NASZA PRZESZŁOŚĆ

NOTRE PASSÉ

Études sur l'Histoire de l'Église
et de la Culture Catholique
en Pologne

113

Cracovie 2010

NASZA PRZESZŁOŚĆ

Studia z dziejów Kościoła
i kultury katolickiej w Polsce

113

Kraków 2010

Założyciel i pierwszy redaktor
KS. ALFONS SCHLETZ CM

Redaktor od tomu 101 do 113
KS. STANISŁAW ROSPOND CM

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

Projekt okładki
WACŁAW PISZCZEK CM

Na okładce:
Kościół pojezuicki w Bydgoszczy (XIX/XX w.)
(fot. z Muzeum im. L. Wyczółkowskiego w Bydgoszczy)

Wydanie publikacji dofinansował
Departament Bazy Badawczej
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego

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

ISSN 0137-3218

MARCELI KOSMAN

POCZĄTKI I ROZWÓJ CHRYSTIANIZACJI LITWY

(część II)

3. „Poganin" na Wawelu

Opóźniona w stosunku do otaczających Litwę państw chrystianizacja była spowodowana względami politycznymi, członkowie dynastii traktowali sprawę w sposób instrumentalny. Zresztą mówiąc o formalnym pogaństwie nie można zapominać o fakcie, że zdecydowana większość poddanych Giedyminowiczów na ziemiach ruskich w ok. 90% wyznawała prawosławie a przyjmowała je – kiedy tego wymagała „racja stanu" członkowie tej dynastii. Składali też stosowne przyrzeczenia, których jednak później nie dotrzymywali, jak to najprawdopodobniej uczynił ojciec Kiejstuta w 1322 r., a on sam – pod przymusem, po przegranej w 1351 r. wojnie z Ludwikiem Węgierskim o Ruś Halicko-Wołyńską: pokonany kunigas na mocy porozumienia zawartego w dniu 15 sierpnia zobowiązał się do przyjęcia chrztu, oczywiście w obrządku zachodnim (usankcjonował to przysięgą na bogów pogańskich, połączoną z zabiciem ofiarnego wołu)[144], przy czym zapowiedziano utworzenie na Litwie, wyniesionej do rangi królestwa, odrębnej prowincji kościelnej z własnym arcybiskupem, a także współpracę w wojnach z Krzyżakami i Tatarami. Obejmować ona miała również polskiego władcę Kazimierza Wielkiego[145].

I tym razem skończyło się na obietnicy.

---

[144] Szerzej M. K o s m a n, *Ceremoniał zawierania umów międzynarodowych przez wielkich książąt litewskich przed i po unii z Polską* [w:] *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich.* Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Zamek Królewski na Wawelu i Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniach 23-25 marca 1998, red. M. M a r k i e w i c z, R. S k o w r o n, Kraków 1999, s. 47nn.; idem, *Forma umów międzynarodowych Litwy w pierwszej ćwierci XIII wieku,* „Przegląd Historyczny" 57, 1966, z. 2, s. 212-232.

[145] H. W i s n e r, *Litwa. Dzieje państwa i narodu,* Warszawa 1999, s. 15.

Litewski obszar etniczny obejmował wówczas niespełna 80 tysięcy km², zamieszkany przez ok. 300 tysięcy osób. Byli to owi potencjalni poganie – potencjalni, ponieważ rozwijało się tam osadnictwo ruskie i niemieckie, to ostatnie przede wszystkim w nowej stolicy, Wilnie (kupcy, wyspecjalizowani rzemieślnicy, jeńcy osadzani na roli, głównie narodowości polskiej[146]). To dla nich władcy starali się sprowadzić duchownych, którzy nad współwyznawcami mieli sprawować opiekę duszpasterską. Około połowy XIV w. część ruska Wielkiego Księstwa obejmowała ok. 167 tys. km², natomiast część litewska 65 tys. km². Obie narodowości wzajemnie się przenikały, aktywność wykazywała ta pierwsza, ale na jej terytoriach istniały też enklawy litewskie. Prześladowania chrześcijan na tle religijnym – przynajmniej na szerszą skalę – nie miały miejsca – wersje na ten temat stanowią wytwór późniejszych legend, zarówno z kręgów katolickich jak i prawosławnych. W samym Wilnie (1349 r.) istniały trzy cerkwie i kościółek, protektorką wyznania wschodniego była długoletnia żona Olgierda, Julianna z wielkich książąt twerskich.

Na trzecią ćwierć XIV wieku i długoletnie rządy wielkiego mistrza Winrycha von Kniprode przypadło umocnienie potęgi Zakonu Krzyżackiego, co zaowocowało wzmożeniem wypraw „krzyżowych" (z udziałem rycerstwa zachodniego) przeciw Litwie. Z kolei wojny Olgierda z Moskwą (1368, 1370 i 1372) nie przyniosły zwycięstwa nad tym coraz groźniejszym konkurentem w dążeniach do zjednoczenia pod własnym berłem ziem ruskich. Młody Jagiełło, który objął władze w Wilnie po śmierci ojca (Olgierd zmarł w 1377 r.), początkowo utrzymywał poprawne stosunki z sędziwym stryjem z Trok, ale była to cisza przed burzą. Obaj dynaści reprezentowali różne pokolenia oraz koncepcje polityczne. Kiejstut we wrześniu 1379 r. zawarł dziesięcioletni rozejm z wielkim mistrzem, również jego bratanek zawarł tajne porozumienie z Krzyżakami.

Po przejściowej stracie tronu na rzecz stryja (1 listopada 1381 r.) i usunięciu go oraz zgładzeniu w podziemiach zamku w Krewie (15 sierpnia 1382 r.) Jagiełło prowadził pertraktacje w sprawie chrztu zarówno z Moskwą – w tym wypadku nie osobiście, ale poprzez

[146] Wedle Długosza zawarciu w 1325 r. przymierza między Władysławem Łokietkiem i Giedyminem miał towarzyszyć powrót z Litwy do Polski 24 tysięcy osób wcześniej wziętych do niewoli. Nawet gdyby odciąć jedno końcowe zero (rzecz często spotykana u kronikarzy średniowiecznych), to i tak liczba kilku tysięcy byłaby znaczna. O proporcjach dwóch głównych grup etnicznych – ruskiej i litewskiej. Zob. W i s n e r, op. cit., s. 13.

matkę, która korespondowała z wielkim księciem Dymitrem w sprawie małżeństwa swego panującego w Wilnie syna z jego córką Zofią (tym razem wyraźnie wiązało się to z porzuceniem przezeń pogaństwa[147]) – a równocześnie sam wkrótce po pokonaniu Kiejstuta zawarł z Zakonem porozumienie na warunkach kapitulanckich rezygnował na jego rzecz z połowy terytorium Żmudzi oraz zobowiązał się, że w ciągu czterech lat (czyli do 1386 r.) przyjmie chrzest, oczywiście w obrządku zachodnim[148].

W dokumentach wystawianych dla Krzyżaków z lat poprzednich takich zobowiązań co do zmiany wyznania nie znajdujemy. Najwidoczniej sytuacja dramatycznie się pogorszyła. Wszak w ciągu niespełna czterech dziesięcioleci (1345-1382) wielki mistrz dokonał na Litwę 96 wypraw, dochodzących pod mury zamków wileńskich i Trok, podczas gdy obrońcy nie odpowiedzieli nawet połową tej liczby (42)[149]. W jakiś sposób odpowiada ówczesnym nastrojom, choć nie jest wolna od przesady opowieść Jana Długosza, iż Litwini znaleźli się w tak trudnej sytuacji, że zamierzali opuścić strony ojczyste i osiedlić się gdzie indziej. Dziejopis wiele miejsca im poświęca relacjonując wydarzenia poprzedzone zawarciu związku państwowego między Wilnem a Wawelem. Pominiemy na tym miejscu dyskusje co do jego charakteru między historykami a także fantasmagorie publicystyczne w rodzaju „rewelacji" jednego z emigrantów litewskich w USA z drugiej połowy XX wieku, jakoby dokument Jagiełły wystawiony 14 sierpnia 1385 r. posłom polskim w Krewie był falsyfikatem[150].

[147] Л. В. Черепнин, *Русские феодалные архивы XIV-XV веков,* Moskwa-Leningrad 1948, t. I, s. 51 I 207 (treść korespondencji między Dymitrem i Julianną znana jest ze sporządzonego w 1626 r. regestu zamieszczonego w opisie dokumentów *Posolskogo Prikazu*: „Gramota velikogo knjazia Dmitrieja Ivanovicza i velikiej kniagini Uliany Olgierdovy, dokonczanije o żenit'bie vielikogo knjazia Jagajła Olgierdova, żenitisja jemu u velikogo knjazia Dmitreja Ivanovicza na doczeri a velikomu knjazju Jagajły byti v ich volje i krestisja v pravosłavnuju vieru i krestjanstvo svoje objaviti vo vsie ludi); H. Ł o w m i a ń s k i, *Agresja zakonu krzyżackiego na Litwę.*

[148] *Codex diplomaticus Lithuaniae,* wyd. E. R a c z y ń s k i, Wrocław 1845, s. 56n.

[149] J. O c h m a ń s k i, *Historia Litwy,* Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 59, M. K o s m a n, *Krzyżacy a chrzest Litwy,* [w:] *Ars historica* (Księga pamiątkowa ku czci profesora Gerarda Labudy), Poznań 1986, d. 248n.

[150] J. D a i n a u s k a s, *Autentyczność aktu krewskiego,* „Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica" II, Poznań 1987, s. 125-142. Jest to tłumaczenie artykułu ogłoszonego przedtem po litewsku w kilku wersjach (*Kriavo akto autentiškumas,* „Lituanistikos Instituto V-sis Suvažiavimas" Cleveland, Ohio 1975 (biuletyn z 17 V); to samo w „Draugas" Chicago z 17 I 1978; *Kriavo akto autentiškumas,* „Lituanistikos Instituto 1975 m. Suvažiavimo Darbai", Chicago 1976, s. 51-71. Oto końcowa reflek-

Owszem, wysłannicy Wawelu przybyli z projektem zawierającym zobowiązania wielkiego księcia, sporządzonym zawczasu w Krakowie i włączonym *in extenso* do wystawionego wówczas dyplomu[151]. Polacy wyrazili zgodę na zawarcie przez wielkiego księcia małżeństwa z Jadwigą Andegaweńską i objęcie przezeń tronu polskiego, on zaś zobowiązał się 1) wypłacić Wilhelmowi Habsburgowi odszkodowanie w wysokości 200 tysięcy florenów z powodu zerwania przez Jadwigę umowy małżeńskiej, 2) przyjąć chrzest wraz z pozostającymi dotąd przy pogaństwie braćmi oraz poddanymi (czyli w zasadzie etnicznymi Litwinami), 3) uwolnić wziętych do niewoli podczas licznych wypraw łupieżczych jeńców polskich, 4) przeznaczyć swój skarbiec na cel odzyskania utraconych przez Koronę ziem oraz 5) wcielić (*applicare*) do niej Wielkie Księstwo. Owo określenie prawne nie było jednoznaczne i zostało w niedalekiej przyszłości przez kontrahenta spod znaku Pogoni skutecznie zakwestionowane.

Na tym miejscu interesuje nas punkt drugi.

Decyzja o zerwaniu zaręczyn (czy nawet formalnie zawartego między dziećmi małżeństwa, choć z oczywistych względów nie doszło do *consummatio matrimonii*) i zawarciu związku państwowego z Litwą była śmiała, dalekosiężna, stanowiła dowód wysokiej kultury politycznej obu stron, ale przede wszystkim elity politycznej skupionej wokół Wawelu. Podjęli ją przede wszystkim małopolscy dostojnicy kościelni i świeccy, wychowani w szkole dyplomatycznej Kazi-

sja autora owych rewelacji: „Na przestrzeni kilku stuleci Polacy bezustannie wykazywali, jakoby Litwa od dawna była częścią Polski. Nie krępowali się opierać na sporządzonych przez siebie «dowodach» – «aktach». Wszakże żaden z działaczy i polityków polskich, co najmniej do upadku państwa litewsko-polskiego, owego «aktu krewskiego» nie miał i nic o nim nie wiedział.

Podsumowując wyniki prowadzonych przez przeszło 25 lat badań nad «aktem» krewskim nie mamy wątpliwości, że jest on autentycznym falsyfikatem i dlatego brak podstaw do wnioskowania, by w 1385 roku w Krewie ustanowiono «unię» Litwy z Polską" (*Autentyczność*, s. 140).

Nie tu miejsce na polemikę z awanturnictwem historycznym, zresztą Dainauskasowi po ogłoszeniu jego rewelacji na łamach „Lituano-Slavica..." dali kompetentną oprawę badacze polscy. Dokument z Krewa nie był aktem unii, ale zobowiązaniem Jagiełły jako przyszłego męża Jadwigi i króla polskiego.

[151] Akta unii Polski z Litwą 1385-1791. Wyd. S. Kutrzeba, W. Semkowicz, Kraków 1932, nr 1, s. In. Zob. H. Łowmiański, *Wcielenie Litwy do Polski w 1386 r.*, „Ateneum Wileńskie" XX, 1937, s. 36-145 (przedruk w tomie studiów tegoż badacza: *Prusy – Litwa – Krzyżacy,* do druku przyg. M. Kosman, Warszawa 1989, s. 294-402); J. Bardach, *Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV-XVII w.*, Warszawa 1970 (rozprawa: *Krewo i Lublin)*, s. 26nn.

mierza Wielkiego. Młody Jagiełło miał w swym otoczeniu członków dynastii, którym nie był obcy ani świat prawosławny, ani katolicki. Jego kancelarię prowadzili zakonnicy (franciszkanie) osiadli w Wilnie. Bliskim doradcą był czołowy przedstawiciel zamieszkałego w tym mieście zamożnego mieszczaństwa niemieckiego, Hanul rodem z Rygi, który odegrał parę lat wcześniej kluczową rolę w odzyskaniu przezeń władzy po zamachu Kiejstuta[152]. Referując przybycie poselstwa z jego udziałem (na czele stał Skirgiełło Olgierdowic, już chrześcijanin w obrządku wschodnim jako Iwan), w którego usta Jan Długosz wkłada podczas uroczystego spotkania na Wawelu te wszystkie zobowiązania, jakie dziejopis mógł znaleźć pisząc kilkadziesiąt lat później w dokumencie z Krewa:

„«*Przyrzeka zatem* [Jagiełło – MK] *przede wszystkim, że on sam ze wszystkimi swoimi braćmi, książętami litewskimi, panami i możnymi oraz całym ludem litewskim i żmudzkim przyjmie wiarę rzymskokatolicką (...). Obiecuje uwolnić wszystkich jeńców chrześcijan, szczególnie jednak zabranych z Królestwa Polskiego i na mocy prawa wojennego oddanych w niewolę. Proponuje, że wcieli wieczystą i nierozerwalną unią i spójnią do Królestwa Polskiego wszystkie przynależne do niego prawem naturalnym ziemie Litwy i Rusi oraz niektóre zdobyte orężem ziemie ruskie. Obiecuje odzyskać i wcielić z powrotem do Królestwa Polskiego ziemię pomorską, chełmińską, śląską, dobrzyńską i wieluńską oraz wszystkie inne ziemie odstąpione, zagarnięte i oderwane od Królestwa Polskiego. Przyrzeka, że przywiezie do Królestwa Polskiego wszystkie skarby własne oraz odziedziczone po ojcu i dziadku i zużyje je wyłącznie na pożytek Królestwa Polskiego. Obiecuje wreszcie, że wypłaci dwieście tysięcy florenów ustalonej poręki przyszłego małżeństwa między królewną Jadwigą a księciem Austrii Wilhelmem». Tyle poganin*"[153].

[152] S. Smolka, *Kiejstut i Jagiełło*, Kraków 1888; W. Semkowicz, *Hanul namiestnik wileński 1382-1387 i jego ród*, „Ateneum Wileńskie" VII 1930, s. 1-20; H. Maciejewska, *Hanul z Rygi (Hannike),* PSB t. IX (1960-1961), s. 284; M. Kosman, *Rzekoma działalność pisarska Hanula,* „Studia Źródłoznawcze" T. XII, 1967, s. 151 r. Hanul zmarł między 1417 a 1421 r., jego aktywność polityczna przypadła na czasy przed objęciem przez Jagiełłę tronu polskiego. Wchodził obok księcia Skirgiełły w skład poselstwa, które Jagiełło wysłał na początku 1385 r. w związku ze staraniem o rękę Jadwigi do Krakowa oraz do Budy; J. Długosz, *Roczniki, Księga X (1370-1405)*, Warszawa 1981, s. 188n.

[153] J. Długosz, *Roczniki X*, s. 189.

Wiernie przypomniał dziejopis tekst zobowiązań z Krewa. W jednym wszakże się pomylił: Skirgiełło nie był już poganinem. Do dziś nie wiemy, która strona wystąpiła z inicjatywą, kogo imiennie można uczynić promotorem związku dynastycznego, który miał przetrwać całe stulecia, okazał się więc wyjątkowo trwały. Odpowiadał, bowiem interesom obu partnerów. Możemy powiedzieć, że był to ktoś wyjątkowo mądry a raczej należy doszukiwać się takich jednostek po obu stronach.

Dziejopis informuje, że sprawa wyboru małżonka a zarazem przyszłego monarchy, jako że obie te kwestie były wówczas ściśle ze sobą powiązane, dla dobiegającej pełnoletności (czyli ukończenia dwunastego roku życia) Jadwigi stała się przedmiotem zjazdu dostojników, zwołanego około 14 lipca 1385 r. do Krakowa[154], z udziałem przede wszystkim Małopolan. Pośród panów wielkopolskich tymczasem wielu zwolenników miał Piast z Płocka, Siemowit IV, niechętnych Litwinowi też nie brakowało w bezpośrednim otoczeniu samej Jadwigi. Dyskusji więc – zdaniem księdza kanonika, niezbyt przychylnego litewskiej dynastii – nie brakowało.

Niektórzy doradcy uważali bowiem za rzecz przykrą i bolesną wynoszenie do godności królewskiej obcego, barbarzyńskiego księcia z pominięciem własnych, katolickich książąt. Przekonanie to podzielali wszyscy bliżej związani z królową Jadwigą, odrzucającą z odrazą małżeństwo z Jagiełłą. Ale *większa i rozsądniejsza część panów* mając na względzie dobro religii chrześcijańskiej, a zwłaszcza jej rozszerzenie i *„zapewnienie spokoju Królestwu Polskiemu"*, skłoniona nadto innymi warunkami proponowanymi przez Litwina zadecydowała, że należy powołać Jagiełłę na króla, zbijając przeciwne zdania i niechęć królowej Jadwigi

> *„chęcią przyjęcia wiary chrześcijańskiej przez wielkie narody i ludy* i twierdząc, że *Królestwo Polskie uzyska największą zasługę i zapewni sobie po wsze czasy najwyższe uznanie i chwałę, jeżeli dzięki jego działaniu blask czystej wiary chrześcijańskiej zajaśnieje u Litwinów, Żmudzinów i reszty barbarzyńskich ludów. Kiedy ta decyzja przez sam wzgląd na wiarę chrześcijańską odsunęła niechęć królowej Jadwigi, kobiety już wtedy pobożnej i bardzo gorliwej w wierze, łatwo też została przyjęta przez innych"*[155].

[154] Najpóźniej w owym terminie, zob. W. M a c i e j e w s k a, *Jadwiga królowa polska. Monografia historyczna,* Kraków 1934, s. 47.

[155] J. D ł u g o s z, *Roczniki X*, s. 192 (podkr. MK).

Decyzje zapadły wcześniej, w wąskim gronie, natomiast podczas zjazdu uzyskano formalną ich akceptację ze strony szerszego kręgu (mało) polskich elit politycznych. Czołowi dostojnicy byli tu zgodni, zarówno świeccy jak i duchowni, harmonijnie połączono argumenty natury ogólnopaństwowej z bardzo istotnymi przesłankami religijnymi. Bez zwłoki zostali wysłani na Litwę z pełnomocnictwami do zawarcia układu, którego warunki w postaci wymienionych wyżej i sprecyzowanych na piśmie zobowiązań Jagiełły, podczaszy krakowski Włodek z Ogrodzieńca[156], Krystyn z Ostrowa[157] i Mikołaj Bogoria[158]. Zostali oni wymienieni jako świadkowie na dokumencie z Krewa. Towarzyszyły im inne osoby z Polski oraz dwaj wysłannicy matki Jadwigi, królowej Elżbiety Bośniaczki, wdowy po Ludwiku Węgierskim (prepozyt Stefan i kasztelan Władysław). Pośród architektów nowego sojuszu czołowe miejsce zajmował ówczesny biskup krakowski. Jan Radlica, choć jego roli Długosz szczególnie nie eksponuje, choć wiele uwagi poświęca jego talentom pozateologicznym, które jednak nie

[156] Pisał się: z Ogrodzieńca a także z Charbinowic, pochodził z możnego roku Sulimów, osiadłego w drugiej połowie XIII w. w Sandomierskiem. Od 1365 r. był cześnikiem krakowskim, od 1383 r. starostą lubelskim. Zasłużony w trakcie zawierania porozumienia państwowego z Litwą. Zmarł między 31 X 1391 a 25 VI 1397. Utorował drogę do kariery synom Piotrowi, Bartoszowi, Stanisławowi i Janowi. Zob. K. P i o r o w i c z, *Charbinowski Bartosz,* PSB III (1937), s. 263.

[157] Przez pół wieku był on uczestnikiem życia politycznego, po raz pierwszy jako świadek na dokumencie z 1369 r., kiedy liczył lat piętnaście. Ze sprawowanym urzędem po raz pierwszy występuje pod 1383 r. jako „castritena Kazimiriensis, nieco później (1385 i 1386) „tutor Casimiriensis", co Długosz określa jako „tenutarius kazimierski". Krystyn był związany z dworem królowej Jadwigi od 1 marca 1387 przynajmniej do października 1394 r. występuje, jako ochmistrz jej dworu. Pełniąc ten urząd został w 1392 r. kasztelanem sandomierskim, od 1406 r. tamtejszym wojewodą, zaś od 1410 r. przez dwadzieścia lat czyli do końca życia był kasztelanem krakowskim. Wyrastał w kręgu szkoły politycznej Kazimierza Wielkiego, należał do aktywnych dostojników podczas bezkrólewia po śmierci Ludwika Węgierskiego, w 1385 r. uczestniczył wraz z Włodkiem z Charbinowic i Mikołajem Bogorią w podróży Skirgiełły z Krakowa na Węgry w sprawie uzyskania zgody matki Jadwigi na jej małżeństwo z wielkim księciem litewskim. Zob. J. W y r o z u m s k i, *Ostrowski Krystyn (Krystyn z Ostrowa) h. Rawa (1352-1430),* PSB XXIV (1979), s. 564nn.

[158] Po raz pierwszy wymieniony w źródłach pod 1366 r., wnuk wojewody krakowskiego Mikołaja, związany z polityką dynastyczną Andegawenów, od 1374 kasztelan zawichojski, później wiślicki i marszałek Królestwa. Czołowy zwolennik powołania Jagiełły na tron polski, później jeden z tych panów małopolskich, którzy wbrew większości opowiadali się za utrzymaniem odrębności państwowej Litwy a przeciw jej wcieleniu do Korony. Jeden z wychowanków szkoły politycznej Kazimierza Wielkiego, zainteresowany kontynuowaniem polityki wschodniej tego monarchy. Zob. F. S i k o r a, *Mikołaj z Bogorii h. Bogoria (zm. 1388),* PSB XXI (1986), s. 106.

przeszkadzały spełnianiu podstawowych obowiązków, na co przecież kanonik – dziejopis był w swych ocenach szczególnie czuły[159].

Jan z Radliczyc (zm. 1392), od 1382 r. pasterz stołecznej diecezji obejmującej rozległe obszary w południowej Polsce, z powodu wzrostu nazywany Małym, wywodził się z drobnej rodziny rycerskiej herbu Korab w okolicach Kalisza a swą karierę zawdzięczał pracowitości i uzdolnieniom w zakresie medycyny. Przyniosły mu one sławę i kolejne awanse. Studiował po 1361 r. – już w wieku dojrzałym – we Francji (Paryż, Montpellier), gdzie uzyskał bakalaureaty z teologii i medycyny. Dwór paryski zaprotegował go Ludwikowi Węgierskiemu, jako znakomitego lekarza i to otworzyło mu drogę do kariery w ojczyźnie: w 1380 r. został kanonikiem a wkrótce archidiakonem krakowskim oraz kanclerzem Królestwa Polskiego, należał do ustanowionego przez króla kolegium czterech wielkorządców. Wykazał się wówczas również talentami dyplomatycznymi i energią w kolektywnym kierowaniu nie wolnym od burz krajem. Na początku 1382 r. objął katedrę na Wawelu i należał do gorących zwolenników zawarcie związku z Litwą, której zagrażało śmiertelne niebezpieczeństwo ze strony Krzyżaków, podobnie jak doświadczanej w XIV wieku ich najazdami jego rodzinnej Wielkopolsce[160]. Należy sądzić, że podobne sta-

[159] „Kiedy zaś kapituła krakowska wyznaczyła dzień Oczyszczenia NM Panny na wybór przyszłego biskupa (po śmierci i pogrzebie zmarłego 12 stycznia 1382 r. Zawiszy z Kurozwęk – MK), wybrano doktora medycyny Jana Radlicę, kanonika krakowskiego i kanclerza Królestwa Polskiego na usilne interwencje w jego sprawie u kapituły krakowskiej króla Ludwika, zwłaszcza że *odznaczał się wielką siłą charakteru i odwagą.* Ten Jan urodził się w Wielkopolsce we wsi Radlice w pobliżu Kalisza z rodziców pochodzenia szlacheckiego, z domu i rodu, który ma w herbie okręt czyli Korab, z ojca Michała i matki Krystyny. Po ukończeniu w wieku młodzieńczym studiów na wydziale sztuk wyzwolonych, doszedłszy do wieku męskiego poświęcił się medycynie z natury, bowiem wykazywał do niej większe zdolności. W celu zdobycia wiedzy w dziedzinie lekarskiej udał się do Francji i zabawił przez parę lat w Montpellier. Kiedy cierpiący na różne dolegliwości król Węgier i Polski Ludwik prosił króla francuskiego, żeby mu przysłał doświadczonych lekarzy, on został wysłany. Dzięki biegłości w swojej dziedzinie, do której wykazywał także naturalne skłonności, łatwo zdobywa sympatię i króla Ludwika, i panów polskich. Arcybiskup gnieźnieński Jan zatwierdził jego wybór i na rozkaz Urbana VI wyświęconego na biskupa" (J. D ł u g o s z, *Roczniki X*, s. 115; podkr. autora – MK).

[160] A. S t r z e l e c k a, *Jan z Radliczyc zwany Radlica (zm. 1392), lekarz królewski, kanclerz, biskup krakowski,* PSB X (1962), s. 469-472. Radlica po zawarciu unii Polski z Litwą odgrywał szczególnie pozytywną rolę w jej utrwalaniu, zwalczaniu przeciwników Władysława Jagiełły, którzy wedle informacji Długosza próbowali go nawet otruć w 1389 r. Był dobrym duchem w klimacie intryg dworskich mających na

nowisko w sprawie monarszego mariażu zajmował Dobrogost z Nowegodworu herbu Nałęcz, świeżo (czerwiec 1384) powołany na biskupstwo poznańskie, który miał za sobą prace misyjne na Litwie i znajomość tamtejszych stosunków za panowania Olgierda[161]. Także arcybiskup gnieźnieński (od połowy 1382 r.) Bodzanta, do niedawna gorliwy stronnik Siemowita płockiego, należał w chwili podejmowania decyzji do zwolenników opcji litewskiej[162].

Określenie: unia w Krewie oczywiście ma charakter umowny. Potwierdzone dokumentem Jagiełły oświadczenie w sprawie przyjęcia warunków, na jakich obejmie on tron polski, stanowiło drugie ogniwo w procesie zawierania związku państwowego, poprzedzone uzgodnieniami między Skirgiełłą i panami polskimi w Krakowie. Od połowy sierpnia 1385 r. rozpoczęły się na dworze wileńskim przygotowania do wielkiej podróży władcy litewskiego na Wawel[163]. Miała być ona zsynchronizowana z kalendarzem kościelnym tak, aby rozpoczynający cykl uroczystości na Wawelu chrzest neofitów z dynastii Giedymina odbył się w lutym roku następnego a święta wielkanocne Jagiełło obchodził w swym nowym państwie, jako koronowany władca.

Olgierdowic wyruszył z Wilna pod koniec 1385 r. i jeszcze na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego – w Wołkowysku – dnia 11 stycznia roku następnego doszło do jego spotkania z wysłanymi naprzeciw posłami polskimi, którzy wręczyli mu dokument dotyczący oddania Jadwigi za żonę, przewidzianego na 2 lutego wspólnego zjazdu polsko-litewskiego dla ustalenia szczegółów związanych z charakterem nowego związku państwowego oraz zapewnieniu bezpieczeństwa przyszłemu królowi i jego orszakowi podczas przejazdu przez Polskę[164]. W skład poselstwa wchodziły te same osoby, które uczestniczyły w spotkaniu w Krewie, a także Jan Szafraniec herbu Stary

celu skłócanie pary monarszej. Pozostawił po sobie – jak mało, który dostojnik – wdzięczną pamięć w kraju i we Francji.

[161] S. T r o j a n o w s k i, *Dobrogost z Nowegodworu (pod Warszawą) i Leżenic (nad Radomką) h. Nałęcz (zm. 1402),* PSB V (1939-1946), s. 245 n.; zob. M. K o s m a n, *Między ołtarzem a tronem. Poczet prymasów Polski,* Poznań 2000, s. 49n.

[162] S. T r o j a n o w s k i, *Bodzęta (Bodzanta), zm. 1388, wielkorządca krakowski, później arcybiskup gnieźnieński,* PSB II (1936), s. 183.

[163] Zob. na ten temat referat autora pt. *Zaczęło się w Lublinie...* wygłoszony w dniu 2 lipca 2009 r. na Wydziale Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej podczas konferencji naukowej „Od unii lubelskiej do europejskiej". Tam dalsza literatura. Materiały pokonferencyjne w druku, sprawozdanie z obrad: M. K o s m a n, „Przegląd Politologiczny", nr 3, Poznań 2009, s. 169-179.

[164] *Akta unii Polski z Litwą*, nr 2.

Koń, w przyszłości podkanclerzy (1418-1423), a następnie kanclerz Królestwa (1423-1433)[165].

Wilhelm okazał się persona non grata (panowie małopolscy właśnie w drugiej połowie1385 r. skutecznie strzegli królowej przed kontaktami z nim, kiedy zjawił się na kwaterze w klasztorze sprzyjających mu niemieckich franciszkanów), z mazowieckim konkurentem Jagiełło nie tracąc czasu zawarł porozumienie, w ramach którego Piast zrzekł się pretensji do tronu polskiego i obiecał zwrócić zajęte ziemie koronne, za co rekompensatę miał otrzymać na Rusi wraz z obietnicą ręki siostry władcy litewskiego, której pogańskiego imienia nie znamy a przeszła do historii po przyjęciu chrztu jako Aleksandra (zm. 1434). Nie wykluczone, że porozumienie między przyszłymi szwagrami zostało zawarte dopiero na początku 1386 r.[166]

Po przekroczeniu granicy przyszły król zabawił kilka dni w Lublinie, gdzie na jego powitanie przybyło wielu dostojników i szlachty. Nie bardzo można wierzyć niechętnemu mu Długoszowi, jakoby „*niewielu panów polskich wyszło mu na spotkanie*", natomiast tłumy zjawiły się dopiero u boku Jadwigi w Krakowie[167]. Wielką radość miało przybyszowi sprawić spotkanie z wojewodą krakowskim Spytkiem z Melsztyna. Zjazd w Lublinie doszedł do skutku w wyznaczonym terminie, czyli dnia 2 lutego i to wówczas zgromadzeni okrzyknęli Jagiełłę królem („*jednomyślnie przyjęty jako król i pan Polski*")[168]. Był to pierwszy z odnotowanych 35 pobytów władcy w tym mieście w ciągu niemal półwiecznego panowania[169].

Z Lublina orszak wraz z coraz liczniejszymi towarzyszącymi mu rycerzami polskimi ruszył do Krakowa „ociężałym i powolnym marszem" – jak nie bez pewnej złośliwości pisze dziejopis, który jednak

[165] O Szafrańcu szerzej: J. K r z y ż a n i a k o w a, *Kancelaria królewska Władysława Jagiełły. Studium z dziejów kultury politycznej w XV wieku,* cz. II: *Urzędnicy,* Poznań 1979, s. 95nn.

[166] Zob. J. T ę g o w s k i, *Pierwsze pokolenie Giedyminowiczów,* s. 149n.; idem, *Sprawa ruska w stosunkach Siemowita IV z Władysławem Jagiełłą,* „Zeszyty Historyczne WSP w Częstochowie", nr 2, 1992, s.115-127; A. Ś w i e ż a w s k i, *Nadanie ziemi bełskiej Siemowitowi IV,* „Przegląd Historyczny" LXXII, 1981, z. 2, s. 269-287.

[167] J. D ł u g o s z, *Roczniki X,* s. 199.

[168] *Codex epistolaris saeculi XV,* T. II część 1, Kraków 1891, nr 147. Było to zgodne z deklaracją poselstwa polskiego złożoną Jagielle w Wołkowysku.

[169] R. S z c z y g i e ł, (H. G m i t e r e k i, P. D y m m e l), *Lublin – dzieje miasta,* T. I: *Od VI do końca XVIII wieku,* Lublin 2008, s. 42; A. S o c h a c k a, *Zjazdy polsko-litewskie w Lublinie i Parczewie w czasach Władysława Jagiełły,* [w:] *Annales UMCS,* Sectio F, vol. XLI/XLII, Lublin 1986/1987, s. 65nn.

rzetelnie referuje bieg wydarzeń na Wawelu po przybyciu Litwinów, zapoczątkowany publicznym unieważnieniem przez Jadwigę pierwotnej umowy ślubnej z Habsburgiem i jej zgodą na ślub z Jagiełłą:

> „*nie dla dogodzenia żądzy i rozkoszom ciała, ale by zapewnić wzrost wiary chrześcijańskiej i pokój wśród chrześcijan.*
> *Uzyskawszy zatem od niej słowo, we czwartek, czternastego lutego, to jest w uroczystość św. Walentego, najpierw wielki książę litewski Jagiełło, a potem jego bracia książęta litewscy, bojarowie i szlachta pouczeni dokładnie w wierze katolickiej i jej prawdach, wyznają i przyjmują świętą, prawowierną wiarę, odrzuciwszy błędy pogaństwa i z wielką gorliwością przyjmują chrzest w katedrze krakowskiej z rąk arcybiskupa gnieźnieńskiego Bodzęty i biskupa krakowskiego Jana. A odrzuciwszy imiona pogańskie nadano odpowiednio wielkiemu księciu Jagielle imię książąt polskich Władysław, Wiguntowi Aleksander, Korygielle Kazimierz, a Świdrygielle Bolesław. Pozostałych książąt litewskich, braci księcia Jagiełły, ponieważ już dawno przyjęli chrzest według obrządku greckiego, nie można było nakłonić do odnowienia, albo, żeby użyć lepszego wyrażenia, do uzupełnienia chrztu. A książę Władysław czyli Jagiełło, przyjąwszy główny i pierwszy sakrament, w tym samym dniu przystąpił znów do drugiego i we wspomnianej katedrze krakowskiej zawarł publicznie wobec arcybiskupa gnieźnieńskiego Bodzęty małżeństwo z (...) królową polską Jadwigą. A podległe mu ziemie Litwy, Żmudzi i Rusi, nad którymi z tytułu dziedzicznego i nabytego prawa sprawował pełną i prawowitą władzę, zapisał na zawsze Królestwu Polskiemu, zjednoczył z nim, wcielił do niego, przyłączył i związał w całość oraz zobowiązał się pod przysięgą, że ochrzci ich narody i nawróci na prawdziwą wiarę. I chociaż panowie i magnaci polscy radami i perswazjami nakłaniali wspomnianego króla polskiego Władysława, aby się pozwolił ochrzcić na dwa dni przed koronacją na króla, nie zgodził się jednak i nie chciał przyjąć łaski chrztu bez godności królewskiej, obawiając się niedotrzymania umowy*"[170].

Dostrzegamy tu wyraźną tendencyjność XV-wiecznego historyka, który przecież dysponował dokładnymi materiałami stanowiącymi podstawę do opisu cyklu uroczystości. Polegała ona na imputowaniu

[170] J. Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego, Księga X, (1370-1405).* Przekład J. M r u k ó w n a, Redakcja Z. P e r z a n o w s k i, Warszawa 1981, s. 202n.

Litwinowi obaw, że druga strona mogła być nieszczera i brała pod uwagę złamanie ustaleń w chwili, gdy on formalnie wyrzeknie się starych bogów. Taka sytuacja jednak *nie* wchodziła w rachubę, gospodarze byli odpowiedzialnymi politykami, jeśli prowadzili między sobą dyskusje – to miały one miejsce wcześniej, przed podjęciem decyzji a te były dla Korony korzystne w wymiarze materialnym (przyrzeczenie – ostatecznie nie zrealizowane, ale o tym wówczas nie wiedziano – wcielenia Wielkiego Księstwa) oraz ideowym (zasługa nawrócenia ostatniego pogańskiego państwa w Europie).

Wjazd Jagiełły do Krakowa nastąpił 12 lutego, chrzest trzy dni później, co ostatecznie ustalił Stanisław Smolka w oparciu o paleograficzną i chronologiczną analizę oryginału *Kalendarza Krakowskiego,* przy czym zwrócił uwagę na nieścisłości źródeł np. uroczystość św. Walentego w owym roku przypadła na środę, a nie czwartek[171].

Kolejność uroczystości kościelno-państwowych została wcześniej zaplanowana, w takich sytuacjach nic nie było kwestią przypadku. Zanim w niedzielę 18 lutego odbył się ślub Litwina z Andegawenką, Jadwiga oświadczyła w katedrze o zerwaniu zaręczyn z Wilhelmem. Od tego momentu do koronacji nowego króla minęły dwa tygodnie, odbyła się ona, bowiem również w niedzielę, w dniu 4 marca. Pośród licznie zgromadzonego duchowieństwa byli wówczas trzej obecni w Krakowie najwyżsi dostojnicy kościelni w kraju – metropolita gnieźnieński Bodzęta w asyście biskupów – krakowskiego Jana Radlicy, gospodarza katedry wawelskiej i poznańskiego – Dobrogosta z Nowegodworu. Długosz i tym razem nie ustrzegł się od pomyłki – napisał, bowiem jakoby ślub i koronacja odbyły się tego samego dnia, to jest 17 lutego, w niedzielę Pięćdziesiątnicy. Właściwą datę podaliśmy wyżej. Na tę okazję wykonana została nowa korona ze złota i klejnotów, poprzednią bowiem Ludwik wywiózł na Węgry.

Imię chrzestne przyszłego monarchy nawiązywało – tak się na ogół sądzi – do pradziada Jadwigi po kądzieli, Władysława Łokietka. Nosił je też inny Piast, Władysław Opolczyk, który występował w roli ojca chrzestnego. Ale również pozostali neofici z litewskiej dynastii zostali obdarowani imionami popularnymi w niedawno panującej rodzimej

[171] Wcześniej poprawnie podał datę chrztu Karol Szajnocha. Zob. S. S m o l k a , *Rok 1386*, Kraków 1886, s. 121n.; Z. W d o w i s z e w s k i, *Genealogia Jagiellonów i Domu Wazów w Polsce,* Kraków 2005, s. 59 (autor pisze, że Długosz starając się nieścisłości w datacji skorygować, „rzecz całą jeszcze bardziej zagmatwał"); T ę g o w s k i, *Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów,* s. 127.

dynastii: Korygiełło stał się Kazimierzem, Świdrygiełło Bolesławem. Kolejny Olgierdowic, szesnastoletni wówczas Wigunt, stał się Aleksandrem, zaś ich stryjeczny brat, Kiejstutowy syn Witold dał się wówczas ochrzcić po raz trzeci, po przyjęciu pierwszego sakramentu z rąk krzyżackich w październiku 1383 r. wraz ze starogermańskim imieniem Wigand, w obrządku prawosławnym na życzenie Jagiełły po zerwaniu z Zakonem (1384) najpewniej, jako Aleksander i teraz dla pewności, już po katolicku, z tym samym imieniem. Towarzyszyć ono miało mu do końca życie, gdyż w dokumentach występował jako *Alexander alias Vitold.* Byłby to więc jedyny członek dynastii, który po układzie z Krewa uważał, że przyszłość swą winien wiązać z katolicyzmem a nie z obrządkiem wschodnim. Inni – a przecież była ich spora gromada – tej drogi nie wybrali[172].

Nazajutrz po koronacji nowy władca rozpoczął urzędowanie od przyjęcia na rynku Krakowa hołdu od mieszczan i przystąpił do pełnienia obowiązków. Nie trzeba było długo czekać na negatywną reakcję ze strony Malborka – wielki mistrz Konrad Zollner von Rottenstein (1382-1390), który odmówił funkcji ojca chrzestnego oraz udziału w uroczystościach krakowskich, zachowując postanowienie pokoju kaliskiego 1343 r. z Koroną, nie przyjął do wiadomości postanowień z Krewa i Lublina. Pod nieobecność wielkiego księcia, którego pierwszy pobyt poza krajem miał trwać cały rok, wkroczył na Litwę z wojskiem od strony Prus i Inflant w towarzystwie zbiegłego doń królewskiego brata Andrzeja, księcia pskowskiego i połockiego. Dokonał spustoszenia i wrócił do Prus, zaś z pomocą napadniętym wyruszyli Skirgiełło i Witold w towarzystwie polskiego rycerstwa. Królewska para tymczasem rozpoczęła objazd kraju, zwłaszcza znękanej wewnętrzną wojną Wielkopolski.

W połowie kwietnia 1386 r. odwiedził Pyzdry, następnie Poznań, Gniezno i Trzemeszno, po czym10 maja znalazł się w Radomiu i podróżował po Małopolsce. Dwukrotnie – zresztą na krótko – zjawił się na Wawelu, by jesienią rozpocząć wielką podróż do swego dziedzicznego państwa: 23 października był w Łucku, od 25 grudnia przebywał w Wilnie, skąd przedsiębrał podróże po Litwie właściwej (oraz dalsze – do Witebska i Połocka), by ją opuścić w drugiej połowie czerwca 1387 r. i 5 lipca odnotować swą obecność w Lublinie[173].

[172] Ibidem, s. 211.

[173] A. G ą s i o r o w s k i, *Itinerarium króla Władysława Jagiełły 1386-1434,* Warszawa 1972, s. 29n.

Uroczystości krakowskie z lutego i początków marca 1386 r. uczcił poetyckimi strofami dwa wieki później skłonny do fantazjowania kanonik żmudzki, Mazur Maciej Stryjkowski, który wielce ubarwił dzieje, w tym obraz przybycia Litwinów na Wawel a potem likwidacji starego kultu pogańskiego[174], zaś pięć lat później (1582) ogłosił – tym razem w całości prozą – kolejne dzieło poświęcone tej samej tematyce.

W relacji wielokrotnie tu cytowanego kanonika krakowskiego należy skorygować informacje o większej liczbie neofitów ochrzczonych wraz z władcą na Wawelu oraz o poprzedzających udzielenie mu pierwszego sakramentu naukach – był on, bowiem już wcześniej obeznany z zasadami wiary na dworze wileńskim, gdzie miał do czynienia z duchownymi tak katolickimi jak prawosławnymi. Z jego osobą, jako osobiście zaangażowanym *sui generis* misjonarzem Litwy związała jej chrystianizację tradycja staropolska, poczynając od Długosza. W 1631 r. wystawił mu Szymon Starowolski, który w ślad za poprzednimi dziejopisami (*Wojownicy sarmaccy*) głosił chwałę dynastii jagiellońskiej i jej założyciela:

„*Władysław nie tylko sam przyjął wtedy wiarę chrześcijańską, ale uczynił to razem z całym narodem litewskim, połączył wiecznym przymierzem wszystkie swoje ziemie z Polską, dołożył ogromnego trudu, wysiłku i kosztów, aby jego dziki i barbarzyński naród odwrócił się od czarodziejskich i diabelskich przesądów i skierował się ku czci prawdziwego Boga. Ów potężny król nie uznał za swą ujmę pełnienie posługi nauczyciela i apostoła wśród prostego i zwyczajnego ludu, ponieważ nasi kapłani nie znali całkowicie języka litewskiego. Uważał, że obowiązki i powinności króla tylko wtedy spełnia w wystarczający sposób, jeśli kieruje zarówno sprawami ludzkimi, jak i z największą gorliwością troszczy się o sprawy boskie. Gdy więc pogański i bezbożny dotąd naród litewski doprowadził już do owczarni Chrystusowej i oddał go Kościołowi, aby również przywołać Czechów do pierwotnej i zdrowej nauki, gdyż w wielorakie błędy zwodniczo ich uwikłał Jan Hus. A kiedy pojął, że zbyt mocno trwają w błędzie, nie przyjął ofiarowanego przez nich tronu...*"[175]

A więc neofita stał się głosicielem prawd wiary oraz czuwał nad jej czystością...

4. Chrzest Auksztoty w 1387 r.

Kiedy król wchodził w obowiązki władcy Królestwa Polskiego, episkopat bez nadmiernego pośpiechu przygotowywał się do zaprowadzenia katolicyzmu na Litwie etnicznej, czyli na tych obszarach, które podlegały realnej władzy wielkiego księcia. I znowu – tak jak w odniesieniu do niego samego – kierowano się kalendarzem kościelnym, to jest ustalono czas formalnej likwidacji pogaństwa na pierwsze miesiące – przed Wielkanocą roku 1387. Szeroko – choć musimy podchodzić do tych informacji ostrożnie – opisuje przebieg wydarzeń nieoceniony największy dziejopis naszego średniowiecza:

„*Król polski Władysław chcąc zgodnie ze zobowiązaniem, które podjął pod przysięgą w układzie zawartym z Królestwie Polskim i królową Jadwigą, doprowadzić lud i ziemię litewską od bałwochwalstwa i pogańskich przesądów do czci jednego, prawdziwego Boga i prawdziwej wiary, pragnąc nade wszystko z głębi swego serca wzrostu wiary chrześcijańskiej, wziąwszy z Królestwa Polskiego arcybiskupa gnieźnieńskiego Bodzętę i wielu przykładnych i pobożnych duchownych, dzięki których wiedzy, staraniu i pracy mogła zostać zasiana i zakwitnąć religia chrześcijańska wśród narodu oddanego wierzeniom pogańskim, udaje się na Litwę (na której jeszcze Chrystus był nieznany i znienawidzony). Nie poprzestając na duchownych, bierze ze sobą królową Jadwigę, by zobaczyła nową ojczyznę, nowy kraj i lud swego męża, a także książąt mazowieckich Siemowita i Jana* [Janusza Starszego – MK], *księcia Konrada Oleśnickiego, wojewodę poznańskiego Bartosza z Wezemborga, kasztelanów sądeckiego Krystyna z Kozichgłów, wiślickiego Mikołaja z Ossolina, kanclerza Zaklikę z Międzygórza, podkanclerzego Królestwa Polskiego Mikołaja z Moskorzewa, cześnika Włodka z Charbinowic, podkomorzego krakowskiego Spytka z Tar-*

[174] M. Stryjkowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia,* opr. J. Radziszewska, Warszawa 1978, s. 306 (pierwodruk: 1577).

[175] S. Starowolski, *Wybór z pism.* Przekład tekstów łacińskich, wybór i opracowanie I. Lewandowski, „Biblioteka Narodowa" seria I, nr 272, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 73.

nowa i podczaszego krakowskiego Tomka oraz mnóstwo innych panów polskich i rycerzy.
A po przybyciu na Litwę urządził w Popielec zjazd w Wilnie. Kiedy tam na rozkaz królewski zgromadzili się bracia króla, książęta trocki Skirgiełło, grodzieński Witold, kijowski Włodzimierz, nowogrodzki Korybut oraz spora liczba rycerzy i ludu, przez wiele dni król polski Władysław z pomocą chrześcijańskich książąt, którzy się zgromadzili, pracowali nad rycerzami i ludem, aby porzuciwszy fałszywych bogów, których dotąd czcili zwiedzeni fałszem i błędem pogan, zgodzili się uznać i przyjąć wiarę i kult jednego, prawdziwego Boga i jego chrześcijańską religię. Kiedy barbarzyńcy sprzeciwiali się temu i twierdzili, że jest rzeczą niegodziwą i nieroztropną wbrew zwyczajom przodków opuszczać i narażać na niszczenie siebie i swoje bóstwa (najważniejsze zaś były: ogień, który uważali za wieczny, a który kapłani podsycali we dnie i w nocy dorzucając drwa, gaje, które uważali za święte oraz żmije i węże, w których według ich przekonania mieszkają i ukrywają się bóstwa), król Władysław kazał na oczach barbarzyńców zgasić uznawany przez nich za wieczny ogień w mieście Wilnie, głównym mieście i stolicy narodu, ogień, którego strzegł, podsycając ustawicznym podrzucaniem drzewa, kapłan zwany w ich języku Znicz, który proszącym i zwracającym się z pytaniem o przyszłość, dawał fałszywe, rzekomo otrzymane od bóstwa odpowiedzi, a świątynię i ołtarz, na którym składano ofiary, zburzyć. Ponadto polecił gaje, które uważano za święte, powycinać i połamać ich zagajniki oraz pozabijać i wytępić wszelkie żmije i węże, które znajdowały się we wszystkich domach, jako bóstwa opiekuńcze, a barbarzyńcy podnosili jedynie płacze i lamenty z powodu zniszczenia i całkowitego wytępienia ich fałszywych bogów i wyroczni, ponieważ nie mieli odwagi sarkać na rozkazy króla"[176].

Centralnym wydarzeniem stał się zwołany do Wilna na drugą połowę lutego 1387 r. wielki zjazd bojarstwa, podczas którego w ślad za likwidacją tamtejszego ośrodka starego kultu stał się chrzest licznych przedstawicieli tej grupy. Jego konsekwencją było objęcie uczestników sakramentyzacji przywilejem monarszym wydanym dla katolików, pomijającym więc wyznawców prawosławia. Następnie, monarcha w ciągu pierwszego półrocza odbywał wyprawy w tym samym celu do innych większych miejscowości. Długosz, który nie zapomina o akcentowaniu związków nowych terytoriów z metropolią gnieźnieńską,

[176] J. D ł u g o s z, *Roczniki X*, s. 210n.

o wyposażeniu nowej katedry w księgi, obrazy, ornaty i naczynia liturgiczne przez Jadwigę, pisze o królu, że ustanowił on również na terenie Litwy siedem kościołów parafialnych – w Mejszagole, Wiłkomierzu, Miednikach, Niemenczynie, Krewie oraz w Hajnie i Obolcach[177].

Malowniczy obraz likwidacji pogaństwa znajdujemy u Długosza, który czerpał wiadomości ze świeżej całkiem tradycji a panteon bałtyjskich bogów przeniósł również do czasów polskich za Mieszka I. W każdym razie o zjawisku tym na Litwie wiemy bez porównania więcej niż o analogicznych zjawiskach za pierwszych Piastów. Dziejopis wielce ubarwił swą relację, zwiększył też liczbę osób towarzyszących królowi ze strony polskiej, by w ten sposób wyeksponować jej udział w dziele chrystianizacji ziem nad Wilią. Nie musiał zresztą tego czynić, wystarczyło bowiem ukazać rzeczywisty wpływ Kościoła z gnieźnieńskiej prowincji, który przecież wziął na siebie przeprowadzenie zmian wyznaniowych w Wielkim Księstwie.

Rzecz najistotniejsza to nieobecność Jadwigi, która w tym samym czasie, kiedy Jagiełło przebywał w ojczyźnie, udała się na Ruś Czerwoną, by odzyskać sporne terytoria z rąk jej węgierskich rodaków. Kiedy on przebywał w Wilnie, ona znajdowała się w drodze do Lwowa[178]. Wątpliwe też, w każdym razie nie znajduje potwierdzenia, by królowi towarzyszyła druga z najważniejszych osób, metropolita gnieźnieński Bodzanta, osoba niemłoda i sterana życiowymi trudami, który miał zejść ze świata w następnym roku[179].

[177] Ibidem, s. 213n.

[178] O. H a l e c k i, *Jadwiga Andegaweńska i kształtowanie się Europy Środkowowschodniej*. Z pierwodruku angielskiego przeł. M. B o r o w s k a - S o b o t k a, Kraków 2000, s. 173. Autor zauważa, że przywrócenie Polsce znajdującej się wówczas pod rządami ziemi halickiej (oraz innych obszarów nazywanych *regnum Russiae)* zostało powierzone celowo nie Jagielle, ale Jadwidze, spadkobierczyni Kazimierza Wielkiego, ponieważ był to warunek jej sukcesji w Polsce po ojcu.

[179] M. K o s m a n, *Między ołtarzem*, s. 47; S. T r o j a n o w s k i, op. cit., s. 183; Paulius R a b i k a u s k a s, *Krikščioniškoji Lietuva.Istorija, hagiografija, šaltiniotyra.* Sudarė Liudas Jovaiša, Vilnius 2002, s. 45. Władysław Abraham (*Polska a chrzest Litwy*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Kraków 1914, s. 21) pisał, że nie należy bez zastrzeżeń przyjmować opowieści, „jakoby wszyscy misjonarze języka litewskiego nie znali, lecz jakiś inny język w szczególności polski, narzucać chcieli. Podobnego wniosku nie można również wysnuwać z przekazanego przez (...) kronikarzy faktu, że Jagielle w jego podróży misyjnej na Litwie miała towarzyszyć królowa Jadwiga, tudzież najznakomitszy biskupi polscy: arcybiskup gnieźnieński Bodzanta i biskup krakowski Jan Radlica. Gdyby wiadomości te, o których żadne ze źródeł współczesnych nie wspomina, były nawet zupełnie pewne, co zresztą jest bardzo prawdopodobne, to świadczyłoby tylko o tym, że król wyprawie swej starał się nadać

Natomiast królowi najpewniej towarzyszył nie wymieniony na tym miejscu przez Długosza, natomiast wspomniany przez współczesne wydarzeniom i całkowicie wiarygodne źródło (arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Trąba, który w 1387 r. należał do najbliższego otoczenia króla, po chrzcie na Wawelu został jego spowiednikiem), występował jako świadek podczas procesu z Krzyżakami w 1422 r., które stwierdza, że król udał się do ojczyzny *z pewnym biskupem* a jego rodacy ochoczo przystępowali do chrztu:

„*Postea vero ipso rege baptisato per aliquod tempus idem rex cum quodam episcopo accessit ad terram Lithwanie et Samogittarum et incolas dictarum terrarum libenti animo currentes ad baptismum baptisari fecit*"[180].

Był to wyznaczony przez episkopat polski organizator dzieła nawrócenia Litwy a zarazem przewidziany kandydat na jej pierwszego biskupa. Nazwisko jest znane z licznych źródeł. Długosz wymienia je nieco później, kiedy pisze o organizacji nowej diecezji i pierwszych na jej terenia parafiach. Andrzej herbu Jastrzębiec, nazywany Andrzejem z Krakowa, Andrzejem Wasiło (Wasillo) lub Andrzejem Polakiem, franciszkanin, zyskał w połowie XIV w. sławę kaznodziei na Mazowszu i uznanie jako misjonarz na Litwie; później został spowiednikiem Elżbiety Łokietkówny i zapewne dzięki protekcji dworu andegaweńskiego w dniu 31 lipca 1370 r. otrzymał sakrę pierwszego biskupa Seretu w Mołdawii. W dwa lata później powierzono mu opiekę nad diecezją halicką, od 1377 do 1382 r. zajmował stanowisko sufragana gnieźnieńskiego i z tego tytułu pełnił różne funkcje dyplomatyczne. Znalazł się w najbliższym otoczeniu Jadwigi po jej przybyciu do Polski i należał do aktywnych zwolenników litewskiego mariażu młodziutkiej królowej. Świadek chrztu Jagiełły najpewniej jemu zawdzięczał nominację na pierwszego ordynariusza diecezji stołecznej w Wielkim Księ-

jak najwięcej blasku i zewnętrznej świetności, aby podnieść tak wobec świata zachodniego, jak i wobec własnych litewskich poddanych jej znaczenie...". Odrzuca obecność Jadwigi, Bodzanty i Dobrogosta w Wilnie; zob. T. S i l n i c k i, *Arcybiskup Mikołaj Trąba,* Warszawa 1954, s. 56.

[180] *Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum,* T. II, Poznań 1855, s. 185. Zob. W. A b r a h a m, op. cit., s. 22; S.M. K u c z y ń s k i, *Mikołaj Trąba (ok. 1358-1422), spowiednik Jagiełły, podkanclerzy kor., arcybiskup halicki, arcybiskup gnieźnieński, pierwszy prymas Polski,* PSB XXI (1976), s. 97. Autor pisze o trzyletnim więzieniu Trąby w Wiedniu przez Habsburgów w trakcie podróży do Rzymu 1387 r. z informacją o chrzcie Litwy. Inni badacze powątpiewają w tak długi okres pozbawienia posła królewskiego wolności i to w trakcie zleconej misji załatwienia sprawy odszkodowania za zerwane zaręczyny z Wilhelmem.

stwie, obejmującej swym zasięgiem całe to państwo. Zrozumiałe więc, że towarzyszył królowi w jego misyjnej podróży do ojczyzny[181].

Królowi zapewne towarzyszył w gronie duchownych też przyszły pierwszy prymas Polski, Mikołaj Trąba, który o tym wspominał zeznając jako świadek przed sędzią papieskim podczas procesu polsko-krzyżackiego w 1422 r. Opowiadał on wówczas o okrucieństwach ze strony Krzyżaków, którzy podczas najazdów na Litwę, kiedy słyszeli od jej mieszkańców, że zostali już ochrzczeni i nawet podawali swoje nowe imiona, ci „bierzmowali" ich mieczem ze słowami: „*et ego te confirmo cum gladio*"[182]. Przez długie lata należał do najbardziej zaufanych współpracowników monarchy, któremu zawdzięczał nominację na arcybiskupa halickiego a następnie gnieźnieńskiego i kierowanie w przełomowej dekadzie (1403-1412) kancelarią koronną w randze podkanclerzego. Zeznając na kilka miesięcy przed śmiercią podczas wspomnianego procesu z Zakonem, przypominał własne perypetie z 1387 r. Mianowicie po przeprowadzeniu likwidacji kultu pogańskiego został przez Władysława Jagiełłę wysłany do Rzymu z informacją na ten temat, którą miał przygotować grunt dla oficjalnego poselstwa w sprawie organizacji nowej diecezji z siedzibą w Wilnie. Po drodze jednak został w Wiedniu uwięziony przez Habsburgów, u których w niewoli wedle Długosza miał spędzić cztery lata. Monografista jednak słusznie zauważa, że musiał być uwolniony znacznie wcześniej[183].

Cytowany dziejopis zapewne przesadza pisząc o braku duchownych władających językiem pogańskich jeszcze poddanych monarchy – nie było ich zbyt wielu to pewna, a jednak znaleźli się w orszaku monarchy. Co więcej, on sam obecny przy likwidacji głównych ośrodków starego kultu (święte gaje, ogień) patronował tym działaniom, jako prominentny jego funkcjonariusz, takie bowiem funkcje pełnili władcy. Do krainy

[181] Imię Wasillo, która znajdujemy u Długosza i późniejszych dziejopisów, miało powstać ze wsi Wasylowa na Podlasiu, której na rok przed śmiercią nadał przywileje. Pochodził z rodziny rycerskiej w Małopolsce, której rodową siedzibę stanowiła wieś Zabłocie koło Wieliczki. Młodość i studia nieznane, doświadczenie misyjne nabył zarówno na Litwie jak i w Mołdawii, w której osiągnięcia dla katolicyzmu i dla Węgier legły u podstaw stworzenia biskupstwa w Serecie. Nie było ono bogato uposażone, zresztą w tym względzie mimo wysokich donacji ze strony króla szczególnie nie wyróżniało się również biskupstwo wileńskie, skoro władca uznał za stosowne wspomóc jego pierwszego ordynariusza bogatą prebendą w Królestwie, to jest probostwem w Kłodawie. Zob. K. P i e r a d z k a, *Andrzej (zm. 1398) franciszkanin, herbu Jastrzębiec,* PSB I (1935), s. 102n.; J. A t a m a n, *Andrzej Wasiło*, „Encyklopedia Katolicka", t. 1, kol. 543.

[182] *Lites ac res gestae,* II, s. 185; zob. F i j a ł e k, op. cit., s. 59.

[183] S i l n i c k i, op. cit., s. 60.

baśni, bowiem nauka XX-wieczna odesłała barwne opowieści o stanie kapłańskim a zwłaszcza o najwyższym kapłanie Krywe Krywejte rezydującym w miejscowości Romowe ulokowanej na terenie Nadrowii, *sui generis* bałtyjskim Rzymie. W procesie rewidowanie przedrozbiorowych legend, spopularyzowanych przez poezję i prozę doby romantyzmu, ogromną rolę odegrał – niekiedy hiperkrytyczny – Aleksander Brückner. Ofiarnikiem podczas sprawowania obrzędów mógł być każdy, z reguły w danym momencie najdostojniejszy autorytetem lub pochodzeniem społecznym. Trudno jednak było Długoszowi, który zgodnie z prawdą historyczną pisze o osobistej aktywności władcy w pierwszej połowie 1387 r. pisać o jego funkcjach związanych z dawnym kultem, więc poprzestaje na samym obrazie jego likwidacji (i próbach opierania się ze strony pogan), natomiast eksponuje udział w zakresie głoszenia prawdy o Bogu chrześcijańskim[184].

Po śmierci króla – a więc z perspektywy niemal półwiecza po chrzcie Aukształoty – apologię Władysława Jagiełły na forum europejskim z wyeksponowaniem jego zasług dla wprowadzenia wiary w ojczyźnie przedstawił w mowie żałobnej wygłoszonej na soborze w Bazylei podczas uroczystego nabożeństwa zorganizowanego przez biskupa poznańskiego Stanisława Ciołka świadek owych wydarzeń, mistrz Mikołaj z Kozłowa, profesor i rektor Akademii Krakowskiej, który reprezentował na obradach tego europejskiego gremium ordynariusza krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego. Za nim właśnie Długosz w swej historii napisał, że monarcha osobiście przełożyć miał na język litewski modlitwę *Ojcze nasz* i wyjaśniał arkana składu apostolskiego[185].

[184] M. K o s m a n, *Litwa pierwotna. Mity, legendy, fakty,* Warszawa 1989, s. 90-119 (rozdział o mitologii stanu kapłańskiego na Litwie przedchrześcijańskiej oraz jego rzekomym najwyższym przywódcy). Na temat legend o martyrologii katolików i prawosławnych tamże, s. 120-168 (*Czternastu franciszkanów; Męczennicy, których nie było),* o Aleksandrze Brücknerze jako badaczu kultury religijnej pierwotnej Litwy tamże, s. 5-18.

[185] Mikołaj Kozłowski herbu Lis (zm. 1443), kanonik poznański i krakowski i pleban w Zagości pod Wiślicą, pochodził ze średniozamożnej rodziny rycerskiej w powiecie miechowskim, był synem Mszczuja, komornika sądu ziemskiego krakowskiego w początkach panowania Władysława Jagiełły. Bakalaureat sztuk wyzwolonych uzyskał na uniwersytecie w Pradze (1398) a stopień mistrza w cztery lata później, kiedy był tam na wydziale Artes Liberales wykładowcą. Około 1404 r. występuje na Akademii Krakowskiej, gdzie w czasie wielkiej wojny z Zakonem Krzyżackim był rektorem i rozpoczął studia teologiczne uwieńczone bakalaureatem (1412), a po latach doktoratem (1425). Zob. życiorys pióra Mariana Zwiercana, PSB XV (1970), s. 26nn. Długosz mowę Kozłowskiego ocenia jako znakomitą i pisze, że „swymi słowy wycisnął łzy z oczu wielu ojców soboru", kiedy przypominał zwycięstwa odniesione przez zmarłego króla oraz „jego pobożne, pełne najgłębszego poświęcenia czyny na rzecz wiary i prawowiernej religii' (J. D ł u g o s z, *Roczniki,*

Na osobisty udział króla w pracach chrystianizacyjnych pośród Litwinów zwraca uwagę zasłużony badacz dzieła ich nawracania, ksiądz Jan Fijałek w swym fundamentalnym dziele, kiedy analizuje treść mowy soborowej Mistrza Mikołaja, pisząc, że monarcha angażował się tu nie tylko w 1387 r., ale i później, gdy niemal corocznie odwiedzał ojczyznę i wówczas

> *„czuwał nad tym i pilnie się dowiadywał, czy się uczą katechizmu i czy go umieją; tych, którzy dobrze odpowiadali, hojnie wynagradzał i przez takie drogie podarunki zniewalał, by się uczono prawd wiary i modlitwy. Powiadamia nas o tym współczesny glossator mowy bazylejskiej mistrza Kozłowskiego. Dopełnia on i rozszerza wzmiankę Długoszową, którą stwierdza relacja krzyżacka, o hojności królewskiej w rozdawnictwie szat nowych z sukna, przywiezionego z Polski, między lud prosty, co się ubierał dotąd w płótno, dla tym większej jego zachęty, by chrzest przyjmował"*[186].

Krzyżacy starali się zdezawuować w opinii europejskiej zasługi chrystianizacyjne strony polskiej, ale trzeba powiedzieć, że podobnie krytykowali przyjęte przez króla i jego otoczenie metody w XVI wieku – choć z zupełnie innych przyczyn – miejscowi zwolennicy Reformacji o humanistycznym rodowodzie, o czym może świadczyć wypowiedź Wawrzyńca z Przasnysza zwanego *Discordią* w dedykowanej kanclerzowi wielkiemu litewskiemu i wojewodzie wileńskiemu Mikołajowi Radziwiłłowi Czarnemu przedmowie do dzieła *O prawdziwej i fałszywej pokucie* (1559) przeciwstawiał ewangelickie głoszenie zasad wiary eksponowanym przez „papieżników" zasługom króla Władysława polegającym na pozyskiwaniu neofitów dla chrześcijaństwa poprzez dary („*suknie, kożuchy*") lub groźby[187].

Maciej Stryjkowski, żyjący w tym czasie co *Discordia*, odmalował zgodnie ze swą fantazją scenerię wileńską, wyliczył ochrzczonych

księga XI-XII, Warszawa 2004, s. 160). Szerzej na temat tego soborowego wystąpienia: K. Grodziska, *Mikołaja Lasockiego obrona pamięci króla Władysława Jagiełły* [w:] *Cracovia – Polonia – Europa*; eadem, *Mikołaja Lasockiego pochwała królowej Jadwigi i Władysława Jagiełły na soborze bazylejskim,* „Analecta Cracoviensia" XX, 1988, s. 381-399.

[186] J. F i j a ł e k, *Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu po koniec Rzeczypospolitej,* [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku,* s. 62.

[187] *Nauka o prawdziwej i o fałszywej pokucie z Pisma Świętego i doktorowskiego wiernie zebrana przez Wawrzyńca z Przasnisza sługę słowa bożego, ku której przydane są i inne rzeczy, które z tych nauk pochodzą i ku wyrozumieniu ich potrzebne są,* Brześć Litewski 1559, dedykacja, s. 3 (niepaginowana). Zob. M. K o s m a n, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej,* Wrocław 1973, s. 63n.

w stolicy i innych miejscowościach na 30 tysięcy, zapewniając, że osobno otrzymywało pierwszy sakrament bojarstwo (podczas zjazdu zwołanego do Wilna), osobno pospólstwo:

„*król jeżdżąc od ziemie do ziemie, i od powiatu do powiatu* [zauważmy, że tych jednostek administracyjnych jeszcze wtedy na Litwie nie było – MK] *kazał się schodzić ludu prostemu na chrzest święty do głównych miast, a dla lepszej chęci ich, nakupił był w Polszcze białego sukna bardzo wiele, w które je ku chrzczeniu obłóczono, i darowano suknią nową każdego. A tak ze wszystkich stron ono pogaństwo szło na chrzest słysząc o hojnej swobodzie królewskiej, bo drugi nie tak dla chrztu jako dla sukniej szedł, gdyż przed tym tylko w koszulach, a w skórach zwierzęcych chodzili, szaty i ubiory insze rzadko mieli, krom tych co w Polszcze kozactwem złupili* (to znaczy zdobyli jako łupy podczas wypraw na Polskę – MK). *A iżby się chrztem prędzej odprawowali, na kilka uphów ich rozszykowano, a imiona każdemu uphowi, albo gromadzie, wodą ich święconą kropiąc osobno dawano, bo kiedyby ich pojedinkiem było chrzcić przyszło, nieskończonaby praca była, ale tej gromadzie Stanul, drugiej Lawrin, Matulis, Sczepulis, Piotrulis, Janulis ect. Takież i białogłowam kazano stanąć, jednej gromadzie Katrina, drugiej Jadziuła, a drugiej Anna, aż póki ich stawało*"[188].

Pełen fantazji i weny twórczej kanonik żmudzki barwnie rozwija wszystko to, co znalazł u swych poprzedników. Pisze o zgaszeniu świętego ognia w Wilnie na miejscu, gdzie została zaraz potem zbudowana katedra, o kościele pogańskim i ołtarzach *bałwana Perkunosa*, o kapłanach i wieszczkach, wybiciu węży i gadzin, które przedtem miano za bogów, o tym, że gorliwy w szerzeniu wiary prawdziwej władca nakazał

„*lassy święte gdzie dziś* [czyli w ostatniej ćwierci XVI w. – MK] *stajnie i puszkarnia, w których stawiali świece, posiec i wyrąbać, bez żadnego obrażenia Polaków, którzy ony bałwany burzyli, siekli i psowali, co się sstało nad nadzieję Litwy pogan, bo się spodziewali, ż wnet albo nagle pomrą, albo polsną; ale gdy widzieli iż się im nic nie sstało, mówili z wielkim podziwienim, iż gdyby to który z nas uczynił, zarazby był skaran od bogów, bo się im według wiary działo*"[189].

[188] *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego. Wydanie nowe, będące powtórzeniem wydania pierwotnego królewieckiego z roku 1582, poprzedzone wiadomością o życiu i pismach Stryjkowskiego przez Mikołaja Malinowskiego oraz rozprawą o latopiscach ruskich przez Daniłowicza, pomnożone przedrukiem dzieł pomniejszych Stryjkowskiego według pierwotnych wydań*, t. II, Warszawa 1846, s. 79.

[189] Ibidem.

Tym razem informacja o wręczaniu przy okazji chrztu białych szat lnianych nie budzi wątpliwości. Była to, bowiem praktyka szeroko stosowana w wiekach średnich a niektórzy obrotni kandydaci do chrztu z tego właśnie względu wielokrotnie przystępowali. Jeden z czołowych autorytetów swoich czasów, Beda Venerabilis czyli Czcigodny (zm. 735) donosi o jakimś sprytnym osobniku, który podczas prac misyjnych na wyspach brytyjskich miał to uczynić kilkunastokrotnie, za każdym razem – by pozyskać atrakcyjną szatę – przystępując pośród neofitów do pierwszego sakramentu, zanim został zdemaskowany[190].

Kronikarz połączył wydarzenia z chrystianizacji Litwy oraz Żmudzi, która nastąpiła ćwierć wieku później[191]. Władysław Jagiełło rzeczywiście wielokrotnie podczas swego długiego panowania odwiedzał Litwę, jednakże obok załatwiania spraw państwowych (pamiętajmy jednak, że od 1392 r. bezpośrednio sprawował tam jego stryjeczny brat Witold najpierw, jako namiestnik a następnie *magnus dux*, podczas gdy monarcha występował z tytułem *supremus dux*) wiele czasu – zawołany myśliwy – spędzał na łowach. Likwidacja starego kultu i oficjalne wprowadzanie chrześcijaństwa były dlań aktem jednorazowym. Tym bardziej Witold – poza wspólną z nim wyprawą po odzyskanej z rąk krzyżackich Żmudzi w 1411 r. – osobiście nie angażował się w prace misyjne, zostawiając je duchowieństwu. Król przebywał w Wilnie lub jego najbliższych okolicach w latach 1390 (pierwsza połowa maja), 1400 (styczeń), 1401 (również styczeń), 1404 (koniec roku), 1408 (styczeń), 1411 (połowa roku), 1413 (luty oraz listopad), 1415 (lipiec), 1416 (listopad), 1418 (styczeń i październik), 1420 (styczeń – Troki), 1421 (styczeń i grudzień – Troki), 1422 (grudzień – Troki), 1424 (grudzień), 1425 (koniec roku), 1427 (styczeń, grudzień), 1428 (styczeń), 1430 (czwarty kwartał)[192].

Biskup poznański wprawdzie nie towarzyszył królowi w wielkiej wyprawie misyjnej na Litwę, jednakże jemu – jako znającemu tamtejsze stosunki – monarcha powierzył zorganizowanie tam biskupstwa właśnie Dobrogostowi. Wybór Wilna na jego siedzibę był sprawą tak oczywistą, że wyprzedził formalną erekcję nadając w dniu 17 lutego bogate jak na tamtejsze stosunki uposażenie w samym mieście oraz na prowincji. W dokumencie wówczas wystawionym pisze o

„*ecclesiam in castro nostro Vilnensi constructam et locatam ac ad laudem et honorem Omnipotentis Dei,*

[190] Zob. K o s m a n, *Od chrztu do chrystianizacji. Polska-Ruś-Litwa*, Warszawa 1992, s. 31.

[191] Zob. niżej punkt 5.

[192] Na podstawie: G ą s i o r o w s k i, *Itinerarium*, s. 29-90.

Gloriose Virginis Marie, omnium Sanctorum et specialiter beatorum Stanislai pontificis et Ladislai confessoris consecratam, in qua sedem episcopatus Vilnensis, voluntate tamen sanctissimi Romani pontificis ad in ipsum specialiter accedente, decrevimus collocandam, dotamus bonis et possessionibus infrascriptis..."[193].

Zaraz potem następuje szczegółowe wyliczenie donacji a na koniec formuła związana z ogłoszeniem czynności prawnej („Actum in Vilna...), jednak z pominięciem informacji o dacie sporządzenia dokumentu (datum)[194]. Listę świadków otwierają książęta Skirgiełło trocki (zauważmy, że posługuje się pierwotnym litewskim imieniem, a nie otrzymanym na chrzcie prawosławnym), Włodzimierz kijowski, Korybut nowogrodzki, Witold grodzieński, Konrad oleśnicki, Jan(usz) i Siemowit mazowieccy), za nimi idą dostojnicy polscy (w liczbie sześciu) oraz z Litwy *Michael alias Minigal Gedigoldus capitaneus de Oschmena, ac alii multi nostri fideli fidedigni.* Wiarygodność dyplomu stwierdzają poprzez formułę *datum per manus* kanclerz Zaklika[195], prepozyt sandomierski, oraz podkanclerzy *aule nostre* Klemens z Moskorzewa[196].

