. 56-57, 200.

<sup>125</sup> K. Justyniarska-Chojak, *Testamenty*, s. 57; W. Urban, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1959; W. Kowalski, *Change in Continuity*, s. 690.

źródła ikoniczne, jak też pisane z terenu Małopolski rozpoznane zostały w zbyt małym stopniu, by wysuwać dziś konkretne wnioski.

Niewątpliwie najwybitniejszą postacią, związaną ze świątynią Mariacką w XVI w., był Hieronim Powodowski (ca. 1543-1613†), teolog i moralista, tamtejszy przełożony od 1585 roku. Był on m.in. autorem wydrukowanego w 1577 r. katechizmu<sup>126</sup>, w którym uczy tradycyjnych postaw względem zbawienia. Duchowny podkreśla znaczenie sakramentów, konieczność praktykowania dobrych uczynków, chwali obyczaj wzywania świętych. Potępia kacerstwo. Według Powodowskiego kacerze odłączyli się od Kościoła, który oparty jest na nauce „starożytnej”. Wyznania protestanckie są „rozerwane, nowe i odmienne; Kościołem prawym, Krystusowym być nie mogą”. Zachwala swe dzieło, w którym prawdziwa nauka, „aby ci ludzie, którzy się tych czasów, gdy wszystko wolno, do gmerania w Pismie świętym, mimo stan i powołanie swe, udawają. Stąd też przez złe jego wyrozumienie do dziwnych błędów przychodzą”<sup>127</sup>. Program ortodoksji katolickiej głosi też opublikowany jedenaście lat wcześniej inny popularny podręcznik duszpasterski<sup>128</sup>. Akcenty polemiczne dotyczące m.in. roli łaski w zbawieniu przekazuje również *Katechizm rzymski*, którego pierwsza polska redakcja ogłoszona została w 1568 roku<sup>129</sup>.

Pod koniec XVI w. w kościele Mariackim zatrudnienie znajdowało aż siedemdziesięciu sześciu altarystów<sup>130</sup>. Ich służba to jeden z elementów kontynuacji późnośredniowiecznych praktyk religijnych, poprzez które budowano masową pobożność mieszczan u schyłku Renesansu. Nie do przecenienia są zasługi Jezuitów, ale także innych zakonów reprezentowanych w mieście<sup>131</sup>. Kompleksowa analiza jego życia religijnego w długim wieku XVI jest pilnym postulatem badawczym. Je-

<sup>126</sup> A. Glinka, *Hieronim Powodowski, teolog, polemista XVI wieku*, NP 13:1961, s. 78-95; K. Panuś, *Kaznodziejstwo*, s. 122-130; J. Z. Słowiński, *Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 129-133; D. Kuźmina, *Katechizmy w Rzeczypospolitej XVI i początku XVII wieku*, Warszawa 2002, s. 43-46.

<sup>127</sup> H. Powodowski, *Katechizm Kościoła powszechnego*, Poznań 1577 passim.

<sup>128</sup> B. Herbest, *Nauka prawdziwego chrześcijanina*, Kraków 1566.

<sup>129</sup> D. Kuźma, *Katechizmy*, s. 27-33; J. Z. Słowiński, *Katechizmy*, s. 116-117.

<sup>130</sup> E. Piwowarczyk, *Legaty na kościół*, s. 21.

<sup>131</sup> S. Cieślak, *Harfa duchowna – modlitewnikowy bestseller jezuitę Marcina Laterny (1552-1598)*, NP 93:2000, s. 23-48; M. Rożek, *Uroczystości w barokowym Krakowie*, Kraków 1976; J. Kracik, *Przeciw reformacji*, s. 204-216.

dynie piętnastowieczne testamenty krakowskie uwzględnione zostały dotąd w badaniach nad religijnością miejską. Z badań tych wynika m.in., że zapisy *ad pias causas* uwzględniane były przez większość testatorów<sup>132</sup>. Badania te niewątpliwie zasługują na kontynuację.

---

WALDEMAR KOWALSKI

### The Eschatological Views of Cracow Townspeople at the Time of the Reformation

The basis of this study are sixty-six testaments from 1539-1635, that have been inserted into the city authorities' records. This is a selection that comprises final wills containing extraordinarily articulated eschatological beliefs, which means that they go beyond merely schematic declarations regarding the inevitability of death.

The testators represent the city's elites, the commoners, and, moreover, a few courtiers. Thirty-two testators are Catholic, and, although rarely is this expressed straightforwardly, the choice of the St Mary's parish cemetery usually testifies their adherence to that faith. The Protestants include ten Evangelicals and one Anti-Trinitarian. The religious inclinations of thirty-six per cent of the testators remain unclear.

There are no premises to suppose that the Cracow citizens simply repeated suggested formulas which did not speak for their convictions. Unlike in Tudor England, the religious freedom in Poland at that time meant that religious preambles need not be influenced by political vicissitudes.

Both the Evangelicals and the Catholics declare their participation in the universal Church, originating in the Bible and the Apostolic Symbol, the Evangelicals sharing unity of faith with other national churches. Christ is the head of the Church in Catholic opinion, and never is the pope and the hierarchy mentioned. The belief that there is no salvation outside the Roman Church was not exposed earlier than 1600.

Both the Evangelicals and the Catholics pronounce their confidence that salvation is possible through the merits of Crucifixion, which absolves sins. It is impossible to say, however, whether the Catholic testators believed in justification by faith alone. On the other hand, nobody refers to traditionally important means of salvation such as meritorious works and the sacraments. Only a few testators call on the intercession of Mary and the saints, who are mentioned collectively and not earlier than 1581. This corresponds with the observation that Cracow epitaphs which were erected in the last decades of the 16<sup>th</sup> century do not feature patron saints. Purgatory does not appear in

---

<sup>132</sup> E. Piwoarczyk, P. Tyszk a, *Przyczynek do pobożności*, passim.

the testaments either. The doctrine of "the elect" is reflected in some testaments of the Cracow Evangelicals and Catholics.

The religious preambles of the majority of testators make identification of their confession impossible. Although seldom are Catholic testaments on the brink of orthodoxy, they do not feature those aforementioned tenets that are typical of Catholicism as a rule. The same irenicist views have been observed as regards England and some German lands. There is no way of guessing how many Cracow inhabitants shared those ideas between the 1560s and the 1620s.

*Translated by Waldemar Kowalski*