

BOGUMIŁ SZADY

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## MIĘDZY PANEM I PLEBANEM – MECHANIZMY OBSADY FUNKCJI DUCHOWNYCH W RZECZYPOSPOLITEJ WIELU WYZNAŃ W XVI-XVIII WIEKU

W starszej historiografii pytanie o relacje państwa i społeczeństwa z instytucjami wyznaniowymi w Rzeczypospolitej nowożytnej stawiane było najczęściej w odniesieniu do jednej konfesji. W ostatnich latach coraz częściej do głosu dochodzi perspektywa porównawcza<sup>1</sup>. Podejście takie wydaje się zrozumiałe i właściwe, zważywszy na nieco odmienną sytuację każdej z konfesji w Rzeczypospolitej nowożytnej. Ta odmienność dotyczy zarówno relacji w stosunku do państwa, jak i położenia organizacji wyznaniowych w społeczeństwie.

Mechanizmy i metody obsady funkcji duchownych stanowią istotny problem rzeczywistych relacji między świecką (społeczną) oraz duchowną (instytucjonalną) stroną poszczególnych religii i wyznań. Zagadnienie to leży na pograniczu historii prawa, regulującego tę kwestię na płaszczyźnie teoretycznej (chodzi tutaj zarówno o ustawodawstwo państwowe, jak i regulacje wewnętrzne każdej z konfesji), oraz historii społeczno-religijnej, której bliższy jest praktyczny wymiar tego problemu.

Problemu obsady funkcji duchownych w nowożytnej Rzeczypospolitej nie można zawęzić jedynie do Kościoła katolickiego czy też Kościołów chrześcijańskich. Duchownych, rozumianych jako przewodników religijnych, miały także religie niechrześcijańskie, których wierni zamieszkiwali rozległe terytorium Korony i Litwy. Chodzi tutaj w głównej mierze o mniejszości: żydowską, muzułmańską oraz karaimską. Stąd sformułowanie zawarte w tytule artykułu stanowi jedynie hasłowe i dość nieprecyzyjne określenie poruszanej problematyki. Określenie „pan” będzie w tym kontekście oznaczać siły społeczne lub instytucje państwa, wpływające w różny sposób na obsadę funkcji duchownych. Pod pojęciem „plebana” należy zaś rozumieć symboliczne określenie duchownych wszystkich konfesji. Postawienie w opozycji

---

<sup>1</sup> Wśród ostatnich opracowań, które podejmują problem w kontekście porównawczym, warto wymienić: T. Kempa, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007; W. Kriegerseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem*, Warszawa 2010; W. Wołoszyn, *Problematyka wyznaniowa w praktyce parlamentarnej Rzeczypospolitej w latach 1648-1696*, Warszawa 2003.

do siebie obu tych „stanów”, świeckiego i duchownego, jest zdecydowanie bliższe rzeczywistości współczesnej, w której zrealizował się postulat niemal całkowitego rozdziału instytucji świeckich i kościelnych. Należy pamiętać, że właśnie okres nowożytny – głównie w kontekście wybuchu reformacji – przyniósł zasadnicze przemodelowanie na linii społeczeństwo – Kościół oraz państwo – Kościół.

Artykuł niniejszy nie ma ambicji wyczerpania zagadnienia zarysowanego bardzo szeroko w tytule. Jego celem jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na najważniejsze różnice w sposobie powoływania duchownych konfesji obecnych na ziemiach Rzeczypospolitej. Podstawowym problemem związanym z wyznaczaniem (wyborem) kandydata na urząd duchowny jest ocena autonomii organizacji konfesyjnej oraz metody i stopień ograniczenia tej autonomii przez czynniki zewnętrzne (pozainstytucjonalne).

Dość szczegółowo kwestie obsady funkcji duchownych regulowało ustawodawstwo Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Lektura podręcznika historii prawa kanonicznego Jeana Gaudemet’a, o znamienym podtytule *Ecclesia et civitas*, wskazuje na proces systematycznej likwidacji uprawnień osób świeckich odnośnie do obsady funkcji duchownych. W tym kontekście prawo patronatu, powstałe wraz z kodyfikacją gracjańską i determinujące w znacznym stopniu metodę obsady funkcji kościelnych w nowożytności, należy postrzegać nie tyle jako przywilej udzielony świeckim w Kościele katolickim, ile pozostałość władzy, jaką świeccy sprawowali nad instytucjami kościelnymi przed okresem walki o inwestyturę.

Przywołać można dobrze ugruntowaną w nauce – mimo dyskusyjności – tezę Ulricha Stutza (1895 r.) o kościołach prywatnych (*Eigenkirchen*) dla określenia konstrukcji prawno-historycznej stanu rzeczy z IX w. Budynek kościoła uważany był w niej za obiekt własności prywatnej. Potwierdzenia ujęcia Stutza można szukać w ścisłym związku, jaki pozostał między patronatem kościoła a własnością miejscowości w okresie nowożytnym oraz w niektórych przywilejach majątkowych patronów względem beneficjum parafialnego, jak chociażby *ius alimentationis*<sup>2</sup>.

Dodatkowych argumentów świadczących o związku patronatu z własnością dostarcza charakter obrotu ziemią w okresie nowożytnym. Należy postawić pytanie, czy fakt sprzedaży lub kupna razem z miejscowością praw i przywilejów do kościoła i beneficjów w niej położonych nie mógł dawać poczucia bezpośredniej władzy na duchownym i jego majątkiem. Pan Podstoli, bohater powieści Ignacego Krasickiego, wszak mówił:

---

<sup>2</sup> Por. J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. Autor korzystał z wydania włoskiego: *Storia del diritto canonico. Ecclesia et civitas*, Milano 1998, s. 275-280.

Od lat dwudziestu dwóch nasz Ksiądz Pleban tutejszą parafią zawiaduje; od lat dwudziestu dwóch nie żałuję, że mu dałem plebanię. Jegomościę staranie, moje też przyłożenie się jakiegokolwiek sprawiło to, iż maamy [wyróżnienia moje – B.S.] kościół porządny, i tak pasterzowi, jako i owieczkom na niczym nie zbywa<sup>3</sup>.