W pięć dni później – w obecności tych samych świadków – król, spełniając przysięgę o katolicyzacji kraju wydaje dokument na mocy, którego nakazuje wszystkim poddanym zawieranie małżeństw wyłącznie w wierze rzymskiej, erygowane zaś kościoły uwalnia od wszelkich ciężarów, danin, sądów i kar[197]. O swych dokonaniach (nawrócenie oraz założenie i uposażenie kościoła pod wezwaniem św. Stanisława na miejscu świątyni pogańskiej) poinformował – także w imieniu Jadwigi – rzymskiego papieża Urbana VI wyrażając zarazem prośbę o podniesienie Wilna do rzędu miasta a kościoła do rangi biskupiej katedry[198]. Oryginał nie zachował się, znamy po pismo z dokumentu papieskiego datowanego 22 marca 1387 r.

[193] *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej,* T. I (1387-1507), wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków 1948 (druk rozpoczęto w r. 1938 – ukończono w 1948; Indeksy oprac.: T. Glemma, Z. Pleziowa, A. Vetulani, do druku przyg. W. Filipczyk, Kraków 1994. Dalej skrót: KDKW), nr 1, s. 4 [podkr. MK].

[194] Zazwyczaj w dokumentach obie czynności („actum et datum") miały miejsce w tym samym dniu.

[195] Zaklika z Międzygórza, Toporczyk, praktykę kancelaryjną rozpoczął u boku Jana Radlicy, w 1384 r. został kanclerzem Jadwigi a po koronacji Jagiełły – pełnił tę funkcję, być może do 1409 r., przy boku króla. Występował w formułach *datum per manus* oraz *ad relationem*, towarzyszył władcy w jego nieustannych podróżach po kraju, poczynając od wielkiej podróży na Litwę. Stąd jego nazwisko w wystawianych tam wówczas dokumentach dla Kościoła katolickiego (zob. też KDKW, nr 6, s. 15; nr 9 s. 19). Zob. J. Krzyżaniakowa, op. cit., s.13nn.

[196] Klemens z Moskorzewa, Małopolanin herbu Pilawa, podkanclerzy królewski w latach 1387-1402, człowiek świeckiego stanu, najwidoczniej doświadczony w sprawach wojennych, uczestnik wielkiej wyprawy misyjnej na Litwę, wrócił tam niedługo (1389) w chwili zagrożenia ze strony krzyżackiej po zdradzie Witolda, jako wielkorządca i dowódca załogi Wilna. Zajmował te stanowiska do chwili rezygnacji w końcu 1390 r. i był aktywny w kancelarii oraz dyplomacji. Ibidem, s. 18nn.

5. Organizacja diecezji wileńskiej

Dalsze prowadzenie sprawy zlecił król biskupowi poznańskiemu, który zapewne po powrocie Władysława Jagiełły z Litwy do Krakowa, co nastąpiło w połowie lipca 1387 r., został wydelegowany do Rzymu. Nie był tam po raz pierwszy, zresztą już przed kilkunastu laty (1373 r.) posłował do papiestwa w imieniu Siemowita III mazowieckiego, którego wówczas był kanclerzem, w sprawie chrystianizacji Litwy. Miał za sobą dłuższy pobyt za Alpami, jako że studiował prawo na uniwersytecie w Padwie, uwieńczone w 1360 r. doktoratem[199]. Tym razem przybywał z konkretnymi rezultatami prac misyjnych a nie – jak to bywało wcześniej – z mglistymi planami, z których władcy znad Wilii się zazwyczaj wycofywali. Tym razem relacja z dokonań roku poprzedniego (wizyta miała miejsce na początku 1388 r., skoro wystawiony w Perugii dokument papieski, który zawiera postanowienia finalne wieńczące wyprawę biskupa poznańskiego, nosi datę 12 marca.

Urban VI przychylił się do życzenia monarszej pary i wyrażając radość z chrztu Litwy zlecił Dobrogostowi jako swemu przedstawicielowi zbadanie na miejscu warunków dla założenia – już wybudowanego – kościoła katedralnego wraz z zabezpieczeniem materialnym i powołanie na biskupa wileńskiego Andrzeja, dotychczasowego pasterza diecezji w Serecie. Wilno zaś wyniósł do rzędu miast[200].

Dobrogost po powrocie z Włoch udał się na Litwę, gdzie faktycznie swe obowiązki już sprawował biskup Andrzej i odebrał odeń przy-

[197] Wilno, 22 lutego 1387 r. – KDKW, nr 6, s. 11nn.

[198] KDKW, nr 7, s. 15.

[199] M. Aleksandrowicz, *Dobrogost abp, ur. ok. 1335,* „Encyklopedia Katolicka", t. 3, kol. 1392; S. Trojanowski, *Dobrogost,* s. 245. Biskup w Rzymie musiał przezwyciężyć trudności stwarzane królowi polskiemu przez Krzyżaków oraz wiedeńskich Habsburgów.

[200] KDKW, nr 10, s. 20 nn.

sięgę, już powtórną, ponieważ wcześniej franciszkanin złożył takową w Krakowie na ręce tamtejszego biskupa dnia 9 maja 1371 r. po wyświęceniu na ordynariusza Seretu. Stosowny dokument został odesłany do Kurii papieskiej[201].

W osobnym piśmie – skierowanym do *najdroższego w Chrystusie syna Władysława króla Polski,* datowanym z Perugii 17 kwietnia – papież wyraża radość z powodu jego chrztu i budowy wielu kościołów, powołując się na informacje uzyskane od biskupa poznańskiego. Nazywa go „*princeps christianissimus*" i życzy dalszych sukcesów w zbożnym dziele[202].

Dobrogost w drugiej połowie roku przybył do grodu nad Wilią i przystąpił do wykonania decyzji Stolicy Apostolskiej. O swojej misji publicznie poinformował w Wilnie – zainstalował biskupa i zorganizował kapitułę złożoną z dwóch prałatur (proboszcz i dziekan) oraz dziesięciu kanoników. Misję swą realizował sam, bez obecności króla, który w owym roku na Litwie się nie pojawił, wbrew temu, co pisze autor książki o biskupstwie wileńskim w średniowieczu[203].

Henryk Łowmiański postawił retoryczne pytanie co do charakteru przemian ustrojowych (obejmowały one również sferę świadomości religijnej, przy czym w tym zakresie miały trwać bardzo długo): rewolucja czy ewolucja? Juliusz Bardach odpowiedział na nie w sposób jednoznaczny: ewolucja, ale przyspieszona poprzez recepcję wzoru wykształconej już w Polsce organizacji stanowej[204]. To samo (uwaga o przyspieszonym przebiegu) dotyczy chrystianizacji w sensie organizacyjnym, kiedy dokonamy porównania z jej przebiegiem w państwach, które przyjęły wiarę kilka wieków wcześniej, w głębokim średniowieczu. Inna sprawa, że o jej przebiegu tam wiemy znacznie mniej ze względu na daleko mniej dokładną podstawę źródłową. Długosz, ukazując to zjawisko na ziemiach pierwszych Piastów, korzystał z materiałów litewskich i niejedno przenosił do czasów Mieszka I i Bolesława Chrobrego.

[201] KDKW, nr 11, s. 22.

[202] KDKW, nr 12, s. 22nn.

[203] „Bulle papieskie przywiózł do kraju biskup Dobrogost w czerwcu 1388 r. W drugiej połowie tego roku biskup Dobrogost, *towarzysząc Jagielle w jego kolejnej podróży na Litwę przybył do Wilna* i dopełnił zleconych mu przez papieża czynności" – pisze J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie,* Poznań 1972, s. 10 (podkr. autora – MK). Tymczasem po opuszczeniu Litwy w czerwcu 1387 r. król ponownie odwiedził Wilno dopiero w maju 1390 r., a wcześniej (10 stycznia 1389 r.) udokumentowany jest jego pobyt w Lidzie (Gąsiorowski, op. cit., s. 32n.).

[204] H. Łowmiański, *Z zagadnień spornych społeczeństwa litewskiego w XV w.,* „Przegląd Historyczny" XL, 1949-50, s. 101nn.; J. Bardach, *Studia z ustroju i prawa,* s. 35.

Przemiany wyznaniowe szły w parze z ustrojowymi, były ze sobą ściśle powiązane. Oto wyniesienie Wilna do rzędu miast przez papieża w związku z ustanowieniem tam stolicy biskupiej wiązało się z postanowieniem wielkiego księcia, by przyszły ustrój Wilna był wzorowany na Krakowie. Zdaniem historyka prawa nie miał władca na uwadze szczegółów związanych z wprowadzeniem prawa magdeburskiego, ale kierował się względami prestiżowymi i potrzebą zrównania rangi obu miast stołecznych oraz potrzebą zachęcania obcych kupców i rzemieślników do osiedlania się w mieście nad Wilią. Oczywiście wzory dla Litwy miały być brane nie z miast niemieckich, ale z polskich. Przy wszelkich ograniczeniach jednak stosowne przywileje wkrótce otrzymały na Litwie Brześć nad Bugiem (1390) i Kowno (1408) a później dalsze miasta na ziemiach ruskich – w pierwszej kolejności Łuck (1432), Krzemieniec (1442) i Połock (1498). Do chwili ich otrzymania mieszkańcy tych ośrodków pod względem obciążeń i powinności pozostawali na równi z ludnością wiejską[205].

Po upływie niemal półwiecza (1432) Wilno otrzymało – od Zygmunta Kiejstutowicza, następcy Witolda na tronie wielkoksiążęcym – pełny immunitet sądowy, jego mieszkańcy bowiem dopiero wówczas zostali uwolnieni spod władzy urzędników panującego a wójt przestał bezpośrednio podlegać staroście[206]. W wyniku wojny domowej, jaka wybuchła po śmierci Witolda, doszło do równouprawnienia prawosławnych z katolikami, jedni i drudzy w Wilnie, gdzie w 1536 r. rada miejska składała się z 12 burmistrzów i 24 rajców, byli we władzach reprezentowani po połowie, mieli też burmistrzowie rzymskokatolicki i prawosławny po dwa klucze do skarbca z pieniędzmi i dokumenta-

[205] J. Bardach, *O dawnej i niedawnej Litwie,* Poznań 1988 (rozdział: *Ustrój miast na prawie magdeburskim w Wielkim Księstwie Litewskim do połowy XVII wieku),* s. 80n. Obcokrajowcy osiedleni w Wilnie zdaniem Władysława Kowalenki (*Geneza udziału stołecznego miasta Wilna w sejmach Rzeczypospolitej,* „Ateneum Wileńskie" III, 1925-26, s. 335n.) już przed 1387 r. korzystali z prawa magdeburskiego i być może skupieni byli we własnych organizacjach, natomiast po tej dacie przywilej dawał im szersze możliwości. Miał on charakter ograniczony, ponieważ nadal mieli podlegać ciwunowi czyli staroście, nie został bowiem ustanowiony urząd wójta. Nadal ciążyły na nich obowiązki w zakresie obronności związane ze strażowaniem nad bezpieczeństwem kompleksu zamkowego, dopóki miasto nie zostanie obwarowane murem. To zaś nastąpiło dopiero na początku XVI wieku w związku z groźbą najazdów tatarskich.

[206] W 1413 r. po unii horodelskiej władzą zwierzchnią dla nich stał się wprowadzony wówczas urząd wojewody wileńskiego.

mi. Wcześniej (dowodzi tego przywilej Aleksandra Jagiellończyka dla Drohiczyna z 1498 r.) we władzach innych miast prawodawstwo magdeburskie obejmujące wyłącznie mieszczan katolickiego wyznania zostało rozciągnięte także na ludność prawosławną.

Biskupstwo wileńskie faktycznie było od początku związane z metropolią gnieźnieńską, co wynikało z faktu, że Kościół polski przygotował i przeprowadził chrystianizację Litwy, zresztą z tego powodu zbierając w XVI wieku – niezasłużone zresztą – cięgi od zwolenników Reformacji a w końcu XIX stulecia od promotorów litewskiego odrodzenia narodowego[207], w tym od księży, z powodu rzekomej nieudolności we wprowadzaniu nowej wiary[208]. Toteż na sześć lat przed sformalizowaniem tego związku – to jest w 1409 r. – tamtejszy ordynariusz uczestniczył po raz pierwszy w synodzie polskiej prowincji kościelnej[209]. Inna sprawa, że choć w senacie Rzeczypospolitej po unii lubelskiej jego następcy zajmowali *alternatim* równe miejsce z pasterzami diecezji poznańskiej, to wytworzył się z czasem nieformalny, ale akcentowany episkopat litewski ze stołecznym ordynariuszem jako „prymasem Wielkiego Księstwa" (a jeden z nich próbował w XVII wieku nawet tak się tytułować wobec Stolicy Apostolskiej), w skład którego wchodzili biskupi i sufragani pozostałych powstałych później diecezji[210].

Andrzej z Krakowa kierował diecezją przez całą pierwszą dekadę po chrystianizacji Auksztoty, zmarł dnia 14 listopada 1398 r. i został pochowany w swej katedrze, w ufundowanej przez siebie kaplicy św. Franciszka i Bożego Ciała zgodnie z ostatnią wolą, spisaną kilkanaście dni wcześniej (17 października) przez notariusza publicznego Mikołaja, wywodzącego się również z podwawelskiego grodu. Wyznaczył wykonawców testamentu spośród członków kapituły[211]. Swój majątek ruchomy (księgi, stroje liturgiczne) przeznaczył dla katedry wraz z dwiema skrzyniami na ich przechowywanie a także dwa konie z wozem. Zadbał też o datki pieniężne dla swych konfratrów oaz wi-

[207] Zob. wyżej przypis 186.

[208] M. K o s m a n, *Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów,* Wrocław 1976, s. 258n.

[209] B. K u m o r, *Granice metropolii i diecezji polskich (966-1939),* „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 18, Lublin 1969, s. 315.

[210] M. K o s m a n, *Episkopat litewski za Wazów,* „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu", Seria A: Historia, z. 26, Opole 1988, s. 71-83; idem, *„Primas Wielkiego Xięstwa Litewskiego" Z badań nad miejscem diecezji wileńskiej w metropolii gnieźnieńskiej,* [w:] *1000 lat Archidiecezji Gnieźnieńskiej,* pr. zb. pod red. J. S t r z e l c z y k, J. G ó r n y, Gniezno 2000, s. 283-292.

[211] KDKW, nr 33, s. 54nn.; nr 34, s. 60.

kariuszy świątyni i dla kościoła św. Anny na zamku a także o zabezpieczenie wydatków na cele pogrzebu[212].

Kapituła – za zgodą króla oraz księcia Witolda – na posiedzeniu w pełnym składzie dnia 1 grudnia wybrała następcą zmarłego również franciszkanina, Jakuba syna Jana Plichty, uprzednio lektora w konwencie krakowskim a w owym czasie wikariusza litewskiego Zakonu, zaznaczając w piśmie o zatwierdzenie skierowanym do papieża, że jest on miejscowej narodowości i języka („*eiusdemque* [poprzedni wyraz: Lithuanie – MK] *nacionis et lingue*")[213].

Dowodzi to, że diecezja stołeczna była w pełni zorganizowana od strony swych władz i sprawnie przeprowadzono wybór nowego biskupa zgodnie z prawem kościelnym. Elekt w cztery dni później przyrzekł na piśmie, że będzie przestrzegał decyzji poprzednika, bronił katedry, kościołów parafialnych i kanoników przed nieprzyjaciółmi zewnętrznymi a ewentualne spory z członkami kapituły będzie regulował drogą polubowną, nadał im też prawo karania klątwą ludzi krzywdzących dobra kościelne[214].

Jakub zakończył życie na dwa lata przed upływem kolejnej dekady, w dniu 9 lutego 1407 r. Po nim pastorał przejął Mikołaj z Gorzkowa herbu Gierałt, wykształcony w Pradze doktor dekretów, profesor i rektor Akademii Krakowskiej, którego już usiłowała po śmierci Andrzeja wysłać do Wilna królowa Jadwiga. Trudno się zgodzić z potraktowaniem go jako już „*trzeciego Polaka na biskupstwie wileńskim*"[215], gdyż – owszem – on sam wywodził się z ziemi proszowskiej w Małopolsce, ale jego poprzednik wyraźnie pochodził z Wielkiego Księstwa. Jego nominację w 1398 r. najpewniej zablokował Witold ze względu na bliskie związki Mikołaja z dworem wawelskim i silną pozycję w diecezji krakowskiej, której był kanonikiem. Tym razem wielki książę nie sprzeciwił się i obaj współpracowali na polu kościelnym, biskup uczestniczył też w przygotowaniu unii w Horodle, po której zawarciu wkrótce zakończył życie w 1414 r.[216]

[212] KDKW, nr 33, s. 56nn.

[213] Wilno, na kapitule, 1 grudnia (1398 r.) – KDKW, nr 34, s. 61. Dokument zamyka opisowy wykaz uczestników posiedzenia, byli to Jakub zwany Sazin – dziekan, Marcin – kustosz oraz kanonicy Beruoldus, Piotr zwany Gestrabecz, Michał, Maciej i Mikołaj.

[214] (Wilno 4 XII 1398) KDKW, nr 35, s. 63n.

[215] Tak sądzi J. O c h m a ń s k i, *Biskupstwo,* s. 13; zob. PSB VIII (1959-60), s. 336n.

[216] Przywiesił swą pieczęć do dokumentu unii, przyjął też do swego herbu bojara Surguta z Reszynek (Horodło 2 X 1413) – KDKW, nr 58 s. 90. Na efektywną współpracę z Witoldem wskazuje dynamiczny rozwój organizacji kościelnej i liczne nada-

Piotr herbu Jastrzębiec, choć Polak znał język litewski i przed objęciem biskupstwa po zatwierdzeniu papieskim 15 lutego 1415 r.[217], był związany z Wilnem jako tamtejszy kanonik: papież unieważnił jego elekcję ale zarazem powołał go na stanowisko z własnej nominacji. Wolę swą przekazał samemu zainteresowanemu, jego kapitule oraz duchowieństwu i wiernym z miasta i diecezji oraz arcybiskupowi gnieźnieńskiemu, oddając mu pod opiekę kościół wileński jako sufraganię. Oto treść tego właśnie punktu:

„*Venerabili fratri archiepiscopo Gneznensi salutem etc. Ad cumulum etc. Cum igitur ut idem Petrus electus in commissa predicte ecclesie sibi cura facilius proficere valeat, tuus favor et fore noscatur plurimum oportunus, fraternitatem tuam rogamus et hortamur attente per apostolica tibi scripta mandantes, quatenus predictos electum, et commissam sibi ecclesiamsuffraganeam tuam habens pro nostra et apostolice Sedis providencia propensius commendatos in ampliandis et conservandis iuribus suis sic eos tui favoris presidio prosequaris, quod ipse electus tuo fultus auxilio sericordiam valeas exinde uberius promereri*"[218].

W tym samym dniu osobnym pismem papież pozwolił elektowi na przeprowadzenie konsekracji z udziałem dwóch lub trzech dowolnie przez niego obranych biskupów o złożenie przysięgi potwierdzającej jednoznacznie podległość wobec prowincji gnieźnieńskiej[219].

Kapituła podporządkowała się woli papieskiej i po śmierci Piotra, która nastąpiła po siedmiu latach, w dniu 20 grudnia 1421 r., nie dokonała wyboru jego następcy a jedynie zaproponowała swego kandydata, który posiadał już sakrę, był bowiem dotychczas od 1417 r. biskupem w nowej diecezji żmudzkiej. Zanim zaś ją objął, pełnił funkcję proboszcza wileńskiego. Maciej pochodził z osiadłej w stolicy rodziny niemieckiej i miał za sobą studia w Pradze, gdzie w 1404 r. został bakałarzem a w cztery lata później – z rąk Jana Husa – mi-

nia ze strony wielkiego księcia, skierował też znaczną liczbę młodzieży z Litwy na studia do Krakowa (biogram pióra S. G i r s t u n a, „Encyklopedia katolicka", t. 5, kol. 1311n. Wysoko ocenia jego pozycję w Krakowie i Wilnie F i j a ł e k , op. cit., s. 133n.

[217] Otrzymał je od Jana XXII, antypapieża złożonego z urzędu na soborze w Konstancji a nie od Jana XXII (jego pontyfikat przypadł na lata 1316-1334!), jak pisze J. O c h m a ń s k i, op. cit., s. 13.

[218] Konstancja, 15 II 1415 – KDKW, nr 61, s. 95.

[219] „Quodque per hoc venerabili fratri nostro archiepiscopo Gnesnensi, *cui prefata ecclesia metropolitico iure subesse dinoscitur,* nullum imposterum preiudicium generetur" (KDKW, nr 62, s. 96; podkr. autora – MK).

strzem, poczym udał się do Włoch, gdzie został rektorem uniwersytetu w Bolonii. Była to wybitna postać, odgrywał poważną rolę w burzliwych dziejach Wielkiego Księstwa za ponad trzydziestoletniego pontyfikatu w stolicy, rozpoczętego w dniu 4 maja 1422 (tę datę nosi dokument papieża Marcina V przenoszący go z Miednik do Wilna) a zakończonego wraz ze śmiercią, która nastąpiła 9 maja 1453 r. W 1430 r. przewodniczył uroczystościom żałobnym w katedrze po zgonie Witolda, był świadkiem wojny domowej i zgonu w wyniku zamachu Zygmunta Kiejstutowicza, objęcia władzy formalnie namiestniczej a de facto wielkoksiążęcej przez Kazimierza Jagiellończyka, który w siedem lat później połączył ją z koroną królewską na Wawelu.

Opróżnioną katedrę monarcha zamierzał oddać związanemu z władcą uczonemu kanonikowi gnieźnieńskiemu Sędziwojowi z Czechła, ten jednak nie chciał przyjąć zaszczytnej godności ze względu na zaawansowany wiek i nieznajomość języka litewskiego, którego – w jego sytuacji – już trudno byłoby się mu uczyć. Świadczy to o poważnym potraktowaniu zadań przez kandydata na pasterza diecezji, przede wszystkim o nieodzowności władania językiem wiernych. Toteż król – rozumiejąc jego zastrzeżenia – zaproponował Mikołaja, syna Dziersława z Solecznik, którego rodzina miała polskie korzenie, ale wcześniej osiedliła się na Litwie. Miał za sobą studia w Krakowie, nominację papieską otrzymał kilka miesięcy po śmierci poprzednika, 17 października 1447 r. Zasiadał na stanowisku przez dwie dekady. Ks. Jan Fijałek pisze na temat narodowości tego przedstawiciela młodego pokolenia współpracowników monarchy, blisko z jego dworem związanego „*aby go uczynić Litwinem z dziada pradziada jezuita Kojałowicz (Wojciech Wijuk, w pierwszej połowie XVII w. – uzup. autora, MK) skorygował Długosza, który go nam podał Polakiem, o czym chyba dobrze wiedział jako kolega jego w kapitule krakowskiej*"[220].

Nie tylko to, obaj – biskup i dziejopis – pieczętowali się Wieniawą, pochodzili więc z tego samego rodu, toteż Władysław Semkowicz, wytrawny heraldyk zaznacza, że Mikołaj pochodził wprawdzie z rodziny polskiej, ale był indygeną litewskim ze względu na miejsce urodzenia. Objął rządy po Macieju, zaangażowanym w wielką politykę przywódcy bojarstwa i obrońcy odrębności państwowej Wielkiego Księstwa (dostało mu się z tego powodu od Długosza, który napisał o zmarłym poprzedniku, że „*pokutuje za życia i po śmierci za to, czego niezgodnie z prawdą i niesłusznie bronił oficjalnie i prywatnie, występując w obro-*

[220] F i j a ł e k, *Uchrześcijanienie Litwy,* s. 152.

nie Litwinów przeciw Polakom, gdy chodzi o prawa własności ziemi łuckiej i Podola. Był on świadom całej prawdy, że wielokrotnie zgrzeszył, oczekując, że Bóg da mu miejsce i czas, w którym zły zasiew w sercach Litwinów będzie mógł przeciąć, naprawiając przez swój lepszy i prawdziwszy zasiew"[221]) i to w momencie zaostrzenia konfliktu z Koroną na tym tle. Okazał się jednak politykiem zręcznym, lojalnym wobec tronu a zarazem utrzymującym dobre kontakty z miejscowym możnowładztwem w dobie wojny trzynastoletniej, toteż osiągnął znaczne sukcesy na polu kościelnym, zwłaszcza w zakresie rozbudowy sieci parafialnej[222].

Po śmierci Mikołaja, który – sparaliżowany – zakończył życie po czternastu latach rządów w końcu września 1467 r. do Wilna został przeniesiony dotychczasowy – od pięciu lat – biskup łucki Jan Łosowicz (Długosz nazywa go Joczowiczem), wilnianin pochodzenia mieszczańskiego, który otrzymał prowizję papieską dnia 4 maja roku następnego[223] i po tej dacie przesłał do Rzymu tekst przysięgi na wierność i posłuszeństwo św. Piotrowi, Kościołowi rzymskiemu i papieżowi Pawłowi II oraz jego następcom[224]. W sprawach politycznych wierny był litewskiemu niezaangażowaniu w wojny Korony z Zakonem krzyżackim. Jego rządy trwały do początków 1481 r. (zmarł po 6 lutego)[225].

Pół roku później biskupem wileńskim został wywodzący się z Wilna, Andrzej Goskowicz syn Piotra, herbu Szeliga. Dekret prekonizacyjny

[221] J. D ł u g o s z, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego, Księga XII (1445-1461)*, Warszawa 2004, s. 174. Długosza rozsierdziła postawa biskupa w dobie konfliktu polsko-litewskiego o Wołyń i Podole. Po śmierci Witolda dostojnicy kościelni w Wielkim Księstwie coraz wyraźniej włączali się do spraw polityki świeckiej. Niektórzy jednak chcieli i potrafili w miarę możliwości zachowywać neutralność.

[222] W. S e m k o w i c z, *Dzierżkowicz Mikołaj (1453-1467)*, PSB VI (1948), s. 164. Pod tym imieniem występuje w źródłach (tak został zapisany w metryce Uniwersytetu Jagiellońskiego) szósty biskup wileński był, bowiem synem Dziersława czyli Dzierżka, Dzierżysława. Autor zdecydowanie odcina się od czynienia go – przez Kojałowicza – Litwinem. Zaznacza też, że dziejopis diecezji żmudzkiej i jej pasterz w XIX w. Maciej Wołonczewski (Motiejus Valančius) pomylił go z Mikołajem proboszczem nowotrockim i od 1422 r. pierwszym biskupem żmudzkim; „Mylnie tę wersję powtarzają w swych dziełach historycy kościoła wileńskiego /W./ Przyałgowski i /J./ Kurczewski, plotąc poza tym wiele zmyślonych rzeczy".

[223] KDKW, nr 250, s. 289.

[224] KDKW, nr 251, s. 289n.

[225] J. D ł u g o s z, *Roczniki, księga XII*, s. 203; J. K ł o c z o w s k i, *Łosowicz Jan, biskup łucki, potem wileński*, PSB XVIII (1973), s. 303. W następnych stuleciach usłużni heraldycy dodali biskupowi mieszczańskiego pochodzenia herb Syrokomla odmienna (Rozmiar).

wystawiony przez papieża Sykstusa IV nosi datę 27 sierpnia i zawiera zastrzeżenie o metropolitalnej przynależności elekta do Gniezna. Zezwala mu przyjąć sakrę od dowolnie wybranego biskupa w obecności dwóch lub trzech innych biskupów[226]. Nowy ordynariusz związany był wcześniej ze swą diecezją – od 1443 r. studiował w Krakowie, gdzie po trzech latach otrzymał stopień bakałarza a po dalszych czterech – mistrza, w 1461 r. został doktorem oraz profesorem dekretów. Występował wówczas z tytułem kanonika wileńskiego. W 1466 r. towarzyszy na Litwie biskupowi Mikołajowi, w trzy lata później, jako archidiakon stołecznej diecezji a w 1473 r., jako pełnomocnik wielkiego księcia uczestniczy w ustalaniu granic z krzyżackimi Inflantami. Jednak w życiu politycznym przez dekadę sprawowania najwyższego w litewskim kościele urzędu nie odegrał roli podobnej do poprzednika i następcy; natomiast zapisał się sukcesami w pomnażaniu majątku diecezji. W spór na tle podziału darów po pogrzebie królewicza Kazimierza (na jednego z kanoników rzucił nawet klątwę) musieli się włączyć – na polecenie Kazimierza Jagiellończyka – nawet jako rozjemcy kanclerz koronny Krzesław z Kurozwęk i podkanclerzy Grzegorz z Lubrańca. Henryk Łowmiański z rezerwą ocenia dokonania zmarłego w 1491 r. pasterza:

> „*Za rządów Goskowica sypały się liczne donacje na kościoły (zwłaszcza franciszkanów wileńskich), ale nie widać, żeby je spowodowała jego inicjatywa. Nie zachowały się też ślady jego działalności na polu misyjnym. Charakterystyki jego, podawane przez dawniejszych biografów, są apokryficzne*"[227].

Objęcie rządów przez jego następcę, dynamicznego Wojciecha Tabora, zbiegło się ze śmiercią – w ponad pół wieku po sprawowania władzy hospodarskiej – Kazimierza Jagiellończyka. Jako biskup elekt występuje w roli *sui generis interrexa*, kiedy stoi na czele panów rady Wielkiego Księstwa i ogłasza o śmierci monarchy i wyborze desygnowanego przez niego nowego hospodara – Aleksandra Jagiellończyka[228]. Nowy władca na prośbę jego (wciąż w randze biskupa-elekta, choć już zatwierdzonego przez papieża[229]: „*Sane pro parte reverendi patris domini Alberti electi Vilnensus confirmati suique capituli, devoti syncere nobis dilecti...*") i kapituły, potwierdził w całej

[226] KDKW, nr 318, s. 375n.

[227] H. Ł o w m i a ń s k i, *Goskowic Andrzej herbu Szeliga*, PSB VIII (1959-1960), s. 350.

[228] KDKW, nr 388, s. 444n.

[229] Innocenty IV prekonizował Wojciecha w dniu 11 kwietnia 1492 r.

rozciągłości i ponowił wszystkie nadania dla Kościoła, otrzymane od królów Władysława i Kazimierza oraz wielkich książąt Witolda i Zygmunta, a także zwolnił je i obdarzył tym samym przywilejem na przyszłość z wszelkich danin, czynszów, opłat, ciężarów i powinności, jakie wedle prawa i zwyczaju obowiązują w Wielkim Księstwie[230].

Występował wówczas ciągle jako elekt, ponieważ konsekracja nastąpiła po końcu sierpnia a przed grudniem 1492 r.[231]

Pontyfikat Wojciecha Tabora zbiegł się z czasem panowania Aleksandra na Litwie biskup, bowiem niewiele przeżył władcę i odgrywał za jego życia aktywną rolę w życiu publicznym. Miał za sobą studia w Akademii Krakowskiej, gdzie uzyskał stopnie bakałarza (1469) i mistrza (1474), po czym wrócił w rodzinne strony i rozpoczął karierę kościelną jako proboszcz w Trokach (1476) i Oszmianie (1484). Zmarł w dniu 27 marca 1507 r. Z jego nazwiskiem związane jest otoczenie Wilna murami obronnymi. Cytowany dokument z początków panowania nowego władcy wcale nie świadczy, że kontakty między nim a biskupem układały się idyllicznie. Kiedy Wojciech zażądał zgody hospodara na samodzielne obsadzanie prebend z fundacji panującego, ten początkowo odmówił (uczynił to dopiero w 1501 r., po objęciu tronu wawelskiego), co spowodowało nawet skargę biskupa do papieża i zmonitowanie przez tegoż Jagiellończyka. Aleksander VI pouczył swego polskiego imiennika (Borgia nazywa go swym *synem ukochanym*), iż winien czcić i bronić biskupa, a tymczasem

> *„na wszystkie beneficja kościelne w diecezji wileńskiej, zostające pod twą władzą doczesną*[232] *(...) domagasz się u biskupa lub wikariusza jego generalnego, aby instytuowali tylko te osoby, jakie sam podawasz, jakie ci się zdają, a nie inne, i nie dopuszczasz, przeszkadzasz, wzgardę czynisz władzy biskupa, jeżeli pragnie nadawać beneficja innym, przez ciebie nie prezentowanym osobom, osobom mianowicie zdolnym i użytecznym"*[233].

Władca ustąpił, ale dopiero po objęciu korony po zgonie Jana Olbrachta. Bardzo mu na niej zależało, chciał na Litwie spokoju i przychylności ze strony możnych, pośród których ordynariusz wileński zajmował wówczas przodujące miejsce. Sam zaś konflikt między władzą świecką i duchowną dowodzi usamodzielniania się tej drugiej

[230] KDKW, nr 389, s. 445n.
[231] F i j a ł e k, op. cit., s. 162.
[232] To jest pod patronatem hospodarskim.
[233] F i j a ł e k, op. cit., s. 260.

w sto lat po chrystianizacji kraju. Litwa wstępowała na typowe dla Europy średniowiecznej drogi w zakresie przejmowania przez społeczeństwo prerogatyw od panującego. Zresztą nie brakowało sytuacji konfliktowych między samym klerem, co bardziej zapobiegliwi księża nawet odwoływali się bezpośrednio do Rzymu z prośbą o interwencję[234], do sporów dochodziło też między biskupami i kapitułą oraz pośród jej członków. Wcześnie też rozpoczęły się spory o rozgraniczanie dóbr kościelnych i bojarskich (Kościół zadbał o wyroki hospodarskie na piśmie) a już w kilka lat po chrzcie Auksztoty biskup Andrzej – na prośbę kapituły – przekazał prałatom i kanonikom pełnię władzy w zakresie sądzenia i karania grabieżców majątków kościelnych[235].

Po śmierci Wojciecha godność biskupia trafia właściwie na stałe w ręce możnych panów. Pierwszym w ich szeregu jest Wojciech Radziwiłł, syn Mikołaja, wojewody wileńskiego i kanclerza Wielkiego Księstwa. Do Wilna przeszedł on z biskupstwa łuckiego (1502-1507) i zajmował je do śmierci, która nastąpiła wiosną 1519 r. Jego następcą został – na życzenie panującego monarchy – naturalny syn Zygmunta Starego, Jan „z Książąt Litewskich", jak go oficjalnie nazywano. Urodzony w 1499, zmarły 1538 r., nie miał jeszcze święceń kapłańskich. Sakrę biskupią przyjął wraz z nimi dopiero w 1531 r., zaś w pięć lat później wskutek nieporozumień z magnaterią przeszedł na równorzędne stanowisko do Poznania i tam zmarł w lutym 1538 r. Na własne życzenie jednak miejscem jego wiecznego spoczynku stała się katedra wileńska, odbudowana po wielkim pożarze miasta z 1530 r. Został pochowany we wzniesionej przez siebie i uposażonej kaplicy nazwanej Januszowską lub Wszystkich Świętych. Grobowiec uległ zniszczeniu podczas wielkich wojen z połowy XVII wieku.

Na początku nietypowego pontyfikatu silne niezadowolenie budziło mieszanie się w sprawy Kościoła matki Jana, Katarzyny Telniczanki, w owym czasie wdowy po podskarbim wielkim koronnym Andrzeju Kościeleckim (zm. 1515 i kasztelanie wojnickim (król w 1512 r. wydał ją za mąż za tego bliskiego swego współpracownika). Wraz z sy-

[234] Na przykład rektor kościoła parafialnego w Dąbrowie, Andrzej syn Falisława z Czarnowa, zwrócił się do Pawła II (Rzym 27 IV 1468) o nadanie mu kościoła parafialnego w Geboniowie (?), „in Geboniowo Plocensis dioecesis", który od kilku lat zajmuje nie posiadający święceń kapłańskich Jan syn Wyszniława (KDKW, nr 249, s. 288n.).
[235] KDKW, nr 21, s. 36.

nem przebywała ona w Wilnie i tak zakończyła życie na początku września 1528 r.[236]

Janowi wyznaczył panujący podobną drogę kariery, jak jego ojciec Fryderykowi, tyle że syn Kazimierza Jagiellończyka i Habsburżanki miał nierównie silniejszą pozycję w państwie, stał się drugą osobą po monarsze jako biskup krakowski i metropolita gnieźnieński oraz kardynał. Ten natomiast musiał ścierać się na Litwie z potężnymi przeciwnikami mimo poparcia ze strony koronowanego ojca. Wypadnie zauważyć, że Zygmunt Stary zadbał o jego staranne wykształcenie, najpierw w Krakowie a następnie we Włoszech (czteroletnie studia prawnicze w Bolonii), zapewnił mu też stosowne prebendy, poczynając od kanonii krakowskiej, poznańskiej i płockiej. Wyzwolony spod krępującej kurateli ze strony matki, okazał się talentami organizacyjnymi w swej diecezji, mając przy boku wytrawnych i oddanych współpracowników. Rozwijał sieć parafialną, rozbudował kapitułę poprzez wprowadzenie nowych godności prałackich, uporządkował służbę liturgiczną w katedrze, w 1526 r. zwołał synod diecezjalny a uchwalone na nim statuty wydał drukiem dwa lata później[237].

Następstwo po Janie przypadło Pawłowi z rodu kniaziów Holszańskich, kolejnemu wychowankowi Akademii Krakowskiej na tronie biskupim w katedrze wileńskiej. Swemu pochodzeniu niewątpliwie zawdzięczał, że już podczas studiów otrzymał on (w 1507 r.) nominację na biskupstwo łuckie, która stanowiła pierwszy krok do dalszej kariery, w diecezji stołecznej. Około 1515 r. został w niej archidiakonem, by w 1536 r. uzyskać przeniesienie z Łucka na miejsce opróżnione przez Jana. Zajmował je przez dwa niespełna dziesięciolecia zmarł, bowiem w dniu 4 września 1555 r. Był to trudny czas dla Kościoła, jego pontyfikat zbiegł się, bowiem z ekspansją prądów reformacyjnych w Wielkim Księstwie Litewskim. Próbował – z miernymi skutkami, mimo poparcia ze strony sędziwego Zygmunta Starego[238] – im się przeciwstawić, m.in. podczas trzech synodów diecezjalnych.

[236] Pochowana jednak została w Krakowie. Zob. Z. W d o w i s z e w s k i, *Genealogia Jagiellonów,* Warszawa 1968, s. 134.

[237] W d o w i s z e w s k i, *Genealogia Jagiellonów,* s. 134nn.; S. Ś w i e ż a w s k i, *Jan (Janusz) z Książąt Litewskich,* PSB X (1962), s. 439nn.

[238] Sytuacja zmieniła się w tym względzie na niekorzyść, kiedy w 1544 r. (z desygnacji ojcowskiej, na cztery lata przed śmiercią Zygmunta Starego) władzę wielkoksiążęcą na Litwie objął młody król. Zygmunt August, bowiem krytycznie patrzył na działalność misyjną Kościoła i – zwłaszcza do czasu przyjęcia uchwał soboru trydenckiego – był zwolennikiem swobód religijnych. Na ten temat zob. niżej, rozdział 7.

Przy tym bliski był mu duch wykształcenia humanistycznego i bibliofilstwa, któremu uległ w czasie studiów krakowskich, m.in. dzięki takim nauczycielom, jak pochodzący z Sycylii Silvius Amatus, który później znalazł się w jego otoczeniu jako kanonik w kapitule wileńskiej[239].

Kuria biskupia została ukształtowana w ciągu XV wieku. Pierwszą w niej osobą był kanclerz (w 1503 r. stanowisko to zajmuje Mikołaj, syn Piotra z Wolborza, *„clericus Gdeznensid diocesis, apostolica et imperiali auctoritatibus notarius publicus"*[240]. Wcześniej (w 1439 r.) spotykamy oficjała, którego kompetencje obejmowały kierowanie sądem biskupim i obejmowały cały obszar rozległej diecezji. Wikariusz generalny odnotowany jest w źródłach za czasów Wojciecha Tabora, pod rokiem 1510. Były to trzy główne urzędy u boku pasterza wileńskiego, który oczywiście miał u swego boku pracowników kancelaryjnych – notariuszy i zatrudnianych przy spisywaniu dokumentów oraz sprawach technicznych skrybów. Jest rzeczą oczywistą, że na dworze biskupim przy kancelarii istniało archiwum, w którym przechowywano dokumenty wystawione dla diecezji oraz dokumentację aktów sporządzanych w imieniu biskupa i jego dostojników; musiały te materiały zaginąć w trakcie wojen z połowy XVII wieku a zachowały się dopiero poczynając od schyłku tego stulecia[241].

O ile urzędy kanclerza, oficjała czy wikariusza generalnego miały instytucjonalny charakter, to prywatny, związany z osobą każdorazowego biskupa był jego dwór, złożony z marszałka, kapelanów, skarbnika, wielkorządcy czyli ekonoma generalnego (zarządzał on dobrami stołowymi ordynariusza), służby i zbrojnej straży; w czasach Zygmunta Starego liczył on ponad dwadzieścia osób[242].

Dość szybko, bo już w 1397 r. spotykamy pierwszego sufragana, którym był kanonik wileński Mikołaj. Wydaje się jednak, że występował on incydentalnie, ponieważ przez długi czas o tym urzędzie milczą źródła i dopiero pod 1514 r. spotykamy następnego (Jakub z Miechowa, tytularny biskup Kaffy *in partibus infidelium)*, który w dodatku występuje jako *„primus sufraganeus Vilnensis"*. Po jego śmierci miejsce to zajmuje prałat – kantor Jerzy Chwalczewski, późniejszy biskup łucki

[239] Zob. na ten temat H. B a r y c z, *W blaskach epoki Odrodzenia,* Warszawa 1968, s. 182.

[240] KDKW, nr 566, s. 684.

[241] Za rządów biskupa Konstantego Kazimierza Brzostowskiego, które przypadły na lata 1687-1722.

[242] Szerzej O c h m a ń s k i, *Biskupstwo wileńskie,* s. 17-22.

z lat 1536-1549[243]. Od tej pory sufragania zajęła trwałe miejsce i była zawsze osadzana, w wieku XVII już nawet urząd ten zajmowało w rozległej diecezji więcej niż jedna osoba. W okresie wakansów na stolicy biskupiej kapituła wybierała swego wikariusza generalnego dla administrowania bieżącymi sprawami diecezji.

Kapituła została utworzona równocześnie ze zorganizowaniem diecezji przez biskupa poznańskiego Dobrogosta w 1388 r. zgodnie z wolą papieża Urbana VIII w porozumieniu z królem Władysławem Jagiełłą. W jej skład wchodziło dwóch prałatów: proboszcz (pierwszy dostojnik po biskupie) i dziekan oraz dziesięciu kanoników. Już w 1397 r. pojawiła się trzecia prałatura – kustosz, w 1435 r. – archidiakon, w 1522 r. – kantor. Zwiększa się też liczba kanoników (1524, 1526), ale utrzymywanych ze środków biskupa („*ad mensam episcopalem extra numerum duodecim participatium*") i zajmującym ostatnie miejsca w składzie kapituły. Jej członkowie dbali o potwierdzanie swych prerogatyw (wzorowane były one na statutach kapituły krakowskiej) przez biskupów, uzyskała je też w 1520 r. od nuncjusza papieskiego Zachariasza Ferreri. W związku z obowiązkiem rezydencji, co niekiedy kolidowało z realizacją innych zadań, kanonicy ustalali swych zastępców w randze wikariuszy, podobnie zresztą było w dzierżonych przez nich parafiach. Prowadzeniem dokumentacji zajmował się notariusz kapitulny, sprawami majątkowymi zaś prokurator. Przywileje przechowywano w archiwum, dla pewności zaś obok oryginałów prowadzono ich kopiariusze[244].

Wykaz zachowanych nazwisk prałatów i kanoników wileńskich od schyłku XIV do połowy XVI wieku obejmuje 123 nazwiska, z tego monografista określa zaledwie 33, jako rodowitych Litwinów (28%) i tyluż zalicza do niewątpliwych Polaków. Spośród tego zestawu aż

[243] Na miejsce po Jakubie w 1529 r. biskup Jan z Książąt Litewskich proponował papieżowi Klemensowi VII kanonika wileńskiego Wieleżyńskiego (zm. 1536), jednak najwidoczniej projekt ten nie doczekał się realizacji.

[244] Pierwszym zachowanym przewodnikiem po bogatym materiale z posiedzeń kapituły jest „Sumariusz kanonika Ksawerego Bohusza za lata 1501-1783" – Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, Dział Rękopisów, F43-505, s. 16. Tamże (F43b-21/JRR III) – księga akt parafii w Rudominie z lat 1592-1911, przepisana z archiwum parafialnego w latach 1945-46 przez proboszcza Jana Reitelaitisa (są to akta gospodarcze, protokoły wizytacji parafii, opisy stanu majątkowego, wykazy ślubów. Te zapewne były obowiązkowo brane w kościele, natomiast z pogrzebami z udziałem księży przez długi czas nie było najlepiej, czego dowodzi dokumentacja a raczej jej braki). Szerzej zob. M. K o s m a n, *Archiwum kapituły wileńskiej*, „Archeion", t. 64, Warszawa 1976, s. 37-57.

25 awansowało do grona biskupów (w diecezjach wileńskiej – 4, żmudzkiej – 12, łuckiej – 6, kamienieckiej – 2 i kijowskiej 5 – czyli na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego). Tylko jeden, był to prałat – Polak, sławny Erazm Ciołek, objął diecezję płocką.

Kapituła wileńska skupiała w swym składzie ludzi na swe czasy uczonych, którzy – obok działalności na polu kościelnym – odgrywali ważną rolę w życiu państwowym Wielkiego Księstwa, zwłaszcza, jako znawcy prawa i sekretarze wielkoksiążęcy, zaangażowani w służbie dyplomatycznej oraz w prace redaktorskie nad znakomitymi *Statutami Litewskimi*[245].

Początek organizacji parafialnej wiązał się z chrystianizacją Auksztoty w 1387 r., kiedy Władysław Jagiełło zaraz po wielkim akcie przyjęcia nowej wiary przez zwołane do Wilna bojarstwo zlikwidował kult pogański na prowincji i ufundował tam pierwsze kościoły parafialne w Mejszagole, Niemenczycie, Krewie, podstołecznych Miednikach, Wiłkomierzu oraz dalej położonych – na terenach ruskich, ale dla większych tam skupisk ludności litewskiej – Hajnie i Obolcach. Największy nacisk został rzecz jasna położony na samo Wilno, gdzie obok katedry został ustanowiony kościół św. Marcina na zamku. Wkrótce powstała świątynia pod wezwaniem św. Jana i kilka dalszych. Jedna istniała już wcześniej, za czasów pogańskich. Po 1392 r. inicjatywa władcy przeszła w ręce księcia Witolda a do jego śmierci (1430 r.) z fundacji hospodarskiej i bojarskiej istniało już na terenie diecezji 27 parafii.

Dalszy ich rozwój zahamowała wojna domowa o władzę między mającym oparcie w żywiole ruskim Bolesławem – Świdrygiełłą (miał on sprzymierzeńców w Krzyżakach) i Zygmuntem Kiejstutowiczem. Kazimierzowi Jagiellończykowi zawdzięczały swe powstanie najpewniej 24 kościoły, Aleksandrowi – 9. Łącznie do 1500 r. władcy ufundowali ich 34. W tym samym czasie bojarstwo utworzyło ich 65.

Na pierwszą połowę XVI wieku przypada zorganizowanie kolejnych 27 z fundacji hospodarskiej, z prywatnej zaś aż 95. Znacznie mniej zawdzięcza swe powstanie biskupom w ich dobrach. Łączna liczba parafii w końcu tego okresu szacowana jest na 259[246]. Dla porównania: w diecezji żmudzkiej było ich wówczas tylko 38[247].

[245] O c h m a ń s k i, *Biskupstwo*, s. 30-50. Na temat tych zabytków prawodawstwa i osób zaangażowanych w ich redagowanie zob. J. B a r d a c h, *Statuty litewskie a prawo rzymskie*, Warszawa 1999.

[246] Obliczenia J. O c h m a ń s k i, op. cit., s. 71. Tamże (przypis 71) autor przytacza wyliczenia innych badaczy.

[247] Zob. niżej, rozdział 6.

Sieć parafialna nie odpowiadała gęstości zaludnienia. W powiecie wileńskim istniało 26 parafii, w oszmiańskim 53, w lidzkim 22, nowogródzkim 20, słonimskim 7, wołkowyskim 15, mińskim 16, upickim 5, wiłkomierskim23, brasławskim 8, trockim 20, kowieńskim 9, grodzieńskim 19, orszańskim, witebskim i połockim po 1, na Podlasiu 13. Kościół katolicki przede wszystkim rozwinął sieć parafialną na obszarach etnicznie litewskich czyli chrystianizowanych – powstało tam 166 parafii, z fundacji początkowo głównie hospodarskiej, których było łącznie 54, jednak w ostatecznym rozrachunku dwukrotnie przewyższyły ich bojarskie (102), dynamicznie wzrastające w kilka dziesięcioleci po przyjęciu chrztu. Z fundacji kościelnej, w dobrach własnych biskupstwa, pochodziło dziesięć.

Inaczej sytuacja kształtowała się na terenach ruskich Wielkiego Księstwa, gdzie od czterech stuleci panowało prawosławie. Tam sieć parafialna nakładała się na utrwaloną organizację cerkiewną. Liczba parafii wynosiła 93, z tego fundacji bojarskiej 61, hospodarskiej 31 (proporcja więc odpowiadała poprzedniej), kościelnej zaś tylko 1[248].

W liczbach bezwzględnych sieć parafialna w dobie przedreformacyjnej może być traktowana jako znaczne osiągnięcie, zwłaszcza jeżeli porównany z początkami chrystianizacji w głębokim średniowieczu, w tym na ziemiach polskich. Niemniej jednak należy brać pod uwagę ogromny obszar diecezji – na ziemiach litewskich przeciętny ich obszar wynosił 350 km², na ruskich – przy wysuniętym wyżej zastrzeżeniu, co do nakładaniu się na istniejącą sieć cerkiewną niemal trzykrotnie więcej, bo aż 950 km². W Koronie[249] owych czasów obszar parafii obejmował niewiele ponad 50 km², co daje się wytłumaczyć wcześniejszym o cztery stulecia przyjęciem chrztu. Sytuacja, więc znajduje swe obiektywne uzasadnienie. Atoli taki stan rzeczy wywierał zasadniczy wpływ na możliwości misyjne i prowadzenie aktywnej pracy duszpasterskiej.

Przy kościołach powstawały altarie fundowane przez bojarstwo, których liczba w 83 parafiach wynosiła 128, co oznacza, że znajdowały się owe specjalne ołtarze wraz z uposażonym altarystą (odprawiał on ustaloną ilość mszy za pomyślność roku donatorów) w co trzeciej parafii. Pod tym względem diecezja wileńska wyraźnie górowała nad biskupstwami w Koronie[250].

[248] Dane na temat rozwoju parafii w diecezji wileńskiej zabrał J. Ochmański, op. cit., s. 55-78.
[249] Ibidem, s. 79.
[250] Ochmański, op. cit., s. 88-90.

Kościoły powstawały w sąsiedztwie cerkwi, których liczba w połowie XVI stulecia przewyższała katolickie (15:14)[251], w Nowogródku dysproporcje były bez porównania większe (10:1). Na terenie powiatów ruskich w XVI wieku znaczny był odsetek szlachty katolickiej, który wyraźnie wzrósł w okresie między stanowiącymi podstawy do obliczeń popisów wojska z 1528 i 1567 r., bowiem z 28 do 35%[252].

Nie spotykane dawniej w Polsce tempo osiągnęła podstawa majątkowa diecezji wileńskiej, o którą zadbali przede wszystkim w początkowym okresie Władysław Jagiełło oraz Aleksander Witold. Uwaga ta dotyczy zarówno dóbr biskupa jak i kapituły. Nie zapomnieli również o parafiach z fundacji hospodarskiej. W sumie jednak – uwzględniając ich całość, a więc powstałych w dobrach prywatnych, rzuca się w oczy dysproporcja w ich uposażeniu, a więc i atrakcyjności. Wpływało to na kumulowanie najbardziej atrakcyjnych przez wpływowych łowców prebend, w tym i członków kapituły. Prym wiodła grupa siedmiu najbogatszych (Gieranojny, Onikszty, Romigoła, Słonim, Troki Nowe, Troki Stare i Witebsk), w której uposażenie w dymy wynosiło od 100 do 281. Owa siódemka posiadała łącznie 20,7% dymów. W grupie 26 bogatych 1610 dymów oznaczało ich 30,7%, w 43 średniozamożnych – 25%, 42 ubogich 12% oraz 99 najuboższych – 11,6%[253].

Rzecz jasna, rywalizacja dotyczyła przede wszystkim dwóch pierwszych grup. W zakresie osiąganych dochodów zaś atrakcyjne prestiżowo biskupstwo wileńskie pozostawało w tyle za czołowymi diecezjami koronnymi, które miały za sobą znacznie dłuższe istnienie. Jego rozwój gospodarczy z czasem został przyhamowany w porównaniu z potężnymi latyfundiami magnackimi w Wielkim Księstwie. Diecezja wileńska w połowie XVI wieku posiadała ponad 4 700 dymów[254], gdy tymczasem w 1528 r. Kieżgajłowie mieli ich 12 228, Radziwiłłowie 12 160, Wojciech Gasztołd 7 456, kniaziowie Jurij Olelkowicz

[251] Proporcje odwróciły się, i to zdecydowanie, dopiero po zawarciu unii brzeskiej 1596 r., kiedy kościołów było już 23, cerkwi zaś tylko 9. Zob. M. Łowmiańska, *Wilno przed najazdem moskiewskim 1655 roku*, [w:] *Dwa doktoraty z Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie*, Poznań 2005, s. 194-202.
[252] H. Łowmiański, *Zaludnienie państwa litewskiego w wieku XVI. Zaludnienie w roku 1528*. Do druku przygotowali A. Kijas, K. Pietkiewicz, Poznań 1998; J. Ochmański, op. cit., s. 82 (tabela oraz przypis 428).
[253] Obliczenia Ochmańskiego, *Powstanie i rozwój latyfundium biskupstwa wileńskiego w średniowieczu (1387-1550)*, Poznań 1963, s. 16-98. Wyniki te streścił autor w książce *Biskupstwo wileńskie*, s. 99-106.
[254] Kapituła miała ich około tysiąca, ok. 160 sufraganii, parafii ok. 5500 (Ochmański, *Biskupstwo*, s. 106n.).

6 928 i Konstanty Ostrogskiii 6 816, Ościkowicze 5 408, Hlebowicze 4 464, Zabrzezińscy 4 128. Dopiero za nimi plasował się biskup Jan z Książąt Litewskich (3 776)[255]. Pod względem obszaru pośród 19 diecezji wileńska zajmowała w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej pierwsze miejsce (231 tys. km.²), za nią szły łucka (109 tys.), kijowska (65 900) i dopiero krakowska (53 tys.) a dalej inflancka 40 800), gnieźnieńska (39 tys.), wrocławska 37 300), poznańska (28 900), lwowska (30 500), żmudzka (24 800)[256]. Natomiast pod względem dochodu rocznego w dobie po soborze trydenckim zajmowała dopiero siódme miejsce (9 tys. dukatów rzymskich rocznie) – za Krakowem (56 tys.), Wrocławiem (55 tys.), Gnieznem (26 tys.), Warmią (17 tys.), Włocławkiem (15 tys.) i Płockiem (11 tys.) Żmudzi przypadło miejsce 11 (5 tys.)[257].

6. Chrzest Żmudzi

Władysław Jagiełło wykonał swe zadanie chrystianizacyjne na terenie Auksztoty w pierwszej połowie 1387 r. i dalsze jego prowadzenie zlecił biskupom wileńskim, sam oczywiście dbając o ich zaopatrzenie oraz czuwanie nad niezakłóconym dziełem nawracania licznych przecież jeszcze pogan i utrwalaniem wiary pośród neofitów. Nie należy sądzić, by bezpośrednio w jej krzewienie zaangażowani byli nominowani przezeń namiestnicy w stolicy Wielkiego Księstwa. Mieli oni na głowie inne obowiązki, przede wszystkim dbanie o wewnętrzny ład polityczny oraz obronę kraju przed trwającymi – i to ze zdwojoną siłą – najazdami krzyżackimi.

Sytuacja zmieniła się dopiero po zawartej 5 sierpnia 1392 r. ugodzie ostrowskiej króla z księciem Witoldem, który został namiestnikiem monarchy w Wielkim Księstwie. Ambitny ten dynasta z charakterystyczną dla siebie energią przyjętych obowiązków nie traktował jako tymczasowe lecz dążył do ich utrwalenia – w niedługim czasie Litwini poduszczani przez Zakon obwołali go na wyspie Salin swym królem, co wprawdzie nie miało prawnego znaczenia, ale po kilku latach doprowadziło do unii wileńsko – radomskiej między obu państwami, na mocy której syn Kiejstutowy został wielkim księciem, po wspólnym zaś zwycięstwie nad Krzyżakami w wielkiej wojnie z lat

[255] J. O c h m a ń s k i, *Historia Litwy,* Wrocław 1967, s. 84 (tabela).
[256] W. M ü l l e r, *Diecezja w okresie potrydenckim,* [w:] *Kościół w Polsce,* t. II: *Wieki XVI-XVIII.* Studia pod red. J. K ł o c z o w k i e g o, Kraków 1969, s. 75.
[257] M ü l l e r, op. cit., s. 132.

1409-1411 do unii horodelskiej (1413). Ustabilizowała ona równość obu państw, ich wzajemne stosunki i trwałą pozycję wielkiego księcia (*magnus dux Lituaniae* etc.), w stosunku do którego król zachował tytuł księcia najwyższego (*dux supremus*).

Witold od początku czuł się pełnoprawnym gospodarzem w Wielkim Księstwie[258], przejął też bez zwłoki kontynuację nadzoru nad dziełem chrystianizacyjnym. Świadczy o tym niedatowany nakaz, jaki wystosował w języku ruskim do swoich urzędników a dotyczący zapewnienia opieki i pomocy biskupowi oraz księżom, którzy przybywają w celach misyjnych. Nie wykluczone, że dokument ten – znany z kopii sporządzonej już po polsku – powstał dopiero w 1413 r. a dotyczył świeżo przejętej z rąk krzyżackich Żmudzi. Warto zauważyć, że wystawca tytułuje się już wielkim księciem:

> *„Ot xyadza wyelkyego Wytvwtha ku moym woyewodam y namyesnykom y ku wszystkym moym czywonom po wszey moyey dzerżawye. Bądź wam swyadomo, ysz gdy ku wam przyyedzye zyadz byskup stymlystem y z moya pyeczączyą sam, tedy wy moy czywonowye sbyerzczye przed nym Lythwą, którzy szyą nyekrczyly a thych okrczy byskup, yako yego wola. A który Russyn badze a bądze chczyal po swey woli szya krczycz, ten szyą nychay krczy; a który nyechczem on bądze w swey wyerze. A samemu buskupowy dawayczye yeszcz oycz dosycz y yego konyem y przeuodnykom. A nye przestanpuycze mego słowa xyadza wyelykyego, a który szyą ynaczey vczyny, swą szyyą zaplaczy. A gdzye sam byskup nyechcze yachacz a przyszle swoye popy, a tych tak sluchayczye, yako samego byskupa tak yego kaplanow. Gdzye bądą krczycz. A ynaczey nyedzalayczye"*[259].

Było to polecenie jednoznaczne, które zapewniało zaangażowanie całej administracji hospodarskiej w prowadzone przez Kościół prace

[258] Natomiast nie ma uzasadnienia wersja powtarzana przez dawniejszych badaczy, jakoby w 1392 r. wraz ze swą żoną Anną został w katedrze wileńskiej „podniesiony" na Wielkie Księstwo, co stanowiło (ale dopiero od czasów Aleksandra Jagiellończyka, czyli równo sto lat później) w jakimś stopniu odpowiednik królewskiej koronacji. Zob. M. K o s m a n, *Litwa pierwotna. Mity, legendy, fakty,* s. 244nn. (rozdział: *„Podniesienie" książąt litewskich*).
[259] KDKW, nr 23, s. 39. Wydawcy wstrzymują się od wyrażenia własnej opinii o przypuszczalnej dacie powstania tego dokumentu, natomiast przytaczają opinie wcześniejszych autorów. Wojewodowie zostali wprowadzeni na Litwie dopiero w 1413 r., z drugiej jednak strony wzmianka o Rusinach, którzy Żmudzi nie zamieszkiwali, wskazuje na zaadresowanie owego mandatu do urzędników w całym Wielkim Księstwie.

nad nawracaniem pogan. Warto też zauważyć, że określenie „biskup" nie zawiera wyjaśnienia, którego ma książę na myśli: gdyby funkcjonował już drugi ordynariusz, na Żmudzi, byłoby to zapewne zaznaczone w owym mandacie.

Po zakończeniu wojny z Zakonem i zawarciu z nim pokoju w Toruniu Władysław Jagiełło wyruszył w podróż na odzyskane z rąk krzyżackich terytoria, podróżował na lądzie i wodzie, po Niemnie i innych rzekach. Dnia 26 kwietnia 1411 r. przebywał w Kownie, potem w Jurborgu i Szeszupach a z Wilna wyruszył w daleką podróż po ziemiach ruskich, by na początku listopada znaleźć się w Małopolsce. W roku następnym wyruszył pod koniec stycznia na Węgry, gdzie prowadził rozmowy z Zygmuntem Luksemburczykiem, i dopiero w sierpniu zawitał – zresztą na krótko – do Krakowa. Na zimę udał się w kierunku Litwy, przynajmniej tydzień spędził, pod koniec stycznia 1413 r., w Kownie. Pod koniec roku, po spotkaniu polsko-litewskim w Horodle nad Bugiem, wyruszył na Żmudź: około 11 listopada był w Kownie, Niemnem i Dubissą, odwiedzał kraj w tym samym miesiącu, przez Troki i Rumszyszki przybył na Boże Narodzenie do Wilna[260]. W trakcie tych podróży dokonał likwidacji kultu pogańskiego (dla Żmudzinów nadal był jego najwyższym funkcjonariuszem kultowym!) i formalnego zaprowadzenia nowej religii.

Szeroko i barwnie opisuje to wszystko Jan Długosz, który przy okazji puszcza nieco wodze fantazji, choć generalnie możemy mu ufać jako świadkowi tamtych czasów czy może bardziej znającemu przebieg wydarzeń od poprzedniego pokolenia, biorącego w nich udział. Pod rokiem 1413, zrelacjonowawszy przebieg pertraktacji w Horodle oraz tekst dokumentu unii, pisze:

> *„Po doprowadzeniu dzięki bardzo korzystnemu układowi do wieczystego przymierza i więzi między panami Polski i Litwy król Polski Władysław udał się na Litwę w towarzystwie wielkiego księcia litewskiego Aleksandra, królowej Anny i córki Jadwigi. Bolejąc głęboko i dręcząc się tym, że przynależne do niego prawem naturalnym ziemie Żmudzi nie bez hańby dla niego pozostają dotąd w ślepym błędzie pogaństwa, wszystkie swoje wysiłki skierował na oświecenie wspomnianego ludu w wierze i religii chrześcijańskiej. Za pierwsze swoje zadanie uznał usunięcie od ludu żmudzkiego plugastwa bałwochwalstwa. Z gronem wykształconych, pobożnych i gorliwych w wierze mężów ko-*

[260] A. Gąsiorowski, *Itinerarium króla Władysława Jagiełły*, s. 58-62.

> *ło uroczystości św. Marcina udaje się na Żmudź, by przeprowadzić to, co zamierzył (...).*
> *Król zwoławszy cały lud żmudziński obojga płci głosi, że jest rzeczą szpetną i haniebną, by Żmudzini tkwili w starych, błędnych przesądach, kiedy wszyscy i to zarówno książęta litewscy i rycerze, jak i lud wyznają i praktykują wiarę w prawdziwego i jednego Boga. Następnie burzy ołtarze bożków i wycina gaje. Podchodząc do szczególnie czczonego przez Żmudzinów bóstwa: ognia, który Żmudzini uważali za święty i wieczny, a który na szczycie bardzo wysokiej leżącej nad rzeką Niewieżą góry podsycali składający ofiary kapłani przez ustawiczne dokładanie drzewa, podpala wieżę, na której się znajdował ogień, rozrzuca go i gasi"*[261].

Następnie dziejopis szeroko rozwodzi się nad pogańskimi obyczajami ludu żmudzkiego, kultem świętych gajów, w których nie było wolno polować na ptaki i zwierzęta („*Temu bowiem, kto sprofanował las lub dopuścił się gwałtu na dzikich zwierzętach i ptakach, złe duchy sprytnie wykręcały ręce lub nogi. Dzikie zwierzęta lub ptaki przebywając zatem długo we wspomnianych lasach, podobnie jak zwierzęta domowe nie bały się, ani nie unikały widoku ludzi*")[262].

Długosz pisze o zderzeniu cywilizacyjnym – zdziwienie Żmudzinów wywoływał bowiem brak reakcji nadprzyrodzonych sił pogańskich na fakt, że „*żołnierze polscy* [? – MK] *wycinający gaj, według ich przekonań religijnych święty, nie doznawali żadnego okaleczenia, jakiego oni wielokrotnie na sobie doświadczyli*".

Z tego wynika, że jednak i tubylcy łamali owe zakazy, organizując polowania ta zastrzeżonych terenach. W lasach też posiadali miejsca grzebalne i w ogniskach palili zwłoki zmarłych (potwierdzają to badania archeologiczne, z których jednak wynika, że już przed przyjęciem chrztu pojawiał się zwyczaj grzebania zwłok w ziemi), tam też zostawiali jadło i napoje dla zmarłych, które oczywiście znikało, co dla polskiego dziejopisa łatwo daje się wytłumaczyć zjadaniem nie przez dusze, ale kruki, wrony i zwierzęta. W dniu 1 października lud miał obchodzić w lasach trwające kilka dni uroczystości, w trakcie których składał ofiary bóstwom, zwłaszcza Perkunowi[263].

[261] J. Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego, Księga XI (1415-1430)*, s. 19n.
[262] Ibidem, s. 20.
[263] Ibidem, s. 21. Dziejopis podaje przy okazji informacje o prymitywnych mieszkaniach tubylców, ostrym klimacie), braku domów z wielu pomieszczeniami), pałaców, stajen (zwierzęta są trzymane w chatach składających się z jednej izby). Informuje też

Wiele miejsca zajmuje w opisie Długoszowym zajmuje proces likwidacji starego kultu i osobistej aktywności króla w głoszeniu prawdziwej wiary; to właśnie jego autorytetowi – czytamy – należy zawdzięczać bezkolizyjne przyjmowanie chrztu. Rzecz charakterystyczna, dziejopis pomija milczeniem zaangażowanie Witolda, choć na początku wspomina, że towarzyszył on wówczas monarsze. Należy to tłumaczyć chęcią wyeksponowania zasług Polaków, a do tych zalicza już zasiadającego od ćwierćwiecza na wawelskim tronie Jagiełłę, w dziele nawracania. Zauważa też, że znajdujący się w jego otoczeniu duchowni korzystali w kontaktach z neofitami z pomocy tłumaczy. Przytacza też anegdotę o aktywnym stosunku Żmudzinów do głoszonych prawd – kiedy bowiem kaznodzieja królewski Mikołaj Wężyk (poprawne imię: Mikołaj) opowiadał szczegóły o stworzeniu świata,

„*jakby to stworzenie wydarzyło się za jego czasów i pamięci oraz na jego oczach, jako nieokrzesany człowiek z lasu* [jeden z nich – uzup. MK] *nie mogąc ścierpieć słów kaznodziei, odezwał się nagle w te słowa: «Kłamie – powiada – ten kapłan, Najjaśniejszy Królu, twierdząc, że świat został stworzony. Skoro, bowiem człowiek nie żyje długo, jakim sposobem może potwierdzić świadectwem swej pamięci stworzenie świata? Jest bowiem wśród nas wielu starszych od niego, którzy przekroczyli setkę i nie mogą sobie przypomnieć wspomnianego stworzenia, ale wiedzą, że słońce, księżyc i inne planety świeciły dzięki tym samym zmianom w ciągu tego samego czasu».*

A król polski Władysław nakazawszy mu milczenie wyjaśnił im, że mistrz Mikołaj Wężyk mówił we wszystkich szczegółach prawdę o stworzeniu świata i że on nie twierdził, że wspomniane stworzenie zdarzyło się za jego dni, ale że mocą i zrządzeniem Bożym nastąpiło przed sześcioma tysiącami i sześciuset laty"[264].

Tego typu przygód intelektualnych odnotowały źródła średniowieczne znacznie więcej. Właśnie aktywności pytających oraz doświadczeniu misjonarzy przemawiających do ich wyobraźni zawdzięczano szybszą recepcję wiedzy o religii chrześcijańskiej. Przy tym obaj władcy rozumieli wagę perswazji i nie zamierzali odwoływać się wyłącznie do argumentów siłowych. Bezpośredni nadzór nad przemianami wyzna-

o podziale administracyjnym Żmudzi na okręgi, spośród których wymienia z nazwy siedem: Ejragoła, Rosienie, Miedniki (one to stały się siedzibą drugiego na Litwie biskupstwa), Kroże, Widukle, Wielona i Kołtyniany.

[264] Ibidem, s. 23.

niowymi po ich odjeździe został powierzony staroście żmudzkiemu Kieżgajle z rodu Wolimuntowiczów, który na chrzcie otrzymał imię Michał i był aktywny w życiu publicznym do połowy XV wieku, pod koniec kariery jako kasztelan wileński. Występował on na licznych dokumentach Witolda jako świadek już w latach 1401-1407, kiedy nie piastował jeszcze żadnej godności. Źródła i opracowania podkreślają jego zasługi dla wprowadzania katolicyzmu (jego siedziba znajdowała się w Krożach), w tym zasadniczą rolę w krwawym stłumieniu powstania pogan inspirowanych przez Krzyżaków (1418), którego główne ośrodki znajdowały się w okolicach Rosień i Miednik. Starostwo utracił podczas wojen domowych po śmierci Witolda i na krótko odzyskał w 1440 r. po objęciu rządów przez Kazimierza Jagiellończyka, jednak w roku następnym został wygnany przez Żmudzinów[265].

Po śmierci Michała przez ponad trzy dziesięciolecia centralną postacią na Żmudzi był jego syn Jan (zm. 1485), który po ojcu odziedziczył godności tamtejszego starosty oraz kasztelana wileńskiego, a także aktywność na froncie walki z Krzyżakami i faktycznie – wraz z biskupem wileńskim Janem Łosowiczem oraz swym bratem, kanclerzem Michałem Kieżgajłą – sprawował rządy na Litwie pod nieobecność zajętego sprawami Korony Kazimierza Jagiellończyka[266].

Długosz z jednej strony pisze o przyczajeniu się zwolenników pogaństwa w oczekiwaniu na wyjazd w 1413 r. ze Żmudzi króla Władysława (konsekwentnie pomija obecność tam wielkiego księcia Witolda) i przywrócenie starych kultów, z drugiej wspomina o zadaniu powierzonym Kieżgajlle:

„*Surowo mu nakazał, by otaczał szczególną opieką neofitów, z ogromną troską i staraniem zabiegając o to, by nie wracali do starych przesądów oraz by tym, którzy nie chcą przyjąć jarzma wiary świętej, nie pozwalać składać ofiar ich fałszywym bogom ani uczęszczać na uroczystości i ceremonie. Ten wypełniając gorliwie rozkazy króla dodawał siły neofitom i powstrzymywał pogan od starego przesądu. Dlatego Żmudzini przyjęli wkrótce wiarę i religię katolicką. Stoczywszy również walkę ze swymi fałszywymi bóstwami zamienili lasy, które uważali za święte, w żyzne, uprawne pola*"[267].

[265] Z. Spieralski, *Kieżgajło Michał z Dziewałtowa herbu Zadora (zm. między 1448 a 1451), starosta żmudzki i kasztelan wileński*, PSB XII (1966-67), s. 444n. Należał do najbliższych współpracowników wielkiego księcia Witolda. Po raz ostatni otrzymał urząd starosty żmudzkiego w 1445 r., w 1451 stanowisko to zajmuje jego syn Jan.

[266] Z. Spieralski, *Kieżgajło Jan h. Zadora*, PSB XII, s. 444.

[267] J. Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego, Księga XI*, s. 24.

Pobożny kanonik krakowski w przedostatnim zdaniu dał raczej wyraz swoim chęciom niż rzeczywistości historycznej. Władcy okazali się realistami przy całej gorliwości wobec katolicyzmu, nie pozbawionej przy tym – wolno sądzić – motywów czysto politycznych aczkolwiek Witold w swych zarządzeniach groził ścinanie głów wszystkim tym, którzy będą oporni wobec chrztu. Niekiedy powściągali nadto gorliwych misjonarzy, czego dowodzi tego incydent z udziałem czeskiego zakonnika Hieronima Silvanusa z Pragi (ok. 1368-1440), od 1394 r. przebywającego na dworze Władysława Jagiełły. Gorliwy ten misjonarz stosował bezkompromisowe metody i bezwzględnie wycinał święte gaje a wówczas Żmudzini udali się ze skargą do wielkiego księcia (grozili, że czują się opiekunami zagrożonych bóstw i – jeśli sytuacja się nie zmieni – wyniosą się wraz z nimi w obce kraje, gdzie będą się mogli opiekować owymi demonami) a ten, z charakterystycznym dla niego dowcipem miał powiedzieć, że prędzej Chrystus obejdzie się bez jednego duchownego niż on bez poddanych i podziękował Hieronimowi za usługi[268].

Silne przeżytki pogaństwa na Żmudzi stwierdzone są źródłowo jeszcze pod koniec XVI wieku. Dowodzi tego dziełko Jana Łasickiego (prawda, że był to zwolennik Reformacji, nastawiony jednostronnie krytycznie wobec katolicyzmu i jego osiągnięć w zwalczaniu pogaństwa. Odwoływał się on do informacji, jakie uzyskiwał w czasie prac nad pomiarą włóczną[269] od przybyłych z Korony mierniczych, którzy twierdzili, że Żmudzini nadal oddają cześć pogańskim bożkom, których wyliczali około trzydziestu; w dalszym ciągu obawiali się wycinać drzew traktowanych za święte, dopóki owi urzędnicy nie dali im dobrego przykładu. Miejscowi chłopi jednak traktowali swe układy z Perkunem swoiście: dopóki władca piorunów grzmiał, ofiarowali mu połcie słoniny, kiedy jednak przestał – sami je zjadali. Mnóstwo

[268] M. K o s m a n, *Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów*, Wrocław 1976, s. 72n.; J. Z a t h e y, *Hieronim Jan Silvanus z Pragi*, „Polski Słownik Biograficzny" (dalej: PSB) T. IX, s. 508. Nie mamy powodu, by kwestionować tę opowieść z XV w. Natomiast wydaje się, że należałoby ją wiązać raczej z wcześniejszym okresem i nawracaniem Auksztoty. Nie należy jednak całkowicie wykluczać Żmudzi, skoro Hieronim właśnie w 1413 r. opuścił tereny Polski i Litwy.

