

Dariusz Kaczor

ORCID 0000-0002-5861-5214

W pułapce teologii. Elementy ‘teologia medicinalis’ w antyepidemicznych drukach fizyków miejskich Prus Królewskich i Książęcych z XVI wieku

Streszczenie: W okresie renesansu niezwykle rozpowszechnioną formą literatury medycznej, zwłaszcza na niemieckim obszarze kulturowym i na terenach protestanckich, były druki antyepidemiczne, zawierające redagowane w przystępnej formie i przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców zalecenia medyczna na czas zarazy, w tym również odniesienia teologiczne.

Podstawę źródłową tekstu, a zarazem przedmiotem analizy pod kątem relacji pomiędzy myślą medyczną i (luterzańską) teologią, stanowi łącznie jedenaście kompendiów antyepidemicznych opublikowanych przez fizyków miejskich Gdańska, Elbląga, Torunia oraz Królewca na przestrzeni XVI wieku, a także trzy pisma pruskich kaznodziejów luterzańskich poświęcone postawom duchowym podczas epidemii.

W tekście zostały omówione następujące kwestie: nadnaturalne przyczyny epidemii (jako skutek gniewu bożego i kary za grzechy), moralne i teologiczne aspekty ucieczki przed zarazą, postawa pobożnego luteranina wobec śmierci (w kontekście protestanckich koncepcji teologicznych usprawiedliwienia przez wiarę), teologiczne uzasadnienie zawodu medyka, zasadność uczestnictwa w praktykach religijnych w czasie epidemii.

Słowa kluczowe: Prusy Królewskie i Książęce w XVI w., fizycy miejscy, zarazy, druki antyepidemiczne, medycyna i teologia

Summary: In the trap of theology. Elements of ‘theologia medicinalis’ in the anti-epidemic prints of city physicians of Royal Prussia and Duchy of Prussia from the 16th century

During the Renaissance, an extremely widespread form of medical literature, especially in the German cultural area and Protestant territories, were anti-epidemic

prints, edited in an accessible form and intended for a wide audience, containing medical recommendations for times of pestilence, including theological references. The source basis of the text, and thus the object of analysis in terms of the relationship between medical thought and (Lutheran) theology, is a total of eleven anti-epidemic compendia published by the physicians of cities in both parts of Prussia, active in Danzig, Elbing, Thorn and Königsberg in the 16th century, as well as three writings by Prussian Lutheran preachers on spiritual attitudes during epidemics.

The following issues are discussed in the text: the supernatural causes of the epidemic (as a result of God's wrath and punishment for sins), the moral and theological aspects of escaping the plague, the attitude of the devout Lutheran towards death (in the context of Protestant theological concepts of justification by faith), the theological foundations of the medical profession, the legitimacy of participation in religious practices during an epidemic.

Keywords: Royal Prussia and Duchy of Prussia in the 16th century, city physicians, plagues, anti-epidemic prints, medicine and theology

Reakcją środowiska renesansowych medyków na cyklicznie pojawiające się ogniska epidemii było zwłaszcza na niemieckim obszarze kulturowym i w głównej mierze na terenach protestanckich, publikowanie na masową wręcz skalę kompendiów antyepidemicznych (niemal każdy większy ośrodek miejski inicjował powstawanie tego rodzaju druków)¹ — niezwykle popularnych na przestrzeni XVI stulecia tekstów o zazwyczaj niewielkiej objętości, zawierających przystępnie wyłożoną wiedzę medyczną, a także zwięzłe wytyczne w zakresie sposobów postępowania w obliczu zarazy, w tym także odniesienia o charakterze teologicznym².

Podobnie było w dużych miastach Prus Królewskich i Książęcych XVI wieku, które również dysponowały tego rodzaju drukami autorstwa własnych fizyków³. Ośrodki te przyciągały medyków z akademickim

¹Petra Feuerstein-Herz, *Im Druck der Seuchen — Seuchen und Buchdruck in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Bestände der Herzog August Bibliothek*, in: *Gotts verhengnis und seine straffe. Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Petra Feuerstein-Herz, Wiesbaden 2005, s. 27–36.

²Marco Neumeier, *'In disen sterbenden leuffen'. Deutsche und englische Ratgeberliteratur zur Seuchenbekämpfung im 16. Jahrhundert*, in: *Epidemien in historischer Perspektive*, hg. v. Jörg Vögele, Stefanie Knöll, Thorsten Noack, Wiesbaden 2016, s. 305–323; Erik A. Heinrichs, *Plague, print and the reformation. The German reform of healing, 1473–1573*, London–New York 2018.

³Dariusz Kaczor, *„wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren“*. *(Nie)użyteczne zalecenia w zakresie ochrony przed zarazą w drukach gdańskich fizyków miejskich z XVI wieku*, „Studia Historica Gedanensia”, 12, 2021/2, s. 134nn.

wykształceniem i aspiracjami intelektualnymi (angażujących się także w działalność pozamedyczną)⁴, którym władze chętnie proponowały stanowiska lekarzy miejskich, co odnosiło się zwłaszcza do Gdańska (ze względu na potencjał gospodarczy) i Królewca (z uwagi na obecność dworu książęcego i powstanie w 1544 roku uniwersytetu)⁵.

Korpus antyepidemicznych kompendiów zredagowanych przez medyków zatrudnianych przez władze miast pruskich był imponujący. Składały się nań (stanowiąc jednocześnie podstawę źródłową niniejszego tekstu) następujące druki: 1) dla Gdańska – druk Johanna Sommerfeldta z 1531 roku⁶; druk Johanna Brettschneidera (Placotomusa) z 1564 roku⁷; druk Bartholomäusa Wagnera z 1564 roku⁸; druk Jacoba Schadego z 1579 roku⁹; anonimowa broszura adresowana do pospólstwa z 1580 roku¹⁰; druk Johanna Mathesiusa z 1588 roku¹¹; 2) dla Elbląga – dziełko Bartholomäusa Calckreutera ogłoszone drukiem w Gdańsku w 1564 roku¹²; 3) dla Torunia – wydany w Lipsku obszerny druk Jo-

⁴Por.: Michael Stolberg, *Learned physicians and everyday medical practice in the Renaissance*, Berlin–Boston 2022, s. 414nn.

⁵Stanisław Sokół, *Medycyna w Gdańsku w dobie Odrodzenia*, Wrocław–Warszawa 1960, s. 152nn; *Die Universität Königsberg in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Hanspeter Marti, Manfred Komorowski, Köln–Weimar–Wien 2008.

⁶Johann Sommerfeldt, *Ein seer trostelich und kurtz Regiment wider die schwinde unnd erschreckliche plage der Pestilentz*, Dantzig 1531, Bibl. Gd. PAN, XIXq 79a, adl. 1 (dalej cyt.: Sommerfeldt, 1531).

⁷Johann Brettschneider (Placotomus), *Ein kurtzer und einfeltiger bericht, wie man sich in diesem fürfallenden sterbens laufft der wütenden Pestilentz vorhalten mag, dem gemeinen Manne dieser löblichen Stadt Dantzig zu gute geschrieben*, Dantzig 1564; Bibl. Gd. PAN, XIXq, 79a, adl. 3 (dalej cyt.: Brettschneider (Placotomus), 1564).

⁸Bartholomeus Wagner, *Von der Pestilentz. Nützliche und gründliche unterrichtunge, wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren und auch den Krancken, welche eingefallen wieder helfen sol*, Dantzig 1564; Bibl. Gd. PAN, XIXq, 79a, adl. 4 (dalej cyt.: Wagner, 1564). Opublikowany następnie we Frankfurcie nad Odrą w 1565 r., a potem dwukrotnie wznawiany w Gdańsku po śmierci medyka, w 1579 i 1588 r.

⁹Jacob Schade, *Kurtzer bericht, wie sich ein jeder in Sterbens leufften nechst Gott, recht praeserviren und curiren möge*, Dantzig 1579; Bibl. Gd. PAN, XIXq, 79a, adl. 11; Bibl. Elbl., Pol.6.II.426 (dalej cyt.: Schade, 1579).

¹⁰*Bericht vor den armen gemeinen Man, wie man sich in anstoss jtz anfallender Seuche halten sol*, Dantzig 1580; Bibl. Gd. PAN, XIX.q.79a, adl. 13 (dalej cyt.: Bericht, 1580), zredagowana najprawdopodobniej przez kogoś z fizyków miejskich: Jacoba Schadego lub/i Valeriusa Fidlera, zob.: Paul Simson, *Geschichte der Stadt Danzig*, Bd. 2, Danzig 1913, s. 381.

¹¹Johann Mathesius, *Kurtz einfeltig Regiment und verordnung, derer sich in vorstehender Sterbens gefahr ein jeder nützlich zu gebrachen haben möge, beides sich und die seimen von solcher Seuche zu bewaren, und dann die jenigen, so darmit angegriffen oder befallen, mit nothwendigen Mitteln der Artzney zu retten*, Dantzig 1588; Bibl. Gd. PAN, XIX.q.79a, adl. 15 (dalej cyt.: Mathesius, 1588).

¹²Bartholomeus Calckreuter, *Ordnung der preservation, wie man sich wider die erschreckliche seuche der Pestilentz verwaren, auch rath, wie die erkandt unnd curiret werden sol, mit einer kurtzen lere von dem vorsorge der geschwer*, Dantzig 1564, Bibl. Gd. PAN, XIX.q.79a, adl. 6

achima Cierenberga z 1564 roku¹³; 4) dla Królewca – druk Andreasa Goldschmida (Aurifabera) z 1549 roku¹⁴ oraz druk Jacoba Montanusa z 1588 roku¹⁵. Prócz tego należałoby jeszcze wymienić rozprawkę Jodocusa Willicha, pochodzącego z Reszla profesora medycyny na uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą, opublikowaną w Gdańsku w 1564 roku¹⁶.

