

Górski, Karol

Religijność Krzyżaków a klimat kulturalny

Przegląd Historyczny 75/2, 249-258

1984

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

KAROL GÓRSKI

Religijność Krzyżaków a klimat kulturalny

Zagadnienie klimatu kulturalnego wiąże się z subkulturą poszczególnych grup społecznych. W taki właśnie sposób Alberto Tenenti przedstawił kulturę Włoch w okresie Renesansu, pisząc o różnych jej płaszczynach (*nappes*), które można utożsamić z chłopami, z mieszczaństwem, z kościołem *sensu largo*, z górnymi warstwami, podlegającymi wpływom humanizmu¹. Tę metodę można by zastosować do badań nad kulturą Zakonu Krzyżackiego i związanym z tą kulturą klimatem kulturalnym. Zakon składał się z trzech grup członków: 1. rycerzy, wywodzących się z klasy feudalnej; 2. księży, 3. z braci służebnych (*servientes*) z pochodzenia mieszczan i wolnych ze wsi (karczmarzy, młynarzy, sołtysów). Jak wykazałem w innej pracy², kler zakonny rekrutował się głównie z mieszczan, po części z chłopów, ludzi pochodzenia rycerskiego było bardzo niewiele. Jeśli subkultura środowiska, z którego wywodzili się rycerze krzyżacy, była inna niż pozostałych dwóch grup, to inny był też klimat kulturalny, w którym odbierali wychowanie i który wnosili do Zakonu. Ten klimat wniesiony z zewnątrz musiał wpływać na Zakon i jego życie w mniejszym lub większym stopniu.

Osobne stoły w refektarzu były symbolem i wyrazem odrębnego klimatu panującego w grupach członków Zakonu. Zapewne grupa trzecia — bracia służebni — zbliżali się do rycerzy. Stosunek klimatu kulturalnego do zasad ascezy zakonnej kształtował się niewątpliwie w różnoraki sposób zależnie od warunków życia i wojny: inaczej w konwentach w Rzeszy, gdzie panowała przewaga księży — inaczej w Palestynie, gdzie rycerze mieszkali w obronnych i bezpiecznych zamkach i z nich wyruszali na wyprawy. Tu marsze i postoje, modlitwa i walka były uregulowane przez statuty i zwyczaje Zakonu. Po wyprawie wracano do życia zakonnego w zamkach. Inaczej wreszcie kształtował się klimat kulturalny w Prusach i Inflantach, w warunkach wojny partyzanckiej, trwającej latami, wśród marszów i podchodów, zasadzeń i ucieczek, bitew i oblężeń, odsieczy i marszów głodowych przez puszcze. Tu nie było miejsca na przepisy reguły ani na skupienie, którego wymaga asceza od każdego zakonnika³.

¹ A. Tenenti, *Płaszczyny kultury w XV i XVI w. we Włoszech*, „Historyka” t. I, 1967, s. 31—40.

² K. Górski, *Das Kulmer Domkapitel in den Zeiten des Deutschen Ordens. Zur Bedeutung der Priester im Deutschen Orden*, [w:] *Die geistlichen Ritterorden Europas*, wyd. J. Fleckenstein, M. Hellman, „Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Vorträge und Forschungen” t. XXVI, Sigmaringen 1980, s. 329—338.

³ W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań 1981, s. 186—187, przedstawia nowoczesny punkt widzenia na ascezę. Porównamy go niżej z poglądem średniowiecznym.

Reguły zakonów rycerskich, szczególnie iberyjskich, dopiero w ostatnich latach stały się przedmiotem naukowych opracowań, w Polsce niedostępnych⁴. Reguła benedyktyńska zawiera wiele przenośni wojskowych, gdyż porównuje życie ascety z walką. Otóż tradycja benedyktyńska występuje w większości reguł zakonów iberyjskich, a czasem wyraźnie jest wzmiankowana. Zakładali je i kierowali nimi cystersi od XII w., wcześniej benedyktyni. Nie ma tej tradycji w zakonie św. Jakuba z Composteli (Santiago), który miał regułę augustiańską i składał się z ludzi żonaty. Joannici mieli w początkach związki z benedyktynami. Natomiast u templariuszów nie ma żadnych śladów reguły benedyktyńskiej, choć ideologię ich kształtował św. Bernard z Clairvaux i z którego pism mogli czerpać inspiracje. Na templariuszach wzorowali swą regułę Krzyżacy.

Nie posiadamy żadnych pism, mówiących o ideologii Krzyżaków — odnoszono do nich poglądy, wyrażone przez św. Bernarda z Clairvaux w piśmie skierowanym do templariuszów „De laude novae militiae”.