[269] Wielka reforma w rolnictwie na Litwie przeprowadzona od połowy XVI wieku najpierw w dobrach królowej Bony, następnie hospodarskich a w końcu prywatnych, polegająca na przemierzeniu ziemi i uporządkowaniu stosunków własnościowych, komasacji gruntów, kształtu wsi i racjonalizacji stosunków produkcji. Do prac nad jej przeprowadzeniem zaangażowani byli wykwalifikowani miernicy z Korony, na ich czele w dobrach panującego stał pochodzący z Kaliskiego Piotr Chwalczewski.

szczegółów wyraźnie ma na celu wykazanie przez przeciwnika katolicyzmu, iż Kościół bardzo niewiele w ciągu dwu stuleci uczynił dla wyrugowania pogaństwa. Nie należy odrzucać tego obrazu, ale też autor wydanego w początkach XVII stulecia po łacinie dziełka kalwińskiego autora (*De diis Samagitarum...*, Bazylea 1615)[270], wyraźnie zaangażowany w polemice wyznaniowej, dowodzi silnych jeszcze przeżytków politeizmu czy może synkretyzmu wyznaniowego na terenie szczególnie konserwatywnej w swej naturze Żmudzi.

Dowodów z tego zakresu dostarczają też ci dziejopisowie, których w żadnym wypadku nie możemy podejrzewać o negatywny stosunek do Kościoła, jak kanonik żmudzki Maciej Stryjkowski. Pamiętajmy przy tym, że o ile na Wileńszczyźnie można było opornym grozić surowymi sankcjami a nawet je egzekwować, to na Żmudzi konieczna była znacznie większa tolerancja i uciekanie się do perswazji w propagowaniu chrześcijaństwa, podkreślanie znaczenia miejscowego języka i obyczajów, w przeciwieństwie do niedawnych rządów krzyżackich.

Wspomniany kronikarz przytacza scenkę, jaka miała miejsce około połowy XVI wieku, a więc w sto lat z okładem po odzyskaniu tej krainy z rąk Zakonu: kiedy w kościele kowieńskim w Wielki Piątek bernardyn wygłaszając kazanie o Męce Pańskiej miotełką i biczem siekł trzymany w ręce krzyż jako „*znak umęczenia Pana Chrystusowego*" jeden ze słuchaczy, prosty chłop żmudzki zapytał swego sąsiada: – kogo bije ksiądz? Usłyszał, że Pana Boga, tego właśnie – upewnił się – przez którego miał miejsce ostatni nieurodzaj i zaraz zakrzyknął do zakonnika: „*Gieraj milas Kunige plak schitą Diewa, piktus mumus dawe rugius! (Dobrze, miły księże, bij tego Boga, złe żyto nam bowiem dał*"[271].

Biskup żmudzki Maciej Wołonczewski z perspektywy ponad czterech stuleci w swej barwnej opowieści, opartej na źródłach pisanych oraz przekazywanej z pokolenia na pokolenie tradycji przypomina w połowie XIX wieku o praktykach chrystianizacyjnych Krzyżaków:

[270] Opieram się na najnowszym wydaniu, w tłumaczeniu z łaciny na język litewski, ogłoszonym w serii „Biblioteka Lituanistyczna": J. L a s i c k i s, *Apie Žemaiči, kitų Sarmatų bei nekitrų krikščionų dievus*, Vilnius 1969, s. 39nn.

[271] S t r y j k o w s k i, *Kronika polska, litewska, żmudzka...*, t. II, s. 150. Nie był to żaden wyjątek w świecie wczesnochrześcijańskim, na przykład w Galii za Merowingów, kiedy prośba zaadresowana do któregoś świętego nie została spełniona, niezadowoleni petenci odbierali złożone mu uprzednio dary i tarasowali dostęp do świątyni (Ch. L e l o n g, *Życie codzienne w Galii Merowingów*, Warszawa 1967, s. 119). Zob. M. K o s m a n, *Drogi zaniku pogaństwa*, s. 72nn.

„Czytamy w starych pismach, że w 1329 roku (...) wdarłszy się do wielu zamków naszego kraju, schwytali 300 Żmujdzinów, wiary katolickiej wcale nieznających i zaraz ochrzcili. Pojmując jednak, że z tej słomy nie będzie ziarna, przepędzili ochrzczonych do Prus i tam mieszkać im rozkazali. Właśnie wówczas Krzyżacy zajęli wielką część Ziemi żmujdzkiej, lud miejscowy przyrzekł posłuszeństwo swoim nowym zwierzchnikom i pod względem wiary, lecz słowa nie dotrzymał (...). Panom żmujdzkim chrzest przyjmującym sam mistrz Konrad von Jungingen bywał kumotrem. Na koniec, po tych wszystkich chrztach, zmówiwszy się Żmujdzini, porzucili nową wiarę, a opowiadaczy Ewangelii, jednych z ziemi swojej wygnali, innych do więzienia wtrącili"[272].

Lud żmudzki, pamiętny praktyk krzyżackich, w starych wierzeniach upatrywał podstawy swojej odrębności i tożsamości, stąd z pewną nieufnością spoglądał nawet na podjęte przez własnych władców poczynania chrystianizacyjne, jeśli nawet nie stawiał im bezpośredniego oporu. Wołonczewski do tego nawiązuje, podając następujące przyczyny ich rezerwy: 1) obawa o utratę wolności, 2) obawa o utratę własnego języka i zastępowanie go niemieckim lub polskim, 3) obawa o zatratę własnych obyczajów, 4) strach, że niewiasty – jak to miało miejsce za czasów krzyżackich – będą zmuszane do nabywania ubrań od Niemców. Toteż król i wielki książę zapewniali, że wszystko to nie ma podstaw:

„Że bez potrzeby lękają się wiary katolickiej, że po przyjęciu chrztu Niemcy zupełnie czepiać się ich nie będą, że wolność, zwierzchność, stare zwyczaje i język żmujdzki po dawnemu będą im zostawione, że odziewać się niewiastom w płótna nikt nie zabroni. Aby zaś lepiej temu wszystkiemu wierzyli, rozkazał król mnóstwo cienkiego płótna pokroić i ochrzczonym dziewczętom porozdzielać z tym [zastrzeżeniem – MK], *aby natychmiast w one się postroiły"*[273].

[272] *Biskupstwo żmujdzkie opisał ks. biskup Maciej Wołonczewski.* Ze żmujdzkiego na język polski przełożył i niektóre przypisy historyczne dodał M. Hryszkiewicz. Z przedmową Stanisława Smolki, Kraków 1898, s. 15n. Na temat chrystianizacji Żmudzi przez Zakon Krzyżacki zob. M. Banaszak, *Chrzest Żmudzi i jego reperkusje w Konstancji,* [w:] *Chrzest Litwy. Geneza – przebieg – konsekwencje,* red. ks. M.T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, s. 58nn. Autor wyodrębnia dwa etapy wstępne: z lat 1202-1341 oraz 1341-1413.

[273] Wołonczewski, op. cit., s. 20. Podając tę wiadomość biskup odwołuje się do informacji w *Historii Żmujdzkiej* Szymona Dowkonta (Simonasa Daukantasa).

Te właśnie dary stały się powodem krytyki metod chrystianizacyjnych półtora wieku później przez ideologów reformacyjnych z otoczenia ich protektora, kanclerza wielkiego litewskiego i wojewody wileńskiego Mikołaja Radziwiłła Czarnego[274].

Likwidacja kultu pogańskiego na Żmudzi niewątpliwie przebiegała pod znakiem zadawnionego konfliktu politycznego między Polską i Litwą a Zakonem Krzyżackim. Podczas trwających kilka lat obrad soboru powszechnego w Konstancji (1414-1420) obie strony starały się kwestionować osiągnięcia konkurentów na niwie chrystianizacji ludów nadbałtyckich: delegacja królewska wykazywała brak osiągnięć przeciwnika w ciągu półtora stulecia i metody nawracania za pomocą miecza, Krzyżacy z kolei kwestionowali osiągnięcia Wawelu i Wilna, choć – trudno to było ukryć – minęło zaledwie kilkanaście miesięcy od odzyskania przez obu wnuków Giedymina pełnej władzy nad Żmudzią. Ale obaj władcy nie tracili czasu i natychmiast przystąpili nie tylko do likwidacji starego kultu, posługując się przy tym metodą perswazji, i do formalnego chrztu przede wszystkim bojarstwa, ale również do wprowadzenia organizacji kościelnej w całej tej krainie.

Spektakularnym dowodem pierwszych skutków ich działalności stało się, dla zaprzeczenia oskarżeniom ze strony Zakonu, sprowadzenie do Konstancji przed oblicza uczestników soboru wielkiego przedstawicielstwa neofitów, którego członkowie byli już chrześcijanami. Na tym forum doszło do wymiany argumentów między obu stronami konfliktu, do zdemaskowania brutalnej polityki władców z Malborka, których głównym celem był podbój militarny ludów bałtyjskach, a sprawa chrztu stanowiła jedynie zasłonę dymną. Stanowisko poddanych króla i wielkiego księcia zostało szczegółowo wyłuszczone w *Propozycji Żmudzinów.* Została ona przyjęta z zainteresowaniem i uznaniem przez ojców soborowych[275].

Poselstwo żmudzkie, które przybyło do Konstancji w ostatnich dniach listopada 1415 r., miało się składać z około sześćdziesięciu osób, w jego skład wchodziło kilku tamtejszych wielmożów a towarzyszyli im Polacy, wybitny teolog Jan Łaskarz (Laskaris) oraz znaj-

[274] Zob. wyżej, przypis 186.

[275] Szczegółową analizę tej kwestii przeprowadzili dawniej J. Fijałek, *Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę,* passim, a w nowszej literaturze M. Banaszak, op. cit., s. 66nn.

dujący się na służbie Witolda Mikołaj Sepieński[276], zaprawiony w działalności dyplomatycznej oraz w pracach kancelaryjnych. Maciej Wołonczewski barwnie opisuje reakcję uczestników zgromadzenia na ich przybycie: zostali przyjęci

„*bardzo uprzejmie, wobec całego soboru stanąwszy, skarżyli się ojcom duchownym na krwiożerczych Krzyżaków; opowiedzieli wiele uścisków, niesprawiedliwości i wszelakich nieszczęść, jakich doświadczyła Żmujdź od tych bezbożników. Następnie dowodzili, że Krzyżacy chcą ciągle Żmujdzinów obdzierać, umyślnie ich wiary katolickiej nie nauczali, że istotnie z ich przyczyny porzucili już przyjętą wiarę chrześcijańską. Dlatego błagali soboru, aby powodowany litością, zupełnie już ich wyswobodził ze szponów straszliwych Niemców*"[277].

Pamiętajmy, że na mocy zawartego cztery lata wcześniej pierwszego pokoju toruńskiego Żmudź została odzyskana z rąk krzyżackich tylko tymczasowo, dopóki żyli Jagiełło i Witold. Toteż za pomocą sił zbrojnych i działań dyplomatycznych obaj ci władcy konsekwentnie dążyli do jej trwałego przyłączenia do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Nastąpić to miało wkrótce, na mocy rozejmu zawartego w obozie nad rzeką Osą koło jeziora Mełno w dniu 27 września 1422 r.[278]

W trakcie obrad soboru w Konstancji zostało utworzone dla Żmudzi osobne biskupstwo z siedzibą w Worniach (Miednikach), przy czym wcześniej rozpoczęto prace organizacyjne w oparciu o decyzje króla i wielkiego księcia. Długosz, który nie ukrywa, że sakramentyzacja objęła w pierwszym rzędzie bojarstwo, donosi też po rokiem 1413, że już wcześniej monarcha wzniósł i uposażył główny kościół diecezji:

„*Znaczniejsi zatem z nich zapoznani z wiarą i pouczeni dokładnie o jej artykułach, zostają ochrzczeni za sprawą i w obecności króla polskiego Władysława, który im nadaje katolickie imiona. Wszystkim zaś, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską i chrzest, król Władysław ofiarował hojnie bardzo piękne tkaniny, konie, szaty, pieniądze i inne dary dla dobra wiary świętej, aby inni byli skłonniejsi do przyjęcia prawdziwej religii. A w znaczniejszym na terenie Żmudzi mieście, Miednikach, funduje, buduje i wznosi katedrę pod wezwaniem świętych męczenników Aleksandra, Teodora i Ewencjusza, a w innych miejscowościach kościoły parafialne i jako uposażenie wyznacza im i zapisuje swym dokumentem wystarczające dochody i wpływy*"[279].

Na prośbę króla i wielkiego księcia ojcowie soborowi (apostolica Sede vacante, jako że było to jeszcze przed wyborem Marcina V) udzielili pełnomocnictw w sprawie ochrzczenia ludów żmudzkiego i innych z ich sąsiedztwa („*ad gentem et partes Samaytarum necnon Ruthenorum et alias gentes et partes septentrionales infidelium*") arcybiskupowi lwowskiemu Janowi z Rzeszowa oraz biskupowi wileńskiemu Piotrowi, upoważniając ich jako komisarzy i legatów do zakładania kościołów katedralnych i metropolitalnych, kolegiackich i parafialnych oraz klasztorów, do ustanawiania arcybiskupów i biskupów, kapłanów, diakonów, do konsekrowania nowych świątyń itd.[280]

Oczywiście taki rozmach nie wchodził w rachubę, rozpoczęła się skromnie budowa struktury kościelnej na Żmudzi, która obejmowała obszar bez porównania mniejszy niż Litwa właściwa. O ile Długosz eksponuje dokonania króla, jakby nie zauważając towarzyszącego mi wielkiego księcia, to Witold czuł się władnym do udzielania prezenty na biskupstwo (zaznacza, że on jest jego fundatorem: „*...ecclesiam cathedralem (...) in terra Samagitarum in districto Mednicensi dignum duximus erigendum et fundandum et de facto erigimus et fundamus...*") *mistrzowi Maciejowi, proboszczowi wileńskiemu*[281].

Dokument został wystawiony na zamku w Trokach dnia 23 października 1417 r., gdzie w kościele klasztornym benedyktynów pod wezwaniem Zwiastowania Najświętszej Marii Panny (Stare Troki), związanym z opactwem w Tyńcu odbyły się w tym czasie uroczystości wyświęcenia pierwszego biskupa żmudzkiego. Nazajutrz obaj upełnomocnieni legaci soborowi oznajmili o wprowadzeniu w życie zadań zleconych przez to zgromadzenie z woli i za zgodą Witolda wielkiego księcia Litwy, a mianowicie

[276] M. Kosman, *Sepieński (Sapieński) Mikołaj h. Nowina (zm. ok. 1432)*, PSB XXXVI, s. 282n.

[277] Wołonczewski, op. cit., s. 22.

[278] *Dokumenty strony polsko-litewskiej pokoju mełneńskiego z 1422 roku*, wyd. P. Nowak, P. Pokora, Poznań 2004, s. 1nn.: A: Pełnomocnicy króla Władysława Jagiełły i wielkiego księcia Witolda zawierają preliminaria pokojowe z Zakonem Krzyżackim; B. Król Władysław Jagiełło, wielki książę litewski Aleksander alias Witold oraz książęta mazowieccy Janusz I i Siemowit IV zawierają pokój z Zakonem Krzyżackim. Dokument przygotował osobiście i uzgodnił tekst ze stroną krzyżacką protonotariusz Zbigniew z Oleśnicy. Świadkami byli i przywiesili swe pieczęcie liczni panowie polscy i litewscy a także główne miasta Królestwa (reprodukcje 120 pieczęci).

[279] J. Długosz, *Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego, Księga XI*, s. 22n.

[280] KDKW, nr 68, s. 99n. (Konstancja, 11 VIII 1616 r.).

[281] KDKW, nr 70, s. 101.

„przybyli na Żmudź i wiele tysięcy ludu płci obojga z wielką mnogością dzieci ochrzcili; a że nie było tam żadnego miasta, wspomniany książę osobiście przybywszy do tejże ziemi locum dictum Worni in districtu Mednicensi pro civitate satis aptum assignavit, nomen Medniky eidem imponendo, w którym założyli kościół na katedrę biskupią pod wezwaniem św. Trójcy, NMP Bożej Rodzicielki, św. apostołów Piotra i Pawła i Aleksandra papieża i męczennika, określili wraz z księciem uposażenie tegoż kościoła"[282].

Utworzeniu diecezji towarzyszyło, zgodnie z prawem kościelnym, erygowanie miasta Miedniki. Przy katedrze została ustanowiona kapituła złożona z sześciu kanoników, którzy mieli obowiązek rezydencji. Konsekracja pierwszego ordynariusza odbyła się z udziałem trzeciego, nie wymienionego jednak w sprawozdaniu legatów, biskupa. Obaj władcy uposażyli Macieja i kanoników (chwilowo jeszcze nie powołanych) w pieniądz, zboże i miód[283]. Arcybiskup lwowski i biskup wileński swą misję wykonali w ciągu trzech miesięcy, o czym szczegółowo poinformowali sobór[284], jako że jeszcze nie dokonano tam wyboru papieża po zlikwidowaniu schizmy w Kościele zachodnim. Kiedy zaś to w niedługim czasie nastąpiło, Marcin V ustanowił Witolda wikariuszem generalnym Stolicy Apostolskiej w Wielkim Księstwie Litewskim oraz na terenie Nowogrodu Wielkiego i Pskowa[285].

Biskup Maciej nie zagrzał zbyt długo miejsca na Żmudzi, jako że niespełna pięć lat później został awansowany przez papieża do Wilna w ramach metropolii gnieźnieńskiej[286], zlecając w trzy tygodnie później odebranie odeń przysięgi prymasowi Mikołajowi Trąbie i biskupowi chełmskiemu[287], którym był wówczas Jan Biskupek. Diecezja,

[282] KDKW, nr 71, s. 102 (Nowe Troki, 24 X 1417 r.). Zob. W o ł o n c z e w s k i, op. cit., s. 24.

[283] Donacja Witoldowa: KDKW, nr 72, s. 103 (Troki, 24 X 1517).

[284] KDKW, nr 73, s. 103n. Długosz mylnie donosi, że wówczas na Żmudzi był obecny Władysław Jagiełło. Król w owym czasie nie odwiedził Litwy, odbywał podróże po Małopolsce i Rusi Czerwonej, dopiero na Boże Narodzenie 1417 r. zjechał do Grodna, a w styczniu był obecny w Trokach i Wilnie; dnia 8 lutego następnego roku poświadczony jest jego pobyt w Jedlni. W wrześniu i październiku przebywał na Żmudzi a następnie w Wilnie i Trokach (G ą s i o r o w s k i, op. cit., s. 67n.).

[285] KDKW, nr 75, s. 105 (Konstancja 13 V 1418 r.): „...Allexandro alias Wictoldo duci Lithwanie, in Lithwania et ceteribus partibus temporali dominio tuo subiectis ac in omnibus locis Sagmaitarum ac Russie, necnon in Magnanouagroda ac Pszkow civitatibus ac in dominiis..."

[286] Rzym 4 V 1422 (KDKW, nr 79, s. 108nn.).

[287] Rzym 25 V 1422 (KDKW, nr 80, s. 111).

która zgodnie z praktyką na początku podlegała wprost Stolicy Apostolskiej, na mocy bulli Marcina V z dnia 1 czerwca 1427 r. została włączona do polskiej prowincji kościelnej a jej ordynariusz stał się sufraganem metropolity Gniezna.

Na liście biskupów żmudzkich okresu przedtrydenckiego spotykamy następujące osoby:

1) Maciej z Wilna (lub z Trok), 23 X 1417 – mieszczanin z rodziny osiadłych na Litwie Niemców inflanckich, uprzednio prałat prepozyt wileński, przeniesiony 4 maja 1422 do Wilna, zmarł na nowym urzędzie 9 maja 1453 r. Jego zaangażowanie w sprawy Wielkiego Księstwa uzasadnia określanie go w źródłach jako Litwina
2) Mikołaj Comendanus, konsekrowany dopiero w czerwcu 1427 lub 1428 r., w literaturze traktowany za Polaka, znał jednak język żmudzki, uprzednio proboszcz kolegiaty w Nowych Trokach. Zmarł w marcu 1434 r.
3) Piotr ze Lwowa (20 IX 1434, nie zdołał objąć rządów wskutek zamieszek na Żmudzi).
4) Marcin z Łuknik (brak danych, być może jego pontyfikat jest nieuzasadniony źródłowo).
5) Jakub z Wilna (18 V 1436 – 8 VI 1439).
6) Bartłomiej z Pułtuska (11 VI 1439 – zm. przed 26 X 1453), uprzednio kanonik wileński.
7) Jerzy z Wilna (koniec 1453 – zm. 25 II 1464).
8) Maciej z Topoli herbu Powała (8 VIII 1464 – zm. 24 IV 1470), Polak z Łęczyckiego, poprzednio archidiakon wileński.
9) Bartłomiej Swirenkowicz z Wilna, syn Mikołaja (13 II 1471 – zm. ok. połowy 1482 r.), z pochodzenia mieszczanin, poprzednio kustosz a następnie dziekan wileński.
10) Marcin ze Żmudzi (21 II 1483 – zmarł na przełomie 1491 i następnego roku), z rodziny szlacheckiej.
11) Marcin Janowy (8 X 1492 – zm. ok. 1515), wcześniej archidiakon wileński.
12) Mikołaj Radziwiłł herbu Trąby (powołany 29 III 1515 ale jako administrator *in spiritualibus et temporalibus* ze względu na zbyt młody wiek, liczył bowiem zaledwie dwadzieścia lat. Zmarł przedwcześnie około 1529 r., borykając się nieuleczalną chorobą, która skróciła mu życie) – pierwszy przedstawiciel magnaterii wśród biskupów żmudzkich). Nie miał studiów krajowych, za to

dobrych kilka lat spędził na peregrynacjach we Francji i Włoszech (uniwersytety w Paryżu, Bolonii i być może w Rzymie).

13) Mikołaj Wieżgajło herbu Odrowąż, uprzednio biskup kijowski, nominowany przed 28 IX 1530 r., zmarł na początku 1533 r.
14) Jerzy Talat, Litwin rodu bojarskiego z Ejszyszek, nominowany przez króla Zygmunta Starego 8 IV 1533 r., wcześniej kanonik wileński, administrator diecezji żmudzkiej i pierwszy w niej archidiakon a także biskup (zapewne tylko nominat) kijowski; zmarł przed uzyskaniem zatwierdzenia ze strony Rzymu.
15) Wacław Wierzbicki herbu Radwan (13 IV 1534 – zm. 18 VII 1555). Polak osiadły na Litwie (*natione Lithvanus, gente Polonus*), konsekrowany w Rzymie. Wcześniej sekretarz królewski i pleban grodzieński.
16) Jan Domanowski herbu Lubicz (25 XI 1535 – zm. ok. 1563), wcześniej kanonik wileński i proboszcz parafii św. Jana w tym mieście.
17) Stanisław Narkuski (5 XI 1563 – nie objął diecezji, gdyż wkrótce zmarł).
18) Wiktoryn Wierzbicki herbu Radwan (nominacja przed 17 XII 1564, przeniesiony do Łucka 30 I 1567, zmarł prawdopodobnie jako tamtejszy ordynariusz dwadzieścia lat później).
19) Jerzy Pietkiewicz herbu Działosza (19 II 1567 – zm. w połowie 1574 r.), uprzednio kanonik żmudzki i wileński, lekarz nadworny Mikołaja Radziwiłła Czarnego[288].

Różnie się zapisali wymienieni tu pasterze diecezji żmudzkiej w jej dziejach pierwszego półtora wieku po chrystianizacji tej krainy, o niektórych nie posiadamy omal żadnych wiadomości, pozostają w pomrokach źródłowych. Jedni byli wybitnymi indywidualnościami, aktywnymi na polu kościelnym i państwowym, inni przebywali poza diecezją, najczęściej ciążąc ku Wilnu. Ostatni z wymienionych sprawowali urząd pośród zupełnego upadku katolicyzmu w dobie ekspansji reformacyjnej i dopiero przełom w działalności duszpasterskiej przypadł na pontyfikat dwudziestego w kolejności, Melchiora Giedroycia, syna rodu kniaziowskiego, który został konsekrowany w Wilnie dnia 22 kwietnia 1576 r. i sprawował swój urząd do końca życia, przez 33 lata, zmarł, bowiem

[288] Katalog biskupów skrupulatnie zestawił G. Błaszczyk, *Diecezja żmudzka*, s. 35-70.

w dniu 6 kwietnia 1609 r.[289] Była to prawdziwa epoka, i to przełomowa, w dziejach Kościoła na Żmudzi, której omówienie wykracza poza ramy tego rozdziału. Dokonania zaś biskupa zapisały się złotymi zgłoskami w kulturze litewskiej. Za jego rządów dokonała się odbudowa mocno nadwątlonej wcześniej sieci parafialnej, której stan przed Reformacją zbliżał się do 50, po 1555 spadł do dwudziestu kilku i osiągnął liczbę poprzednią dopiero w roku śmierci tego biskupa[290].

Zaledwie półtora wieku od chrystianizacji Litwy minęło, kiedy Kościół zachodni stanął przed ogromnym wyzwaniem, jakie dlań niosła Reformacja. Kiedy jej zwolennicy ruszyli do ataku na dotychczasowe struktury katolicyzmu uosabiane przez papiestwo, w zupełnie innej sytuacji znajdowała się wiara w Wielkim Księstwie oraz tam, gdzie – jak we Francji była niemal o całe tysiąclecie starsza, czy nawet na polskim gruncie o cztery stulecia. Kościół polski był na tyle ukorzeniony nad Wisłą i Wartą, że to on, własnymi siłami był w stanie zorganizować dzieło „uchrześcijanienia" dziedzicznego państwa Jagiellonów. Zostało ono przeprowadzone sprawnie i w znacznie szybszym tempie, niż to miało miejsce w państwie wczesnopiastowskim.

Kiedy jednak humaniści zupełnie nowym wzrokiem zaczęli spoglądać na świadomość wyznaniową mieszkańców Litwy XVI-wiecznej, podjęli krytykę metod nawracania z własnego punktu widzenia, czyli ludzi Renesansu. Stąd krytyka dzieła Jagiełłowego, które przecież zostało przeprowadzone z pełnym zaangażowaniem a zarazem realizmem zarówno w Auksztocie jak – przede wszystkim – na konserwatywnej i świeżo doświadczonej krzyżackimi metodami baptyzacji mieczem Żmudzi. Mimo perswazji ze strony Jagiełły i Witolda, nie udało się tam uniknąć powstania skierowanego przeciw nowej wierze.

Protestantyzm zastał pewne obszary jeszcze pogańskie, stąd likwidacja wielobóstwa rozpoczęła się tam od podstaw w wieku XVI i towarzyszyła odnowie Kościoła katolickiego w dobie potrydenckiej. Dlatego obok siebie powstawały „na rurowym korzeniu" nowe parafie w strukturze diecezjalnej oraz w ramach dystryktów ewangelicko – reformowanych. Te drugie, kiedy katolicy przystąpili od początku XVII wieku do rewindykacji odebranych im w toku burzy reformacyjnej kościołów,

[289] Ibidem, s. 70-74.
[290] Ibidem, s. 193 (zob. wykres rozwoju sieci parafialnej w latach 1417-1609).

potrafiły na drodze sądowej walczyć o utrzymanie tych, które ich wyznawcy swego czasu zakładali na terenach pogańskich, nie objętych jeszcze działalnością parafii. Wielkie Księstwo stanowiło, bowiem jeszcze z czasów przed 1386 r., wzorzec tolerancji religijnej.

Luteranizm szybko stracił swą silną początkowo pozycję, natomiast znacznie dłużej przetrwała organizacja Synodu Ewangelicko-Reformowanego czyli Jednota Litewska. Miała ona dotrwać do końca okresu międzywojennego, choć jako swoisty skansen historyczno-kulturalny, pozbawiony silnego niegdyś zaplecza ludowego i ograniczony do ziemiaństwa czy inteligencji.

Katolicyzm podległ gruntownym przemianom, których charakterystyka wymaga osobnego omówienia – ugruntowanie wiary w wieku XVII nastąpiło dzięki przemianom organizacyjnym w Kościele po soborze trydenckim oraz misjom jezuickim i rozbudowie sieci parafialnej. Nie oznaczało to całkowitego zaniku reliktów wierzeń ludowych, na co zwracali z kolei uwagę ludzie doby Oświecenia. My zaś możemy mówić w odniesieniu do XIX stulecia o synkretyzmie wyznaniowym, zwłaszcza na terenach wiejskich. A pod koniec doby zaborów pojawiło się nowe zarzewie konfliktów w ramach katolicyzmu, wynikające ze zrodzonego w końcowej ich fazie litewskiego ruchu narodowo-kulturalnego i podziału na Litwinów historycznych, obywateli dawnej Rzeczypospolitej oraz etnicznych, oczekujących powstania własnego państwa, co rzeczywiście nastąpiło w wyniku pierwszej wojny światowej.

Ale ten etap wykracza już poza czasy chrystianizacji ostatniego pogańskiego państwa w Europie za Jagiellonów.

MARCELI KOSMAN

Le début et le développement de la christianisation de Lituanie

Résumé

Notre sujet de réflexion concerne la Lituanie historique, c'est-à-dire le Grand-Duché de Lituanie, qui se forma pendant la deuxième moitié du XIII[e] s. et dans la première moitié du XIV[e] s. pour atteindre son apogée sous le règne du grand-duc Vytautas (1392-1430). Il se présentait officiellement comme *magnus dux*. Succédant à partir de 1377 au père décédé Olgierd, et après sa montée sur le trône polonais en 1386 r. et la transmission du pouvoir direct, pour désigner son pays héréditaire,

Ladislas Jagellon (mort en 1434) se servait quant à lui du titre *dux supremus*. Les deux régnaient en collaborant étroitement entre eux. Cependant, au cours de leur règne, les principes de l'union furent changés plusieurs fois, de l'incorporation du Grand-Duché de la Couronne (Krevo – 1385) au partenariat uniate durable (Horodło – 1413). L'intégration définitive jointe au dualisme interne du régime se réalisa en 1569 (union de Lublin) devant la perspective d'extinction de la dynastie des Jagellon, qui eut finalement lieu trois ans plus tard avec la mort de Sigismond Auguste.

Le Grand-Duché de Lituanie à cette époque-là, occupait environ 90% des terres russes, habitées par la population orthodoxe, dont la christianisation suivant l'ordre occidental commença à la fin du X[e] s. Cependant au Moyen Âge, d'importants vestiges du paganisme y survécurent, ce qui explique pourquoi les chercheurs utilisaient le terme de: double foi (*dvojevierije)* pour désigner cette époque. En 1596 (union conclue à Brześć sur Bug par l'initiative du Siège Apostolique) la religion orientale fut soumise au catholicisme, ce qui provoqua de fortes résistances et partagea les fidèles de „religion russe", adeptes de l'ancienne religion orthodoxe (les disuniates) et ceux dépendants de Rome (les uniates). A cette époque (à partir de 1569), dans le cadre de la République de Pologne, la région de Podlasie se sépara du Grand-Duché de Lituanie et comme pour Wołyń, Kijowszczyzna et Podole en Ukraine, entra ensuite dans la Couronne. Si la *Lituanie* possédait toujours des terres biélorusses, les proportions entre les deux nations changèrent (1:2). Ces dernières, étaient déjà bien intégrées dans le domaine culturel, même si depuis le XV[e] siècle le ruthénisme remplaçait progressivement la polonisation des magnats et de la noblesse riche. Ceci fut particulièrement manifeste dans la sphère religieuse pendant la periode de Contre-réforme, c'est-à-dire à l'époque de la Réforme catholique.

Constituant le sujet principal de notre traité, le processus de christianisation de la Lituanie historique de culte catholique fait apparaître les étapes suivantes: 1) Essai infructueux de renoncement au paganisme au milieu du XIII[e] s., 2) Baptême de Haute Lituanie (Aukštaitija) en 1387 et de Samogitie en 1413 et conséquences, 3) Tempête initiée par la Réforme protestante au XVI[e] s., 4) Contre-offensive de l'Eglise et renouveau du catholicisme jusqu'au déclin de l'Etat de la noblesse polonaise, 5) Période post-partages après l'an 1795, 6) Formation de la nation lituanienne moderne dans le dernier quart du XIX[e] s., et renaissance de l'Etat après la première guerre mondiale. La Religion fit alors l'objet de conflits ethniques. Après la conclusion dans la sphère religieuse pendant la periode de Contre-réforme, c'est-à-dire à l'époque de la Réforme catholique.

Constituant le sujet principal de notre traité, le processus de christianisation de la Lituanie historique de culte catholique fait apparaître les étapes suivantes: 1) Essai infructueux de renoncement au paganisme au milieu du XIII[e] s., 2) Baptême de Haute Lituanie (Aukštaitija) en 1387 et de Samogitie en 1413 et conséquences, 3) Tempête initiée par la Réforme protestante au XVI[e] s., 4) Contre-offensive de l'Eglise et renouveau du catholicisme jusqu'au déclin de l'Etat de la noblesse polonaise, 5) Période post-partages après l'an 1795, 6) Formation de la nation lituanienne moderne dans le dernier quart du XIX[e] s., et renaissance de l'Etat après la première guerre mondiale. La Religion fit alors l'objet de conflits ethniques. Après la conclusion par les deux pays en 1925, de concordats avec le Siège Apostolique, les anciennes

structures d'organisation ecclésiastiques, remontant à l'époque de l'Etat de la noblesse furent liquidées.

Le premier essai de christianisation, entrepris en 1251 par Mendog, par l'intermédiaire des Chevaliers Teutoniques (deux ans plus tard, grâce à leurs efforts, il obtint la couronne royale), eut un caractère typiquement conjoncturel. Ce monarque, dont le siège se trouvait probablement à Navahroudak en Ruthénie Noire, après quelques années, se retourna vers le paganisme. Toutefois, pendant les décénies suivantes, surtout sous le règne de Vytenis (mort en 1315) et Gediminas (mort en 1341) ainsi que sous ses fils Olgierd et Kestutis, en Lituanie, le nombre de chrétiens de culte occidental s'accroissait. Ce fut principalement des marchands et des artisans allemands. Pour les prisonniers polonais, on fit venir des prêtres des églises de Vilnius et de Navahroudak, où dès le début du XIV^{e} s. furent installés des franciscains et des dominicains. Il y avait une chancellerie grand-ducale. Pour le service pastoral des Rusyn, on fit construire des églises orthodoxes. Mais, pour des raisons politiques, les autorités se prononçaient formellement pour le paganisme jusqu'en 1385, ou apparut une perspective favorable d'union avec la Pologne entre conception orthodoxe (Ruthénie) et catholique (Chevaliers teutoniques, attaquant la Samogitie avec acharnement).

La christianisation de la Lituanie fut réalisée formellement au début de 1387 par l'épiscopat polonais avec la participation personnelle de Ladislas Jagellon, qui donna des privilèges intéressants aux boyards – néophytes des villes lituaniennes – et instaura une organisation ecclésiastique en créant un vaste point de vue territorial, constituant une partie de la métropole de Gniezno, l'archevêché de Vilnus. Un quart de siècle plus tard, après la prise de la Samogitie aux Chevaliers Teutoniques, il fonda avec Vytantas, sur son territoire, un évêché à Miedniki (Worniach). Le nombre de paroisses fondées par le souverain, les magnats et le clergé s'accroissaient systématiquement. Jusqu'à la moitié du XVI^{e} s., environ 260 paroisses furent créées dans le diocèse de Vilnus, et un peu moins en Samogitie. Elles furent créées principalement sur les terres lituaniennes pour des raisons ethniques, mais aussi – à des fins missionnaires – dans les principaux centres de Ruthénie. Les couvents commencèrent eux aussi, à faire lentement leur apparition.

La réforme protestante fit entrer en crise la structure ecclésiatique. Les protestants s'emparèrent des églises et en fondèrent d'autres sur des terres non encore christianisées. Puis la contre-offensive du catholicisme stoppa ce processus. Les jésuites jouèrent un rôle important dans le renforcement du catholicisme, devenu faible au XVI^{e} s. Ils organisèrent un réseau de collèges et s'occupèrent de l'éducation de la jeunesse noble. Evénement décisif majeur, ils créèrent aussi une école supérieure à Vilnus, en 1579. On leur doit aussi, ainsi qu'à d'autres ordres monastiques, la christianisation approfondie du peuple. Néanmoins, spécificité de la Lituanie qui jouissait d'une exceptionnelle tolérance religieuse, les hétérodoxes participaient depuis le XVI^{e} siècle au processus de liquidation des vestiges du paganisme.

La réforme protestante et la contre-réforme concourèrent à sauver la langue lituanienne de l'anéantissement. En effet, grâce à elles, la littérature nationale se développa. Les souverains prenaient soin d'embaucher des prêtres parlant la langue du peuple. Cependant, dans la deuxième moitié de l'époque post-partage, lorsque le mouvement national et culturel s'appliqua à insuffler un sentiment de conscience ethnique dans les masses, les lituaniens ethniques et historiques durent se déclarer, eux, pour qui la conscience nationale polonaise occupait une place de la plus haute

importance. S'il en fut de meme en Pologne, le pays ne connut pas de conflits entre les paysans et les propriétaires fonciers. A la suite du mouvement national, des querelles polono-lituaniennes apparurent, même au niveau ecclésiastique. Si cette question va au-delà du sujet de ce traité, son omission serait en revanche malvenue.

Dès le début du XIX^{e} siècle et après la fin de la deuxième guerre mondiale, les antagonismes politiques influencèrent les écrits concernant l'histoire de la christianisation, les uns présentant la participation des Polonais de façon démesurée, les autres la niant totalement. D'où la nécessité pour les chercheurs polonais et lituaniens de mener des études de sources approfondies et exemptes d'élements de propagande, comme celles observées au cours des dernières décennies.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Marceli KOSMAN – prof. dr hab., pracownik naukowy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, autor ok. 1300 publikacji, w tym kilkudziesięciu książek m.in. książek: *Wielki książę Witold* (1967), *Władysław Jagiełło* (1968), *Królowa Bona* (1971), *Zmierzch Perunka, czyli ostatni poganie nad Bałtykiem* (1981), *Orzeł i Pogoń. Z dziejów polsko-litewskich XIV-XX w.* (1992), *Od chrztu do chrystianizacji. Polska-Ruś-Litwa* (1992). Badacz dziejów polsko-litewskich oraz kultury historycznej i politycznej, eseista.

KS. SZYMON FEDOROWICZ

PROCESJE KATEDRALNE NA ULICACH DZIEWIĘTNASTOWIECZNEGO KRAKOWA (1795-1918)

Z niezwykle bogatego programu procesji katedralnych odprawianych w Krakowie na przestrzeni kilkuset lat poprzedzających rozbiory[1], na progu dziewiętnastego wieku pozostało ich niewiele. Kategoryczny zakaz Prusaków organizowania jakichkolwiek tłumnych zebrań i procesji na ulicach miasta, wydany po wkroczeniu ich wojsk do miasta 15 czerwca 1794 roku, poważnie ograniczył tę formę pobożności[2]. I chociaż okupanci opuścili Kraków już 4 stycznia 1796 roku[3],

[1] *Kolektarz wawelski sprzed 1526 roku, świadek liturgii Kościoła krakowskiego w XV, XVI i XVII wieku*, opr. Sz. F e d o r o w i c z, *Monumenta Sacra Polonorum*, t. III, Kraków 2007, s. 236-241.

[2] M. D u b i e c k i, *Obrazy i studya historyczne*, seria 3, Kijów 1915, s. 51. Zakaz ten nie był zresztą bezwzględnie egzekwowany. Exposita pro Sacristia Cathedrali Cracoviensi 1784-1865 podają informację o odprawianiu procesji w święto Bożego Ciała, która zawsze szła do Rynku, Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej (AKKK), KR 140, s. 306-307; zaś Percepta Proventuum Reverendissimi Capituli Cathedralis Cracoviensis 1794-1811 wzmiankują również o procesji ku czci Bożego Ciała, ale ponadto o procesjach do kościoła św. Marka i w Dni Krzyżowe (odbywały się tradycyjnie do kościołów: dominikańskiego Św. Trójcy, franciszkańskiego Św. Franciszka i Mariackiego w Rynku), AKKK, KR 143, s. 47.

[3] M. F r a n č i č, *Kalendarz dziejów Krakowa*, Kraków 1964, s. 104. Późniejszy, inny okupant – Austriacy – był pod tym względem łagodniejszy. Otóż zapisy z lat 1835-1842 podają, że Konsystorz biskupi zawiadamiał ówczesny Wydział Spraw Wewnętrznych i Policyi o mającej się odbyć procesji, a czynił to „celem wydania stosownych rozporządzeń komu należy", Archiwum Kurii Metropolitalnej (AKM), Dziennik podawczy (Dz. pod.), 1835/447 i 582, 1840/594, 1842/516. W 1853 r. zawiadomienie, mające bardziej charakter zaproszenia do udziału w procesji Bożego Ciała, skierowano do Komisji Gubernialnej i Nadkomendy Wojskowej, w 1854 r. do Prezydenta Krajowego, a od 1857 r. do Prezydium C.K. Rządu Krajowego i Komisji Wojskowej, 1853/405, 1854/542, 1857/719, 1859/798, 1860/761, 1861/719. Natomiast 6 maja 1846 r. administrator generalny diecezji krakowskiej „uwiadamia Kapitułę, że J.W. Gubernator rozporządził, aby żadne nabożeństwo, z którym już na ulice

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 67-106.

to jednak wiele z dawnych procesji już się nie odrodziło. Dzięki ulotnemu drukowi z 1815 roku, który informował mieszkańców Krakowa o odprawianych procesjach katedralnych, dowiadujemy się, że odbywały się wówczas następujące: w Dni Krzyżowe, ku czci św. Stanisława na Skałkę między oktawą jego święta i w święto Bożego Ciała[4]. Potwierdzają to katedralne księgi rachunkowe[5] oraz dzienniki podawcze Konsystorza generalnego diecezji krakowskiej[6] wraz z częściowo zachowanymi urzędowymi pismami tegoż kierowanymi do kapituły katedralnej[7]. Dodatkowego potwierdzenia dostarczają informacje zawarte w prasie i innych publikacjach tamtego okresu[8]. Jednak procesji wawelskich wychodzących na ulice miasta w ciągu omawianego okresu było więcej. Te same źródła informują o procesjach z katedry do kościoła św. Marka i do kościoła św. Floriana oraz o kilku okolicznościowych. Ale najlepiej udokumentowane są procesje w święto Bożego Ciała.

W święto Bożego Ciała

Katedralna procesja Bożego Ciała na Rynek krakowski miała długą i bogatą tradycję[9]. Jej pierwszoplanowa ranga wynikała stąd, że była to jedyna procesja eucharystyczna wychodząca z Wawelu na miasto i z zasady prowadzona przez biskupa. Odbywała się nieprzerwanie przez cały omawiany okres z nieznacznymi perturbacjami spowodo-

wychodzi bez poprzedniego porozumienia się z Nim za pośrednictwem Konsystorza, miejsca nie miało", AKKK, Dziennik pism urzędowych i Prywatnych Prokuratoryi Kapituły Katedralnej Krakowskiej 1846-1853.

[4] *Opisanie nabożeństw i processyj*; tekst druku umieszczony [w:] *Statuta Capitularia Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis*, opr. C. T e l i g a, Cracoviae 1884, s. 312.

[5] Za lata 1795-1910, AKKK, Percepta Proventuum, KR 140, 143, 145, 147, 149, 151, 153, 154, 163.

[6] Nieregularnie w latach 1835-1850 i w miarę systematycznie w latach 1851-1918, AKM. W każdym przypadku są to zawiadomienia o procesjach i wezwania do uczestnictwa w nich, skierowane do duchowieństwa Krakowa i jego przedmieść.

[7] Informującymi o mającej się odbyć procesji i wzywającymi do udziału w niej, AKKK, A.Cath. 2103-2172.

[8] Zwłaszcza krakowski „Czas" z lat 1850-1918, sporadycznie „Gazeta krakowska" z lat 1826-47 oraz „Kalendarz Krakowski" Józefa C z e c h a od roku 1838. Charakter „Kalendarza" jako źródła jest inny, bowiem ze swojej natury zapowiada on niektóre stałe wydarzenia kościelne, które są przewidziane i dopiero będą miały miejsce, ale nie świadczy o ich rzeczywistym odbyciu.

[9] Szerzej na ten temat zob. *Kolektarz wawelski sprzed 1526 roku*, dz. cyt., s. 198-205.

wanymi nieprzychylną aurą lub innymi okolicznościami. Oprócz świadczących o tym notatek i zapisów urzędowych, posiadamy również szereg opisów tych procesji, pojawiających się w lokalnej prasie, początkowo sporadycznie, a z czasem systematycznie[10]. Warto dopowiedzieć, że zbliżający się obchód zapowiadano i do udziału w nim zapraszano czytelników.

Tak o tej procesji pisał w 1834 r. Ambroży Grabowski: „Świetna procesya Bożego Ciała przy pięknej pogodzie odbyła się dzisiaj (29 maja 1834). Uroczystość ta szczególną cześć obudza we mnie. Z rozrzewnieniem patrzę na tajemnicę wiary naszej (*Sanctissimum*), niesioną między chaty i domy i błogosławiącą pobyt człowieka na ziemi. Z pociechą i wzruszeniem widzę tłumy ludu postępujące za tą świętością, i niosące Bogu cześć należną w modłach i śpiewie. Obrządek ten obchodzony bywa w Krakowie z nadzwyczajną wspaniałością, przy tak wielkiej liczbie duchowieństwa świeckiego i zakonnego, w ubiorach kościelnych najbogatszych, które, będąc darami przodków naszych do świątyń Bożych, przypominają nam staropolską pobożność. Lecz nie bez *ale*. Radbym, aby z obrzędu tego wyłączyć można bractwa duchowne przerozmaite, odziane w brudne i podarte kapy, tudzież hukliwe kotły, psujące harmonię tego obrządku, także spróchniałe feretrony, postrzępane chorągwie, niegodne tylko pieca, a przytem i obrazy (nie malowane, lecz bazgrane), poniżające świętość tego obchodu. A wtedy, gdyby się to odjęło, co nie procesyę, ale raczej maskaradę karnawałową przypomina, jakże obrządek ten byłby piękny swoją prostotą!... Lud uczestniczyłby temu nabożeństwu wolny od roztargnienia, które mu czynią kotły i t.p., a śpiewając pobożne pieśni i modląc się w całem zebraniu ducha, niósłby hołd uszanowania Bogu, niczem nie będąc odrywany od ważności przedmiotu. Są to moja *pia desideria*, lecz tuszę, że przecie kiedyś ziszczone zostaną, gdy w przyszłym czasie światły jaki mąż zasiądzie na stolicy biskupstwa krakowskiego, gdy czas zgryzie do reszty stare feretrony, podarte chorągwie kościelne i t.p. i gdy ludzie pojmą, że nie huk kotłów, nie różnobarwne kapy i noszenie dziwacznych figurek (feretrony), oznaczających więcej bałwochwalstwo, niż czystą, prawdziwą i świętą religię Chrystusa, pobożność chrześcijańską stanowią"[11].

[10] Krakowski „Czas" czynił to konsekwentnie każdego roku od 1850.

[11] *Wspomnienia Ambrożego Grabowskiego*, wyd. St. E s t r e i c h e r, t. I, Kraków 1909, s. 266-67.

Ambroży Grabowski w połowie XIX wieku jeszcze raz wypowiedział się o tej procesji w podobnym tonie: „Uroczystość Bożego ciała w najdawniejszych już czasach obchodzoną była w Krakowie z nader wielką wspaniałością, jak to i dotąd jeszcze zachowuje się. Wielka liczba duchowieństwa wszelkiego stanu, świeckiego i zakonnego, obchodząca w processyi po rzadkiej wielkości przestrzeni rynku, przy nader licznym napływie pobożnego ludu, jest rzeczywiście widokiem arcyświetnym i wspaniałym: a w dawnych wiekach dodawały obrzędowi temu okazałości zbrojne roty mieszczan, assystujące processyi wraz z przygrywającą muzyką”[12]. Miał jednak znowu zastrzeżenia do formy, jaką przyjmowały liczne procesje organizowane z innych kościołów z okazji tego święta. Można ostrożnie przypuszczać, że dotyczyły też tej katedralnej: „Nie dopiero mężowie rozważni, na wyższych stopniach hierarchii kościelnej stojący zgadzają się na to, że chcąc zjednać należną cześć religii Rzymsko-katolickiej, potrzeba obrzędom jej przywrócić dawną prostotę, która sama zdoła nawet obojętnych sprowadzić na drogę uznania jej Boskiego początku... Z tąd wypływa, iżby należało z obrzędów kościelnych usunąć to co świętości ich uwłacza... Uroczystość processyi Bożego-Ciała o ileżby poważniejszą się okazała, gdyby z niej usunąć można owe niekształtne figurki i malowania, a nade wszystko owe głuszące huki kotłów brackich, które modlitwom i pobożnym pieniom tak wielce przeszkadzają, i są tylko dla uliczników polem popisu... To *pium desiderium* nie jest nowości jakiej projektem, ale tylko przypomnieniem tego co Konsystorz Biskupi krakowski r. 1787 Duchowieństwu Diecezalnemu przepisał”[13].

[12] A. G r a b o w s k i, *Starożytne wiadomości o Krakowie*, Kraków 1852, s. 208.

[13] A. G r a b o w s k i, *Starożytne wiadomości o Krakowie*, dz. cyt., s. 297. Warto za autorem przytoczyć wyjątki tekstu tego kościelnego zarządzenia: „«Urząd Biskupi krak. przez doświadczenie kilkoletnie postrzegł to, iż processie przez oktawę Bożego-Ciała w Krakowie i na przedmieściach codziennie dwa razy, a często po błotnistych, ciasnych i nieochędostwa pełnych ulicach i miejscach odprawiane, nie przynoszą ani tyle uszanowania Najśw. Sakramentowi, ani tyle gorącości nabożeństwa ludziom processyi assystującym, ile wielkość tej tajemnicy wyciąga... Także i to się doświadczyło, iż bractwa różne z swemi obrazami, znakami i kapnikami z temi processiami chodzące, wielu należącym do nich zatrudnienia sprawują bez potrzeby i pożytku duchownego, owszem oczom w innych miastach do takowych widowisk nie przyzwyczajonym, bardzo często przynoszą materią podziwienia, żartów i urągania... Te więc pobudki i inne uwagi godne, zniewalają urząd Biskupi do nowego processyi Bożego-Ciała urządzenia, i najprzód je zmniejsza i tylko takowe mieć chce.» – (Tu następuje oznaczenie, kiedy i z których kościołów processie być mają, bez strojów jednak brackich).– «Co się zaś tyczy bractw processiom takowym assystujących, stroju kapników do tych czas używanego, Urząd biskupi zabrania, i aby tylko ci którzy chorągwie lub obrazy niosą w kapy ubrani byli pozwala. Inne zaś osoby do bractw należące, niechaj idą z skromnością i pobożnością parami na wzór bractwa różańcowego... A względem obrazów, feretronów i innych znaków brackich, zaleca Urząd biskupi jak najsurowiej przełożonym kościołów i Promotorom, aby te obrazy, feretrony i znaki były bez wymysłów, bez strojów dziwacznych lub nadto światowych, albo do śmiechu pobudzających; ale aby były podług myśli i ustaw kościoła Bożego zagrzewające do cnót chrześcijańskich i pobożności etc. Dan w Krakowie d. 30 Maja r. 1787. – X. J. Olechowski Suffragan Archidyakon krak.»”, tamże, s. 297.

Liczne opisy procesji z różnych lat, jakimi dysponujemy, pochodzą jednak dopiero z drugiej połowy XIX wieku. Ale i na przestrzeni tego kilkudziesięcioletniego okresu cały tradycyjny obrzęd stopniowo, choć nieznacznie, zmieniał się. Dotyczy to, oczywiście, zewnętrznej jego strony, organizacyjnej, odzwierciedlającej przemiany społeczne, polityczne i kulturowe zachodzące w okupowanym przez Austriaków, a potem autonomicznym Krakowie. Liturgiczny wymiar uroczystości był zasadniczo niezmienny od wieków, ale wraz z przemijającymi pokoleniami i ich zwyczajami, strukturami i instytucjami, zmieniał się osobowy skład procesyjnego pochodu i społeczny przekrój uczestniczących w nim wiernych. Ponadto cała zewnętrzna oprawa – muzyka, wystrój i wszelkie inne środki nie tylko artystycznego wyrazu, również podlegały nieuchronnym przemianom.

Przebieg procesji

Uroczystość rozpoczynała się mszą św. w katedrze o godzinie 8.00[14]. Po niej biskup – wychodząc z katedry – rozpoczynał responsorium *Homo quidam fecit*[15], a – przy dźwiękach dzwonu „Zygmunta”[16]

[14] Ordynacja Processyi w oktawy Bożego Ciała wydana przez biskupa Andrzeja Załuskiego 22 maja 1758 roku zarządzała, aby grupy duchownych z poszczególnych kościołów i klasztorów gromadziły się o godzinie 8.00 w wyznaczonych im kaplicach katedralnych i stamtąd wyruszały do procesji w wyznaczonym porządku (zakony, fary, kolegiaty), po zakończonym obrzędzie „elewacyi (...) tak bez żadney odwłoki aby Processya po Mszy Swiętej zacząć się mogła”. O tej samej godzinie przed Bramą Zamkową miały ustawiać się wszystkie bractwa.

[15] Liturgiczne formuły modlitw i śpiewów oraz porządek procesji według *Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum ex decreto synodi provin. petricoviensis ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae usum reimpressum*, Cracovie 1892, s. 558-567, gdzie zaznaczono, że podane są zgodnie z tym, co postanowił jeszcze kardynał Radziwiłł. Niestety tekst jego ordynacji z 1597 r. pozostaje nieznany.

– uformowany orszak schodził ze wzgórza i szedł ulicą Kanoniczą (Kanonną), przez plac św. Marii Magdaleny, Grodzką, obchodził dookoła Rynek i tą samą trasą wracał na Wawel. Zdarzały się jednak sytuacje wyjątkowe, które powodowały bądź zmianę terminu procesji katedralnej, bądź też trasy jej przemarszu. Wielki pożar miasta w roku 1850 poważnie je zniszczył, a podjęte natychmiast prace remontowe utrudniały komunikację uliczną. Grodzka zawalona była rumowiskami i zastawiona rusztowaniami, uniemożliwiającymi przejście dużego pochodu. Chcąc dotrzeć do Rynku, też częściowo nieprzystępnego, musiano by okrążać pół miasta plantami aż do ulicy św. Anny lub ze strony przeciwnej do ulicy Siennej. Dlatego przez dwa lata procesja szła inną, nietypową trasą. Ołtarze usytuowano przed domem ks. Rozwadowskiego przy Kanoniczej, przed kościołem św. Piotra, przed kościołem misjonarzy na Stradomiu i przed kościołem Bernardynów na Podzamczu[17]. Pod koniec XIX wieku rozpoczęto duży remont katedry, co uznano za okoliczność zmuszającą do zmiany tradycyjnej trasy procesji katedralnej[18]. W samo święto wychodziła ona z kościoła Mariackiego i kierując się w lewą stronę Rynku obchodziła go wokół i wracała do tegoż kościoła[19].

Częstszą przeszkodą był jednak padający deszcz. Gdy pogoda była wyraźnie niesprzyjająca, wówczas procesję katedralną odkładano do niedzieli, a gdyby i w niedzielę taka była, wtedy odprawiano by ją w następny czwartek, to znaczy w oktawę święta. Tak zdarzyło się na przykład w 1835 i 1862 roku[20]. Jednak zasada ta musiała być nieprak-

[16] „Czas" 131/1887, 131/1903, 139/1908, 130/1909, 235/1910, 269/1911, 254/1912, 232/1913, 223/1914, 294/1915, 312/1916, 260/1917.

[17] „Czas" 138/1851, 119/1853. Stało się tak na skutek odpowiedzi udzielonej przez Radę Miasta Krakowa Konsystorzowi, pytającemu o możliwość odbycia procesji wobec wspomnianych remontów, AKM, Dz. pod., 1851/397 i 479.

[18] AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 543.

[19] „Czas" 125, 127/1896, 136/1897, 130/1898, 122/1899, 153/1900.

[20] „Gazeta krakowska" 140/1835; „Czas" 140, 142, 143, 145/1862; 46/1864, 135/1865. Ta zasada przenoszenia procesji na inny dzień z powodu złej pogody stała się przyczyną nieporozumienia i niemałego zamieszania właśnie w roku 1862. Nabożeństwo katedralne nie odbyło się wtedy również w niedzielę, a nadto i procesje dominikańska oraz kleparska, przewidziane na ten sam dzień, też się nie odbyły. Ludzie byli zgorszeni, zwłaszcza wobec informacji, że stało się tak decyzją konsystorza biskupiego, który miałby być do tego przymuszonym przez świeckie władze. W lokalnej prasie podniosły się głosy oburzenia i niedowierzania, skoro obowiązywał konkordat gwarantujący niezależność władzy duchownej od państwa w sprawach kościelnych. Przypomniano, że „nawet zanim konkordat przyznał niepodległość duchowieństwu, władze świeckie nie stawiały żadnych przeszkód w odbywaniu procesyj Bożego Ciała.

tyczna, zwłaszcza w powiązaniu z inną, według której „przed odbyciem procesji katedralnej żadna inna odbyć się nie może"[21]. Dlatego postanowiono, że na wypadek złej pogody pierwsza procesja odbywać się będzie w sam dzień Bożego Ciała wewnątrz kościoła katedralnego[22]. Nie wszystkie jednak kaprysy pogody dało się przewidzieć. Gdy ulewny deszcz dopadł procesję na Rynku cały pochód schronił się do kościoła Mariackiego[23].

Przechodzącej przez miasto procesji[24] z Najświętszym Sakramentem towarzyszyły uderzenia dzwonów kościelnych[25] i dym spalanego kadzidła[26], a zgromadzony na chodnikach „lud padał na kolana i pochylał się jak łan zboża, witając kornie i radośnie Pana zastępów"[27].

Odbywały się one pod stanem oblężenia, a jakżeby się niemiały odbywać pod opieką nietylko konkordatu ale i konstytucji?". Wówczas pewien nieznanego imienia duchowny wyjaśnił, że zakaz konsystorza wynikał nie z żądania władz państwowych, ale z odnalezionego dokumentu biskupa Poniatowskiego (wydanego między 1782 a 1788 r.), który nie pozwolił na odprawianie procesji Bożego Ciała zanim najpierw nie odbędzie się procesja zamkowa. Dlatego konsystorz zabronił odprawiania innych procesji. Takie wyjaśnienie dla redakcji „Czasu" nie było wystarczające, bo nic tłumaczyło rezygnacji z procesji katedralnej w sytuacji, gdy pierwszego dnia deszcz ustał o godzinie 10.00, a w kolejnym terminie „wcale deszczu nie było". W końcu zareagował biskup Łętowski informując, że procesja zamkowa nie odbyła się z powodu deszczu, natomiast względy natury organizacyjnej, związane z kierowanym w przeddzień wezwaniem duchowieństwa i zaproszeniem władz („gdyby stan powietrza niedozwolił"), nie pozwalały na jej odprawienie.

[21] „Czas" 118/1869; „dopóki obchód Bożego Ciała nie zostanie odprawionym z kościoła katedralnego, inne parafie nie mogą go odprawić", 136/1870.

[22] Pierwsza wzmianka na ten temat pochodzi z roku 1867, AKKK, A.Cath. 2122; „Czas" 124/1872, 136/1876, 116/1883, 138/1892, 135/1895, 135/1906 (smutek wiernych z powodu odwołania procesji sprowokował pytanie o możliwość nawiązania do praktyki przenoszenia procesji na niedzielę lub oktawę święta, 136/1906). Natomiast intrygująco brzmią informacje przekazane przez Konsystorz biskupi, że na okoliczność procesji odprawianej w katedrze nabożeństwo będzie „bez Ewangelij", AKKK, A.Cath. 2160, 2163, 2165, 2170.

[23] „Czas" 143/1886, 124/1893.

[24] Według wspomnianej ordynacji biskupa Załuskiego, należytego porządku i ładu mieli pilnować ceremoniarze z poszczególnych kościołów, podporządkowani ceremoniarzowi katedralnemu. Ich obowiązkiem było „przestrzegać, aby równo szli w parach, ani od następuiącego zgromadzenia nie oddalali się, Świeckich między siebie nie puszczali".

[25] „Czas" 131/1903, 232/1913. O dzwonieniu decydowała kapituła, AKKK, Acta actorum, t. 36, s. 115.

[26] AKKK, KR 147, s. 241, 264, 272, 283; KR 154, s. 85.

[27] „Czas" 131/1887, 254/1912.

Podczas drogi śpiewano hymny i antyfony: *Pange lingua*, *Sacris solemniis*, *Verbum supernum prodiens*, *Jesu nostra redemptio*, *Aeterne Rex altissime*. Przed kościołem św. Wojciecha u wylotu ulicy Grodzkiej celebrans zatrzymywał się i udzielał błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem stojącej tam według zwyczaju generalicji wojska austriackiego[28]. Podobnego błogosławieństwa udzielał warcie żołnierzy koło odwachu[29] oraz wojskowej kompanii honorowej stojącej przy kościele Mariackim[30]. Tradycyjne odpowiednio udekorowane[31] ołtarze wystawiano na Rynku w jego „czterech końcach"[32]. Ewangelie śpiewali kanonicy katedralni[33], inne śpiewy – hymny, responsoria – wykonywał chór katedralny pod kierunkiem pana Deca[34]. Kapituła wawelska dbała o zachowanie liturgicznego porządku procesji. Gdy wkradł się nieład w sposobie wykonywania śpiewu, zobowiązała w 1880 r. kantorów katedralnych, czyli chór, do śpiewania responsoriów i antyfony *O sacrum Convivium* przy ołtarzach, a nie w trakcie przemarszu procesji[35]. W 1886 r. kapituła uchwaliła ordynację dotyczącą śpiewu w kościele katedralnym. W tym, co dotyczyło procesji Bożego Ciała postanowiono, że najpierw, gdy procesja rusza, wszyscy wierni mają śpiewać pieśń *Twoja cześć, chwała*, a następnie katedralni śpiewacy hymn *Lauda Sion*. Przy każdym ołtarzu wykonają oni responsoria, zaś w drodze między ołtarzami wicekantor będzie intonował przyjęte i stosowane pieśni. Idąc na Wawel śpiewacy ponownie mają śpiewać hymn *Lauda Sion*[36].

[28] „Czas" 139/1908, 294/1915.
[29] „Czas" 294/1915.
[30] „Czas" 126/1885, 115/1894, 130/1909, 235/1910, 294/1915.
[31] „Czas" 136/1876, 121/1902.
[32] „Gazeta krakowska" 129/1844. Później stosowane określenia są bardziej precyzyjne. W 1900 r. ołtarze usytuowano przed domami Góreckiego, ks. Jabłonowskiej, „pod Baranami", Helclów i Jawornickiego, „Czas" 153/1900, a w 1901 r. przed domami Wentzla (pod obrazem), Krzyżanowskiego, Jawornickiego, „pod Baranami" i Tomaszewskiego, 128/1901.
[33] Znamy ich z imienia z lat 1900-1905: Chotkowski, Bandurski, Midowicz, Fox, Sobierajski, Gawroński, Wądolny, Wróbel, Spis, Krupiński. W 1889 r. kapituła postanowiła, że ma to być 2 prałatów i 2 kanoników, AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 402.
[34] „Czas" 153/1900, 128/1901, 142/1905. O „muzyce katedralnej" wspomniano już w 1860 r. (130/1860).
[35] AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 145.
[36] AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 343. A w 1887 r. zanotowano: „In solennissima processione Corporis Christi nihil innovandum", s. 366. Podobnie w 1888 r.: „electis 4 Evangeliorum cantoribus (...) nihil innovandum visum est", s. 390.

Nabożeństwa przy poszczególnych ołtarzach przebiegały według schematu: bezpośrednio po przyjściu celebransa śpiewał chór, podczas gdy sam celebrans składał Najświętszy Sakrament na mensie i okadzał go; następnie któryś z kanoników śpiewał początek jednej z czterech Ewangelii, a po niej chór zaintonowane przez biskupa odpowiednie responsorium (*Immolabit haedum*, *Respexit Elias*, *Misit me*, *Melchizedech*) i antyfonę *O sacrum convivium*. Potem biskup zwrócony do wiernych udzielał błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem, podczas którego pochylały się sztandary, z wieży Mariackiej trębacze wykonywali hejnał, a żołnierze kompanii lub batalionu piechoty oddawali salwy honorowe z broni ręcznej. Na koniec orkiestra wojskowa odgrywała hymn ludowy (wcześniej austryacki[37]), a w drodze pomiędzy ołtarzami lud śpiewał pobożne pieśni[38]. Przy ostatnim ołtarzu przed domem Góreckiej („od Szarej kamienicy przy ulicy Siennej"?) celebrans udzielał błogosławieństwa na trzy strony wiernym i całemu miastu[39]. Po powrocie w katedrze śpiewano *Te Deum*[40]. Nabożeństwo kończyło się błogosławieństwem, antyfoną *O quam suavis est Domine Spiritus tuus*, modlitwą końcową celebransa i śpiewem *Tantum ergo Sacramentum*[41].

[37] „Czas" 123/1861, 145/1862.
[38] „Czas" 130/1909, 235/1910, 232/1913. Relacje mówiące o salwach honorowych są nieścisłe. Według jednych miały one miejsce podczas Ewangelii (139/1851, 125/1858, 145/1862, 119/1891), według innych po jej odśpiewaniu (123/1861, 141/1878, 130/1882), a gdy uznano, że salwy te oddają cześć Najświętszemu Sakramentowi, to następowały podczas błogosławieństwa („Gazeta krakowska" 133/1846; „Czas" 131/1887, 137/1897) lub po nim (120/1880, 128/1890, 123/1893), wreszcie według jednego tylko przekazu miały rozbrzmiewać przy odejściu od każdego ołtarza (122/1850). Natomiast w odniesieniu do śpiewu ludu wspomnieć trzeba o pewnych niekorzystnych zjawiskach, które dostrzeżono i zmierzano do ich usunięcia. „Dwie kompanie obok siebie idące śpiewają dwie różne pieśni, wskutek czego powstaje hałas nie śpiew, dysharmonia rażąca. Wszędzie za granicą większe grupy zgodnie jedną pieśń śpiewają. Prócz tego istnieje w Krakowie obyczaj, że ktoś wykrzykuje przed śpiewem słowa pieśni. Działo się to, gdy nieliczni tylko wybrańcy czytać umieli i dzieje się po dziś dzień. A jest to zwyczaj bardzo niewłaściwy, który psuje powagę obchodu religijnego. Trzebaby więc raz już go porzucić, zwłaszcza, że dziś jest zupełnie niepotrzebny" (133/1895).
[39] „Czas" 120/1891, 294/1915.
[40] „Czas" 294/1915.
[41] Według *Rituale Sacramentorum*, dz. cyt., s. 567. Nie wszystkie szczegóły Rytuału pokrywają się z dostępnymi opisami procesji, co świadczy o istnieniu lokalnych odmiennościach.

Uczestnicy procesji

W uroczystej głównej procesji rozpoczynającej ośmiodniowy obchód Bożego Ciała w Krakowie brało udział niemal całe miasto. Nabożeństwu z zasady przewodził sam biskup, który idąc pod baldachimem niósł Najświętszy Sakrament[42]. Niekiedy asystowali mu wybrani kanonicy[43]. Baldachim nieśli klerycy[44]. Najbliżej biskupa kroczyli pozostali członkowie kapituły katedralnej w szatach liturgicznych („w złotolitych kapach"[45]). Na czele procesji szli ubodzy Towarzystwa Dobroczynności, za nimi członkowie kościelnych bractw – prawdopodobnie ze świecami – w kapach brackich z chorągwiami i feretronami[46], dziewczęta w bieli niosące obrazy[47], z liliami, koronami Matki Bożej i sztandarkami[48], następnie członkowie stowarzyszeń: „Przyjaźń" z chorągwiami, Sodalicji Mariańskich

[42] Kolejno byli to: bp Karol Skórkowski („Gazeta krakowska" 121/1834), bp Ludwik Łętowski („Czas" 139/1851), bp Antoni Gałecki (130/1871), kard. Albin Dunajewski (134/1879), infułat Matzke (119/1891), kard. Jan Puzyna (134/1895, 131/1903 – od 2 ołtarza prowadził bp Anatol Nowak), bp A. Nowak (120/1902), bp Adam Sapieha (252/1912).

[43] Na przykład w 1901 r.: Gawroński, Chotkowski, Bandurski, „Czas" 128/1901.

[44] Dawniej baldachim nosili dostojnicy koronni, a w czasie procesji w oktawę z kościoła Mariackiego tylko mieszczanie. Natomiast kapłanowi niosącemu Najświętszy Sakrament asystowała we czwartek szlachta, a w oktawę mieszczanie, z dobytymi szablami. Kleparz i Kazimierz miały swoje instytucje miejskie, więc na procesjach posługiwały się swoimi mieszczanami, „Czas" 123/1861.

[45] „Czas" 235/1910. W 1889 r. kapituła uchwaliła, że na procesji kanonicy mają występować w kapach rzymskich, ale w 1894 r. zmieniła wcześniejszą decyzję postanowieniem, że na rokietę będą wkładać kanonicki płaszcz („planeta"). W 1899 r. ostatecznie uznano, że powinni występować w albach i w ornatach, AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 402, 486; t. 35, s. 21. Na kanonikach kapitulnych spoczywał ścisły statutowy obowiązek uczestnictwa w tej procesji, o czym informował ks. Matzke biskupa Dunajewskiego 1 lutego 1884 r., AKKK, A.Cath. 2008.

[46] „Czas" 130/1882, 120/1891, 235/1910. Dostrzeżony jeszcze w XVIII w. i podnoszony przez A. Grabowskiego w połowie XIX w. problem gustowności niesionych dewocjonaliów aktualny był i później i regulowany przez kościelną władzę. W 1863 r. Konsystorz biskupi postanawiał „aby rządcy kościołów parafialnych i przełożeni klasztorów baczną na to zwracali uwagę iżby na obrazach, statuach i feretronach przez Bractwa w czasie procesji niesionych, żadnych niestosownych ubiorów, rażących ozdób lub coś takiego nie było, aby zamiast wzbudzania uczuć religijnych trąciło śmiesznością i stawało się przyczyną mogących z tąd wynikać bezpotrzebnych żartów lub nadużyć", AKKK, A.Cath. 2106, 2114.

[47] „Czas" 130/1882.

[48] „Czas" 142/1905.

(pań, panów, nauczycielek, młodzieży szkół średnich, rękodzielników)[49], „Gwiazda" i Kółka kontuszowego[50]. Dalej szła orkiestra wojskowa, która swoją muzyką urozmaicała uroczystość[51], następnie młodzież seminarium diecezjalnego w komżach, licznie zgromadzone duchowieństwo świeckie i zakonne[52], zaś przed samym baldachimem „pod stopy X. Biskupa, niosącego Sanctissimum, słały kwiatki dziewczątka w bieli, prowadzone przez siostry Felicyanki"[53]. Przy baldachimie świątnicy katedralni nieśli chorągwie, które pochylano przed ołtarzami ewangelijnymi[54], obok szła milicja piesza[55], albo straż honorowa, którą tworzył szpaler 10-20 podoficerów inżynierii[56] (jednego roku stanowiła ją młodzież rzeźnicza z godłami cechu – odwróconymi do góry mieczami przybranymi w kwiaty i wstęgi o barwach narodowych)[57]. W wersji późniejszej wokół baldachimu porządku pilnowali podoficerowie pułku artylerii konnej z dobytymi szablami[58]. Raz zauważono, że za baldachimem niesiono pastorał

[49] „Czas" 124/1899, 254/1912, 232/1913.

[50] „Czas" 122/1907.

[51] „Czas" 128/1890, 119/1891, 124/1893, 235/1910, 254/1912.

[52] „Czas" 131/1887, 235/1910. Subdiakoni i diakoni w dalmatykach, a prezbiterzy w ornatach i ze świecami w rękach, zaś niosący relikwie – w komżach, stułach i kapach, *Rituale Sacramentorum*, dz. cyt., s. 559. Kapłani byli ściśle zobowiązani do udziału w tej procesji od jej rozpoczęcia aż do samego końca w katedrze, ale zdarzało się, że niektórzy z nich w drodze powrotnej, łamiąc dyscyplinę, opuszczali ją, a władze kościelne nieustannie o tym obowiązku im przypominały (w latach 1863-1879), AKKK, A.Cath. 2106, 2109, 2114, 2118, 2122, 2127, 2130, 2133, 2137, 2139, 2141, 2144, 2146, 2147/2, 2149. Jeszcze w 1843 r. ceremoniarz katedralny został zobowiązany do spisywania i raportowania Konsystorzowi, kto z duchownych był nieobecny na procesji. Zwolnieni z tego obowiązku byli tylko ci, którzy musieli zapewnić w tym samym czasie duszpasterską obsługę swoich kościołów, AKM, Dz. pod., 1841/636, 1843/516. Przypomniał o tym – i o strojach kapłanów – jeszcze w 1898 r. ks. Gawroński w liście do przeora augustianów, Archiwum Państwowe w Krakowie, Aug 437, s. 15.

[53] „Czas" 130/1882, 124/1888, 128/1901, 232/1913. AKKK, KR 154, s. 73, 77, 79. W 1880 r. kapituła postanowiła, że tych dziewczynek rzucających kwiaty przed Najświętszym Sakramentem może być najwyżej cztery, AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 145; t. 36, s. 5, 47, 69.

[54] AKKK, KR 140, passim, KR 147, s. 295, 301, 322; „Czas" 130/1882.

[55] „Tygodnik Krakowski" 43/1834; „Gazeta krakowska" 121/1834, 140/1835. Milicja konna pilnowała wtedy porządku zewnętrznego.

[56] „Czas" 119/1891, 115/1894, 127/1896.

[57] „Czas" 269/1911.

[58] „Czas" 232/1913.

biskupi[59], a gdy już trwała I wojna światowa, to za biskupem szedł generał Kuk ze swoim sztabem[60].