Wprowadzenie prawa patronatu w XI w. przez reformę gregoriańską i pierwsze generalne kodyfikacje kanoniczne, a następnie powolne realizowanie go w krajach europejskich, było możliwe dzięki przeniesieniu na grunt prawa kościelnego beneficjum jako osoby prawnej niepodlegającej własności świeckiej. Należy pamiętać, że prawo patronatu nie odnosiło się do kościoła, lecz do beneficjum kościelnego. Stąd nie można mówić o patronacie np. kościołów kolegiackich – patronów miały jedynie poszczególne prebendy w kapitule kolegiackiej i inne beneficja przy niej funkcjonujące. Najważniejszym owocem oraz skutkiem wprowadzenia systemu beneficjalnego i prawa patronatu było prawo prezenty (*ius praesentationis*), a więc prawo wyznaczania na beneficjum kościelne duchownego, któremu władza duchowna udzielała instytucji kanonicznej. Na tym prawie zasadzał się podstawowy mechanizm obsady beneficjów w Kościele łacińskim w okresie nowożytnym w Rzeczypospolitej, od biskupstw, gdzie kandydatów wyznaczał król, aż po parafie podległe najczęściej decyzji posiadaczy ziemskich, czyli głównie szlachty i magnaterii. Odmiennym regulacjom – najczęściej była to wolna kompetencja biskupa – podlegała obsada urzędów kościelnych, które nie miały charakteru beneficjalnego, np. oficjałów czy wikariuszy generalnych<sup>4</sup>.

Praktykę w zakresie obsady funkcji duchownych w Kościele łacińskim najlepiej obrazują akta wizytacyjne oraz akta sądowe, zarówno biskupie, jak i księgi oficjałów. Wskazują one jednoznacznie na decydujący wpływ patronów odnośnie do wyboru duchownych, którzy z listami prezentacyjnymi stawali przed biskupem lub oficjałem w celu otrzymania wakującego beneficjum. W przypadku lepiej uposażonych prebend dochodziło często do rywalizacji między duchownymi, przybierającej charakter swoistego rodzaju „wyścigu” po beneficja<sup>5</sup>. Związek prawa patronatu z własnością powodował, że ulegało ono – podobnie jak dobra ziemskie – różnorakim podziałom. W efekcie powodowało to spory między patronami oraz kandydatami na beneficja, rozstrzygane przez sądy kościelne.

<sup>3</sup> I. Krasicki, *Pan Podstoli*, Olsztyn 1994, s. 15.

<sup>4</sup> Szerzej nt. prawa patronatu w Kościele łacińskim w nowożytnej zob. B. Szady, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych. Podstawy i struktura*, Lublin 2003.

<sup>5</sup> „Bo najprzód tego samego czasu zaważowała kanonija dosyć intratna kolegijaty Świętego Jerzego. Po tę prebendę leciały w cwał, jedne do dworu, drugie do prymasa sztafety, które konfratrowie moi powysyłali” – *Pamiętniki księdza Pstrokońskiego kanonika katedralnego gnieźnieńskiego*, wyd. E. Raczynski, Wrocław 1844, s. 39.

Uzależnienie wyboru duszpasterzy od właścicieli dóbr jest widoczne także w Kościołach wschodnich. Dość dokładnie genezę tzw. podawania oraz wykształcenie się tej formy prawnej z ktitorstwa, obecnego w Kościele prawosławnym, omówił przed laty Kazimierz Chodynicki, cytując obszernie literaturę przedmiotu<sup>6</sup>. Podkreślił on odmienny sposób kształtowania się instytucji ktitorstwa w Cerkwi prawosławnej, w której nie doszło do walki o inwestyturę, w stosunku do tego, co można obserwować w średniowiecznym Kościele łacińskim. Jedną z najciekawszych kwestii do wyjaśnienia pozostaje nadal wpływ – całkowicie odmiennego od zachodnioeuropejskiego – ustroju własnościowego Wielkiego Księstwa Litewskiego na powstanie instytucji ktitorstwa. Vladimir Zajkin podkreślał bardzo mocno, że Kościoły wschodnie nie miały – w odróżnieniu od Kościoła łacińskiego – „jasno określonego i wyrobionego ustroju prawnego”<sup>7</sup>.

Nie wdając się w rozstrzygnięcia ściśle prawno-kanoniczne na temat relacji między ktitorstwem w Kościołach wschodnich a prawem patronatu w Kościele rzymskokatolickim, wystarczy skonstatować, że zarówno w jednym, jak i drugim przypadku wynikało z tych uprawnień prawo prezenty (podawania, wyznaczania) duchownych na funkcje kościelne. Niezależnie od pierwotnej genezy prawa podawania w Kościele prawosławnym, a po unii brzeskiej, także w Kościele unickim, związek tego przywileju z fundacją cerkwi oraz prawami właściciela miejscowości nie budzi żadnych wątpliwości. Podobnie jak w Kościele łacińskim istniały wyjątki od tej zasady – chodzi tutaj o patronat królewski, którego źródłem była nie tylko własność ziemska, ale także uprawnienia władcy oraz patronat osobowy przekazywany bez związku z własnością, np. na podstawie odrębnych dokumentów lub przywilejów udzielanych przez biskupów. Nie były to jednak liczne przypadki.

Po synodzie zamojskim w 1720 r. praktyka w obsadzie beneficjów Kościoła unickiego wyglądała już niemal identycznie jak w Kościele łacińskim. Za przykład mogą służyć informacje zawarte w wydanych nie tak dawno protokołach wizytacyjnych metropolitalnej diecezji kijowsko-wileńskiej z lat 1783-1790<sup>8</sup>. Terminologia używana w wizytacjach unickich, ale także w aktach biskupich i konsystorskich (m.in. „kolacja”, „beneficjum”, „prezenta”, „instytucja kanoniczna”, „instalacja”), wskazuje na przejście modelu organizacyjnego oraz mechanizmów obsady urzędów kościelnych z Kościoła łacińskiego. Wyróżnikiem Kościołów wschodnich, zarówno prawosławnego, jak i unickiego, w kwestii doboru kandydatów na urzędy

<sup>6</sup> K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 107-150.

<sup>7</sup> V. Zajkin, *Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI w. do Unii Lubelskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 10 (1930), z. 3, s. 132.

<sup>8</sup> *Wizytacje generalne parafii unickich w województwie kijowskim i braclawskim po 1782 roku*, oprac. i wydał M. Radwan, Lublin 2004 (dek. Żytomierz, Cudnów, Braclaw i Przyłuka); *Grekokatolickie dekanaty błoński i puchowicki w latach 1783-1784*, oprac. I. Wodzianowska, Sandomierz 2006.

kościelne, była konieczność brania pod uwagę elementu dziedziczenia parafii oraz zabezpieczenia wdowy po duchownym. Zagadnienie to będzie zresztą obecne także w przypadku wyznań protestanckich.