Ponadto pomocniczo zostały wykorzystane druki pruskich kaznodziejów luterzańskich podejmujących od strony teologicznej problematykę postępowania w obliczu zarazy, a mianowicie: druk Johannes Aaurifabera (wrocławskiego) z 1564 roku¹⁷, teologa i superintendenta diecezji sambijskiej; druk Franciscusa Burchardiego z 1565 roku¹⁸, pastora działającego w Toruniu, Gdańsku i w Cedrach Wielkich na Żuławach oraz dodatkowo druk Salomona Fincka z 1602 roku¹⁹, naczelnego pastora wielkiego szpitala w Królewcu.

Zbieżność chronologiczna pism antyepidemicznych brała się stąd, że fizycy miejscy redagowali swoje rozprawki w większości przypadków w rytmie nawiedzających Prusy zaraz, a mianowicie właśnie w 1549, 1564, 1580 i 1588 roku²⁰, ogłaszając je drukiem dopiero wraz z nastą-

(dalej cyt.: Calckreuter, 1564).

¹³ Joachim Cierenberg, *Wider alle Pestilentzische, geschwinde und giftige Fieber. Ein gründlicher, volkömmlicher Bericht, raht und hülffe vor Idermenniglich, was standts, geschlechts oder alter die sein, mit sonderm fleis trewlich an tag gegeben*, Leipzig 1564; Bibl. Gd. PAN, XIXq 79a, adl. 2 (dalej cyt.: Cierenberg, 1564).

¹⁴ Andreas Goldschmid (Aurifaber), *Ein nützlichs und tröstlichs Regiment wider die anfallende giftt, so diese zeit regiret*, Königsperg 1549, sygn. Staatsbibliothek zu Berlin, Ja 191, adl. 5 (dalej cyt.: Goldschmid (Aurifaber), 1549).

¹⁵ Jacobus Montanus, *Ein kurtz Regiment und notwendiger Bericht, wie sich ein jeder für der Seuche der Pestilentz negst der hülffe Gottes praeserviren, auch denen so damit angegriffen helffen könne, beides Gesunden und Krancken notwendig zu wissen, mit fleis beschrieben*, Königsperg 1588, sygn. Bibl. Gd. PAN, XIXq 79a, adl. 16 (dalej cyt.: Montanus, 1588).

¹⁶ Jodocus Willich, *Wie man sich vorhalten unnd bewaren sol in den Heusern, in welchen yemandes an der Pestilentz gestorben ist. Auff das es nicht leichtlich einreissen unnd weiter schaden thun möge. Item ein Ratschlag vor die schwangere Weiber und die kleine kinder*, Dantzig 1564; Bibl. Gd. PAN XIX.o.557, adl. 5 (dalej cyt.: Willich, 1564).

¹⁷ Johannes Aurifaber (Vratislaviensis), *Vermanung an die Pfarherrn und Kirchendiener des Hertzogthumbs Preussen von Wegen der itzt vorstehender Sterbens leufft*, Königsperg 1564, sygn. Staatsbibliothek zu Berlin, Ju 2552 (dalej cyt.: Aurifaber, 1564).

¹⁸ Franciscus Burchardi, *Geistliches Regiment in leiblicher Pestilentz, wie man dem gerechten Zorn Gottes entpflihen, und sich mit gutem Gewissen hinaus bringen möge*, Dantzig 1565 (dalej cyt.: Burchardi, 1565).

¹⁹ Salomon Finck, *Kurtze und einfeltige Geistliche Betrachtung uber diese gegenwertige Seuche der Pestilentz*, Königsperg 1602 (dalej cyt.: Finck, 1602).

²⁰ Samuel Schelwig, *Kurtze Historie der Pesten in Dantzig vom Jahr 1352 biß 1709*, Dantzig 1709, Bibl. Gd. PAN Od 13652.8^o, adl. 1.

niem epidemii²¹.

Podjęcie przez medyków w kompendiach przeciwmorowych problematyki konfrontacji człowieka ze śmiercią i właściwej postawy wobec spraw eschatologicznych, nieuchronnie skutkowało poruszaniem się przez nich po zagadnieniach zarezerwowanych dla piśmiennictwa kaznodziejskiego i teologicznego. Po części wynikało to z pewnego rodzaju bezzadności ówczesnej wiedzy medycznej, która nie była w stanie wyjaśnić ani przyczyn pojawiania się epidemii ani jej skutków w postaci tysięcy ofiar, po części z tradycyjnej pozycji teologii jako dyscypliny nadrzędnej nad pozostałymi. Nie bez znaczenia była tu również – w odniesieniu do fizyków miast pruskich – sytuacja wyznaniowa w obu częściach Prus, której byli niejako naoczni świadkami: umacnianie się porządku konfesyjnego w księstwie pruskim po przyjęciu luteranizmu jako wyznania państwowego w 1525 roku oraz postępująca luterkańska konfesjonalizacja w miastach Prus Królewskich, w szczególności po uzyskaniu przez nie przywilejów wyznaniowych (1557/1558). Ponadto wypada zwrócić tu uwagę na osobiste zaangażowanie niektórych medyków w gorące spory doktrynalne w łonie luteranizmu po śmierci Lutra w 1546 roku. Najbardziej instruktywny jest w tej mierze przykład trzech medyków angażowanych w XVI wieku przez władze miasta Gdańska: Johanna Brettschneidera (Placotomusa), fizyka miejskiego w latach 1558–1577, Bartholomäusa Wagnera, czynnego w latach 1562–1571 oraz Johanna Mathesiusa mł., sprawującego ten urząd w latach 1584–1606. Dwóch pierwszych straciło stanowiska profesorskie na uniwersytecie królewskim w związku z ich uwikłaniem w „osiandrystowski spór” teologiczny, natomiast trzeci (nota bene syn prominentnego teologa luterkańskiego Johanna Mathesiusa st.) musiał zrezygnować z profesury na uniwersytecie w Wittenberdze, ponieważ odmówił w 1577 roku podpisania tzw. formuły zgody, a ponadto ciążyły nad nim zarzuty ulegania koncepcjom gnezjoluterkańskim²².

Jednym z najistotniejszych aspektów poruszanych w (nie tylko) pr-

²¹Kaczor, „*wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren*“, s. 137.

²²Simson, *Geschichte*, s. 181, 380; Holm-Dietmar Schwarz, *Placotomus, Johann*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 20, Berlin 2001, s. 495–496; Herbert Wolf, *Mathesius, Johann*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 16, Berlin 1990, s. 369–370.

skich drukach antyepidemicznych z XVI wieku, ale także ważnym wątkiem obecnym w literaturze kaznodziejskiej i teologicznej tego okresu poświęconej tej problematyce, była etiologia epidemii²³. Swojego rodzaju bezradność medycyny teoretycznej, która nie była w stanie zidentyfikować podłoża chorób zakaźnych, a tym samym wyjaśnić przyczyn cyklicznego pojawiania się zarazy, sprawiała że powszechnie odwoływano się do czynników ponadnaturalnych, wiążąc powstawanie morowego powietrza z gniewem boskim²⁴. Tego rodzaju eksplanacja pojawiła się w myśli medycznej już od czasów antycznych²⁵; jej recepcja w okresie średniowiecza oznaczała również proces dostosowania tej koncepcji do doktryny chrześcijańskiej²⁶. W związku z tym zaczęto interpretować cykliczne, ale i endemiczne pojawianie się ognisk zarazy jako przejaw gniewu bożego skutkującego zasłużoną karą za grzechy ludzkości²⁷. Tego rodzaju interpretacje zachowały swoją aktualność w myśli medycznej XVI wieku, jednak w tekstach autorów protestanckich nabrały dodatkowo charakterystycznego konfesyjnego kolorytu²⁸.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że nadrzędność czynników ponadnaturalnych przy eksplanacji etiologii zarazy w narracji kompendiów antyepidemicznych, zwłaszcza w okresie reformacji, wynikała wprost z zainteresowania samych reformatorów (przede wszystkim Lutra i Melanctona) problematyką medyczną²⁹. Odniesienia te nie miały jednak cha-

²³Antoinette Stettler, *Der ärztliche Pestbegriff in historischer Sicht*, „Gesnerus”, 36, 1979, S. 127–139; Robert Jütte, *Krankheit und Gesundheit in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2013, s. 26.

²⁴Matthias Lang, „Der Vrsprung aber der Pestilenz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich...”. *Medizinische und theologische Erklärung der Seuche im Spiegel protestantischer Pestschriften 1527–1650*, in: *Die leidige Seuche. Pest-Fälle in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Otto Ulbricht, Köln–Weimar–Wien 2004, s. 133–180.

²⁵Winfried Schmitz, *Göttliche Strafe oder medizinisches Geschehen – Deutungen und Diagnosen der »Pest« in Athen (430–426 v. Chr.)*, in: *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*, hg. v. Mischa Meier, Stuttgart 2005, s. 44–65; Karl-Heinz Leven, *Die Geschichte der Infektionskrankheiten. Von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Landsberg 1997, s. 27.

²⁶Jussi Hanska, *Strategies of sanity and survival. Religious responses to natural disasters in the Middle Ages*, Helsinki 2002, s. 117.

²⁷Leo Noordegraaf, Gerrit Valk, *De gave Gods. De pest in Holland vanaf de late middeleeuwen*, Amsterdam 1996; Johannes Werfring, *Der Ursprung der Pestilenz. Zur Ätiologie der Pest im loimographischen Diskurs der frühen Neuzeit*, Wien 1998; David Tomíček, *Víra, rozum a zkušenost v lidovém lékařství pozdně středověkých Čech*, Ústí nad Labem 2009.

²⁸Martin Roebel, *Humanistische Medizin und Cryptocalvinismus. Leben und medizinisches Werk des Wittenberger Medizinprofessors Caspar Peucer (1525–1602)*, Freiburg 2012; Vivian Nutton, *Renaissance medicine. A short history of European medicine in the sixteenth century*, London–New York 2022, s. 308nn.