W procesji uczestniczyły wszystkie władze krajowe i miejscowe, rządowe i autonomiczne, cywilne i wojskowe w galowych mundurach. Najpierw we mszy św. w katedrze, a potem postępowały z procesją[61]. Za Najświętszym Sakramentem szedł prezes Senatu Rządzącego[62], prezes komisji gubernialnej[63], po wprowadzeniu autonomii sam namiestnik, który jednak częściej przysyłał swojego delegata[64], oraz niekiedy marszałek krajowy[65]. Za nim burmistrz miasta, później prezydent lub wiceprezydent, z członkami Rady miejskiej[66], niektórzy występowali w strojach narodowych, w kontuszach[67]. Następnie szli przedstawiciele władz administracyjnych i sądowych ze swoimi prezesami[68], senat uniwersytetu z rektorem i dziekanami w złotych łańcuchach, poprzedzany przez bedlów z berłami[69], profesorowie również innych szkół[70], a raz odnotowano nawet obecność radców dworu Englischa i Haylinga[71].

Bywali również: dyrektor policji, starszy radca skarbowy, dyrektor urzędu pocztowego, dyrektor kolei[72], prezes Akademii Umiejętności[73]. Za urzędnikami i naczelnikami wszystkich władz szli członkowie różnych instytucji i instytutów, dawnych cechów z chorągwiami[74] i starożytnymi godłami[75], korporacje i zakłady[76], przedstawiciele instytucji dobroczynnych, młodzież szkół średnich razem z katechetami i dowódcami organizacji wojskowej[77], młodzież akademicka[78], członkowie Czytelni katolickich[79], przedstawiciele kongregacji kupieckiej i Towarzystwa Strzeleckiego z historycznym Kurem[80], oraz tłumy pobożnego ludu[81]. Procesję zamykał szpaler wojska, w późniejszym okresie korpus weteranów ze sztandarem[82].

Oprócz mieszkańców miasta i przedmieść napływała wielka liczba odświętnie ubranych włościan z okolicznych wsi[83]. W krakowskich procesjach Bożego Ciała systematycznie brała udział wielka liczba Ślązaków ze Śląska Pruskiego, którzy wobec zakazu urządzania procesji religijnych u siebie przybywali tu, aby „pokrzepić się na duchu, wzmocnić w wierze i narodowości, prześladowanych przez rząd pruski"[84]. Pielgrzymi ze Śląska, „którzy od czasu Kulturkampfu w Prusiech, przybywają często w znacznej liczbie do Krakowa, aby uczestniczyć w obchodach kościelnych", stanowili grupy wyróżniające się swoimi strojami ludowymi[85]. W osobliwy sposób uczestniczyli w uroczystości najwyżsi wojskowi. „Jeneralicja ze sztabem" i korpusem oficerskim ustawiała się pod kościołem św. Wojciecha na Rynku[86]. Tuż przed wy-

[59] „Czas" 254/1912.
[60] „Czas" 294/1915.
[61] „Gazeta krakowska" 121/1834, 140/1835, 129/1844, 133/1846; „Czas" 138, 139/1851, 125/1858, 122/1877.
[62] „Gazeta krakowska" 140/1835.
[63] „Czas" 122/1850.
[64] Po raz pierwszy namiestnik był obecny w 1867 r. („Czas" 141/1867), w 1917 był to namiestnik Huyn (260/1917), a wśród delegatów pojawiali się: hr. Badeni (126/1885), hr. Borkowski (131/1887), Kuczkowski (141/1889), Laskowski (124/1893), Fedorowicz (131/1903).
[65] W 1917 r. Niezabitowski („Czas" 260/1917).
[66] Wśród prezydentów byli: Weigel („Czas" 130/1882), Szlachtowski (126/1885), Friedlein (124/1893), Leo (142/1905), Bandrowski (232/1913), a wiceprezydentów: Friedlein (128/1890), Leo (131/1903), Chyliński (122/1907), Szarski, (130/1909), Federowicz (260/1917).
[67] „Czas" 123/1861, 141/1867, 130/1882.
[68] „Czas" 134/1879.
[69] „Czas" 130/1882, 131/1887, 128/1901.
[70] „Czas" 130/1871.
[71] „Czas" 128/1890.
[72] „Czas" 120/1891, 137/1897, 235/1910.
[73] „Czas" 125/1904.
[74] Bywały przybrane zielenią i kwiatami, „Czas" 125/1904.
[75] Albo z buzdyganami, „Czas" 269/1911.
[76] „Gazeta krakowska" 121/1834; „Czas" 48/1864, 135/1865.
[77] Młodzież występującą zbiorowo po raz pierwszy widziano w 1899 r., „Czas" 124/1899.
[78] „Czas" 131/1903.
[79] „Czas" 138/1908.
[80] „Czas" 139/1908.
[81] „Gazeta krakowska" 121/1834, 140/1835, 129/1844, 117/1845, 133/1846; „Czas" 119/1853, 136/1854, 126/1863, 48/1864, 135/1865, 130/1871. W roku 1871 tłumy dotykały Sukiennic od strony północnej i południowej, a w 1874 r. „Rynek był tak napełniony, że z trudnością było można przeciskać się" (126/1874). Później usiłowano zliczyć rzesze wiernych – w 1909 r. doliczono się ich przeszło 20.000 (130/1909), a w 1913 r. już 40.000 (232/1913).
[82] „Czas" 130/1871, 120/1891, 116/1894, 139/1908, 235/1910. W 1916 r. weterani szli za dziećmi z chorągwiami i kwiatami, a przed sodalisami, 312/1916.
[83] „Czas" 122/1866, 126/1874.
[84] „Czas" 126/1874, 118/1875, 135/1884, 121/1902. Przyjeżdżali z Bytomia, Gliwic, Rybnika, Pszczyny, Raciborza, a nawet z Głogowa. Raz odnotowano obecność pielgrzymów również ze Śląska austriackiego (143/1886).
[85] „Czas" 122/1877. Jednego roku zauważono obecność wycieczki ludu polskiego z okolic Zbaraża, (235/1910).
[86] „Czas" 136/1876, 134/1879. Wśród oficerów zauważono arcyksięcia Fryderyka (135/1884), poszczególnych komendantów korpusu: feldmarszałka Krieghammera

buchem wojny „według nowego regulaminu wojsko, również klęcząc, przyjmowało błogosławieństwo"[87].

Oprawa artystyczna

W procesji Bożego Ciała uczestniczyły oddziały wojskowe. Wprowadzały swoją obecnością i sobie właściwą aktywnością pewne elementy paradne. Budziło to pewne opory, a nawet kontrowersje. Najważniejsze dotyczyły strony muzycznej, bowiem udział orkiestry wojskowej nie zawsze był adekwatny do religijnej okoliczności[88]. Pisano w prasie: „między obrzędem nabożnym a paradą kościelną zachodziła ta sprzeczność, że kiedy lud śpiewał jak zwykle pieśni kościelne do tego święta stosowne, muzyka przygrywała bardzo świeckie kawałki, bo nawet między innemi marsze na temata z oper wyjęte"[89]. „Skoro z obchodem tym religijnym bywa już łączona parada wojskowa, musimy i tym razem, jak to już nieraz czyniliśmy, objawić życzenie, aby dobór sztuk muzycznych przez kapele wojskowe w ciągu procesyi odbywanych odpowiadał więcej powadze i uroczystości obrzędu. Lud śpiewa pieśni pobożne a muzyka wśród tego gra świeckie marsze na bardzo wesołe tempo"[90]. „Musimy (...) wyrazić życzenie, aby orkiestra wojskowa towarzysząc obrzędowi kościelnemu stosowała do niego muzykę. Rażącą jest niezgoda między śpiewami pobożnymi ludu a wesołemi przygrywkami orkiestry"[91]. „Pragnęlibyśmy, aby wybór utworów muzycznych odpowiadał powadze obchodu, nieraz bowiem zdarzało się, że orkiestra wojskowa grała (...) niestosowne wyjątki z oper[92]. „Muzyka wojskowa (...) odgrywała różne marsze, to znów krakowiaki, które niemając w sobie motywów religijnych, przygłuszały śpiew pieśni nabożnych"[93]. Ta prasowa kampania w końcu przyniosła oczekiwaną zmianę, skoro odnotowywano, że orkiestra „grała poważne marsze", a nawet „marsze i pieśni polskie"[94].

(128/1890), feldmarszałka Alboriego (137/1897), generała Horsetzky'ego (125/1904), Steinsberga (130/1909), Weigela (235/1910), Böhm-Ermolliego (254/1912).

[87] „Czas" 223/1914.

[88] Początkowo problem nie istniał, skoro pisano: „odgłos muzyki i chórów napełniał powietrze melodyą do duszy przemawiającą", „Gazeta krakowska" 129/1844, albo: „dwie muzyki, jedna wojskowa, druga kościelna zapełniały na przemian powietrze dźwiękiem rzewnej harmonii", 133/1846.

[89] „Czas" 123/1861.

[90] „Czas" 119/1869.

[91] „Czas" 136/1870.

[92] „Czas" 125/1874, 135/1876.

[93] „Czas" 130/1882.

Kontrowersje budziło również stosowanie podczas procesji tradycyjnych kotłów. W 1857 r. konsystorz biskupi zakazał ich używania[95]. Nie spotkało się to z w pełni przychylnym przyjęciem. Tego samego roku pisano w *Czasie*, że procesja „odbyła się bez zwykłych w takim razie kotłów. Nie wiemy jak dalece bicie w kotły zostaje w ogóle w związku z tradycyą obchodu tej uroczystości, ale w kraju naszym stało się ono nieodstępnem od procesyi, a dla tłumu pobożnych zbyt oddalonego od ołtarzy (...) huk kotłów daje znak wystawienia N. Sakramentu. Obrzędy kościelne zdaje nam się zostają w związku z symboliką Kościoła, a przeto niepowinnyby ulegać zmianie w najdrobniejszych nawet formach"[96]. Dwa lata później podobnie: „od lat parę pierwsza ta procesya nie używa kotłów kościelnych, które jakkolwiek nie są koniecznym warunkiem obrzędu, mają jednak za sobą jeden z najważniejszych przywilejów, przywilej starodawnego zwyczaju"[97]. I wreszcie z goryczą: „jedno tylko mieliśmy bolesne prawie uczucie w pośród tyle pociech i zbudowania. Sprawiło je milczenie naszych poczciwych kotłów krakowskich, które nigdy nie biły tylko na chwałę Bożą! Żadna najpiękniejsza muzyka nie zastąpi nam naszych kotłów, bo nie obudzi w nas tych wspomnień jakie wywołują te stare tarabany, które sławę naszą widziały. Zaklinamy, aby nie czynić reform w odwiecznych naszych nabożeństwach"[98]. Wobec takiej motywacji akcja zmierzająca do podtrzymania niekościelnej tradycji nie miała szans na powodzenie.

Z czasem pojawił się jeszcze jeden zwyczaj. Wzdłuż całej trasy procesji dekorowano okna domów, wystawiając w nich świece, kwiaty, dywany, figury i obrazy świętych[99]. Akcję przyozdabiania miasta

[94] „Czas" 128/1890, 131/1903, 232/1913.

[95] Konsystorz poleca, „aby Rządcy kościołów parafialnych i klasztornych, przy których znajdują się bractwa, zakazali tłuczenia się w kotły i bębny od wyjścia [procesji] z kościoła katedralnego aż do jej powrotu", AKM, Dz. pod., 1857/720, 1858/731. Zakaz ponowiono w 1863 r., zaznaczając, że bicie w kotły dozwolone jest przed procesją i po jej zakończeniu, to znaczy w czasie, gdy poszczególne kompanie schodzą się i rozchodzą, AKKK, A.Cath. 2106.

[96] „Czas" 132/1857.

[97] „Czas" 144/1859.

[98] „Czas" 119/1875. „Brakło też starodawnych kotłów, które od kilku lat wyszły z użycia", 131/1887.

[99] „Czas" 130/1882, 128/1890 (na ulicach płonął gaz w latarniach), 128/1901, 131/1903, 122/1907.

propagowały katolickie stowarzyszenia, które kilkakrotnie specjalną odezwą wzywały mieszkańców do dekorowania swoich okien[100]. Włączyły się w to również władze miejskie, które ozdabiały niektóre gmachy publiczne – wieżę ratuszową, Sukiennice, magistrat, Krzysztofory – chorągwiami i festonami o biało-niebieskich barwach miasta, barwach narodowych, a na kościele Mariackim zawisła raz wielka chorągiew o barwach papieskich[101]. Przeciwstawiano się jednak innemu obyczajowi, który zaczął się wkradać na wzór zagranicznych, zwłaszcza włoskich, miast. Niektórzy, bowiem mieszkańcy przypatrywali się procesji z okien i balkonów, robiąc sobie w nich loże i prowadząc głośne rozmowy, a nabożeństwo traktując jak zwykłe widowisko[102]. Z czasem okazało się, że ten niedobry zwyczaj przejęły osoby innych wyznań. I to do nich odnosiła się prośba zawarta we wspomnianej już i rozlepianej odezwie, „aby nie czyniły sobie z procesji widowiska i nie zajmowały miejsc w otwartych oknach z kapeluszami na głowach; uroczysta procesja wymaga pewnej ciszy i skupienia się uczestników, dlatego szanując ich uczucia należy unikać głośnych i hałaśliwych rozmów w oknach". Dwa dni później odnotowano, że innowiercy zastosowali się do tej prośby, a ich okna były pozamykane i puste[103]. Zabiegi około tego gorszącego lud zagadnienia kończyły się jednak zmiennym powodzeniem[104].

Splendor procesji był ogromny. Jej „wielką okazałością", „tradycyjną wystawnością" i „zwykłą wspaniałością", „nieznaną już po innych miejscach", zachwycali się współcześni uczestnicy i obserwatorzy[105]. „Pochód Bożego Ciała u nas należy zawsze jeszcze do uroczys-

[100] „Czas" 267/1911, 252/1912. W 1917 r. arcybractwo Adoracji Najświętszego Sakramentu prosiło redakcję „Czasu" o zachęcenie katolików do udziału w procesji i do dekorowania domów i okien, na co redakcja: „czynimy to chętnie i co roku", 258/1917.

[101] „Czas" 267/1911, 269/1911, 254/1912.

[102] „Czas" 121/1866 (ordynacja kard. J. Radziwiłła z 1597 r. „wzbrania przyglądać się procesyi z okna, a nawet otwierać okien"), 130/1882, 135/1884.

[103] „Czas" 267/1911, 269/1911. Podobną odezwę ogłoszono następnego roku, 252/1912.

[104] „Czas" 258/1917.

[105] „Gazeta krakowska" 121/1834; „Czas" 119/1853, 136/1854, 134/1860. W roku 1860 naliczono „56 feretronów, czyli ołtarzy obnośnych około których służyło 154 dziewcząt w bieli ubranych. Członków różnych bractw w kapy brackie przybranych było 163, szło w procesji księży zakonnych 64, świeckich 75, chorągwi kościelnych i cechowych, lubo pierwszych część tylko bywa obnoszona, naliczono 145. Wszystkich osób niosących feretrony trudno było zliczyć pośród tłumu i pstrej odzieży, musiało ich jednak być paręset, bo do każdego z tych ołtarzy trzeba najmniej cztery osoby. Tłum pobożnych zapełniał jak zwykle cały Rynek", 130/1860.

tych, nie znanych na Zachodzie, ale nie ma już dawnej swojej świetności, której pamięć przechowały dzieje"[106]. Procesją „podobną żadne już może miasto katolickie w Europie się nie poszczyci"[107], dlatego „ktokolwiek widział tę procesyę w naszem mieście, ten zna jej wspaniałość i majestatyczną powagę"[108]. „Procesja krakowska należy (...) do najwspanialszych w całym świecie katolickim"[109], poprzez którą „zamanifestował się w całej pełni katolicki charakter naszego miasta"[110]. O jej zewnętrznych rozmiarach dają wyobrażenie następujące, może niekiedy przesadzone, informacje: że czoło procesji dochodziło już od strony Rynku do ulicy Grodzkiej, a kardynał jeszcze nie wyszedł z katedry; że czoło procesji było już na Rynku, a duchowieństwo dopiero wychodziło z katedry; że kiedy koniec procesji opuszczał ulicę Grodzką wchodząc na Rynek, to jej czoło – obszedłszy Rynek – już powracało do wylotu tej ulicy; że gdy czoło procesji dochodziło po obejściu Rynku do ulicy Grodzkiej, to jej koniec był dopiero w jej połowie[111]. I wreszcie opinia, która wskazuje na systematyczny rozrost zewnętrznej oprawy tej kościelnej uroczystości: „zaznaczyć należy, że procesja katedralna Bożego Ciała co roku zyskuje na świetności, że co roku liczniejsze zastępy katolików i stowarzyszeń katolickich biorą w niej żywy udział. Niedawno jeszcze nie myślano o dekoracji domów i ulic; tego roku nie tylko domy prywatne, ale i miejskie przybrały się uroczyście; niedawno jeszcze procesja miała dość skromne rozmiary, dzisiaj jest imponującą manifestacją katolickiego miasta, gromadzącą po kilkadziesiąt tysięcy ludności"[112].

Nie zabrakło też wypowiedzi sentymentalnych i pełnych historycznej refleksji, zabarwionych subtelną aluzyjnością: „spływają ze wszystkich ulic, z każdego kościoła bractwa, duchowieństwo, zakony, chorągwie, obrazy, aby majestatycznym pochodem stąpać na nowo w te same ślady, gdzie kroczyli przed wiekami króle, dygnitarze kościoła i Rzeczypospolitej, pod temi samymi jeszcze znakami, przy odgłosie bębnów i kotłów jak ongi dźwiganych na plecach, z tym samym napływem ludu (...) to pewna, że charakterystyka tych uroczystości wyniesiona z wieków średnich za-

[106] „Czas" 121/1866.

[107] „Czas" 119/1875.

[108] „Czas" 135/1884.

[109] „Czas" 131/1887.

[110] „Czas" 124/1899.

[111] „Czas" 131/1903, 125/1904, 122/1907, 139/1908, 254/1912, 312/1916.

[112] „Czas" 232/1913.

chowała piętna rycerskości chrześcijańskiej, jakby ducha krzyżowych wypraw – w miarę rozwoju społeczności katolickiej i instytucji w jej łonie rozrastających się nabierały te obchody coraz większej ostentacji. Polityczne, naukowe i społeczne powagi mają tam naznaczone miejsce, choćby od głów koronowanych aż do burmistrzów i radnych grodu, berło akademickie obok buławy, a w około bractwa religijne mistycznym węzłem łączące różne stany dopełniały tej dawnej reprezentacji społecznej, której braki tak świetnie zapełniały religijne obyczaje przodków (...) Zauważyćby można tylko, że dawną cechę poważną, choć że tak powiem zbrojną, jakby ducha krzyżowego, który odbił się na procesyach Bożego Ciała w całym katolickim świecie, zatarła następnie pewna przymieszka militarno-urzędowa. Cecha ta, choćby w głośnej, niemieckiej komendzie i pewnym pośpiechu wywieranym na cały pobożny pochód przypomina się rażąco"[113]. I ta właśnie przymieszka w ciągu następnych dziesięcioleci bardzo się – jak nietrudno zauważyć – rozbudowała.

Incydenty i konflikty społeczne

Przy tak dużym nagromadzeniu ludności łatwo dochodzi do pewnych incydentów, spowodowanych niewłaściwym zachowaniem nawet pojedynczych osób. Tak też zdarzało się podczas opisywanych procesji, choć były to przypadki drobne i bardzo rzadkie. Najbardziej groźny w skutkach okazał się wypadek, jaki miał miejsce w 1881 roku. Tak opisuje go ówczesny *Czas*: „Za czasów Rzplitej Krakowskiej podczas procesyi Bożego Ciała po rynku lub ulicach miasta naszego milicya piesza i żandarmerya konna ściśle pilnowały aby wozy, dorożki, a nawet ludzie idący z ciężarami, nie przechodzili przez miejsca, w których się nabożeństwo odprawiało. Dziś inaczej się dzieje: poszanowanie obrzędów religijnych znikło, a wierni biorący udział w procesyi, narażeni są na zgorszenia profanacyi. Wczoraj podczas procesyi zamkowej w czasie, kiedy przy pierwszym ołtarzu śpiewano ewangelię, a potem X. Biskup dawał benedykcyę N. Sakramentem woźnica obszarpany rozwożący piwo z jakiegoś browaru, formalnie najeżdżał tłumy wiernych, krzycząc, aby mu się rozsuwano. Działo się to przy kościele św. Wojciecha. Zgromadzeni głośno domagali się zaprzestania jazdy, a kiedy salwy wojskowej załogi dały się słyszeć, była istotnie obawa, aby koń spłoszony nie uniósł wozu i nie potratował ludzi. (...) Wojsko

[113] „Czas" 134/1868.

uszykowane wzdłuż Sukiennic, strzeżone było silnie przez policyę, aby się publiczność zdala od jego szeregów trzymała"[114].

Niespodziewanie poważnym problemem stało się zachowanie niektórych grup, dotyczące sfery konwenansów i dobrych manier. Oto żołnierze biorący udział w procesji nie w służbowym charakterze pozostawali z nakrytą czakiem lub czapką głową. Oczekiwano więc od władz wojskowych, że wydadzą im odpowiednie polecenia i pouczenia, „aby z odkrytą głową w niej uczestniczyli, przykre bowiem czyni wrażenie ten wyjątek wśród tłumów pobożnego ludu, stanowiący jakby oznakę lekceważenia Boskiego Majestatu"[115]. Rezultatów w końcu się doczekano, skoro „wczoraj żołnierze zachowali się odpowiednio do powagi procesji, zdejmując czapki i czaka; tylko nieliczne jednostki nie umiały uszanować uroczystej chwili"[116]. Podobnie rzecz się miała z uczniami gimnazjalnymi. W tym przypadku zaapelowano do władz szkolnych, aby wydały stosowne zarządzenie. Innym rażącym zjawiskiem była obecność podczas procesji spacerujących po Rynku osób z papierosami i cygarami w ustach i zadziwiająca postawa policji, przyzwalającej temu swoją obojętnością[117].

Istniał też pewien problem społeczny: relacje chrześcijańsko-żydowskie. Żydowscy właściciele sklepów na ogół szanowali chrześcijańskie święto i działalności handlowej tego dnia nie podejmowali. Zarówno ich sklepy jak i wszystkie inne były zamknięte, a „zachowanie się innowierców wobec tego wielkiego obrzędu kościelnego było ze wszech miar poważne i przyzwoite"[118]. Jednak zdarzały się incydenty przykre, jak ten opisany poniżej: „roztropni starozakonni zastosowali się do zwyczaju zamykania sklepów podczas obchodów kościelnych, a wekslarze i faktorzy uwijający się po rynku, weszli do bram domów. Ale kilku cywilizowanych żydków, chcąc okazać odwagę cywilną, stanęło przed szarą kamienicą i w chwili, gdy biskup celebrujący niósł Sanctissimum, w kapeluszach na głowie zaczęli zwijać papierosy. Kilku ludzi chciało się do nich zabierać, a gdy rycerze «bez przesądu» dali drapaka,

[114] „Czas" 137/1881.
[115] „Czas" 116/1883, 135/1884.
[116] „Czas" 232/1913.
[117] „Czas" 153/1900.
[118] „Czas" 137/1870, 130/1882. Zdarzały się i takie uwagi: „należałoby, aby odnośna władza czuwała nad tem, iżby sklepy izraelickie przez czas procesji były zamknięte, giełda ruchoma z rynku usunięta i wszelki ruch nienależących do procesji wstrzymany", 116/1883; „ludzie innych wyznań uszanują także wielkie święto katolickie i zamkną sklepy na czas procesji", 252/1912.

ci co się za nimi puścili, poprzestali na tem. Tolerancya religijna nie na tem zależy, aby każdemu było wolno lekceważyć obrzędy innego wyznania, ale właśnie, aby je uszanować"[119].

Do kościoła św. Marka

Najbardziej natomiast niejasna jest kwestia procesji do kościoła św. Marka. Odbywały się one zgodnie z prastarą rzymską tradycją, przejętą również przez Kościół krakowski, 25 kwietnia – czyli w liturgiczne święto św. Marka – jako nabożeństwo pokutno-błagalne zwane *Litania maior*[120]. Informacje o nich posiadamy wyłącznie dzięki trzem katedralnym księgom rachunkowym[121]. Jednak zawarte tam wiadomości z natury rzeczy ograniczają się tylko do przedstawienia poniesionych kosztów przy okazji organizowania nabożeństwa. Jest to więc źródło pośrednie, według którego procesje do kościoła św. Marka z katedry odbywały się każdego roku od 1795 aż do 1809. Po kilkuletnim milczeniu ksiąg w 1815 roku znów pojawiły się w nich notatki o procesjach w dniu św. Marka, ale teraz prawie wszystkie odbywały się już nie na tradycyjnej trasie ulicami miasta, lecz poprzestawano na nabożeństwach wewnątrz kościoła katedralnego („per ecclesiam absolutis", „per eclesiam Cathedralem absolutarum"). I w tak zredukowanej formie procesje te odbywały się przez następne lata na pewno do roku 1831. A o późniejszym ich odprawianiu świadczą dwie skromne i raczej przypadkowe notatki: jedna z księgi rachunkowej[122], druga z protokołów posiedzeń Kapituły krakowskiej[123].

Jednak liturgiczna strona tych procesji jest dobrze znana. Wywodzące się z tradycji Kościoła rzymskiego nabożeństwa te odprawiały się wszędzie również według Rytuału rzymskiego. Stąd wynikała niezmienność modlitewnych formuł i śpiewów wykonywanych w czasie celebracji oraz ich wielowiekowa żywotność. Dostosowania do warunków Kościołów lokalnych były nieznaczne. Po mszy św. odprawianej w katedrze celebrans odmawiał określone modlitwy, między

[119] „Czas" 123/1877.

[120] Więcej na ten temat zob. *Kolektarz wawelski...*, s. 178-179, 181-183.

[121] AKKK, KR 143, KR 145, KR 149.

[122] AKKK, KR 153, na s. 302 pod datą 1869 roku odnotowuje wydatki na organizację tej procesji.

[123] AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 342, gdzie w ordynacji z dnia 12 maja 1886 roku dotyczącej śpiewu w katedrze wydano rozporządzenie odnoszące się również do procesji w dzień św. Marka.

innymi antyfonę *Exurge Domine*, a następnie chór rozpoczynał śpiew litanii do Wszystkich Świętych, podczas gdy wszyscy trwali na klęczkach. Na wezwanie *Sancta Maria* powstawali z kolan, a na *Sancte Petre* ruszała procesja w stronę kościoła stacyjnego. Na jej czele niesiono krzyż paschalny i chorągwie. Za nimi szedł chór, potem ministranci, kantorzy, dalej kapłani z relikwiami i lud. Doszedłszy do kościoła św. Marka – gdy jeszcze tam chadzano – śpiewano antyfonę *Filiae Jerusalem, venite*. Następnie niosący relikwie składali je na ołtarzu. Wszyscy klękali, a chór śpiewał sufragia: O Duchu Świętym, o Krzyżu św., o Matce Bożej, o św. Józefie, o św. Piotrze i Pawle, o św. Marku jako patronie stacyjnego kościoła, o św. św. Wojciechu, Stanisławie, Wacławie, Florianie, Jadwidze, przeciwko wrogom Kościoła i heretykom, za króla, o pogodę lub deszcz, na czas zarazy, o pokój, o świętych. Potem kapłani śpiewali odpowiadające sufragiom wersety, po których celebrans wykonywał – również zasadniczo im odpowiadające – oracje. Na zakończenie odmawiał drugą modlitwę o wszystkich świętych. Potem procesja wracała na Wawel przy ponownym śpiewie litanii do Wszystkich Świętych lub do Najświętszego Imienia Jezus, bądź też do Matki Bożej. Wchodząc do katedry śpiewano responsorium lub antyfonę o jej patronie, a zakończenie procesji następowało przez odmówienie kolekty przez celebransa[124].

W Dni Krzyżowe

Prastary zwyczaj odprawiania procesji pokutno-błagalnych w Dni Krzyżowe kontynuowany był w Krakowie przez cały wiek XIX. Przez trzy kolejne dni przed świętem Wniebowstąpienia Pańskiego wyruszały z katedry procesje do kościołów dominikanów, franciszkanów i Mariackiego[125]. Najpełniej informują o nich katedralne księgi rachunkowe, a od połowy wieku również dzienniki podawcze Konsystorza. *Kalendarz* Józefa Czecha systematycznie je zapowiada, natomiast wzmianki prasowe są bardzo rzadkie. W protokołach kapitulnych znajdują się tylko dwie o nich notatki[126]. Jednak w odniesieniu do tych

[124] *Rituale Sacramentorum*, dz. cyt., s. 535-549.

[125] Więcej o tych nabożeństwach, zwanych *litaniae minores*, zob. *Kolektarz wawelski...*, s. 179-181, 183-187.

[126] W 1836 r.: „Item vero ratione processionum Feriis Rogationum peragi solitarum inchoato Capituli generalis immediati post festum S. Stanislai celebrari solitarum ad diem 14 mensis currentis est prorogata", AKKK, Acta actorum, t. 27a, k. 7r. I w 1887 r.

nabożeństw, które nie miały już takiego znaczenia liturgicznego i społecznego jak w wiekach poprzednich, łatwo można zauważyć niekonsekwencję w wyznaczaniu trasy przemarszu religijnego pochodu. Pomijając zbieżność terminów z innymi tego rodzaju nabożeństwami – Dni Krzyżowe były świętami ruchomymi, a ich obchód był ściśle związany z wyznaczonymi datami – wymuszającą poniekąd zmianę kościoła stacyjnego (na św. Floriana, Skałkę), nierzadko zdarzało się, zwłaszcza w pierwszej połowie stulecia, że ograniczano procesje do samej tylko katedry[127]. Przyczyną mogła być deszczowa pogoda. Natomiast po wielkim pożarze Krakowa w 1850 r., kiedy wielkiemu zniszczeniu uległ kościół dominikanów, procesja udawała się przez pewien czas do kościoła św. Piotra i Pawła[128], ale tradycyjna kolejność stacji została przy tym wielokrotnie zakłócona.

O przebiegu tych procesji praktycznie nie wiemy nic. Odbywały się każdego roku. Prowadzone były prawdopodobnie przez jednego z katedralnych kanoników, a uczestniczyli w niej – oprócz licznie zebranych wiernych – członkowie kapituły, duchowieństwo świeckie i zakonne, klerycy seminarium diecezjalnego[129], bractwa kościelne

zapowiedź procesji na cały miesiąc maj, w tym również „die 16, 17 et 18 Processiones Rogationum", t. 34, s. 363.

[127] W 1796 (trzecia „per Ecclesiam"), 1800 (pierwsza „per Ecclesiam"), 1807 (trzecia „uti per Ecclesiam"), AKKK, KR 143; 1816 („per Ecclesiam absolutis"), 1817, 1818 („in Ecclesia"), 1819, 1821, 1822 (pierwsza i trzecia), 1825 (trzecia), 1826, KR 145; 1827-1830 („per ecclesiam absolutum"), 1831 („per ecclesiam Cathedralem absolutarum"), 1833-1835 („per Ecclesiam absolvendum"), 1836, KR 149; 1864-1866, 1879 (trzecia?), KR 153; 1885 (z powodu deszczu, druga – po katedrze), „Czas" 109/1885. Gdy któryś z Dni Krzyżowych wypadał 8 maja procesja z racji święta św. Stanisława nie odbywała się: w 1866, AKKK, A.Cath. 2115; w 1888, A.Cath. 2171; w 1899, AKM, Dz. pod., 2294/1899.

[128] Odnotowano to dla lat 1855, 1856, 1858, 1861, 1862, 1865-1872, 1875 (Wszystkich Świętych – tytuł nieistniejącego już wtedy kościoła pozostał przy parafii, której siedzibę przeniesiono właśnie do kościoła św. Piotra i Pawła).

[129] „Z powodu dni krzyżowych, jak corocznie, odprawiały się (...) publiczne procesye z katedry (...) przy licznym udziale duchowieństwa i pobożnych wiernych", „Czas" 109/1885. „Z katedry na Wawelu wychodzą przez trzy dni (...) procesye z powodu dni krzyżowych, codzień o g. 9 rano". Czas wojny sprzyjał religijności mieszkańców, dlatego komunikat uzupełniono zachętą: „Pobożni i patryotyczni mieszkańcy Krakowa zapewne jeszcze liczniej niż w latach ubiegłych wezmą udział w tych procesyach", „Czas" 250/1915. W ogłoszeniach parafii na Skałce w roku 1916 poinformowano, że „procesye te błagalne odprawiają się na uproszenie u Boga łaski, by od nas oddalić raczył w tym roku klęski nieurodzaju i co za tym idzie głodu, moru i wszelkiej zarazy, a jak teraz i o zakończenie tej okropnej i strasznej wojny" Archiwum

„z krzyżami i chorągwiami kościołów swoich"[130]. Procesje były więc podobne do innych, a ich liturgiczny kształt nie odbiegał od wyżej opisanej procesji w dzień św. Marka[131]. I podobne też były problemy porządkowe i dyscyplinarne. Konsystorz systematycznie zawiadamiał o nabożeństwach, przypominał o terminach i wzywał duchowieństwo do przybycia do katedry „celem asystowania zwykłym procesjom ze świętymi relikwiami po mieście (...) jeżeli pogoda sprzyjać będzie"[132]. W 1843 r. Konsystorz wydał rozporządzenie dotyczące porządku na procesjach „publicznych" w Dni Krzyżowe oraz obecności duchowieństwa świeckiego i zakonnego, nie wyłączając kanoników kolegiat[133]. Nie znamy treści tego dokumentu, ale nasuwa się spostrzeżenie, że kanonicy kolegiaccy musieli poważniej zaniedbywać swoje w tych procesjach uczestnictwo. Natomiast pismem z dnia 1 lutego 1884 r. podpisanym przez ks. Matzke przypomniano o obowiązku kanoników kapitulnych uczestniczenia w procesjach Dni Krzyżowych[134]. Nietypową natomiast interwencję podjął „Konsystorz tutejszy z powodu, że Archiprezbiter kościoła N. P. Maryi, stosownie do obowiązujących

Paulinów w Krakowie, Ogłoszenia porządku Nabożeństwa wśród tygodnia 1909-1917, sygn. 124, s. 54-55. W 1905 r. procesję prowadził ks. kanonik Wądolny poprzedzany przez seminarium diecezjalne, duchowieństwo świeckie i zakonne, kapitułę katedralną, „Czas" 124/1905.

[130] AKKK, A.Cath. 2148. W znajdującym się w zbiorach prywatnych odręcznym Ceremoniale mariackim z połowy lat 20-tych XX wieku zanotowano na temat procesji katedralnej przychodzącej w środę Dni Krzyżowych: „Naprzeciw tej procesji aż od ulicy Grodzkiej wychodzi Bractwo Pana Jezusa Urzyżowanego wraz ze swoim księdzem promotorem ubranym we fioletową kapę, natomiast poprzedzany krzyżem i kercami proboszcz-infułat w kapie koloru dnia wrazz miejscowym duchowieństwem przyjmuje kapitułę katedralną; gdy procesji zbliża się do wielkiego ołtarza jeden z miejscowych kapłanów we fioletowym ornacie udaje się do wielkiej kruchty, gdzie odprawia mszę św. Niesione przez subdiakonów w procesji relikwie świętych kładzie się na specjalnie przygotowany przed balustradą stollik nakryty obrusem".

[131] „Tribus diebus (...) fiunt similes Processiones, et Litaniae, ut supra in festo S. Marci". Różnica była ta tylko, że przed poszczególnymi kościołami stacyjnymi śpiewano inną antyfonę lub responsorium, a w kościołach sufragium, werset i oracje nie o św. Marku, ale o patronie kościoła stacyjnego – czyli kolejno: o Świętej Trójcy i o św. Dominiku(?) oraz o św. Franciszku; ponadto ostatniego dnia wracając do katedry śpiewano sekwencję *Victimae Paschali*, dołączając wersety śpiewu ojczystego *Chrystus zmartwychwstan jest*, *Rituale Sacramentorum*, dz. cyt., s. 552.

[132] AKKK, A. Cath. 2143.

[133] AKM, Dz. pod., 516/1843.

[134] AKKK, A.Cath. 2008.

ustaw kościoła nie powitał procesyi przybywającej w dni krzyżowe z katedry do kościoła P. Maryi – wydaje temuż napomnienie"[135].

Ku czci św. Floriana 4 maja

Doroczna procesja z katedry do kościoła św. Floriana na Kleparzu szczęśliwie przetrwała dziejową zawieruchę z przełomu wieków XVIII i XIX, a jej odprawianie kontynuowano, co najmniej do roku 1918[136]. Jednak w pierwszym okresie do roku 1830 los tego nabożeństwa nie jest pewny, gdyż skąpe źródła potwierdzają je tylko dla lat 1803 i 1804[137]. Natomiast od 1831 roku informacje o odbywającej się procesji na Kleparz w dniu 4 maja[138] są dość regularne, co nie wyklucza sytuacji, że z jakiegoś powodu w którymś roku nie doszła ona do skutku. Oprócz katedralnych ksiąg rachunkowych[139] o odprawianiu tych procesji świadczą, od połowy XIX wieku, dzienniki podawcze Konsystorza diecezjalnego – wraz z urzędową korespondencją – systematycznie[140], oraz krakowski *Czas* sporadycznie[141]. Ponadto *Kalendarz* Józefa Czecha również dość regularnie umieszcza zapowiedź tej procesji. W protokołach kapitulnych znajduje się tylko jedna notatka o Florianowej procesji, a nadto zapisana błędnie. Pod datą 30 kwietnia 1887 roku jest następujący wpis: „processiones in mense maio: 4 die Februarii ad s. Florianum (...)"[142].

[135] AKM, Dz. pod., 510/1843.

[136] „W dzień Ś. Floryana odbyła się jak corocznie procesya z kościoła katedralnego do kościoła Ś. Floryana", „Czas" 103/1871; „W uroczystość Śgo Floryana wyjdzie coroczna procesya z katedry o godz. 9ej do kościoła Śgo Floryana", 101/1881. W roku 1898 i 1899 (z powodu remontu w katedrze) procesja wyruszyła z kościoła misjonarzy na Stradomiu i powróciła do tego samego kościoła około godziny 11.00, 102/1898, AKM, Dz. pod., 2294/1899.

[137] AKKK, KR 140, s. 281; KR 143, s. 299, 333.

[138] Zdarzało się, że procesję przesuwano na inny dzień: np. w 1804 na 6 maja, w 1838 r. na 7 maja, w 1847 r. na 5 maja, w 1873 na 3 maja.

[139] AKKK, KR 147, passim; KR 153, passim.

[140] Najstarszy zapis pochodzi jeszcze z 1842 roku i dotyczy obecności duchowieństwa zakonnego na procesji, AKM, Dz. pod., 429/1842.

[141] Od roku 1863 poczynając. Archiwum Paulinów w Krakowie posiada księgę Ogłoszenia porządku Nabożenstwa wśród tygodnia 1900-1908 i 1909-1917, w której informuje się wiernych o tej procesji i zaprasza do udziału w niej (sygn. 124, s. 21, 24, 53; sygn. 555, s. 58).

[142] AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 363.

O przebiegu tej procesji również wiemy bardzo mało, a właściwie prawie nic. Z pewnością była podobna do innych, o czym można wnioskować w oparciu o więcej niż skromne wiadomości. Najważniejszym akcentem prowadzonej przez biskupa[143] procesji były, jak się wydaje, relikwie głowy św. Floriana niesione przez kleryków[144] z katedry do kościoła tego świętego na Kleparzu, skąd – po skończonym nabożeństwie – odnoszono je z powrotem na Wawel[145]. W procesji licznie brało udział duchowieństwo na czele z kapitułą katedralną, a także, jak można słusznie przypuszczać, rozmaite bractwa kościelne, ubodzy Towarzystwa Dobroczynności[146], uczniowie szkół[147] i inne grupy wiernych. Uczestnictwo duchowieństwa rodziło pewne problemy natury dyscyplinarnej. Zdarzało się bowiem, że niektóre wspólnoty lub też poszczególni ich członkowie zaniedbywali swój obowiązek udziału w tych nabożeństwach. Odzwierciedleniem tego zjawiska jest pisemne zawiadomienie o procesji wystosowane przez Konsystorz w 1863 r. do przełożonych kościołów: Mariackiego, św. Szczepana, św. Mikołaja, pijarów, reformatów i karmelitów, wzywające zarazem duchownych im podległych do licznego w niej udziału: „raczą przeto

[143] Bywało, że prowadził ją któryś z kanoników wawelskich, na przykład w 1882 r. uczynił to ks. Feliks Gawroński, „Czas" 103/1882, a w 1898 ks. prałat Pelczar, 102/1898.

[144] AKKK, KR 147, s. 160: wynagrodzenie „za niesienie przez kleryków feretronu z relikwiami".

[145] „W dzień św. Floryana odbyła się procesya z kościoła św. Floryana do kościoła katedralnego, w której przeniesiono ze zamku głowę tego świętego", „Czas" 103/1863 (n.b. niedokładna relacja dziennikarska); „W święto S. Floryana poniesiono w procesyi z katedry głowę tegoż Świętego w złotej skrzynce do kościoła pod jego wezwaniem na Kleparzu i procesyonalnie odniesiono po nabożeństwie głowę tę do katedry, gdzie takowa w skarbcu przechowywaną bywa", 29/1864; „D. 4 maja wychodzi zwykle z Katedry procesya do kościoła Śgo Floryana na Kleparzu, postępując z relikwiarzem sprawionym przez Zofię księżniczkę kijowską czwartą żonę Władysława Jagiełły, w którym się mieści głowa tego świętego Patrona. Pochód ten duchowieństwa katedralnego prowadzi Biskup z kapitułą. Podczas sumy pozostaje relikwiarz na ołtarzu w kościele Śgo Floryana, poczem również procesyonalnie odnoszonym bywa na Wawel", 101/1866. Jako patron św. Florian różnie był określany: „patron polski", AKKK, A.Cath. 2134, 2138, 2142, 2147/1; „patron korony polskiej", A.Cath. 2150; „jest jednym z patronów Polski i Krakowa", „Czas" 102/1886.

[146] „Czas" 103/1901.

[147] W 1858 r. skierowano pismo wzywające szkoły miasta Krakowa i jego przedmieść do udziału w procesji, AKM, Dz. pod., 608/1858, a w 1863 r. dyrekcje szkół, Dz. pod., 784/1863.

licznem zgromadzeniem się takowemu poleceniu zadość uczynić"[148]. Wymienieni przełożeni złożyli na tym okólnym piśmie swoje podpisy. Można zatem słusznie przypuszczać, że zarządzeniu podporządkowano się rzetelnie.

Organizacja również tej procesji uzależniona była od pogody[149]. A gdy dochodziło do zbieżności święta z datą obchodu Dni Krzyżowych postępowano tak samo jak w przypadku procesji skałecznej – jedna z tych trzech procesji kierowała się wówczas do kościoła św. Floriana[150].

Ku czci św. Stanisława na Skałkę

Majowa procesja z katedry na Skałkę, jedna z „najpiękniejszych, najbardziej wzruszających uroczystości kościelnych krakowskich"[151], odbywała się systematycznie i nieprzerwanie zgodnie z wielowiekową tradycją[152]. Potwierdzają to wszystkie dostępne źródła, które wzajemnie się uzupełniają. Odbywała się w dowolnie obrany dzień w oktawie święta, ale nie była postrzegana jako obchód główny uroczystości Stanisławowych. Te, bowiem trwały przez całą oktawę, a najważniejszymi nabożeństwami były msze święte odprawiane w katedrze i w kościele na Skałce w samo święto, to znaczy 8 maja. Dlatego informacje na temat procesji – na przykład prasowe[153] – i to zarówno uprzedzające ją zapowiedzi jak i późniejsze z niej relacje, są bardzo skąpe. Większą wagę przywiązywano tutaj do samego programu nabożeństw rozłożonych na osiem dni niż do opisu ceremonii dobrze znanej mieszkańcom Krakowa.

[148] AKKK, A.Cath. 2104/2.

[149] „...jeżeli czas pogodny sprzyjać będzie", AKKK, A.Cath. 2104/1.

[150] Odnotowano, że tak było w latach: 1864, AKKK, A.Cath. 2107; 1869, A.Cath. 2126; 1875, A.Cath. 2140; 1880, A.Cath. 2150 i w 1891, AKM, Dz. pod., 1315/1891.

[151] „Czas" 110/1888.

[152] W piśmie Konsystorza z 7 maja 1864 r., wzywającego duchowieństwo do udziału w procesji z relikwiami, użyto określenia „jako zwykle corocznie", AKKK, A.Cath. 2108.

[153] Najstarszą wzmiankę prasową znajdujemy w „Czasie" 104/1866: „Z Wawelu procesyonalnie przenoszą tam relikwiarz z głową Śgo biskupa, w wilią dnia, który mu kościół poświęca". Niedokładne określenie terminu procesji będzie się powtarzało, „Czas" 108/1868: „Kościół bywa w sam dzień uroczysty i przez całą nowennę licznie przez wiernych odwiedzany; kończy ją zaś procesya z głową Śgo Stanisława niesiona z Wawelu na Skałkę".

Jednak o samej procesji, jej przebiegu, organizacji i porządku – poza faktem odbycia – nie wiemy praktycznie nic, aż do roku 1879. Przez prawie całe pierwsze półwiecze tylko księgi rachunkowe pośrednio, choć pewnie, o niej informują. Z lat 1837-46 mamy sześć krótkich wzmianek z protokołów kapitulnych o decyzjach Kapituły przenoszącej swoje posiedzenia na inne dni z powodu przypadającej procesji na Skałkę oraz jedną o uzależnieniu tego nabożeństwa od pogody[154]. Od połowy stulecia dołączają z informacjami – początkowo nieregularnymi – dzienniki podawcze[155] oraz *Kalendarz* Józefa Czecha, też zresztą niekonsekwentnie (1846-1848, 1884-1912).

Dnia 10 maja 1879 r. kapituła katedralna postanowiła, że procesja na Skałkę ma się odbyć w niedzielę w oktawie święta[156]. Zapewne decyzja ta spowodowana była przypadającą na ten rok 800-ną rocznicą śmierci św. Stanisława. I prawdopodobnie udane obchody przyczyniły się do podtrzymania na przyszłość nowego terminu procesji. Głębsze uzasadnienie znajduje się w piśmie Konsystorza generalnego do Kapituły katedralnej z dnia 27 kwietnia 1880 r. na niedzielę 9 maja: „Rokrocznie odprawiała się procesya uroczysta wśród oktawy sw. Stanisława B. M. Patrona Królestwa Polskiego (...) Dla podniesienia uroczystości tej procesyi ku czci S Stanisława, zarazem Patrona Naszej dyecezyi, i aby dać sposobność wszystkim wiernym brać udział w tej procesyi, odprawi się wspomniana procesya, jak i na przyszłość odprawiać się będzie, w niedzielę, wśród oktawy tego świętego"[157]. Wydaje się, że przeniesienie nabożeństwa na niedzielę

[154] AKKK, Acta actorum, t. 28a, k. 20v-21r, 61r, 106r, 182v; t. 27a, k. 32v-133v, 183r.

[155] 13 maja 1830 r. dziekan katedry zawiadamia kuratora Uniwersytetu Jagiellońskiego o mającej odbyć się procesji, AKKK, A.Cath. 2103. W 1835 r. Konsystorz wzywa duchowieństwo do udziału w procesji i zawiadamia Wydział Spraw Wewnętrznych iPolicyi „celem wydania stosownych rozporządzeń komu należy", AKM, Dz. pod., 1835/447. W 1841 r. tenże Konsystorz wzywa przełożonych zakonnych „iżby dla pomnożenia chwały Bożej i zbudowania wiernych z swemi individuami obecnemi bydź mogli processyi z kościoła katedralnego na Skałkę odbydź się mającej", AKM, Dz. pod., 1841/515.

[156] „Statuta est ordinatio solemnissimae processionis a tumba gloriosi pontificis et martyris ad ecclesiam S^{i} Michaelis in rupella vulgo Skałka dictum Dominica infra octavam Sti Stanislai", AKKK, Acta actorum, t. 26b, s. 13; 34, s. 103. W 1881 r. Kapituła przypomniała: „Solennis Processio ad Rupellam ad Octavam S^{i} Stanislai ordinata est – id est proxima Dominica", AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 187.

[157] AKKK, A.Cath. 2151. A w „Czasie" zanotowano: „Według rozporządzenia tutejszego konsystorza biskupiego, tak w tym roku, jako i w latach następnych odbywać się będzie w czasie oktawy uroczystości Ś. Stanisława zawsze w niedzielę uroczysta

spowodowało większe zainteresowanie się nim całego społeczeństwa. Wyrazem tego jest miejsce, jakie poświęcono mu w lokalnej prasie. Najpierw pojawiła się zapowiedź: „w niedzielę odbędzie się zwykła procesya z katedry na Skałkę, w której weźmie udział cała kapituła, a kazać będzie X. kanonik Polkowski. Podczas sumy wykonaną będzie pod dyrekcyą pana Wincentego Rychlinga: »Msza Piotrkowska« z muzyką Stanisława Moniuszki; na graduał »Gaude Mater Polonia«; na offertorium »Hymn św. Stanisława«"[158]. Trzy dni później podano kolejną zapowiedź uzupełnioną o niektóre szczegóły: „Jutro (...) wyjdzie z katedry procesya z głową św. Stanisława, którą na Skałkę i na powrót prowadzić będzie X. kanonik hr. Scipio del Campo. O godzinie 10-tej odprawi na Skałce X. prałat kanonik Matzke sumę (...) poczem procesya wróci do katedry"[159]. Jednak nieprzewidziane okoliczności spowodowały przesunięcie obchodu o cały tydzień, o czym też informowała prasa: „Zapowiedziana procesya z katedry na Skałkę nie mogła wczoraj przyjść z powodu słoty do skutku i jak nam mówiono, odłożoną została na niedzielę"[160]. W końcu, gdy uroczystość już się odbyła, dostarczono obszerniejszy opis jej przebiegu: „W niedzielę rano wyszła o godzinie 8-mej wotywa w Katedrze, poczem wyruszyła procesya z relikwiami św. Stanisława do kościoła na Skałce. Procesya ta odbywała się dotąd w dzień powszedni, w oktawę św. Stanisława, dopiero w tym roku za staraniem X. prałata Matzkego odłożono ją na niedzielę. Procesya wczorajsza wypadła też bardzo świetnie, około 40.000 ludu wzięło w niej udział, wystąpiły wszystkie bractwa, liczny zastęp duchowieństwa i dwa oddziały straży ogniowej. Procesyę prowadził X. kanonik Scipio, w otoczeniu całej kapituły, a przed celebrantem niosło czterech kapłanów głowę św. Stanisława. Przed przybyciem procesyi i przy jej odejściu przemawiał do ludu X. kanonik Polkowski. Sumę na Skałce celebrował wczoraj X. prałat Matzke, kazanie miał x. Martyński. Z rana przybyła z Wieliczki kompania

procesya z głową tego Świętego z katedry na Wawelu do kościoła na Skałce. W procesyi tej weźmie udział całe Duchowieństwo świeckie i zakonne, bractwa i cechy krakowskie", 105/1880. W roku 1899 procesja odbyła się w poniedziałek, 105/1899, w 1900 we wtorek, 121/1900. Natomiast patronat św. Stanisława określano różnie: „Patron Dyecezyi", AKKK, A.Cath. 2134, 2138, 2142, 2147/1, 2159; „patron polski", A.Cath. 2140, 2145; „Patron Królestwa Polskiego", A.Cath. 2151, 2159; „Patron Ojczyzny", „Czas" 100/1883.

[158] „Czas" 106/1879.

[159] „Czas" 108/1879.

[160] „Czas" 109/1879.

około 6000 ludzi z muzyką górniczą. O godzinie 5 po południu odbyła się na Skałce konkluzja nabożeństwa. Celebrował X. bp nominat Dunajewski, kazanie miał X. Dr Pelczar"[161].

Następne lata przynoszą w reportażach prasowych kolejne szczegóły dotyczące przebiegu procesji. Przy dźwiękach dzwonów kościelnych i „Zygmunta" prowadził ją z katedry[162] z zasady sam biskup, błogosławiąc w drodze znakiem krzyża zgromadzonym wiernym, chociaż odstępstwa od tej reguły nie były rzadkie[163]. Również uczestnictwo członków kapituły katedralnej wynikało ze statutowych obowiązków tego ciała. Szło duchowieństwo świeckie i zakonne systematycznie zachęcane i zobowiązywane do udziału w tym nabożeństwie oraz seminarium diecezjalne[164]. Obecność przedstawicieli licznych bractw i cechów[165] była ze względu na prastary zwyczaj czymś oczywistym i naturalnym. Przybywali również mieszkańcy Śląska i Królestwa Polskiego[166]. Obok relikwii głowy św. Stanisława złożonej na aksamitnym wezgłowiu (złotogłowiu) niesiono również relikwie jego ręki[167]. Wokół celebransa i relikwii służbę honorową pełnili członkowie Kółka kontuszowego w pięknych strojach polskich[168]. Na czele procesji szli ubodzy Towarzystwa Dobroczynności[169]. Później pojawiła się grupa dziewcząt w białych sukienkach i z welonami na głowach, niosących małe sztandary, oraz przedstawiciele Czytelni katolickiej[170]. Przed świątynią przyjmował procesję przeor paulinów wraz z całym konwentem.

Do wnętrza wchodziło duchowieństwo, zaś bractwa i wierni pozostawali na zewnątrz[171]. W kościele na Skałce prowadzący procesję od-

[161] „Czas" 115/1879. Jest to najstarszy opis tej procesji zamieszczony w prasie.

[162] W latach 1898-1900 z powodu remontu katedry procesja wyruszała z kościoła misjonarzy na Stradomiu, „Czas" 104/1898, 105/1899, 121/1900.

[163] „Czas" 109/1882: infułat Scipio del Campo; 109/1890: ks. Matzke; 106/1899, 121/1900, 109/1901: prałat Gawroński; 107/1902, 106/1903, 110/1904, 110/1905, 109/1906, 106/1908, 105/1909, 219/1911, 173/1914, 228/1916: biskup sufragan A. Nowak.

[164] Po raz pierwszy poinformowano o tym w prasie w 1900 r., „Czas" 121/1900.

[165] „Czas" 112/1887 odnotowuje z żalem: „Nieobecnością natomiast świeciły cechy, nie było ani jednego sztandaru cechowego; świeciła też nieobecnością straż ogniowa, która z dobrej woli bywała każdego roku na procesyi".

[166] „Czas" 106/1897.

[167] „Czas" 105/1883. Relikwiarz głowy św. Stanisława nieśli klerycy, 108/1908.

[168] „Czas" 109/1901. W 1904 r. obecne było grono włościan, członków kółka, w białych sukmanach, 111/1904.

[169] „Czas" 110/1895.

[170] „Czas" 108/1908.

[171] „Czas" 249/1915.

prawiał uroczystą sumę[172], natomiast kazanie wygłaszał inny kapłan[173], zaś co najmniej od roku 1887 – dwaj: jeden wewnątrz świątyni[174], drugi na zewnętrznym tarasie[175] dla tłumu wiernych pozostających przed kościołem[176]. Śpiewał chór. Po nabożeństwie biskup wychodził na ganek z balustradą skąd – krótko czasem przemówiwszy – udzielał odpustu i błogosławieństwa głową świętego męczennika ludowi zebranemu przed kościołem. Procesja wracała do katedry tą sama drogą. Być może powrót procesji nie zawsze odbywał się w przewidzianym porządku, skoro w 1887 r. Kapituła postanowiła: „Solennis Processio ad S. Michaelum in Rupella (...) secundum mentem Excellentissimi Episcopi hoc anno et in futurum solenniter reverti ad Ecclesiam Cathedralem necesse est"[177].

Istotny wpływ na odbywanie procesji skałecznej miała pogoda, o której często w relacjach wzmiankowano[178]. Gdy była brzydka i deszczowa decydowano o jej przeniesieniu na inny dzień[179] lub nawet o jej całkowitym zaniechaniu. W takiej sytuacji odprawiano tylko uroczyste nabożeństwo w kościele na Skałce[180] lub na Wawelu[181]. Bywały

[172] W 1915 r. sumę odprawiał ks. Mazanek, a obecny biskup Sapieha koncelebrował – „taka koncelebra odbyła się wczoraj po raz pierwszy w Krakowie według wzoru rzymskiego", „Czas" 249/1915; zaś w 1918 odprawiał ks. Podwin.

[173] Ks. Kalinka, „Czas" 105/1883.

[174] Byli to: ks. Nowak, ks. Siedlecki, ks. Chromecki, ks. Flis, ks. T. Bukowski, ks. Wróbel, ks. Kaczmarczyk, ks. Leszczyński, ks. Bandurski, ks. Buzała, ks. Wojtasiak, ks. A. Górkiewicz.

[175] Ks. Polkowski, ks. Chotkowski, ks. Bochenek, ks. Bielenin, ks. Jarynkiewicz, ks. Wł. Bandurski, ks. T. Bukowski, ks. Prezentkiewicz, ks. Flis, ks Masny, o. Czesław (kapucyn), o. Honorat (kapucyn), ks. Konopka (jezuita).

[176] „piękne podwórze w koło sadzawki", „Czas" 105/1883; „cmentarz", 112/1887; „dziedziniec", 106/1897, 109/1901, 216/1912.

[177] AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 366.

[178] „Czas" 105/1886: „Świetność ulubionej przez krakowian uroczystości zależy od pogody", ale tego roku procesja „zaskoczoną została na Skałce ulewnym deszczem, powróciła też rozproszona", 106/1886.

[179] W 1842 r. „Processio ad Ecclesiam S. Michaelis in Rupella si aeris tempestas sin[c]eret, eras ducenda erit, aliter vigiliae conclusionum absolvendae, processio autem in diem subsequentem reponenda", AKKK, Acta actorum, t. 28a, k. 20v-21r; 28b, s. 28.

[180] W 1880 r. „... procesya (...) nie mogła z powodu niepogody przyjść do skutku. Nabożeństwo na Skałce odprawił X. Bp krakowski w asyście kapituły katedralnej", „Czas" 106/1880; w 1888 r. „... si tempestas nullum impedimentum causebit, in pluviae vero casu per hebdomadarium sacrum summum in ecclesia Cathedrali absolvendum esse", AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 390.

też przeszkody wynikające ze zbieżności świąt w kalendarzu liturgicznym. Najczęściej z powodu Dni Krzyżowych, które zdarzało się, że wypadały w trzy kolejne dni oktawy św. Stanisława. Wówczas – zanim przeniesiono procesję na niedzielę – jedna z procesji krzyżowych udawała się na Skałkę zamiast do określonego tradycją kościoła[182]. W 1883 r. niedziela w oktawie święta przypadła w uroczystość Zielonych Świąt. Ze względu na odprawiane wtedy w katedrze 40-godzinne nabożeństwo procesję wyjątkowo przeniesiono na czwartek przed tą niedzielą[183].

Doroczna procesja na Skałkę stwarzała znów pewien problem natury społecznej. Kupcy żydowscy, posiadający własne sklepy na terenie dzielnicy, przez którą przechodziła procesja, okazywali swoją nieprzychylność dla tego kościelnego obchodu. Wyrażało się to w prowadzeniu przez nich handlu w niedzielę, bez zważania na odbywającą się wspomnianą uroczystość. Pierwsze informacje na ten temat są jednak przedstawione w życzliwym tonie: „na Kazimierzu Izraelici pozamykali (...) z własnej inicjatywy wszystkie sklepy, czego w latach poprzednich nie bywało i procesya odbyła się w największym porządku"[184]. Nie jest jednak pewne, czy wiadomość powyższa była zgodna z rzeczywistością. Problem musiał ciągle istnieć, albo nawet narastać, skoro zdecydowano się na subtelną sugestię obliczoną na zamierzony efekt: „mieszkańcy Kazimierza, czyli właściciele sklepów, zwykli rozumieć nastrój religijny procesyi, zamykając i usuwając w ulicy swój handel"[185]. Niestety ostatecznie „podczas procesyi (...) niemile raziło (...), że wszystkie sklepy na Stradomiu i Kazimierzu podczas pochodu zarówno tam jak i napowrót były pootwierane. Już przed kilku dniami wyraziliśmy (...) przekonanie, że izraelici szanując uczucie chrześcijańskie, zechcą na kilka minut pozamykać sklepy – tym-

[181] „Czas" 207, 218/1910. Procesja zapowiedziana pierwotnie na poniedziałek 9 maja ostatecznie z powodu niepogody odbyła się w katedrze w niedzielę 15 maja. Zapewne również pogoda była powodem odprawienia procesji w samej katedrze w 1834 r. („per Eccl. absol."), AKKK, KR 149, s. 211.

[182] W 1801, 1825, 1839, 1842, 1845, 1858, 1861, 1863, AKKK, KR 143, 145, 147; AKM, Dz. pod., 1858/630, 1861/602, 1863/824. Tak stało się również w 1899 r. w poniedziałek 9 maja, „Czas" 105/1899.

[183] „Czas" 100/1883. Podobnie było w 1913 r., kiedy procesję przeniesiono na piątek 9 maja, 207/1913.

[184] „Czas" 112/1881. W 109/1882 podano zapowiedź: „sklepy na Stradomiu i Kazimierzu będą zamknięte".

[185] „Czas" 103/1887.

czasem stało się wręcz przeciwnie, gdyż nawet podczas powrotu procesyi o godzinie $12^1/_2$, a wiec w porze kiedy w niedzielę według ustawy, sklepy mają już być zamknięte, wszystkie jeszcze stały otworem. Takie lekceważenie ustawy o święceniu niedzieli powinno być na przyszłość przez dotyczącą władzę stosownie karane"[186]. Niczego takiego nie czyniono, gdyż przez kolejne lata zjawisko się powtarzało[187]. Jego zasięg musiał być jednak ograniczony, bowiem do poważnych nieporozumień nie dochodziło.

Z informacji prasowych dowiadujemy się o pewnym szczególe dotyczącym warunków terenowych, w jakich odbywała się procesja na Skałkę. Otóż świadek obserwujący przebieg uroczystości Stanisławowych odnotowuje „ubolewanie zwiedzających (...) nad złą drogą (...) bo ulicą nazwać jej nie można"[188]. Niebawem sytuacja pielgrzymów pod tym względem się poprawiła, bowiem – jak w zapowiedzi nabożeństwa podano – „świeżo wyszutrowana z okazji pogrzebu śp. Kraszewskiego ulica Skałeczna ułatwi przystęp do kościoła św. Stanisława"[189].

Inne procesje

Oprócz tradycyjnych procesji wychodzących z katedry, na ulicach miasta odbywało się jeszcze wiele innych tego typu nabożeństw. Odnotujemy tutaj tylko te, które związane były z kościołem katedralnym. Na ogół były to jednorazowe okolicznościowe nabożeństwa z procesjami, a ze względu na nadzwyczajność okazji bywały szczególnie uroczyste. I tak w 1847 r., gdy „rozpoczął się tu trzechtygodniowy Jubileusz od Ojca S Piusa IX nadany – w niedzielę po południu nastąpiła procesya jubileuszowa z katedry zamkowej do kościoła Panny Maryi"[190]. W dniu 22 sierpnia 1857 r. z okazji 600-ej rocznicy śmierci

[186] „Czas" 112/1887.

[187] „Podczas pochodu procesyjonalnego powinny mieć izraelici tyle poczucia, aby na chwilę pozamykali swe sklepy", „Czas" 108/1890; I znowu sugestia? – „O ile się dowiadujemy to (...) sklepy na Kazimierzu będą zamknięte", 104/1891; „z przykrością można było zauważyć, że wiele sklepów na Kazimierzu nie zamknięto nawet na kilka minut podczas przejścia procesyi", 110/1895.

[188] „Czas" 100/1883.

[189] „Czas" 103/1887.

[190] „Gazeta krakowska" 123/1847. Zachowały się dwa pisemne zawiadomienia o tej procesji, która miała miejsce 30 maja o godzinie 3 po południu, AKM, Dz. pod., 399/1847 i 400/1847 – skierowane do Dyrekcji Policji. Również w 1901 r. (16, 19 i 26 maja) odbyły się procesje jubileuszowe, ale z kościoła Mariackiego, Dz. pod., 2090/1901.

św. Jacka, „niegdyś patrona Królestwa Polskiego", na zakończenie oktawy obchodów, wyruszyła po południu uroczysta procesja z katedry do kościoła dominikanów św. Trójcy. Uczestniczyła w niej kapituła i całe duchowieństwo świeckie i zakonne Krakowa, przy dźwiękach „Zygmunta" i dzwonów wszystkich kościołów miasta[191]. Dnia 30 września 1867 r. z okazji 100-ej rocznicy kanonizacji św. Jana Kantego ulicą Grodzką i przez Rynek przeszła procesja z katedry do kościoła św. Anny. Poprowadził ją kanonik hebdomadariusz. W kościołach usytuowanych wzdłuż trasy biły dzwony[192]. Kolejna procesja szła w odwrotnym do tradycyjnego kierunku. 12 września 1883 r. w 200-ną rocznicę odsieczy wiedeńskiej wyruszyła z kościoła karmelitów na Piasku (gdzie 8 września koronowano obraz Matki Bożej) i prowadzona była przez samego biskupa w obecności kapituły. Gdy doszła do katedry wawelskiej, odprawiono dziękczynne nabożeństwo przy licznym udziale ludu, władz korporacji, a na koniec złożono wieńce na grobie króla Jana III Sobieskiego[193].

Dla ukazania pełniejszego obrazu religijności krakowian nie można pominąć jeszcze jednej dorocznej uroczystości. Była to, stosunkowo późno zainicjowana, procesja z nabożeństwem ku czci – jak wówczas mówiono – Najsłodszego Serca Jezusowego. Cieszyła się ogromną popularnością, okazałością dorównująca obchodom święta Bożego

[191] AKKK, Acta actorum, t. 32, s. 331.

[192] AKKK, A.Cath. 2123.

[193] AKKK, Acta actorum, t. 34, s. 260. Oprócz wymienionych odbywały się też inne okolicznościowe procesje na ulicach miasta. Z okazji beatyfikacji błogosławionej Bronisławy odbyła się 2 września 1840 r. procesja z kościoła dominikanów do kościoła norbertanek na Zwierzyńcu przy bardzo licznym udziale wiernych (około 15.000), „Gazeta krakowska" 204/1840. Uroczystą procesję wokół kościoła Bożego Miłosierdzia na Smoleńsku poprowadził 3 maja 1906 r. po południu biskup A. Nowak, po pomyślnym zakończeniu restauracji tego obiektu. Z tej też okazji urządzono na tym przedmieściu piękną iluminację, a świece płonęły nie tylko w oknach dużych kamienic, ale również małych domków nad Rudawą, „Czas" 103/1906. Ponadto przez cały XIX wiek odprawiano tradycyjne procesje z pięcioma ewangeliami ku czci Matki Bożej Różańcowej, które każdego roku wychodziły w pierwszą niedzielę października z kościoła dominikanów i podążały na Rynek Główny; natomiast z kościoła św. Mikołaja, co najmniej od 1838 r., szczególna procesja szła w Dzień Zaduszny (2 listopada lub 3, gdy święto wypadało w niedzielę) na cmentarz Rakowicki, gdzie w kościele Zmartwychwstania Pańskiego odprawiano nabożeństwo żałobne (zaś w tygodniu bywały procesje bractw z różnych kościołów), „Kalendarz" Józefa C z e c h a , passim.

Ciała, należała „do najbardziej uroczystych obchodów w Krakowie"[194]. Była to procesja eucharystyczna, celebrowana na ogół przez biskupa ordynariusza[195], bądź w jego zastępstwie przez biskupa sufragana[196], a przez to nabierała rangi obchodu centralnego. Organizatorami jej byli ojcowie jezuici, rezydujący w klasztorze usytuowanym przy kościele św. Barbary[197]. Stąd też wychodził na zewnątrz orszak procesyjny i tu po skończonym nabożeństwie powracał. Pojawienie się tej procesji było wyrazem rozwijającego się kultu Serca Jezusowego, którego promotorami byli właśnie jezuici. Po raz pierwszy odbyła się 2 lipca 1886 roku, w dzień liturgicznego obchodu Najświętszego Serca Pana Jezusa, to znaczy w piątek po oktawie Bożego Ciała. I od tej chwili, nieprzerwanie każdego roku interesującego nas okresu – aż do 1918 roku, mieszkańcy Krakowa licznie brali udział w tej uroczystości[198].

Procesja miała bardzo uroczysty przebieg. Rozpoczynała się wieczorem o godzinie 19.30 lub 20.00. Wyruszała po krótkich nieszporach w kościele św. Barbary i obchodząc kościół Najświętszej Maryi Panny[199] przez Plac Mariacki i niewielki odcinek Rynku Głównego dochodziła do Małego Rynku. Tutaj odbywało się nabożeństwo. Na zewnętrznej wschodniej ścianie kościoła św. Barbary ustawiano wysoki na 8 stopni ołtarz Serca Jezusowego, na którym umieszczano

[194] „Czas" 145/1892, 135/1901. „Procesja ta ma już swoją tradycję w naszem mieście i odbywa się z wielką uroczystością", „Czas" 142/1895; „Piękna i podniosła procesja wieczorna na Mały Rynek, tak ulubiona przez krakowską publiczność", „Czas" 142/1897; „Jedna z najbardziej uroczystych procesji krakowskich", „Czas" 132/1904; „Jedna z najwspanialszych manifestacji katolickich naszego miasta", „Czas" 142/1906.

[195] Albina Dunajewskiego, Jana Puzynę, Adama Stefana Sapiehę. W latach 1902, 1904-1912 procesję prowadził biskup sufragan Anatol Nowak, a w 1914 roku arcybiskup Symon (tytularny attalijski, archiprezbiter kościoła Mariackiego), „Czas" 236/1914.

[196] Zdarzało się, że procesji nie prowadził biskup. Na przykład: rektor seminarium ks. Gołaszewski, „Czas" 127/1891; archiprezbiter kościoła Mariackiego ks. Krzemieński, „Czas" 133/1896; kanonik Wróbel, „Czas" 160/1900.

[197] Zauważono i zaznaczono w prasie, że „wszystkie władze miasta i wszystkie warstwy ludności przyczyniły się do uświetnienia tego aktu czci Boskiego Serca", „Czas" 150/1886.

[198] Wyjątkowo w roku 1897 procesja ta nie odbyła się ze względu na remont kościoła św. Barbary. Szczupłość miejsca, gruzy i obawa przed wypadkiem przy rusztowaniach stały się powodem tego zaniechania, które starano się zrównoważyć nabożeństwami odprawianymi w innych kościołach, „Czas" 142/1897.

[199] W roku 1912 z powodu złej pogody procesja udała się do kościoła Mariackiego i stamtąd – po odprawieniu nabożeństwa – powróciła do kościoła św. Barbary, „Czas" 267/1912.

niesiony w procesji Najświętszy Sakrament. Wtedy chór wykonywał odpowiedni śpiew[200]. Następnie któryś z ojców jezuitów[201] wygłaszał kazanie z ambony, którą na tę okoliczność wystawiano na środku Małego Rynku. Zdarzało się, że po kazaniu przemawiał biskup, ale nie było to regułą. Potem przyklękał przed Najświętszym Sakramentem i odmawiał przewidziane modlitwy, które różnie określano[202]. Następnie śpiewano *Przed oczy Twoje, Panie*, suplikacje *Święty Boże*, a chór wykonywał hymn *Tantum ergo*. Wreszcie przy śpiewie stosownej pieśni[203] i biciu dzwonów procesja wracała ulicą Sienną do kościoła św. Barbary. Obok wejścia znajdował się drugi ołtarz ku czci Najsłodszego Serca Jezusowego, przy którym biskup udzielał błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem, a gdy odniesiono Sanctissimum do kościoła, to udzielał z kolei klęczącym tłumom błogosławieństwa biskupiego. Godzina była późna, około 21.30. Na zakończenie całej uroczystości śpiewano jeszcze *Dobranoc, głowo święta, Jezusa mojego*[204].

W procesji, oprócz ogromnej rzeszy wiernych liczącej kilkanaście tysięcy wiernych[205], uczestniczyły różne zorganizowane grupy: członkowie Apostolstwa Serca Jezusowego, stowarzyszeń katolickich (męskich i żeńskich Sodalisów Maryańskich – kongregacja nauczycielek, kongregacja Dzieci Maryi, stowarzyszenie św. Zyty, krawcowych pod

[200] „chór amatorski męski wykonał kwartret", „Czas" 150/1886; „chór młodzieży akademickiej śpiewał hymn: O Jesu, ego amo Te", „Czas" 138/1887; „chór kleryków teologów jezuickich odśpiewa kantatę", „Czas" 132/1890; „chór pana Ochmańskiego śpiewał: O Jesu dulcis i O salutaris", „Czas" 131/1893; chór kleryków seminarium diecezjalnego, jezuitów i braci mniejszych, „Czas", 142/1906; chór kleryków świeckich i zakonnych pod dyrekcją ks. Kaczmarskiego, „Czas" 129/1907.

[201] Wśród kaznodziejów pojawiają się następujące nazwiska: o. Jackowski, o. St. Załęski, o. W. Długołęcki, o. Churain, o. Długopolski, o. Bratkowski, o. Hrubant, o. Boc, o. Wnęk, o. Wróblewski, o. W. Piątkiewicz, o. Moloch, o. Haduch, o. Kotowicz, o. Gliwa, o. Mieloch, o. Sabaś.

[202] „akt uroczystego przebłagania za grzechy", „Czas" 150/1886; „akt uroczystego poświęcenia się Boskiemu Sercu Jezusowemu w imieniu wszystkich obecnych i duchowo z nimi złączonych", „Czas" 138/1887; „akt poświęcenia się Sercu Jezusowemu w imieniu całego narodu", „Czas" 131/1888; „akt poświęcenia całego narodu Najsłodszemu Sercu Jezusowemu", „Czas" 132/1890; „uroczyste przebłaganie za winy i oddanie całej Ojczyzny naszej opiece Serca Pana Jezusa", „Czas" 121/1894, 123/1894; „biskup polecił naród polski Najświętszemu Sercu Jezusowemu", „Czas" 308/1915.

[203] *Niebo, ziemia, świat i morze*, „Czas" 150/1886; *Kto się w opiekę*, „Czas" 138/1887.

[204] „Czas" 150/1886, 131/1888.