Uświadomienie sobie trwałości wspomnianego wyżej poczucia własności i związku między beneficjum kościelnym a własnością prywatną zmienia nieco perspektywę rozwoju reformacji na ziemiach polskich, także w aspekcie porównawczym z sytuacją w innych krajach europejskich. Należy bowiem poruszyć kwestię uprawnień osób świeckich w zakresie dyspozycji beneficjami kościelnymi – zwłaszcza prawa wyznaczania duchownych – w momencie wybuchu reformacji, a następnie rozwoju struktur Kościołów protestanckich. Analiza historii powstania poszczególnych gmin kalwińskich czy luteranckich pokazuje, że jednym z momentów decydujących o przekształceniu kościoła katolickiego w protestancki było powołanie duchownego (ministra) oraz przejęcie beneficjum kościelnego.

To przejęcie beneficjum kościelnego nie powodowało większych trudności zwłaszcza w kontekście, o którym była mowa wyżej, tj. postrzegania kościoła i jego majątku jako części składowej dóbr danego szlachcica. Tak jak Pan Podstoli „dał” kościół plebanowi łacińskiemu, mógł go „oddać” także ministrowi protestanckiemu. Powstaje pytanie, na ile przejęcie całości lub części majątku beneficjalnego przez właścicieli miejscowości było skutkiem, a na ile przyczyną przejścia właściciela ziemskiego na protestantyzm. Dokładniejszych badań wymaga kwestia, w jakim stopniu na poparcie reformacji w skali tak masowej wpłynęła właśnie taka materialna sytuacja. Przy okazji należy postawić dodatkowe pytanie badawcze – na ile reformacja wytworzyła własne struktury, a na ile przekształciła jedynie istniejące już struktury Kościoła rzymskokatolickiego. W celu lepszego wyjaśnienia tych kwestii należałoby dokładnie porównać systemy obsady oraz uposażenia instytucji rzymskokatolickich i protestanckich w okresie przedreformacyjnym, w czasie reformacji i po niej.

Odnosząc się do postawionych wyżej pytań i postulatów badawczych, trzeba stwierdzić, że poważną trudnością dla wyjaśnienia problemu obsady beneficjów w Kościołach protestanckich Rzeczypospolitej jest brak pogłębionych badań na temat ich historii prawno-organizacyjnej. Jörn Sieglerschmidt, autor monografii nt. prawa patronatu w okresie nowożytnym pisał: „Eine Rechtsgeschichte der protestantischen Kirchen gibt es bis heute nicht”. Chodzi tutaj o brak takich monografii, jakie przygotowali dla Kościoła łacińskiego Hans Erich Feine<sup>9</sup> czy Paul Hinschius<sup>10</sup>. Najważniejszą trudnością, z jaką muszą borykać się badacze, jest brak jednolitego

<sup>9</sup> H.E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Köln 1972.

<sup>10</sup> P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Bd. 1-6, Berlin 1869-1897.

systemu prawno-ustrojowego zarówno Kościołów luteranckich, jak i kalwińskich<sup>11</sup>. Powoduje to, że na kwestię mechanizmów obsady ministeriów protestanckich należy patrzeć w kontekście uregulowań lokalnych. Z jednej strony należy wziąć więc pod uwagę akty prawne, takie jak porządki kościelne (*Kirchenordnungen*) i synodalia, z drugiej zaś księgi oddające stronę praktyczną zjawiska – księgi zborowe, dystryktowe i prowincjonalne<sup>12</sup>. Podstawowe pytanie brzmi: czy ustroj prawny Kościołów protestanckich w okresie nowożytnym należy traktować tylko jako załącznik (zmodyfikowaną kopię) ustroju prawnego Kościoła łacińskiego, czy jako odrębny, stworzony niemal od podstaw system.

Literatura dotycząca problemu prawa patronatu w Kościołach protestanckich Rzeszy wskazuje, że generalnie został zachowany trójstopniowy system powoływania duchownych, występujący przed reformacją (wokacja, ordynacja z egzaminem, introdukcja)<sup>13</sup>. Ważnym elementem decydującym o strukturze i funkcjonowaniu Kościołów protestanckich, w tym także o problemie obsady, była pozycja panującego. Z tego względu bardzo trudno porównywać sytuację organizacyjną protestantów polskich do ich współwyznawców w Prusach czy Saksonii, gdzie to panujący przejęli niemal całkowitą kontrolę nad organizacją kościelną w swoich państwach terytorialnych (*Landesherrliche Patronatsrecht*). Sposób doboru kandydatów w Rzeczypospolitej zależał od trzech elementów: konfesji, położenia geograficznego zboru oraz okresu historycznego. Inna była bowiem sytuacja w zwartych i dużych społecznościach miejskich Prus Królewskich (Gdańsk, Toruń, Malbork), odmienna wśród wielkopolskich braci czeskich czy litewskich oraz małopolskich kalwinistów. Wstępny i ogólny charakter niniejszego opracowania wyklucza dokładną analizę całego ustawodawstwa protestanckiego oraz szczegółowe omówienie problemu. Można jednak pokusić się o pewne uwagi natury ogólniejszej, które pozwolą właściwie usytuować mechanizmy obsady funkcji kościelnych w zborach w odniesieniu do innych konfesji.

<sup>11</sup> J. Sieglerschmidt, *Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts in 15. und 16. Jahrhundert*, Köln-Wien 1987, s. 223-224. Autor przeprowadza analizę sytuacji prawnej prawa patronatu w ustawodawstwie XVI w. na ziemiach cesarstwa, odnosząc ją do prawnych traktatów protestanckich Matthiasa Stephanusa (*Tractatus de iure patronatus*, Gothae 1672) i Sigismunda Finkelthausa (*Tractatus de iure patronatus ecclesiastico*, Lipsiae 1639).

<sup>12</sup> M. Ptaszyński, *Kancelarie i dokumenty Kościołów protestanckich w XVI-XVIII w.* [w druku].

<sup>13</sup> *Vocatio* oznaczało wybór i wyznaczenie kandydata na stanowisko kościelne, *examinatio* – sprawdzenie jego kompetencji; *introductio* – rzeczywiste wprowadzenie w urząd – J. Sieglerschmidt, *Territorialstaat und Kirchenregiment*, s. 238. Podobnie przedstawia problem M. Ptaszyński, *Narodziny zawodu. Duchowni luteranscy i proces budowania konfesji w Księstwach Pomorskich XVI/XVII w.*, Warszawa 2011, s. 236-237. Uchwały synodu z 1556 r. wyliczają: wokację, należącą do prerogatyw świeckiej zwierzchności, ordynację połączoną z egzaminem i introdukcją, czyli wprowadzenie na urząd związane z obrzędem położenia rąk.