²⁹Zob. Peter Meinhold, *Zur Theologie der Krankheit bei Martin Luther*, „Saeculum”, 23, 1972,

rakteru merytorycznego, lecz raczej retoryczny – medycyna jako figura retoryczna miała służyć kształtowaniu przekazu teologicznego; medyk zajmujący się leczeniem ludzkiego ciała stawał się metaforą duchownego (pastora) podejmującego się leczenia ludzkiej duszy³⁰. Owocowało to powstaniem w tym czasie, zwłaszcza na niemieckim obszarze kulturowym, niemal odrębnego nurtu protestanckiej literatury teologicznej i pedagogicznej, który można określić mianem „teologicznych pism antyepidemicznych”³¹, redagowanych przez teologów i kaznodziejów, zawierających zazwyczaj teologiczną interpretację zjawiska epidemii³². Zresztą taka koegzystencja teologii i medycyny obecna w pismach luterzańskich autorów owocowała eksponowaniem dwóch istotnych dla życia społecznego i religijnego „urzędów”: pastora i medyka, a zatem „lekarza duszy” i „lekarza ciała”. Uznawano jednakże bezapelacyjną i nie podlegającą dyskusji nadrzędność koncepcji teologicznych nad myślą medyczną, bowiem – jak argumentowano – teologia wyjaśnia przyczyny pierwsze, bezpośrednie, transcendentalne, natomiast medycyna musi się zadowolić jedynie wyjaśnianiem przyczyn wtórnych, pośrednich i immanentnych³³.

Analiza pruskich druków antyepidemicznych z XVI wieku, a ściślej ich części poświęconych nadnaturalnym przyczynom zarazy³⁴, prowadzi do wniosku, że ich autorzy w większości dość ogłędnie i cokolwiek zdawkowo poruszali tę problematykę, bez podejmowania głębszych rozważań³⁵. Kierując się autorytetem klasycznej myśli medycznej oraz po-

S. 15–29; Hans Schadewaldt, *Medizinisches in Luthers Tischgesprächen*, in: *Reformationsgedenken. Beiträge zum Lutherjahr 1983 aus der Evangelischen Kirche im Rheinland*, hg. v. Joachim Mehlhausen, Köln 1985, S. 47–54; Ralf-Dieter Hofheinz, *Philipp Melancthon und die Medizin im Spiegel seiner akademischen Reden*, Heidelberg 2001.

³⁰Ralf-Dieter Hofheinz, Ralf Bröer, *Zwischen Gesundheitspädagogik und Kausalitätstheorie. Melancthons „Theologie der Krankheit”*, in: *Fragmenta Melancthoniana. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. v. Günter Frank, Sebastian Lalla, Bd. 1, Heidelberg 2003, s. 69–86.

³¹Lang, „Der Vrsprung aber der Pestilentz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich...”, s. 134.

³²Np. Conrad Wickner, *Gewise und warhafftige Practica auß der heyligen geschrift, was eygentlich zukünftig sey, und was man warten oder sich zu vertrösten hab, und das man sich dise zeyt vor der Pestilentz nicht entsetzen dürffe*, Nüremberg 1530; Johann Brenz, *Bericht wie man sich in sterbenden Leufften der Pestilentz Christlich halten soll*, Tübingen 1565.

³³Lang, „Der Vrsprung aber der Pestilentz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich...”, s. 153nn.

³⁴Por.: Annemarie Kinzelbach, *Seuchenkonzepte und frühneuzeitliche Gesellschaft. Deutungen von „Pestilenzen“ und städtischer Alltag*, „Berichte zur Wissenschaftsgeschichte“, 20, 1997, s. 255.

³⁵Neithard Bulst, *Die Pest verstehen. Wahrnehmungen, Deutungen und Reaktionen im Mittelal-*

wszechnie przyjmowaną wykładnią teologiczną, ograniczali się bowiem jedynie do prostej konstatacji, że przyczyn epidemii należy upatrywać w gniewie boskim, który z kolei trzeba interpretować jako karę za grzechy i sprzeniewierzenie się przez ludzi ustalonymu porządkowi, co w ostatecznym rozrachunku miało skutkować sprowadzeniem na ludzkość „słusznie zasłużonej kary”³⁶. Taka kara mogła wedle ówczesnych wyobrażeń przybrać formę jednej z plag, na które standardowo składać się miały głód, wojna lub właśnie epidemia³⁷ – zdarzeń nota bene pojawiających się w świecie rzeczywistym cyklicznie, w dodatku namacalnych i wpływających na potoczne doświadczenie, skutkujących ponadto ofiarami liczonymi w setkach lub nawet tysiącach³⁸.

Nieco więcej miejsca tej problematyce poświęcili w swoich pismach jedynie królewiecki fizyk miejski Andreas Goldschmid (Aurifaber), a zwłaszcza Joachim Cierenberg z Torunia i Bartholomäus Wagner z Gdańska – ci dwaj ostatni przede wszystkim ze względu na znacznie większe rozmiary rozprawek, ale także z uwagi na ambicje intelektualne obu autorów, którzy postanowili wyjść poza kanon medyczny i głębiej sięgnąć (zwłaszcza Wagner) do koncepcji teologicznych³⁹. Goldschmid (Aurifaber) zasygnalizował wątek (choć go nie rozwinął) kauzalizmu działania boskiego, pisząc że ludzie grzesząc nie pozostawiają Bogu wyboru, zatem ten zmuszony jest karać⁴⁰. Jednakże zarówno medycy z in-

ter und in der Frühen Neuzeit, in: *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, hg. v. Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen, Tübingen 2003, s. 151; Kaczor, „wie man sich mit Gottes hülfte vor der vergiftung bewaren“, s. 137.

³⁶ „den zorn und straff von wegen unser grossen sunden“, Sommerfeldt, 1531, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 2; Calckreuter, 1564, s. 8; Schade, 1579, s. 3; „verhengnis Gottes / wegen unser vielfeltigen Sünden“, Matthesius, 1588, s. 3; „weil der wenigste teil der Menschen von jren Gottlosen wesen / damit der Gerechte eiferige Gott zu solcher straffen und schrecklicher züchtigung / gereizet wird / nicht ablesset“, Montanus, 1588, s. 3.

³⁷ „Sihe ich wil Schwert / Hunger und Pestilentz unter sie schicken / und setzet die ursach darzu“, Wagner, 1564, s. 19.

³⁸ Zob. Franz Mauelshagen, *Pestepidemien im Europa der Frühen Neuzeit (1500–1800)*, in: *Pest*, s. 240n; Andreas Bähr, *Furcht und Furchtlosigkeit. Göttliche Gewalt und Selbstkonstitution im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2013, s. 228nn.

³⁹ Należy przy tym zwrócić uwagę, że obie rozprawki jako jedyne spośród druków redagowanych przez pruskich fizyków miejskich publikowane były (również) poza regionem, w dodatku w ważnych ośrodkach akademickich: druk Cierenberga ogłoszony został w Lipsku, natomiast kompendium Wagnera doczekało się w 1565 r. publikacji we Frankfurcie nad Odrą, a potem było jeszcze dwukrotnie wznawiane w Gdańsku, w 1579 i 1588 r.

⁴⁰ „kan es nicht anders sein / Gott mus straffen / auff das wir uns zu jm bekeren / und nicht gentlich vorterbien“, Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 4.

klinacjami teologicznymi (Wagner)⁴¹, jak i kaznodzieje (Burchardi)⁴² dalecy byli od konstruowania obrazu Boga surowego i mściwego, uznawali bowiem, że jego reakcja jest pochodną grzesznej aktywności ludzi, zaś ich działanie wynika z podszeptu szatana. Z kolei Cierenberg pokusił się o teologiczną (aczkolwiek dość powierzchowną) refleksję powołując się na przypowieść z Ewangelii według św. Łukasza o niedającym owoców drzewie figowym, które należy w związku z tym ściąć, wskazując że w ten sposób postępuje Bóg sprowadzając śmierć na nie spełniającą pokładanych w niej nadziei, grzeszną ludzkość⁴³.

Tymczasem kompendium Wagnera obfituje w nawiązania do (lutekańskiej) literatury teologicznej i zawiera obszerne rozważania na temat przyczyn epidemii (a zarazem gniewu bożego) z odwołaniami do odpowiednich cytatów biblijnych⁴⁴. Te znajdował medyk w Starym Testamencie, wykorzystując przede wszystkim Piątą Księgę Mojżeszową (Deuterodominium), Księgę Jeremiasza oraz Drugą Księgę Kronik⁴⁵, które mieściły wersety opisujące mechanizm zsyłania na ludzkość wszelkiego rodzaju klęsk elementarnych, w tym również morowego powietrza, jako karę za grzechy i brak poszanowania dla woli bożej⁴⁶. Karę tę gdański fizyk interpretował zgodnie z wykładnią teologii i pedagogiki protestanckiej, akcentując jej dualny charakter – taka kara ma z jednej strony skutkować zgładzeniem grzeszników i co za tym idzie wypełnieniem grzechu ze społeczności chrześcijan, z drugiej strony winna być próbą wiary dla osób bogobożnych i pobożnych, a jednocześnie skłaniać do refleksji nad osobistą moralnością i prowadzić do poprawy własnego życia⁴⁷.

⁴¹Wagner, 1564, s. 11.

⁴²„Man mus aber zwischen der Straffe und Sünde / einen mercklichen unterscheid machen / den ob wol die straffe von Gott geordnet ist / und von jm her kompt / so ist doch die Sünde nicht von Gott / noch aus seinem willen / Sondern kompt von uns Menschen und dem Teuffel her”, Burchardi, 1565, s. 22.

⁴³Cierenberg, 1564, s. 6–7.

⁴⁴Wagner, 1564, s. 2–6.

⁴⁵Richard A. Muller, *Biblical interpretation in the era of the reformation. The view from the Middle Ages*, in: *Biblical interpretation in the era of the reformation* ed. Richard A. Muller, John L. Thompson, Grand Rapids 1996), p. 3–22; Manfred Oeming, *Die Bedeutung des Alten Testaments für den Reformator Martin Luther*, „Rocznik Teologiczny”, 59, 2017, s. 647–685.

⁴⁶Wagner, 1564, s. 12, 80.