[205] W 1886 r. było 15 tys., „Czas" 150/1886. „Wszystkie stany i warstwy biorą udział", „Czas" 145/1892.

wezwaniem św. Antoniego), licznych bractw kościelnych (różańcowego, „dobrej śmierci") i cechów rzemieślniczych (stelmachów, kowali, siodlarzy, rymarzy i lakierników, szewców, tapicerów, rzeźników, węglarzy, brązowników) ze świecami, krzyżami, chorągwiami i feretronami, weterani wojskowi, deputacje z kościołów krakowskich z obrazami, zakonnice Serca Pana Jezusa[206], stu kilkudziesięciu kapłanów w komżach i złotych ornatach[207], dziewczęta w białych szatach z wiankami ze stokrotek i z liliami lub z gorejącymi świecami w rękach[208], spośród których kilka (6-8) rzucało z koszyczków kwiaty przed Najświętszym Sakramentem, niesionym przez biskupa lub innego celebrującego kapłana, poprzedzanego przez przedstawicieli kapituły katedralnej. Udział brali również przedstawiciele władz i instytucji miejskich. Natomiast porządek utrzymywała straż ogniowa, weterani oraz straż policyjna, która szła obok baldachimu[209].

Podniosły i szczególnie uroczysty charakter procesji uwidaczniał się dodatkowo przez wyjątkowy wystrój ołtarza polowego i dekorację kamienic wzdłuż trasy przemarszu. W centrum wysokiego ołtarza umieszczano wielki i piękny obraz Serca Jezusowego. Oświetlenie stanowiły płonące świece na wspaniałych kandelabrach i światło gazowe, które przemyślnie tworzyło wyobrażenie gwiazd i korony, albo – kiedy indziej – krzyży i Serca Odkupiciela[210]. Dekoracja nie była stała, pojawiały się coraz to nowe pomysły. Na przykład: obraz Serca Jezusowego okolono tarczami, na których umieszczono złote krzyże z sercami[211]. Dekorację uzupełniała zieleń, wazony z palmami, kwiaty i dywany. Później dołączano do wystroju ołtarza figury świętych oraz Serca Jezusowego i Serca Matki Bożej, chorągwie o barwach papieskich i narodowych[212]. Niemal wszystkie okna Małego Rynku, ulicy Siennej i Placu Mariackiego były rzęsiście oświetlone, zaścielone

[206] Siostry „wysłały kilkadziesiąt wychowanic, ubranych w stroje ślubne, z welonami i wiankami na głowie", „Czas" 135/1901.
[207] W 1893 r. było ich 300, „Czas" 131/1893, a w 1910 paruset, „Czas" 248/1910.
[208] Grupa liczyła od 30 do 70 dziewcząt, „Czas" 150/1886, 131/1888. „Olbrzymi szpaler dziewczątek w bieli", „Czas" 131/1893. Później świece posiadali wszyscy uczestnicy procesji, „Czas" 131/1899.
[209] „Czas" 138/1887.
[210] „Czas" 131/1888, 145/1892; bądź też w innej kombinacji: ponad obrazem Chrystusa „pomiędzy dwiema gazowymi gwiazdami ośmioramiennemi, błyszczało tysiącem światełek gorejące Serce Jezusa", 160/1900.
[211] „Czas" 129/1907.
[212] „Czas" 145/1892, 132/1904, 129/1907.

dywanami i ozdobione kwiatami. W 1908 roku przy wejściu do kościoła św. Barbary wzniesiono bramę tryumfalną, która była oświetlona światłem elektrycznym[213].

Motywy tak uroczystego nabożeństwa określano bardzo podobnie, chociaż z czasem rozmaicie rozkładano akcenty. Początkowo procesja odbywała się „w celu przebłagania gniewu Bożego i uproszenia lepszej doli dla Kościoła katolickiego w ziemiach dawnej Polski"[214], albo też „celem tej procesji jest ekspiacja za winy i zniewagi wyrządzone Boskiemu Sercu Jezusowemu i uproszenie zmiłowania Bożego dla całego narodu"[215]. Ogólnie można przyjąć, że była to po prostu „procesja przebłagalna"[216].

Interesujące będzie przy tej okazji zwrócić uwagę na treść wygłaszanych wówczas kazań i przemówień, których ważniejsze fragmenty zanotowali kronikarze. Ojciec Jackowski mówił o miłości Serca Bożego, które obdarza nas wiarą i skarbami wszelkich łask, a w zamian odbiera tylko naszą niewdzięczność. I wskazał na trzy grzechy będące powodem tego stanu rzeczy: pogwałcenie świąt i niedzieli, chciwość i nadwątlenie rodzinnego życia. Przemówienie biskupa nawiązywało do tych samych problemów: „przemówił krótko i biskup prosząc i zaklinając, aby już raz położyć koniec gwałceniu dni niedzielnych, bo to istna plaga dla naszego miasta i kraju, źródło moralnego zepsucia i przyczyna niebłogosławieństwa bożego"[217]. Ojciec Załęski mówił, że to nabożeństwo „jest publicznym wyznaniem wiary, aktem czci i wdzięczności dla Boskiego Serca, przebłagania za nasze i cudze winy, krzykiem boleści znękanego ludu, modlitwą o zmiłowanie nad nami i bracią srodze dla wiary utrapioną" i zakończył wołaniem skierowanym do biskupa, aby „prosił, błagał i zaklinał o zlitowanie boże nad nami". Ten zaś wezwał wszystkich do modlitwy za Kościół polski[218]. Ojciec W. Długołęcki tłumaczył z ambony ekspijacyjno-błagalne znaczenie tej procesji[219]. Natomiast o. Bratkowski powiedział „porywające kazanie o kierunku w wychowaniu i wykształceniu dzieci"[220].

[213] „Czas" 145/1908.
[214] „Czas" 146/1889.
[215] „Czas" 132/1890.
[216] „Czas" 271/1917.
[217] „Czas" 150/1886. W 1906 roku zauważono, że „sklepy po drodze były pozamykane", „Czas" 142/1906.
[218] „Czas" 138/1887.
[219] „Czas" 131/1888.
[220] „Czas" 123/1894.

Niektóre przemówienia biskupów też warte są odnotowania. W 1888 roku celebrans „wytknął nadużycia pseudo humorystycznej i liberalnej prasy, która (...) gdy bracia nasi w innych dzielnicach Polski cierpią za swe przywiązanie do wiary i Kościoła, śmie rzucać potwarze i szyderstwa na osobę Ojca św., podkopując tem samem wiarę i zaufanie narodu pol. do Stolicy św. Zawiniła prasa, ale też i winnymi są ci, którzy oszczercze pisma czytają i groszem prenumeraty je podtrzymują"[221].

A na zakończenie kilka słów o jeszcze jednej szczególnej procesji. W roku 1884 obchodzono trzechsetną rocznicę założenia Arcybractwa Miłosierdzia i Banku Pobożnego. W dniu 21 października spod sali Arcybractwa na ulicy Siennej wyruszył pochód do kościoła św. Barbary przy śpiewie pieśni *Kto się w opiekę*. Na czele szli ubodzy i sieroty Towarzystwa Dobroczynności, chłopcy z Zakładu św. Józefa, straż ogniowa, przedstawiciele cechów z chorągwiami, członkowie Arcybractwa, duchowieństwo świeckie i zakonne, wizytatorzy Arcybractwa z laskami i pisarz Banku (księża Żuliński, Nowiński i Piwowoński), następnie wizytator Drozdowski niósł chorągiew bracką z wyobrażeniem Zbawiciela, proboszcz św. Anny ks. Bukowski historyczną księgę wpisową. Za nim szedł starszy (kanonik Midowicz) i podstarszy Arcybractwa, radcy i wizytatorzy. Pochód zamykał oddział straży ogniowej. W kościele biskup celebrował nabożeństwo w asyście kanoników Midowicza, Spissa i Pelczara oraz ojców jezuitów, a śpiewy wykonywał chór z orkiestrą. Obecny był też biskup Krasiński i kapituła katedralna. Słowo wygłosił prowincjał o. Jackowski jezuita. Potem, starym zwyczajem zebrano składkę na ubogich. Na zakończenie odśpiewano *Te Deum* i po błogosławieństwie Najświętszym Sakramentem orszak wrócił do sali Arcybractwa. Następnego dnia, 22 października, taka sama procesja udała się do kościoła św. Piotra i Pawła do grobu ks. Piotra Skargi, gdzie nabożeństwo żałobne za duszę założyciela Arcybractwa odprawił kanonik Midowicz w asyście ojców jezuitów, kazanie wygłosił ks. Pelczar, a kondukt przy katafalku odprawił biskup. Na koniec udano się do grobu i odśpiewano *Salve Regina*[222].

* * *

[221] „Czas" 131/1888.

[222] „Kalendarz Krakowski" Józefa C z e c h a z 1885 r., s. 35, 41-42.

Przywiązanie mieszkańców dziewiętnastowiecznego Krakowa do religijnej tradycji było bardzo silne. Przejawiało się nieustępliwym – mimo politycznych ograniczeń – odprawianiem nabożeństw z procesjami wychodzącymi na ulice miasta oraz tłumnym w nich uczestnictwem. Poprzestając na obserwacji samych tylko uroczystości o charakterze centralnym, celebrowanych pod przewodnictwem biskupa, a pomijając obchody poszczególnych kościołów parafialnych i klasztornych, łatwo dostrzec rozmiar wielostronnego zaangażowania wiernych wszystkich praktycznie grup społecznych. Ale godna podziwu gorliwość uczestników świadcząca o ich autentycznej wierze niejednokrotnie nie znajdowała właściwych form dla wyrażenia duchowych przeżyć. Stąd nierzadkie mieszanie tego, co autentycznie religijne, z tym, co świeckie i światowe. Była w tym, z jednej strony jakaś sprzeczność, ale z drugiej, dowodziła pragnienia włączenia wszystkiego, co stanowi codzienność w nadprzyrodzony nurt wieczności. Procesje zawsze dawały szeroki upust pobożności ludowej i umożliwiały spory margines swobody w wyrażaniu własnej religijności. I to właśnie zjawisko można zaobserwować w relacjach i opisach dziewiętnastowiecznych procesji krakowskich, które tak czy inaczej, były oznaką nieustannego wzrostu i dojrzewania wiary chrześcijańskiej narodu polskiego.

KS. SZYMON FEDOROWICZ

Processions cathédrales dans les rues de Cracovie au XIX[e] siècle (1795-1918)

Résumé

Au seuil du XIX[e] s., il y eut un très riche programme de processions de la Cathédrale, célébrées à Cracovie durant quelques centaines d'années avant les partages de la Pologne. Il y avait, pendant les Jours des Rogations, des processions vers trois églises – celle des dominicains, des franciscains et vers l'Eglise Notre-Dame. Les processions en l'honneur de Saint-Stanislas, avaient lieu vers l'Eglise de Skałka. Il en était de même au cours de l'octave de sa fête et du dimanche suivant, ainsi que pour la procession du jour de la Fête-Dieu. Au cours de la période mentionnée, les sources parlent des processions de la Cathédrale de Wawel vers l'Eglise Saint-Marc et l'Eglise Saint-Florian, ainsi que de plusieurs autres processions occasionnelles. Les processions les mieux documentées sont celles de la Fête-Dieu. Les descriptions concervées et les informations transmises par les sources, prouvent un grand attachement des cracoviens du XIX[e] siècle aux traditions religieuses. Cet attachement se manifestait par la célébration assidue des offices divins avec des processions et la

participation des foules. Lorsque l'on se limite à une simple observation des cérémonies à caractère central, célébrées sous la direction d'un évêque, il est facile de percevoir l'ampleur de l'engouement multilatéral de fidèles issus pratiquement de tous les groupes sociaux. Mais si l'ardeur louable des participants représentait réellement un gage de leur foi authentique, elle ne trouvait pas toujours les formes exactes pour exprimer leurs sensations spirituelles. D'où un mélange fréquent entre manifestations authentiques du sentiment religieux et débordements laïcs et mondains. Il y avait une contradiction, résultant d'un désir d'incorporation de tout ce qui constituait le quotidien, dans un courant d'éternité. Ces processions furent toujours des modèles de piété populaire. Elles donnaient aux fidèles une grande liberté d'expression de leur religiosité. C'est ce phénomène que l'on peut observer dans les récits et les descriptions des processions au XIX[e] siècle à Cracovie. Ces processions furent par ailleurs le signe d'une croissance incessante de la foi chrétienne du peuple polonais.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Szymon FEDOROWICZ – ks., ur. 1958, kapłan archidiecezji krakowskiej, absolwent UJ (mgr historii), PAT (dr teologii, specjalizacja – liturgika), pracownik PAT 1997-2003. Prowadzi badania w zakresie liturgii Kościoła krakowskiego, zwłaszcza w średniowieczu.

ROMAN PELCZAR

RUCH TRZEŹWOŚCI W ŁACIŃSKIEJ DIECEZJI PRZEMYSKIEJ W CZASACH GALICYJSKICH

W początkach XIX w. wielką klęską społeczną w wielu krajach świata stało się pijaństwo. Doszło do tego z powodu masowej produkcji wódki z ziemniaków oraz jej niskiej ceny. Szybko jednak społeczeństwa przekonały się o zgubnym wpływie tej plagi na życie społeczne i gospodarcze. Początki ruchu abstynenckiego należy wiązać z USA, gdzie akcja wstrzemięźliwości od alkoholu zapoczątkowana została wśród tamtejszych protestantów. Następnie ideę tę przeniesiono do Europy – najpierw do Szkocji a w 1838 r. do Irlandii. Zauważono, że najlepszym sposobem na walkę z pijaństwem były śluby trzeźwości powiązane z pogłębioną religijnością. W Irlandii szczególną rolę w rozwoju stowarzyszeń wstrzemięźliwości odegrał kapucyn Teobald Matthew. Nie tylko dynamicznie propagował tę ideę, ale również wprowadził pewne zwyczaje towarzyszące wstępowaniu do tego bractwa: składanie w kościele ślubów abstynenckich i wpisywanie się do księgi jego członków[1].

Ruch trzeźwości dotarł także do Europy Środkowej. Objął on całą monarchię austriacką, w tym ziemie polskie leżące w zaborze austriackim. Ówczesna sytuacja gospodarczo-społeczna w Galicji była dramatyczna. Cechowała się wysokim ubóstwem ludności. Jednym z ważniejszych czynników wpływających na nędzę była plaga pijaństwa. Do 1848 r. spożycie napojów alkoholowych było wplecione w obowiązujący system gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej a ponadto stawało się elementem obyczajowości plebejskiej, zwłaszcza mieszkańców wsi. Do takiego stanu przyczyniał się mianowicie przy-

[1] S. Kieniewicz, *Ruch chłopski w Galicji w 1846 r.*, Wrocław 1951, s. 70-71; J. Bursztа, *Społeczeństwo i karczma*, Warszawa 1951, s. 78-79; J. Kracik, *Przedrabacyjny epizod trzeźwościowy w Galicji*, „Nasza Przeszłość", t. 79, 1993, s. 229.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 107-133.

mus propinacyjny rygorystycznie przestrzegany przez ziemiaństwo, polegający na obowiązku zakupu przez chłopów w karczmach dworskich określonych ilości napojów alkoholowych (zwłaszcza gorzałki)[2]. Karczmy stawały się wówczas centrami życia społecznego wsi oraz miast. W nich m.in. organizowano wszelkie uroczystości rodzinne i dokonywano zakupów artykułów przemysłowych. Chętnie zaglądały do nich osoby podróżujące lub wracające z jarmarków. Obiekty te były miejscem swobodnego wyżycia się ludności, a karczmarze stopniowo urastali do rangi lokalnych autorytetów. W rezultacie liczba karczem w Galicji szybko wzrastała[3]. Dla przykładu we wsi Markowa w tym okresie działały cztery karczmy zajmujące się wyszynkiem alkoholu. Ich żydowscy arendarze, wbrew obowiązującym zakazom, otwierali je w niedziele i święta jeszcze przed sumą oraz rozpijali miejscowych chłopów[4].

Podobna sytuacja panowała w wielu innych wsiach. Analogiczny stan miał miejsce w miastach i miasteczkach diecezji, gdzie w każdym z tych ośrodków miejskich było ich od kilku do kilkunastu, np. w Dubiecku – siedem[5]. Ze względu na swą liczebność karczmy niosły dla społeczeństwa katolickiego duże niebezpieczeństwo[6]. Problem ten unaoczniają pamiętniki z czasów galicyjskich, m.in. Jana Słomki z Dzikowa. Jak pisał, wódka była tania, kupowano ją np. na zmówiny, wesela, chrzciny, pogrzeby. Każda zabawa musiała być zakrapiana alkoholem. Uczestnicy mieli nie tylko się napić, ale dobrze widziane było upicie się. Trunkami, nie zważając na ich szkodliwość, częstowano także dzieci. Spożywaniu napojów alkoholowych w karczmach często towarzyszyły muzyka i hulanki[7].

W takich uwarunkowaniach pijaństwo stawało się wszechobecne. Bardzo dobitnie i obrazowo stan ten prezentuje kronika parafii Krościenko Wyżne prowadzona w tym okresie przez jej proboszcza

[2] A. Garbarz, A. Gil, *Problem pijaństwa w Galicji i wychowywanie do trzeźwości w czasach ks. Bronisława Markiewicza*, [w:] *Myśl pedagogiczna ks. Bronisława Markiewicza*, red. J. Homplewicz, A. Garbarz, Rzeszów 1997, s. 121, 125.

[3] M. Kozaczka, *Położenie ludności wiejskiej powiatu tarnowskiego w latach 1867-1939*, Rzeszów 1991, s. 63.

[4] H. Borcz, *Parafia Markowa w okresie staropolskim i do schyłku XIX stulecia*, [w:] *Markowa – sześć wieków tradycji. Z dziejów społeczeństwa i kultury*, red. W. Blajer, J. Tejchma, Markowa 2005, s. 160-161.

[5] K. Chłapowski, *Dzieje Dubiecka*, Przemyśl 1972, s. 61.

[6] A. Garbarz, A. Gil, op. cit., s. 123.

[7] J. Słomka, *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, Warszawa 1983, s. 116-117.

ks. Andrzeja Ujejskiego (1832-1867). Pisał on w 1847 r.: *Powystawiano gmachy gorzelniane (...) bo stąd czerpano niebywałe zyski. Nie był ten w opinii dobrym gospodarzem, który nie miał w dobrach swoich jednej albo i więcej gorzelni (...). Liczba karczm powiększała się z każdym rokiem. W ostatnich latach już nie drożyny, ale ścieżki nie było, aby ją karczemką nie obwarowano, ba nawet po chałupach wódkę szynkowano. (...). Żydzi zysków chciwi a do tego chrześcijaństwu nieprzyjaźni krętarskim swoim przemysłem wspierali gorliwie ten handel (...). Przy takim stanie rzeczy lud wiejski rozpuścił się do wysokiego stopnia i to tak fizycznie, jak moralnie. Dzieci przychodziły na świat niedołężne, chorowite, z których znaczna liczba umierała. Rzadko widziałeś między ludem twarz czerstwą, rumianą. Rozmaite rodzaje chorób (...) stąd zagnieździły się między ludem. Przykłady późnej starości stawały się coraz rzadsze (...). Trudno zaś pojąć, dlaczego lud był w takim omamieniu (...). A jak fizycznie okropne skutki wyrządzało pijaństwo, tak też i moralnie. Sprawy wszystkie zaczynały się i kończyły pijatyką (...). Pójdźmy do małżeństwa, a tam niezgoda, kłótnie i bitki, zgorszenia dla dziatek (...). Rozwiązłość obyczajów wzrosła do wysokiego stopnia. Księgi metrykalne z lat ostatnich osobliwie zapełnione są dziećmi z nieprawego łoża, czego dawniej nie było*[8].

Przez dłuższy czas starania duchowieństwa próbującego odwieść lud od pijaństwa nie przynosiły pozytywnych wyników, a nawet powodowały nagonkę karczmarzy i właścicieli zakładów produkujących napoje alkoholowe. Przełom nastąpił, gdy do Galicji dotarły informacje o tworzonych w różnych częściach Europy bractwach wstrzemięźliwości. Władze austriackie przez pewien okres zastanawiały się nad stanowiskiem odnośnie ruchu trzeźwości. W końcu jednak administracja państwowa, zaalarmowana ogromnymi stratami gospodarczymi wywołanymi pijaństwem chłopów, zgodziła się na podjęcie przez Kościół rzymskokatolicki działalności na rzecz propagowania idei trzeźwości[9].

Ostatecznie jesienią 1844 r. władze porozumiały się z rzymskokatolickimi hierarchami diecezjalnymi z terenu Galicji w kwestii powołania do życia stowarzyszeń wstrzemięźliwości, w efekcie czego Gubernium lwowskie wydało instrukcję dla proboszczów, którym zezwolono na przyjmowanie wiernych do bractw, jednak bez stosowania przymu-

[8] Archiwum Parafialne w Krościenku Wyżnym (dal. AKW), Księga bractwa wstrzemięźliwości, bs.; por. M. Kozaczka, op. cit., s. 67.

[9] H. Borcz, *Parafia Markowa*, s. 161.

su psychicznego i pozwalając każdemu na swobodny wybór między całkowitą abstynencją, a ograniczaniem się w spożywaniu napojów alkoholowych[10]. Za decyzjami państwowymi poszły postanowienia biskupów, którzy 25 IX tego roku uzyskali zgodę państwa na zakładanie w swych diecezjach bractw trzeźwości. Niosło to daleko idące konsekwencje, gdyż z tego powodu konfraternie te stawały się instytucjami kościelnymi i podlegały przepisom prawa kanonicznego. Biskupi uzyskiwali prawo ich wizytowania i interesowania się wszystkimi aspektami działalności[11]. W przypadku omawianego bractwa poszczególni ordynariusze prawie natychmiast wydali w sprawie jego wprowadzenia do parafii stosowne polecenia w formie zarządzeń lub instrukcji. Najwcześniej uczynił to biskup lwowski Andrzej Ankwicz (30 IX), po nim biskup tarnowski Józef Wojtarowicz (2 X), a sześć dni później biskup przemyski Franciszek Zachariasiewicz[12]. W kronice parafii Krościenko Wyżne pod rokiem 1844 zanotowano: *Ten rok pamiętnym będzie z powodu zaprowadzenia Towarzystwa Trzeźwości w naszym kraju. Powodem tego było wielkie zepsucie przez pijaństwo narodu oraz jego zubożenie. Biskupi na sejmie we Lwowie podali ten środek jako najskuteczniejszy. Władza cywilna to zaaprobowała*[13].

Także znaczna część ziemian poparła ruch abstynencji podpierając się różnymi względami: moralnymi, ekonomicznymi, prestiżowymi[14]. Na omawianym obszarze do grupy orędowników tworzenia stowarzyszeń trzeźwości należy zaliczyć Henryka Jędrzejowicza, dziedzica dóbr Hermanowa i Juliana Odrowąża Pieniążka z Kielnarowej[15].

Na terenie Galicji zlokalizowane były cztery rzymskokatolickie diecezje: lwowska, przemyska, tarnowska i krakowska. Diecezja przemyska zajmowała ziemie określane w literaturze historycznej jako tzw. Galicja Środkowa[16]. Ok. 1823 r. diecezja liczyła 265 placówek duszpasterskich (parafii, kapelanii i kościołów filialnych) i 23 dekanaty. Jej obszar wynosił wówczas ok. 18 760 km². W 1857 r. w diecezji były 24 dekanaty, 285 placówek duszpasterskich i 642 367 wiernych.

[10] J. K r a c i k, op. cit., s. 229; S. K i e n i e w i c z, op. cit., s. 72-73.
[11] J. F l a g a, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 2004, s. 54.
[12] J. K r a c i k, op. cit., s. 230, 232.
[13] AKW, Liber memorabilium parochiae Krościenko Wyżne, bs.
[14] J. K r a c i k, op. cit., s. 234.
[15] F. M a l a k, *Dzieje parafii Tyczyn*, Tyczyn 1996, s. 131.
[16] J. H o f f, *Społeczność małego miasta galicyjskiego w dobie autonomii*, Rzeszów 1992, s. 15, 20 przyp. 40.

Kilkanaście lat później (1875) zajmowała ona obszar 18 788 km², liczyła 292 placówek duszpasterskich (średni obszar parafii wynosił ponad 64 km²) z ludnością w liczbie 777 894 osób (średnio na parafię przypadały 2664 osoby)[17]. Spośród diecezji galicyjskich omawiana diecezja pod względem liczby ludności była najgęściej zaludniona i np. w 1880 r. liczyła 885 tys. wiernych, w końcu XIX w. – 995 tys., zaś w 1914 r. – 1181 tys. Stopniowo wzrastała liczba placówek duszpasterskich. W 1867 r. było ich 287, ok. 1890 r. – 293, w 1907 r. – 305, a w 1914 r. – 322[18].

Jak już wspomniano, ruch abstynencki w diecezji przemyskiej zaczął propagować bp Franciszek K. Zachariasiewicz (1840-1845). Dnia 8 X 1844 r. wydał list pasterski na temat bractwa trzeźwości, w którym zaprowadzał je w całej diecezji przemyskiej, wraz z odnośną instrukcją dla proboszczów. W następnych miesiącach czuwał nad tym, aby bractwo było organizowane w każdej parafii. Biskup Zachariasiewicz w swym liście pasterskim bardzo szeroko ukazał skutki nadmiernego spożywania napojów alkoholowych. Pisał m.in.: *Któż nie poznaje, jak wiele nieszczęścia wynikło ze zbytniego używania gorących trunków, a mianowicie wódki?* Wyeksponował także skutki duchowe i moralne oraz groźbę utraty szansy na zbawienie wieczne, na skutki zdrowotne i materialne. Podkreślał: *Zaiste, jakże się zbogacić, kiedy pogrążony w opilstwie marnie roztrwania wszystko, co posiada, i nawet staje się nieudolnym do zarobienia na kawałek chleba, a postradawszy wszystko, sromotną ściąga na siebie hańbę...*. Biskup zwrócił uwagę na rozwój ruchu trzeźwości w wielu częściach Europy oraz wezwał wiernych do włączenia w niego: *Oto wydaliśmy stosowne rozporządzenie (...) ażeby przez gorliwe napominania i nauki, obowiązek wstrzemięźliwości wam przedstawiwszy, i przez sakramenta święte w dobrych przedsięwzięciach was utwierdziwszy, skłonili serca wasze do uroczystego przed Bogiem postanowienia unikać zgubnego nałogu pijaństwa i wszelkiej okazji do tego wiodącej. Przed Bogiem więc i Świętymi Jego w rozczuleniu skruszonego serca, wyrzekając się opilstwa następującymi słowy czynić zechciejcie postanowienie: Ja N. N. przed Bogiem i Najświętszą Maryją Panną Bogarodzicą i Ś. Aniołem Stróżem Mojem, uroczyste*

[17] B. K u m o r, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej 1772-1850*, „Nasza Przeszłość", t. 43, 1975, s. 153, 155, 169-170.
[18] I. H o m o l a, *Organizacja terytorialna i duszpasterska diecezji przemyskiej rzymskokatolickiej w latach 1867-1914*, „Nasza Przeszłość", t. 43, 1975, s. 239, 247, 248.

czynię postanowienie, w używaniu gorących trunków za pomocą Boga chronić się pijaństwa lecz zachować należytą mierność i do tego podług sił moich i innych zachęcać. Wezwał ponadto wiernych do całkowitego zerwania z wódką i złożenia stosownego ślubu. Określił także stosowną formułę: *Ja N. N. przed Bogiem i Najświętszą Maryją Panną Bogarodzicą i Ś. Aniołem Stróżem Mojem, uroczyście wyrzekam się wódki, a w innych napojach obiecuję zachować mierność i do tego wszystkimi siłami innych zachęcać*. Obie te grupy, czyli deklarujący umiar w spożywaniu alkoholu oraz ślubujący całkowitą abstynencję mieli być wpisani do odpowiedniej księgi w odrębnych grupach. Biskup zwracał się także do chrześcijańskich szynkarzy strasząc ich karą Boską: *od waszego także postępowania wiele zależy. O! Jak do strasznej obowiązany kiedyś będzie przed Bogiem odpowiedzi, kto się do zguby bliźniego przyczyni! Nie przynęcajcie w jakikolwiek sposób biednych prostaczków do wódki i opilstwa, i owszem nieumiarkowanym zupełnie odmawiajcie*.

Apelował też do ziemian, zwracając uwagę na korzyści z trzeźwych, pracowitych i bogobojnych poddanych: *Niechaj kogożkolwiek nie uwodzą zyski z tak zwanej propinacji trunków wypływające. Nie jest rzeczą naszą obliczać pożytki, które zbierają posiadacze dóbr ziemskich, mając w dobrach swoich ludzi trzeźwych, a zatem niewycieńczonych opilstwem, w bojaźni Boga dopełniających powinności swoje i zdolnych do zapracowania dla siebie i dla Pana. Inna rzeczy postać, gdy poddani osłabieni opilstwem na umyśle i zdrowiu, wylani na wszelkie bezprawia, stają się ciężarem dla dziedzica, pogrążając siebie, żonę i swoje dzieci w niedolę*. List kończyło wezwanie: *Gotujcie się więc do boju przeciwko wspólnemu nieprzyjacielowi ludzkości. Na głos waszych Pasterzy nie zatwardzajcie serc waszych, a szczerem i statecznem postanowieniem łączcie się nawzajem dla wytępienia szkodliwego nałogu opilstwa zagrażającego wam najokropniejszą zgubą, ufni w pomocy Boga naszego, który sprawuje w nas chcenie i dokonanie podług woli swojej*[19]. Wspomniany list uzupełniało rozporządzenie-instrukcja rozesłane do duchowieństwa parafialnego[20].

[19] AKW, List pasterski bpa Franciszka Zachariasiewicza dołączony do księgi bractwa trzeźwości w Krościenku Wyżnym.
[20] Ibidem, Rozporządzenie dołączone do księgi bractwa trzeźwości.

Tab. 1. **Rozwój ruchu brackiego w diecezji przemyskiej w poł. 1845 r.**

Cyrkuł	Stan liczbowy członków bractw na		Odsetek ogółu wiernych	Odsetek pełnych abstynentów (stan na 1 I 1846)
	1 IV 1845	1VII 1845		
Jasło	65 067	108 776	49,0	91,0
Rzeszów	40 664	45 610	16,8	71,8
Przemyśl	6 273	13 335	19,1	85,1
Sanok	26 720	48 476	41,7	71,6
Sambor	6 276	15 417	32,3	65,8
Razem	**145 000**	**231 614**	**31,9**	**81,1**

Źródło: S. K i e n i e w i c z, op. cit., s. 74.

Pierwsze bractwa zaczęto tworzyć tuż po liście pasterskim bpa Zachariasiewicza. Dzieło to było elementem ogólno galicyjskiej akcji trzeźwości, na co władze państwowe, mimo ogólnej niechęci do bractw religijnych, musiały wyrazić zgodę ze względu na oczywiste korzyści społeczne płynące z tej akcji[21]. Według stanu na 1 kwietnia 1845 r. w diecezji przemyskiej na ok. 670 000 katolików pełną abstynencję ślubowało 114 422 osoby, zaś umiar w piciu – 30 568, co łącznie stanowiło 145 000 osób, czyli ok. 20% ogółu wiernych[22]. Przedstawiona wyżej tabela nr 1 ukazuje liczbowy wzrost uczestników ruchu trzeźwości w diecezji przemyskiej od kwietnia do lipca 1845 r. W samym dek. przeworskim w 1849 r. (na ponad 30 000 wszystkich wiernych) w działalność tę zaangażowanych było aż 15 579 osób dorosłych (ok. 50%). Dzięki temu plaga pijaństwa w diecezji została zahamowana, pomimo ostrej kontrakcji ze strony osób i grup społecznych czerpiących korzyści finansowe ze sprzedaży napojów alkoholowych[23].

Jak wskazuje tabela 1, w okresie ujętym zestawieniem, na ok. 670 000 katolików liczba osób ślubujących całkowitą abstynencję przekroczyła 230 000 (ok. 50%). Ponadto pewne grupy ludzi wyrzekły się spożywania

[21] J. A t a m a n, *Zarys dziejów diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, Przemyśl 1985, s. 60.
[22] J. K r a c i k, op. cit., s. 233. W diecezji tarnowskiej w ruch trzeźwości zaangażowało się znacznie więcej parafian. W marcu 1845 r. ogólna liczba osób deklarujących pełną i częściową abstynencję wyniosła ok. 75% diecezjan.
[23] H. B o r c z, *Parafia Markowa*, s. 161.

wyłącznie wódki, a jeszcze inne zadeklarowały czasową abstynencję. Widoczne też były dysproporcje liczbowe między poszczególnymi cyrkułami. Dotyczy to zwłaszcza cyrkułu przemyskiego a przede wszystkim rzeszowskiego z dużą liczbą ludności rzymskokatolickiej. Warto też zwrócić uwagę na ostatnią rubrykę informującą o licznie osób deklarujących pełną abstynencję wśród ogółu składających ślub.

Biskup Zachariasiewicz nadzorował pracę proboszczów i księży pomocniczych, aby ci nie szczędzili trudu w realizacji tego przedsięwzięcia[24]. Na efekty nie trzeba było długo czekać, gdyż już w roku następnym stowarzyszenie to działało w większości parafii. Jedno z nich zorganizowano w Tyczynie. Założono je 3 XI 1844 r. staraniem proboszcza Leopolda Olcyngiera. Już w dniu erekcji duża część mieszkańców miasteczka złożyła ślub trzeźwości[25]. W parafii Krościenko Wyżne zaprowadzanie towarzystwa miało miejsce od 17 XI do 31 XII tego roku. W tym okresie odbywały się rekolekcje w ramach, których głoszono kazania, odprawiono spowiedź, przekonywano o fizycznych i duchowych skutkach opilstwa. W ostatnim dniu rekolekcji zorganizowano nabożeństwo dziękczynne. Na początek do bractwa wpisało się ok. 1 550 osób. W roku następnym uczyniło to kolejnych kilkudziesięciu wiernych[26].

Jednak po pierwszej euforii w sprawie trzeźwości w diecezji przyszedł kryzys organizacyjny. Ks. A. Ujejski wiązał go z antyfeudalnym ruchem chłopskim, który rozwinął się w Galicji w zimie 1846 r. W efekcie w różnych częściach tego obszaru ludność na powrót zaczęła wracać do wcześniejszego stylu życia w pijaństwie[27]. Na poprawę sytuacji nie wpłynęło nawet uwłaszczenie chłopów przeprowadzone przez rząd w 1848 r. Już wcześniej w wielu miejscowościach Galicji mało kto wpisywał się do bractwa. Co gorsza, ludzie po pierwszym porywie stopniowo zaczęli zrywać śluby pełnej abstynencji. W bractwach pozostały w większości osoby deklarujące jedynie umiarkowane spożywanie trunków. W takiej sytuacji można było mówić o załamaniu ruchu trzeźwości[28]. Dobrze stan ten obrazuje zapis w kronice parafii Tyczyn,

[24] W. S a r n a, *Biskupi przemyscy obrz. łać.*, cz. 2, Przemyśl 1910, s. 537; H. B o r c z, *Archidiecezja Przemyska – zarys dziejów*, [w:] *Rocznik Archidiecezji Przemyskiej 1997*, Przemyśl 1997, s. 13.
[25] F. M a l a k, op. cit., s. 131.
[26] AKW, Liber memorabilium, bs; Księga bractwa wstrzemięźliwości, bs; M. P e l c z a r, A. L o r e n s, *Sześćset lat doli i niedoli Krościenka Wyżnego i Iskrzyni 1350-1950*, Krościenko Wyżne [1997], s. 121.
[27] AKW, Księga bractwa wstrzemięźliwości, bs.
[28] J. K r a c i k, op. cit., s. 241-242.

w którym proboszcz L. Olcyngier wskazywał na rosnącą obojętność wiernych wobec ruchu abstynencji wywoływaną przez szynkarzy. W rezultacie *mieszczanie w połowie wciągnieni w nałóg pijaństwa (...) niewiasty lepsze, młodzieńcy w połowie, tak w mieście, jako i po wsiach, wcale na dobrą nie zasługują zaletę*[29]. W podobnym tonie zredagowana została stosowna informacja w kronice parafii Krościenko Wyżne, gdzie w formie uogólnienia wskazano na właścicieli browarów i gorzelni oraz na Żydów, jako na tych, którzy z zajadłością wystąpili przeciw księżom podburzając lud, co w wielu przypadkach im się udawało[30].

Ponownie do propagowania idei trzeźwości na terenie diecezji wezwał bp Maciej Hirschler (1870-1881), który w 1871 r. ogłosił nadane przez Stolicę Apostolską odpusty dla członków bractwa wstrzemięźliwości i ogłosił formułę przyjmowania do niego. Równocześnie polecał przyuczać do cnoty trzeźwości dzieci i młodzież, które miano zapisywać do stowarzyszenia Aniołów Stróżów[31]. Konfraternia miała ponadto promować wśród młodego pokolenia abstynencję od nikotyny[32]. W rezultacie w wielu parafiach działały równolegle bractwo trzeźwości (skupiające dorosłych) oraz stowarzyszenie pod wezwaniem Aniołów Stróżów.

W schematyzmach diecezji przemyskiej informacje na temat bractw kościelnych zaczęto zamieszczać począwszy od 1870 r.[33] Jednak stowarzyszenie trzeźwości pojawiło się w tych zestawieniach parę lat później. Przy tym jesteśmy przekonani, iż dane w szematyzmach z tego początkowego okresu są niepełne. Dowodzą tego wykazy odnoszące się do 1872 r. (tab. nr 2). Wynika z niej, że na 292 placówki duszpasterskie bractwo wstrzemięźliwości działało zaledwie w 34 (11,6%).

Tab. 2. **Bractwa trzeźwości w diecezji przemyskiej w 1872 r.**

Dekanat	Liczba placówek duszpasterskich	Placówka z bractwem	Procent placówek z bractwem
Biecz	20	0	0
Brzostek	9	2	22,2

[29] Cyt. za F. M a l a k, op. cit., s. 132.
[30] AKW, Liber memorabilium, bs.
[31] J. A t a m a n, op. cit., s. 60.
[32] H. B o r c z, *Parafia Markowa*, s. 162.
[33] *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos ritus latini premisliensis pro Anno Domini 1871*, Jasło 1870, passim.

Brzozów	17	2	11,8
Dobromil	8	0	0
Drohobycz	11	0	0
Frysztak	7	0	0
Głogów	10	0	0
Jarosław	7	4	57,1
Jasło	12	1	8,3
Jaworów	8	0	0
Krosno	7	0	0
Lesko	10	0	0
Leżajsk	15	4	26,7
Miechocin	10	0	0
Mościska	11	2	18,2
Pruchnik	9	0	0
Przemyśl	8	1	12,5
Przeworsk	16	4	25
Rudnik	11	3	27,3
Rymanów	11	0	0
Rzeszów	20	0	0
Sambor	14	1	7,1
Sanok	15	1	6,7
Strzyżów	9	8	88,9
Żmigród	15	1	6,7
Razem	**292**	**34**	**11,6**

Źródło: *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos ritus latini premisliensis pro Anno Domini 1873*, Jasło 1872, passim.

W następnych latach dane zamieszczane w szematyzmach stopniowo stawały się coraz dokładniejsze, o czym przekonują wyliczenia dla 1880 r. Według nich na 292 placówki duszpasterskie było 188 bractw trzeźwości (64,4%), zaś w 1900 r. – 254 (87%). Dziesięć lat później na 310 miejscowości takich stowarzyszeń było już 268 (86%). Na tej podstawie możemy stwierdzić, że w początkach XX w. bractwa trzeźwości miały charakter masowy[34].

W okresie lat 1880-1910 w wielu dekanatach bractwa działały w każdej placówce duszpasterskiej. W 1880 r. tak było w dekanatach: Pruchnik, Brzostek, Głogów, Strzyżów. W następnych dziesięcioleciach, w związku ze wzrostem liczby tych stowarzyszeń, przybywało takich dekanatów. W 1900 r. stan taki istniał w dekanatach: Głogów, Jasło, Miechocin, Przeworsk, Krosno, Brzostek, Dynów, Leżajsk i Pruchnik. Dziesięć lat później było ich już jedenaście. Równocześnie istniały dekanaty, w których bractwo to działało tylko w części parafii. W 1900 r. w dekanacie Drohobycz na 11 placówek konfraternia ta działała w ośmiu, w dek. Jaworów – w pięciu (na 8), w dek. Dobromil – w czterech (na 8), w dek. Lesko – w czterech (na 10), w dek. Rzeszów – w szesnastu (na 20), w dek. Żmigród – w dwunastu (na 16). W 1910 r. najniższy odsetek bractw wystąpił w dekanatach: Biecz (63%), Drohobycz (75%), Jaworów (62%) i Rzeszów (75%).

W wielu parafiach działalność bractwa trzeźwości kontynuowana była także w okresie międzywojennym. Np. w Markowej w 1928 r. należało do niego 1 000 wiernych[35].

Zakładanie bractwa trzeźwości było wyłącznie obrzędem religijnym i to zwykle nie samodzielnym, lecz stanowiącym część szerszej akcji religijnej, to jest misji świętych. Trwały one od kilku do nawet kilkunastu dni a kulminacyjnym punktem był dzień założenia bractwa. Przebiegał on według ściśle ułożonego scenariusza. Po solennym nabożeństwie następowało kazanie, które wygłaszał jakiś dobry, zaproszony kaznodzieja. Dotyczyło ono alkoholizmu i w wielu fragmentach było bardzo emocjonalne i pełne realistycznych obrazów. Później następowało ślubowanie, czyli najważniejszy moment uroczystości.

[34] „Kronika Diecezji Przemyskiej", R. 5, 1905, z. 7-8, s. 248; D. O l s z e w s k i, *Funkcje społeczno-kulturalne parafii na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku*, red. R. R e n z, M. M e d u c k a, Kielce 1994, s. 38.

[35] H. B o r c z, *Parafia Markowa*, s. 161.

Tab. 3. **Rozwój bractw trzeźwości w okresie lat 1880-1910**

Dekanat	1880			1890			1900			1910		
	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw	%	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw	%	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw	%	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw	%
Biecz	20	14	70	20	15	75	20	19	95	11	7	63,6
Brzostek	9	9	100	11	11	100	11	11	100	11	11	100
Brzozów	9	4	44,4	10	9	90	10	9	90	10	9	90
Dobromil	8	0	0	8	1	12,5	8	4	50	10	9	90
Drohobycz	11	2	18,2	11	7	63,6	11	8	72,7	12	8	75
Dynów	10	9	90	12	12	100	12	12	100	11	11	100
Frysztak	7	3	42,8	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Głogów	10	10	100	10	10	100	10	10	100	9	9	100
Jarosław	7	6	85,7	7	6	85,7	7	6	85,7	7	6	85,7
Jasło	12	10	83,3	12	11	91,7	12	12	100	11	11	100
Jaworów	8	2	25	8	3	37,5	8	5	62,5	8	5	62,5
Krosno	7	6	85,7	7	7	100	7	7	100	7	7	100
Lesko	10	0	0	10	2	20	10	4	40	9	7	77,8
Leżajsk	15	14	93,3	15	14	93,3	16	16	100	10	10	100
Łańcut	-	-	-	-	-	-	-	-	-	10	10	100
Miechocin	11	9	81,8	11	11	100	11	11	100	11	11	100
Mościska	11	6	54,5	11	7	63,6	11	9	81,8	11	10	90,9
Pruchnik	9	9	100	9	9	100	9	9	100	10	10	100
Przemyśl	8	4	50	8	6	75	8	6	75	8	7	87,5
Przeworsk	15	12	80	15	15	100	15	15	100	14	14	100
Rudnik	11	9	81,8	11	9	81,8	11	9	81,8	12	10	83,3
Rymanów	11	9	81,8	11	9	81,8	11	9	81,8	12	10	83,3
Rzepiennik	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11	9	81,8
Rzeszów	20	13	65	20	15	75	20	16	80	12	9	75
Sambor	14	6	42,9	14	11	78,6	14	13	92,8	13	11	84,6
Sanok	14	6	42,9	14	9	64,3	14	12	85,7	15	13	86,7
Strzyżów	9	9	100	11	11	100	11	10	90,9	11	11	100
Tyczyn	-	-	-	-	-	-	-	-	-	8	7	87,5
Żmigród	16	7	43,7	16	10	62,5	16	12	75	16	13	81,2
Razem	**292**	**188**	**64,4**	**292**	**230**	**78,8**	**293**	**254**	**86,7**	**310**	**268**	**86,4**

Źródło: *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos ritus latini premisliensis pro Anno Domini 1881*, Jasło 1880, passim; *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos ritus latini premisliensis pro Anno Domini 1889*, Premisliae 1890, passim; *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos ritus latini premisliensis pro Anno Domini 1901*, Premisliae 1901, passim; *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos ritus latini premisliensis pro Anno Domini 1911*, Premisliae 1910, passim.

Polegało ono na indywidualnym powtórzeniu jego roty przez każdego uczestnika ceremonii. Po złożeniu ślubu imię i nazwiska każdego nowego członka bractwa wpisywano do specjalnej księgi brackiej. Obydwie czynności traktowano z całą powagą i miały one określone cele. Zwłaszcza czynność ślubowania powszechnie utożsamiano ze złożeniem przysięgi, której złamanie obłożone było sankcjami moralnymi i fizycznymi (np. plagami). Zaś akt wpisania do księgi uznawano wśród ludności niepiśmiennej za moment bardzo doniosły. Kolejnym punktem ceremonii przyjęcia w poczet członków bractwa było głośne odczytanie statutów brackich. Przepisy stanowiły, że co miesiąc odbywać miały się solenne nabożeństwa brackie, zaś co pół roku organizowano bezalkoholową ucztę dla konfratrów. Statut eksponował obowiązek zwracania uwagi na zachowanie i postawy każdego członka stowarzyszenia w zakresie stosunku do alkoholu. Ponadto nałożono na nich obowiązek propagowania bractwa wśród innych i zachęcania ich do wstąpienia do niego. Uroczystość kończyły modlitwy w intencji bractwa. Cały ten ceremoniał bracki miał wpływać na emocje i psychikę wstępujących do konfraterni. Przygotowywał ich do realizowania trudnych wymagań w istniejącej rzeczywistości społecznej. Nadal, bowiem w miejscowościach funkcjonowały karczmy, istniał pociąg do wódki, pojawiały się namowy ze strony innych do spożywania alkoholu oraz organizowano uroczystości, z którymi kojarzono picie. Wielu osobom trwanie w abstynencji przychodziło bowiem z ogromnym trudem. Dlatego niejednokrotnie wierni burzyli się przeciw tym zakazom, starali się je omijać lub nawet zrywali przysięgę i powracali do picia[36].

W Krościenku Wyżnym ustanowiono dzień rocznicowy wprowadzenia bractwa, w którym odprawiano solenne nabożeństwo z kazaniem dotyczącym zachowania ślubu trzeźwości[37]. Ponadto, w niektórych parafiach ustalono doroczne święto brackie, w trakcie którego, w czasie nabożeństwa żałobnego za dusze umarłych, odczytywano nazwiska konfratrów, którzy zmarli w ciągu danego roku oraz odprawiano egzekwie w ich intencji. W parafii Krościenko Wyżne odbywało się ono w oktawie święta Wszystkich Świętych[38].

[36] J. B u r s z t a, op. cit., s. 108; J. K r a c i k, op. cit., s. 241.
[37] AKW, Księga bractwa wstrzemięźliwości, bs.
[38] Ibidem.

W części parafii zewnętrznym wyrazem obecności bractwa stało się fundowanie i uroczyste poświęcenie chorągwi tego stowarzyszenia. W Tyczynie nastąpiło to w 1872 r.[39] Podobnie było np. w Krościenku Wyżnym, gdzie dodatkowo przy jednej z dróg ustawiono krzyż będący symbolem zwycięstwa trzeźwości. W czasie ceremonii jego poświęcenia proboszcz wygłosił uroczyste kazanie do wiernych[40].

Do praktykowania życia w trzeźwości księża nawoływali w czasie misji parafialnych[41]. Wśród parafii realizujących taką formę duszpasterstwa był np. Miechocin, gdzie w dniach 25 IX-3 X 1869 r. misje dla wiernych z dek. miechocińskiego przeprowadzili jezuici. W ich trakcie odprawiano nabożeństwa misyjne, głoszono tematyczne kazania poświęcone walce z pijaństwem i spowiadano. Udział w nich wzięli m.in. chłopi z parafii Zaleszany wraz ze swym proboszczem ks. Wojciechem Michną. Wspomniane misje wywarły wielkie wrażenie na ludności biorącej w nich udział[42]. Podobne uroczystości miały miejsce w 1910 r. w Górnie. Parafianie wyrzekali się uroczyście pijaństwa i ślubowali wstrzemięźliwość. Pod wpływem podjętych zobowiązań wielu wiernych na trwale zerwało z nałogiem[43].

Jak już wspomniano duchowieństwo musiało zmierzyć się z poważnym problemem. Wierni bowiem początkowo nieraz całymi miejscowościami składali śluby trzeźwości, jednak równie szybko zaczynali je łamać. Dlatego księża podejmowali różne działania na rzecz utrzymania wiernych w abstynencji, choć nie było to łatwe z wielu powodów. Restrykcje dla wyłamujących się z rygorów brackich były rozmaite; zależały od miejscowego duchowieństwa. Niektórzy proboszczowie stosowali różne sankcje polegające np. na obchodzeniu na klęczkach przez pijaka wszystkich stacji drogi krzyżowej (po wcześniejszym odbyciu spowiedzi), nie grzebali pijących na cmentarzu parafialnym, zniechęcali ludzi do wstępowania do karczmy organizując grupy mieszkańców, które wyciągały pijących z tego obiektu. Ponadto nie zezwalali na urządzanie wesel w niedziele i na organizowanie uroczystości rodzinnych w szynkach[44]. Przykładu dostarcza Krościenko Wyżne, gdzie w 1857 r. jeden z gospodarzy, zapomniawszy

[39] F. M a l a k, op. cit., s. 132.
[40] J. S z p u n a r, *Krzyż zwycięstwa*, „Dębina", nr 5, 1999, s. 6.
[41] J. A t a m a n, op. cit., s. 60.
[42] B. L o r e n s, *Ksiądz Wojciech Michna (1820-1893)*, Rzeszów 2008, s. 34.
[43] K. O ż ó g, *Dzieje parafii Górno 1599-1999*, Rzeszów-Górno 1999, s. 114.
[44] J. B u r s z t a, op. cit., s. 109; W. W i ą c e k, *Sodoma i Gomora, czyli dzieje karczmy w jednej wsi*, Warszawa 1927, s. 64-71.

o złożonym ślubowaniu, upił się w karczmie i leżał nietrzeźwy na publicznej drodze. Proboszcz i starszyzna wiejska postanowiła go publicznie ukarać przyprowadzając go pod miejscowy krzyż trzeźwości, później przemawiając do niego, a na końcu batożąc go pięciokrotnie. Ukarany musiał następnie na kolanach obejść krzyż i ucałować go[45].

Innym problemem, z którym przyszło się zmierzyć duchowieństwu była sprawa przywileju propinacyjnego, na którego podstawie posiadało ono prawo posiadania karczem. Sprawa stała się nieaktualna od momentu uwłaszczenia chłopów. Natomiast uprawnienia tego nie straciło ziemiaństwo, co w wielu przypadkach prowadziło do konfliktów między tymi grupami społecznymi. Działo się tak zwłaszcza wtedy, gdy władze diecezjalne i kler parafialny chciały zdecydowanie rozwijać ruch trzeźwości[46].

Równocześnie z procesem powstawania bractw trzeźwości rozpoczęła się akcja ich zwalczania, czyniona przez część ziemiaństwa obawiającego się utraty dochodów z propinacji oraz żydowskich arendarzy karczem. Już w 1844 r. miały miejsce przypadki dyskredytowania w oczach wiernych duchowieństwa prowadzącego działalność antyalkoholową. Dlatego w części parafii ludność wracała do pijaństwa. Były równocześnie miejscowości, gdzie wytworzyła się zupełnie inna sytuacja. Jedną z parafii, gdzie ruch trzeźwości, pomimo różnych przeciwności, systematycznie utrwalał się było Krościenko Wyżne. Jak pisała „Gazeta Lwowska" z 23 I 1845 r.: *Chociaż po wielu innych parafiach lud wraca haniebnie do dawnego nałogu, tu tego wypadku nie ma. Owszem składają serdeczne dzięki Bogu za to dzieło i tylko tego żałują, że o tym dawniej nie pomyślano dwa razy do roku tj. w dzień znalezienia i podwyższenia Świętego Krzyża odprawia się nabożeństwo o wytrwanie*[47].

Dynamikę rozwoju ruchu trzeźwości w poszczególnych parafiach można prześledzić, analizując wpisy osób do ksiąg brackich. Na potrzeby niniejszego opracowania posłużymy się bardzo dokładnie prowadzoną dokumentacją bractwa w Krościenku Wyżnym. Analiza miejscowej księgi wpisów do tej konfraterni pozwala na kilka uogólnień.

[45] J. Szpunar, op. cit., s. 6-7.
[46] J. Bursztа, op. cit., s. 118.
[47] Cyt. za M. Pelczar, A. Lorens, op. cit., s. 122.

Tab. 4. **Bractwo trzeźwości w parafii Krościenko Wyżne w latach 1844-1918**

Rok	Liczba wstępujących do bractwa	Rok	Liczba wstępujących do bractwa
1844	1552	1880	6
1845	74	1881	34
1846	2	1882	10
1847	4	1885	1
1848	3	1888	20
1851	4	1889	6
1852	20	1890	30
1853	23	1891	8
1859	21	1892	28
1860	15	1893	34
1861	97	1894	11
1862	165	1895	5
1863	67	1896	196
1864	23	1897	5
1865	124	1898	1
1866	58	1899	6
1867	13	1900	4
1868	1	1901	1
1869	30	1902	2
1870	8	1903	12
1871	11	1905	1
1872	12	1906	276
1873	274	1908	1
1874	2	1912	2
1879	10	1918	1

Źródło: AKW, Księga bractwa wstrzemięźliwości, bs.

Analiza tabeli nr 4 wskazuje na masowość wstępowania ludzi do towarzystwa trzeźwości. Można przypuszczać, że w przypadku analizowanej parafii krościeńskiej uczyniła to zdecydowana większość dorosłej populacji wiernych. Do końca 1845 r. w bractwie działało 1626 osób, z czego w okresie jego wprowadzania (17 XI-31 XII 1844 r.) przystąpiło do niego 1 552 osoby. W kilku kolejnych latach przyrost członków był zaledwie śladowy. W 1846 r. przystąpiły zaledwie 2 osoby. Być może, że o tak nikłym przyroście zadecydowały wydarzenia polityczno-społeczne w postaci tzw. rabacji chłopskiej, która uzewnętrzniła się także w obydwu wsiach parafii, tj. w Krościenku Wyżnym i Iskrzyni. Także przez kolejne dwa lata liczba wstępujących w szeregi bractwa była bardzo mała (3-4), a w niektórych latach nikt do niego się nie zapisał. Dopiero od 1852 r. zaczęło zapisywać się więcej członków, choć i wówczas były lata, w których do księgi brackiej nikogo nie wpisano. Warto zwrócić uwagę na okres 1861-1863, bo wtedy do ruchu przystąpiło łącznie 329 osób, z czego w szczytowym roku (1862) – 165. Do odnowienia działalności bractwa doszło w dniu 20 VI 1873 r. za czasów proboszcza ks. Romana Piekosińskiego (1867-1887). W tym roku wstąpiły do bractwa 274 osoby[48]. Prawie identyczna grupa wiernych (276) wpisała się do bractwa 16 V 1906 r. Proboszczem był wówczas ks. Wincenty Telega (1887-1919). Było to prawdopodobnie skutkiem apelu biskupa Józefa S. Pelczara o odnowę w diecezji ruchu trzeźwości. Przypuszczamy, że wśród osób, które w tym roku zostały wpisane do księgi bractwa trzeźwości dużą grupę tworzyły dzieci przyjęte wówczas do bractwa Aniołów Stróżów. Także bardzo licznie (196 osób) wpisali się chętni do członkostwa w bractwie w 1896 r. Analizując okres lat 1844-1918 możemy stwierdzić, że na przestrzeni 75 lat w ruch trzeźwości zaangażowało się łącznie 3.318 osób.

Ciekawe jest to, że do bractwa wstępowali nie tylko parafianie, ale także osoby z innych miejscowości. W księdze krościeńskiej pojawili się oni w 1873 r. Wywodzili się z Krosna, Białobrzegów, Polanki, Łężan, Krościenka Niżnego, Korczyny, Niżnej Łąki, Odrzykonia, Bóbrki, Ustrobnej, Górek, Suchodołu, Wrocanki, Bliznego, Targowisk, Machnówki. Część tych miejscowości sąsiadowała

[48] AKW, Księga bractwa wstrzemięźliwości, bs.; R. P e l c z a r, *Dzieje Krościenka Wyżnego 1350-2000*, Krosno 2000, s. 188.

z parafią, ale niektóre z wyżej wymienionych leżały w znacznym oddaleniu (nawet o kilkadziesiąt kilometrów). Być może, że odpowiedzieli oni na potrzebę zintensyfikowania działań na rzecz ruchu trzeźwości, który w ich parafiach mógł znajdować się w letargu. Przypuszczamy, że w międzyczasie także w innych parafiach nastąpiło reaktywowanie działalności brackiej, gdyż już w następnych latach do krościeńskiego bractwa zapisywali się prawie wyłącznie miejscowi wierni.

Analiza krościeńskiej księgi brackiej pozwala ustalić nie tylko liczbę wpisanych, ale także nieraz określić ich funkcje społeczne. Pierwszymi wpisanymi do bractwa byli miejscowi duchowni, przedstawiciele służby kościelnej oraz administracji dominialnej. W Krościenku Wyżnym byli to proboszcz – ks. A. Ujejski, organista – Michał Pojnar, kościelni: Antoni Lorens i Wojciech Liput, dziadkowie kościelni: Wawrzyniec Osiecki i Franciszek Podkul, wójt z Krościenka – Mateusz Kmonk, podwójci z Krościenka – Tomasz Omachel, przysiężni z Krościenka: Wojciech Bargieł i Franciszek Podkul[49].

Źródeł powodzenia ruchu trzeźwości należałoby szukać przede wszystkim w aktywnej działalności kleru parafialnego, zwłaszcza jego młodszej części, pragnącej działać na rzecz społeczeństwa polskiego w duchu patriotyzmu i postępu społecznego[50]. Duchowieństwo starało się podkreślać korzyści płynące z abstynencji. Tak oceniał to w kazaniu wygłoszonym 20 V 1846 r. proboszcz krościeński ks. A. Ujejski: *Poznaliście błąd wasz i doświadczyli błogich skutków trzeźwości, bo odtąd macie zaoszczędzony grosz w kieszeni na możliwe wydatki, prowadzicie lepiej gospodarstwo, wyglądacie zdrowi i weselsi i karczmarze się dziwują nad tak nagłą zmianą życia waszego*[51]. Wielką aktywność na polu walki z nałogiem pijaństwa wykazał ks. Bronisław Markiewicz. Zasłynął on jako organizator w 1876 r. bractwa w Gaci, gdzie wówczas był proboszczem. Ponadto odwiedzał w domach zatwardziałych alkoholików i zachęcał do zmiany życia. Gdy to nie pomagało w ich intencji modlił się i umar-

[49] AKW, Księga bractwa wstrzemięźliwości, bs.; R. P e l c z a r, op. cit., s. 189.
[50] J. K r a c i k, op. cit., s. 234; S. K i e n i e w i c z, op. cit., s. 70.
[51] AKW, Księga bractwa wstrzemięźliwości, bs; M. P e l c z a r, A. L o r e n s, op. cit., s. 122.

twiał. Chcąc położyć kres bójkom wybuchającym w czasie wesel zażądał od chłopów, aby każdy, który organizować będzie tę uroczystość najpierw wpłacił kaucję pieniężną, jako zastaw gwarantujący spokojne odbycie wesela. W przypadku awantur pieniądze miały zostać rozdzielone między ubogich z parafii[52]. Po przeniesieniu do Błażowej w 1877 r. ks. Markiewicz stosował podobne metody do walki z pijaństwem. Przy każdej okazji, zwłaszcza w kazaniach, mówił o szkodliwości alkoholu. Już pierwsze kazania odniosły skutek, o czym świadczył fakt wpisania się do bractwa w Niedzielę Wielkanocną 600 osób[53].

W Markowej działalność na rzecz wychowania w trzeźwości prowadził proboszcz Rafał Krajewski (1835-1875)[54]. Innym znanym z nazwiska duszpasterzem działającym na rzecz trzeźwości był proboszcz z Golcowej ks. Michał Kaszubski. W 1874 r. zorganizował on w parafii jedenastodniowe misje święte, w czasie których poświęcono pamiątkowy dębowy krzyż. Wierni w ramach zobowiązań misyjnych zadeklarowali wolę zaniechania chodzenia do szynków po chrzcinach i organizowania w nich wesel. Odtąd uroczystości weselne w parafii organizowano tylko jeden dzień; dotąd trwały od poniedziałku do piątku i połączone były z libacjami alkoholowymi, kończącymi się często bijatykami między ich uczestnikami[55]. Wpływy księży parafialnych na wiernych w części parafii były bardzo duże, o czym może świadczyć przykład Tyczyna, gdzie w styczniu 1873 r. grupa mieszczan należących do bractwa zwróciła się do proboszcza z prośbą o wyrażenie zgody na zorganizowanie przez nich zabawy towarzyskiej, na którą zaprosili także duszpasterza[56].

Z powyższych przykładów widać, że ruch trzeźwości wydał wielu ofiarnych propagatorów (zwłaszcza wśród duchowieństwa parafialnego), którzy starali się zmieniać moralność chłopów i mieszczan, podkreślać godność ludzką, odciągać od szynków i picia alkoholu, wpajać cnotę pracowitości i oszczędności[57].

[52] A. G a r b a r z, A. G i l, op. cit., s. 131.
[53] Ibidem, s. 132.
[54] H. B o r c z, *Parafia Markowa*, s. 161.
[55] B. G a j e w s k i, *Golcowa*, Brzozów 1989, s. 94.
[56] F. M a l a k, op. cit., s. 132.
[57] J. B u r s z t a, op. cit., s. 120.

W 1895 r. bp Łukasz Solecki (1882-1900) wydał rozporządzenie przypominające, aby w każdej parafii obok bractwa trzeźwości wprowadzone było bractwo Świętych Aniołów Stróżów. W diecezji przemyskiej tworzono je jeszcze w czasach przedrozbiorowych. Jego statuty zobowiązywały rodziców do starania się o chrześcijański charakter życia rodzinnego[58]. W czasach zaborów zmieniło ono częściowo swój dotychczasowy charakter. Stało się stowarzyszeniem grupującym dzieci i młodzież, którzy deklarowali abstynencję od napojów alkoholowych. Należało do niego zapisywać dzieci obojga płci przy I Komunii Świętej, po wcześniejszym przygotowaniu ich do tego. Polecenie to powtórzył synod diecezji przemyskiej odbyty w 1902 r. Kilka lat później (1906) bp Józef S. Pelczar przypomniał duchowieństwu parafialnemu, że wspomniane bractwo ma ogromne znaczenie dla dzieci w wieku szkolnym, gdyż zaprawia do trzeźwości, niewinności i prawdziwej pobożności. Zalecił przy tym, aby zaprowadzono je w każdej parafii, gdzie go jeszcze nie było. Zaś tam, gdzie istniało – aby wzmocnić jego działalność[59]. Dzięki temu biskupowi ruch trzeźwości rozwinął się w diecezji na dużą skalę.

Na koniec 1872 r. schematyzm diecezji przemyskiej wymienił zaledwie 2 parafie (Binarową i Wielowieś) z bractwem Aniołów Stróżów[60]. Jednak kolejne dekady przyniosły dynamiczny wzrost liczbowy tego stowarzyszenia. Przekonują o tym dane z okresu lat 1880-1910 zaczerpnięte z schematyzmów.

W porównaniu ze stowarzyszeniami trzeźwości, bractwa Aniołów Stróżów rozwijały się jednak znacznie wolniej. W 1880 r. w diecezji było ich zaledwie 25, czyli w co jedenastej placówce duszpasterskiej. Znacznie więcej pojawiło się w latach 90. XIX w. (w 1900 r. – 114). Ich rozwój ilościowy (w stosunku do pozostałych dziesięcioleci zestawionych w tabeli nr 5) osiągnął w tej dekadzie największą dynamikę. W liczbach bezwzględnych wyniosło to 50 bractw. Na koniec 1910 r. było ich już 137, co oznaczało, że działało ono w prawie co drugiej placówce duszpasterskiej.

[58] B. K u m o r, *Bractwa Świętych Aniołów Stróżów na ziemiach polskich w XVII i XVIII wieku*, „Roczniki Teologiczne", t. 46, 1999, z. 4, s. 145, 147.
[59] H. S ł o t w i ń s k a, *Kościół i parafia leżajska – dzieje i współczesność*, [w:] *Dzieje Leżajska*, red. J. P ó ł ć w i a r t e k, Leżajsk 2003, s. 604.
[60] *Schematismus universi venerabilis ...pro Anno Domini 1873*, s. 135, 177.

Tab. 5. **Rozwój bractw Aniołów Stróżów w okresie lat 1880-1910**

Dekanat	1880			1890			1900			1910		
	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw	%	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw	%	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw	%	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw	%
Biecz	20	0	0	20	1	5	20	6	30	11	2	18,2
Brzostek	9	0	0	11	0	0	11	1	9	11	2	18,2
Brzozów	9	1	11,1	10	5	50	10	6	60	10	7	70
Dobromil	8	0	0	8	0	0	8	1	12,5	10	4	40
Drohobycz	11	0	0	11	0	0	11	1	9	12	1	8,3
Dynów	10	1	10	12	11	91,7	12	12	100	11	11	100
Frysztak	7	0	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Głogów	10	9	90	10	10	100	10	10	100	9	9	100
Jarosław	7	0	0	7	0	0	7	2	28,6	7	3	42,8
Jasło	12	0	0	12	1	8,3	12	7	58,3	11	7	63,6
Jaworów	8	0	0	8	0	0	8	2	25	8	2	25
Krosno	7	0	0	7	1	14,3	7	1	14,3	7	1	14,3
Lesko	10	0	0	10	1	10	10	1	10	9	4	44,4
Leżajsk	15	0	0	15	4	26,7	16	7	43,7	10	6	60
Łańcut	-	-	-	-	-	-	-	-	-	10	6	60
Miechocin	11	1	9	11	1	9	11	1	9	11	2	18,2
Mościska	11	0	0	11	1	9	11	2	18,2	11	2	18,2
Pruchnik	9	0	0	9	0	0	9	2	22,2	10	3	30
Przemyśl	8	0	0	8	3	37,5	8	3	37,5	8	3	37,5
Przeworsk	15	2	13,3	15	2	13,3	15	6	40	14	5	35,7
Rudnik	11	1	9	11	2	18,2	11	3	27,3	12	4	33,3
Rymanów	11	0	0	11	1	9	11	6	54,5	12	7	58,3
Rzepiennik	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11	5	45,4
Rzeszów	20	0	0	20	3	15	20	12	60	12	12	100
Sambor	14	1	7,1	14	4	28,6	14	4	28,6	13	3	23,1
Sanok	14	0	0	14	2	14,3	14	6	42,8	15	8	53,3
Strzyżów	9	9	100	11	11	100	11	11	100	11	11	100
Tyczyn	-	-	-	-	-	-	-	-	-	8	6	75
Żmigród	16	0	0	16	0	0	16	1	6,2	16	1	6,2
Razem	**292**	**25**	**8,6**	**292**	**64**	**21,9**	**293**	**114**	**38,9**	**310**	**137**	**44,2**

Źródło: *Schematismus universi venerabilis ...pro Anno Domini 1881*, Jasło 1880, passim; *Schematismus universi venerabilis ...pro Anno Domini 1889*, Premisliae 1890, passim; *Schematismus universi venerabilis ...pro Anno Domini 1901*, Premisliae 1901, passim; *Schematismus universi venerabilis ...pro Anno Domini 1911*, Premisliae 1910, passim.

Tab. 6. **Ruch trzeźwości w diecezji przemyskiej w 1917 r. (stan na 1 stycznia)**

Dekanat	Liczba placówek duszpast.	Liczba bractw trzeźwości	%	Liczba bractw Aniołów Stróżów	%
Biecz	11	10	90,9	2	18,2
Brzostek	9	8	88,9	3	33,3
Brzozów	10	9	90	7	70
Dobromil	10	9	90	2	20
Drohobycz	11	7	63,6	2	18,2
Dynów	12	12	100	12	100
Głogów	10	10	100	9	90
Jaćmierz	8	7	87,5	5	62,5
Jarosław	10	7	70	3	30
Jasło	10	10	100	7	70
Jaworów	11	6	54,5	2	18,2
Krosno	7	7	100	1	14,3
Lesko	11	8	72,7	4	36,4
Leżajsk	11	11	100	6	54,5
Łańcut	10	10	100	7	70
Miechocin	11	11	100	3	27,3
Mościska	13	9	69,2	3	23,1
Ołpiny	7	7	100	3	42,8
Pruchnik	10	10	100	3	30
Przemyśl	9	8	88,9	3	33,3
Przeworsk	13	13	100	5	38,5
Rudki	8	7	87,5	0	0
Rudnik	14	12	85,7	5	35,7
Rymanów	12	10	83,3	7	58,3
Rzepiennik	10	9	90	4	40
Rzeszów	13	9	69,2	7	53,8
Sambor	14	11	78,6	5	35,7
Sanok	8	7	87,5	5	62,5
Strzyżów	10	9	90	8	80
Tyczyn	8	8	100	5	62,5
Żmigród	16	12	75	4	25
Razem	**328**	**284**	**86,6**	**142**	**43,3**

Źródło: *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos ritus latini premisliensis pro Anno Domini 1917*, Premisliae 1916, passim.

W końcowym okresie zaborów schematyzm na 1917 r. (na 328 placówek duszpasterskich) wyliczał 142 bractwa Aniołów Stróżów (tab. nr 6). W tym czasie ilościowo było ich o połowę mniej niż stowarzyszeń trzeźwości, które działały wówczas w 284 placówkach. Pod względem procentowym w 1917 r. (w stosunku do 1910 r.) nastąpił drobny spadek liczby stowarzyszeń wstrzemięźliwości (z 44,2% do 43,3%). Analizując wymienioną tabelę nr 6 możemy zauważyć, że w niektórych dekanatach rozwój liczbowy bractw trzeźwości i Aniołów Stróżów przebiegał równolegle, w efekcie czego w poszczególnych parafiach tworzono obydwa stowarzyszenia. W początkach 1917 r. stan taki istniał w dek. Dynów, gdzie wszystkie 12 parafii posiadały obydwa omawiane bractwa. Niewiele gorzej przedstawiała się sytuacja w dek. Głogów, gdzie na 10 placówek duszpasterskich we wszystkich działało bractwo trzeźwości a w dziewięciu – Aniołów Stróżów. Do grupy dekanatów o rozwiniętej wtedy sieci wspomnianych konfraterni należy zaliczyć też Jasło i Łańcut. Warto także wspomnieć, że w eksponowa-

nej w kilku miejscach parafii Krościenko Wyżne bractwo Aniołów Stróżów erygowano przed 1889 r. za sprawą proboszcza ks. Wincentego Telegi. Było to jedyne (aż do końca omawianego okresu) bractwo pod takim wezwaniem w całym dek. krośnieńskim[61].

Analizując pierwsze dziesięciolecia czasów rozbiorowych można zauważyć narastanie problemu pijaństwa wśród polskiej części ludności galicyjskiej. Zdecydowaną walkę tej pladze społecznej wypowiedział jedynie Kościół rzymskokatolicki. Władze austriackie czyniły tylko gesty polityczno-ekonomiczne (zniesienie przywileju propinacyjnego dla ziemiaństwa oraz kary sądowe za upijanie się). Natomiast nie włączyły się aktywnie w akcję przeciwdziałania pijaństwu. Dlatego władze kościelne zmuszone były działać w osamotnieniu, nieraz wbrew interesom społecznym i ekonomicznym niektórych grup społecznych. W takich uwarunkowaniach niełatwo było forsować pewne projekty społeczne i religijne (tworzenie stowarzyszeń o charakterze antyalkoholowym). Tym bardziej więc należy docenić osiągnięte wyniki. Z pewnością przyniosły one bodaj częściowo pozytywne rezultaty, które wpłynęły na kondycję zdrowotną oraz ekonomiczną ludności rzymskokatolickiej mieszkającej na terenie diecezji przemyskiej. Warto też podkreślić znaczne zaangażowanie wiernych organizujących się w grupy abstynenckie dla osób dorosłych i dzieci. Dane liczbowe zaczerpnięte z schematyzmów wskazują na znaczną dynamikę rozwoju omawianych bractw oraz na ich powszechną obecność w poszczególnych społecznościach lokalnych skupiających katolików.

ROMAN PELCZAR

Mouvement de sobriété dans le diocèse latin de Przemyśl à l'époque de la Galicie

Résumé

Au début du XIX[e] s., l'alcoolisme devint un véritable désastre social dans beaucoup de pays. En réponse à ce problème, se développa le mouvement de sobriété. Il comprit aussi la monarchie et l'occupation autrichiennes. Seule l'Eglise romano-catholique entreprit la lutte résolue contre ce fléau. En 1844, les évêques galiciens obtinrent l'accord de l'Etat pour créer dans leurs diocèses, des confréries de sobriété. Le mouvement d'abstinence dans le diocèse de Przemyśl fut propagé par l'évêque Franciszek K. Zachariasiewicz, qui ordonna la fondation de ces associations dans certaines paroisses. Jusqu'au début du XX[e] s., le développement des confréries de sobriété prit un caractère de masse. Le mouvement anti-alcoolique fit naître de nombreux propagateurs dévoués, notamment parmi le clergé paroissial. La création dans les paroisses, de confréries d'enfants (les Saints Anges Gardiens), fut un complément de l'activité ecclésiatique pour préconiser l'abstinence.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

[61] *Schematismus universi venerabilis ...pro Anno Domini 1917*, s. 115.

Roman PELCZAR – dr hab., profesor UR. Zatrudniony w Instytucie Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Ponadto prowadzi zajęcia w KUL – Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli. Główne kierunki zainteresowań naukowych: historia kultury, historia wychowania i oświaty, historia Kościoła.

BARTŁOMIEJ NOSZCZAK

WYBRANE ASPEKTY INWIGILACJI DUSZPASTERSTWA AKADEMICKIEGO ŚW. ANNY W WARSZAWIE PRZEZ RESORT BEZPIECZEŃSTWA POLSKI LUDOWEJ (1945-1989)[1]

1. Plany działań wobec duszpasterstwa akademickiego

Pierwsze jak dotąd znane wytyczne resortu bezpieczeństwa Polski Ludowej odnoszące się bezpośrednio do instytucji Duszpasterstwa Akademickiego (DA)[2] (oczywiście, obejmowały też duszpasterstwo św. Anny[3]) pochodzą z 31 stycznia 1948 r. Dyrektorka Departamentu V Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego (pion ten odpowiadał za walkę z szeroko rozumianą opozycją polityczną) płk Julia Brystiger rozkazała wtedy naczelnikom Wydziałów V Wojewódzkich Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP) rozbudowę siatki agenturalnej w młodzieżowych organizacjach katolickich, w tym także w środowi-

[1] Artykuł jest pierwszą próbą opisania tego zagadnienia. Znaczne zdekompletowanie dokumentacji komunistycznego aparatu policyjnego pozwala jedynie na jego fragmentaryczne odtworzenie.