Ustrój Kościołów protestanckich na ziemiach polskich w okresie nowożytnym określany jest najczęściej mianem prezbiterialno-synodalnego (wyznanie ewangelicko-reformowane) lub konsystorialno-synodalnego (wyznanie ewangelicko-augsburskie)<sup>14</sup>. Sformułowania takie mają oddawać kolegialny i gminny charakter organizacji i zarządu w Kościołach protestanckich, co stoi w pewnej sprzeczności z hierarchicznym i beneficjalnym ustrojem, jaki występował w Kościele rzymskokatolickim. Przekładało się to w sposób istotny na mechanizmy rekrutacji duchowieństwa protestanckiego, a było widoczne w sposobie wyboru ministrów pracujących przy zborach.

Dokonując daleko idącej generalizacji problemu przed bardziej szczegółowym jego rozpatrzeniem, można stwierdzić, że w Kościołach protestanckich Rzeczypospolitej wpływ patronów na obsadę urzędów kościelnych był umocowany na podobnych zasadach jak w Kościele łacińskim, ale zdecydowanie mniej sformalizowany. W świetle uchwał synodalnych, decyzja o doborze i powierzeniu funkcji duszpasterskich (wokacja) należała tutaj do władz kościelnych na poziomie bądź prowincjonalnym, bądź dystryktowym (superintendenci i seniorzy). Jednym z ważnych elementów odróżniających Kościoły protestanckie od katolickich był udział w ich władzach osób świeckich. Odmienny porządek prawny panował w Prusach Królewskich, gdzie funkcjonowanie instytucji wyznaniowych było w znacznej mierze uzależnione o decyzji władz miejskich (np. Gdańsk, Toruń, Elbląg)<sup>15</sup>. Trudno natomiast zaobserwować – przynajmniej w świetle źródeł prawodawczych – decydującą rolę patronów świeckich w wyborze ministrów, analogicznie do sytuacji na Pomorzu Zachodnim<sup>16</sup>.

Stosunkowo niewielką rolę odgrywali świeccy w wyborze ministrów w Jednocie braci czeskich w Wielkopolsce. Przyjęty w 1616 r. *Rząd kościelny Jednoty* wskazywał na decydującą rolę seniorów oraz konseniorów duchownych, wspólnie określanych jako „starsi”, w wyznaczaniu osób na stanowiska w zborach<sup>17</sup>. W opinii Jolanty Dwo-

<sup>14</sup> W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696-1763)*, Warszawa 1996, s. 57, 69.

<sup>15</sup> Nt. ustroju i organizacji kościoła luterańskiego w Gdańsku, zob. E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs*, Danzig 1862. O zborach prywatnych pisał z kolei A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku*, Gdańsk–Wrocław 1994.

<sup>16</sup> „Kandydat powinien także posiadać pisemny dowód prezentacji lub wokacji przez patrona z informacją na temat studiów kandydata, a także jego prowadzenia się i cech charakteru” – M. Ptaszyński, *Narodziny zawodu*, s. 251 (za porządkiem kościelnym z 1569 r.), 252.

<sup>17</sup> „Aby wprowadzał y podawał zborowi godne pasterze y zasię ie z przyczyn ważnych z mieysca ruszył a innym zborom według potrzeby y spolnego się z starszymi zniesienia podawał” – Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Akta Braci Czeskich (1507)1557-1817(1961), sygn. 1662, k. 8-9. „Żadna zwierzchność abo lud u nas nie wybierają sobie xięży y nie powoływaią ktorychby chcieli (iako też y xięża sami sobie siedlisk y plebaniey nie szukaią) ale gdzie ktorzy obroceni są tych

rzaczkowej „patron mógł tylko zwracać się z prośbą do seniora duchownego; ten (lub konsenior) przywoził ministra do zboru, powierzał mu urząd pasterski, mógł go też w każdej chwili odwołać”<sup>18</sup>. Pozycja seniora, który w cytowanym dokumencie z 1616 r. określony został także jako biskup, wybierany przez ogół duchowieństwa swojej „diecezji”, była więc zdecydowanie silniejsza w porównaniu z biskupami rzymskokatolickimi, którzy byli w swojej dyspozycji beneficjami ograniczeni dokumentem prezentacyjnym patrona. Pozycja seniorów w Jednocie braci czeskich wyraźnie osłabła pod koniec XVII w., kiedy to (od 1692 r.) świeccy patroni brali udział w wyborze seniorów i konseniorów oraz wpływali na wybór ministrów<sup>19</sup>.

W opinii Wojciecha Kriegseisena udział świeckich w zarządzie kalwińską Jednotą małopolską był zdecydowanie szerszy w porównaniu z sytuacją w Jednocie braci czeskich. Wynikało to głównie z aktywnego udziału seniorów świeckich (prowinjonalnych, dystryktowych oraz patronów zborowych) w obradach synodów<sup>20</sup>. Wpływało to z pewnością na większy udział świeckich w wyborze duchownych na stanowiska ministrów zborowych. Sytuacja nie była tu jednak jednoznaczna. Uchwały Synodu z Pińczowa z 1556 r. (art. 8-11; uczestniczyli w nim także przedstawiciele braci czeskich) wskazują na to, że początkowo wybór ministrów został pozostawiony seniorom duchownym<sup>21</sup>. Seniorom świeckim przysługiwał pierwotnie jedynie głos doradczy i wspierający („ad iuvanda consilia seniorum”). Ten sam synod określił także kompetencje i powinności patronów zborów, którzy powinni czuwać jako „oculi totius reipublicae ecclesiasticae” nad prowadzonym w parafii duszpasterstwem. Nie wzmiankuje on jednak o żadnych uprawnieniach patronów odnośnie do obsady urzędów<sup>22</sup>.

Także Synod w Wodzisławiu w 1558 r., zabierając głos na temat sposobu sprawowania prawa patronatu nad zborami, pominął – podobnie jak wcześniej Synod w Pińczowie – zagadnienie prawa prezenty. Ponownie został wyakcentowany duszpasterski i opiekuńczy wymiar obowiązków patrona względem swojej gminy, ministra i wiernych („sunt custodes utriusque tabulae legis divinae”)<sup>23</sup>. Szczegółowe regulacje odnośnie do obsady urzędów ministerialnych zawierały synody generalne z lat 1573 (Kraków), 1578 (Piotrków) i 1583 (Wodzisław). Wszystkie

---

przymiują; także y więza, gdzie obroceni bywają tam się słuszni zabierają, a contentuią się mieyscem sobie pokazanym. Przeto że powinność iest starszych Jednoty pilnie upatrować, który zbór iakiego pasterza potrzebuie y takowego podawać”, tamże, k. 20.

<sup>18</sup> J. Dworzaczkowa, *Bracia czeszy w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 53.

<sup>19</sup> Tamże, s. 187.

<sup>20</sup> W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy*, s. 57.