⁴⁷„Den Gottlosen zwar und bösen menschen zur straffe und aussrottunge / Den fromen aber und Gotsfürchtigen zur besserunge jres Lebens / zur proba und bewertunge jres glaubens”, Wagner,

Medyk nawiązywał zatem bezpośrednio do koncepcji teologicznych reprezentowanych chociażby przez Franciscusa Burchardiego, toruńskiego kaznodziei i autora rozprawki zawierającej duchowne zalecenia w zakresie form zachowań podczas epidemii. Burchardi wyraźnie dostrzegał różnicę pomiędzy karaniem jawnych grzeszników, którzy swoimi czynami wystąpili przeciw Bogu i mieli zostać unicestwieni, od doświadczania wiernych, nawet jeśli ci mieli na sumieniu jakieś grzechy, bowiem te miały wobec ich postawy duchowej pójść w niepamięć, zaś oni sami mieli być tylko napomnieni niczym „ojcowską różgą” i wystawieni na próbę⁴⁸. Pobrzmiwały tu zatem ewidentnie elementy luteriańskiej koncepcji usprawiedliwienia przez wiarę⁴⁹. A ponieważ Bartholomäus Wagner dał się poznać jeszcze na uniwersytecie królewieckim jako zwolennik Andreasa Osiandra⁵⁰, musiały w jego wypowiedzi znaleźć się odniesienia do koncepcji usprawiedliwienia przez wiarę w ujęciu tegoż opozycyjnego wobec ortodoksji luteriańskiej teologa⁵¹. Epidemie jawiły się zatem w świetle tej koncepcji jako swojego rodzaju „mała apokalipsa”, rodzaj sądu ostatecznego, odsiewającego (jawno)grzeszników i poddającemu weryfikacji wiarę bogobojujących⁵². Porównanie symptomów zwiastujących nadejście zarazy do znaków zapowiadających nadejście sądu ostatecznego znaleźć można również (wraz z odniesieniami biblijnymi) w ogłoszonej w 1588 roku rozprawce królewieckiego fizyka Jacoba Montanusa⁵³.

1564, s. 2.

⁴⁸ „Die Gleubigen aber / werden nicht umb jrer Sünden willen gestrafft / ob sie gleich auch Sünde haben so wol als die ungleubigen / denn sie sind beide gleiche Sünder / und sündigen alle teglich / Aber Gott will der Gleubigen Sünde aus Gnaden nicht ansehen / noch rechnen / Sondern vergessen / vergeben und zudecken. Es sol aber nicht ein straffe sein noch heissen / sondern ein veterliche Rutte / dadurch er jren Glauben in gedult beweren will“, Burchardi, 1565, s. 29.

⁴⁹Robert Kolb, *Martin Luther and the enduring word of god. The Wittenberg School and its scripture-centered proclamation*, Grand Rapids 2016.

⁵⁰Gottfried Seebaß, *Andreas Osiander d. Ä. und der Osiandrische Streit. Ein Stück preußischer Landes- und reformatorischer Theologiegeschichte*, in: *Die Albertus-Universität zu Königsberg und ihre Professoren*, hg. v. Dietrich Rauschnig, Donata von Nerée, Berlin 1994, S. 33–48.

⁵¹Lang, „*Der Vrsprung aber der Pestilentz ist nicht natürlich, sondern übernatürlich...*“, s. 171nn.

⁵²Hanska, *Strategies of sanity*, s. 112n; Kaczor, „*wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren*“, s. 168.

⁵³„Denn / wie aus den Worten Christi Matth. am 24 und Luc. am 21 da er unter andern Zeichen des herbeynähenden Jüngsten Tages auch der Pestilentz gedencket / zuerachten / das nebenst andern straffen / auch sterbens leuffte forthin nicht so seltzam als vor Zeiten sein werden / weil der wenigste Teil der Menschen von jren Gottlosen Wesen / damit der Gerechte eiferige Gott zu solcher straffen und schrecklicher züchtigung / gereizet wird / nicht ablesset“, Montanus, 1588,

Zasadniczo pruscy medycy ograniczali się w treści swoich antyepidemicznych poradników do ogólnikowej konstatacji na temat zarazy jako dopustu bożego za grzechy ludzkości. Trudno jednak orzec, jakie były przyczyny ich intelektualnej powściągliwości. Czy wynikało to z niewielkich rozmiarów druków oraz tego, że były kierowane do szerokich kręgów odbiorców?, czy podyktowane było niechęcią wchodzenia w materię zarezerwowaną dla teologów bądź kaznodziejów?⁵⁴, czy raczej należałoby interpretować to jako przejaw zdystansowania wobec teologii uzurpującej sobie pozycję nadrzędną wobec medycyny?

Niektórzy spośród fizyków, idąc niejako tropem kaznodziejów piszących o duchowych aspektach związanych z epidemiami, podjęli próbę szerszego nakreślenia problematyki, przedstawiając listę grzechów wywołujących boski gniew⁵⁵. Jednak, mimo pojawiających się odniesień do rzeczywistości⁵⁶, próżno szukać w pruskich kompendiach przeciw-morowych jakiejś analizy socjologicznej zjawiska. Medycy, co zresztą typowe dla czasów, w których funkcjonowali, stawiali bowiem na wiedzę książkową zaczerpniętą z klasycznej (średniowiecznej) teologii, wymieniając w tym kontekście zestaw siedmiu grzechów głównych (siedmiu złych cech charakteru), choć z pewnymi modyfikacjami, mającymi po części charakter konfesyjny. A zatem na liście grzechów znalazły się: 1) pycha (*Hofart, superbia*), definiowana jako nadmierna skłonność do paradowania w zbyt licznych szatach i nadużywania ozdób⁵⁷; 2) chciwość (*Geiz, avaritia*), do tej kategorii należałoby zakwalifikować jeszcze wzmiankowaną przez pruskich medyków lichwę (*Wucher*)⁵⁸, 3) nierząd (*Unzucht*), zastępujący tu nieczystość (*Wollust, luxuria*), 4) nienawiść (*Haß*) w miejsce standardowego gniewu (*Zorn, ira*), 5) nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu / łakomstwo (*Schwelegerei, gula*), 6) zadróść

s. 3.

⁵⁴Np. Johann Brettschneider (Placotomus) wyjaśniał odstąpienie od omawiania kwestii eschatologicznych tym, że uznaje je za dziedzinę zarezerwowaną dla kaznodziejów: „Aber auff diesen punct gehört den Predigern weittleufftiger bericht zu thun”, Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 21.

⁵⁵Por.: Werfring, *Der Ursprung*, s. 49nn.

⁵⁶Np. Joachim Cierenberg napomyka w druku wydanym w 1564 r. o zarazie, która nawiedziła ziemie pruskie po piętnastu latach przerwy, Cierenberg, 1564, s. 3.

⁵⁷„die Hoffart und Pracht mit statlichen kleidern und uberflüssigem geschmuck“, Cierenberg, 1564, s. 4; Aurifaber, 1564, s. 30.

⁵⁸Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 4; Cierenberg, 1564, s. 4.

(*Neid, invidia*)⁵⁹.

W tym zestawieniu ewidentnie zabrakło siódmego grzechu głównego identyfikowanego w klasycznej teologii jako lenistwo (ubóstwo duchowe) bądź ignorancja (*Faulheit, Ignoranz, acedia*), które medycy, a także wtórujący im kaznodzieje działający w Prusach Królewskich i Książęcych w XVI stuleciu jednoznacznie interpretowali na sposób protestancki. Ostatnim, siódmym grzechem głównym miało być według nich nieposłuszeństwo wobec „słowa bożego”, wręcz nawet pogarda wobec niego, hańbienie go, a także nieposzanowanie „urzędu” kaznodziejskiego i innych „sług kościoła” oraz niechęć do „sakramentu ołtarza”, czyli – jednym słowem – kwestionowanie podstawowych zasad doktrynalnych i podważanie porządku luterańskiego⁶⁰.

Trochę inny (aczkolwiek nieco chaotyczny) zestaw grzechów ewokujących gniew boży zaproponował Johannes Aurifaber, superintendent biskupstwa sambijskiego w swoim piśmie z 1564 roku skierowanym do pastorów diecezji z okazji grasującej w kraju epidemii. Jest ono swojego rodzaju mieszanką standardowych grzechów głównych (spośród których duchowny wymienił tylko pychę i chciwość), pospolitych występków (a zarazem przestępstw kryminalnych), takich jak: nierząd, cudzołóstwo, prostytutcja, kazirodztwo, sodomia, czarostwo, a ponadto czynów nieobyczajnych – tu znalazły się: pijaństwo (przy okazji posiedzeń korporacyjnych i uroczystości rodzinnych), wyuzdane tańce (nocami po karczmach) oraz przeklinanie i złorzeczenie, a także zachowań aspołecznych (brak miłosierdzia wobec ubogich)⁶¹.

Kolejną płaszczyzną styku pomiędzy medycyną i teologią, a zarazem jeszcze jednym źródłem kontrowersji i sprzeczności między obiema dyscyplinami była kwestia ucieczki przed epidemią. Zasadniczo ucieczka jako środek zapobiegawczy znany był i rozważany w myśli medycznej już w czasach starożytnych; z punktu widzenia medycznego, ale i zdroworozsądkowego, wyniesienie się z zadżumionego miasta w celu uniknięcia podstawowych epidemicznych zagrożeń – zainfekowanego powietrza

⁵⁹Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 4; Cierenberg, 1564, s. 3.

⁶⁰Golschmid (Aurifaber), 1549, s. 4; Wagner, 1564, s. 12; Cierenberg, 1564, s. 3; Aurifaber, 1564, s. 27–28; Finck, 1602, s. 18–19.

⁶¹Aurifaber, 1564, passim.

i dużych skupisk ludzkich, i przeniesienie się na oferujące świeże powietrze i małe zagęszczenie ludności tereny podmiejskie i na wieś, uchodziło za godne polecenia, a nawet skuteczny środek uchronienia się przed zarazą⁶². Implikowało to jednak problem natury moralnej i teologicznej, z którym zmierzyć się musieli również fizycy miast pruskich.