[2] Episkopat zdecydował w 1946 r., że praca duszpasterska wśród studentów będzie prowadzona przez ogólnopolską instytucję kościelną pod nazwą Duszpasterstwo Akademickie. W V 1953 r. Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła wytyczne porządkujące jego stan prawny (uzupełniły ją w XI 1967 r. „Regulamin Komisji Episkopatu Duszpasterstwa Akademickiego" i w I 1971 r. „Statut Duszpasterstwa Akademickiego"). Odtąd DA prowadziły swoją zasadniczą działalność przy kościołach akademickich i w ośrodkach parafialnych. Por. A. P r z y b e c k i, *Urzeczywistnianie się Kościoła w środowisku akademickim*, Poznań 1986, s. 61; M. S z u m o w s k i, *Duszpasterstwo akademickie w Archidiecezji Warszawskiej w latach 1928-1992*, Warszawa 2000, s. 94 i n.

[3] Szerzej o DA św. Anny po 1945 r. Z. M a l a c k i, *Na służbie u Świętej Anny*, Warszawa 1998, s. 37 i n.; M. S z u m o w s k i, *Duszpasterstwo akademickie...*, s. 103 i n.; T. U s z y ń s k i, *Duszpasterstwo Akademickie. Rys historyczny* [w:] *Świadectwo drogi. Księga pamiątkowa dwudziestopięciolecia kapłaństwa ks. prałata Józefa Romana Maja*, Warszawa 1998, s. 58 i n.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 135-183.

sku DA. Przy ich rozpracowaniu należało zwrócić szczególną uwagę na źródła finansowania oraz wszelkiego rodzaju powiązania z członkami zdelegalizowanego po wojnie Stronnictwa Narodowego i Stronnictwa Pracy, które w lipcu 1946 r. zawiesiło swoją działalność (jego uległa wobec komunistów część działała w Polsce do 1950 r.)[4]. Z kolei w wydanej w kwietniu 1948 r. instrukcji dla dyrektorów departamentów i szefów wojewódzkich struktur MBP w sprawie obchodów zniesionego święta 3 Maja akcentowano konieczność ścisłej kontroli i zdobywania wszelkich informacji o DA i związanych z nim organizacjach katolickich; obawiano się, że będą mobilizowały studentów do udziału w nabożeństwach odbywających się 3 maja w kościołach akademickich[5]. Podobne rozkazy wydano rok później[6].

Z perspektywy aparatu policyjnego, DA w latach 40. i 50. nie stanowiły jeszcze poważniejszego zagrożenia dla państwa. Wynikało to z trzech podstawowych przyczyn: duszpasterstw było w tym okresie stosunkowo niewiele, odbudowywały swoje struktury po wojnie, a co więcej, musiały szukać dla siebie przestrzeni do swobodnego działania w nowej – wrogiej Kościołowi rzeczywistości. Dopiero w styczniu 1961 r. Wydział IV Departamentu III Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (MSW), który zajmował się walką z opozycją, założył tzw. sprawę obiektową o kryptonimie „Wierni" na krajowe DA. W jej ramach wszystkie Wydziały III Komend Wojewódzkich (KW) i Komend Miejskich (KM) MO, których terytorium obejmowało ośrodki akademickie, inwigilowały poszczególne duszpasterstwa. Inicjatywa ta była reakcją na stopniowe, acz dla resortu już widoczne i znaczące, umacnianiem się struktur DA.

W opracowaniu stołecznej SB z 4 stycznia 1961 r. zauważono, że po przemianach tzw. polskiego Października 1956 r. nastąpił znaczny, acz mało zorganizowany rozwój tego rodzaju duszpasterstw[7]; m.in. w 1958 r. ustanowiono Komisję DA (KDA), do której zaangażowano wielu księży reprezentujących wysoki poziom intelektualny i do-

[4] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (AIPN), 01206/75/1, Instrukcja dyrektor Departamentu V MBP Julii Brystiger dotycząca działalności duchowieństwa wśród młodzieży akademickiej, ściśle tajne, Warszawa, 31 I 1948 r., k. 49-50.

[5] AIPN, 1572/1502, Instrukcja płk. Romana Romkowskiego w sprawie 3 V, ściśle tajne, Warszawa, 23 IV 1948 r., k. 6-7.

[6] Ibidem, Instrukcja Nr 10 wicedyrektora Departamentu V MBP Chmielewskiego w sprawie 3 V, ściśle tajne, Warszawa, 25 IV 1949 r., k. 138.

[7] AIPN, 01283/329, Informacja o działalności DA w m.st. Warszawie, tajne, Warszawa, 4 I 1962 r., bp.

świadczonych w pracy ze studentami. Jej przewodniczącym został rektor kościoła św. Anny ks. Mieczysław Jabłonka[8].

Z inspiracji SB podjęto działania, które zmierzały do ograniczenia aktywności DA w Warszawie: przeprowadzano tzw. rozmowy ostrzegawcze z duszpasterzami akademickimi, którzy rzekomo łamali prawo; rozwiązywano obozy letnie i zimowe oraz stosowano sankcje karne wobec ich uczestników; zarówno z nimi, jak i aktywnymi członkami DA odbywano tzw. rozmowy profilaktyczne; za pośrednictwem stołecznego Wydziału Kultury lub Urzędu Spraw Wewnętrznych rozwiązywano rzekomo nielegalnie prowadzone świetlice, biblioteki i spotkania członków duszpasterstwa; ograniczano liczbę uczestników masowych imprez religijnych (np. pielgrzymek) poprzez informowanie o nich odpowiednich instancji partyjnych i władz administracyjnych; starano się wreszcie kompromitować duszpasterzy lub aktywnych członków duszpasterstwa[9]. Niestety, jak dotąd, nie są znane szczegóły tej działalności.

Kontrakcja SB była na tyle skuteczna, że przyczyniła się do spadku liczby uczestników zajęć prowadzonych przez DA. Za sukces uznano np. mniejszą od zakładanej liczbę studentów, którzy pielgrzymowali do Częstochowy w maju 1961 r. Także obozy duszpasterstwa organizowane w wakacje tego roku cieszyły się mniejszym zainteresowaniem. Podobnie, odnotowano znikomy udział młodzieży na inauguracjach roku akademickiego 1961/1962; wahał się między 25 a 30% ogółu wszystkich zebranych w kościołach 7 i 8 października 1961 r.[10]

Resort doprowadził ponadto do tego, że wielu duszpasterzy prowadziło zajęcia ze studentami w sposób niemal konspiracyjny, księża mieli się odnosić z nieufnością do członków swoich DA, ograniczali tematykę spotkań wyłącznie do zagadnień liturgicznych, rezygnowali z życia towarzyskiego. Duchowni nie przestali jednak zachęcać młodzieży akademickiej do angażowania się w życie DA. „Prowadzący działalność duszpasterską księża są fanatycznie wierzącymi i zdecydowanymi przeciwnikami naszego ustroju" – konstatowano w opracowaniu SB[11].

Warszawski resort bezpieczeństwa odnotował nowe formy aktywności duszpasterstw: obok spotkań przy kościołach i konserwatoriów,

[8] Por. M. S z u m o w s k i, *Duszpasterstwo...*, s. 103 i n.

[9] AIPN, 01283/329, Informacja o działalności DA w m.st. Warszawie, tajne, Warszawa, 4 I 1962 r., bp.

[10] Ibidem.

[11] Ibidem.

księża usiłowali docierać do domów akademickich za pośrednictwem swoich podopiecznych; aktywność na tym polu wykazywali głównie studenci DA św. Anny. W celu rozszerzenia działalności duszpasterze starali się także przez osoby zaufane przyciągać do prowadzonych przez siebie grup nowych studentów, których cechowała niezachwiana postawa katolicka. Podobnymi działaniami obejmowano młodzież szkół średnich, by już po przyjęciu jej na studia kontynuować z nią pracę wychowawczą w duszpasterstwie[12].

W warszawskim DA resort posiadał w 1961 r. 15 tajnych współpracowników (TW) oraz kilka kontaktów operacyjnych (KO). Nie wszystkie osobowe źródła informacji należały jednak do zaufanych, stąd SB nie zawsze była w stanie zdobyć szczegółowe dane o bieżącej aktywności i planach duszpasterstw. Zamierzano, więc pozyskać więcej agentury i wprowadzić ją do wąskiego grona aktywistów DA. Jednego TW grupy V SUSW planowano umieścić w KDA. Wiele innych przedsięwzięć ukierunkowano na przeprowadzenie „działań profilaktycznych" ograniczających zasięg działalności DA[13].

27 sierpnia 1962 r. starszy oficer operacyjny Wydziału IV Departamentu III MSW (wydział ten odpowiadał m.in. za „zabezpieczenie" środowisk naukowych, twórczych, kulturalnych i młodzieżowych) kpt. Wiesław Komorowski opracował materiał poświęcony działalności duszpasterstw i sposobom przeciwdziałania im. Impulsem do tego było zaangażowanie wielu duszpasterzy akademickich we „wrogiej politycznie bądź przestępczej działalności"[14].

Podstawowym sposobem jej neutralizacji była głęboka infiltracja i rozpoznanie DA. Agentura Wydziału IV miała na celu: informowanie o formach i metodach oddziaływania duszpasterstwa na środowisko studenckie, ustalanie personaliów członków DA, sposobów ich pozyskiwania i pracy z nimi, rozpoznawanie planów pracy poszczególnych duszpasterzy, wysokości funduszy przeznaczonych na działalność duszpasterską, a także źródeł ich pochodzenia, ustalanie form organizacyjnych „aktywu klerykalnego" DA i sposobów jego oddziaływania na pozostałych studentów, wreszcie informowanie o faktach, które mogły skompromitować duszpasterzy akademickich i aktyw-

[12] Ibidem.
[13] Ibidem.
[14] AIPN, 0296/236 t. 3, Opracowanie st. oficera operacyjnego Wydziału IV Departamentu III MSW kpt. Wiesława Komorowskiego „Działalność DA wśród młodzieży akademickiej i formy naszego przeciwdziałania", tajne, Warszawa, 27 VIII 1962 r., k. 3.

nych członków DA[15]. W rozpracowaniach dążono do udokumentowania działalności duszpasterstw kolidującej z przepisami prawnymi lub takiej, która mogła stanowić podstawę do wydania duszpasterstwu ostrzeżenia przez WdsW lub przeprowadzenia z księżmi „rozmów profilaktyczno-ostrzegawczych". Obserwowano miejsca spotkań aktywnych członków DA, które – zgodnie z ustawą o zgromadzeniach – nie były przeznaczone na potrzeby kultu religijnego. Odbywające się w nich zebrania kwalifikowano jako nielegalne i rozwiązywano.

Informacje o obozach letnich oraz próbach organizowania nielegalnych klubów pod patronatem DA przekazywano do Departamentu Społeczno-Administracyjnego MSW lub do WSW, które je rozwiązywały i karały ich organizatorów. Z kolei z inspiracji SB instancje partyjne i władze uczelni stosowały sankcje dyscyplinarne wobec tych studentów, których działalność w DA posiadała „cechy zorganizowane" i rzekomo kolidowała z prawem[16]. Mimo pewnych sukcesów w ograniczaniu religijno-społecznej aktywności duszpasterstw, podobnych zresztą do tych opisanych w dokumencie resortu ze stycznia 1962 r., SB zdawała sobie sprawę, że DA w stolicy były w dalszym ciągu poważną siłą[17].

Analiza działalności DA z 1964 r. wskazywała, że jej zakres i nasilenie uległo zahamowaniu i ograniczeniu w porównaniu do lat poprzednich (regres w DA św. Anny zauważono po odejściu z niego w połowie 1964 r. ks. Leona Kantorskiego). Szczególnie odnosiło się to do liczby młodzieży skupionej wokół duszpasterstw i uczestniczącej w konwersatoriach. Większość księży nadal prowadziła swoje działania w półkonspiracji, starano się ukrywać przygotowania do obozów letnich i zimowych, spotkania z aktywnymi członkami DA oraz nabór nowych osób do duszpasterstwa[18]

Mimo tych pozytywnych z punktu widzenia władz zjawisk przezornie zauważono, że choć działalność DA w pewnym stopniu uległa ograniczeniu, to nie straciła na swym charakterze i nadal wywierała poważny wpływ na kształtowanie poglądów młodzieży akademickiej. Przedsięwzięcia resortu miały więc nadal być ukierunkowane na jej ograniczenie[19].

W informacji SB z 6 kwietnia 1967 r. zauważono, że działalność stołecznego duszpasterstwa ożywiała się w okresach zaostrzenia sto-

[15] Ibidem, k. 10.
[16] Ibidem, k. 10-11.
[17] Ibidem, k. 12.
[18] AIPN, 01283/229, Informacja o działalności DA w m.st. Warszawie, tajne, Warszawa [1964 r.], bp.
[19] Ibidem.

sunków państwo-Kościół. Zdobyto informacje, że hierarchia zamierzała ją rozszerzyć i pogłębić. W związku z tym zachodziła konieczność zorganizowania aktywnej pracy operacyjnej zmierzającej do rozpoznania nowopowstających grup DA przy poszczególnych parafiach w Warszawie oraz form i metod, jakie będą wykorzystywane w ich pracy. Do realizacji tych zadań niezbędna była ścisła współpraca Wydziałów III i IV z uwagi na to, że praca operacyjna tego pierwszego obejmowała w zasadzie aktywnych w DA studentów, w mniejszym zaś stopniu księży.

Wydział III prowadził tzw. teczki ewidencyjne księży Jerzego Dziurzyńskiego i Józefa Gniewniaka oraz sprawy operacyjnej obserwacji trzech głównych ośrodków DA w Warszawie (przy kościołach św. Anny, św. Andrzeja Boboli i św. Jakuba). Było to o tyle nieprawidłowe, że teczki ewidencyjne wszystkich księży zakładał i prowadził Wydział IV. W tej sytuacji, w celu zorganizowania skuteczniejszej pracy operacyjnej, tylko ten pion miał się zająć rozpracowaniem księży – duszpasterzy akademickich.

W wypadku stwierdzenia, że duchowieństwo zamierzało rozwijać działalność duszpasterską wśród młodzieży akademickiej w parafiach, zakładano rozpracowywanie zarówno tych księży, jak i współpracujących z nimi studentów. Praca na tym polu miała zmierzać do: 1) wykorzystania osobowych źródeł informacji spośród studentów oraz duchownych „prowadzonych" przez Wydziały III i IV; 2) pozyskania przez te piony nowych źródeł informacji – szczególnie w środowisku studenckim; uaktywnienia rozpoznania nie tylko głównych ośrodków DA, ale i tych, które dotychczas spełniały rolę drugorzędną; 3) ustalania i rozpracowywania nowopowstających ośrodków DA przy kościołach parafialnych; 4) podczas rozpracowywania duszpasterzy akademickich i skupionych wokół nich osób należało ustalać personalia osób świeckich, które nie studiowały, a mimo to prowadziły działalność wśród młodzieży akademickiej na zlecenie duchowieństwa[20].

Równolegle planowano zastosowanie środków zmierzających do: ograniczania wpływu duchowieństwa na młodzież i wzrostu liczebnego studenckich „grup klerykalnych" oraz prowadzenia działalności destrukcyjnej w grupach DA. W miarę pozyskiwania danych o działalności poszczególnych osób skupionych w duszpasterstwach zakładano: informowanie władz uczelnianych i organizacji partyjnych na uczelniach o działalności studentów – członków DA; prowadzenie rozmów

[20] AIPN, 01283/330, Informacja SB o warszawskich DA, tajne, 6 IV 1967 r., bp.

„profilaktyczno-ostrzegawczych" z „aktywistami klerykalnymi" i księżmi; przeciwdziałanie przy pomocy środków administracyjnych organizowaniu przez duchowieństwo letnich akcji obozowych, świetlic, działalności rozrywkowej itp.[21]

19 października 1967 r. SB odniosła się do mianowania nowego składu KDA. Odnotowano czym to gremium będzie się zajmowało i jakie osoby były z nim związane[22]. Konstatowano, że w po przeanalizowaniu planów hierarchii i niższego duchowieństwa związanych z intensyfikacją działalności duszpasterskiej wśród młodzieży, a szczególnie studentów, powstała konieczność bliższego rozpoznania form i metod oddziaływania duchowieństwa na te środowiska oraz wypracowania bardziej skutecznych form przeciwdziałania im poprzez władze uczelniane, organizacje partyjne oraz środki administracyjne[23].

Najpewniej w odpowiedzi na podobne sugestie napływające „z terenu", z polecenia kierownictwa Departamentu IV naczelnik jego Wydziału II płk Władysław Kossakowski rozkazał aktywne rozpoznanie i systematyczne informowanie podporządkowanej sobie jednostki o działalności DA w terenie[24].

Kilka miesięcy później, 9 marca 1968 r. resort uznał, że rozpoznanie działalności i zamierzeń hierarchii na polu DA wskazywało na tendencję do rozszerzenia zasięgu działalności tych instytucji poprzez rozwój indywidualnych sposobów docierania do młodzieży, organizowania spotkań i dyskusji, udzielania świadczeń finansowych i pomocy studentom w znajdowaniu mieszkań itd. Odnotowano wyznaczanie do pracy wśród studentów księży dobrze wykształconych oraz podejmowanie przez Kościół badań postaw młodzieży zmierzających do wypracowywania skuteczniejszych form działalności DA[25].

Wzrost znaczenia duszpasterstwa św. Anny[26] spowodował, że pod koniec lat 60. jego inwigilacja była jednym z najważniejszych elemen-

[21] Ibidem.

[22] AIPN, 01283/330, Informacja Komendy MO m.st. Warszawy o działalności duchowieństwa w ramach DA, tajne, Warszawa, 19 X 1967 r., bp.

[23] Ibidem.

[24] AIPN, 01283/330, Pismo naczelnika Wydziału II Departamentu IV MSW płk Władysława Kossakowskiego do KWMO w sprawie aktywnego rozpracowania DA, tajne, Warszawa, 11 XI 1967 r., bp.

[25] AIPN, 01283/332, Informacja dyrektora płk Stanisława Morawskiego o organizacji DA, tajne, Warszawa, 9 III 1968 r., bp.

[26] DA św. Anny, obok rozwinięcia wielu nowych form ewangelizacji, zajęło centralne miejsce wśród warszawskich duszpasterstw. Kościół był Centralnym Ośrodkiem DA

tów pracy Wydziału IV Komendy Stołecznej (KS) MO[27]. W tym samym okresie nierozpoznani jak dotąd z imienia i nazwiska TW „Jurek", „Marian" i „Robert" systematycznie dostarczali informacji z posiedzeń KEDA oraz kontrolowali przebieg konserwatoriów zarówno w DA św. Anny, jak i w innych ważniejszych ośrodkach parafialnych. Przez „Mariana" SB wpływała ponadto na tematykę spotkań ze studentami, ograniczając je do zagadnień wyłącznie religijnych. Dzięki temu nie odnotowano, by problematyka konwersatoriów w DA dotyczyła polityki[28].

15 lutego 1971 r. odbyło się posiedzenie kierownictwa MSW, na którym omówiono problem pracy Kościoła wśród młodzieży ze szczególnym uwzględnieniem DA. Spotkanie to miało najpewniej związek z poczuciem zagrożenia władz wynikającym ze stale rosnącego znaczenia tej formy ewangelizacji (zwłaszcza po Soborze Watykańskim II w latach 1962-1965), aktywizacją środowisk studenckich na fali Marca 1968 r., wreszcie z obecnością w strukturach DA osób wrogich wobec porządku ustrojowego PRL, czego jaskrawym przykładem byli członkowie organizacji „Ruch". Podczas posiedzenia płk Stanisław Morawski podkreślał przywiązywanie przez hierarchię wagi do omawianego tematu, wyrażające się w wyznaczeniu na ten obszar posługi duszpasterskiej specjalnie dobranej kadry księży stosujących nowoczesne metody pracy z młodzieżą. Zdaniem dyrektora Departamentu IV zmierzało to do wychowania elity stanowiącej „przyszłość Kościoła". Morawski wskazał na wagę problemu DA, uznał tę instytucję za politycznie szkodliwą, która oddziałuje na środowiska młodzieżowe i generuje nastroje opozycyjne[29].

Z kolei zastępca dyrektora Departamentu III płk Józef Pielasa wskazał, że jego pion aktywnie włączył się do rozpracowania DA od połowy 1969 r., we wrześniu 1970 r. przeprowadzono naradę kierowników grup IV Wydziałów III KWMO, opracowano też wspólnie z Departamentem IV dalsze wytyczne do inwigilacji DA. Pielasa zgodził się z postulatem podziału kompetencji między Departamentem IV (inwigilacja duszpasterzy akademickich), a Departamentem III (inwigilacja osób świeckich, a zwłaszcza kadry naukowej wyższych uczelni).

i oprócz zwykłej pracy duszpasterskiej stał się centrum koordynującym pracę DA w archidiecezji. Zob. M. S z u m o w s k i, *Duszpasterstwo*..., s. 99-101, 116 i n.

[27] AIPN, 01041/10, Sprawozdanie Wydziału IV KS MO w Warszawie za 1969 r. sporządzone przez ppłk. J. Kwila, tajne, Warszawa, 10 I 1970 r., bp.

[28] Ibidem, bp.

[29] AIPN, 01283/332, Notatka z posiedzenia kierownictwa MSW poświęconego DA (Warszawa, 15 II 1971 r.), tajne, bp.

W związku z rozbudową DA postulował pilne operacyjne zabezpieczenie nowo powstałych jego ośrodków. Poinformował, że Departament III zainteresował tym problemem kierownictwo organizacji młodzieżowych i Ministerstwo Oświaty i Szkolnictwa Wyższego (MOSW)[30].

Podzielono pogląd o narastającym problemie „niekorzystnych politycznie zjawisk" występujących w szybko rozwijającym się DA. W związku z tym postulowano m.in. skoncentrowanie wysiłków Departamentów III i IV, zgodnie z zaproponowanym podziałem zakresu ich kompetencji w odniesieniu do DA; skupienie większej uwagi na kadrze oraz członkach DA; nasilenie inwigilacji poszczególnych ośrodków DA w celu ustalania planów i metod ich działania; podkreślono na koniec potrzebę sukcesywnego informowania instancji partyjnych, kierownictwa zainteresowanych organizacji społeczno-politycznych oraz MOSW o zakresie pracy i działalności DA[31].

Posiedzenie kierownictwa MSW podsumował płk Franciszek Szlachcic, który pozytywnie oceniając rozpoznanie zagadnienia DA przez resort, wskazał zarazem na niewspółmierność postulatów, wniosków i zadań w odniesieniu do omawianego problemu. Minister spraw wewnętrznych podkreślił, że opozycja polityczno-społeczna będzie wyrastała na bazie działalności Kościoła. Dlatego władze potrzebowały skutecznego programu pracy polityczno-operacyjnej. Zasadniczym zadaniem resortu było więc opracowanie kompleksowej koncepcji działania wymierzonej w DA, która miała obejmować MSW jako centralę, jednostki terenowe oraz inne instytucje i organizacje społeczno-polityczne. Istniała też potrzeba przystąpienia do badań naukowych nad problemem duszpasterstwa oraz skuteczności działań SB na tym polu[32]. Decydującą rolę w inwigilacji DA miał odtąd pełnić wyłącznie Departament IV, który jednak we współpracy z Departamentem III opracowywał jej koncepcje, program i zadania[33].

[30] Ibidem.

[31] Ibidem.

[32] Owocem tego postulatu było m.in. obszerne opracowanie Janusza Langnera i Józefa Wrony „Duszpasterstwo akademickie w Polsce", które ukazało się w V 1976 r. w Instytucie Kryminalistyki i Kryminologii Akademii Spraw Wewnętrznych. Praca była wynikiem pracy ankieterów ASW, którzy podczas letnich praktyk studenckich w l. 1973-1975 przeprowadzili badania na temat DA. Konsultacji merytorycznej udzielali im naczelnicy Wydziału IV Departamentu III oraz Wydziału V Departamentu IV. Ankieterzy korzystali też z pomocy funkcjonariuszy wydziałów III i IV KW MO. Zob. AIPN, 01521/1372, t. 1, J. L a n g n e r, J. W r o n a, *Duszpasterstwo akademickie w Polsce*, Warszawa 1976.

[33] AIPN, 01283/332, Notatka z posiedzenia kierownictwa MSW poświęconego DA (Warszawa, 15 II 1971 r.), tajne, bp.

W informacji na temat planów pracy Wydziału V Departamentu IV na l. 1972-1973 odnotowano znaczną współpracę zakonów w pracy z osobami świeckimi w ramach wyspecjalizowanego duszpasterstwa środowiskowego, szczególnie wśród młodzieży, studentów i inteligencji. Zwrócono też uwagę na DA, które, jak oceniano, miało na celu „korzystne dla Kościoła formowanie młodzieży oraz współpracę z kadrą naukową uczelni świeckich"[34]. W celu ograniczenia jego aktywności postanowiono wytypować kandydatów na TW, uwzględniając znaczną rotację kadrową w zakonach i przyjmując za podstawę potrzebę umocnienia się operacyjnego m.in. wśród DA. Zadaniem każdego funkcjonariusza Wydziału V było wytypowanie do 30 lipca 1972 r. kandydatów na TW, a także udzielenie w tym zakresie pomocy jednostkom terenowym[35].

29 marca 1972 r. dyrektor Departamentu IV płk Zenon Goroński i dyrektor Departamentu III płk Stanisław Morawski opracowali wytyczne do działań resortu wobec DA. Z perspektywy SB duchowieństwo traktowało posługę duszpasterską wśród studentów jako jedną z podstawowych form umacniania swoich wpływów w społeczeństwie. Stosowano przy tym „atrakcyjne formy", które w połączeniu z dobranymi treściami tworzyły „klimat jedności organizacyjnej, swoistej opozycji ideologicznej i «konspiracji»"[36].

Analiza form i kierunków aktywności księży wskazywała, że DA będzie przez dłuższy czas „bazą wyrastania kadry działaczy prawicy społecznej". Aktywność Kościoła na tym polu nakazywała potraktować duszpasterstwo jako jeden z ważnych problemów pracy SB. Stąd za konieczne uznano nasilenie działań zmierzających do: osłabienia aktywności i ograniczania wpływów Kościoła w środowisku objętym działalnością duszpasterstwa; zwalczania przejawów kontestowania polityki PRL; inspirowania propaństwowych treści w pracy DA; informowania czynników polityczno-administracyjnych o kierunkach jego aktywności[37].

Realizacja tych celów stawiała przed resortem konieczność aktywnego prowadzenia działań operacyjnych. Uznano, że podstawowym zadaniem wydziałów III i IV KWMO była rozbudowa sieci TW i KO w ośrodkach i agendach DA gwarantująca prawidłową realizację zadań. Przy rozbudowie agentury należało się kierować zasadą, że w każdym ośrodku inwigilacja obejmuje zarówno młodzież, starsze osoby świeckie, jak i samych duszpasterzy.

Zakładając, że posiadanie pełnego i wszechstronnego rozpoznania jest niezbędne do podejmowania skutecznych działań operacyjno-politycznych SB miała dążyć do ustalania: 1) kierunków, form i metod działania struktur Kościoła zajmujących się organizacją i programowaniem DA); 2) postaw księży i aktywnych osób świeckich oraz ich wpływu na młodzież i środowiska akademickie; 3) tematyki odczytów i dyskusji prowadzonych w DA oraz ich uczestników; 4) przedmiotu i wyników badań socjologicznych prowadzonych przez duchowieństwo w środowiskach objętych działalnością DA; 5) świeckich aktywistów pochodzących z grona kadry naukowo-dydaktycznej, studentów oraz członków organizacji i stowarzyszeń katolickich, stopnia autorytetu jakim cieszyli się wśród młodzieży oraz zakresu oddziaływania na nią; 6) powiązań duchowieństwa i członków DA z osobami znanymi SB z działalności opozycyjnej, a także osobami i ośrodkami zagranicznymi; 7) organizatorów i uczestników różnych akcji prowadzonych w ramach duszpasterstwa, m.in. obozów i wycieczek turystyczno-oświatowych, pielgrzymek do miejsc kultu religijnego, konwersatoriów, działalności klubowej itp. oraz ich treści merytorycznej; 8) form oddziaływania duszpasterstwa na organizacje młodzieżowe, akademickie, kulturalno-oświatowe (np. Towarzystwo Wiedzy Powszechnej) i turystyczne (Polskie Towarzystwo Turystyczno Krajoznawcze) oraz zakresu jego wpływów wśród członków tych organizacji.

W warunkach uzasadnionych z punktu widzenia polityczno-operacyjnego SB winna ponadto stosować przedsięwzięcia specjalne zmierzające do: 1) dezintegracji środowiska DA; 2) kompromitowania działaczy duchownych i świeckich; 3) podrywania zaufania młodzieży do stosowanych środków, form, metod i kierunków działania duszpasterstwa. Każdorazowe podejmowanie takich działań przez wydziały III

[34] Informacja naczelnika Wydziału V Departamentu V MSW płk Stanisława Mozala na temat planów pracy polityczno-operacyjnej Wydziału V Departamentu IV MSW na l. 1972-1973, Warszawa, 22 III 1972 r., tajne [w:] *Plany pracy Departamentu IV MSW na lata 1972-1979*, wstęp P. Tomasik, opr. M. Biełaszko, A.K. Piekarska, P. Tomasik, C. Wilanowski, Warszawa 2007, s. 46.

[35] Ibidem, s. 48.

[36] Informacja dyrektora Departamentu IV MSW płk. Zenona Gorońskiego i dyrektora Departamentu III MSW płk. Stanisława Morawskiego na temat zadań SB w operacyjnym rozpracowaniu duszpasterstwa akademickiego, Warszawa, 29 III 1972, tajne [w:] *Plany pracy*..., s. 56.

[37] Ibidem.

i IV miało być skoordynowane, skonsultowane i zaaprobowane odpowiednio przez Departament III i IV[38].

W oparciu o prowadzone rozpoznanie, w sytuacjach uzasadnionych z punktu widzenia prawnego, politycznego i operacyjnego, SB winna prowadzić działania ukierunkowane na: 1) podejmowanie rozmów z przełożonymi duszpasterzy akademickich w celu omawiania problemów interesujących władze administracyjne oraz sugerowanie odsuwania od pracy w duszpasterstwie osób reprezentujących negatywny stosunek do polityki PRL, bądź tych, które ze względu na przeszłość lub postawę etyczno-moralną nie powinny pracować z młodzieżą; 2) prowadzenie rozmów z aktywem duchownym i świeckim, których celem będzie eliminowanie z pracy duszpasterstwa form i metod niezgodnych z przepisami prawa oraz inspirowanie podejmowania w pracy z młodzieżą „pozytywnych treści społeczno-wychowawczych"; 3) inspirowanie rozmów przez przedstawicieli władz polityczno-administracyjnych i młodzieżowych z aktywem duszpasterstwa wywodzącym się z kadry dydaktyczno-naukowej oraz organizacji młodzieżowych i studenckich; 4) niedopuszczanie do awansu kadry dydaktyczno-naukowej aktywnie działającej w duszpasterstwie; 5) niedopuszczanie do korzystania przez duszpasterstwo z rzeczowych środków należących do organizacji młodzieżowych i studenckich; 6) sugerowanie organizacjom młodzieżowym działającym w środowiskach akademickich i władzom zainteresowanych uczelni wypracowania takich programów polityczno-wychowawczych i pedagogicznych akcji letnich (obozy, spływy, rajdy itp.) organizowanych dla studentów i młodzieży szkół średnich, które swoją atrakcyjnością przyczyniłyby się do obniżania popularności programów podobnych akcji prowadzonych przez duszpasterstwa; 7) korzystanie ze środków karno-administracyjnych w przypadkach nieprzestrzegania przez duszpasterzy i studentów z DA przepisów prawnych (prawo o stowarzyszeniach, zgromadzeniach, zbiórek publicznych, cenzury itp.)[39].

Polecono ponadto informować na bieżąco zainteresowane czynniki polityczno-administracyjne o działalności DA, a przede wszystkim o: organizacyjnych i programowych koncepcjach Kościoła w zakresie pracy z młodzieżą; kierunkach, formach i treściach pracy terenowych ośrodków duszpasterstwa; zakresie oddziaływania i wpływu DA na środowiska akademickie; próbach podejmowania działalności niezgodnej z przepisami prawa; wynikach „działań profilaktycznych" podejmowanych przez resort[40].

[38] Ibidem, s. 57.
[39] Ibidem, s. 58.

Ponieważ DA obejmowało środowiska pozostające w zainteresowaniu operacyjnym dwóch pionów SB, rozpoznanie jego aktywności organizowano także na dwóch płaszczyznach: 1) w stosunku do duszpasterzy i członków organizacji oraz stowarzyszeń katolickich zaangażowanych w działalność DA (pion IV, a w ministerstwie Wydziały I i V Departamentu IV); 2) kadry dydaktyczno-naukowej i młodzieży (pion III, a w ministerstwie Wydział IV Departamentu III). Zgodnie z wytycznymi Kolegium MSW z 15 lutego 1971 r. rola „pionu wyznaniowego" w całościowym rozpoznaniu Kościoła była jednak wiodąca w stosunku do pozostałych pionów SB.

Do efektywnego rozpracowania DA Departamenty IV i III obowiązywało ścisłe współdziałanie i koordynacja. Ten pierwszy przekazywał wszelkie zdobyte dane dotyczące osób duchownych, członków organizacji i stowarzyszeń katolickich, rozbudowy organizacyjnej ośrodków DA, stosowanych form i realizowanych merytorycznych treści w DA itp. Z kolei Departament III przekazywał informacje o kadrze dydaktyczno-naukowej, studentach, absolwentach szkół średnich i pomaturalnych, członkach organizacji młodzieżowych i akademickich oraz stowarzyszeń oświatowo-turystycznych. Podejmowano ponadto wspólne przedsięwzięcia zmierzające do: 1) rozpoznania działaczy świeckich i duchownych, zasięgu prowadzenia działalności klubowej, turystyczno-obozowej, pielgrzymkowej itp. oraz wspólnego uzgadniania kierunków profilaktycznego działania DA; 2) wspólnego opracowywania informacji dla czynników polityczno-administracyjnych; 3) omawiania z naczelnikami wydziałów III i IV KWMO wyników kontroli ich struktur pionowych; 4) organizowania wspólnych okresowych narad pionów III i IV na szczeblu departamentów w MSW i wydziałów w KWMO.

Wydziały III i IV KWMO, realizujące zadania wobec DA, zobowiązano do współdziałania i szerszego korzystania z możliwości operacyjnych i kompetencji wydziałów Prewencji Ogólnej Służby MO w zakresie zlecania zadań, prowadzenia rozpoznania i kontroli obozów, wycieczek, grup wędrownych itp. prowadzonych przez DA, współpracy z urzędami i wydziałami spraw wewnętrznych oraz wydziałami wyznań PRN w zakresie ustalania działań profilaktycznych i realizacji polityki karno-administracyjnej na tym polu[41].

[40] Ibidem.
[41] Ibidem, s. 59.

Aktywizacji środowiska akademickiego poświecono naradę szefów resortu (17-21 kwietnia 1972 r.). Referat podstawowy wygłosił zastępca dyrektora Departamentu III płk Pielasa, który zaliczył duszpasterzy akademickich do „grupy wywołującej ferment wśród studentów". Specjalnie opracowanie zadania dla resortu zakładały: stałe rozpracowanie operacyjne osób, które celowo „zohydzają" w środowiskach studenckich stosunki społeczno-polityczne w PRL; bieżące śledzenie zajęć z nauk politycznych; przekazywanie komitetom partyjnym informacji o niewłaściwych tekstach, zachowaniach studentów lub wykładowców; przygotowywanie agentów do pracy w środowiskach akademickich, zwłaszcza w DA; utrudnianie działalności duszpasterstwom oraz opozycjonistom; zbieranie materiałów świadczących o „zachłanności karierowiczowskiej poszczególnych pracowników naukowych uczelni"; wykorzystywanie ich do krytykowania, względnie ośmieszania opozycjonistów[42].

Zakres pracy operacyjnej wobec DA określiły Departamenty III i IV w „Kierunkach i zadaniach SB po zagadnieniu DA". Przesłano je do wiadomości i realizacji zastępcom komendantów wojewódzkich MO do spraw SB 27 kwietnia 1972 r. W dokumencie tym założono rozpoznawanie działalności DA przez wspomniane wyżej piony z tym, że działalność duszpasterzy i członków organizacji oraz stowarzyszeń katolickich zaangażowanych w DA – przez Departament IV, a w centrali Wydziały V i I Departamentu IV. Działalność w DA kadry dydaktyczno-naukowej i młodzieży – przez pion III, a w centrali Wydział IV Departamentu III[43].

6 listopada 1972 r. płk Zenon Goroński przesłał dyrektorowi Departamentu II gen. Mikołajowi Krupskiemu opracowany przez Departament IV referat dotyczący założeń i działalności Kościoła w Polsce wobec młodzieży. Wiele miejsca w tej analizie zajął stosunek hierarchii do zagadnienia młodzieży akademickiej i DA[44]. W uwagach końco-

[42] K. Jarkiewicz, *Manifestacja sprzeciwu duszpasterstw akademickich Krakowa w latach 1945-1989. Działania organów bezpieczeństwa wobec duszpasterstw* [w:] *Młodzież w oporze społecznym 1944-1989*, red. M. Kała, Ł. Kamiński, Wrocław 2002, s. 114.

[43] AIPN, 1585/10775, Sprawozdanie kierownika Głównego Inspektoratu Ministra Spraw Wewnętrznych gen. Mikołaja Krupskiego z kontroli stanu operacyjnego rozpoznania duszpasterstwa akademickiego i powiązanych z nim grup opozycyjnych, tajne specjalnego znaczenia, Warszawa, 28 IV 1978 r., k. 2-3.

[44] AIPN, 0665/233, Opracowany przez Departament IV MSW referat dotyczący założeń i działalności Kościoła w Polsce wobec młodzieży, tajne, Warszawa, 6 XI 1972 r., k. 10-16.

wych, w charakterystycznym żargonie służb specjalnych, zauważono, że „Analiza zamierzeń koncepcyjno-organizacyjnych i planów działalności hierarchii na najbliższe lata wskazuje, że występować będzie dalsze przesunięcie tych działań na płaszczyznę ideologiczno-społeczną, a nakierunkowane [sic!] one będą głównie na młodzież"[45]. Przewidywano specjalizację duchowieństwa i rozwijanie przez niego działalności elitarnej, obejmującej m.in. studentów. „Ten kierunek działań – konstatowano – utrzymany będzie jako wąska specjalizacja, ale dająca Kościołowi zaplecze awangardowe"[46].

Przewidywano, że zwalczanie „zagrożeń ideologicznych Kościoła na odcinku młodzieżowym" wymagało szczegółowego rozważenia i ukierunkowania; w związku z tym konieczne były: skoordynowane i szerokie działanie wszystkich instytucji wychowawczych nad kształtowaniem „socjalistycznej etyki zasad" młodzieży, wskazywaniem jej „właściwego" sensu i celów życiowych, wreszcie doskonalenia osobowości. Zakładano, że działalność wszystkich organizacji i agend kulturalno-wychowawczych, sportowych i innych będzie zmierzała do zagospodarowania wolnego czasu młodzieży, pobudzania jej do rozwoju zainteresowań, kształtowania potrzeb kulturalnych i estetycznych, wyrabiania potrzeb sięgania po wartości wyższego rzędu[47].

Mimo starań, aparat policyjny nie był w stanie zahamować rozwoju DA. Według danych SB, w latach 1962-1974 duszpasterstwa rozbudowały liczbę swoich ośrodków z 17 do 220[48]. We wrześniu 1974 r. zauważono, że w dalszym ciągu typowano do tej działalności księży o największej dynamice i umiejętnościach organizatorskich, co więcej, stale podnoszono ich kwalifikacje duszpasterskie. Resort oceniał, że metody działalności DA były wysoce szkodliwe ideologicznie i politycznie[49].

Te alarmistyczne informacje zmobilizowały resort do kontrakcji. 2 grudnia 1974 r. zebrało się kolegium MSW poświęcone „walce o młodzież". Poważny niepokój funkcjonariuszy budził stały rozwój DA. Aby go ograniczyć gen. Mirosław Milewski proponował: opracowanie „właściwej polityki stypendialnej"; selekcję kandydatów na studia (głównie prawo, pedagogikę, filozofię, nauki polityczne i społeczne) prowadzoną w oparciu o ich postawę polityczną – odpowiednią z punk-

[45] Ibidem, k. 25.

[46] Ibidem.

[47] Ibidem, k. 27.

[48] Opracowanie MSW o próbach wykorzystywania Kościoła rzymskokatolickiego przez ośrodki dywersji ideologicznej i politycznej z IX 1974 r. [w:] *Tajne dokumenty...*, s. 414.

[49] Ibidem.

tu widzenia władz; niedopuszczanie do przyjmowania na wspomniane kierunki osób wrogich komunizmowi; wreszcie zweryfikowanie ich kadry dydaktyczno-naukowej pod kątem politycznym[50].

12 stycznia 1976 r. naczelnik Wydziału V Departamentu IV płk Stanisław Mozal opracował plan pracy podległej sobie jednostki na l. 1976-1977. Jej funkcjonariusze mieli organizować i rozwijać pracę operacyjno-polityczną ukierunkowaną m.in. na: kontrolę właściwej realizacji przez Wydziały IV KWMO podstawowych kierunków ich pracy; koordynację działań prowadzonych przez te jednostki w ramach rozpracowań na poszczególne zakony i DA; organizowanie pomocy tym jednostkom w rozwiązywaniu bardziej złożonych problemów pracy operacyjnej.

Mozal uznał, że Wydział V będzie prowadził rozpoznanie operacyjne działalności zgromadzeń zakonnych przez zabezpieczenie posiedzeń KEDA techniką operacyjną i siecią agenturalną (TW „Bocian", „Przemysław" i „Szarotka"). Odpowiedzialność za tę akcję spoczywała na mjr Józefie Chojnackim[51]. W odniesieniu do DA przewidywano ponadto rozpoznanie przygotowań i przebiegu majowych pielgrzymek na Jasną Górę i warszawskiej pielgrzymki pieszej organizowanej w sierpniu 1976 i 1977 r.[52]

Między listopadem 1977 r. a styczniem 1978 r. Główny Inspektorat Ministra Spraw Wewnętrznych zbadał stan rozpoznania DA i jego powiązań z działalnością opozycyjną w l. 1976-1977 (do 1 października 1977 r.) w Wydziałach III i IV KWMO w Częstochowie, Gdańsku, Krakowie, Lublinie, Łodzi, Szczecinie, Warszawie i Wrocławiu[53]. W poświęconym wynikom tej kontroli opracowaniu gen. Krupski stwierdził m.in., że wszystkie wymienione KWMO drogą operacyjną i poprzez inspirację innych organów władzy i administracji państwowej prowadziły działania zmierzające do dezintegracji DA i „elementów opozycyjnych" oraz neutralizacji niektórych osób zaangażowanych w ich działalność. Służyły temu m.in. „rozmowy ostrzegawcze" z duszpasterzami akademickimi prowadzone albo przez funkcjonariuszy SB, albo za pośrednictwem pracowników WdsW. Wykorzystywano ponadto TW wśród księży związanych z działalnością DA w celu wywarcia w tym środowisku nacisku, aby działalność duszpasterstw ograniczała się wyłącznie do spraw religijnych. Na uczelniach lub w miejscach pracy osłabiano pozycję członków DA lub zniechęcano ich do aktywności w duszpasterstwie. Poprzez propagowanie spreparowanych opinii o duszpasterzach, aktywistach DA i działaczach opozycji wywoływano dysonanse w tym środowisku i stwarzano atmosferę wzajemnej nieufności[54].

Działania SB miały jednak ograniczony i raczej doraźny, a nie długofalowy wpływ na DA. Jego skutki sprowadzały się do okresowego ograniczania wrogiej aktywności niektórych duszpasterzy akademickich i aktywistów DA oraz dezorganizacji niektórych działań tej instytucji (np. zmniejszania frekwencji na ich spotkaniach, ograniczania kolportażu materiałów). Ponadto oddziaływanie na postawę duszpasterzy akademickich w tych DA, które nie rozwijały aktywnej, opozycyjnej działalności przyczyniało się do utrzymania w nich tej korzystnej z punktu widzenia władz tendencji[55].

Na polu inwigilacji duszpasterstwa planowano generalnie zacieśnienie współdziałania Departamentów III i IV w zakresie programowania pracy operacyjnej i ukierunkowania działań KWMO – w szczególności ich wydziałów III i IV. Miało się to odbywać poprzez zobowiązanie ich do systematycznego wspólnego planowania pracy operacyjnej w oparciu o rozpoznanie operacyjne dokonane w obydwu wydziałach i z uwzględnieniem wzajemnych możliwości operacyjnych oraz wymianę istotnych informacji i skoordynowane działania rozpoznawcze i dezintegracyjne. Na tym ostatnim polu należało poszerzyć okresową penetrację ośrodków DA i pogłębić ich rozpoznanie, koncentrując się na: rozpoznaniu postawy i inicjatyw duszpasterzy akademickich; ustaleniu personaliów i bardziej szczegółowych danych o aktywnych członkach DA; kontroli imprez duszpasterstw, w których uczestniczyły osoby znane z wrogich wobec państwa postaw; wyjaśnianiu sygnałów o próbach tworzenia grup nieformalnych i wykraczania poza działalność statutową DA; rozpoznawaniu powiązań duszpasterzy akademickich i uczestników DA z działalnością opozycyjną.

[50] H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL...*, s. 376.

[51] Informacja naczelnika Wydziału V Departamentu IV MSW płk Stanisława Mozala na temat planów pracy polityczno-operacyjnej Wydziału V Departamentu IV MSW na l. 1976-1977, tajne specjalnego znaczenia, Warszawa, 12 I 1976 r. [w:] *Plany pracy...*, s. 201.

[52] Ibidem.

[53] AIPN, 1585/10775, Sprawozdanie kierownika Głównego Inspektoratu Ministra Spraw Wewnętrznych gen. bryg. Mikołaja Krupskiego z kontroli stanu operacyjnego rozpoznania duszpasterstwa akademickiego i powiązanych z nim grup opozycyjnych, tajne specjalnego znaczenia, Warszawa, 28 IV 1978 r., k. 2 i n.

[54] Ibidem, k. 15.

[55] Ibidem, k. 15-16.

Krupski postulował zintensyfikowanie werbunku TW, zapewniając bardziej celowy dobór kandydatów i właściwe rozmieszczenie pozyskanych osobowych źródeł informacji. Działania takie należało prowadzić wśród: księży mających możliwości rozpoznawania „ogniw dyspozycyjnych" DA oraz kontroli spotkań duszpasterzy akademickich i oddziaływania na ich postawę; kandydatów na studia i studentów pierwszych lat studiów posiadających perspektywy włączania się do DA stanowiących największe zagrożenie; członków DA, którzy mieli istotny udział w imprezach organizowanych przez duszpasterstwa.

Inwigilacji duszpasterstw miało wreszcie służyć uporządkowanie sposobów dokumentowania pracy operacyjnej, w szczególności w ramach spraw obiektowych i dokumentacji dotyczącej zabezpieczenia pielgrzymek do Częstochowy[56].

W planie pracy operacyjnej Wydziału V Departamentu IV na l. 1978-1979 poświęcono wiele miejsca neutralizacji DA. Zgodnie z nim zakładano rozpoznawanie „szkodliwej politycznie i społecznie" działalności duszpasterstwa, zakonów i osób wywodzących się z tych środowisk. Ograniczanie jej oraz niedopuszczanie do wykorzystywania przez środowiska opozycyjne bazy materialnej i osobowej zakonów i DA oraz uzyskania przez nie moralnego poparcia Kościoła do rozwijania działań opozycyjnych[57].

Działania operacyjno-rozpoznawcze SB stanowiące podstawę do oceny sytuacji i podejmowania „odpowiednich przedsięwzięć" miały się koncentrować na rozpoznawaniu inicjatyw i działań zakonów w umacnianiu wpływów Kościoła na polu ideologicznym, szczególnie wśród studentów; w odniesieniu do DA dotyczyło to: 1) inicjatyw, form i metod działania duszpasterzy akademickich, charakteru ich powiązań z opozycją polityczną; 2) programów i treści przekazywanych młodzieży, a dotyczących sytuacji społecznej, politycznej ekonomicznej kraju, składu personalnego istniejących i tworzonych grup nieformalnych i półkonspiracyjnych; 3) inicjatyw i stopnia ich realizacji w przedmiocie współdziałania DA z młodzieżą akademicką krajów bloku wschodniego, form, metod i zakresu udzielanej im pomocy; 4) przypadków udostępniania przedstawicielom grup opozycyjnych bazy materialnej, technicznej i lokalowej będącej w dyspozycji DA dla ich celów oraz angażowania młodzieży z DA do współdziałania z nimi; 5) inicjatyw oraz zakresu ich realizacji w przedmiocie współdziałania DA z podobnymi ośrodkami czy grupami na Zachodzie; 6) planów, zamierzeń i przebiegu imprez masowych organizowanych przez DA oraz spotkań o charakterze zamkniętym (obozy, rekolekcje, pielgrzymki, sympozja itp.). Działania rozpoznawcze miały ponadto zmierzać do ustalenia osób wpływowych oraz mających perspektywę objęcia stanowisk kierowniczych we władzach zakonnych, ważnych ogniwach Kościoła lub DA[58].

[56] Ibidem, k. 16-17.

[57] Informacja naczelnika Wydziału V Departamentu IV MSW ppłk. Stanisława Ostapińskiego na temat planów pracy Wydziału V Departamentu IV MSW na l. 1978-1979, tajne specjalnego znaczenia, Warszawa, 30 I 1978 r. [w:] *Plany pracy*..., s. 295.

W zakresie rozpoznawania działalności DA, zakonów i poszczególnych osób z tych środowisk oraz neutralizowania ich antypaństwowej działalności planowano m.in. inwigilować agenturą oraz techniką operacyjną obrady kierownictwa zakonów i DA w celu uzyskiwania programów, wytycznych i koncepcji ich pracy. Odpowiedzialnymi za te działania byli TW: „Henryk", „Konsul", „Stanisław", „Stanisławski", „Stefan" i „Zabytek". Nadzorować ich miał mjr Wacław Głowacki oraz wydziały IV KWMO w Katowicach, Kielcach, Krakowie i Ostrołęce[59].

Należało m.in. szczególnie inwigilować cztery posiedzenia KEDA i Kolegia DA planowane na l. 1978 i 1979 poprzez TW „Bociana", „Eryka" i „Marka". Odpowiedzialnymi za to byli ppłk Józef Chojnacki, kpt. Stanisław Luliński oraz Wydziały IV KWMO w Tarnobrzegu i Wrocławiu.

Postanowiono też organizować operacyjne i techniczne „zabezpieczenie" masowych imprez DA stanowiących w l. 1978 i 1979 potencjalne zagrożenie porządku publicznego, w tym majowe i sierpniowe pielgrzymki do Częstochowy, a zwłaszcza warszawską tzw. siedemnastkę. Inwigilacja miała też objąć imprezy organizowane przez duszpasterzy akademickich znanych z wrogich postaw[60]. Istotne było też zabezpieczenie dopływu informacji o docieraniu, powiązaniach i ewentualnych inicjatywach działaczy grup opozycyjnych w stosunku do ośrodków DA. Należało zabezpieczać operacyjnie przebieg imprez organizowanych na terenie duszpasterstw przez „elementy opozycyjne". Polecono także prowadzenie kontroli operacyjnej związków DA z podobnymi instytucjami lub grupami za granicą. Należało tu zwłaszcza przeciwdziałać koncepcjom abpa Henryka Gulbinowicza zmierzającym do rozwijania działalności duszpasterstw w Czechosłowacji, NRD i na

[58] Ibidem, s. 296.

[59] Ibidem, s. 297.

[60] Ibidem, s. 297-298.

Węgrzech. Istotne było ukierunkowywanie, koordynowanie i kontrolowanie rozpracowania tych ośrodków DA, w których ujawniono działalność opozycyjną lub ich związki ze środowiskiem opozycji, np. z Komitetem Obrony Robotników lub Ruchem Obrony Praw Człowieka i Obywatela (nie wymieniono tu DA św. Anny). Wszystkie wymienione wyżej działania koordynowali ppor. Włodzimierz Dubielis i kpt. Luliński[61]. Odpowiedzialność za kontrolę kontaktów duszpasterstw z zagranicą spoczywała ponadto na zainteresowanych tym wydziałach IV.

Polecono także prowadzić systematyczne rozmowy z prowincjałami, diecezjalnymi duszpasterzami akademickimi, przełożonymi domów zakonnych i innymi wpływowymi osobami w Kościele w celu eliminowania w pracy podległych im duszpasterzy akademickich „wrogiej i politycznie szkodliwej działalności". Należało ponadto wpływać na obsadzanie kadr DA księżmi lojalnymi wobec władz państwowych. Odpowiedzialnymi za to byli: ppłk Józef Chojnacki, ppor. Włodzimierz Dubielis, mjr Wacław Głowacki, kpt. Stanisław Luliński, ppłk Emil Staniej i płk Stefan Turlej[62].

W zakresie wzmacniania i rozszerzania potencjału agenturalnego postulowano, aby główny akcent położony został na pozyskiwanie i umiejscawianie Osobowych Źródeł Informacji (OZI) w kierowniczych i koncepcyjnych ogniwach zakonów, DA oraz w komórkach odpowiedzialnych za stan i poziom kadry zakonnej. W związku z tym planowano kontynuować opracowywanie i proces wiązania z SB 22 kandydatów na TW wytypowanych do pozyskania w latach poprzednich. Odpowiedzialność za to spadała na wszystkich pracowników operacyjnych wydziału[63].

W tym samym dokumencie rozkazano podjąć rozmowy operacyjno-polityczne z ośmioma duszpasterzami akademickimi – członkami kierowniczych ogniw DA. Z tej liczby należało doprowadzić do pozyskania dwóch TW. Termin realizacji wyznaczono do końca 1979 r. Odpowiedzialni za to byli znów Dubielis i Luliński.

W oparciu o nadesłane ankiety z wydziałów IV należało dokonać oceny przydatności i zakresu możliwości sieci TW w zakonach i DA. Termin wykonania tego zadania wyznaczono na 28 lutego 1978 r., jego wykonaniem mieli się zająć wszyscy pracownicy operacyjni wydziału[64].

[61] Ibidem, s. 298-299.
[62] Ibidem, s. 299.
[63] Ibidem, s. 300.
[64] Ibidem, s. 302.

W zakresie koordynacji, kontroli i świadczenia pomocy jednostkom terenowym zaplanowano, by spośród agentury wydziałów IV wytypować i objąć kontrolą Wydziału V Departamentu IV te jednostki sieci TW, które ze względu na pełnione funkcje w zakonach i Kościele posiadały możliwości realizowania zadań operacyjnych w obiektach zabezpieczonych bezpośrednio przez Wydział V. Należało wypracować wspólnie z zainteresowanymi wydziałami IV dla wytypowanych jednostek TW linię postępowania zapewniającą uzyskanie przez nie możliwości realizacji tego typu zadań. Wykonać to mieli wszyscy pracownicy operacyjni wydziału w zakresie prowadzonych spraw obiektowych.

W zabezpieczenie operacyjne imprez DA organizowanych przez duszpasterzy znanych z wrogiej postawy politycznej należało angażować zarówno sieć TW, jak i prowadzących ich funkcjonariuszy wydziałów IV KWMO. Koordynacja tych działań należała do Dubielisa i Lulińskiego[65].

Postanowiono także, że po analizie stanu operacyjnego zabezpieczenia obiektów zakonnych i DA w poszczególnych województwach i ocenie uzyskanych wyników w ich zabezpieczeniu operacyjnym w l. 1978 i 1979 należało wzywać sukcesywnie do Wydziału V naczelników tych wydziałów, które nie poczyniły zadowalających postępów w pracy operacyjnej. W bezpośrednich rozmowach należało ustalić przyczyny tego stanu rzeczy i wytyczyć zadania zmierzające do poprawy dotychczasowego stanu. Zadania te mieli wykonać naczelnicy Wydziałów V do 30 kwietnia 1978 r.[66]

W zależności od potrzeb wynikających z rozwoju sytuacji operacyjno-politycznej i oceny stanu operacyjnego zabezpieczenia ośrodków DA przewidywano organizowanie narad kierownictw wydziałów IV poświęconych operacyjnemu „zabezpieczeniu" warszawskiej pielgrzymki pieszej do Częstochowy w maju 1978 i 1979 r. Inna narada miała zostać poświęcona omówieniu stanu pracy operacyjnej wobec DA i wytyczeniu dalszych zadań[67].

W zakresie organizacji pracy wydziałów IV należało ponadto doprowadzić do wydzielenia grup pracowników operacyjnych do prowadzenia pracy wobec DA. Dotyczyło to m.in. Warszawy. Odpowie-

[65] Ibidem, s. 307.
[66] Ibidem, s. 308.
[67] Ibidem.

działność za to spadała na naczelnika właściwego wydziału. Termin realizacji wyznaczono do 30 kwietnia 1978 r.[68]

W opracowaniu dotyczącym głównych kierunków pracy polityczno-operacyjnej Departamentu IV i jego odpowiedników w terenie na l. 1978-1979 jego dyrektor gen. Konrad Straszewski zaplanował zdobycie tzw. informacji wyprzedzających o próbach oddziaływania na Kościół przez „ośrodki dywersyjne na Zachodzie oraz grupy rewizjonistyczno-antysocjalistyczne w kraju". Resort miał skupić szczególną uwagę na DA[69]. W tym samym opracowaniu postanowiono nawiązać kontakt polityczno-operacyjny z ośmioma duszpasterzami akademickimi, członkami KEDA[70]. W obrębie działań organizacyjno-instruktażowych planowano przeprowadzenie narad naczelników wydziałów IV i zainteresowanych funkcjonariuszy w związku z przygotowaniami do objęcia kontrolą grupy 17 pieszej pielgrzymki warszawskiej do Częstochowy i w celu omówienia zadań związanych z rozpracowaniem DA[71].

W związku z planowaną w czerwcu 1979 r. wizytą Jana Pawła II w Polsce dyrektor Departamentu IV wydał wytyczne dla wydziałów IV KWMO. Rozkazał m.in. zapewnić dopływ informacji ze środowisk z DA o zamiarach i planach związanych z wizytą oraz podejmować działania środkami operacyjnymi, maksymalnie ograniczając udział młodzieży w uroczystościach towarzyszących pielgrzymce[72].

2. Represjonowanie duszpasterzy akademickich

Działania resortu bezpieczeństwa wobec DA były w istotnym, o ile nie w decydującym stopniu, wymierzone w ich duszpasterzy. Wynikało to w pewnej mierze z powojennej koncepcji, która czyniła z duchownego centralną postać duszpasterstwa, odpowiedzialną za jego funkcjonowanie. Aparat policyjny stosował wobec tych księży (podobnie zresztą jak i wobec innych osób duchownych) szeroki zakres działań – od sto-

[68] Ibidem, s. 309.
[69] Informacja dyrektora Departamentu IV MSW gen. bryg. Konrada Straszewskiego na temat planów pracy polityczno-operacyjnej Departamentu IV MSW na l. 1978-1979, tajne specjalnego znaczenia, Warszawa, 31 I 1978 r. [w:] *Plany pracy...*, s. 231.
[70] Ibidem, s. 233.
[71] Ibidem, s. 238.
[72] Wytyczne dyrektora Departamentu IV MSW dla wydziałów IV KWMO w związku z wizytą Jana Pawła II w Polsce 2-10 VI 1979 r. [w:] *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, red. A. D z i u r o k, Warszawa 2004, s. 543.

sunkowo łagodnych po represyjne. Wszystkie zmierzały albo do ograniczenia ich antypaństwowej aktywności, albo ubezwłasnowolnienia.

5 grudnia 1949 r. Departament V MBP wydał instrukcję w sprawie inwigilacji duszpasterzy akademickich[73]. Nakazano w niej, by jego wojewódzkie odpowiedniki – wydziały V umożliwiły swoim sekcjom IV dokładne zapoznanie się z wszelkimi materiałami obciążającymi tych księży. Kierownictwo wydziałów zobowiązano by do 1 stycznia 1950 r. przesłało raport o zebranych przez sekcje IV materiałach o księżach kierujących organizacjami młodzieżowymi z uwzględnieniem planów ich werbunków. W przypadku, gdy duchowni ci byli rozpracowywani i pozyskiwani do współpracy jednocześnie przez sekcje IV lub V, naczelnik wydziału V musiał rozstrzygać, która z nich powinna się zająć tym samodzielnie[74].

W związku z manifestacją zorganizowaną przed kościołem św. Anny po rekolekcjach wielkopostnych 22 marca 1950 r. MBP aresztowało ks. rektora Władysława Padacza. Zastąpił go ks. Bogdan Jankowski. Padacza zwolniono 31 marca 1950 r.[75]

Poważniejsza ingerencja władz w działanie DA św. Anny nastąpiła po aresztowaniu prymasa Stefana Wyszyńskiego (25/26 września 1953 r.), kiedy zażądano zmiany na stanowisku rektora kościoła. Decyzję tę podjęto 15 czerwca 1954 r. podczas spotkania dyrektora UdsW Antoniego Bidy z premierem Józefem Cyrankiewiczem. Miało to związek z planem roszad obejmującym ogół duchowieństwa, a zmierzającym do stworzenia kadry podporządkowanych państwu księży[76].

30 czerwca przewodniczący stołecznej rady narodowej zażądał od kurii metropolitalnej zwolnienia ks. Zbigniewa Kamińskiego, co nastąpiło 14 lipca. Jego obowiązki przejął na krótko ks. Tadeusz Kozłowski[77], który jednak musiał odejść z kościoła 1 stycznia 1955 r. Nowym rektorem mianowano 1 grudnia 1954 r. ks. Jana Czuja – czołowego aktywistę ruchu tzw. społecznie postępowego duchowieństwa. Funkcja duszpasterza akademickiego pozostała nie obsadzona aż do

[73] Instrukcja nr 39 Departamentu V MBP dla naczelników wydziałów V WUBP w sprawie inwigilacji duchownych prowadzących działalność duszpasterską wśród młodzieży szkolnej i akademickiej, Warszawa, 5 XII 1949 r. [w:] *Metody...*, s. 136.
[74] Ibidem, s. 137.
[75] Kronika kościoła św. Anny (1950-1966), s. 6.
[76] Por. B. N o s z c z a k, *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego (1953-1956)*, Warszawa 2008, s. 130 i n.
[77] Kronika kościoła św. Anny (1950-1966), s. 32.

1957 r. Czuja, z racji jego licznych zajęć (był m.in. rektorem ATK), zastępował najpierw ks. płk Jan Kroczek, a później inny kapelan wojskowy ks. Wacław Radosz – obaj byli „księżmi patriotami".

Do końca 1956 r. duszpasterstwo przy kościele św. Anny formalnie nie istniało, znalazło się na tzw. diasporze[78]. Odrodziło się dopiero po Październiku 1956 i po powrocie kardynała Wyszyńskiego z internowania[79]. 1 grudnia 1956 r. kościół św. Anny opuścili „księża patrioci". Ale nowe nominacje duszpasterzy ks. Mieczysława Jabłonki (w l. 1957-1966 r. był rektorem tej świątyni i duszpasterzem akademickim) i ks. Józefa Gniewniaka mogły nastąpić dopiero 31 grudnia 1956 r. – po podpisaniu porozumienia państwa z Kościołem i cofnięciu dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych z 9 lutego 1953 r. (grudzień 1956 r.). Obaj księża zamieszkali przy świątyni 4 stycznia 1957 r., dwa dni później rozpoczęli działalność duszpasterską, która początkowo była znacznie utrudniona ze względu na niemal całkowite wycofanie się wiernych z kościoła[80].

Przemiany polityczno-społeczne po Październiku 1956 r. nie oznaczały całkowitej rewizji polityki wyznaniowej. Istotnej zmianie uległy jej formy (zrezygnowano przede wszystkim z otwartego terroru charakterystycznego dla okresu stalinizmu), ale pryncypia pozostały bez zmian. Nadal celem nadrzędnym państwa było podporządkowanie sobie Kościoła i wykorzystanie jego potencjału do budowy „ludowej ojczyzny". W połowie 1958 r., po krótkim okresie względnej liberalizacji stosunków wyznaniowych, ekipa I sekretarza KC PZPR Władysława Gomułki przystąpiła na nowo do ograniczania religijno-społecznej aktywności duchowieństwa; dotyczyło to także DA.

W lutym 1959 r. w Wydziale IV Departamentu III sporządzono wykaz księży duszpasterzy „przejawiających aktywną działalność wśród młodzieży akademickiej". Wymieniono w nim także ks. Mieczysława Jabłonkę, rektora kościoła św. Anny i przewodniczącego KDA. Przeciwko niemu Grupa V prowadziła sprawę ewidencyjno-obserwacyjną. Oceniano, że był wrogo ustosunkowany do ustroju PRL, czemu dawał wyraz podczas kazań i w rozmowach prywatnych[81].

[78] Por. M. Jabłonka, *Duszpasterstwo akademickie Warszawy na „diasporze" 1954-1956* [w:] *Sesja historyczna 50-lecia Duszpasterstwa Akademickiego przy kościele św. Anny w Warszawie 23-25 IX 1978*, Warszawa 1981, s. 194-197.

[79] M. Szumowski, *Duszpasterstwo...*, s. 98.

[80] Kronika kościoła św. Anny (1950-1966), s. 37.

[81] AIPN, 01283/329, Pismo zastępcy naczelnika Wydziału III Komendy MO m.st. Warszawy kpt. J. Kwila do naczelnika Wydziału IV Departamentu III MSW dotyczące

W opinii SB niebezpieczne było to, że działalność Jabłonki i pozostałych duszpasterzy akademickich miała na celu przyciągnięcie jak największej liczby studentów do kościoła, np. przez obozy wypoczynkowo-turystyczne w okresie ferii zimowych i letnich – przeważnie bezpłatnych lub częściowo płatnych w zależności od warunków materialnych studentów. Oceniano, że głównym celem tych wyjazdów było „przygotowanie uczestników do zajęcia postawy katolickiej w życiu akademickim". Do negatywnych zjawisk zaliczono ponadto pomoc materialną udzielaną studentom – członkom DA przez księży oraz prowadzenie przy kościele św. Anny świetlic, w których przeważnie dwa razy w tygodniu odbywały się różnego rodzaju konwersatoria o charakterze religijno-moralnym lub wieczorki taneczne[82].

Grupa V prowadziła także sprawę ewidencyjno-obserwacyjną przeciwko byłemu wikariuszowi kościoła św. Anny Tadeuszowi Kozłowskiemu. SB nie posiadała jednak agentury, która miała do niego dotarcie[83].

Resort szczególnie interesował się duszpasterzem akademickim ks. Leonem Kantorskim; obok ks. Józefa Gniewianka był jednym z najbardziej znanych i aktywnych działaczy DA św. Anny (pracował w nim nieprzerwanie w l. 1957-1964), wyjeżdżał często na organizowane przez siebie obozy ze studentami oraz prowadził konwersatoria. *Dossier* księdza gromadził Wydział IV Departamentu III. Nie posiadano jednak dotarcia agenturalnego do Kantorskiego, w 1959 r. planowano zwerbować w tym celu dwa KO – „J" i „JP"[84].

W styczniu 1959 r. podjęto przeciwko duchownemu sprawę ewidencyjno-obserwacyjną, zarzucając mu: organizowanie nielegalnych obozów i kursów dla studentów, prowadzenie bez zezwolenia Ośrodka Pomocy Katechetycznych „Lux"[85], nielegalny kolportaż filmów

duszpasterzy akademickich przejawiających aktywną działalność wśród młodzieży akademickiej, ściśle tajne, Warszawa, 10 II 1959 r., bp.

[82] Ibidem.

[83] Ibidem.

[84] Ibidem.

[85] 14 III 1957 r. ks. Kantorski zwrócił się do PDRN w Warszawa-Śródmieście o zezwolenie na prowadzenie w stolicy zakładu wytwarzającego pomoce katechetyczne do nauki religii pod nazwą Ośrodek Pomocy Katechetycznych „Lux" i je otrzymał. 5 X cofnięto je tłumacząc, że Kantorski nie ma stałego zamieszkania i zbyt ogólnie określił rodzaj produkcji zakładu. Wobec tego ksiądz ponownie zwrócił się do prezydium o wydanie zezwolenia na prowadzenie spółki na nazwisko Anny Meyer. 14 XI odpowiedziano mu, że go nie otrzyma, bo pomoce katechetyczne wykonują Państwowe Zakłady Pomocy Szkolnych. 9 I 1958 r. PDRN ostatecznie odmówiło Kantor-

i przeźroczy o tematyce religijnej, nielegalne transakcje handlowe, zatrudnianie pracowników bez ich ubezpieczenia oraz bezprawne zamieszkiwanie w Warszawie[86]. Sprawę duchownego przekazano Wydziałowi Śledczemu KMMO w Warszawie.

18 lutego 1959 r. prokurator m.st. Warszawy Czesław Siejko postanowił wszcząć śledztwo w sprawie drukowania bez zezwolenia od wiosny 1957 r. do września 1958 r. przez urzędników Głównej Biblioteki Lekarskiej (GBL) wydawnictw o treści religijnej w zamian za korzyści majątkowe. Tego samego dnia postanowił zastosować areszt tymczasowy wobec Kantorskiego i jego wspólnika, technika bibliotecznego GBL Tadeusza Maroszka (w celi więzienia na warszawskim Mokotowie, w której przebywał Kantorski umieszczono agenta „Wojtka", który przekazywał SB informacje o rozmowach z duchownym). Zarzuty przedstawiono też sześciu innym osobom, które pomagały księdzu w procesie wydawniczym.

Kantorskiemu zarzucano, że od wiosny 1957 r. do września 1958 r. nakłaniał w Warszawie Maroszka do nielegalnego powielania różnych wydawnictw o treści religijnej, wręczając mu w zamian pieniądze. Ponadto, że od wiosny 1957 r. do połowy lutego 1959 r. rozpowszechniał wydawnictwa o treści religijnej bez zezwolenia GUKPPiW oraz że od marca 1957 r. do września 1955 r. – wbrew przepisom o gospodarowaniu artykułami reglamentowanymi – nabył od Maroszka matryce[87]. Sądu Powiatowy dla m.st. Warszawy skazał 24 lipca 1959 r. Kantorskiego na rok więzienia z zawieszeniem na dwa lata i 300 zł. grzywny[88].

skiemu zezwolenia na prowadzenie zakładu. 13 VIII inspektorzy Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk skontrolowali mieszkanie księdza i zarekwirowali filmy o tematyce religijnej. Mimo to duchowny nie przestał ich produkować. Zob. AIPN, 0235/1059, Wniosek kierownika Samodzielnej Sekcji Śledczej Komendy MO m.st. Warszawy kpt. Romana Dyndo o przeprowadzenie rewizji i zatrzymanie ks. Leona Kantorskiego, ściśle tajne, Warszawa, 13 II 1959 r., k. 12-13.

[86] Ibidem, Wniosek zastępcy naczelnika Wydziału IV Departamentu III kpt. St. Sławińskiego na realizację sprawy ewidencyjno-obserwacyjnej dotyczącej ks. Leona Kantorskiego, ściśle tajne, Warszawa, 21 I 1959 r., k. 10-11.

[87] Ibidem, Postanowienie wiceprokuratora wojewódzkiego Czesława Siejki o przedstawieniu zarzutów ks. Leonowi Kantorskiemu, Warszawa, 18 II 1959 r., k. 67-68; Ibidem, Postanowienie wiceprokuratora wojewódzkiego Czesława Siejki o uzupełnieniu przedstawionych zarzutów ks. Leonowi Kantorskiemu, [Warszawa, 22 IV 1959 r.], k. 79-80.

[88] Ibidem, Wyrok w imieniu PRL w sprawie ks. Leona Kantorskiego, Warszawa, 24 VII 1959 r., k. 142; Ibidem, Sporządzona w KSMO m.st. Warszawy karta rejestracyjna sprawy śledczej ks. Leona Kantorskiego, ściśle tajne, [Warszawa, VII 1959 r.], k. 127.

Po wyroku SB w dalszym ciągu interesowała się duchownym. „Szczególnie ks. Kantorski w okresie swego pobytu w kościele św. Anny wykazywał dużo aktywności nacechowanej wrogością do naszego ustroju. Zorganizowane przez niego grupy studenckie: chóralna, liturgiczna, biblistyczna i soborowa działają nadal i kierowane są obecnie przez ks. Dziurzyńskiego i ks. Piaseckiego"[89] – pisano w dokumencie SB z 1964 r. W tym samym roku duchowny odszedł z pracy w DA św. Anny. Resort, swoim zwyczajem, interesował się nim właściwie do końca PRL; ostatnia znana notatka służbowa (opracowana na podstawie akt archiwalnych) na jego temat pochodziła z 21 grudnia 1988 r.[90]

W wykazie wrogich duszpasterzy akademickich z 1960 r. wymieniono m.in. ks. Jerzego Dziurzyńskiego z kościoła św. Anny oraz skupiony wokół niego „aktyw akademicki". Grupa IV prowadziła przeciwko niemu sprawę operacyjnej obserwacji, do której w trzecim kwartale 1960 r. pozyskano cennego TW (jego personalia nie są jeszcze znane), utrzymującego bezpośredni kontakt z Dziurzyńskim i jego otoczeniem[91].

Co istotne, Grupa IV prowadziła nadal sprawy operacyjnej obserwacji nie tylko księży Jabłonki i Kantorskiego, ale także byłego duszpasterza kościoła św. Anny Kozłowskiego. Zmierzano do pozyskania TW posiadającego bezpośrednie dotarcie do niego i skupionych wokół niego studentów[92].

W celu ograniczenia aktywności wszystkich tych duchownych stołeczna SB przeprowadzała tzw. rozmowy profilaktyczne, w wyniku których księża zaczęli wykazywać większą ostrożność i coraz bardziej konspirować swoją działalność. Resort odnotował, że w 1960 r. zmalała liczba organizowanych przez nich obozów letnich, a także grono ich uczestników[93].

[89] AIPN, 01283/229, Informacja o działalności DA w m.st. Warszawie, tajne, Warszawa [1964 r.], bp.