Okazją do napisania tego traktatu stały się ataki na templariuszów w samych początkach ich Zakonu. Wyrazem tego jest list, którego autorem jest Hugo Peccator, który broni zakonu rycerskiego. Sporna jest kwestia, czy jest to Hugo de Payens, założyciel templariuszów i krewny św. Bernarda. List ten poprzedza w jednym z rękopisów traktat „De laude”. Wystąpienie św. Bernarda poprzedziła i przygotowała chrystianizacja wzorca rycerza oraz wyprawy krzyżowe przeciw niewiernym. Powstanie zakonów rycerskich wyprzedziły liczne wspólnoty świeckich, żyjących pod regułą zakonną a oddających się pielęgnowaniu chorych⁵. Zarzuty przeciw zakonowi templariuszów podnosiły głównie sprzeczność między życiem rycerskim a ascezą zakonną, a chociaż po traktacie „De laude” przycichły, nigdy nie przestały się odzywać, występując czasem z wielką siłą (jak np. w Polsce).

Przechodząc do analizy traktatu św. Bernarda „De laude novae militiae”⁶ przedstawimy jego argumentację. Bernard głosił, że rycerz walczący za wiarę może być zakonnikiem, ponieważ nie tylko umiera w Bogu, ale też dla Boga.

Bernard zachęca do walki z poganami. „W śmierci poganina chrześcijanin znajduje chwałę, gdyż Chrystus znajduje chwałę”. Jednak sam autor ma tu wątpliwości, czy to zgodne z nauką Kościoła, gdyż pisze: „Albowiem pogan nie należy zabijać, jeżeli innymi sposobami można im przeszkodzić w wielkich napaściach i ucisku chrześcijan”. Uważa to jednak za mało obecnie celowe, a lepiej by ich zabijano, niżby mieli uciskać chrześcijan. Tu Bernard przytacza parabolę Starego Zakonu, które stoje do templariuszów jako wojowników sprawy Bożej.

W rozdziale IV Bernard przechodzi do ascezy („De conversatione Militum Christi”). Rycerze zakonni mają sami naprawiać uzbrojenie i odzież, co ma być wyrazem ubóstwa. Bernard zakazuje polowań, oglądania przedstawień kuglarzy i mimów, słuchania pieśni gorszących, nakazuje zaś

⁴ A. Linage Conde, *Las Ordenes Militares y la tradicion benedictina*, „Hidalguia” t. XXI, Madrid 1983, s. 1—24 przytacza najnowszą literaturę do dziejów zakonów iberyjskich. Zamieszczam ją w dodatku, by nie obciążać przypisów. Pomijam dzieła starsze oraz cytowany tom *Die geistlichen Ritterorden Europas*.

⁵ J. Fleckenstein, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift „De laude novae militiae” Bernhards von Clairvaux*, [w:] *Die geistlichen Ritterorden*, s. 9—22.

⁶ Traktat *De laude novae militiae*, wyd. Migne. Korzystałem z przedruku S. Bernardi, *Opera genuina* t. I, Paris 1835, s. 458—471.

strzyżenie włosów i zaleca rzadkie mycie się — co w klimacie Palestyny jest dotkliwie. Rycerze zakonnicy mają mieć konie mocne i rączę, rzędy skromne, grzywy i ogony koni nie mają być kraszone. Jest to obraz nakreślony jako negatyw obyczaju rycerskiego Francji, który Bernard tak dobrze znał. Templariuszów nie ma cechować ani łagodność mnichów, ani męstwo rycerzy. Czuł więc, że trudno będzie pogodzić modlitwę mnicha i „męstwo rycerza” i mówił o czymś trzecim. Ale było to jakieś niesprecyzowane marzenie, którego nie potrafił sformułować.

W rozdziale V Bernard pisze o świątyni Starego Zakonu, na gruzach której templariusze zbudowali swą siedzibę i o Chrystusie, który z niej wypędzał kupczących, oraz o nawróconych grzesznikach, tj. o wstępujących do zakonu rycerskiego.