Punktem odniesienia był w tej mierze druk ogłoszony przez Martina Lutra w 1527 roku prezentujący to zagadnienie w ujęciu jego własnych koncepcji teologicznych⁶³. Stanowisko reformatora było w tej kwestii umiarkowane, bowiem uznawał, że ucieczka z zainfekowanego miasta w celu ratowania własnego życia jest dopuszczalna. Nie wszyscy jednak mogli sobie na to pozwolić we względów moralnych; winni pozostać w mieście ci, którzy mieli zobowiązania wobec miejskiej społeczności i osoby pełniące funkcje publiczne: członkowie władz miejskich (z burmistrzami na czele), funkcjonariusze miejscy, duchowni, obsługa szpitali, medycy⁶⁴, a ponadto ludzie mający zobowiązania wobec bliźnich – czeladź wobec swoich chlebodawców, zdrowi wobec chorych i niedołączonych członków swoich rodzin itp.⁶⁵. Jednakże osoby, które pozostając w zgodzie z sumieniem mogły sobie pozwolić na opuszczenie miasta uchodziły za ludzi słabej wiary, którzy boją się poddać wyrokowi boskiemu⁶⁶.

Znaczna część pruskich fizyków miejskich z XVI wieku akceptowała milcząco takie stanowisko i nie rozwijała tego wątku w swoich pismach antyepidemicznych⁶⁷. Zapewne medycy wychodzili z założenia,

⁶²Robert Jütte, *Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit*, München 1991, s. 75. Zob. też: Andrzej Karpiński, *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000; Fritz Dross, „*Ich aber will hinaus spatziern, Da ich frisch, frey und sicher bin...*“. *Aussatzpraktiken im frühneuzeitlichen Nürnberg*, in: *Extra muros. Vorstädtische Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Guy Thewes, Martin Uhrmacher, Köln–Wien 2019, s. 265nn.

⁶³Martin Luther, *Ob Man von der Sterben der Pestilentz und wer fliehen muge*, Wittemberg 1527.

⁶⁴Por.: Ulrich Knefelkamp, *Das Verhalten von Ärzten in Zeiten der Pest (14.–18. Jahrhundert)*, in: *Der Mensch und seine Behandlung in der Medizin. Bloß ein Mittel zum Zweck?*, hg. v. Jan C. Joerden, Berlin–Heidelberg–New York 1999, s. 27.

⁶⁵Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 5nn; Wagner, 1564, s. 23.

⁶⁶Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 4.

⁶⁷„Denn den Todt zu fliehen und das Leben zu erretten ist natürlich / von Gott und der Natur eingepflantzet und nicht verboten / So es nicht wider Gott ist und kan ohne schaden oder nachtheil Christlicher liebe und pflicht gegen unserm Nechsten geschehen“, Cierenberg, 1564, s. 28; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 21.

że uwzględniając zastrzeżenia natury moralnej i tak mało kto w realnych warunkach mógłby sobie pozwolić na ucieczkę, przeto albo adresowali swoje druki do tych, którzy ze względów służbowych, z uwagi na interesy i pracę zawodową, a także z powodu ubóstwa nie mogli sobie pozwolić na opuszczenie miasta⁶⁸ albo też uznawali rozważania na ten temat za zbędne⁶⁹.

Znacznie dalej idące pod tym względem było ujęcie zagadnienia zaproponowane przez Andreasa Osiandra, bliskie koncepcjom kryptokalwińskim, a ponadto zmierzające w kierunku kalwińskiej teorii predestynacji⁷⁰. Teologiczna myśl Osiandra znalazła swoje odzwierciedlenie w poglądach Bartholomäusa Wagnera, który był jawnym zwolennikiem teologa jeszcze w czasach swojej działalności na uniwersytecie w Królewcu⁷¹. Ponieważ rozprawka medyka najgłębiej spośród antyepidemicznych kompendiów fizyków miast pruskich XVI stulecia wchodziła w problematykę teologiczną, a ponadto jego dziełko było wznawiane w samym Gdańsku jeszcze dwukrotnie, w związku z czym można zasadnie przypuszczać, że recepcja jego bardziej radykalnej niż Lutrowa koncepcji była w miejscowym środowisku medycznym znaczna.

Materiał wyjściowy stanowił tu druk Osiandra ogłoszony w Norymberdze w 1533 roku stanowiący reinterpretację poglądów Lutra na teologiczny wymiar ucieczki przed zarazą⁷². Tok rozumowania teologa opierał się na założeniu, że skoro epidemia (i związana z nią wszechobecna śmierć) jest rezultatem kary boskiej ferowanej za grzechy ludzi, i szerzej – częścią boskiego planu, to finalnie nie można jej uniknąć. Zresztą nawet Johann Brettschneider (Placotomus), gdański medyk o poglą-

⁶⁸ „Wo aber eyner seyner gescheffte und narung halben nicht weychen möchte“, Sommerfeldt, 1531, s. 5; Calckreuter, 1564, s. 8.

⁶⁹ „Flucht ist keine sichere und bessere Ertzney“, Cierenberg, 1564, s. 27.

⁷⁰ Ernest Wickersheimer, *Les recettes de Philippe Melanchthon contre la peste*, „Revue d'Histoire de Philosophie religieuse“, 3, 1923, s. 169–173; Leo Noordegraaf, *Calvinism and the plague in the seventeenth-century Dutch Republic*, in: *Curing and insuring. Essays on illness in past times. The Netherlands, Belgium, England and Italy*, ed. H. Binneveld, R. Dehler, Hilversum 1993, s. 23–28.

⁷¹ Zob.: Martin Stupperich, *Osiander in Preussen 1549–1552*, Berlin 1973, s. 151nn, 323nn; Thomas Kaufmann, *Theologische Auseinandersetzungen an der Universität Königsberg im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Kulturgeschichte Ostpreussens in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Klaus Garber, Manfred Komorowski, Axel E. Walter, Tübingen 2001, s. 243–318; Seebaß, *Andreas Osiander d. Ä.*, s. 34nn.

⁷² Andreas Osiander, *Wie und wohin ein Christ die grausamen plag der pestilentz fliehen soll*, Nürnberg 1533.

dach ortodoksyjnie luterzańskich, a przy tym zdeklarowany przeciwnik osiandryzmu, przyznawał na zakończenie swojego kompendium, że od śmierci ostatecznie uciec się nie da⁷³. Zatem w takim fatalistycznym ujęciu Osiandra ucieczka przez epidemię, czyli *de facto* bożym gniewem jest nie tylko bezcelowa, ale wręcz stanowi postawę niegodną pobożnego chrześcijanina, ponieważ oznacza przeciwstawianie się woli boskiej, w dodatku jest przejawem „wielkiej i straszliwej niewiary”⁷⁴. Jak obrazowo i dosadnie ujął to Franciscus Burchardi, tylko niegodziwcy i niewierni czmychają przed zarazą (gniewem bożym) niczym pies przepędzany rzuconym kamieniem albo jak wieprz gnany razami kija⁷⁵.

Pobożny chrześcijanin winien zatem poddać się woli bożej, zwłaszcza jeśli nie musiał obawiać się gniewu bożego, i pozostać w zadziwionym mieście. Miał w związku z tym z ufnością i bez strachu powierzyć swoje życie Bogu z nadzieją, że ten go ocali od śmierci⁷⁶. Osiander powoływał się przy tym na treść psalmu 91, odnosząc się zwłaszcza do wersetu, w którym mowa o zachowaniu bezgranicznej wiary w ocalenie, nawet jeśli wokół ludzie umierają masowo („Ob tausent fallen zu deiner seitten / und zehen tausent zu deiner rechten / So wird es doch dich nicht treffen — Ja du wirst mit deinen augen deine lust sehen / und schawen / wie es den Gottlosen vergolten wird”⁷⁷; „Ztąd wedla ciebie tysiąc głów poleże / Ztąd drugi tysiąc: ciebie nie dosięże / Miecz nieuchronny: a ty przed się swemi / oczyma uyrzysz pomstę nad grzesznemi”⁷⁸), wskazując przy tym na starotestamentowy wzór do naśladowania, a mianowicie postać Hioba⁷⁹. Wiązało się to ściśle z luterzańską koncepcją usprawiedliwienia przez wiarę w wykładni osiandrystycznej. Interpretacje teologiczne wychodzące od tekstu psalmu 91 zaowocowały powstaniem całego nurtu literatury teologicznej i kaznodziejskiej (zbiory kazań, zbiory modlitw)

⁷³ „Dem Tode kan ja niemand entlauffen / und wen eines stunden kommen ist so muß er fort / doch kan man zu weilen einen unglück entweichen”, Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 21.

⁷⁴ „Darumb ist warlich solche unzeitige forcht und flucht wider Gotis gepot / nichts anders / dann ein anzeigen eines grossen und schweren unglauen“, Osiander, *Wie und wohin...*, s. 12.

⁷⁵F. Burchardi, 1565, s. 61.

⁷⁶Por.: Alexander Kästner, *Die Ungewissheit überschreiten. Erzählmuster und Auslegungen unverhoffter Todesfälle in Leichenpredigten als Medien der Erinnerungskultur im europäischen Kontext*, hg. v. Eva-Maria Dickhaut, Stuttgart 2014, s. 147–172.

⁷⁷Martin Luther, *Der Psalter mit den Summarien*, Leipzig 1587, s. 378.

⁷⁸Ian Kochanowski, *Psalterz Dawidow*, Kraków 1601, s. 138.

⁷⁹A. Osiander, *Wie und wohin...*, s. 35.

dość mocno rozpowszechnionego na niemieckim obszarze kulturowym zwłaszcza w drugiej połowie XVI wieku⁸⁰. Do treści psalmu odwoływali się także w swoich pismach fizycy z miast pruskich⁸¹, królewiecki medyk Andreas Goldschmid (Aurifaber) zamieścił nawet pełny jego tekst na samym początku (po stronie tytułowej) swojego wydanego w 1549 roku druku⁸².