[90] AIPN, 0235/1059, Notatka służbowa dotycząca ks. Leona Kantorskiego, tajne, Warszawa, 21 XII 1988 r., k. 210/4.

[91] AIPN, 01283/329, Pismo naczelnika Wydziału III Komendy MO m.st. Warszawy mjr. St. Sławińskiego do naczelnika Wydziału IV Departamentu III MSW w sprawie duszpasterzy przejawiających aktywną działalność wśród młodzieży akademickiej, tajne, Warszawa, 1960 r., bp.

[92] Ibidem.

[93] Ibidem.

W celu dalszego ograniczania aktywności DA planowano: dokładne rozpoznanie działalności duszpasterzy akademickich i „działania profilaktyczne" zmierzające do jej ograniczenia; systematyczne informowanie jednostek terenowych resortu o planowanych obozach duszpasterstwa z zamiarem ich rozwiązania; przeprowadzenie „rozmów profilaktycznych" w przypadku zorganizowania przez duszpasterzy kościoła św. Anny zebrania w mieszkaniu prywatnym któregoś z członków DA i rozwiązanie ich za pośrednictwem WSW Stołecznej Rady Narodowej; powiadamianie rektorów uczelni o studentach skupionych w DA św. Anny z uwzględnieniem możliwości ewentualnego cofnięcia im stypendiów lub odebrania pokojów w domach akademickich[94].

27 stycznia 1961 r. do zastępcy komendanta SB KMMO w m.st. Warszawie wpłynął wniosek o założenie fragmentu sprawy operacyjnej o kryptonimie „Wierni", zatwierdzono go 3 marca tego roku. Była to reakcja na powołanie w tym roku nowego składu KDA (kierował nią ks. Jabłonka). Stwierdzono, że działalność komisji prowadzono w oparciu o kościoły akademickie i inne parafie, na terenie których znajduje się większe skupisko młodzieży akademickiej. Odnotowano tendencję do rozszerzenia liczby tych punktów na poszczególne parafie[95].

Do najbardziej znanych i aktywnych działaczy na tym polu zaliczono księży z kościoła św. Anny: Dziurzyńskiego, Jabłonkę i Kantorskiego. Podkreślono, że przeważnie wykraczając poza ramy duszpasterstwa wykorzystywali różnorodne atrakcyjne formy działania do pozyskania i skupienia wokół siebie młodzieży. Odnotowano, że niejednokrotnie podczas różnego rodzaju spotkań DA padały zarówno ze strony duszpasterzy, jak i członków duszpasterstwa wrogie wypowiedzi wobec PRL[96]. W związku z tym praca stołecznej SB w ramach sprawy „Wierni" miała zmierzać do rozpoznania form i metod działalności duchowieństwa na tym polu oraz stosowania profilaktyki ją ograniczającej[97].

Od 1959 r. ks. Jerzy Dziurzyński prowadził w kościele św. Anny konwersatoria dla studentów, a w l. 1964-1968 był wikariuszem tamtejszej parafii. W tym czasie aparat policyjny kontynuował jego sprawę operacyjną „Fantos". Inwigilacja wykazała, że duchownego cechował wrogi stosunek do PRL, co – jak pisano – „w warunkach pra-

[94] Ibidem.
[95] Ibidem, Wniosek oficera operacyjnego Wydziału III ppor. Cz. Stysia o założenie fragmentu sprawy obiektowej na DA w Warszawie kryptonim „Wierni", tajne, Warszawa, 27 I 1961 r., k. 14.
[96] Ibidem, k. 15.
[97] Ibidem.

cy z młodzieżą jest wysoce szkodliwe". Zarzucano księdzu, że podczas spotkań ze studentami poruszał kwestie polityczne, niejednokrotnie dochodziło do wystąpień antypaństwowych, antykomunistycznych i ataków na marksizm; duchowny występował w nich jako przeciwnik ustroju i zarządzeń władz, a jego wypowiedzi „były zawsze tendencyjne i wypaczone"[98].

Do 1965 r. działalność DA św. Anny ograniczała się do spraw religijnych. Rok akademicki 1965/1966 przyniósł jednak zmiany związane z metodami pracy ks. Dziurzyńskiego, który oprócz stałych konwersatoriów organizował dla studentów z jego duszpasterstwa spływy kajakowe, wycieczki, śniadania niedzielne, wyjścia do kina, na plażę, na sanki itp. Skutkowało to znaczną konsolidacją młodzieży (w sumie ok. 30 osób). Dziurzyński współpracował w tym czasie z innym duszpasterzem kościoła św. Anny ks. Zbigniewem Piaseckim (pełnił tę posługę w l. 1964-1971)[99].

Antypaństwowa postawa Dziurzyńskiego uwidoczniała się zwłaszcza po ogłoszeniu Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich (18 listopada 1965 r.). DA św. Anny przodowało w tym czasie wśród innych duszpasterstw warszawskich w „usprawiedliwianiu" tego gestu hierarchów[100]. W ocenie resortu aktywność duchownego w okresie obchodów Milenium chrztu Polski zmierzała do przeciwstawienia się władzom i zakłócenia porządku publicznego. Na tle pozostałych warszawskich duszpasterzy akademickich był najbardziej aktywny. W l. 1965 i 1966 ks. Dziurzyński starał się wykazać, że władze celowo przeszkadzały Kościołowi w uroczystościach milenijnych, np. utrudniając peregrynację kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Duchowny zachęcał w tym czasie młodzież, by uczestniczyła w uroczystościach wielkiego jubileuszu i wywierała w tym duchu wpływ na innych. Ksiądz zorganizował tzw. straż przyboczną biskupów, która miała interweniować w czasie obchodów milenijnych w Warszawie (24-26 czerwca 1966 r.), gdyby doszło do jakichś inspirowanych przez państwo zamieszek[101]. Wydział III SUSW udaremnił

[98] AIPN, 01283/330, Informacja SB o warszawskich DA, tajne, 6 IV 1967 r., bp.; AIPN, 0208/863, t. 3, Streszczenie materiałów sprawy operacyjnej „Fantos" założonej na ks. Jerzego Dziurzyńskiego, tajne, Warszawa, 9 I 1969 r., k. 125.
[99] Ibidem, k. 126-127.
[100] AIPN, 01283/330, Informacja SB o warszawskich DA, tajne, 6 IV 1967 r., bp.
[101] AIPN, 0208/863, t. 3, Streszczenie materiałów sprawy operacyjnej „Fantos" założonej na ks. Jerzego Dziurzyńskiego, tajne, Warszawa, 9 I 1969 r., k. 127.

działalność tej grupy m.in. poprzez prewencyjne aresztowania i tzw. rozmowy ostrzegawcze.

Po tym okresowym ożywieniu, w roku akademickim 1966/1967 w pracy DA św. Anny nastąpił regres. Zmalała liczba uczestników konwersatoriów, na spotkaniach dominowała niemal wyłącznie tematyka religijna. Ks. Dziurzyński nie bez racji twierdził, że to SB zdezorganizowała mu pracę: na skutek aresztowań odeszli z ośrodka najlepsi działacze, a nowi nie napływali, rodzice mieli pretensje do duszpasterza, że zmarnował karierę ich dzieciom, krytyka dochodziła też ze strony władz kościelnych. W reakcji na to duchowny zamierzał zakonspirować swoją działalność i prowadzić pracę w grupach 2-3 osobowych[102].

W 1968 r. Dziurzyński odszedł z kościoła św. Anny do pracy w parafii w Wawrze. Mimo to nadal pozostawał w operacyjnym zainteresowaniu Wydziału IV KSMO. Sprawa o kryptonimie „Fantos", która dotyczyła jego działalności w DA została przekazana do archiwum[103].

Na marginesie działań SB wobec duszpasterzy kościoła św. Anny warto wspomnieć o dwóch niejasnych incydentach. 29 września 1976 r. wieczorem, podczas nieobecności ks. rektora Tadeusza Uszyńskiego (odprawiał w tym czasie mszę św. w kaplicy Matki Boskiej Loretańskiej), nieznani sprawcy włamali się przez okno od strony ogródka do jego zamkniętego pokoju, skąd skradziono radio, magnetofon oraz otwarto szufladę biurka[104]. Z kolei 15 października 1977 r. we wczesnych godzinach popołudniowych doszło do próby podpalenia kościoła św. Anny. Ogień rozniecono w jego przedsionku; dzięki reakcji osób wchodzących do świątyni pożar zlokalizowano i ugaszono[105].

Jak dotąd nie udało się ustalić, czy za okradzeniem rektora i próbą podpalenia stał aparat bezpieczeństwa, choć takiej hipotezy nie można kategorycznie wykluczyć. Odpowiedzialność za te działania mogła ponosić Samodzielna Grupa „D" Departamentu IV MSW[106].

[102] Ibidem, t. 3, Doniesienie agenturalne TW „Skotnicki", tajne, Warszawa, 14 XII 1966 r., k. 103.

[103] Ibidem, Streszczenie materiałów sprawy operacyjnej „Fantos" założonej na ks. Jerzego Dziurzyńskiego, tajne, Warszawa, 9 I 1969 r., k. 128.

[104] Kronika kościoła św. Anny (V 1975-I 1979), s. 31.

[105] Ibidem, s. 67.

[106] Por. *Informacja o działalności komórek „D" pionu IV byłej Służby Bezpieczeństwa*, „Biuletyn IPN" 2003, nr 1, s. 46 i n.; M. L a s o t a, *O raporcie sejmowej komisji poświęconym Samodzielnej Grupie „D" w MSW*, „Biuletyn IPN" 2003, nr 1, s. 27 i n.; J. Ż a r y n, *Dzieje Kościoła...*, s. 348 i n.

3. Agentura w duszpasterstwie

Cennych informacji o działalności TW w DA św. Anny dostarcza kompletna dokumentacja SB prowadzona w ramach sprawy operacyjnej „Fantos". Wynika z niej, że w l. 1959-1968 resort otrzymywał informacje o działalności ks. Dziurzyńskiego i jego duszpasterstwa w sumie od trzynastu agentów: „Barabasza", „Barbary", „Beaty", „Bruna", „Franciszka", „Jasia", „Jota", „Kaktusa", „Karola Stefańskiego", „Krystyny", „Skotnickiego", „Stefańskiego" i „Tońka". Jak dotąd nie udało się ustalić ich personaliów; z dokumentacji SB można jednak wywnioskować, że większość z nich rekrutowała się spośród studentów.

Jednym ze sposobów ich werbunku był szantaż przy użyciu materiałów kompromitujących. O tej formie pozyskiwania TW mówił w 1959 r. ks. Leonowi Kantorskiemu jeden ze skruszonych studentów – agentów SB. Kandydata na TW wzywano na rozmowę z funkcjonariuszem i zobowiązując do milczenia proponowano współpracę. Przy czym, z jednej strony – w razie odmowy współpracy lub zdrady grożono mu ujawnieniem kompromitującej dokumentacji i bliżej nieokreśloną karą, z drugiej – w przypadku zgody na działalność agenturalną obiecywano pomoc materialną i ułatwienia w ukończeniu studiów[107].

Resort bezpieczeństwa wymagał od agentury, by dostarczała mu jak najwięcej szczegółowych informacji o działalności duszpasterstwa – pielgrzymkach studenckich, różnego rodzaju spotkaniach, wycieczkach, konwersatoriach, konferencjach, obozach letnich i zimowych, działalności gazetki kościelnej, treści kazań duszpasterzy, okolicznościowych wizytach studentów u prymasa Wyszyńskiego itp. Agenci gromadzili informacje o planach duszpasterstwa i źródłach jego finansowania. Ustalali personalia i zbierali bliższe dane o jego członkach, szczególnie tych, którzy wypowiadali się negatywnie o systemie polityczno-społecznym PRL. TW wskazywali ponadto osoby, które mogły zostać zwerbowane; istotne było, aby rekrutowały się spośród członków DA i były blisko związane z duszpasterzami. Agentura skutecznie maskowała swoją działalność, aktywnie angażując się w życie duszpasterstwa, zacieśniając kontakt z opiekunami grup studenckich i duszpasterzami, uczęszczając na msze studenckie i konwersatoria.

Inwigilacja DA prowadzona przez sieć TW pomagała w rozpracowywaniu spraw obiektowych lub na osobę, nie koniecznie związanych

[107] AIPN, 0235/1059, Oświadczenie tzw. agenta celnego „Wojtka" dotyczące ks. Leona Kantorskiego, Warszawa, 18 II 1959 r., k. 84/15-84/16.

bezpośrednio z tą instytucją kościelną. Opisywano np. sytuację w grupie opozycyjnie nastawionych działaczy studenckich Uniwersytetu Warszawskiego (UW) albo próbowano ustalać sprawców rozwieszania ulotek o treści religijnej lub politycznej. Ważne miejsce w działalności agentury zajmowały meldunki o nastrojach politycznych, np. przed świętem 1 Maja.

W latach 60. najcenniejszymi TW stołecznego Wydziału III byli „Jaś" i „Skotnicki"; Wydział IV prowadził ponadto TW „Mariana"[108]. Szczególnie wartościowym agentem był „Skotnicki", który posiadał bardzo dobre dotarcie do księży Dziurzyńskiego, Jabłonki i Piaseckiego. Dzięki niemu SB mogła ustalić plany tych duchownych i częściowo „zabezpieczać" ważniejsze imprezy urządzane przez duszpasterstwo.

Inwigilacja DA św. Anny wzrosła w okresie obchodów milenijnych, szczególnie po ogłoszeniu Orędzia i podczas uroczystości milenijnych w stolicy. Dla przykładu, 14 grudnia 1965 r. „Skotnicki" donosił o reakcjach duszpasterstwa na dokument biskupów, informował o zebraniu w kościele po mszy św., na którym komentowano Orędzie oraz stanowisku księży Dziurzyńskiego i Piaseckiego, którzy poparli gest biskupów i wyjaśniali studentom jego znaczenie. TW charakteryzował ponadto sytuację w środowisku DA oraz studentów UW. SB nakazała agentowi uaktywnić kontakt z duszpasterstwem św. Anny. W rozmowach z duszpasterzami i studentami miał zwracać uwagę na nastroje, planowane przedsięwzięcia, kontrakcje DA. Agenta zobowiązano, by po zdobyciu ciekawszych wiadomości natychmiast skontaktował się ze swoim oficerem prowadzącym – kpt. A. Kwiatkowskim z Wydziału III SUSW[109].

Charakterystyczne wypowiedzi duszpasterzy na temat Orędzia „Skotnicki" dostarczył jeszcze 17 grudnia. Otrzymał zadanie dalszego monitorowania tej sprawy[110]. Agent poinformował też SB o zorganizowaniu przez ks. Dziurzyńskiego grupy studentów, której zadaniem była ochrona „Obrazu Nawiedzenia", nawet przy użyciu siły fizycznej („Skotnicki" był jedną z trzech osób wyznaczonych przez tego duchownego do zabezpieczenia od strony technicznej procesji biskupów z kościoła św. Anny do katedry św. Jana, co miało miejsce 24 czerwca

[108] AIPN, 01283/330, Informacja SB o warszawskich DA, tajne, Warszawa, 6 IV 1967 r.
[109] AIPN, 0208/863, t. 3, Doniesienie TW „Skotnicki", tajne, Warszawa, 14 XII 1965 r., k. 27-28.
[110] Ibidem, Doniesienie TW „Skotnicki", tajne, Warszawa, 18 XII 1965 r., k. 29-30.

1966 r.)[111]. Najpewniej dzięki jego donosom aresztowano prewencyjnie studentów Edwarda Kirpluka i Olszewskiego.

Meldunki o planach kościelnych w związku z Milenium w stolicy składał też „Jaś"[112]. Informował np. o programie uroczystości zaplanowanych na 24 czerwca 1966 r. i szczegółach związanych z peregrynacją „Obrazu Nawiedzenia". Otrzymał zadanie zbierania wiadomości o przygotowaniach do uroczystości milenijnych[113]. „Jaś" rozpoznawał ponadto osoby z DA, którym zrobiono zdjęcia w czasie peregrynacji kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w stolicy. Z imienia i nazwiska rozpoznał Krystynę Kaszubską i dwóch innych mężczyzn z DA, których personaliów jednak nie znał[114]. Ogółem, w okresie obchodów Milenium chrztu w Archidiecezji Warszawskiej (21-26 czerwca 1966 r.) ponad 20 osób z DA św. Anny było indagowanych przez SB i zatrzymywanych na 48 godzin[115]. Niemałą w tym rolę odegrać musieli wspomniani agenci.

TW inwigilujący DA św. Anny w latach 60. byli na ogół gorliwi i sumienni, przedstawiali swoim oficerom prowadzącym dokładne, oddające rzeczywisty stan informacje o aktywności tego środowiska. W latach 1959-1968 co najmniej dwóch z nich – jeden, o nieustalonym pseudonimie i „Barbara" – próbowało wyłamać się ze współpracy z resortem; obaj zostali zdekonspirowani[116].

4. Inwigilacja Warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Diecezjalnej

W 1981 r., staraniem DA św. Anny na czele ks. Tadeuszem Uszyńskim, doszło do powstania Warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki

[111] Ibidem, Notatka służbowa oficera operacyjnego gr. IVa Wydziału III SUSW R. Petersa ze spotkania z TW „Skotnicki", tajne, Warszawa, 20 VI 1966 r., k. 81; Ibidem, Notatka służbowa oficera operacyjnego gr. IVa Wydziału III SUSW R. Petersa ze spotkania z TW „Skotnicki", tajne, Warszawa, 26 VI 1966 r., k. 92-93.
[112] Ibidem, Notatka służbowa oficera gr. IV Wydziału III SUSW por. L. Dereckiego ze spotkania z TW „Jaś", tajne, Warszawa, 8 VI 1966 r., k. 83; Ibidem, Notatka służbowa oficera gr. IV Wydziału III SUSW por. L. Dereckiego ze spotkania z TW „Jaś", tajne, Warszawa, 15 VI 1966 r., k. 84.
[113] Ibidem, Doniesienie TW „Jaś", tajne, Warszawa, 17 VI 1966 r., k. 85.
[114] Ibidem, Notatka służbowa oficera operacyjnego gr. IVa Wydziału III SUSW ppor. W. Górskiego, tajne, Warszawa, 10 I 1966 r., k. 97.
[115] Kronika kościoła św. Anny (1950-1966), s. 57-58.
[116] AIPN, 0235/1059, Oświadczenie tzw. agenta celnego „Wojtka" dotyczące ks. Leona Kantorskiego, Warszawa, 18 II 1959 r., k. 84/15-84/16; AIPN, 0208/863, t. 3, Doniesienie TW „Barbara", tajne, Warszawa, 10 I 1966 r., k. 32; Ibidem, Wykaz TW wykorzystywanych w sprawie „Fantos", tajne, k. 3.

Diecezjalnej (WAPD). Wyrosła ona i wyodrębniła się ze studenckiej „siedemnastki" i była podówczas jedyną środowiskową, związaną z DA diecezjalną pielgrzymką pieszą[117].

13 lipca 1981 r. w stołecznym Wydziale IV zorganizowano naradę poświęconą podsumowaniu przygotowań SB do inwigilacji sierpniowych pielgrzymek pieszych z Warszawy do Częstochowy, w tym I WAPD[118]. Podobne spotkania odbywały się w latach kolejnych. Podczas nich omawiano kwestie związane z organizacyjno-technicznym i operacyjnym „zabezpieczeniem" pielgrzymki[119].

Aby wyeliminować niekorzystne z punktu widzenia władz skutki WAPD 21 lipca 1981 r. Wydział IV SUSW założył sprawę obiektową o kryptonimie „Maraton 81" (prowadzono ją w kolejnych latach pod tą samą nazwą, zmieniając tylko rosnąco ostatnią liczbę)[120]. W jej ramach, zgodnie z wytycznymi Departamentu IV, stosowano działania zmierzające do niedopuszczenia do uprawiania podczas WAPD „wrogiej działalności wykraczającej poza religijny charakter pielgrzymek". W okresie poprzedzającym jej wymarsz, wykorzystując sieć OZI Wydziału III i Wydziału IV SUSW, materiały oficjalne kurii warszawskiej oraz DA św. Anny prowadzono rozpoznanie obejmujące kontrolę: 1) spotkań grup pielgrzymkowych w kościele św. Anny; 2) wytycznych kurii warszawskiej i organizatorów pielgrzymek; 3) liczby pątników; 4) przekroju społecznego pątników oraz przewidywanej ich liczby; 5) rozpoznanie miejsc zakwaterowania i wyżywienia; 6) udziału w pielgrzymce i zamiarach ewentualnego jej wykorzystania przez

[117] M. S z u m o w s k i, *Duszpasterstwo...*, s. 117-119.

[118] AIPN, By 075/23, K. Ł o b o d a, R. P r y b a, *Oddziaływanie duszpasterstwa akademickiego na młodzież podczas warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Diecezjalnej oraz jej operacyjne zabezpieczenie*, tajne, Legionowo 1987, s. 114.

[119] Ibidem, s. 115.

[120] Działania SB przeciwko pielgrzymkom regulowały: 1) Zarządzenie Nr 0063/76 ministra spraw wewnętrznych z 26 X 1976 r. w sprawie zapobiegania zagrożeniom lub naruszeniom porządku i bezpieczeństwa publicznego wywołanego działalnością hierarchii kościelnej, kleru oraz wyznawców; 2) załącznik do Zarządzenia Nr 0063/76 ministra spraw wewnętrznych z 26 X 1976 r. zawierający wytyczne do organizacji współdziałania SB i MO w sprawie zapobiegania zagrożeniom lub naruszeniom porządku i bezpieczeństwa publicznego wywołanym działalnością hierarchii kościelnej, kleru oraz wyznawców; 3) Instrukcja Nr 001/77 Dyrektora Departamentu IV MSW z 15 III 1977 r. w sprawie kategorii osób, na które powinny być prowadzone kwestionariusze ewidencyjne oraz obiektów i zagadnień, na które powinny być prowadzone sprawy obiektowe. AIPN, 01080/141, Praca dyplomowa napisana w WSO MSW im. Feliksa Dzierżyńskiego na temat ograniczeń ruchu pielgrzymkowego przez SB, tajne specjalnego znaczenia, Legionowo 1985 r., s. 27.

aktywistów Konfederacji Polski Niepodległej, Komitetu Samopomocy Społecznej KOR, ROPCiO itp.; 6) udziału w pielgrzymce członków legalnie działających organizacji młodzieżowych i związkowych; 7) zaleceń wydawanych przez organizatorów WAPD wobec jej uczestników dotyczących obecności na pielgrzymce haseł, transparentów, emblematów, znaczków itp.; 8) inicjatyw uczestników pielgrzymki zmierzających do włączania okolicznej ludności w imprezy towarzyszące o charakterze pozareligijnym; 9) zbierania komentarzy i opinii odnoszących się do planowanej pielgrzymki[121].

Poznawano także trasę WAPD: przemierzono ją, analizowano dokumentację fotograficzną i szkice przemarszu pątników. Uzgodniono zakres współpracy grup operacyjnych SB uczestniczących w inwigilacji WAPD. Wydziały III WUSW podejmowały działania operacyjne zmierzające do: eliminowania z udziału w pielgrzymce działaczy zdelegalizowanych organizacji i stowarzyszeń; przeciwdziałania w nawiązywaniu kontaktu pomiędzy członkami „grup antysocjalistycznych" a studentami-pątnikami; osłabiania działań organizatorów zmierzających do podnoszenia atrakcyjności pielgrzymki.

Szczegółowo instruowano TW, zwracając im uwagę na: 1) rozpoznanie przebiegu pielgrzymki (atmosfery, nastrojów, zachowania się pielgrzymów na trasie, w miejscach postoju i podczas noclegów); 2) zabezpieczenie publicznych wystąpień, konferencji, intencji modlitewnych oraz uwag i opinii zgłaszanych na pielgrzymce; 3) udział w pielgrzymce osób związanych z nielegalnymi organizacjami; 4) wykrywanie kolportażu ulotek, nielegalnych wydawnictw oraz ustalenie osób odpowiedzialnych za to; 5) odnotowywanie przypadków wykraczania poza religijny charakter pielgrzymki, a także stosunku do tego jej organizatorów i duchowieństwa; 6) rejestrowanie zachowań nagannych o znamionach wykroczenia lub przestępstwa; 7) ustalanie obecności na pielgrzymce osób znanych z postaw antypaństwowych, kontrolowanie ich zachowań i wystąpień; 8) odnotowywanie docierania do pielgrzymek dziennikarzy zagranicznych, przedstawicieli placówek dyplomatycznych itd.; 9) ustalanie przypadków pomocy udzielanej pątnikom przez miejscową ludność, ocena jej charakteru i zakresu; 10) rozpoznawanie braków, potrzeb i nieporozumień w służbach piel-

[121] AIPN, 01080/134, Praca dyplomowa napisana w WSO MSW im. Feliksa Dzierżyńskiego na temat ograniczeń ruchu pielgrzymkowego przez SB, tajne, Legionowo 1985 r., s. 45-46.

grzymkowych i skuteczności działań poszczególnych służb obsługujących pielgrzymkę[122].

W dniu wymarszu WAPD (5 sierpnia każdego roku) stołeczny Wydział IV prowadził działania ukierunkowane na: ustalenie treści kazania podczas nabożeństwa pożegnalnego odprawianego w kościele św. Anny; lustrację osób mających wziąć udział w pielgrzymce, a zgromadzonych w świątyni i przed jej wejściem; spisywanie numerów rejestracyjnych pojazdów będących na wyposażeniu WAPD[123].

Na pierwszym etapie pielgrzymki Wydział „B" SUSW sporządzał jej dokumentację fotograficzną z uwzględnieniem: pątników – osób świeckich i księży; pojazdów towarzyszących pielgrzymce; przypadków wykroczeń i naruszeń porządku publicznego; transparentów i występujących na nich haseł; zakłóceń porządku w ruchu drogowym spowodowanym przejściem pielgrzymki; innych ważnych z punktu widzenia operacyjnego wydarzeń[124].

Wydział IV SUSW nawiązał kontakt z Wydziałami III i IV WUSW w Piotrkowie Trybunalskim i Skierniewicach w celu nadsyłania mu informacji uwzględniających rozpoznanie: stopnia zaangażowania się członków „Solidarności" Wiejskiej, „Solidarności" Rolników Indywidualnych" oraz „Solidarności" Chłopskiej w przygotowanie i organizację pielgrzymki; opinii i stosunku miejscowego duchowieństwa do WAPD oraz form i zakresu angażowania się go w jej przygotowania; opinii miejscowej ludności oraz jej stosunku do pielgrzymki; planowanego udziału w pielgrzymce przedstawicieli „grup antysocjalistycznych" i prób wykorzystania jej do kolportażu zakazanych materiałów[125].

W oparciu o wytyczne Departamentu IV i przy udziale jego funkcjonariuszy dokonano wielu ustaleń odnośnie do inwigilacji WAPD. Podkreślono, że z uwagi na miejsce organizowania i wymarsz pielgrzymki jednostką wiodącą w jej operacyjnym zabezpieczeniu jest Wydział IV SUSW. Pozostałe wydziały IV, przez których teren przechodzili pątnicy, miały ze sobą ściśle współdziałać na tym polu. Wydziały III i IV SUSW oraz WUSW w Piotrkowie Trybunalskim i Skierniewicach odpowiadały ponadto za agenturalne zabezpieczenie grup pielgrzymkowych formowanych na podległym im terenie. Wspomniane

[122] Ibidem, s. 47-48.
[123] Ibidem.
[124] Ibidem, s. 48.
[125] AIPN, By 075/23, K. Łoboda, R. Pryba, *Oddziaływanie duszpasterstwa akademickiego na młodzież podczas warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Diecezjalnej oraz jej operacyjne zabezpieczenie*, tajne, Legionowo 1987, s. 114.

podmioty zobowiązano do podjęcia przedsięwzięć zmierzających do eliminowania z udziału w WAPD działaczy zawieszonych i zdelegalizowanych organizacji, stowarzyszeń związkowych i społecznych, przeciwdziałanie w docieraniu do młodzieży akademickiej członków „grup antysocjalistycznych", a także osłabianie działań organizatorów zmierzających do podnoszenia atrakcyjności pielgrzymki[126]. Departament IV zobligował równocześnie Wydziały IV WUSW w Piotrkowie Trybunalskim i Skierniewicach do przesyłania planów tygodniowych dotyczących operacyjnego zabezpieczenia przemarszu WAPD na podległym im terenie. W planach tych jednostki terenowe uwzględniały stopień angażowania się miejscowej ludności w przygotowanie do przyjęcia pątników, wskazywano zarazem możliwość przyłączenia się do nich osób znanych z antypaństwowej działalności[127].

Wydział IV SUSW nawiązał też współpracę z WdSW. Jego pracowników zobligowano do zwracania uwagi kierownictwu pielgrzymki na jej właściwy – religijny charakter pod sankcją usunięcia z niej osób nie stosujących się do tych zaleceń. Podobne rozmowy z przedstawicielami kurii warszawskiej, łódzkiej i częstochowskiej prowadziły odpowiednie władze wojewódzkie. Współpraca Wydziału IV z WdSW przynosiła pożądane efekty, zwłaszcza w l. 1984-1985[128].

Funkcje organizacyjno-koordynujące w zakresie operacyjnego zabezpieczenia pielgrzymek sprawował Wydział III, a w zakresie analityczno-informacyjnym Wydział I Departamentu IV. W operacyjnym zabezpieczeniu pielgrzymki wiodącą rolę pełnił Wydział IV WUSW przy współudziale Wydziału III, V i VI oraz MO z terenu, których wyruszały pielgrzymki. Wydział IV WUSW obejmował kontrolą operacyjną uczestniczących w pielgrzymce księży, zakonnice i kleryków, a także osoby świeckie. Pozostałe wydziały SB WUSW kontrolowały pątników zgodnie z zakresem ich zainteresowania. Wydziały IV, przez których rejon przechodziły grupy pielgrzymkowe uczestniczyły w ich operacyjnym zabezpieczeniu, podporządkowując swoje działania wydziałom wiodącym.

W ocenie resortu cały ruch pątniczy w l. 1981-1983 wykorzystywano do politycznych manifestacji zmierzających do podtrzymywania wrogiego stosunku do państwa. Wyrażało się to m.in. w demonstrowaniu przekonań politycznych za pomocą pieśni, okrzyków, gestów,

[126] Ibidem, s. 115-116.
[127] Ibidem, s. 117.
[128] Ibidem.

malowaniu haseł i napisów, kolportowaniu nielegalnych wydawnictw itp., eksponowaniu w grupach pielgrzymkowych symboli o politycznej wymowie, wykorzystywaniu nauk religijnych, przemówień, pieśni religijnych i intencji modlitewnych do upowszechniania „szkodliwych politycznie treści"[129]. Istotne zagrożenia dostrzegano ze strony WAPD; SB od początku oceniała ją krytycznie: „zachowanie się jej uczestników wskazuje na ogromną różnicę pomiędzy deklaracjami kleru, a stanem faktycznym. Rutynowe czynności religijne przewidziane dla tej formy aktywności religijnej [...] wykonywane są zazwyczaj przy dużym emocjonalnym zaangażowaniu uczestników, nasycone są przez organizatorów nie tylko treściami religijnymi, ale także społecznymi stwarzającymi okazję do i zachętę do manifestowania swych poglądów i postaw politycznych"[130]. Uznano, że kierownictwo pielgrzymki dawało możliwość nie tylko pełnej kontestacji religijnej, ale też swobody w zakresie oceny sytuacji społeczno-politycznej „zabarwianej często postawami wrogości"[131]. Pielgrzymkę traktowano jako swoisty parasol ochronny dla osób, które były aktywnymi członkami zdelegalizowanego Niezależnego Zrzeszenia Studentów (NZS), a także innych wrogich wobec państwa struktur.

W ocenie resortu WAPD miała charakter szczególny w 1983 r. Złożyła się na to z jednej strony wizyta apostolska papieża Jana Pawła II (w tym zwłaszcza jego spotkanie z młodzieżą w Częstochowie 17 lipca 1983 r.), z drugiej niezadowolenie wywołane zabójstwem Grzegorza Przemyka (14 maja 1983 r.). W efekcie tego podczas pielgrzymki odnotowano większe, niż w latach poprzednich zaangażowanie się osób wrogo ustosunkowanych wobec sytuacji społeczno-politycznej w Polsce. Odbiciem tego było, obok znacznej frekwencji (5,2 tys. pielgrzymów) wiele antypaństwowych treści, jakie pojawiały się na konferencjach, transparentach i w intencjach modlitewnych. Nawiązywały one m.in. do NSZZ „Solidarność" i NZS. Eksponowano flagi i transparenty o antypaństwowym charakterze[132].

[129] AIPN, 01080/134, Praca dyplomowa napisana w WSO MSW im. Feliksa Dzierżyńskiego na temat ograniczeń ruchu pielgrzymkowego przez SB, tajne, Legionowo 1985 r., s. 34-35.
[130] Ibidem, s. 34.
[131] AIPN, By 075/23, K. Ł o b o d a, R. P r y b a, *Oddziaływanie duszpasterstwa akademickiego na młodzież podczas warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Diecezjalnej oraz jej operacyjne zabezpieczenie*, tajne, Legionowo 1987, s. 110.
[132] Ibidem, s. 128.

Sytuacja ta nakładała na „grupę zabezpieczającą" SB, a także sieć TW dodatkowe zadania, związane z pogłębieniem informacji i intensyfikację działań operacyjnych. Zwiększono liczbę spotkań z agenturą, podczas których starano się ujawnić powstałe zagrożenia[133].

Z jednej strony działania aparatu bezpieczeństwa i interwencje innych podmiotów administracji państwowej, z drugiej wypracowany przez Episkopat regulamin pielgrzymek pieszych oraz zdecydowana postawa kierownictwa WAPD zmierzająca do eliminacji akcentów politycznych z pielgrzymki sprawiły, że w ocenie funkcjonariuszy SB w l. 1984-1985 nastąpiła poprawa w zachowaniu się uczestników WAPD. O ile incydentalnie dochodziło jeszcze do zdarzeń nacechowanych wrogością do władz, o tyle przywrócono zdecydowanie religijnych charakter pielgrzymki[134].

W 1985 r. SB odnotowała dalszy spadek upolitycznienia pielgrzymek warszawskich, w tym WAPD. Przyczyn tego doszukiwano się nie tylko we własnych działaniach, ale także w wydaniu przez Sekretariat Episkopatu Polski „Ramowego Regulaminu Pielgrzymek Pieszych", który zatwierdzał poprzedni – tymczasowy. Dokument ten był podstawą dla władz administracyjnych do egzekwowania zawartych w nim postanowień. Potwierdzeniem spokojnego przebiegu pielgrzymek akademickich były informacje przekazywane przez TW oraz podchorążych Wyższej Szkoły Oficerskiej (WSO) im. Feliksa Dzierżyńskiego w Legionowie.

Także w 1986 r. nastąpiło ograniczenie negatywnych z punktu widzenia władz zjawisk obecnych podczas WAPD. Praca operacyjna oraz działania profilaktyczne SB spowodowały, że jej organizatorzy bardziej przestrzegali przyjętych ustaleń i regulaminów[135]. Niemniej w sierpniu tego roku oceniano, że stosowane do tej pory administracyjne i prawne środki oraz metody ograniczania przejawów pozareligijnej działalności pielgrzymki nie zawsze przynosiły pożądane efekty. TW nie byli w stanie we wszystkich przypadkach podołać zleconym im zadaniom. Informacje uzyskane od nich były zbyt powierzchowne i nie zawsze odzwierciedlały rzeczywistość. Wynikało to nie tylko z obawy przed dekonspiracją, ale też z nieznajomości przedmio-

[133] Ibidem, s. 129.
[134] AIPN, 01080/134, Praca dyplomowa napisana w WSO MSW im. Feliksa Dzierżyńskiego na temat ograniczeń ruchu pielgrzymkowego przez SB, tajne specjalnego znaczenia, Legionowo 1985 r., s. 38.
[135] AIPN, By 075/23, K. Ł o b o d a, R. P r y b a, *Oddziaływanie duszpasterstwa akademickiego na młodzież podczas warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Diecezjalnej oraz jej operacyjne zabezpieczenie*, tajne, Legionowo 1987, s. 130.

tu zainteresowań SB. Słabość sieci TW wynikała ponadto z ich niedostatecznego przeszkolenia[136].

W obliczu aktywizacji Kościoła na polu DA najistotniejszym zadaniem było więc możliwie najszybsze ograniczenie jego oddziaływania na młodzież. Ponieważ, jak słusznie uznano, „realia nie stwarzały takiej możliwości", niebagatelną rolę w tej mierze miała nadal pełnić SB, której zadaniem było ujawnianie przypadków wrogiej i pozareligijnej działalności organizatorów i uczestników WAPD oraz jej dalsze ograniczanie[137].

W notatce Wydziału IV SUSW z 16 września 1986 r. pisano, że w obrębie działań politycznych i administracyjnych wobec Kościoła na tym polu wskazanym było: bardziej rygorystyczne egzekwowanie przepisów prawnych odnoszących się do organizacji pielgrzymek oraz zobligowanie biskupów, by sprawowali właściwy nadzór nad ich przebiegiem; przedstawienie stronie kościelnej faktów pozareligijnego charakteru pielgrzymek w celu podjęcia konkretnych działań zmierzających do wyegzekwowania ich „właściwego" charakteru; eliminowanie z pielgrzymek osób nieprzestrzegających ich regulaminu[138].

5. Inwigilacja WAPD przez studentów WSO w Legionowie

Niepokój związany z rosnącą popularnością pielgrzymek warszawskich i powstaniem WAPD zmobilizował SB do zwiększenia liczby agentów kontrolujących te formy życia religijnego. W tym celu w 1984 r. Wydział IV SUSW postanowił wykorzystać odpowiednio dobranych i przeszkolonych studentów WSO im. Feliksa Dzierżyńskiego w Legionowie do inwigilacji IV WAPD organizowanej w dniach 5-14 sierpnia 1984 r. oraz 273. pielgrzymki organizowanej przez paulinów przy współudziale DA św. Anny, a wyruszającej ze stolicy w grupach – tzw. piętnastce (młodzież) i siedemnastce (studenci)[139]. Postanowiono ich skierować do tych zespołów pielgrzymkowych, które nie były inwigilowane przez agenturę Wydziału IV SUSW i innych wydziałów operacyjnych SUSW, a w których mogły wystąpić poważne zagrożenia dla państwa. W zamyśle resortu studenci WSO pełnili rolę TW. Zapewniało to Wydziałowi IV napływ sprawdzonych, przygotowanych fachowo informacji, z kolei

[136] Ibidem, s. 132-133.
[137] Ibidem, s. 134.
[138] Ibidem, s. 131.
[139] AIPN, 01080/141, Praca dyplomowa napisana w WSO MSW im. Feliksa Dzierżyńskiego na temat ograniczeń ruchu pielgrzymkowego przez SB, tajne specjalnego znaczenia, Legionowo 1985 r., s. 51.

studenci – przyszli oficerowie SB zapoznawali się z problematyką „pionu wyznaniowego" oraz sprawdzali się w roli TW, co miało im pozwolić na lepsze poznanie zasad pracy z nimi w praktyce zawodowej.

Do najważniejszych zadań studentów WSO należało: 1) ujawnianie na pielgrzymkach przypadków działalności propagandowej duchowieństwa, członków zdelegalizowanych organizacji lub „grup antysocjalistycznych"; 2) ujawnianie zorganizowanych akcji: petycji, kolportażu nielegalnych materiałów o treści politycznej; 3) ujawnianie wystąpień sprzecznych z religijnym charakterem pielgrzymek, podważania decyzji władz w sferze gospodarczej, politycznej, stosunków z Kościołem oraz organizacjami społecznymi i zawodowymi; 4) demaskowanie nieprzestrzegania przez duchowieństwo i świeckich pątników „Tymczasowego Ramowego Regulaminu Pielgrzymek" oraz zarządzeń administracyjnych; 5) głębokie rozpoznanie nauk, konferencji, odczytów i dyskusji podejmowanych na trasach pielgrzymek, podczas odpoczynków i w miejscach noclegowych; 6) ujawnianie wszelkich innych działań organizatorów lub pątników wykraczających poza religijny charakter pielgrzymek, a będących w zainteresowaniu SB[140].

Wydział V Departamentu IV zaakceptował zaproponowaną przez stołeczny Wydział IV koncepcję użycia studentów WSO, po uzgodnieniach z Kierownictwem Służbowym WSO przystąpiono do jej realizacji. Spośród studentów II roku wybrano 22 podchorążych kierując się przy tym: ich stażem pracy w wydziałach operacyjnych SB; znajomością problematyki tzw. pionu wyznaniowego SB; umiejętnością nawiązywania kontaktów; predyspozycjami fizycznymi i psychicznymi niezbędnymi do realizacji wyznaczonego im zadania (dobry stan zdrowia, kondycja fizyczna, odporność na stres itp.); odpowiednim wiekiem, nie pozwalającym im wyróżniać się od innych studentów uczestniczących w pielgrzymce[141].

W WSO zapoznano wytypowanych studentów z problematyką pionu IV w zakresie operacyjnego zabezpieczenia oraz zadań SB w związku z pielgrzymkami, zwracano uwagę na charakter zagrożeń jakie stwarzały państwu pielgrzymki warszawskie. W dniach je poprzedzających przeprowadzono szkolenie; oddelegowani w tym celu funkcjonariusze Wydziału IV SUSW określili zadania, jakie czekały udających się na pielgrzymkę studentów WSO oraz sposób ich realizacji. Szczególną uwagę zwracano na zachowanie konspiracji, czas, miejsce zasadniczych i rezerwowych spotkań z funkcjonariuszami nadzorującymi pielgrzym-

[140] Ibidem, s. 47-48.
[141] Ibidem, s. 48-49.

kę oraz zachowanie podchorążych uczestniczących w zabezpieczeniu, które nie powinno odbiegać od postępowania uczestników poszczególnych grup pątniczych.

Niektórzy studenci WSO nie posiadali niezbędnego doświadczenia w inwigilacji pielgrzymki oraz nie znali trasy przemarszu grup pielgrzymkowych. Specjalnie dla nich zorganizowano więc objazd tras pielgrzymki oraz omówiono procedurę spotkań z funkcjonariuszami kontrolującymi jej przebieg na poszczególnych etapach.

Tuż przed wymarszem na WAPD podchorążowie WSO otrzymali od funkcjonariuszy Wydziału IV SUSW sfałszowane dokumenty: dowód osobisty, legitymację studencką oraz zezwolenie proboszcza na udział w pielgrzymce. Kierowano się przy tym ich sugestiami odnośnie do imienia i nazwiska, adresu i nazwy uczelni, na którą wystawiano podrobioną legitymację studencką. Celem tego było ułatwienie zapisania się do grup pielgrzymkowych oraz uchronienie studentów WSO przed podaniem prawdziwych danych osobowych, miejsca zamieszkania itp.

Studenci ci otrzymali ponadto sprzęt turystyczny (śpiwory i namioty), żywność, a także pieniądze na wydatki związane z realizacją powierzonego im zadania. Wliczono w to opłaty związane z: tzw. wpisowym, przewozem bagaży, korzystaniem z pół namiotowych, wyżywieniem, zbiórkami na cele dobroczynne organizowanymi przez duchowieństwo, zakupem rozprowadzanych wśród pątników wydawnictw itp.[142]

Po pierwszym i po każdym kolejnym etapie pielgrzymki studenci WSO, zachowując zasady konspiracji, spotykali się z funkcjonariuszami SB. Odbywało się to zwykle na początku lub na końcu miejscowości w godzinę po przybyciu do niej pątników. Zgodnie z przyjętymi założeniami, informacje przekazywane przez studentów WSO dotyczyły najczęściej: 1) tematyki konferencji, nauk, odczytów i dyskusji prowadzonych przez duchowieństwo i pielgrzymów świeckich podczas przemarszu, odpoczynków oraz w miejscach noclegów; 2) składu uczestników danej grupy pielgrzymkowej, ich liczby, nazwisk, w tym bliższych danych o przewodniku grupy, przydzielonych mu do pomocy księżach, klerykach, braciach i siostrach zakonnych; 3) występowania nastrojów niezadowolenia wśród pątników i ich przyczyn; 4) prób dotarcia do grup pielgrzymkowych członków „ugrupowań antysocjalistycznych"; 5) szkodliwych politycznie i ideologicznie inicjatyw podejmowanych przez duchowieństwo oraz pozostałych pątników; 6) próbach organizowania akcji, petycji, kolportażu haseł

[142] Ibidem, s. 49-51.

i pism bezdebitowych oraz innych dokumentów zawierających szkodliwe politycznie treści; 7) ogłaszanych przez księży intencjach o wydźwięku politycznym; 8) przypadków wystąpień sprzecznych z religijnym charakterem pielgrzymek, podważaniem decyzji władz w dziedzinach gospodarczych, politycznych oraz stosunków z Kościołem, organizacjami społecznymi i zawodowymi; 9) sposobach działania i sprawności służb porządkowych, medycznych, kwatermistrzowskich i zaopatrzenia powołanych przez organizatorów pielgrzymek; 10) wszelkich innych poczynań organizatorów lub pątników wykraczających poza „Tymczasowy Ramowy Regulamin Pielgrzymek Pieszych", a nie mających nic wspólnego z religijnym charakterem pielgrzymki[143].

W oparciu o informacje zebrane od studentów WSO funkcjonariusze Wydziału IV sporządzali codziennie meldunek operacyjny o przebiegu pielgrzymek, który następnie w formie szyfrogramu przesyłano do SUSW. Zarówno na tej podstawie, jak i w oparciu o materiały operacyjne uzyskane od wydziałów IV, meldunków wydziałów „B" oraz MO, kierownictwo Wydziału IV SUSW sporządzało informację dla Wydziału V Departamentu IV. Niektóre opracowane w ten sposób wiadomości przekazywano na bieżąco czynnikom politycznym, wykorzystywano do rozmów z kierownictwem pielgrzymek oraz do dokumentowania przebiegu pielgrzymek w celach propagandowych, procesowych i operacyjnych[144].

Mimo pozytywnych skutków obecności studentów WSO w pielgrzymkach z 1984 r. ich przygotowanie do inwigilacji wymagało korekty. Stwierdzono wiele mankamentów i sytuacji, które groziły ich dekonspiracją. W związku z tym, po pielgrzymce w 1984 r. podchorążowie WSO zgłosili postulaty zmierzające do zwiększenia efektywności ich działania w latach przyszłych, w tym zwłaszcza do uniknięcia dekonspiracji. Zaakcentowano potrzebę zwracania szczególnej uwagi na sfałszowane skierowania z parafii, by były zgodne z adresami w tzw. dokumentach legalizacyjnych. Studenci WSO powinni znać krótką charakterystykę parafii i jej proboszcza, który „wystawia" im zaświadczenie. Należało zdobyć dokładniejszą wiedzę o uczelniach, na których „studiowali" podchorążowie. Powinni się oni też zapoznać wcześniej z innymi imprezami kościelnymi związanymi z pielgrzymką, np. dniami skupienia, rekolekcjami, mszami św. itp. odbywającymi się w kościołach św. Anny i paulinów.

[143] Ibidem, s. 52-53.
[144] Ibidem, s. 54.

Studenci WSO – wzorem innych pątników – powinni tworzyć większe – cztero-sześcioosobowe grupy (odbiegali od tej reguły, występując po dwóch). Należało też dopracować spotkania z funkcjonariuszami „obsługującymi" pielgrzymkę tak, by nie tylko zawsze znajdowali się niedaleko od miejsca noclegu, ale także byli bardziej upodobnieni do pątników. Podczas spotkań to właśnie ci funkcjonariusze powinni zadawać studentom WSO pytania wynikające z określonej sytuacji, a nie tylko przyjmować od nich meldunki i wysłuchiwać relacji. Należało rozważyć możliwość utworzenia „ruchomego punktu kontaktowego" w pojeździe, z którego sprzedawano by pielgrzymom produkty spożywcze; umożliwiłoby to nawiązanie łatwiejszego kontaktu z funkcjonariuszem „obsługującym" pielgrzymkę i gwarantowało lepsze zakonspirowanie. Liczono ponadto na lepsze zaopatrzenie w sprzęt turystyczny, fotograficzny i nagrywający oraz zapewnienie dodatkowych funduszy. W celu ułatwienia ustalenia tożsamości pątników znajdujących się w zainteresowaniu SB należało spowodować, by każdy z pątników bezwzględnie przestrzegał wymogu podpisywania bagaży z podaniem adresu zamieszkania. Sugerowano ponadto wysłanie większej liczby studentów WSO na pielgrzymki, co miało umożliwić bardziej wszechstronne jej rozpoznanie operacyjne i zdobycie dokładniejszych informacji o sytuacji w poszczególnych grupach pielgrzymkowych[145].

W materiale operacyjnym Wydziału IV SUSW dotyczącym sprawy obiektowej „Maraton 86" także uznano za celowe wprowadzenie w przyszłości do „zabezpieczenia" WAPD większej grupy podchorążych WSO (co najmniej dwóch do każdej grupy). Dałoby to możliwość pełnego rozpoznania jej przebiegu i ujawnienia interesujących SB faktów. Wymagało to także dobrego przygotowania, przeszkolenia i określenia zadań dla tych osób. W związku z tym postulowano: przeprowadzenie szerokiego i dogłębnego instruktażu na temat programu WAPD; przewidywanie potencjalnych wrogich wystąpień; wykorzystanie do działań operacyjnych materiałów operacyjnych oraz publikacji kościelnych; zapoznanie studentów WSO z dotychczasowymi doświadczeniami i wnioskami wyniesionymi z inwigilacji poprzednich pielgrzymek; przeprowadzenie szkolenia z zakresu wrogiej działalności studentów i duchowieństwa; objazd pierwszych odcinków trasy pielgrzymki; zapoznanie studentów WSO z zadaniami, jakie będą realizowane w trakcie pielgrzymki; przygotowanie „dokumentów legalizacyjnych" oraz dobrze spreparowanych

[145] Ibidem, s. 55-59.

życiorysów agentów z WSO, które pozwoliłyby na swobodę w wykonywaniu zleconych im zadań[146].

W dalszym ciągu przy doborze podchorążych z WSO należało się kierować ich dobrą znajomością problematyki kościelnej, młodym wiekiem, dobrą kondycją fizyczną, odpowiednimi cechami psychofizycznymi, a także długim stażem pracy w resorcie. Było to podyktowane specyfiką pracy operacyjnej na tym polu, a także możliwością dekonspiracji. Aby osiągnąć założony cel, którym było wyeliminowanie wszelkiej pozareligijnej działalności w WAPD, należało, podobnie jak w poprzednich latach, pobudzać czynniki administracyjne do natychmiastowego reagowania na wszelkie przejawy wrogiej działalności niezgodnej z realizowanym programem pielgrzymki[147].

W SB rozważano ponadto stosowanie podczas WAPD działań operacyjnych o charakterze specjalnym, które obok dezintegracji mogłyby wytworzyć wśród pątników niechęć do uczestnictwa w kolejnych pielgrzymkach. Ważną rolę miała tu spełniać dezinformacja zmierzająca do zrażenia miejscowej ludności i duchowieństwa do przyjmowania i goszczenia w swoich domach pielgrzymów WAPD. Oceniano, że wdrożenie tych działań oraz właściwa współpraca z organami administracji państwowej mogłyby przynieść pożądane efekty – z jednej strony eliminację z pielgrzymki działalności pozareligijnej, z drugiej zahamowanie wzrostu liczby jej uczestników[148].

Inwigilacja WAPD przez studentów WSO przyczyniła się do zdobycia o niej wielu cennych informacji i zebrania doświadczeń, które mogły zostać wykorzystane do jej dalszego „operacyjnego zabezpieczenia". Zaangażowanie podchorążych zyskało uznanie kierownictwa Departamentu IV i potwierdziło koncepcję ich wykorzystania wypracowaną przez Wydział IV SUSW. O efektach pracy podchorążych decydowały ich predyspozycje (zwłaszcza umiejętność nawiązywania kontaktu i pogłębiona znajomość obszaru zainteresowań SB), które były znacznie wyższe od tych, które cechowały „zwykłych" TW. Z praktyki l. 1983-1986 wynikało, że udział studentów WSO w „zabezpieczeniu" WAPD, obok zadań wynikających z istoty operacyjnego zabezpieczenia, pozwolił na doraźną kontrolę pracy wykonywanej na tym polu przez TW[149].

[146] AIPN, By 075/23, K. Ł o b o d a, R. P r y b a, *Oddziaływanie duszpasterstwa akademickiego na młodzież podczas warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Diecezjalnej oraz jej operacyjne zabezpieczenie*, tajne, Legionowo 1987, s. 135-136.
[147] Ibidem, s. 136-137.
[148] Ibidem, s. 137.
[149] Ibidem, s. 135.

Inwigilacja DA św. Anny była z jednej strony pochodną działań zaprogramowanych na szczeblu centralnym resortu bezpieczeństwa (ministerstwo, departamenty odpowiedzialne za walkę z opozycją świecką i Kościołem), a odnoszących się do wszystkich duszpasterstw akademickich[150], z drugiej zaś wynikała z inicjatyw podejmowanych przez stołeczne ogniwa aparatu policyjnego. W obu przypadkach zwracano szczególną uwagę na aktywność duszpasterzy i członków duszpasterstwa.

Ciężar zdobywania informacji o DA spoczywał na agenturze, która uaktywniała się zwłaszcza w okresach zwiększonego napięcia na linii państwo-Kościół (np. podczas inspirowanego przez władze konfliktu wokół obchodów Milenium chrztu Polski) i niestabilnej sytuacji polityczno-społecznej w kraju (np. na początku lat 80.). Liczba TW w DA św. Anny była zmienna, w świetle analizowanych źródeł wahała się od kilku do kilkunastu osób. Naprawdę cennych agentów było jednak niewielu, zwykle dwóch lub trzech. Ich działania były na ogół efektywne i w świetle zachowanej dokumentacji pozwalały resortowi bezpieczeństwa skutecznie infiltrować warszawskie duszpasterstwo. Dzięki TW np. rozpoznawano wewnętrzne i zewnętrzne formy jego działalności, gromadzono dokumentację o jego członkach, poznawano i neutralizowano inicjatywy DA, które z perspektywy władz były niebezpieczne dla interesów państwa. Agentura ulokowana w duszpasterstwie mogła w pewnych okresach wywierać wpływ na określone formy jego działalności (np. konwersatoria, WAPD) tak, by wyeliminować z nich akcenty polityczne.

Resort stosował szeroką gamę środków wymierzonych w DA św. Anny – od szykan po represje: przeprowadzano tzw. rozmowy ostrzegawcze i profilaktyczne z duszpasterzami akademickimi i członkami duszpasterstwa, rozwiązywano obozy letnie i zimowe, stosowano różnorodne sankcje karne wobec ich uczestników, rozwiązywano spotkania członków duszpasterstwa, studentom z DA utrudniano kontynuowanie nauki, starano się kompromitować duszpasterzy i aktywnych członków duszpasterstwa, dokonywano ich zatrzymań i aresztowań, na różny sposób ograniczano animowany przez duszpasterstwo ruch pielgrzymkowy, nie można też całkowicie wykluczyć działań terrorystycznych samodzielnej grupy „D" Departamentu IV MSW.

Aparat policyjny odnotował kilka sukcesów w inwigilacji DA św. Anny: przyczynił się do niemal całkowitego jego zamarcia w l. 1954-1956, skutecznie inwigilował duszpasterzy (np. Dziurzyńskiego i Kantorskiego) wpływając na stopniowe ograniczanie ich aktywności, wyeliminował akcenty polityczne z WAPD.

Specyficzną cechą DA św. Anny było to, że w przeciwieństwie do niektórych innych duszpasterstw, np. w Lublinie czy Łodzi, nie było uznawane przez resort bezpieczeństwa za ośrodek szczególnie niebezpieczny pod względem politycznym. Stan ten wynikał nie tyle z działań UB/SB, co raczej ze świadomej i konsekwentnej linii programowej przyjętej w środowisku tego duszpasterstwa. Hierarchia, członkowie KDA i Referatu DA, rektorzy i duszpasterze dążyli konsekwentnie do wyeliminowania z profilu działalności DA św. Anny wszelkich zjawisk, które mogły zostać odczytane przez aparat władzy jako wyraz politycznej kontestacji. Było to o tyle uzasadnione, że duszpasterstwo zajmując centralną pozycję wśród innych tego typu instytucji w Archidiecezji Warszawskiej skupiało na sobie większe zainteresowanie resortu; jaskrawe przypadki działań o charakterze politycznym mogły skutkować poważnymi konsekwencjami tak dla samego ośrodka, jak i jego członków. W tym kontekście przedsięwzięcia resortu wpływające na ograniczanie „rozpolitykowania" DA św. Anny nie osłabiały go w jakiś szczególny sposób.

Generalnie, mimo starań resortu bezpieczeństwa oraz współpracujących z nim podmiotów administracji państwowej, organizacji studenckich i władz uczelni nigdy po 1956 r. nie udało się ani całkowicie ograniczyć działalności DA św. Anny, ani doprowadzić wśród młodzieży akademickiej do braku zainteresowania tą formą ewangelizacji. Różnorodne szykany nie zahamowały rozwoju duszpasterstwa, które stopniowo i systematycznie rozszerzało zakres swojej aktywności religijno-społecznej. Rokrocznie skupiało ono kolejne grupy studentów, którzy znajdowali tu pole do nieskrępowanego rozwoju duchowego, pogłębiania zainteresowań, kształtowania charakteru i postaw obywatelskich, otrzymywała wreszcie wsparcie duchowe i materialne. Z tej perspektywy walka aparatu policyjnego z DA św. Anny okazała się nieskuteczna.

Aktywność Duszpasterstw Akademickich (DA) nie mieściła się w logice ustrojowej Polski Ludowej. Ograniczanie ich działalności było elementem represyjnej polityki wobec Kościoła i walki o rząd dusz

[150] O działaniach resortu wobec innych DA zob. M. Choma-Jusińska, *Rola duszpasterstwa...*, s. 170 i n.; K. Jarkiewicz, *Manifestacja...*, s. 97 i n.; K. Pawlina, *Młodzież i jej duszpasterze w czasach zniewolenia*, Warszawa 1993, s. 11 i n.; *eadem*, *Duszpasterstwa akademickie Krakowa po II wojnie światowej*, Kraków 2004; M. Przybysz, *Wyspy wolności...*, s. 93 i n.; S. Puchała, *Duszpasterstwo akademickie w diecezji katowickiej w latach 1947-1992*, Katowice 2007.

młodego pokolenia. Zadanie to wykonywał przede wszystkim aparat policyjny. Początkowo, w latach 40. i 50., inwigilacja duszpasterstw nie była szczególnie silna, co było związane ze słabością tych struktur, które odbudowywały się po tragicznych doświadczeniach wojennych i szukały przestrzeni swobodnej działalności w nowej, komunistycznej rzeczywistości. Z czasem, szczególnie od drugiej połowy lat 60., gdy rola DA znacznie wzrosła (m.in. na skutek prac Soboru Watykańskiego Drugiego ożywiającego udział świeckich w życiu Kościoła), środowiska te stały się obiektem stałej i głębokiej infiltracji resortu. Dotyczyło to także najważniejszego ośrodka DA w stolicy skupionego przy kościele św. Anny. Wachlarz działań UB/SB stosowanych wobec niego w l. 1945-1989 był szeroki i generalnie sprowadzał się do możliwie maksymalnego ograniczania tych form aktywności duszpasterzy akademickich i studentów – członków DA, które kolidowały z interesem politycznym PRL. Aparat policyjny odnotował na tym polu kilka sukcesów: przyczynił się do niemal całkowitego zamarcia duszpasterstwa w l. 1954-1956, skutecznie inwigilował jego duszpasterzy, ograniczając ich aktywność, w latach 80. wyeliminował akcenty polityczne z pielgrzymek animowanych przez DA św. Anny. Generalnie, nigdy po 1956 r. nie udało się SB całkowicie ograniczyć działalności DA św. Anny i doprowadzić wśród studentów do braku zainteresowania tą formą ewangelizacji. Różnorodne represje nie zahamowały rozwoju warszawskiego duszpasterstwa, które stopniowo i systematycznie rozszerzało zakres swojej aktywności.

BARTŁOMIEJ NOSZCZAK

Aspects choisis de la surveillance de l'Aumônerie Universitaire Sainte-Anne à Varsovie par les services de sécurité de la République Populaire de Pologne (1945-1989)

Résumé

La Surveillance de l'Aumônerie Universitaire Sainte-Anne fut d'une part, une conséquence des démarches planifiées à l'échelle centrale par les services de sécurité (ministère, département responsable de la lutte contre l'opposition laïque et contre l'Eglise). Ces démarches visaient toutes les aumôneries universitaires. Mais la Surveillance de celle de Sainte-Anne résultait aussi des initiatives entreprises par les chaînons de l'appareil policier de la capitale. Dans les deux cas, on soulignait surtout l'activité des aumôniers et des membres de l'aumônerie.

La tâche liée au rassemblement de renseignements sur l'Aumônerie Universitaire, reposait sur le service d'espionnage, qui s'activait surtout dans les périodes de tension accrue sur la ligne Etat-Eglise (p.ex. pendant le conflit inspiré par les autorités, autour des festivités liées au Millième anniversaire du baptême de la Pologne) et lors de certains évènements socio-politiques (p. ex. au début des années 80.). A la lumière des sources analysées, le nombre d'éléments de l'Aumônerie Universitaire Sainte-Anne collaborant secrètement avec les services de renseignements, variait de moins de dix à plusieurs dizaines de personnes. Si les agents vraiment précieux n'étaient pas nombreux, (habituellement deux ou trois), leur activité fut généralement très efficace. La documentation conservée laisse penser que cette activité permettait réellement aux services de renseignements d'infiltrer l'aumônerie de Varsovie. Grâce aux collaborateurs secrets des services, on était au courant p. ex. des formes internes et externes de son activité, on rassemblait une documentation sur ses membres, on cherchait à connaître et à neutraliser les initiatives de l'Aumônerie Universitaire, qui du point de vue des autorités, étaient jugées dangeureuses pour les intérêts de l'Etat. Le service d'espionnage localisé dans l'aumônerie, put influencer durant cette période, certaines formes de son activité (p. ex. les séminaires, le Pèlerinage Universitaire Diocésain de Varsovie) afin d'en éliminer les accents politiques.

Les services de renseignements utilisaient une large gamme de moyens d'intimidation contre l'Aumônerie Universitaire Sainte-Anne – des petites tracasseries jusqu'à la répression: des entretiens d'avertissement dits préventifs étaient menés avec les aumôniers universitaires et les membres de l'aumônerie, des camps d'été et d'hiver étaient annulés, diverses sanctions étaient utilisées contre les participants de ces camps, des réunions étaient annulées, les participants de l'Aumônerie Universitaire voyaient aussi la continuation de leurs études rendue plus difficile, on essayait de limiter le mouvement de pèlerinage animé par l'aumônerie, ainsi que de ridiculiser les aumôniers et les membres actifs de l'aumônerie, on les arrêtait et les internait de différentes façons. En outre, on ne peut pas exclure la possibilité de démarches terroristes du groupe indépendant „D" issu du département IV du Ministère des Affaires Etrangères.

En général, en dépit des efforts des services de sécurité, des entités collaborantes de l'administration publique, des organisations estudiantines et des autorités universitaires, la surveillance de l'Aumônerie Universitaire Sainte-Anne ne parvint jamais après 1956, à anéantir son activité, ni à affaiblir parmi les jeunes, l'intérêt qu'ils portaient à cette forme d'évangélisation. Les diverses actions de sabotage n'arrêtèrent pas le développement de l'aumônerie, qui progressivement et systématiquement élargissait l'étendue du champ de son activité socio-religieuse. Chaque année, elle accueillait de nouveaux groupes issus de la jeunesse universitaire. Cette dernière y trouva un terrain favorable à son épanouissement spirituel, pour approfondir ses centres d'intérêt, se façonner un caracère et une attitude citoyenne, et recevoir un soutien spirituel et matériel. De ce côté-là, la lutte de l'appareil policier contre l'Aumônerie Universitaire Sainte-Anne, s'avéra inefficace.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Bartłomiej NOSZCZAK – dr, historyk, specjalizuje się w historii najnowszej Polski. Jest pracownikiem naukowym Oddziałowego Biura Edukacji Publicznej IPN w Warszawie. Ostatnio wydał książkę *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego (1953-1956).*

ANDRZEJ KUSZTELSKI

ZESPÓŁ JEZUICKI W BYDGOSZCZY. KSZTAŁTOWANIE UKŁADU PRZESTRZENNEGO I ARCHITEKTURA

A. Uwagi wstępne: stan badań; Bydgoszcz i jej układ przestrzenny

Zespół kolegium jezuitów w Bydgoszczy posiada historiografię budowaną od dawna. Niestety, jest w niej prawie wyłącznie traktowany jako zjawisko historyczne, a więc na przykład jako przedmiot fundacji, ośrodek oddziałujący duszpastersko na miasto i okolice; w niewielkim tylko stopniu wywoływał zainteresowanie jako ośrodek działalności artystycznej, np. teatralnej czy muzycznej. Zapoznając się ze stanem badań nad tym kompleksem, stwierdzamy, iż uderzający jest brak szerszej analizy kształtowania go jako dzieła urbanistyki i architektury. Kolegium bydgoskie nie należało z pewnością do najważniejszych ośrodków zakonu w Polsce, jednak jego elementy składowe, jak kościół, budynki kolegium a zapewne też szkoła, stanowiły znaczące dzieła i w swoim zakresie warte są uwzględnienia w historii architektury nowożytnej Rzeczypospolitej. Szczególnie cennym wydaje się pierwszy element zespołu – kościół, ważny przykład architektury manierystyczno – barokowej z lat powolnej reorientacji artystycznej obu złączonych unią Państw. Także architektura „nowego" kolegium z całą pewnością jest ważnym dziełem epoki pełnego baroku, nie tylko ze względu na swego projektanta.

Zespół bydgoski, jak stwierdzono wyżej, był dotąd badany głównie przez historyków, zasadniczo z dwóch punktów widzenia: jako element historii zakonu oraz – intensywniej – jako komponent historii miasta. Jednak z obu tych stron informacje dotyczące kształtowania przestrzeni oraz oblicza architektonicznego traktowane są pobieżnie. Fakty wydobywane ze źródeł z reguły nie były konfrontowane z zachowanymi artefaktami. W konsekwencji, zabudowania jezuickie w Bydgoszczy są całkowicie nieobecne w polskiej historii sztuki.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 185-236.

Istotnym mankamentem wpływającym na dotychczasowy obraz historyczno – artystyczny zespołu był długo trwający brak całościowych badań źródeł do jego historii. Wobec daleko posuniętego dziś stanu destrukcji i dekompozycji kompleksu, niezwykle cenne okazały się nieuwzględniane dotąd w badaniach zbiory Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie, jako że przez ostatnie ponad dwa stulecia Bydgoszcz znajdowała się w granicach archidiecezji gnieźnieńskiej. Jak się okazało, nie wykorzystano też w pełni źródeł dostępnych w Bydgoszczy, pozwalających, choćby w pewnym stopniu, na dokładniejsze ustalenie historii kształtowania się całej obszernej nieruchomości jezuickiej. Warto też zwrócić uwagę na specyficzną cechę historiografii bydgostianów – znaczącą rolę piśmiennictwa niemieckiego, w którym także pojawia się zespół pojezuicki, choć uwagę piszących raczej przyciągają czasy po kasacie zakonu.

Ważnym elementem kształtowania się wiedzy na temat zespołu jezuickiego w Bydgoszczy była pomnikowa publikacja jezuity, Stanisława Załęskiego sprzed wieku, na temat historii zakonu jezuitów w Polsce[1]. W poświęconym historii kolegium bydgoskiego rozdziale, uderza skąpość informacji na temat jego kształtowania. Wydaje się, że autora paraliżowała nieznajomość z autopsji istniejącego jeszcze w tym czasie kompleksu. Stąd wzmianki dotyczące strony architektonicznej kolegium są uderzająco skromne, nie pozwalające na odtworzenie procesu kształtowania się zespołu. Niewiele później powstał krótki niemieckojęzyczny tekst dotyczący historii klasztoru, niedługi akapit w dziele niemieckiego jezuity Bernharda Duhra poświęconym historii jezuitów w krajach języka niemieckiego[2](!?). Notka opiera się, jak i u Załęskiego, w zasadzie na niepełnych badaniach w archiwum rzymskim, stanowiąc jednak jedno z ważniejszych źródeł informacji o historii kolegium, dla piszących później w języku niemieckim. Oba opracowania stanowiły oparcie dla większości powstających później tekstów, głównie artykułów pisanych w rozmaitych czasopismach obu języków. W okresie międzywojennym polskojęzyczne czasopisma bydgoskie przypominały polską historię klasztoru, jako element repolonizacji miasta, podobnie, choć rzadziej pisano w prasie powojennej. Teksty niemieckojęzyczne ukazywały się szczególnie po wojnie, jako element życia ziomkostwa Bydgoszczan w Niemczech. Teksty te zasadniczo nie prezentowały nowych stwierdzeń, co do zakonnego okresu istnienia kompleksu, jako że nie były poprzedzone badaniami źródeł.

[1] S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. IV, cz. 3, s. 1165-1176, Kraków 1905.
[2] B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, s. 388-389, Freiburg i. B. 1913.

Za przełom uznać można początek lat dziewięćdziesiątych XX w., gdy opublikowane zostały teksty znacznie szerzej traktujące o historii kolegium. W wypadku artykułu Elżbiety Alabrudzińskiej[3] po raz pierwszy znacznie szerzej został wykorzystany zasób źródłowy z archiwum rzymskiego. Mimo to autorka – tradycyjnie – nie konfrontuje ich z zachowanymi obiektami lub z dokumentacją tych zniszczonych stosunkowo niedawno. Jeszcze szerzej wykorzystane zostały źródła rzymskie w wydanym niewiele później 1 tomie „Historii Bydgoszczy"[4]. Są to kolejne, tyle, że znacznie poszerzone, dzieła historyków nie podejmujące się analizy materiału artystycznego. Podobny obraz znajdujemy w wielkim dziele ostatnich lat, opracowaniu encyklopedycznym dotyczącym najszerzej pojętej wiedzy o jezuitach w Polsce, w ujęciu tak historycznym jak i współczesnym[5].

Na specjalną uwagę zasługują prace Stefana Pastuszewskiego[6], miłośnika historii miasta, występującego z inicjatywą odbudowy zach. pierzei rynku wraz z dawną świątynią jezuicką. Wychodząc z tą propozycją autor siłą rzeczy musiał się szerzej odnieść do kościoła jako dzieła architektury. Zdaje się pod wpływem artykułu Gerharda Ohlhoffa, niestety nietrafnie, próbował osadzić go w polskiej i europejskiej historii sztuki. Poważną przeszkodą do prawidłowej analizy było nieuwzględnienie faktu, iż fasada kościoła uległa ok. 1830 r. gruntownej przebudowie w typowych dla tej epoki formach rundbogenstil. Natomiast niewątpliwą jego zasługą jest zebranie najobszerniejszej bibliografii tematu oraz wprowadzenie do rozważań nowego materiału źródłowego – ikonografii, głównie przekazów fotograficznych, w tym najcenniejszych, ukazujących wnętrze kościoła, zachowanych w Bydgoszczy.

Ostatnio powstało w tym mieście studium stawiające sobie za cel prześledzenie historii materialnej całej struktury miasta lokacyjnego od najstarszych uchwytnych przekazów, dotyczących poszczególnych

[3] E. Alabrudzińska, *Kolegium jezuickie w Bydgoszczy w XVII-XVIII w.*, „Kronika Bydgoska", XI (1989), s. 179-193.
[4] *Historia Bydgoszczy*, t. 1 pod red. M. Biskupa, Warszawa-Poznań 1991. Partia opracowana przez Zenona Guldona.
[5] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, opr. L. Grzebień SJ, s. 80-81, Kraków 1996.
[6] S. Pastuszewski, *Świątynia – wotum*, Bydgoszcz 1990; Tenże, *Kościół pod wezwaniem św. Krzyża (później św. Ignacego Loyoli) w Bydgoszczy*, „Kronika Bydgoska", XI (1989), s. 195-220.

nieruchomości, tak działek jak i budynków[7]. To ogromne, systematyczne przedsięwzięcie, oparte tak o stan badań jak i szeroko zakrojoną kwerendę zasobów archiwum bydgoskiego, pozwala podnieść badania nad średniowiecznym miastem na znacznie wyższy poziom rozpoznania i szczegółowości, otwierając tym samym perspektywę na szybszą fazę konkluzji. Studium to stanowiło istotny element w dochodzeniu do niezwykle zagmatwanej problematyki rozwoju przestrzennego kompleksu jezuickiego w Bydgoszczy.

Przystępując do omówienia zgromadzonych źródeł pod kątem historyczno – artystycznym podkreślić trzeba ich zasadniczą słabość, co poniekąd usprawiedliwia dotychczasową wątłość prezentowanego obrazu zespołu i jego walorów jako dzieł architektury i sztuk plastycznych: z reguły informacje podawane przez źródła nie pozwalają na identyfikację w przestrzeni miejsca a czasem nawet obiektu, którego dotyczą. Utrudnia to śledzenie kształtowania się bydgoskiej nieruchomości jezuickiej, skazując badacza na wypływanie w niebezpieczne nurty hipotez, zmuszające zbyt często do zawieszenia jednoznacznej odpowiedzi.

Dobrze spenetrowany obecnie zespół archiwum rzymskiego mimo wszystko rozczarowuje. Liczne informacje o fundacjach, czasie budowy i rozbudowach można w nim czasem znaleźć a przynajmniej wyspekulować. Jednak lakoniczność niektórych przekazów rodzi szereg pytań, na które nadal nie potrafimy odpowiedzieć z całkowitą pewnością. Źródła te wykazują też ślady sporządzania ex post, czasem ze sporym opóźnieniem, nadając im znamię raczej wczesnego dzieła historycznego.