Bernard wiąże duchowość nowego zakonu z miejscami uświęconymi przez Stary i Nowy Testament, tak, jakby rycerze udający się do nich, podejmowali rozmyślanie: w Betleem o chlebie z Nieba, w Nazarecie o Izaaku i Jakubie, na Górze Oliwnej i w dolinie Jozafata o śmierci, na brzegach Jordanu o Syryjczyku Naamanie, który w nim został oczyszczony, na Górze Kalwarii o Elizeuszu — zaś o Męce Pańskiej przy Grobie Świętym. Tu rozmyślanie dotyczy grzechu i odkupienia. Nie ma specjalnej mistyki Zmartwychwstania, która występuje u Premonstratensów⁷, za to św. Bernard głęboko przeżywa radość pielgrzymów, którzy przeszli przez niebezpieczeństwa na lądzie i morzu, a mogą zażyć spoczynku tam, gdzie Pan spoczywał. Jest to więc jakby duchowość pielgrzymia i rycerz zakonny ma być jakby nieustannie pielgrzymem. Występuje tu silny, ale odosobniony akcent radości, poza tym traktat zwraca myśli ku pokucie. Jest też rozmyślanie — bo tak je nazwać trzeba — o Berthphage, gdzie Bernard występuje ostro przeciw praktyce księży udzielania absolucji bez spowiedzi, choćby grzesznik okazywał skruchę. Wiek XII przyniósł na Zachodzie ostateczne zwycięstwo spowiedzi usznej, którą szerzyli mnisi irlandcy. Widocznie u templariuszy księża dawali absolucję bez spowiedzi. Pisze więc Bernard: „niech nie dają absolucji także skruszonym zanim nie ujrzą ich też wyspowiadanych: skoro sercem wierzy się dla sprawiedliwości, ustną zaś spowiedź czyni się dla zbawienia. Inaczej zanika spowiedź zmarłego, jako tego, którego nie ma. Ktoś zaś ma w ustach słowa, a w sercu go nie ma, albo jest podstępny, albo próżny: a kto je ma w sercu ale nie w ustach, albo jest pyszny, albo tchórzliwy”.

Ta seria argumentów dowodzi, że zwyczaj udzielania absolucji skruszonym grzesznikom bez spowiedzi był jeszcze mocno zakorzeniony. U Krzyżaków nie ma już o takiej absolucji mowy.

W rozdziale XII św. Bernard daje rozważanie o Betanii, czyli po hebrajsku o Domie Chleba. Pisze tu o posłuszeństwie, które wychwala nade wszystko. Zaleca strzec go i odnosić wszystko nie do własnej roztropności ani polegać na własnym męstwie, ale szukać pomocy Bożej. Wszystko należy odnosić do Boga, który „daje sprawność rękom waszym do bitwy i palcom do wojny”. A więc zakonnik-rycerz ma być narzędziem, przez które działa Bóg.

Wszystkie przytoczone wyżej teksty św. Bernarda stanowią materiał do modlitwy myślniej, do której podniety miały dostarczać miejscowości uświęcone przez Pismo św. w Ziemi Świętej.

⁷ Fr. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e s.*, [w:] *Études de théologie et d'histoire de la spiritualité*, wyd. E. Gilson, A. Combes, Paris 1947.

U Krzyżaków nigdzie nie ma śladu takich rozmyślań dla rycerzy. Nie ma ani w Prusach, ani w Inflantach miejsc, których nazwa przypominała by Ziemię św. Są zamki noszące imię Chrystusa i Krzyża św. oraz Matki Bożej, ale nie ma tu śladów, by nawiązywano do czegoś w rodzaju zastępczej pielgrzymki do Palestyny.

Niemniej rozmyślanie stanowi istotną a niezastąpioną część ascezy zakonnej, która prowadzić ma do kontemplacji. Od XVI w. rozmyślanie przyjęło postać modlitwy zmetodyzowanej, podzielonej na punkty, poprzedzonej przez jedno lub dwa przygotowania. Do przedmiotu rozmyślenia przykładano rozum, wolę i uczucie, po czym następowało postanowienie i modlitwa. Takiego rozmyślenia nie było w XII—XIV w. Ale Humbert de Romans, generał dominikanów, jeden z kandydatów do tiary papieskiej, w „Wykładzie reguły św. Augustyna”⁸ pisze, że po jutrzni, czyli wczesnym rankiem, i po komplecie, tj. wieczorem, jest czas na modlitwę prywatną. Rycerze krzyżacy odmawiali godziny kanoniczne powtarzając na „paternostrach” wielokrotnie Modlitwę Pańską (nie Zdrowaś). Brewiarz dla księży przejęto od kanoników Grobu Świętego, potem od dominikanów⁹. Owa zachęta do modlitwy prywatnej w dwóch porach dnia, udokumentowana tekstami z Pisma Świętego musiała być znana w Zakonie krzyżackim, ale nie ma żadnych dowodów, by została akceptowana i praktykowana. Czy było to możliwe w praktyce w czasie wojen?