Jednakże przyjęcie Hiobowej postawy i bezgraniczna ufność w łaskę bożą nie gwarantowały zachowania życia w obliczu zarazy (wszak wyroki boskie są niezbadane!); ci, którzy pozostali w dotkniętym morzem mieście winni się liczyć ze śmiercią. Taka śmierć uznawana była za godną chrześcijanina, a nawet wręcz szlachetną, bowiem zgodnie z chrystologiczną wykładnią Lutra, człowiek, który stracił życie podczas zarazy, szczególnie jeśli służył w tym czasie bliźnim (jak np. medyk lub pastor), podążał niejako śladami Chrystusa, który przecież oddał swoje życie za ludzkość⁸³.

Tu pojawiała się ponownie płaszczyzna interakcji pomiędzy medycyną i teologią (zwłaszcza w kontekście luteranckiego paradygmatu usprawiedliwienia przez wiarę)⁸⁴. Zgodnie z klasyczną myślą medyczną, a przede wszystkim galenowsko-hipokratejską teorią patologii humoralnej, zachowanie zdrowia (i życia), szczególnie w czasie epidemii, wymagało utrzymania organizmu w stanie równowagi afektów, a zatem zachowania pogody ducha i unikania złych emocji, które miały stanowić prostą drogę do infekcji i choroby⁸⁵.

Ówczesne teksty medyczne raczej nie pozostawiały odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należało utrzymywać tego rodzaju balans i dobre samopoczucie w sytuacji realnego zagrożenia życia. I tu w sukurs przy-

⁸⁰Np.: Veit Dietrich, *Der XCI Psalm, wie ein Christ in Sterbßleufften sich trösten soll*, Nürnberg 1562; Joachim Aue, *Einfeltiger Bericht aus Gottes Wort, wie sich ein fromer Christ in der zeit der Pestilentz mit heilsamer Ertzney, beide an Leib und Seel verwaren sol*, Magdeburg, 1578; Philipp Wagner, *Der Ein und Neuntzigste Psalm von Sterbensleufften. Wie man sich darinne Christlich halten und trösten sol*, Dreßden 1580; Esaias Heidenreich, *Zwölff Lehr und Trostpredigten uber dem Ein und neuntzigsten Psalm Davids*, Leipzig 1581.

⁸¹Wagner, 1564, s. 21; Cierenberg, 1564, s. 27.

⁸²Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 1.

⁸³„Hat Christus sein leben fur uns gegeben / so sollen wir auch fur die bruder unser leben lassen“, Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 12.

⁸⁴Por.: Luca Ilić, *Theologian of sin and grace. The process of radicalization in the theology of Matthias Flacius Illyricus*, Mainz 2014, s. 108nn.

⁸⁵Kaczor, „wie man sich mit Gottes hülffe vor der vergiftung bewaren“, s. 151.

chodziła teologia⁸⁶. Kwestie te dobrze obrazują poglądy pruskich fizyków miejskich z XVI wieku zawarte w ich kompendiach antyepidemicznych. Nakazywali bowiem niemal jednogłośnie, by unikać skrajnych, minorowych i negatywnych emocji: gniewu, smutku, zatroskania, ponurych myśli, melancholii i rezygnacji oraz strachu⁸⁷, a w szczególności strachu przed śmiercią⁸⁸. Bartholomäus Wagner zapytywał na kartach swojej rozprawki – jeśli Bóg, przy wstawiennictwu odkupiciela ludzkości Jezusa Chrystusa sprawuje pieczę nad wiernymi, to (dla)czegoż mają się oni lękać?⁸⁹. I zalecał, by z ufnością poddawać się woli boskiej, a ponadto przygotować na ewentualną śmierć z pogodą ducha i spokojem, nie omieszkując przy tym okazywać radości (“freudig / keck und mütig werden”) w oczekiwaniu na nadchodzące życie wieczne⁹⁰.

Wcześniej jednak, wedle zgodnej opinii medyków, kaznodziejów i teologów, należało jeszcze sprawić, by ustał gniew boski i znikły przyczyny bożej kary⁹¹. Sama ślepa wiara w boskie miłosierdzie i łaskę (jakkolwiek ważna w teologii luterkańskiej – sola fide!) nie mogła być warunkiem wystarczającym, należało jeszcze koniecznie szczerze zwrócić się ku Bogu, a przede wszystkim pojednać się z nim, ukorzyć, wyrazić żal za grzechy⁹², a następnie poddać rzetelnej, zinternalizowanej pokucie⁹³. Oczekiwano zatem prowadzenia życia bogobojnego i chrześcijańskiego (oczywiście zgodnego z wykładnią protestancką) oraz „ćwiczenia w cno-

⁸⁶Otto Ulbricht, *Pesterfahrung. »Das Sterben« und der Schmerz in der Frühen Neuzeit*, „Medizin, Gesellschaft und Geschichte”, 15, 1996, s. 9–35.

⁸⁷Otto Ulbricht, *Angst und Angstbewältigung in den Zeiten der Pest, 1500–1720*, in: *Gotts verhängnis*, s. 101–112.

⁸⁸Sommerfeldt, 1531, s. 7; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 12; Wagner, 1564, s. 36; Cierenberg, 1564, s. 54; Schade, 1579, s. 5. Aurifaber dodawał do tego zestawu jeszcze unikanie wszelkiego rodzaju wrogości, nienawiści, swarów, kłótni i konfliktów interpersonalnych: „Es will auch in sonderheit frome Christen gezimen / das sie sich aller zwittracht / feindschaft / has / haders und zancks / wie vorfallen mügen / eussern und entschlahen / sich mit jrem gegenteil / so sie ersucht / Christlich vortragen / und Gott alle injurien heimstellen”, Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 31.

⁸⁹„Dieweil uns Gott der Herr in seinem Wort / durch seinen eingebornen Sohn / unsern Heyland Jhesum Christum allergnedigste versprochen unnd zugesaget hat / das er unser Gott und vater sein will / für uns sorgen / unser leib und Seel behüten und bewaren / Worumb solten wir und denn fürchten und entsetzen?“, Wagner, 1564, s. 3.

⁹⁰Wagner, 1564, s. 36.

⁹¹Por.: Heinrich Dormeier, *Pestepidemien und Frömmigkeitsformen in Italien und Deutschland (14.–16. Jahrhundert)*, in: *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*, hg. v. Manfred Jakobowski-Tiessen, Hartmut Lehmann, Göttingen 2003, s. 41nn.

⁹²Zob.: *Sünde*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXII, Berlin–New York 2001, s. 400–404.

⁹³Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 2; Wagner, 1564, s. 7, 20; Schade, 1579, s. 3; Bericht, 1580, s. 3; Montanus, 1588, s. 4.

tach wszelakich” i niezaniechania „miłości bliźniego”. Jednym słowem, należało dokonać odwrócenia odium – skoro morowe powietrze było karą za grzechy, to należało jedynie wyeliminować przyczynę jego gniewu, a więc grzech⁹⁴. Jak lapidarnie ujął to Joachim Cierenberg, wystarczy, żeby złodziej przestał kraść, lichwiarz udzielać lichwiarskich pożyczek, zaś rozpustnik zachował wstrzemięźliwość⁹⁵.

Uśmierzenie boskiego gniewu i w konsekwencji cofnięcie jego karzącej ręki nie mogło się jednak sprowadzać jedynie do sfery indywidualnej pobożności, potrzebne były do tego jeszcze stosowne zachowania zbiorowe, jak bowiem zwracał uwagę Johann Brettschneider (Placotomus), mając bez wątpienia na myśli starotestamentową przypowieść o zniszczeniu Sodomy i Gomory⁹⁶, tylko właściwa, bogobojna postawa całej miejskiej społeczności może się przyczynić do zahamowania zarazy i złagodzenia jej skutków⁹⁷. I tu pojawiała się z kolei kwestia obowiązkowego uczestnictwa w praktykach religijnych, będąca zresztą logiczną konsekwencją postawy chrześcijanina wobec Boga i epidemii⁹⁸. Takie rozwiązanie zalecał sam Luter, który wskazywał, że zaspokojenie potrzeb religijnych i utrzymywanie dyscypliny kościelnej (jako jeden z elementów dyscyplinowania społecznego)⁹⁹ jest w czasie epidemii wręcz niezbędne (zwłaszcza gdy chodzi o ratowanie dusz)¹⁰⁰.

Efektom tego rodzaju sugestii była ewidentna sprzeczność pomiędzy zaleceniami kaznodziejów, którzy w celu ustania gniewu bożego i w związku z potrzebą jednania się ludzi z Bogiem postulowali, by nie zaniechać również praktyk religijnych (w końcu utrzymywanie dyscypliny kościelnej w obliczu postępującego dopiero procesu konfesjo-

⁹⁴Sommerfeldt, 1531, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 4; Wagner, 1564, s. 7; Calckreuter, 1564, s. 8.

⁹⁵„Wer gewuchert hat / wuchere nicht mehr / Wer gestolen hat / der stele nicht mehr / Ein jeder sey from und Gottfürchtig / Übersetze niemandt / und suche seine Narung erbarmlich“, Cierenberg, 1564, s. 94.

⁹⁶Aurifaber, 1564, s. 31.

⁹⁷Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 2.

⁹⁸Mauelshagen, *Pestepidemien*, s. 247.

⁹⁹Por.: Dariusz Kaczor, *Dyscyplinowanie społeczne w szpitalach elbląskich w XVII wieku*, „Studia Historica Gedanensia”, 11, 2020, s. 197nn.

¹⁰⁰„Erstlich soll man das volck vermanen / das sie zu kirchen in die predigt gehen und horen das sie lernen Gotts wort / wie sie leben und sterben sollen“, Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 4. Zob. też: Charles H. Parker, *Diseased bodies, defiled souls. Corporality and religious difference in the Reformation*, „Renaissance Quarterly”, 67, 2014, s. 1265–1297.

nalizacji w miastach pruskich było niezbędne), a praktyką medyczną, która z kolei stawiała na „ucieczkę wewnętrzną” – izolację społeczną i unikanie w miarę możliwości większych skupisk ludzkich, w tym także kościołów¹⁰¹. Co ciekawe, a zarazem dość wymowne, pruscy fizycy miejscy nie poświęcili temu zagadnieniu w swoich pismach zbyt wiele uwagi, niektórzy w ogóle się do tych kwestii nie odnieśli. Nie można wykluczać, że wynikało to właśnie z owej sprzeczności – być może woleli uniknąć popadnięcia w spór z teologią lub/i narażenia się na zarzut rozluźniania dyscypliny społecznej nakładającej obowiązek uczestniczenia w praktykach religijnych¹⁰².