<sup>21</sup> *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 1, wyd. M. Sipayłło, Warszawa 1966, s. 60-61, 80. Uprawnienia synodów i seniorów w kwestii obsady funkcji ministrów potwierdził następnie zjazd synodalny w Wodzisławiu w 1566 r., tamże, t. 2, s. 205.

<sup>22</sup> Tamże, t. 1, s. 60-61, 80.

<sup>23</sup> Tamże, t. 1, s. 276.



stały na stanowisku poszerzania uprawnień seniorów i synodów dystryktowych w zakresie powierzania ministeriów. Wpływ patronów został ograniczony do informowania synodu o przyczynach ewentualnego konfliktu czy też zastrzeżeniach względem ministra. Pytanie takie, a konkretnie o wzajemne relacje patrona i ministra, padało zresztą w trakcie wizytacji prowadzonych przez przełożonych dystryktowych. Ostateczna decyzja o ewentualnym przeniesieniu miała zależeć od superintendenta i synodu<sup>24</sup>.

Rosnący wpływ świeckich na obsadę ministeriów w Jednocie małopolskiej wynikał z jednej strony z coraz ważniejszej roli seniorów świeckich (*seniores equestri ordinis*) na synodach, z drugiej zaś z nieformalnego – aczkolwiek notowanego w źródłach – wpływu zarówno patronów świeckich (*patroni loci*), jak i społeczności gminnej. Jedną z nielicznych wzmianek, która może wskazywać na prawne ograniczenie woli synodu w tej kwestii zawierają uchwały Synodu w Pińczowie z 1559 r. Przeniesienie duchownego miało się bowiem odbywać za zgodą wspólnoty, z której odchodził, i bez szkody dla niej<sup>25</sup>. Zgody takie rzadko wzmiankowane były przy nominacjach. Do tych nielicznych przypadków należało przeniesienie Andrzeja z Przasnysza do Krakowa za zgodą gminy w Radziejowie, gdzie pracował do 1570 r.<sup>26</sup>

Nie ulega wątpliwości, że patroni poszczególnych zborów mogli prosić superintendenta i synod, któremu najczęściej przewodniczył, o powierzenie parafii konkretnemu duchownemu. Obok ogólnych próśb o wyznaczenie ministra odnaleźć można w aktach synodalnych bardzo konkretne rekomendacje ze strony patronów lub ich przedstawicieli obecnych na synodach. 15 VIII 1557 r., w czasie Synodu Generalnego w Pińczowie, Zygmunt Myszkowski w imieniu swojego brata Krzysztofa prosił o powierzenie urzędu ministra w Polance Wielkiej i w Preciszowie Pawłowi Gilowskiemu. Następnego dnia zatwierdzono tę decyzję<sup>27</sup>. Występuje tutaj widoczna analogia ze zjawiskami prezenty, a później instytucji kanonicznej, występującymi w Kościele katolickim. Przypadki takie akta synodalne odnotowują dość regularnie od drugiej połowy XVI w., jednak zdecydowanie dominuje powierzenie funkcji – przynajmniej w świetle zapisów synodalnych – bez wskazywania przez patrona konkretnej osoby, a jedynie na skutek ogólnej prośby o zaopatrzenie zboru w ministra.

Nieformalny wpływ gminy, o którym była mowa wcześniej, obrazowo ilustrują decyzje Synodu Dystryktowego z Turobina z 1582 r.:

<sup>24</sup> Tamże, t. 3, s. 9, 41.

<sup>25</sup> „Minister seu pastor ex uno loco ad alium transferri potest propter gloriam Dei et maiorem utilitatem ecclesiae, verum id fiet consensus synodali sine praeiudicio illius ecclesiae, apud quam ministravit, imo cum consensu illius transferri debet” – tamże, t. 1, s. 300.

<sup>26</sup> Tamże, t. 2, s. 271.

<sup>27</sup> Tamże, t. 1, s. 219-221.

Gregorium Camocium posłaliśmy do Baranowa (pod Lublinem) jm. panu rawskiemu cum litteris synodalibus. X. Stefana żadnym sposobem puścić nie chcieli jego audytorowi, o co nas i płaczem prosili. A tak p. Mękickiemu odpisaliśmy, prosząc, aby za złe nie miał, a inszego ministra obiecując, gdyby go zażądał – po synodzie na żądanie br. Jana Łosia, ministra na ten czas w Lipiu, superintendent jemu dał litteras missionis do ksiąźęca Pruńskiego do Beresteczka<sup>28</sup>.

Jak widać, mimo zakazu samodzielnego obejmowania ministeriów, także wola samych duchownych była brana pod uwagę. Lektura uchwał synodalnych Jednoty małopolskiej z XVI i XVII w. pozostawia wrażenie poszukiwania konsensusu w doborze ministrów duchownych między przełożonymi dystryktowymi lub prowincjonalnymi (superintendent oraz seniorzy duchowni i świeccy zebrani na synodzie), gminą (patron zboru oraz bracia zborowi) oraz kandydatem na ministerium. Ostateczna i formalna decyzja należała jednak do superintendenta na synodzie dystryktowym lub – jak wynika z powyższego – także poza okresem obrad synodu.

Podobne regulacje odnośnie do wyboru ministrów jak w przypadku ewangelików reformowanych można odnaleźć w ustawodawstwie luteranów wielkopolskich. Już Synod w Gostyniu w 1565 r. dość jednoznacznie określał kompetencje superintendentów w tym zakresie<sup>29</sup>. Patroni świeccy mieli głos doradczy, a wybór oraz powołanie duchownego miało należeć do superintendentów oraz seniorów zebranych na synodzie<sup>30</sup>. O wiele większą rolę odgrywali patroni w zakresie materialnego zabezpieczenia funkcjonowania zboru i jego ministra. Czyniło to z patronów szlacheckich główne osoby odpowiedzialne za rozwój lub upadek organizacji zborowej. Podkreślane wielokrotnie w ustawach synodalnych znaczenie seniorów oraz superintendenta w zakresie wokacji ministrów każe ostrożnie podchodzić do dość kategorycznych opinii wyrażanych w literaturze przedmiotu nt. „patronów, wywierających na zbory wpływ bez porównania większy niż kolatorzy na życie parafii katolickich”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Tamże, t. 3, s. 69.

<sup>29</sup> *Die Synoden der Kirche Augsburgischer Konfession in Großpolen im 16., 17. und 18. Jahrhundert*, hrsg. G. von Smend, Posen 1930, s. 50-53. O znaczeniu synodu gostyńskiego dla ustroju Kościoła luteranckiego aż do XVIII w. świadczy wpisanie go „in extenso” do dzieła Ch.S. Thomasa, *Altes und Neues vom Zustande der Evangelisch-Lutherischen Kirchen im Königreiche Polen*, [b.m.] 1754, s. 11-21.