Zagadnienie połączenia życia mniszego z rycerskim stało się przedmiotem dyskusji także w nauce niemieckiej. Połączenie takie uznał za nieosiągalne Blanke¹⁰ i E. Vogelsang¹¹. W obronie Krzyżaków wystąpił w. mistrz zreformowanego zakonu niemieckiego M. Tumler. Zarzuty przeciw Zakonowi sformułował w czterech punktach: 1. Kościół długo się wahał, zanim uznał powiązanie mnicha z rycerzem w jednej osobie; 2. powiązanie to nie ma uzasadnienia ani w Starym, ani w Nowym Testamencie (ale ideał ten stoi nie *contra* nauce Biblii, lecz obok niej *praeter*); 3. zbrojna walka dla szerszenia wiary stoi w jaskrawej sprzeczności z nauką Chrystusa (ale nie stoi w sprzecznością z obroną wiary); 4. życie rycerskie i życie mnisze nie dadzą się połączyć (ale można to zakwestionować, gdyż pokorny człowiek może również walczyć)¹².

Historyk stawia zawsze pytanie, jak zasady były realizowane. Otóż mamy jedno źródło polskie, które charakteryzuje Krzyżaków w XIII w. Jest to „Rocznik Krasieńskich”, pochodzący z końca XIII lub z początku XIV w., spisany w kręgu dominikanów krakowskich. Pod r. 1234 podaje on: *Ordo Cruciferorum tunc floruit valde in sanctitate vitae*¹³. Tunc to

⁸ B. Humberti de Romanis, Quinti Praedicatorum Magistri Generalis, *Opera de vita regulari*, ed. Fr. J. J. Bertier O. P., Romae, t. I, 1888, t. II, 1889, rozdział 50 „Quare libenter est orandum post completorium et matutinas” t. I, s. 165—166. W. Słomka, op. cit., s. 186—187 jest zdania, że przy najczynniejszym życiu ludzi „jeśli nauczyli się poświęcać modlitwie i kontemplacji choć trochę swego czasu” mogą osiągać doskonałość. Ale jeśli nie poświęcają, bo nie mają na to czasu, zajęci wojną?

⁹ M. Perlbach, *Die Statuten des Deutschen Orden*, Halle 1890; por. I. Sterns, *Crime and Punishment among the Teutonic Knights*, „Speculum” t. LVI, January 1982, s. 84—111.

¹⁰ Blanke, *Die Stellung des Deutschen Orden in der Preussenmission*, [w:] „Deutsche Theologie” 1928; tenże, *Die Missionsmethode des Bischofs Christian von Preussen*, „Altpreuussische Forschungen” r. IV, 1929, z. 2, s. 3—25.

¹¹ E. Vogelsang, *Die Idee des Deutschen Ordens*, Berlin 1935.

¹² M. Tumler, *Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken*, Wien 1955, s. 326, przyp. 17.

¹³ *Rocznik Krasieńskich*, MPH t. V, s. 132.

znaczy „wówczas”. Data 1234 zgadza się z początkiem udziału dominikanów w misji pruskiej — pod tą datą zanotowany jest w Prusach brat Jacek¹⁴. Rocznik spisany został najwcześniej w drugiej połowie XIII w.¹⁵

Ta świętość życia odnosi się do osobistej ascezy, nie zaś do okrucieństwa w walce z poganami. Pierwsi Krzyżacy, wychowani w domach zakonnych w Niemczech, po półrocznym nowicjacie budzili uznanie dominikanów polskich. Kiedy uległo to zmianie? Mamy konkretne dowody obniżenia wymagań przy wstępowaniu do Krzyżaków i zniesienia półrocznej próby. W r. 1250 w. mistrz Poppo von Osterna zwrócił się do papieża Inocentego IV o złagodzenie reguły, gdyż Zakon poniósł wielkie straty. Papież odmówił. Ale następca jego, Aleksander IV, zezwolił na znaczne złagodzenie reguły, znosząc półroczny nowicjat; wolno było przyjmować przestępców, a abszolucji mogli im udzielać księża krzyżaccy, także część zrabowanych przez nich rzeczy mogła pozostać w ręku Zakonu (do 100 grzywien). Motywem tych złagodzeń były wielkie straty, jakie Zakon poniósł w Prusach — 500 braci. Aleksander IV wystawił te przywileje w latach 1255—1258¹⁶, a więc w latach pokoju. Straty poniósł Zakon w czasie podboju, a potem pierwszego powstania Prusów. Obejmowały one zapewne nie tylko rycerzy, ale i braci służebnych, którzy angażowali się do Zakonu nawet na parę lat. Od r. 1260 toczyły się znowu walki w Prusach, gdzie wybuchło drugie powstanie i trwało do r. 1273, przynosząc wielkie straty Zakonowi. Napewno wtedy owe ulgi w przyjmowaniu nowych członków zostały w pełni wykorzystane. Czy był możliwy powrót do dawnej surowości w przestrzeganiu reguły po zakończeniu powstania — należy w to wątpić. Ogólnie przyjęta jest opinia, że raz obniżony poziom życia ascetycznego w każdym zakonie nie da się podnieść do dawnego poziomu. Niewielkie nawet liczba zakonników niedbale obniża poziom całości. Dlatego reformy odbywały się zwykle przez wydzielenie gorliwych zakonników w osobny zakon „obserwantów” z pozostawieniem pozostałych na miernym poziomie. Nie należy przypuszczać, by z Krzyżakami było inaczej. Stąd mierny i niski poziom ascezy w Zakonie w XIV i XV w., na co jest dowodów aż nadto. Można tedy przyjąć za rzecz niewątpliwą, że obniżenie przez papieżstwo wymagań reguły krzyżackiej w latach pięćdziesiątych XIII w. odzwierciedlało rzeczywisty upadek życia religijnego. Klimat kulturalny przestał się kształtować pod wpływem reguły i doktryny ascetycznej, a wyrósł obok niej, w oparciu o tradycje życia wojennego i brutalność zdobywców. Młodzi bracia byli gorsi od starych, jak zaznaczono w procesie polsko-krzyżackim.