Zresztą, jak się wydaje, część spośród medyków była niejako z tym pogodzona, o czym mogą świadczyć zaledwie lakoniczne odniesienia do kwestii uczestniczenia w praktykach religijnych w czasie epidemii. Brettschneider (Placotomus) i Wagner w Gdańsku oraz Goldschmid (Aurifaber) w Królewcu zalecali bowiem, by wnętrza kościołów profilaktycznie okadzać wonnym dymem podobnie jak to sugerowano w wypadku innych miejsc, w których gromadzili się ludzie (zatem zakładali, że nabożeństwa będą się w nich odbywać)¹⁰³. Fizyk miejski Elbląga, Bartholomäus Calckreuter konstatawał z kolei, że duchowe lekarstwo („eusserliche Artzney”) może być skuteczniejsze w celu odwrócenia gniewu bożego od zwykłych zabiegów prezerwacyjnych, w związku z czym zachęcał do częstego przyjmowania komunii¹⁰⁴. Toruński fizyk Joachim Cirenberg postulował z kolei, by w czasie zarazy wrócić do zarzuconego już najwyraźniej, „papistowskiego” zwyczaju wypełniania wnętrza kościelnych dymem kadzidła¹⁰⁵. Najdalej szedł w tej mierze Jacob Montanus z Królewca, który w piśmie z 1588 roku wyraźnie stawiał po-

¹⁰¹ Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 8; Wagner, 1564, s. 25; Cirenberg, 1564, s. 25; Calckreuter, 1564, s. 11; Willich, 1564, s. 17.

¹⁰² Edmund Kizik, *A dzień święty będziesz święcił. Dyscyplinowanie zachowań religijnych w ewangelickim Gdańsku w XVI–XVIII wieku*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. Jan Iluk, Gdańsk–Koszalin 1997, s. 79–94.

¹⁰³ Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 8; Wagner, 1564, s. 27; Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 13.

¹⁰⁴ „durch Christum seinen eynigen und geliebten Sohn / verware seine Seele mit dem hochwirdigen Sacrament“, Calckreuter, 1564, s. 8.

¹⁰⁵ „Und wie sie vorzeiten im Babsthumb / ohne not und Gottes befelch / die Altar in den Kirchen gereuchert / Also ists sehr nötig in sterblichen zeiten / so oft das Volck zusammen kömbt / zu Reuchern in allen Kirchen / auch auff dem Rahthaus und Gerichtsheusern / wo ein zusammen kunfft geschicht”, Cirenberg, 1564, s. 27.

trzeby duchowe i obowiązki religijne nad troską o zdrowie, pisząc że należy z ufnością przyjmować „słowo boże” nie zważając na kłębiące się w świątyni tłumy ani na związane z tym większe prawdopodobieństwo zakażenia¹⁰⁶.

Wypada wszakże zwrócić uwagę, że nie brakowało nielicznych wprawdzie i dość nieśmiałyłch głosów sprzeciwu wobec nadrzędności zaleceń duchowych nad medycznymi¹⁰⁷. I tak, Bartholomäus Wagner zalecał, by wierni unikali przynajmniej „ciasnych” kościołółł, gdzie łatwiej o zbyt duże zagęszczenie ludzi¹⁰⁸; podobnie Jodocus Willich w odpowiedzi na postawione sobie pytanie, czy jest rzeczą roztropną przebywanie podczas grasującej zarazy w miejscach tłumnie odwiedzanych przez ludzi, w tym także w świątyniach („Alhie mus man auch sagen / ob es gut sey / das man viel unter das gedrange volck / es sey inn der Kirchen oder an anderen örtern / gehe?”), dawał odpowiedź cokolwiek wymijającą, twierdząc że w celach kultu można przecież udawać się do mniej obleganych, położonych bardziej peryferyjnie kościołółł¹⁰⁹. Natomiast Joachim Cierenberg namawiał wprawdzie do absencji w kościele, ale tylko w wypadku ozdrowieńców, którzy dla bezpieczeństwa (swojego i osób postronnych) mieli przynajmniej przez miesiąc powstrzymać się od uczestnictwa w praktykach religijnych¹¹⁰.

Przyjęcie koncepcji epidemii jako kary za grzechy implikowało fundamentalne pytania, czy poddawanie się przez chorych zabiegom leczniczym, przygotowywanie i przepisywanie medykamentółł, prowadzenie praktyki medycznej, i wreszcie, wykonywanie zawodu lekarza jest w czasie epidemii zasadne, i czy aby nie stoi w sprzeczności z wolą boską. Wątpliwości w kwestii postawy pobożnego chrześcijanina wobec

¹⁰⁶ „Derowegen denn vor allen dingen hochnötig sein will / das sich ein jeder Christ mit warer Busse und rewe zu Gott bekere / in rechter andacht und von herten vergebung seiner Sünde begere / und derowegen die predigten Göttliches worts mit desto mehrm fleisse höre / nicht ansehe oder gedencke / dz er etwa in der Kirchen / da viel volcks beysamen / leichter als sonstn könten inficiret und angestecket werden”, Montanus, 1588, s. 7–8.

¹⁰⁷Hannah Saunders Murphy, *Reforming medicine in sixteenth century Nuremberg*, diss. University of California, Berkeley 2012, s. 253nn.

¹⁰⁸Wagner, 1564, s. 25.

¹⁰⁹Willich, 1564, s. 17.

¹¹⁰ „So jemandt mit dieser Giffit beschweret / sol sich inne halten / nicht unter das Volck gehen [...] Darnach wenn er die gesundheit wider erlanget / sol er sich der Kirchen und ander gemeinschaftt auffß wenigst ein Monat enthalten”, Cierenberg, 1564, s. 21.

zarazy rozwiewał już sam Luter niejako usprawiedliwiając tych, którzy pragnęli zachować życie, odzegnując się przy tym od (pro)kalwińskich, fatalistycznych interpretacji, gdy zadawał retoryczne pytanie: czy jeśli ktoś złamie nogę, ma pozostać bezczynnym i zdać się na wolę boską, czy raczej powinien skorzystać pomocy balwierza, a jeśli płonie dom, to czy należy przyjąć to z pokorą, czy jednak przystąpić do jego gaszenia¹¹¹. A zatem reformator wyraźnie rozróżniał *fuga corporalis*, cielesną ucieczkę od choroby w celu zachowania zdrowia, od *fuga spiritualis*, duchową ucieczkę od grzechu i szatańskich podszeptów¹¹².

Podobnie rzecz ujmowano w kwestii medykamentów; powszechnie podzielono pogląd, który zresztą znajduje odzwierciedlenie w antyepidemicznych drukach pruskich fizyków miejskich z XVI wieku, że ingrediencje niezbędne do ich wytwarzania są przecież efektem boskiej kreacji¹¹³ (Wagner określał je mianem „himliche Ertzneyen”)¹¹⁴, w związku z tym nie tylko można ich używać bez żadnych zastrzeżeń w celach leczniczych, lecz nawet nie wolno ich odrzucać, albowiem winno się je traktować jako dary boże¹¹⁵. Niewątpliwie pobrzmiwały tu echa protestanckich koncepcji usprawiedliwiających i po części nobilitujących sztukę aptekarską, nawiązujących do teologicznej i retorycznej figury Chrystusa jako naczelnego aptekarza¹¹⁶. Wedle tej wykładni, akcentującej zresztą pokrewieństwo między medycyną i teologią, Chrystus jako odkupiciel grzechów ludzkości stanowi niczym lekarstwo antidotum na truciznę, którą szafuje szatan¹¹⁷. Tego rodzaju poglądy korespondowały ponadto z rozpowszechnioną (zresztą nie tylko w myśli protestanckiej)

¹¹¹Luther, *Ob Man von der Sterben*, s. 9.

¹¹²Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden–Boston 2005, s. 13.

¹¹³Fritz Krafft, „Die Arznei kommt vom Herrn, und der Apotheker bereitet sie”. *Biblische Rechtfertigung der Apothekerkunst im Protestantismus*, Stuttgart 1999, s. 43–48.

¹¹⁴Wagner, 1564, s. 21. Zob. też: Cierenberg, 1564, s. 29.

¹¹⁵Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 4; Wagner, 1564, s. 5; Schade, 1579, s. 3; Wolfgang Beutin, *Denn Gott hat die Arznei geschaffen und die Vernunft gegeben. Das Pest-Motiv im Traktat und in der Dichtung des 16. Jahrhunderts von Luther, Zwingli u.a.*, in: *Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, hg. v. Albrecht Classen, Berlin 2011, s. 183–214.

¹¹⁶Fritz Krafft, *Christus als Apotheker. Ursprung, Aussage und Geschichte eines christlichen Sinnbildes*, Marburg 2001, s. 197nn; Fritz Krafft, *Die Pharmazie im Dienste der Propagierung lutherischer Rechtfertigungslehre. Zur Bildaussage eines weitverbreiteten protestantischen Sinnbildmotivs*, „Berichte zur Wissenschaftsgeschichte”, 26, 2003, 157–182.

¹¹⁷Steiger, *Medizinische Theologie*, s. 12.

koncepcją ‘Christus medicus’ – syna bożego jako „lekarza grzechów”, do którego należy się zwracać zwłaszcza w sytuacji zagrożenia życia (np. właśnie w obliczu epidemii)¹¹⁸. Spośród pruskich medyków, szerzej do tej koncepcji nawiązał w jakiejś mierze jedynie Bartholomäus Wagner, który choć literalnie nie posługiwał się terminem ‘Christus medicus’, to – opierając się na wersecie z Księgi Wyjścia¹¹⁹ – rozwinął wątek Boga jako najważniejszego i najwyższego lekarza („der höchste und oberste Artzt”), który podarował ludziom wiedzę medyczną by mogli w jego imieniu i na jego chwałę ją aplikować oraz korzystać z jej dobrodziejstw¹²⁰. Z kolei twórca anonimowej gdańskiej broszury przeciwmorowej z 1580 roku nazywał Chrystusa prawdziwym i jedynym medykiem kompetentnym w leczeniu zarówno ciała, jak i duszy¹²¹.