<sup>30</sup> Pozycję superintendenta oraz seniorów w zakresie powoływania ministrów potwierdzały kolejne synody odbywane wspólnie z braćmi czeskimi i kalwinistami: Kraków (1573), Piotrków (1578), Wodzisław (1583) – *Akta synodów różnowierczych*, s. 79, 84, 100.

<sup>31</sup> M. Liedke, *Struktura i kompetencje władz Kościoła ewangelicko-reformowanego w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI i XVII w. na tle europejskim*, w: *Urzędy państwowe, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie na polsko-ruskim pograniczu kulturowym i etnicznym w okresie od XV do XIX wieku*, red. H. Gmiterek, J. Losowski, Kraków 2010, s. 364 (za: M. Kosman, *Reformacja*

Bardzo obszernie na temat organizacji luteranńskiej prowincji wielkopolskiej wypowiedział się Synod zwołany w 1607 r. do Miłosławia. Potwierdzał on wyrażoną wyżej, decydującą pozycję superintendentów i seniorów w sprawach związanych z powoływaniem ministrów, jednakże zawarł kilka uwag nieco ograniczających ich swobodę w tym zakresie – m.in. dostrzegając wady zbyt częstego przenoszenia ministrów, miało to się odbywać tylko i wyłącznie w bardzo pilnej potrzebie; został także ujednoczony, choć dość nieprecyzyjnie, czas dla przenoszenia ministrów z jednego miejsca na inne („a Festo Ioannis Baptistae”). Odrębny artykuł („De patronis euorumque officio”) poświęcono patronom świeckim. Większość zaleceń związana była z utrzymaniem i zabezpieczeniem materialnym oraz relacjami między patronem, ministrem a władzami dystryktu (superintendentem i seniorami). Na uwagę zasługuje fragment dotyczący udziału patrona przy wprowadzeniu w urząd ministra<sup>32</sup>. Wspomina bowiem o kontrakcie (*constitutio*), podpisywanym w dwóch egzemplarzach między ministrem i patronem<sup>33</sup>. Regulacja taka może wskazywać na pewien rodzaj etatyzacji funkcji ministra, który za odpowiednie wynagrodzenie wypełniał przepisane prawem oraz zapisane w takim kontrakcie zobowiązania. Zjawisko takie nie występowało w Kościele katolickim, gdyż oświadczenia były zawsze jednostronne.

Podobnie jak wokacja protestancka nie odpowiadała w pełni prezentacji katolickiej, tak też nie występuje wśród wyznań protestanckich jednoznaczny odpowiednik instytucji kanonicznej. W świetle dokumentu *Rząd kościelny Jednoty* z 1616 r. bezpośrednio po wyznaczeniu ministra dla określonego zboru następowało jego wprowadzenie w urząd<sup>34</sup>. Nieco inaczej wyglądało to w Jednocie małopolskiej w świetle synodu z 1556 r. Po dokonaniu wyboru (lub też decyzji o przeniesieniu ministra) superintendent wysyłał list do ministra sąsiedniej parafii, a ten zainteresowanemu w imieniu seniorów polecał przeniesienie do innego wyznaczonego miejsca<sup>35</sup>. Egzekutorem i wprowadzającym w urząd mogły być także inne osoby wyznaczone przez zgromadzenie seniorów<sup>36</sup>.

---

*i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973, s. 38).

<sup>32</sup> *Akta synodów różnowierczych*, s. 118, 123.

<sup>33</sup> „In ipsius introductione, praesente s. Superattendente, s. Conseniore aliquo, constitutio certa inter ipsum et Patronum conscribatur, cuius iste unum, ille alterum exemplar habeat” – tamże, s. 125.

<sup>34</sup> „Ilekoć się tedy nowy pasterz któremu zborowi podawa, starsi z nim pospołu zieżdżają, kazanie Słowa Bożego iemu zlecają a po odprawieniu od niego kazania oznaymią (przez przedniejszego [seniora – B.S.]) że z dobrą całej rady uwagą przytomny sługa Kristusowy N.N. za sprawcą i pasterza dusze ich wybrany iest a teraz że się im podawa; przeto aby go iako sługę Kristusowego przyjęli” – APP, Akta Braci Czeskich (1507)1557-1817(1961), sygn. 1662, k. 20.

<sup>35</sup> *Akta synodów różnowierczych*, t. 1, s. 60.

<sup>36</sup> Tamże, s. 239.

Odmienną strukturę organizacyjną, a co za tym idzie inne mechanizmy wyboru duszpasterza, miały niechrześcijańskie gminy wyznaniowe: żydzi, karaimi i muzułmanie. Dzięki studium Anny Michałowskiej-Mycielskiej nt. gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu wiedza o organizacji kahału w Polsce nowożytnej została znacznie poszerzona. Ustrój gminy żydowskiej dzielił osoby pracujące na jej rzecz na urzędników i funkcjonariuszy. Urzędnicy, na których czele stali parnasi kahalni, wypełniali swoje obowiązki bezpłatnie. Kahał zatrudniał też za wynagrodzeniem szereg funkcjonariuszy, a wśród nich pierwszym i najważniejszym był rabin<sup>37</sup>.

Jeżeli za kryterium modernizacji struktur religijnych przyjąć etatyzację duchowieństwa to gminy żydowskie znacznie wyprzedzały pod tym względem Kościoły chrześcijańskie. Pewne analogie występują jedynie z mennonitami, wśród których również występowała daleko idąca samodzielność świeckich członków gminy w wyborze duchownego. W przypadku gminy żydowskiej przeprowadzony przez kahał wybór rabina poparty był zawarciem umowy (kontraktu), nazywanej konsensem, określającej zarówno prawa i obowiązki rabina, jak też jego wynagrodzenie i dochody<sup>38</sup>. Umowa była czasowa i zawierana najczęściej na trzy lata. Podobne reguły występowały w innych gminach żydowskich Rzeczypospolitej.