Pozostaje jeszcze zagadnienie wielkiej wagi — pytanie, czy Bernard z Clairvaux, kreśląc obraz mnicha i rycerza w swym piśmie „De laude novae militiae” nie postawił wymagań zbyt trudnych, nie zawiesił poprzeczki zbyt wysoko dla przeciętnego rycerza w warunkach, gdy znajdował się on w polu, podczas wojny partyzanckiej, na co zwróciliśmy uwagę na początku. Bernard patrzył na rycerzy zakonnych, jak na feudalnych rycerzy na Zachodzie, którzy wyjeżdżali z zamku z orszakiem zbrojnych sług, grabili i palili dobra sąsiada, po czym wracali na ucztę do warownego zamku. Rycerze zakonnicy po walce z Saracenami mieli, według

¹⁴ O. J. Woroniecki, *Sw. Jacek Odrowąż*, Katowice 1947, s. 138—139.

¹⁵ G. Labuda, *Zaginiona kronika w Rocznikach Jana Długosza*, Poznań 1983, s. 192—194.

¹⁶ *Tabulae Ordinis Teutonici* ed. E. Strehleke, Berlin 1969; A. L. Eald, *Die Eroberung Preussen* t. I, s. 93, t. III, s. 152—155, Halle 1872—1886.

Bernarda, też wracać do zamków, naprawiać odzież i uzbrojenie oraz modlić się. Tak mogło być w Palestynie. Był tu czas na powrót do rozmyślań i skupienia rano i wieczorem, na przypomnienie sobie o powołaniu zakonnym. Ale w Prusach toczyła się latami walka partyzancka, ciągle podjazdy i utarczki. Trzeba było być w pogotowiu dzień i noc, czuwać i strzec się w nieznanym kraju. Była to wojna w siodle, cięższa niż w Palestynie, cięższa niż służba piesza. Piechota mogła spać zaraz po marszu, konni musieli rozsiadłać konie, poić je, karmić, czyścić. Trwało to zwykle godzinę lub półtorej. Rano konni wstawać musieli godzinę przed piechotą. Nie było kuchni polowych i każdy musiał sobie przygotować jedzenie. W Palestynie, dobrze zagospodarowanej i żyznej, wszędzie były ogrody i sady przy domostwach — Prusy były źle zagospodarowane i spustoszone. Nie znano tam upraw nawet takich, jak kapusta. Czy w warunkach takiej wojny było możliwe wygospodarować chwilę dla skupienia i osobistej modlitwy dwa razy dziennie, jak to doradzał Humbert de Romans? W takich warunkach tylko ludzie, dobrze wyszkoleni w nowicjacie, podczas roku próby, mogli nie przestać być zakonnikami. Jeśli takiej próby nie było, ani nie wracano żaraz do warunków i bezpiecznych zamków na odpoczynek — cóż mogło pozostać innego, jak surowe, okrutne żołdactwo. Belka została ustawiona zbyt wysoko przez św. Bernarda — większość skakała pod belką. Na to, by być dobrym mnichem i dobrym żołnierzem, stać było niewiele. Bernard bodaj nastawił swe wymagania na krótkie życie i wczesną śmierć herosa chrześcijańskiego. Tak czynili nieraz zakonodawcy i trzeba było łagodzić praktykę ich postępowania. Przełożeni Zakonu mieli do wyboru albo mieć zakon złożony z niewielu świętych i utracić Prusy, albo przyjmować do Zakonu ludzi mało wartych moralnie, ale Prusy utrzymać. Woleli mieć dobrych i licznych żołnierzy. Dlatego w dziejach Zakonu widzę element tragizmu. Asceza pozostała w Zakonie, ale podporządkowano ją wymogom wojny, nie zaś modlitwie. Krzyżacy byli doskonałymi, okrutnymi i bezwzględными żołnierzami. I to właśnie decydowało o klimacie kulturalnym środowiska rycerzy zakonnych w XIV i XV w. Tak też rysuje się ono w świetle procesów polsko-krzyżackich. Niektórzy uważają, że zeznania świadków są stronnicze, gdyż są to świadkowie przeciwnika Zakonu. Wobec tego należy je odrzucić bez reszty. Takie stanowisko zajmowali adwokaci Zakonu i dzielają je nowocześni jego chwalcy. Ale to punkt widzenia adwokata jednej ze stron, od historyka wymaga się czegoś więcej. Jako przykład brutalności Krzyżaków, którzy przez palce patrzyli na zbrodnie podkomendnych, przytoczymy zeznanie Mikołaja, przeora dominikanów w Sieradzu, inkwizytora, a przedtem przeora w Elblągu. Mówił on po niemiecku i był zapewne Niemcem. Nie wydaje się, by był to świadek podejrzany. Zeznaje on o grabieniu kościołów, profanacji Eucharystii, o gwałceniu kobiet i o grabieży. Patrzył na to dowodzący tam Krzyżak, komtur, którego Mikołaj dobrze znał z Elbląga. Gdy zwrócił się o powściągnięcie podkomendnych, odrzekł on po prusku *Ne prest* („Nie rozumiem”) ¹⁷. A przecież musiał być zakonnikiem przez wiele lat (1331 r.).