W kompendiach pruskich fizyków XVI stulecia leczenie duszy uchodziło bowiem za nie mniej istotne niż leczenie ciała, natomiast zażywanie „lekarstw dla duszy” na równi ze standardowymi medykamentami miało zapewniać niejako podwójną ochronę zwiększającą szanse na zachowanie zdrowia (i życia) w czasie zarazy¹²². Jacob Montanus uznawał wprawdzie wyższość „dusznych lekarstw” nad doczesnymi, zalecał jednak przyjmowanie tych ostatnich w sytuacji epidemii choćby na wszelki wypadek¹²³. Z kolei według opinii Schadego/Fidlera tym winna się różnić postawa chrześcijańskiego medyka od poczynań lekarzy „pogańskich”, że ci pierwsi winni byli dawać pierwszeństwo uzdrawianiu duszy nad leczeniem ciała¹²⁴. Wpisywało się to zresztą w kanony teolo-

¹¹⁸Michael Plathow, *Christus als Arzt. Zu Luthers integrierendem Verständnis von Diakonie und Seelsorge*, in: Michael Plathow, *Freiheit und Verantwortung. Aufsätze zu Martin Luther im heutigen Kontext*, Erlangen 1996, S. 105–117; Steiger, *Medizinische Theologie*, s. 5.

¹¹⁹„Ich bin der Herr, dein Artzt” (Ex. 15, 26); por.: Steiger, *Medizinische Theologie*, s. 19.

¹²⁰Wagner, 1564, s. 8.

¹²¹„Der Sohn Gottes / Jesus Christus der rechte und einige Leibes und Seelen Artzt / wolle allen / so in solcher gefahr sind / gnediglich helffen / und die unbeschädigten stercken / und vor allem unheil bewaren / zu seines namen lob und ehren / Amen“, Bericht, 1580, s. 8.

¹²²Zob. Tricia M. Ross, *Care of bodies, cure of souls. Medicine and religion in early modern Germany*, Diss. Duke University, Durham 2017.

¹²³„Auch Christliche Medici zu solchen zeiten auch nicht nachlessig mit den sachen umbgehen / sondern so viel jnen möglich dienliche medicamenta auff alle felle im solchen not zugebraucht verordnen“, Montanus, 1588, s. 5.

¹²⁴„Weil wir nicht Heidnische Medici / sondern Christen sind / gebürt uns auch Christlich hievon zu reden. Unser Herr und Heilandt Christus Jesus / hat in heilung leiblicher gebrechen stets diesen process gehalten / das er zuvor die Seele von Sünden rein / und gesundt gemacht“, Bericht, 1580, s. 3.

gii luterkańskiej, bowiem w jednym z kazań wygłoszonych w 1525 roku Luter określił medyków mianem kaznodziejów („medici sunt praedicatores”)¹²⁵.

Za najwyżej cenione „lekarstwo dla duszy” zarówno na gruncie ówczesnej teologii, jak i medycyny, uchodziła modlitwa, traktowana zwłaszcza w krytycznym czasie epidemii jako najważniejsze remedium¹²⁶.

Zresztą koncepcja modlitwy jako (słownej) formy komunikacji człowieka z Bogiem i swojego rodzaju odpowiedź wiernych na „Słowo Boże”, zajmowała poczesne miejsce w doktrynach protestanckich (zwłaszcza luterkańskiej)¹²⁷, pełniąc również istotną rolę w kształtowaniu ewangelickiej pobożności, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej¹²⁸. Należy zwrócić uwagę, że na terenach, na których przyjęła się reforma, modlitwa stała się bezmała jedyną dostępną indywidualną formą ekspresji religijnej wobec odrzucenia w wyznaniach protestanckich innych, szeroko rozpowszechnionych w czasach przedreformacyjnych¹²⁹, ale i niejako równoległe na terenach katolickich, form pobożności (zwłaszcza ludowej), takich jak: kult świętych, adoracja obrazów, procesje, pielgrzymki, wykorzystywanie artefaktów o charakterze religijno-magicznym (sznury modlitewne, amulety¹³⁰, różańce)¹³¹.

Modlitwa miała być przede wszystkim środkiem służącym prześlągnięciu Boga i odwróceniu kary boskiej (a tym samym zarazy), a ponadto

¹²⁵Steiger, *Medizinische Theologie*, s. 24.

¹²⁶Zob.: Nutton, *Renaissance Medicine*, s. 309.

¹²⁷*Gebet*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XII, Berlin–New York 1984, s. 71–84. Zob. też: Horst Beintker, *Die Bedeutung des Gebetes für Theologie und Frömmigkeit unter Berücksichtigung von Luthers Gebetsverständnis*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie”, 6, 1964, s. 126–153; Johann Anselm Steiger, „*Ein almechtig, gewaltig und sieghaftig ding*”. Zu Martin Luthers Theologie des Gebets, in: *Das Gebet in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, hg. v. Johann Anselm Steiger, Leipzig 2018, s. 141–160.

¹²⁸Por: Adam Szarszewski, *Obowiązek modlitwy w szpitalach i sierocinicach gdańskich doby nowożytnej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 14, 2020, s. 59–82; Kaczor, *Dyscyplinowanie*, s. 197n.

¹²⁹Heinrich Dormeier, *Religiös motiviertes Verhalten von Laien und Klerikern in Grenz- und Krisensituationen. Die Pest als Testfall wahrer Frömmigkeit*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, hg. v. Klaus Schreiner, München 1992, s. 331–340.

¹³⁰Mauelshagen, *Pestepidemien*, s. 252; Tomíček, *Víra*, s. 98nn

¹³¹Zob.: Heinrich Dormeier, „*Ein geystlich artzney für die grausam erschrecklich pestilentz*“. Schutzpatrone und frommer Abwehrzauber gegen die Pest, in: *Das große Sterben. Seuchen machen Geschichte*, hg. v. Hans Wilderotter, Heinrich Dormeier, Berlin 1995, s. 74–81; Thilo Esser, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters*, Altenberge 1999; Sheila Barker, *The making of the plague saint. Saint Sebastian imagery and cult before the counter-reformation*, in: *Piety and plague. From Byzantium to the Baroque*, ed. Franco Mormando, Thomas Worcester, Kirksville 2007, s. 90–131.

winna pomagać w utrzymaniu zalecanego przez medyków stanu równowagi humoralnej, zwłaszcza pogody ducha w obliczu śmierci¹³², a zatem pełnić również w pewnej mierze funkcje terapeutyczne¹³³. Jak obrazowo ujął to Bartholomäus Wagner, to przede wszystkim strach przed śmiercią daje ludziom „podniecie do poważnych modłów”¹³⁴. Jej rolę, jako swojego rodzaju katalizatora pobożności, dostrzegali również pruscy kaznodzieje zajmujący się problematyką epidemii; Burchardi poświęcił temu zagadnieniu nawet obszerną, finalną część swojej rozprawki¹³⁵. Wedle zaleceń pruskich fizyków miejskich, modlitwa – jeśli miała być skuteczna – musiała być niewymuszona, szczerą, odmawiana we właściwy sposób (żarliwie, z głębi serca i w należyтым, nabożnym skupieniu) i (niczym lekarstwo!) z odpowiednią częstotliwością (najlepiej co najmniej trzy razy dziennie – rano, w południe i wieczorem)¹³⁶.

O znaczeniu modlitwy w poglądach fizyków miejskich Prus Książęcych i Królewskich z XVI wieku może z powodzeniem świadczyć to, że z reguły umieszczali tekst modlitwy, mającej uśmierzyć boski gniew i odwrócić widmo kary, na zakończenie swoich tesktów, a zatem niejako w charakterze czynnika puentującego zalecenia medyczne na czas moru¹³⁷. Jednocześnie można to interpretować jako mimowolne przyznanie, że medycyna jest w gruncie rzeczy wobec epidemii bezradna, natomiast ostateczne słowo należy do religii (teologii).

Dr hab. Dariusz Kaczor, prof. UG – Pracownik Zakładu Historii Gdańska, Pomorza i Regionu Nadbałtyckiego. Zakres zainteresowań badawczych: miasta i mieszczaństwo w regionie Morza Bałtyckiego wczesnej epoki nowożytnej (1500–1800) – aspekty ustrojowo-prawne, ekonomiczne, społeczno-kulturowe; edycje źródeł. Autor monografii: *Przestępczość kryminalna i wymiar sprawiedliwości w Gdańsku XVI–XVIII w.* (2005), *Utrzymywanie czystości w wielkich miastach Prus Królewskich XVI–XVIII w.* (2014) oraz współwydawca ośmiotomowej edycji *Księgi przyjęć do prawa miejskiego w Gdańsku 1536–1814* (2019).

¹³²Sommerfeldt, 1531, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 4; Wagner, 1564, s. 7.

¹³³Sophie Mann, ‘A Double Care’. *Prayer as therapy in early modern England*, „Social History of Medicine”, 33, 2020, s. 1055–1076.

¹³⁴Wagner, 1564, s. 3.

¹³⁵Aurifaber, 1564, s. 58nn; Burchardi, 1565, s. 110nn.

¹³⁶Goldschmid (Aurifaber), 1549, s. 5; Brettschneider (Placotomus), 1564, s. 21; Wagner, 1564, s. 79; Calckreuter, 1564, s. 29; Cierenberg, 1564, s. 29; Schade, 1579, s. 3; Mathesius, 1588, s. 18; Monatnus, 1588, s. 96.

¹³⁷Wagner, 1564, s. 80; Calckreuter, 1564, s. 29; Montanus, 1588, 96–98.