Drugim elementem wpływającym, choć w zdecydowanie mniejszym stopniu, na wybór rabina byli właściciele dóbr (najczęściej miast i miasteczek) lub ich przedstawiciele. W literaturze przedmiotu użyte już wyżej określenie „konsens” odnosi się czasami do zgody czy też zatwierdzenia przez dziedziców lub wojewodów wybranego przez kahał rabina. Adam Kaźmierczyk dostrzega wpływ komisarzy dominialnych na nominacje rabinów<sup>39</sup>. Opiswane przez niego XVIII-wieczne praktyki pozwalają szukać dalekich analogii z występującymi w Kościołach chrześcijańskich zjawiskami prezynty oraz zatwierdzenia<sup>40</sup>. Charakterystyczne było to, że zarówno strona prezentująca, jak i zatwierdzająca miały charakter świecki. Zbliżone mechanizmy jak przy wyborze rabina obowiązywały karaimskich przywódców duchowych, czyli hazzanów<sup>41</sup>. O przenoszeniu nomenklatury chrześcijańskiej związanej z powoływaniem duchownych (patron, kolator, presenta) do wyznań niechrześcijańskich może świadczyć akt elekcji mułły łowczyckiego z 1783 r., cytowany przez Stanisława

<sup>37</sup> A. Michałowska-Mycielska, *Między demokracją a oligarchią. Władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu*, Warszawa 2000.

<sup>38</sup> Tamże, s. 120.

<sup>39</sup> A. Kaźmierczyk, *Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI-XVIII*, Kraków 2002, s. 67, s. 137-138 (podkreśla on materialny wymiar wydawanych przez dziedziców zatwierdzeń i zgód).

<sup>40</sup> Tamże, s. 139 („Oczywiście w wielu przypadkach zatwierdzenie kandydata prezentowanego przez kahał było zwykłą formalnością, pod warunkiem uiszczenia odpowiedniej kwoty”).

<sup>41</sup> S. Gąsiorowski, *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV-XVIII wieku*, Kraków-Budapeszt 2008, s. 292.

Kryczyńskiego<sup>42</sup>. Prawo wybierania duchownego u muzułmanów – podobnie jak w przypadku żydów i karaimów – miała gmina. Kwestia wpływu dziedziców na takie decyzje wymaga dalszych badań źródłowych.

Przeprowadzone wyżej zestawienie pokazuje, że we wszystkich religiach oraz grupach wyznaniowych obecnych na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów wybór duchownych sprawujących opiekę nad wiernymi zależał w pewnym stopniu od właścicieli dóbr, w których położone były świątynie. Przechodząc na poziom nieco bardziej szczegółowych ustaleń, należy stwierdzić, że wpływ świeckich w przypadku każdej konfesji miał inny zakres oraz opierał się na odmiennych zasadach i podstawie prawnej. Drugim świeckim czynnikiem wpływającym na wybór duchownych byli członkowie lub władze gmin, w których mieli oni prowadzić duszpasterstwo. Trzecią możliwością oddziaływania na wybór duchownych – obecną w zasadzie jedynie w wyznaniach protestanckich – świeccy uzyskiwali poprzez obecność w administracji wyznaniowej. Chodzi tutaj o seniorów świeckich, biorących udział w synodach kalwińskich, luterańskich, a od końca XVII w. – także czeskokobraterskich.

Największy wpływ – można wręcz mówić o samodzielności decyzyjnej – mieli świeccy w gminach niechrześcijańskich, nie tylko na poziomie wyboru kandydata, ale i podpisywania z nim kontraktu oraz zatwierdzania na stanowisku. W wyznaniach chrześcijańskich można mówić o zachowaniu, w odmiennych nieco postaciach, katolickiego prawa patronatu, dającego dziedzicom dóbr decydujący głos w kwestii rekrutacji duchowieństwa na funkcje kościelne w terenie. Mechanizm obsady funkcji kościelnych jest o tyle istotny, że demonstruje w sposób dość jednoznaczny ustrój Kościoła na najniższym poziomie. Wiele wskazuje na to, że często występujące w literaturze określenie parafii protestanckiej mianem gminy nie znajduje dostatecznego uzasadnienia, co widać w zachowaniu zarówno katolickiego sposobu finansowania, jak też metod wyboru duchownych w Kościołach protestanckich Rzeczypospolitej. W przypadku najważniejszych hierarchów Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego i greckiego decydujący głos w sprawie doboru episkopatu miał w Rzeczypospolitej król.

Wielowyznaniowy charakter społeczeństwa Rzeczypospolitej stwarza dodatkową okoliczność rekrutacji duchownych, a mianowicie powstaje problem różnic w konfesji między osobą dokonującą wyboru lub prezentującą kandydata a samym duchownym oraz gminą, w jakiej miał on realizować duszpasterstwo. Właśnie ta relacja, czyli pośrednio kwestia przymusu wyznaniowego ze strony właścicieli, bardzo mocno wskazuje na tolerancję w kraju oraz określa jej realny wymiar. W tym kontekście szczególnie interesujące mogą być badania nad sytuacją w ordynacjach

---

<sup>42</sup> S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy: próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938, s. 194 („My chorąży [tatarski – B.S.] ziemski, kolatorowie i cały dżemiat dżamii łowczyckiej województwa nowogródzkiego”).

(Zamoyscy, Ostrogscy, Radziwiłłowie). Można dostrzec wyraźny dualizm w zachowaniach i postawach właścicieli dóbr, wpływających na obsadę urzędów kościelnych. Z jednej strony zmiana konfesji szlachcica decydowała często o przejęciu budynku kościoła katolickiego w jego dobrach np. przez protestantów, z drugiej przez cały okres nowożytny występuje praktyka obsady parafii łacińskich przez osoby wyznania ewangelickiego. Marceli Kosman wskazuje na nadrzędność zachowania spokoju społecznego poprzez uszanowanie konfesji nad walką o narzucenie swojego wyznania poddanym<sup>43</sup>.

Na tle obsady parafii katolickich doszło w okresie nowożytnym do wyraźnego konfliktu między prawem kościelnym a prawem państwowym. Przykładowo można podać regulacje zawarte zarówno w ustawodawstwie powszechnym, jak też w dokumentach fundacyjnych i erekcyjnych, które jako jeden z warunków utraty patronatu podawały odejście od katolicyzmu<sup>44</sup>. Z drugiej strony zwiążanie prawa patronatu z własnością i majątkiem fundacyjnym dawały podstawę do roszczeń szlachty protestanckiej, odwołującej się czasami w tych sprawach aż do majestatu królewskiego. Za przykład może posłużyć apelacja Stefana Bojanowskiego, gorliwego luteranina, z połowy XVIII w., domagającego się zachowania swoich praw prezeny w stosunku do parafii katolickiej w swoim mieście Gołaszynie. W 1750 r. król wystosował pismo do bp. poznańskiego z apelem o respektowanie praw patronatu związanych z własnością, gwarantowanych przez konstytucje sejmowe<sup>45</sup>. W świetle tego zapisu wyraźnie widać, że własność i związana z nią wolność, gwarantowane przez przepisy prawa stanowiły kryterium nadrzędne w stosunku do rodzących się konfliktów wyznaniowych. Wydaje się, że tutaj należy upatrywać – przynajmniej w jakiejś mierze – rzeczywistych źródeł polskiej tolerancji.