Przykłady takie można by mnożyć niemal w nieskończoność, podczas gdy fakty świadczące o zakonnym charakterze Krzyżaków są prawie nieznanne, przynajmniej ich nie odnalazłem. Można się jedynie domyślać

¹⁷ *Lites ac res gestae inter Polonos Ordinenque Cruciferorum*, Editio altera t. I, wyd. Z. Celichowski, Poznań 1890, s. 262—263 (zeznania przeora Mikołaja, dominikanina).

roli czynnika ascetycznego u niektórych wielkich mistrzów, jak Karol z Trewiru, Luter z Brunszwiku, Konrad von Jungingen, może Konrad v. Erlichshausen.

Można by zapytać, jaki był klimat środowiska, z którego rekrutowali się Krzyżacy. Odpowiedź na to znajdujemy w kronice austriackiej, którą napisał rymami Peter Suchenwirt. Był to utwór dworski, wysławiający czyny heroiczne książąt i możnych panów podczas wyprawy na Żmudź i Litwę w 1377 r. Odbiorcą mieli być panowie o wysokiej kulturze rycerskiej, w której dominowała cześć dla kobiet i miłość dworna. Suchenwirt opisując wyprawę i wychwalając poszczególnych panów, pisze: „szły w niewolę kobiety i dzieci” była to budząca radość czeladź / widziano tam wiele kobiet / z dwójgiem dzieci przywiązanych z przodu i z tyłu / które bodły konia bez ostróg / by ująć stamtąd”⁴⁸. Kobiety wysokiego rodu były otoczone czcią; poganki ratujące z heroizmem dzieci, gdy mąż szedł walczyć lub poległ, były raczej pośmiewiskiem. Z chwilą rozpoczęcia wojny cała kultura dworska opadała — zostawały brutalność i okrucieństwo. Taka była subkultura rycerska feudalizmu. Sądzę, że u Krzyżaków na wojnie tak samo opadał habit mniszy z całą ascezą zakonną, a zostawały okrucieństwo i brutalność. Wiek XV przyniósł punkt dojścia: opinia w Rzeszy uznała Zakon w Prusach za „szpital szlachty narodu niemieckiego”. Szpital to przytulisko. Do szpitala przyjmuje się bez nowicjatu, bez czasu próby. Był to też wyraz końcowy ewolucji klimatu kulturalnego rycerzy Krzyżaków.

Кароль Гурски

РЕЛИГИОЗНОСТЬ КРЕСТОНОСЦЕВ И КУЛЬТУРНАЯ АТМОСФЕРА

Тевтонский орден состоял из людей, разнообразных по своему социальному происхождению. Каждая из этих общественных групп превносила собственную субкультуру — рыцарскую, мещанскую, духовную. Отношение данной культурной атмосферы к духовно-рыцарскому аскетизму формировалось в зависимости от перевеса той или иной социальной группы в данной ветви Ордена — иначе в Германской империи, где перевес имели кзэндзы, иначе в Палестине, иначе в Пруссии, Курляндии и Лифляндии, где у власти стояли тевтонские рыцари. Иные также были военные условия в Святой Земле, где рыцари жили в укрепленных замках, иные во время партизанской войны в Пруссии, где не было времени на молитвенные радения.

Идеологию духовно-рыцарских орденов запрограммировал Бернард из Клерво. Он предлагал тамплиерам молитвы, связанные с местами сражений в Святой Земле. Это была мистика паломников, с радостью добирающихся до цели. Крестоносцы этой мистики не приняли. Нет также у них следов, чтобы рыцарям предлагали раздумье.

Автор излагает полемики, касающиеся возможности совмещения обязанностей рыцаря и монаха одновременно. Первые крестоносцы, прибывшие на Балтийское побережье, были суровыми аскетами, но смягчение устава и снижение требований произошло в 1255—1258 гг. в результате тяжёлых потерь, понесённых в Пруссии. Папа Александр IV разрешил принимать в Орден без полугодового испытательного срока, допускать разбойников, даже рецидивистов, и оставлять для себя часть добычи. Таким образом, Орден, стоя перед выбором: сохранить немногих хороших монахов, но потерять Пруссию или иметь большое количество посредственных монахов, но зато хорошее и многочисленное войско — избрал второй путь. Попытки реформ, предпринятые в XIV и XV вв, не увенчались успехом. Мы не располагаем хорошо разработанной социологией духовно-рыцарской жизни, которая уловила бы закономерность в постепенном снижении уровня духовно-рыцарской жизни.

⁴⁸ *Scriptores Rerum Prussicarum* t. II, Lipsk 1863, s. 166, w. 330—338.

В Ордене не дошло до восстановления испытательного срока и науки молитвы. На преграде стояло несомненно воздействие культурной атмосферы феодального класса в Германской империи. На примере хроники Петра Сухенвирта можно показать, что придворная и рыцарская культура улетучивалась у рыцарей на войне. Точно так же обстояло дело с аскетизмом, навязанным крестоносцам их уставом.

Karol Górski

LA RELIGIOSITÉ DES CHEVALIERS TEUTONIQUES ET LE CLIMAT CULTUREL DE L'ORDRE

L'Ordre Teutonique se composait d'hommes provenant de différents groupes sociaux, chacun d'eux y apportait sa propre subculture — chevaleresque, bourgeoise, ecclésiastique. Le rapport entre ces différents climats culturels, l'ascèse conventionnelle se formait selon la prédominance de tel ou autre groupe dans l'une des branches de l'Ordre — autrement dans le Reich, différemment en Palestine, encore autrement en Prusse et dans les pays baltes. Les conditions militaires étaient différentes en Terre Sainte où les chevaliers habitaient dans des châteaux-forts et différentes en Prusse, au cours de la guérilla, lorsque le temps pour le recueillement (Andacht) venait à manquer.

Bernard de Clairvaux avait programmé l'idéologie des ordres chevaleresques. Il proposait aux Templiers des cycles de prières ayant trait aux lieux de Terre Sainte où ils devaient combattre — mysticisme de pèlerins se réjouissant d'arriver au but. Les chevaliers teutoniques n'ont pas adopté cette mystique. Aucune trace de proposition de méditer, quoique la méditation du matin et du soir, même brève, fût considérée comme condition de bonne oraison et de vie montique. On apprenait à méditer au cours du noviciat. Le général des Dominicains, Humbert de Romans estimait la méditation indispensable à maintenir un bon niveau de vie intérieure. Nous citons dans cet article les polémiques concernant la possibilité de concilier les devoirs du chevalier avec ceux du moine. Les premiers chevaliers teutoniques arrivés dans les pays baltes étaient de sévères ascètes, mais la règle fut ensuite adoucie et les exigences restreintes à la suite des pertes sérieuses subies en Prusse entre 1255 et 1258.

Le pape Alexandre I permit d'accepter dans l'Ordre, sans même leur faire passer un noviciat de six mois, des brigands, même des récidivistes et de garder pour l'Ordre une partie du butin. On avait donc à choisir entre deux voies: conserver un petit nombre de bons moines et perdre la Prusse, ou avoir beaucoup de moines médiocres, mais de nombreux et excellents soldats. L'Ordre a choisi la seconde voie. Les tentatives de réformes aux XIV^e et XV^e siècles ne donnèrent aucun résultat. Nous n'avons pas de bon traité de sociologie de la vie monastique, qui aurait indiqué la régularité de la chute graduelle de cette existence, les conditions des essais de réformes qui tendaient à distinguer la branche des observateurs.