Opublikowany przez Kazimierza Sochaniewicza pamiętniczek ks. Jana Sarnickiego (syna Stanisława), który pełnił na początku XVII w. obowiązki plebana w Mokrelipiu na Chełmszczyźnie ukazuje nie tylko znaczenie obsady urzędów kościelnych dla sytuacji konfesyjnej, ale uświadamia także płynność oraz mglistość podziałów wyznaniowych w tym okresie. Latyczynscy mieli prawo patronatu parafii w Mokrelipiu od momentu jej powołania w 1403 r., a było ono wykonywane alternatywnie przez dziedziców Mokrelipia i Latyczyna, być może od momentu wspo-

<sup>43</sup> M. Kosman, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 63-65.

<sup>44</sup> B. Szady, *Prawo patronatu*, s. 122.

<sup>45</sup> „Cum autem tot Constitutionibus Regni cautum sit, ut Dissidentes omnibus iuris sibi ex Genere nobili servientibus fruantur, nec in minimo ex ratione suae Fidei detrimentum patiantur; cumque, tam ex Statuto, quam ex Constitutionibus Regni Ius Patronatus Nobilium in dubium a nemine vocari debeat, quod Haereditari Bonorum sit annexum, etsi differentia Fidei movere videretur Generis quandam disparitatem” – Ch.S. Thomas, *Altes und Neues*, s. 24.

mnianej przez Jana Sarnickiego umowy z 1545 r.<sup>46</sup> W latach 1547-1602 w kościele, z poruczenia Latyczyńskich (właściciele Latyczyna) i Sarnickich (właściciele Mokrelipia<sup>47</sup>) pracowali ministrowie protestanccy – pierwszym miał być Jerzy Pontanus z Mościsk, zaś ostatnim Sebastian, który opuścił parafię w 1597 r., tj. po śmierci dziedzica Stanisława Sarnickiego, kiedy jego syn Jan zdecydował o przywróceniu miejscowego kościoła do kultu katolickiego. Problem polegał na tym, że Krzysztof i Stefan Latyczyńscy, czyli współpatroni, pozostawali nadal ewangelikami, a prawo patronatu miało być wykonywane alternatywnie.

W opinii Jana Sarnickiego, który swoją relację musiał sporządzić już po objęciu funkcji plebana (po 1604 r.), Krzysztof i Stefan Latyczyńscy byli na przełomie XVI i XVII w. ewangelikami i próbowali po usunięciu ministra protestanckiego Sebastiana w 1597 r. korzystać nadal ze swojego prawa podawania i mianowania kolejnego ministra. Doszło do konfliktu, który spowodował wakat parafii do 1602 r. Jednym z argumentów używanych przez Jana Sarnickiego przeciw Latyczyńskim był sposób powoływania duchownych: „że prezbiterzy wielebne kapłany mają podawać, nie ministrowie, którym ten tytuł nie służy, a też u nich synody albo seniorowie podają ministrowie [wyróżnienie moje – B.S.]”<sup>48</sup>.

Jak widać, Jan Sarnicki wyraźnie dostrzega odmienny sposób wyznaczania duchownych u ewangelików i w związku z tym odmawia prawa patronatu Latyczyńskim. Musiało dojść do jakiegoś kompromisu, gdyż w aktach sądowych bp. chełmskiego zachował się wpis instytucyjny z 1602 r. na parafię w Mokrelipiu „vacante per multos annos” dla Franciszka z Zakroczymia z prezenty Krzysztofa i Stefana Latyczyńskich<sup>49</sup> [sic!] – w dokumencie jako patroni *secundae alternatae* wymienieni zostali Łukasz Serebryski, który zakupił dział Jana Sarnickiego w Mokrelipiu, oraz mniej znany Paweł Pogonowski. Należy więc w tym przypadku brać pod uwagę prezentę wykonaną przez patronów ewangelickich i przedstawioną biskupowi łańskiejskiemu.

O tym, że konfesja patrona mogła stanowić czynnik drugorzędny dla losów wyznaniowych parafii, niech świadczy kolejny fragment wspomnianej relacji. Wynika z niego, że także patroni świeccy mogli optować za utrzymywaniem ministra protestanckiego tylko i wyłącznie z przyczyn materialnych:

<sup>46</sup> K. Sochaniewicz, *Sarnicy i zbór w Mokrym Lipiu na Chełmszczyźnie*, „Reformacja w Polsce” 3 (1924), nr 9-10, s. 124. Dokument fundacyjny zob. *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 5: *Dokumenty z lat 1401-1440*, wyd. S. Kuraś, I. Sułkowska-Kuraś, Wrocław 1970, s. 21. Pisownia nazwy miejscowości „Mokrelipie” za *Słownikiem nazw miejscowości i mieszkańców z odmianą i poradami językowymi*, red. M. Łaziński, Warszawa 2007.

<sup>47</sup> Mokrelipie, wraz z częścią prawa patronatu do miejscowego beneficjum parafialnego, przeszło w ręce Sarnickich w latach 1507-1538 – K. Sochaniewicz, *Sarnicy*, s. 121.

<sup>48</sup> Tamże, s. 124.

<sup>49</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie (dalej: AAL), Rep 60 A, 106, k. 53v.

lecz iż był profanowany przez przodki moje, tedy, aby zaś był restaurowany przez wnuki, co niewiernych ludzi, a osobliwie heretyków, barzo to bolało, ba, wierzę, i naszych katolików dziedziców w Lipiu, których był zamysł grunty kościelne pobrać i podzielić się nimi, a kapłana jakiego chować za kopę. Trzej byli, choć także katolicy, aby minister był i w ten sposób fundusz też zatasowali, a na ostatek, aby i kościół znieść, taka była intencja u niektórych ludzi<sup>50</sup>.

Na podstawie podanych przykładów można przypuszczać, że płaszczyzna konfliktów wokół przynależności wyznaniowej świątyń w okresie nowożytnym oraz obsady funkcji duchownych była dość złożona. Obok wymiaru konfesyjnego dochodziły także relacje stanowe, własnościowe, rodzinne oraz sąsiedzkie. Już po nominacji na beneficjum parafialne w 1604 r.<sup>51</sup> Jan Sarnicki dostrzegł w osobie Krzysztofa Latyczyńskiego „choć ewangelika, ale prawdziwego kolatora ze przodków swoich”, który „dewocji nie chciał zepsować”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> K. Sochaniewicz, *Sarniccy*, s. 125.

<sup>51</sup> ALL, Rep 60 A, 106, k. 98v.

<sup>52</sup> K. Sochaniewicz, *Sarniccy*, s. 125.