On n'arriva pas à rétablir dans l'Ordre la période du noviciat, ni l'apprentissage de la méditation (Andacht). Le climat culturel des féodaux du Reich et son atmosphère constituaient sans nul doute un obstacle difficile à franchir. On peut démontrer d'après la chronique de Pierre Suchenwirt que les chevaliers teutoniques ne faisaient plus aucun cas de leur civilisation courtoise et chevaleresque pendant la guerre. De même, l'ascèse imposée par la règle avait disparu.

NOTY BIBLIOGRAFICZNE
DO HISTORII ZAKONÓW IBERYJSKICH

- Militari Ordine*, [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione* t. V, [1978], col. 1287—1299.
- E. Delaruelle, *Essai sur la formation de l'idée de croisade*, „Bulletin de la littérature ecclésiastique” t. XLII, 1941, s. 86—103.
- E. v. Hippel, *Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung*. („Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft” t. XIII, Geisteswissenschaftliche Klasse 1, Halle 1936 (2 wyd. Paderborn).
- A. Linage Conde, *Las Ordenes Militares y la tradición benedictina*, „Hidalguia” t. XXXI, Madrid 1983, s. 1—24.
- Tenze, *Tipología de vida monástica en las ordenes militares*, „Yermo” t. XII, 1974, s. 73—119.
- Tenze, *El individuo y la comunidad en la Regla de San Benito*, [w:] *Acta de la 19 semana de estudios monásticos*, León 1982.
- D. W. Lomax, *La historiografía de las Ordenes Militares en la Península Ibérica 1100—1550*, „Hidalguia” t. XVIII, 1975, s. 13—16.
- Tenze, *Las Ordenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media*, [w:] *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* t. VI [1976].
- A. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*, „Bonner Historische Forschungen” t. XXVIII, Bonn 1965.

Zakon Alcantara

- J. F. O'Callaghan, *The Foundation of the Order of Alcantara 1176—1218*, „Catholic Historical Review” t. XLVII, 1961—1962, s. 471—486.

Zakon Calatrava

- A. L. Javierre Mur, *La orden de Calatrava en Portugal*, „Boletín de la Real Academia de la Historia” t. XXX, 1952, s. 323—376.
- J. F. O'Callaghan, *The affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Citeaux*, „Annales S. O. Cist.” t. XV, 1959, s. 161—193, t. XVI, 1960, s. 3—59 i 255—299.

Cystersi a zakony rycerskie iberyjskie

- M. Cocheril, *La jurisdiction de Morimond sur les ordres militaires de la Péninsule Ibérique*, „Studia Monastica” t. II, 1969, s. 371—386 oraz [w:] *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, Lisboa 1966, s. 377—437.
- D. W. Lomax, *Las milicias cistercienses en el reino de Leon*, „Hispania” t. XXIII, 1963, s. 29—42.
- E. Delaruelle, *L'idée de croisade chez St. Bernard*, [w:] *Mélanges St. Bernard*, Dijon 1954, s. 53—67.
- J. Brundage, *A transformed angel — the problem of the crusading monk. Studies in Medieval Cistercian History*, „Cistercian Studies” t. XIII, Spencer 1971, s. 54—62.
- T. Renna, *Early cistercian attitudes toward war in historical perspective*, „Citeaux” t. XXI, 1980 (*Miscellanea E. Mikkeras* t. I, s. 119—129).

Zakon San Jorge

- L. Mas y Gil, *La Orden Militar de San Jorge de Alfama, sus maestros y la cofradía de Mossén Sent Jordi*, „Hidalguia” t. XI, 1968, s. 247—256.

Zakon Santiago

- J. Leclercq, *La vie et la prière des chevaliers de Santiago d'après leur règle primitive*, [w:] *Liturgica*, Monserrat 1958, s. 347—357.
 E. Gallego Blanco, *The rule of the Spanish military Order of St. James 1170—1493. Latin and spanish texts*, Leiden 1971.
 D. W. Lomax, *Another sword for St. James*, Birmingham 1974.

Joannici

- Cesario D'Amato, *L'origine dell'Ordine Ospedalario di S. Giovanni di Gerusalemme*, Amalfi 1974.

Zakon św. Marka de León

- J. L. Martin Rodriguez, *La Orden Militar de San Marcos de León*, [w:] *León y su historia* t. IV, León 1977, s. 21—100.

Zakon Montjoy

- A. J. Forey, *The Order of Montjoy*, „*Speculum*” t. XLVI, 1971, s. 250—266.

Zakon Montesa

- J. F. O'Callaghan, *Las definiciones de la Orden de Montesa 1325—1468*, „*Miscellanea de estudios medievales*” t. I, Barcelona 1972.

Templariusze

- J. Leclercq, *Un document sur les débuts des Templiers*, [w:] *Recueil d'Etudes sur St. Bernard* t. II, Roma 1969, s. 87—96.