Podejmując się zbadania rozwoju przestrzennego bydgoskiego ośrodka jezuickiego, należy przeanalizować miejsce, w którym przebiegła w XVII wieku akcja fundacyjna i dalsze etapy istnienia klasztoru. Jezuici osiedli w Bydgoszczy w średniowiecznej strukturze miejskiej, założonej w XIV w., w sumie dość typowego miasta środkowoeuropejskiego, z rynkiem zbliżonym do kwadratu i rusztem ulic wypełniających pozostałą połać ujętą murami obronnymi. Strukturę urbanistyczną miasta zaliczyć można do średnio rozwiniętych jednak, jak zawsze, posiadającą własną specyfikę. Siatka uliczna spojona jest z rynkiem poprzez naroża, do których biegną pary ulic pod kątem

[7] L. Łbik, Aneksy archiwalne do: Piotr Winter, *Bydgoszcz. Studium historyczno-konserwatorskie. Stare Miasto*, mpis, Bydgoszcz 2001, szczeg. cz. 4 i 5. Opracowanie wykonane w Pracowni Dokumentacji Zabytków Wojewódzkiego Ośrodka Kultury w Bydgoszczy. Za jego udostępnienie Szanownym Kolegom serdecznie dziękuję.

prostym. Wyjątkowo tylko od strony pn.-wsch., ulica skierowana na pn. odsunięta jest od narożnika i asymetrycznie dzieli północną pierzeję rynku, zdążając w stronę przeprawy przez Brdę. Natomiast ulica skierowana na wsch. wybiega z naroża ukośnie, kierując się w stronę wejścia do nieistniejącego dziś zamku oraz przystani na rzece. Pomijając tę nieregularność, nieistotną dla tematu, pozostałe ulice wykrawają obszerne czworoboczne bloki zabudowy przyrynkowej, których kształty i rozmiary przynoszą znaczące konsekwencje w tendencjach do przekształcania tkanki miasta. Jest oczywiste, że pierwotnie były one podzielone, analogicznie do innych miast o podobnym układzie, na nieznanej szerokości działki, bez wątpienia długie, co było wynikiem zbliżonego do kwadratu kształtu bloków przyrynkowych. Jak wszędzie, dopóki zabudowa była drewniana, łatwo można było dzielić je i handlować fragmentami nieruchomości, zwężając i poszerzając je w miarę potrzeb i możliwości finansowych poszczególnych właścicieli. Jak się wydaje, dzielono i komasowano, zbywano i nabywano zarówno pasy nieruchomości na całej długości, od rynku do ulicy tylnej, ale także krótsze fragmenty działek. Proceder ten uległ zahamowaniu, kiedy wprowadzać zaczęto zabudowę murowaną. Budowa niezwykle drogiego budynku ceglanego, z reguły zajmującego całą szerokość nieruchomości, uniemożliwiała wydzielanie pasów działki. Wobec niebagatelnych kosztów budowy domu, niewyobrażalne było jego burzenie. Dlatego raczej decydowano się na przebudowy lub adaptacje, zachowujące maksymalnie dotychczasową tkankę budowlaną. Intensyfikacja zabudowy przynosić zaczęła też podziały poprzeczne działek, w Bydgoszczy oczywiste wobec ich znacznej głębokości i kształtowania się zwartej zabudowy frontowej, tak od rynku jak i od ulic tylnych. Obserwuje się, więc tutaj bardzo wyraźne konsekwencje takich podziałów w tkance miejskiej: pojawienie się uliczek, przecinających pośrodku bloki przyrynkowe równoległych do pierzei rynku i ulic tylnych, czego do dziś zachowanym przykładem jest ul. Zaułek w bloku południowym rynku. Wprawdzie w bloku, który jest przedmiotem zainteresowania nie zaistniała podobna uliczka, ale fakt podziałów poprzecznych działek możemy uznać za pewny. Nie mamy jednak pewności czy w tym bloku proces podziałów poprzecznych przebiegł w pełni do czasu wejścia tu jezuitów. W takim wypadku, informacja ze źródeł o darowiźnie jezuitom działki w rynku, leżącej między nieruchomościami X-a i Y-a nie daje pewności czy sięgała ona ulicy tylnej czy też tylko połowy głębokości bloku. Dodatkowym utrudnieniem dla badacza fundacji jezuickiej w Bydgoszczy jest fakt

nieznajomości czasu pojawiania się tych podziałów. A jeszcze dość częste w źródłach informacje o darowiznach na rzecz kolegium, domów przy rynku niewiele wnoszą, ponieważ pozbawione są najczęściej dostatecznej informacji lokalizującej. Niektóre z tych darów, mieszczące się w innych niż zachodni blok zabudowy, mogły wspierać dochody bydgoskiego kolegium, ale nie poszerzały samego terenu zakonnego. Najpewniej szybko je sprzedawano, skoro badacze źródeł[8] raczej nie znajdowali nieruchomości jezuickich w innych częściach miasta niż tereny zach. bloków zabudowy.

Warto także wskazać na inną specyfikę układu przestrzennego Bydgoszczy. Specyfikę hierarchii ulic, ważną w procesie kształtowania się kompleksu jezuickiego. We wszystkich miastach wytyczanych w średniowieczu, na miejsce w tej hierarchii wpływają w zasadzie dwa czynniki: dostęp do rynku i do bram miejskich. Najczęściej ulice mające dostęp do obu tych elementów układu miasta, były zabudowywane dwufrontowo, to znaczy, że fronty zabudowy występowały po obu stronach danej ulicy. Ulice niższe rangą miały zabudowę frontową tylko z jednej strony, z drugiej wychodziły boki ewentualne tyły działek, zabudowywane najpierw budynkami produkcyjnymi (mielcuchy) a później, w miarę intensyfikacji zabudowy, tylnymi oficynami. Występują też ulice, do których zabudowa zwracała się wyłącznie tyłem bądź bokiem.

W układach przestrzennych miast takich jak Kraków czy Poznań część ulic wychodzących z rynku zamkniętych było bramami, co zgodnie z przedstawionymi wyżej zasadami nadawało im rolę nadrzędną w układzie. Były też ulice wychodzące z rynku, ale nie zakończone bramą, co obniżało ich znaczenie. Przecznice ulic odrynkowych pełniły rolę niejako uzupełniającą, wspierającą główne trakty, były węższe od nich, długo też pozbawione były nazw. W Bydgoszczy notujemy szereg odmienności. Jedynie ulica Mostowa, wychodząc z rynku na północ, zamknięta mostem przez Brdę i bramą Gdańską, miała zabudowę dwufrontową. I choć niezbyt długa, wyczerpywała listę ulic stopnia nadrzędnego spełniających konieczne warunki. Identyczna rola przypadła ul. Długiej, w gruncie rzeczy przecznicy. Wprawdzie nie miała ona bezpośredniego powiązania z rynkiem, ale łącząc pozostałe dwie bramy miejskie, Kujawską i Poznańską przyniosło to jej także zabudowę dwufrontową. Do tej grupy ulic zaliczyć można dawną ul. Kościelną (obecnie Jezuicką), również przecznicę,

[8] Informacja p. Lecha Łbika.

dającą jednak najłatwiejsze dojście do kościoła parafialnego z pd.-zach. części miasta i leżącego poza murami przedmieścia Poznańskiego. Jak się wydaje początkowo była to ulica jednofrontowa, której intensywność użytkowania pozwoliła wykształcić drugi front zabudowy. Każe to zaliczyć dostęp do kościoła parafialnego jako jeden z czynników wpływających na kształtowanie funkcjonalno – przestrzenne miasta. Warto też wskazać na zespół ulic niższych rangą z zabudową jednofrontową. Są to ulice wybiegające z rynku, równoleżnikowo, a mianowicie Farna, Niedźwiedzia i Magdzińskiego[9]. Po przeciwległej stronie początkowo działki zwracały się bokiem. Doskonały dostęp sprawiał, że działki te miały nadzwyczajną możliwość intensyfikacji zabudowy, co prowadziło do podziałów działki i wykształcanie się wtórnego frontu zabudowy. Budynki zajmujące te działki były bez porównania mniejsze od kamienic stawianych na frontach normalnych działek. Studiując najstarszy dokładny plan miasta, plan P[aula?] J[ohanna?] Gretha z 1774 r. dostrzegamy pewne prawidłowości. Działka przednia, sięgająca rynku zajmuje co najmniej połowę pierwotnej długości. Natomiast tylne pozostałości były z reguły przedmiotem dalszych podziałów, na dwie, trzy lub więcej nieruchomości. Na wspomnianym planie obserwujemy małe działki w pierzejach ulic odrynkowych których długość sięga szerokości dwóch działek przy rynku. Nasuwa to przypuszczenie, że działka obejmująca obecną parę działek przy rynku jest pozostałością starszego układu, a podziały poprzeczne nastąpiły wcześniej niż podziały wzdłużne. Fakt występowania wymienionych wyżej ulic jednofrontowych, kontrastował z ulicami także dochodzącymi do rynku, w układzie południkowym, do których zabudowa zwracała się bokiem z obu stron, to znaczy ulic Stefana Batorego i Jana Kazimierza czy ks. Malczewskiego. Tu opisany wyżej proces wykształcania się małych działek sprawił powstawanie wtórnych frontów małych kamieniczek stojących na małych działkach.

Dziś, jak wspomniano wyżej, brak większej części zabudowań kolegium jezuickiego. W przedwojennej ikonografii miasta oraz pamięci najstarszych jego mieszkańców istnieje zwarta pierzeja rynku, wzbogacona wyniosłą fasadą, stosunkowo płaską, opracowaną bardziej graficznie niż plastycznie, z parą wież w górnych partiach ośmiobocznych, zwieńczonych strzelistymi hełmami. Nikt już nie pamięta, tylko najstarsze fotografie z lat 60 XIX w. mówią nam, że wcześniejsza powierz-

[9] W niniejszym studium operuje się w zasadzie obecnymi nazwami ulic.

chowność świątyni była inna, jeszcze bardziej płaska i powściągliwa, ale i to, jak wykażą dalsze rozważania nie była jej najstarsza forma. Całe zabudowania zniszczono nie tak dawno, zaledwie dwa pokolenia temu, w czasie ostatniej wojny. Powodem było dążenie okupacyjnych władz miasta do wydatnej rozbudowy budynku ratusza miejskiego, czyli dawnego budynku kolegium jezuickiego. Przeszkadzał temu kościół pojezuicki i inne budynki przyległe, które postanowiono zburzyć. Nastąpiło to na początku 1940 r., z równoczesnym zleceniem projektu rozbudowy zabudowań budynku administracyjnego urzędu miasta[10]. Na tym jednak nowi władcy miasta poprzestali. Znalezienie pieniędzy na budowę okazało się w czasie wojny zbyt trudne.

B. Początki jezuitów w Bydgoszczy

Nie są one zbyt jasne. Jak się zdaje miasto najpierw było przedmiotem wieloletniego oddziaływania zakonników z kolegium poznańskiego, później także toruńskiego, przybywających tu, co jakiś czas, z misjami. Kto był inicjatorem pozostania zakonników w mieście na stałe nie jest pewne. Dostępne dokumenty źródłowe relacjonują wydarzenia ex post, z dość znacznym opóźnieniem. I tak, rzymskie *Origo Fundationis* informuje, że władze miasta miały zwrócić się do kasztelana bydgoskiego, którym był wówczas Janusz Grzymułtowski starosta średzki oraz proboszcza bydgoskiego o pomoc w organizacji nauk zakonników na Wielkanoc oraz Boże Narodzenie 1617 r., a następnie zaprosić ich do założenia stałego ośrodka[11]. Jako bardzo zaangażowanego w proces fundacji uważa się biskupa kujawskiego Pawła Wołuckiego, mającego już wcześniej doświadczenia z fundacją kolegium jezuickiego na poprzedniej stolicy biskupiej w Łucku oraz fundacji w Rawie Mazowieckiej. Dla biskupa diecezji kujawskiej ośrodek jezuicki w tej części obszaru jego diecezji, jawić się musiał jako szczególnie pomocna wysunięta placówka w stronę archidiakonatu pomorskiego, silnie poddanego wpływom protestantyzmu. Drugą osobą równie zaangażowaną w fundację był biskup sąsiedniej diecezji chełmińskiej, Jan Kuczborski, rozlicznie powiązany z Towarzystwem, a od początku swego pontyfikatu ścierający się z protestanckim patrycjatem Torunia w sprawie kolegium jezuickiego w tym mieście[12]. Zaistnienie w pobliżu drugiego ośrodka tego zakonu musiało wpływać wzmacniająco na wciąż zagrożony ekspulsją ośrodek toruński.

Tak więc w 1617 r. dwaj zakonnicy dotychczas pracujący właśnie w kolegium toruńskim, założyli misję osiedlając się przy bydgoskim kościele parafialnym, głosząc tam kazania i spowiadając. Otrzymali tu własną kaplicę, zapewne do odprawiania mszy. Odpowiada to typowej strategii jezuitów obserwowanej przy otwieraniu kolejnych ośrodków duszpasterskich. Zazwyczaj zwracali uwagę na główny kościół miasta, rzadko jednak przejmując go jako gospodarze (jak w Wilnie czy Toruniu), częściej sytuując się w najbliższym sąsiedztwie z założeniem współpracy z proboszczem, jako misjonarze – kaznodzieje i spowiednicy. Przykładami takiego postępowania są choćby Poznań, Kraków czy Warszawa.

Na potrzeby założonej w Bydgoszczy misji, jak informują źródła jezuickie, pierwszy dobroczyńca, Adam Rychłowski wraz z żoną Jadwigą nadał im wieś Gogolinek leżącą na pn.- zach. od miasta oraz kamienicę, co dla omawianego tematu wydaje się szczególnie istotne. W księdze ławniczej miasta Bydgoszczy[13] zachował się zapis z 1617 r. o donacji kamienicy jezuitom, darowanej przez Jadwigę z Regulskich, wdowę po Adamie Rychłowskim. Opis położenia kamienicy jest dość obszerny, niestety niełatwy do zrozumienia. Wśród obiektów orientacyjnych wzmiankuje się mielcuch (browar) i wędzarnię, co kieruje naszą uwagę na tylne partie nieruchomości, zazwyczaj zabudowywane takimi obiektami. Wymienia się też dom stojący przy rynku oraz dom znajdujący się naprzeciw cmentarza parafialnego. Położenie wszystkich tych budynków pozwala na umiejscowienie domu Rychłowskich w zachodnim kwartale zabudowy przyrynkowej, który w przyszłości jezuici ostatecznie zmajoryzowali. Najbardziej prawdopodobne jest, że była to działka wychodząca na ul. Jezuicką lub Farną, położona

[10] Szerzej na ten temat: I. Jastrzębska-Puzowska, A. Wysocka, *Usuwanie śladów, zacieranie tradycji. Architektura i urbanistyka Bydgoszczy w czasie II wojny światowej i pierwszych latach powojennych*, „Materiały do dziejów kultury i sztuki Bydgoszczy i Regionu", z. 12, Bydgoszcz 2007, s. 57-59.

[11] Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Origo Fundationis, Pol. 75, f. 10v. W zapisce mówi się o założeniu rezydencji i dalszej zamianie na kolegium, pomijając czas statusu misji. Wskazuje to na jej dość późny czas powstania, gdy ośrodek uzyskał już status kolegium (1646). Wszystkie wypisy z archiwum rzymskiego zechciał uprzejmie udzielić mi ks. Jerzy Paszenda SJ, za co pragnę wyrazić Jemu serdeczne podziękowanie.

[12] Polski Słownik Biograficzny (PSB), t. XVI, s. 71-72.

[13] Archiwum Państwowe w Bydgoszczy (APB), Akta miasta Bydgoszczy (A. m. B), sygn. 9, s. 301.

w pobliżu naroża obu tych ulic[14]. Jak informuje Załęski[15], dwa lata później Rychłowska darowała jezuitom drugą, swą kamienicę posagową, z obszernym dziedzińcem, stojącą w rynku. Niestety brak podstaw, aby ustalić jej lokalizację. Te pierwsze darowizny ustabilizowały na tyle przyszłość bydgoskiego ośrodka, że właśnie w 1619 r. podniesiono go do rangi rezydencji.

Kolejną osobą, która wsparła jezuitów we wczesnym okresie ich pracy w Bydgoszczy, był mieszczanin Jan Łochowski z małżonką. Nie wymienia ich przywoływane wyżej *Origo Fundationis*, ale Załęski wzmiankuje to nazwisko w kontekście powstania ośrodka jezuickiego, jako darczyńcę, który nadał im siedzibę, co nie musi oznaczać, że nastąpiło to w momencie jego powołania[16]. Nazwisko to pojawia się już w publikacjach przedwojennych, o najwcześniejszych latach działalności zakonu, jako nazwisko donatora kolejnej kamienicy, ostatnio w artykule Alabrudzińskiej[17]. W cytowanej księdze ławniczej znajduje się zapis donacji Jana Łochowskiego i jego żony Anny Parkuzianki z 1622 r., kamienicy z przedsionkiem i ogrodem znajdującej się przy cmentarzu obok starej kamienicy Łochowskich wychodzącej na uliczkę. Z innego zapisu wynika, że zakonnicy objęli donację w następnym roku[18]. W zapisie niezmiernie ważne jest określenie lokalizacji przejętego budynku: przy cmentarzu. Jednoznacznie wskazuje to na inny blok zabudowy, ten dziś ujęty ulicami Farną i ks. Malczewskiego, którego połowę zajmuje teren kościoła parafialnego (od niedawna katedralnego). Na planie Gretha można jeszcze odczytać pierwotny układ. Zasadniczym czynnikiem mającym nań wpływ była obecność kościoła parafialnego. Parcelacji podległa tylko wsch. część kwartału przedzielona wąskim przejściem-uliczką prowadzącą na cmentarz kościelny. Jej powstanie bez wątpienia związane było z ułatwieniem dojścia do kościoła wiernym zdążającym ulicą Grodzką z ul. Mostowej i obszaru po jej pn. stronie, a także mieszkańców przedmieścia Gdańskiego. Działki po południowej stronie uliczki skierowane były na ul. Farną. Natomiast pn. część, jak się zdaje stanowiła pierwotnie teren plebanii, urządzony zapewne bardziej jak folwark,

[14] Nazwy ulic obecne. Nie było to jednak położenie na samym narożu, o czym zazwyczaj informowało się w treści tekstu. Działkę narożną zakonnicy nabyli później.
[15] Z a ł ę s k i, op. cit., s. 1166.
[16] Ibidem, s. 1165.
[17] A l a b r u d z i ń s k a, op. cit., s. 180.
[18] APB, A. m. B., sygn. 9, s. 648; sygn. 10, s. 62. Ta sama donacja udokumentowana: *Historia Bydgoszczy*, t. 1, s. 165.

a więc z rozproszoną zabudową wzdłuż granic nieruchomości oraz otwartą przestrzenią pośrodku, być może częściowo zagospodarowaną ogrodem lub sadem. Wspomniana w źródle uliczka nie oznacza dzisiejszej ulicy Malczewskiego, a przejście ułatwiające dostęp do kościoła. Wydaje się, że we wcześniejszych czasach proboszczowie wydzielali pewne fragmenty zbyt rozległej dla nich nieruchomości, sprzedając je. Jak wykazały badania Lecha Łbika[19], wydzielano z posiadłości proboszczowskiej inne działki, jak ta leżąca bliżej Brdy, na której notowana była później łaźnia. Ukazywany przez plan Gretha podział interesującej nas długiej działki, wzdłużnej do uliczki, sprzedanej – jak się należy domyślać – kiedyś przez któregoś z proboszczów, musiał nastąpić później. W każdym razie zakonnicy otrzymali nieruchomość stosunkowo niewielką, ale zapewne wystarczającą do zamieszkania przez kilka zaledwie osób, jakie tworzyły rezydencję we wczesnych latach jej istnienia. Lokalizacja kamienicy miała dla zakonników tę szczególną zaletę, że była położona najbliżej kościoła, jak to tylko było możliwe. Pozwalało to być prawie wciąż obecnym w kościele parafialnym, służącym także zakonnikom jako miejsce duszpasterzowania przez pierwsze dwie dekady pobytu w mieście. Nie wiadomo czy o tę kamienicę chodzi, określaną jako obszerna i wygodna, w informacji z 1624 r. w spisywanych dorocznie annałach ośrodka[20].

C. Jezuici na rynku bydgoskim

Dalsze lata nie sprzyjały jakimkolwiek działaniom inwestycyjnym. Miasto nękała zaraza, owoc kolejnej odsłony wojny Rzeczypospolitej ze Szwecją, tym razem przebiegającej opodal, na Pomorzu, oddziałującej dotkliwie także na Kujawy. Dopiero lata trzydzieste przyniosły doniosłe decyzje o rozwoju dotychczasowego małego ośrodka jezuickiego, teraz mającego docelowo uzyskać status kolegium. Wysunięta na północ Bydgoszcz, o zwartym, katolickim profilu wyznaniowym mieszkańców, wobec stałego zagrożenia likwidacją dwóch pobliskich ośrodków jezuickich w Gdańsku i Toruniu a także silnym przenikięciem protestantyzmem innych sąsiadujących ośrodków miejskich, urastała do miejsca szczególnie wartościowego dla akcji rekatolicyzacyjnej, jaką prowadził zakon.

[19] Ł b i k, Aneks archiwalny do: Winter, *Bydgoszcz. Studium*..., cz. 5, s. 47-50.
[20] ARSI, Annuæ litteræ, Pol 52, f. 17.

W podjętych wtedy działaniach obserwuje się całkowitą zmianę postępowania. Nie był to, jak się wydaje, wynik doświadczeń pracy w Bydgoszczy, ale w całym kraju. Próby współpracy z najważniejszymi ośrodkami kleru diecezjalnego w poszczególnych miastach, za czym stała nadzieja na pozytywny wpływ zakonników na podniesienie poziomu i morale duchowieństwa, przyniosły dość ambiwalentne rezultaty. Jasne się stało, że aby efektywnie działać należy posiadać własny obszerny kościół. Przypuszczalnie nienajgorsze stosunki, jakie panowały w kościele parafialnym w Bydgoszczy opóźniały decyzję o wykształceniu tu własnego, całkowicie autonomicznego ośrodka. Pierwszym śladem, że zdecydowano o zmianie dotychczasowych założeń pracy w mieście, jest informacja w źródłach dopiero z 1636 r. o gromadzeniu materiału budowlanego na budowę kościoła[21]. Oznacza to, że decyzje podjęto rok lub dwa wcześniej i wiązać to można z objęciem w 1634 r. stanowiska superiora rezydencji przez wybitnego teologa Stanisława Brzechfę[22]. Wiązało się to na pewno ze znalezieniem środków na budowę. Wiadomo, że fundatorem został dziekan kapituły włocławskiej Kasper Działyński[23]. Jeszcze niedawno świecki, aktywny na polu wojskowym i politycznym, w 1629 r. wyjechał na studia teologiczne do Rzymu, gdzie właśnie u jezuitów studiował i gdzie przyjął święcenia kapłańskie. Nie jest jasne kiedy wrócił do kraju, w każdym razie już w 1631 r. wraz z rodziną funduje klasztor reformatów w Pakości. Drugą jego fundacją był właśnie kościół dla rezydencji bydgoskiej. Dla tego przedsięwzięcia ofiarował jezuitom wieś Płonkowo leżącą na południe od Bydgoszczy, w stronę Inowrocławia oraz, jak zapewnia Załęski, powołując się na zachowany jeszcze wówczas akt donacyjny[24], zakupiona została, za znaczną sumę kamienica w rynku.

W 1636 roku podjęto decyzję o kupnie mielcucha wraz z działką[25]. Jest raczej pewne, że chodziło tu o działkę przyległą do obecnej ul. Jezuickiej, jako że tylna partia pierwotnej działki mieściła zazwyczaj tego typu urządzenia. W roku następnym położono fundamenty pod świątynię. Może to wskazywać, że działka z mielcuchem znajdowała się za działką Działyńskiego, skoro kościół zajął więcej niż połowę długości między rynkiem i ul. Jezuicką. Było to niejako swoiste przedsięwzięcie reintegrujące działkę na przestrzał bloku. Niestety, nie możemy tych transakcji potwierdzić w bydgoskich aktach ławniczych. Dziś w ciągłości tych akt istnieje luka obejmująca lata 1626-1639. Inna sprawa, że nie wszystkie transakcje, o których wiemy skądinąd, są w tychże księgach notowane.

[21] ARSI, Historiæ..., Pol. 66, f. 7.
[22] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, pod red. L. Grzebienia, SI, Kraków 1996, s. 81.
[23] PSB, t. VI, s. 87.
[24] Załęski, op. cit., s. 1167.
[25] ARSI, Historiæ..., Pol. 66, f. 7.

W 1637 r., zakupili jezuici kamienicę sąsiadującą z ich domem zamieszkania, przeznaczoną na budynek szkolny[26]. Starając się o ustalenie miejsca tego przedsięwzięcia, gdyż mogło to odnosić się do budynku przy farze, opowiedzieć się należy jednak za nieruchomością przy ulicy Jezuickiej. Argumentem rozstrzygającym jest podkreślany już wyżej fakt podjętej decyzji o rozwinięciu ośrodka Towarzystwa w bloku przyrynkowym. Z tą decyzją, możemy się spodziewać, zakonnicy uznali za ich dom główny kamienicę leżącą w tym bloku, darowaną im, jak pamiętamy jeszcze w 1617 r. przez Rychłowskich. Tak więc, jak wiele wskazuje, zakupiona w 1637 roku kamienica (i działka) znajdowała się po południowej stronie ich najstarszej nieruchomości (od północy znajdowała się działka narożna, nabyta później, o czym poniżej).

W 1638 roku pojawił się jako potencjalny dobrodziej rozpoczynanych prac Jerzy Ossoliński, niebawem podkanclerzy koronny, ówcześnie z Bydgoszczą związany urzędem starościńskim bydgoskim[27]. Zapewnił on solennie zakonników o woli wspomagania ich w dalszych pracach. Pragnął on w ten sposób wynagrodzić jezuitom swój udział w uniemożliwieniu im założenia Akademii w Krakowie. Stało się to w czasie sławnego poselstwa obediencyjnego do Rzymu w 1633 r., prowadzonego właśnie przez Ossolińskiego. Sejm, pod wpływem władz Uniwersytetu Krakowskiego, zwrócił się do Urbana VIII o wydanie zakazu dla akademickich planów Towarzystwa w stolicy, co też uzyskano.

Jako zadatek woli i możliwości Ossolińskiego stał się zakup w 1639 r. dwóch kamienic dla szkół, jak podaje zapis: w miejscu dla nas wygodnym[28]. Nie były to raczej nieruchomości leżące przy rynku. Dwie kamienice oznaczają z pewnością dwie działki wychodzące na ulicę Jezuicką, najpewniej na południe od działki zakościelnej. Podkreślana w zapisie wygoda polegała zapewne na bliskości a zarazem

[26] Ibidem, Pol. 66, f. 7v.
[27] Ibidem, Pol. 66, f. 8.
[28] Ibidem, Pol. 66, f. 9.

pewnej separacji zabudowań rezydencji od budynków mających być zaadaptowanymi na szkołę. Zakup ten mógł wpłynąć na zmianę zamierzeń zakonników. Nabyty przed dwoma laty budynek przy rezydencji mający służyć szkole, mógł zostać do tejże rezydencji włączony. Natomiast szkoła w leżących na południu (oddzielała je obszerna działka za kościołem) budynkach podarowanych przez starostę, musiała jawić się zakonnikom jako szczególnie korzystnie położona, zapewniając spokój zakonnym budynkom mieszkalnym.

Od czasu wiadomości o położeniu fundamentów kościoła w 1637 r. do końca dekady nastąpiły istotne zdarzenia. Nie bez znaczenia dla całości zagadnienia wydawał się być fakt obdarzenia w 1639 r. kanonika Działyńskiego godnością biskupa chełmińskiego. Wyprowadziło go to wprawdzie poza teren diecezji kujawskiej, w której znajdowała się Bydgoszcz, ale zarazem – wydawało się, że pozwoli mu to wzmóc przedsięwzięcia inwestycyjne. Paradoksalnie stało się jednak inaczej. Dość szybko popadł on w konflikt z jezuitami toruńskimi, co przyniosło też ochłodzenie stosunków z jezuitami bydgoskimi. Ofiarowana dla potrzeb budowy wieś, nie przynosiła, jak twierdzili zakonnicy, spodziewanych dochodów, prace więc praktycznie nie ruszyły. Nabrzmiewający konflikt z kolegium toruńskim sprawiał, że biskup coraz mniej ufnie spoglądał na fakt niepodejmowania prac w Bydgoszczy. Przypuszczał, że ofiarowane dochody są przeznaczane na inne cele[29]. Równocześnie z nominacją biskupią Działyńskiego nastąpiło mianowanie Ossolińskiego na podkanclerzego, co znacznie wzmocniło jego pozycję w kraju.

Wraz z nastaniem ostatniej dekady pierwszej połowy XVII stulecia otwiera się dla badaczy nowy zespół informacji znacznie poszerzający naszą wiedzę o kształtowaniu się jezuickiej posiadłości przy rynku. Od 1641 r. w bydgoskich księgach ławniczych zapisanych zostało kilka aktów zmian własności przy rynku, tyczących kształtującego się zespołu zakonnego. Najcenniejszym zapisem, niemal zapełniającym lukę informującą o nabyciu działki pod kościół, wydaje się być akt przekazania jezuitom przez obywateli miasta Jana i Piotra Jagodzińskich nieruchomości wraz z zabudową, znajdującej się, jak opisano to w dokumencie, przy rynku, między kamienicą szlachetnej Anny Ostrowskiej a dawną nieruchomością obywatela miasta Bartłomieja Licaly, na której obecnie budowany jest kościół[30]. Dowiadujemy się,

[29] Ibidem, Pol. 52, f. 310.
[30] APB, A. m. B., sygn. 11, s. 79.

więc, od kogo została nabyta działka w 1636 r., na której położono fundamenty świątyni.

Także w 1641 roku notowane jest też w księdze ławniczej przekazanie przez biskupa Działyńskiego innej działki z zabudową przy rynku, między kamienicą ławnika Piotra Cięszkiego i (rozpoczętym) kościołem[31]. Tak więc tylko w 1641 roku wokół działki, na której zapoczątkowana była budowa kościoła, jezuici otrzymali dwie sąsiednie. Niestety, na podstawie tych dwu zapisów nie można stwierdzić, po których stronach owego przyszłego kościoła te działki się znajdowały.

Kilku interesujących szczegółów dowiadujemy się z zapisu z 1644 r. objęcia w posiadanie kamienicy przy rynku, dawniej nazywaną Dymitrowską, przez Katarzynę Bartonową[32] Jej dom określono jako budynek sąsiadujący z kamienicą stolarza Macieja Baumanna oraz nieruchomością Towarzystwa Jezusowego. Jak się zdaje zapis ten wyprzedził umieszczony później w księdze kolejny akt donacji z tegoż roku. Donacji przez Działyńskiego domu znajdującego się między domem Bartonowej a świątynią jezuicką na nowo budowaną[33]. Wydaje się, że nieruchomość tę identyfikować należy z nieruchomością należącą dwa lata wcześniej do ławnika Piotra Cięszkiego. Wynika stąd, że Kasper Działyński cierpliwie gromadził kolejne, sąsiadujące działki, aby dać możliwość jezuitom swobodnego inwestowania z rozmachem.

Ten zespół informacji pozwalający ułożyć po kolei poszczególne własności, również nie daje nam orientacji o stronach przyległości do wspominanego kościoła. Na rozstrzygnięcie tej kwestii pozwala nam zapis w aktach gruntowych miasta Bydgoszczy. Zespół ten powstał na bazie materiałów zbieranych po zaborze miasta przez Prusy w 1772 roku, gdy rozpoczęto organizację dokumentacji własności gruntów. Zwracano się wtedy do poszczególnych właścicieli nieruchomości o udokumentowanie swoich praw. Niejednokrotnie właściciele ci posiadali dokumentację sięgającą znacznie głębiej w miniony czas. Sporządzone wówczas, a zachowane do dziś odpisy pozwalają zrekonstruować zmiany własności nawet z XVII w. I właśnie taką szczęśliwą sytuację znajdujemy w zapisach własnościowych zebranych przez administrację pruską, nieruchomości określonej później jako Stary Rynek 8, a więc jednej z działek w pierzei zachodniej, leżącej po południowej stronie kościoła. W zespole tym zanotowany został doku-

[31] Ibidem, s. 120.
[32] Ibidem, s. 247-248.
[33] Ibidem, s. 272-277.

ment z 1674 r., w którym opisuje się kamienicę na tejże działce jako położoną miedzy kamienicą Honoraty Anny Binerówny i jej męża Wawrzyńca Białeckiego a domem drewnianym należącym do sukcesorów Macieja Baumana[34]. I to ostatnie z nazwisk pozwala nam ustalić rozkład wspomnianych wyżej nieruchomości, jako że osoba stolarza Baumana pojawia się w zapisach z ksiąg ławniczych. Dostrzec trzeba znamienną różnicę w obu dokumentach. W 1644 r. notowana jest kamienica owego stolarza, natomiast w trzydzieści lat później zaledwie dom drewniany. Podkreślić trzeba niezwykłość faktu znajdowania się budynku drewnianego w zabudowie rynkowej. Jest to znamię katastrofy gospodarczej Polski, jaka nastąpiła między obiema datami wspominanych dokumentów. Jak należy przypuszczać, kamienica Baumana uległa zniszczeniu w czasie potopu i z powodu zbyt małych środków posiadanych przez właściciela została „odbudowana" taniej, w materiale drewnianym.

Informacja o położeniu kamienicy Baumana pozwala zrekonstruować układ znacznej części nieruchomości w zach. pierzei rynku na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XVII w. Na pn. krańcu znajdowała się kamienica Anny Ostrowskiej, nie jest jasne jak daleko leżąca od narożnika, z którą od południa sąsiadowała kamienica Jagodzińskich przekazana jezuitom w 1641 r. Z tą z kolei sąsiadował od południa okazały dom Bartłomieja Licaly'ego, który w 1636 r. zakupił kanonik Kasper Działyński pod budowę kościoła. Budowa została wszczęta niezwłocznie, w roku 1637 (położenie fundamentów). Następną, przyległą od południa działkę przekazał jezuitom Kasper Działyński, teraz już biskup chełmiński, w 1641 r. Kolejną nieruchomość tenże biskup przekazał w 1644 r., pochodzącą od ławnika bydgoskiego Piotra Cięszkiego. Dalsze dwie działki należały podówczas do Katarzyny Bartonowej i stolarza Macieja Baumana. Udało się w ten sposób ustalić układ i przynależność własnościową siedmiu środkowych działek zach. bloku rynkowego, w momencie, kiedy w jego strukturę wnikł czynnik zakonny. Jest prawie pewne, że od południa przyległe były w rynku jeszcze dwie nieruchomości (w 1674 r. kamienica Łochowskich dziedziczących po Ossowskich i kamienica małżeństwa H. A. Binerówny i W. Białeckiego, zapewne narożna)[35].

[34] APB, Akta gruntowe miasta Bydgoszczy, sygn. 214.
[35] Ł b i k, Aneks archiwalny do: Winter, *Studium*..., cz. 4, s. 111.

D. Kościół: budowa, jego autor, jego architektura i wyposażenie

Jak wiemy z powyższego tekstu, położenie fundamentów w 1637 r. długo nie przyniosło dalszych konsekwencji. Jedynie w 1638 roku Działyński podarował jezuitom bydgoskim, jako element wyposażenia przyszłego kościoła krucyfiks, uchodzący za cudowny, co spowodowało nadanie później kościołowi wezwania: Św. Krzyża[36]. Kanonik otrzymał go od Zofii z Tylickich Tomickiej, siostry nieżyjącego już biskupa krakowskiego Piotra Tylickiego.

W 1642 r. wystąpił Ossoliński z propozycją przejęcia fundacji. Deklarował równocześnie niebotyczne sumy na dalszą budowę całego kompleksu. Dla zakonników sytuacja w Bydgoszczy była niezwykle trudna, szczególnie w kontekście złożonych stosunków ich dotychczasowego fundatora z jezuitami w Toruniu. W następnym roku sytuację doprowadził do wyjaśnienia przybyły Wizytator Generalny Fabrizio Banfi, który na jakiś czas objął także stanowisko Prowincjała. Na postępowanie wszystkich stron miał też zapewne wpływ fakt wyniesienia wtedy Ossolińskiego do godności kanclerza koronnego. Biskupa spytano, czy wobec słabych postępów prac przy budowie, wynikłych ze zbyt małych środków, zechciałby powiększyć fundację lub dopuścić, jako współfundatora nowego kanclerza, albo, wreszcie, zrezygnować z tytułu fundatora na rzecz Ossolińskiego[37]. Jak można było przewidzieć biskup wybrał drugą możliwość porozumiewając się w tej sprawie w 1643 r. z kanclerzem. Wystąpił jednocześnie do Banfiego, aby zechciał przysłać do prowadzenia budowy kościoła ks. Stanisława Szlachcińskiego, podówczas rektora kolegium w Rawie Mazowieckiej[38]. Ossoliński wolał jednak być jedynym fundatorem. Próbował, więc za pośrednictwem wspominanego wyżej byłego superiora rezydencji bydgoskiej, a wówczas rektora kolegium toruńskiego, ks. Stanisława Brzechfy, namówić Działyńskiego do przeniesienia swych aktywów na kolegium toruńskie, a działalność fundacyjną w Bydgoszczy pozostawić wyłącznie jemu[39]. W roku następnym ruszyły

[36] Należy podkreślić pierwotne wezwanie kościoła, gdyż po kasacie zakonu i zaborach, gdy krzyż został przekazany do kościoła farnego, patronat świątyni został zmieniony, na osobę św. Ignacego Loyoli. To wtórne wezwanie wyparło pierwotne tak dalece, że nie jest ono znane nawet jezuitom, por. *Encyklopedia*..., s. 80. ARSI, Historiæ..., Pol. 52, f. 145v.
[37] Ibidem, Pol. 52, f. 310-311v; Tekst porozumienia zachowany w archiwum generała zakonu w Rzymie, Fondo Gesuitico, busta 21-1380 n. 4.
[38] ARSI, Historiæ..., Pol. 52, f. 311v.
[39] ARSI, Fundationes, Pol. 71, f. 15-15v.

prace, pod kierunkiem sprowadzonego, zgodnie z życzeniem biskupa, ks. Szlachcińskiego, który równocześnie otrzymał w Bydgoszczy urząd superiora. Budowa musiała jednak już we wrześniu zostać zawieszona, gdyż zabrakło funduszów. Być może prace tego roku były swoistą manifestacją mającą uświadomić Działyńskiemu szczupłość środków uniemożliwiającą prowadzenie prac w należytym tempie. Być może stało się to przyczyną rezygnacji biskupa, jeszcze w 1644 r., z dalszego patronatu fundatorskiego[40]. W następnym roku na zamku bydgoskim kanclerz, równocześnie z cesją urzędu starosty bydgoskiego na rzecz syna Franciszka, wydał dokument deklarujący wydatek 100 tysięcy zł. na prace przy przyszłym kolegium. Wspomniano tam tylko potrzebę akceptacji projektu przez Prowincjała[41]. Wymienione sumy nie były czczą deklaracją. Środki, które stanęły do dyspozycji zakonników pozwoliły szybko ukończyć dzieło. Jak przedstawiają źródła, świątynia została ukończona w 1648 r.[42] W roku następnym benedykcji kościoła dokonał archidiakon warszawski Adam Kos, natomiast Ossoliński, podobnie jak jego poprzednik, zażądał przywrócenia ojca Szlachcińskiego, teraz już do kolegium bydgoskiego (erygowanego w 1646 r.), między innymi dla dokończenia prac w kościele, co też uczyniono[43]. Szlachciński został mianowany drugim z kolei rektorem kolegium, pełniąc ten urząd w l. 1649-52. Prace w kościele miały najpewniej charakter głównie wykończeniowy. Zachowane źródła mówią o osadzeniu w 1650 r. drzwi do świątyni w miejscu tymczasowych; także w tym roku rozpoczęto budowę nowych wież po bokach kościoła. Odnotowano też wykonanie czterech zworników, zapewne chodzi o ramowe kompozycje sztukatorskie znane z fotografii wnętrza. Niestety, wspomniane w zapisach rozety oraz dekoracja z ornamentu liściastego są trudne do zaobserwowania w zachowanych przekazach wizualnych. Nie można wykluczyć, że omawiane tu prace (chyba) sztukatorskie nie zachowały się do czasu wykonania fotografii[44] W latach 1651-52 wspominane są elementy wyposażenia: dwa ołtarze boczne oraz organy[45]

[40] Ibidem, Pol. 52, f. 311.
[41] ARSI, Fundationes, Pol. 71, f. 11-11v.
[42] ARSI, Historiæ..., Lith. 39, f. 156.
[43] Ibidem, Lith. 39, f. 301v.
[44] Ibidem, Lith. 39, f. 302.
[45] Ibidem, Annuæ, Pol. 53, f. 31. Ustęp dotyczący dekoracji rzeźbiarskiej szerzej omówiony przez J. P a s z e n d ę, *Datowanie stiuków sklepiennych w kościele śś. Piotra i Pawła w Krakowie* [w:] „Sztuka baroku", Kraków 1991, s. 96, przedruk: P a s z e n d a, *Budowle jezuickie w Polsce*, t. 3, s. 183-184.

a także dekoracja malarska o motywach emblematycznych. Pozwoliło to na przeprowadzenie obrzędu konsekracji świątyni w 1653 r.[46]

Śmierć w 1650 r. tak hojnego fundatora jak kanclerz Ossoliński, niewiele późniejsza wojna i kilkuletnia okupacja kraju, a w konsekwencji tych zdarzeń zubożenie społeczeństwa, niesprzyjające nowym działaniom budowlanym, jest dobrym momentem do przerwania narracji dziejów kościoła (mimo że jeszcze nie wszystko zdołano zrealizować) i analizy tego, co dotąd powstało.

Jako niezbędny element rozważań należy przeanalizować cały materiał wizualny zachowany do dziś. Jest to całkiem spory zespół fotografii świątyni, przechowywany w bydgoskim Muzeum im. L. Wyczółkowskiego[47], ukazujący ją tak z zewnątrz jak i we wnętrzu. Bezcennym uzupełnieniem tego zbioru jest zachowany w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie[48] fragment pomiaru inwentaryzacyjnego kościoła, mierzonego w stopach: rzut poziomy oraz widok ściany chórowej na jego przekroju poprzecznym. Rysunki powstały w 1834 r. Pomijając na razie kwestię fasady, w tym flankujących ją wież, łatwo dającą się wyodrębnić, kościół – głównie w swej formie zewnętrznej – wydaje się strukturą niezwykle prostą. Do trójprzęsłowego korpusu od zach. przylegało nieznacznie węższe, jednoprzęsłowe, zamknięte trójbocznie prezbiterium. Elementem różnicującym oba człony świątyni były skarpy wspierające ściany prezbiterium, czego nie stwierdzamy w części nawowej. Natomiast czynnikiem integrującym obie części kościoła był system okien, rozmieszczonych w dwóch kondygnacjach. Wyższe koliste, niższe silnie wydłużone, zamknięte półkoliście.

Znacznie bardziej złożony był układ wnętrza. Okazuje się, że w prostej bryle korpusu „ukryty" był transept. Przęsło przy prezbiterium wyodrębnione zostało z całości czterema potężnymi filarami przyściennymi. Jednocześnie, jak ukazuje nam rzut kościoła, ściany zamykające owo przęsło od południa i północy wymurowano znacznie cieńsze, w stosunku do pozostałych ścian świątyni. Pozwoliło to wy-

[46] Ibidem, 43v.
[47] W Muzeum Okręgowym im. L. Wyczółkowskiego oraz w biurze Miejskiego Konserwatora Zabytków.
[48] Archiwum Archidiecezjalne Gniezno (AAG) AP 84, sygn. 211. Ten niezwykle cenny przekaz znajduje się w archiwum gnieźnieńskim, dlatego że parafia Bydgoszcz z kilkunastoma pobliskimi parafiami została w 1765 r. przyłączone do archidiecezji gnieźnieńskiej drogą wymiany z diecezją kujawską za teren wokół Wolborza, rezydencji biskupów kujawskich. Por. Stanisław C h o d y ń s k i, *Zamiana kościołów w r. 1765*, „Kronika Dyecezyi Kujawsko-Kaliskiej", VII (1913), s. 149-150.

raźniej uzyskać wrażenie nawy poprzecznej, przecinającej podłużny ciąg przestrzeni kościelnej, nie wychodząc poza obrys muru obwodowego. Rzeczony rzut kościoła umożliwia nam na zorientowane się jednym spojrzeniem w sposobie uzyskania tej przestrzeni. Dla wiernych niegdyś przybywających do wnętrza kościoła z rynku, gdy przestrzeń wokół świątyni była niedostępna (także wzrokowo) trudno było ustalić jak manifestuje się transept w bryle budynku. Dopiero po zniesieniu klauzury, gdy podwórze stało się łatwiej dostępne, można było przeprowadzić obserwację. Po zaznajomieniu się z wnętrzem, uważniej obserwując z zewnątrz boczne ściany kościoła, dostrzegamy zmianę rytmu osi okiennych, dyskretnie znamionujących zróżnicowanie głębokości poszczególnych członów korpusu kościoła. Wspomniany rzut ukazuje nam też złożony system sklepienny, różnicujący poszczególne segmenty świątyni. Dwuprzęsłowa nawa przekryta została sklepieniem kolebkowym na pasach z lunetami. Prezbiterium otrzymało sklepienie krzyżowe z trzema lunetami przekrywającymi zamknięcie tej części kościoła. Natomiast transept otrzymał spłaszczoną kopułę na pendentywach, wspartą po bokach stosunkowo płytkimi, ale można być pewnym, szczególnie masywnymi kolebkami. Te ostatnie elementy, niestety niewidoczne na fotografiach, wyraziściej dopełniają obraz architektoniczny kościoła. Dodać jeszcze trzeba artykulację ścian wewnętrznych pseudopilastrami, wspierającymi szerokie belkowanie obiegające ściany świątyni za wyjątkiem ściany fasadowej. Należy też dostrzec wałkowe opracowanie krawędzi gurtów sklepiennych i lunet.

Zgromadzony zespół przekazów skłania do rozważenia kilku pojawiających się kwestii. Bezspornie fundamenty kościoła położono w 1637 r. i budowę przerwano na kilka lat. Powrót do prac nastąpił w 1643 r. a ukończenie w 1648 r., najprawdopodobniej w tzw. stanie surowym, bez wykończenia i elementów wyposażenia. Te ostatnie prace wykonano do 1652 r., aby w następnym dokonać konsekracji budynku. Wiemy, że na początku lat czterdziestych nabywano na rzecz jezuitów, sąsiadujące z działką z fundamentami, kolejne nieruchomości. Postawić trzeba pytanie czy w 1644 r. nie nastąpiło powiększenie działki pod kościół i ponowne założenie fundamentów, ale wtedy już chyba według innego projektu. Na zachowanym rzucie kościoła szerokość nawy wynosi w zewnętrznym obrysie murów około 40 stóp, co daje mniej więcej 12,5 m. W dotychczasowej literaturze

przyjmuje się, że pierwotna działka w Bydgoszczy bezpośrednio po lokacji miała szerokość frontu 6-7 metrów[49]. Wynikałoby z tego, że kościół wzniesiono na dwóch działkach. Kłopot z tym, że jego budowa nastąpiła po trzystu latach od wytyczenia działek i te, o czym już wspomniano wyżej, musiały wcześniej przechodzić proces dzielenia i odsprzedawania czy to partii czy całości sąsiadom, wtórnych komasacji itp., zanim wprowadzono zabudowę murowaną. Jest, więc bardziej prawdopodobne, że kanonik Działyński zakupił jezuitom jedną działkę wyróżniającą się szerokością, dostrzegając właśnie w niej możliwość łatwej zabudowy budynkiem monumentalnym, jakim z reguły jest kościół. Oznaczałoby to, że projekt budowy kościoła powstał w 1636 roku, stanowiąc punkt wyjścia dla wszelkich dalszych prac. Nie można jednak wykluczyć, że przystępując ponownie do budowy w 1644 r., a dysponując teraz sąsiednimi terenami zdecydowano się powiększyć świątynię tak, aby spełniała ona wymóg typowego wnętrza kościelnego, o szerokości nawy circa 10 m. Problem rozstrzygnąć mogą ostatecznie badania archeologiczne.

Elementem najbardziej zwracającym uwagę w rzucie kościoła są cienkie ściany zamykające przestrzeń transeptu. Wprawdzie spotykane są przykłady, gdy budynek ma ściany o różnej grubości, oznacza to zazwyczaj zróżnicowanie jego bryły. Partie wyższe mają grubsze ściany, niższe wzniesione są ze ścian cieńszych. Tu jednak cienkie ściany transeptu stanowią zarazem fragmenty ścian obwodowych budynku, na co niełatwo znaleźć analogię. Nasuwa to myśl, że być może przewidywana była dłuższa przestrzeń transeptu, jednak z powodu niedostępności sąsiadujących gruntów, nie została zrealizowana, a cienkie ściany wymurowano tymczasowo. Oznaczałoby to, że we wczesnej fazie budowy zakładano nabycie sąsiednich nieruchomości i poszerzenie na bok transeptowej partii kościoła[50]. Nie sposób jednak odrzu-

[49] A. L i c z n e r s k i, *Urbanistyka*, [w:] *Bydgoszcz. Historia, kultura, życie gospodarcze*, Gdynia 1959, s. 26. Wsparciem tej tezy wydaje się uwaga B. R o g a l s k i e g o w recenzji pierwszego tomu *Historii Bydgoszczy*, że do dziś istnieją w rynku kamienice o szerokości 6 m. „Kronika Bydgoska", t. XIV, s. 390. Trzeba jednak mieć świadomość, że spekulacje pomiarowe pozostaną tylko hipotezą dopóty, dopóki nie zostaną zweryfikowane archeologicznie. Natomiast, przywołując badania Anny Rogalanki nad działką pierwotną w Poznaniu, znane Rogalskiemu, zwrócić należy uwagę, iż badaczka widziała działki wytyczane przy lokacji miasta jako rozległe, z szerokimi frontami, później wtórnie dzielone na mniejsze. Analiza planu Gretha pozwala raczej widzieć pary działek przyrynkowych jako bliższe starszym podziałom nieruchomości przy rynku bydgoskim.

[50] Do ostatecznego rozstrzygnięcia tej kwestii także przyczynią się badania archeologiczne.

cić spostrzeżenia, że cienkie ściany mogą być wynikiem sąsiedztwa czterech potężnych filarów ujmujących kopułowy środek transeptu, które umożliwiały zastosowanie cienkiej ściany i wytworzenie przestrzeni nawy poprzecznej, nie komplikując zarazem prostej i lapidarnej bryły kościoła, a pozwalając zarazem stworzyć element zaskoczenia między prostym, nieledwie ubogim kształtem bryły a skomplikowanym układem wnętrza. Znając fakt, że już w 1641 r. zakonnicy posiadali sąsiadujące nieruchomości, należy raczej odrzucić przypuszczenie o pierwotnych zamiarach przedłużenia transeptu lub dobudowie pary kaplic.

W kontekście tych rozważań można postawić problem autorstwa projektu, według którego położono fundamenty kościoła w 1637 r. Trzeba przyjąć, że zakładano je po uzyskaniu akceptacji we władzach zakonnych dla opracowanego szczegółowo projektu. Do bardziej charakterystycznych momentów jego architektury należy układ okien w bocznych ścianach kościoła: dwie kondygnacje otworów o zróżnicowanych wykrojach, dolne wydłużone zamknięte półkoliście, górne koliste. Nasuwa to analogię z bernardyńskimi kościołami we Wschowie i Poznaniu oraz parafialnym w Czaczu w powiecie kościańskim, wszystkie ręki Krzysztofa Bonadury. Uderzające podobieństwo dyspozycji otworów okiennych pozwala dalej analizować architekturę świątyni pod kątem podobieństwa do innych dzieł tego architekta. Dostrzegając tu wyraźną powściągliwość w stosunku do architektury wnętrz innych jego dzieł, należy jednak zauważyć tak charakterystyczną dla niego artykulację ścian pseudopilastrami oraz bliskość kształtowania belkowania obiegającego ściany świątyni, z gzymsem zakończonym wydatną, mięsistą simą. Można się domyślać – konstatując ową powściągliwość architektury, tak niezwyczajną w twórczości Bonadury – wpływu na ostateczny kształt budynku zleceniodawców, czym zbliżyło jego wyraz do form wczesnego baroku.

Dodatkową przesłanką wskazującą na osobę Bonadury, jako projektanta kościoła, są związki większości superiorów bydgoskiej rezydencji z czasu jego wznoszenia. Część z nich, jak Brzechfa i Szlachciński pochodzili z Wielkopolski, a Paweł Branecki po czasie sprawowania urzędu w Bydgoszczy wykazuje szczególnie ożywione kontakty z Krzysztofem Opalińskim w Sierakowie, dwukrotnie, przez kilka lat, pracując jako misjonarz na jego dworze. Tłumaczy to też rolę księdza Szlachcińskiego, który na życzenie obu fundatorów prowadził organizację budowy ze strony zakonu. Można być przekonanym, że znał się on już wcześniej z Bonadurą i łączyły go z nim szczególnie dobre relacje.

Wracając do rozważań formalnych, zwrócić należy uwagę, że ogólny zarys rzutu kościoła przypomina kościoły w Grodzisku, Czaczu i Wschowie widać, więc że należał on do podstawowego schematu, którym operował architekt. Nie przeszkodziło to we wprowadzeniu niespotykanego dotąd w jego twórczości elementu – transeptu. Uzyskany on został, jak wiemy, przez pocienienie ścian, nie rozbijając na zewnątrz prostej, powściągliwej bryły. Należy zwrócić uwagę na koincydencję niektórych form analizowanego kościoła z kończonym właśnie przez Bonadurę kościołem w Grodzisku Wielkopolskim. Elementem wskazującym na bliskość obu budynków może być opięcie skarpami bydgoskiego prezbiterium, wzmacniającymi strukturalnie tylko tę część świątyni może, aby przykryć go kopułą.

To niewątpliwie niezwykłe rozwiązanie nie byłoby jednak tylko powtórzeniem ekscentrycznego, jak się dotychczas zwykło uważać, wzorca grodziskiego. Za takim rozwiązaniem stoi niezwykle ważny, choć w polskiej historiografii sztuki słabo dotąd uwzględniany wzorzec z poprzedniego stulecia, jezuicki kościół S. Fedele w Mediolanie[51], dzieło Pellegrina Tibaldiego (rozpoczęty w 1569 r., kontynuowany pod koniec wieku przez Martino Bassiego a ukończony w ciągu następnego stulecia przez Francesca Marię Ricchiniego) w zamknięciu, którego widnieje właśnie wyniosła kopuła[52]. Rozwiązanie to było od dłuższego czasu znane także w Polsce – w zbliżonym, ogólnie rzecz biorąc, układzie dwie dekady przed Bydgoszczą wzniesiono kościół jezuicki w Warszawie[53]. Podobieństwa tych trzech ko-

[51] Mediolan kierowany duchowo przez Karola Boromeusza stał się swoistym polem doświadczalnym Kościoła po Soborze Trydenckim.

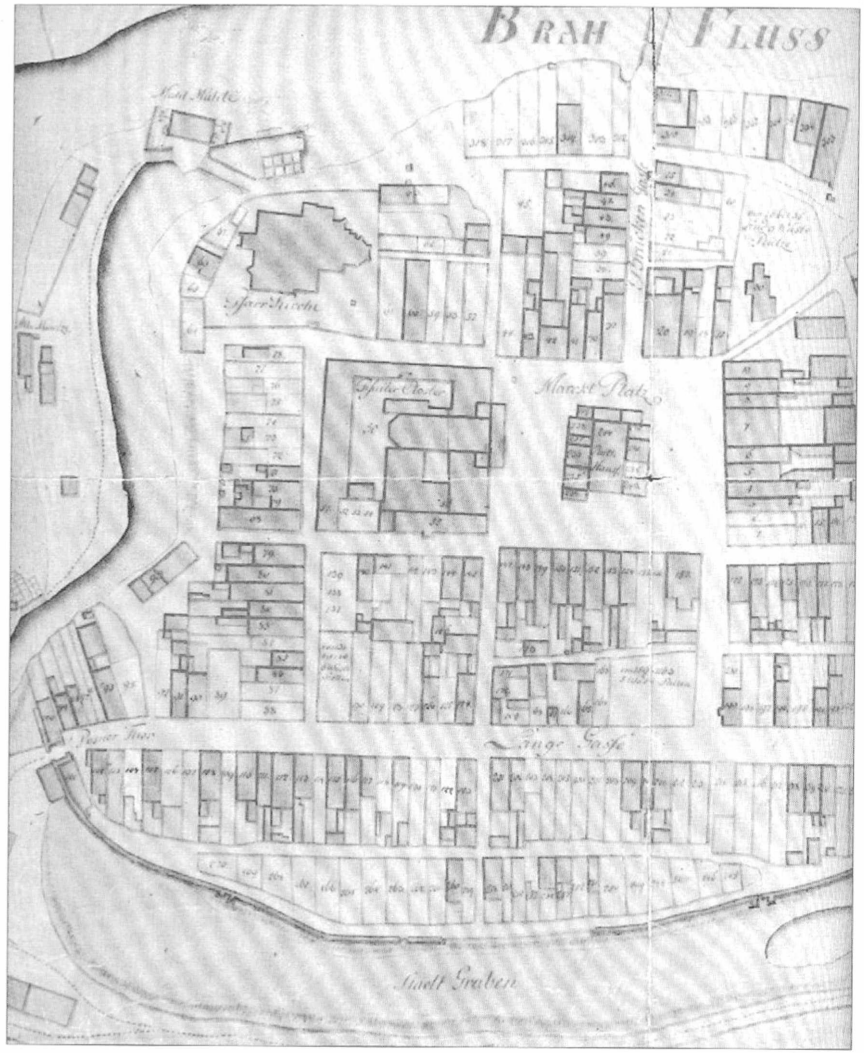
[52] R. B ö s e l, H. K a r n e r, *Jesuitenarchitektur in Italien (1540-1773)*, Teil 2, Die Baudenkmäler der mailändischen Ordensprovinz, s. 203-215. Część kopułowa kościoła jest dziełem XVII-wiecznym, ale od czasu podjęcia prac nad drugą, podłużną wersją świątyni (pierwsza wersja przewidywała kościół centralny) planowana była w tym miejscu kopuła, jakby z „pogrążonym" w dachu tamburem i półkulistą czaszą. Ostatecznie kopułę wzniesiono całkowicie odsłoniętą, natomiast czaszę przysłoniła wysoka attyka, co wizualnie zbliża ją do charakterystycznych kopuł mediolańskich.

[53] Wzniesiony 1609-26, pw. Narodzenia Najśw. Marii Panny i św. Ignacego Loyoli. Rozważana jest możliwość przypisania autorstwa projektu wileńskiemu architektowi i budowniczemu Janowi Frankiewiczowi. *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, seria nowa, t. XI *Miasto Warszawa*, cz. 1 *Stare Miasto*, s. 224; Adam Miłobędzki ogólnie wskazywał na katolickie środowiska północnoeuropejskie jako źródło inspiracji dla

ściołów, mediolańskiego, warszawskiego i bydgoskiego warte są baczniejszej uwagi.

W kościele mediolańskim obserwujemy wyrazisty podział świątyni na dwuprzęsłową nawę i partię zamykającą wnętrze, wyraźnie centralizującą, skupioną wokół przęsła kopułowego. Stanowi ono środek transeptu, manierystycznie zaprzeczającego jednej z podstawowych cech stereotypu transeptu, bo krótszego niż szerokość przyległej nawy. Według nielicznych zachowanych rysunków Tibaldiego oraz kilku kopii z epoki, przerysów z jego projektów, transept na zewnątrz miał być całkowicie zintegrowany w bryle kościoła. Ostatecznie jednak, tak jak we wnętrzu, wyraźnie oddziela się bryłowo od korpusu nawy (obie części mają osobne dachy). Całość zamyka dość głęboka absyda. Początkowo przewidywano ją płytszą, ale jeszcze za życia Tibaldiego zdecydowano, że zostanie zrealizowana głębsza. Pierwszy projekt Tibaldiego, z 1567 r. przewidywał kościół centralny, ośmioboczno – krzyżowy (krzyż grecki). Układ taki odnosił się do prastarej tradycji wznoszenia centralnej budowli kaplicy nad grobem świętego. Wiadomo, bowiem jemu było, że arcybiskup Mediolanu, kardynał Boromeusz, zarządził translację do wielce go interesującej świątyni jezuickiej, relikwii świętych męczenników Fidelisa i Karpoforusa z klasztoru ŚŚ. Graziana i Felina w leżącej nieopodal Aronie, nad jeziorem Maggiore. W reakcji na przedstawione rysunki zakonnicy wystąpili z żądaniem, aby ich kościół był podłużny. Architekt w następnym roku wykonał nowy projekt, w którym nadal wyraźnie tkwiły idee zawarte w pierwszym projekcie, do obszernej nawy miała przylegać centralizująca część transeptowo – absydowa, zwieńczona nieodłączną kopułą. Translacja do budowanego kościoła relikwii męczenników nastąpiła w 1576 r. Jednak do końca życia Tibaldiego nie podjęto pracy nad częścią kopułową, jezuici byli zainteresowani jak najwcześniejszym powstaniem nawy, gdzie dogodnie mogliby prowadzić aktywne duszpasterstwo z wiernymi. Dopiero w latach dwudziestych XVII w. podjęto prace, przeciągające się do lat pięćdziesiątych i później. Mimo ważnych zmian projekt Ricchiniego kontynuował idee z projektu Tibaldiego. Ta część kościoła miała otrzymać formę centralną, jako że mieścić miała kryptę z relikwiami męczenników. Znamiennym jest rozwiązanie i lokalizacja ołtarza głównego. Jest to ażurowa struktura ustawiona w arkadzie między transeptem i absydą.

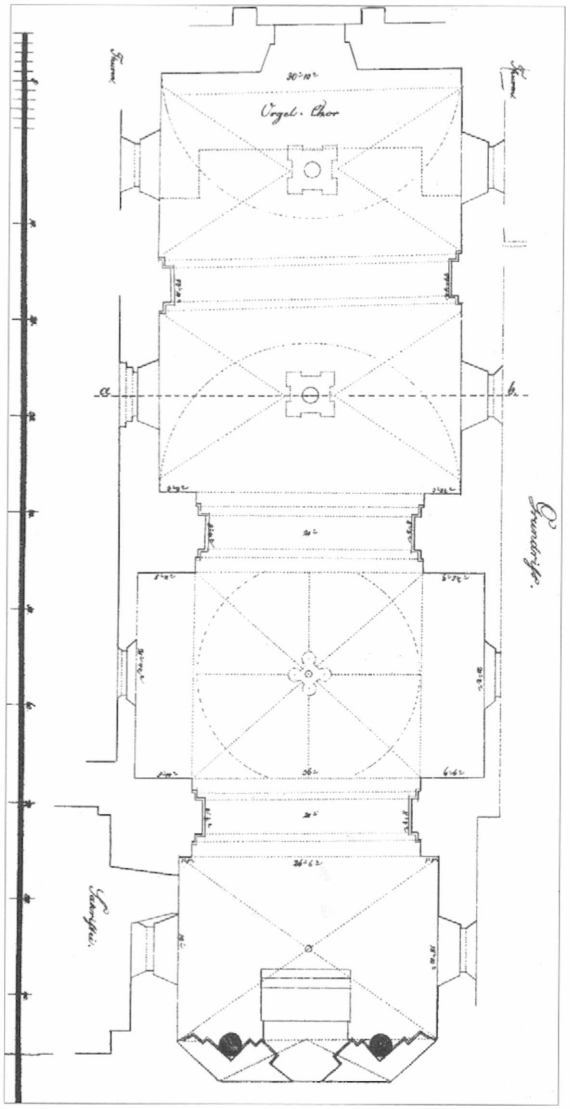
formy tej świątyni. A. M i ł o b ę d z k i, *Architektura polska XVII wieku*, Warszawa 1980, s. 120-21.



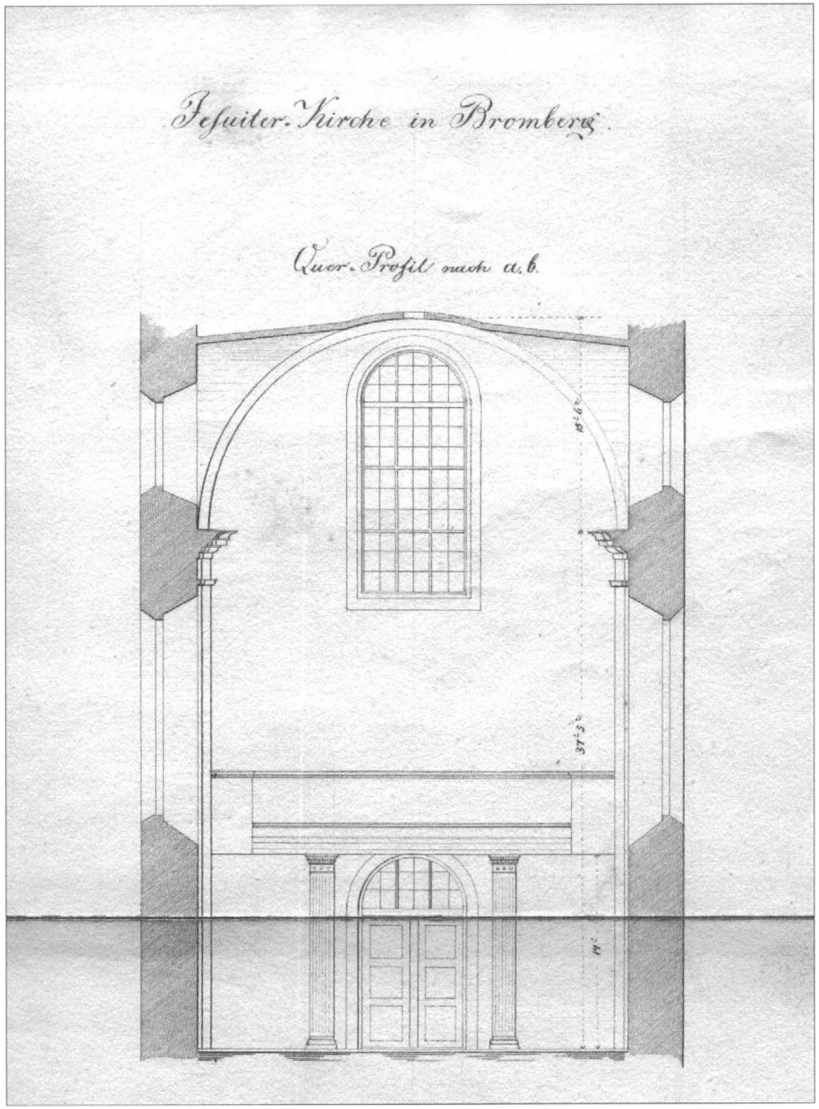
Bydgoszcz. Plan miasta z r. 1774, P. J. Greth, fragment, wg *Atlas historyczny miast polskich*, t. II, z. 1 Bydgoszcz

Widok zach. pierzei rynku. Fot. Rudolf Bradengeier, ok. 1870 r.
Fot. Muzeum im. L. Wyczółkowskiego w Bydgoszczy (MWB)

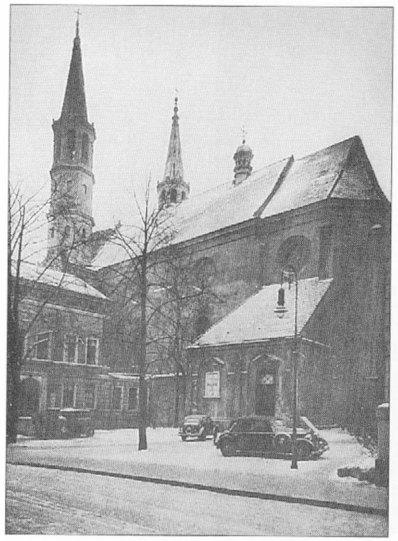
Widok zach. pierzei rynku w. XIX/XX. Fot. E. Martens (MWB)



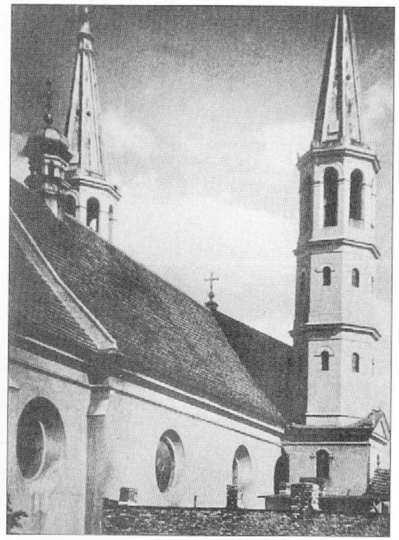
Rzut poziomy kościoła pojezuickiego w Bydgoszczy, fragment inwentaryzacji z 1834 r. Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie



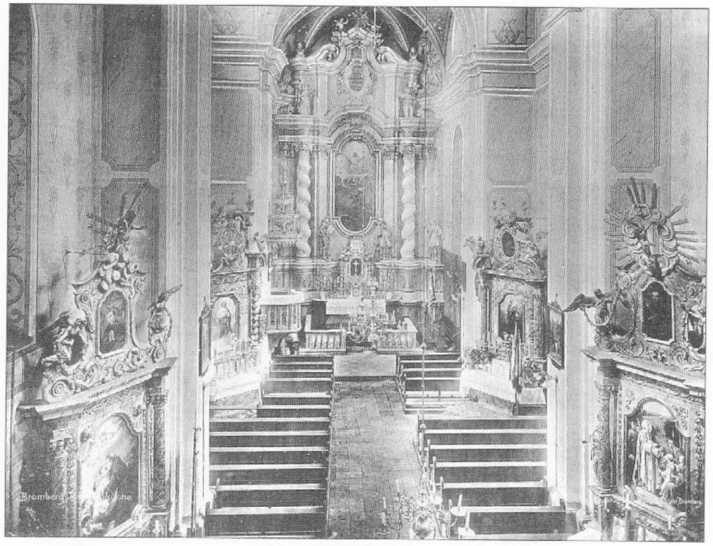
Przekrój pionowy kościoła pojezuickiego w Bydgoszczy, fragment inwentaryzacji z 1834 r. Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie



Kościół pojezuicki, widok od pn., z ul. Farnej (MWB)

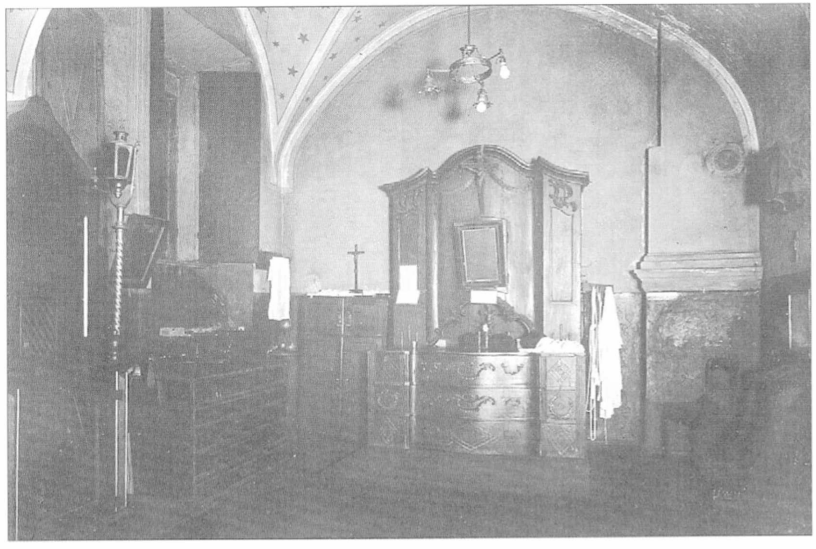


Kościół pojezuicki, widok od pd.-zach. Fot. Piotr Wiszniewski (MWB)

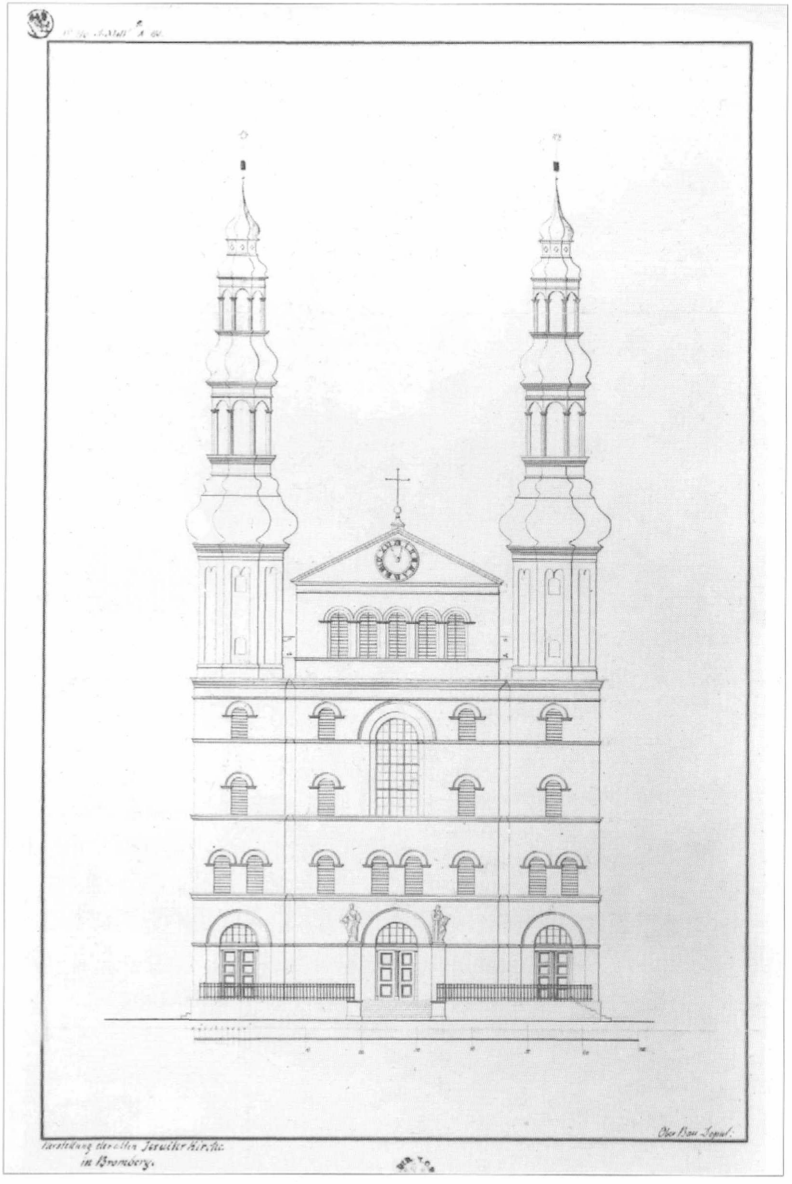


Kościół pojezuicki, wnętrze, widok w kierunku wsch. (MWB)

Kościół pojezuicki, wnętrze,
widok w kierunku zach. (MWB)



Kościół pojezuicki, wnętrze zakrystii (MWB)



Projekt przebudowy fasady kościoła pojezuickiego w Bydgoszczy.
Ryc. ze zb. Kupferstichkabinett, Berlin

Fragment widoku miasta z 1657 r. Ryc. wg rys. E. Dahlbergha, wg S. Pufendorfa, *De rebus a Carolo Gustavo...*

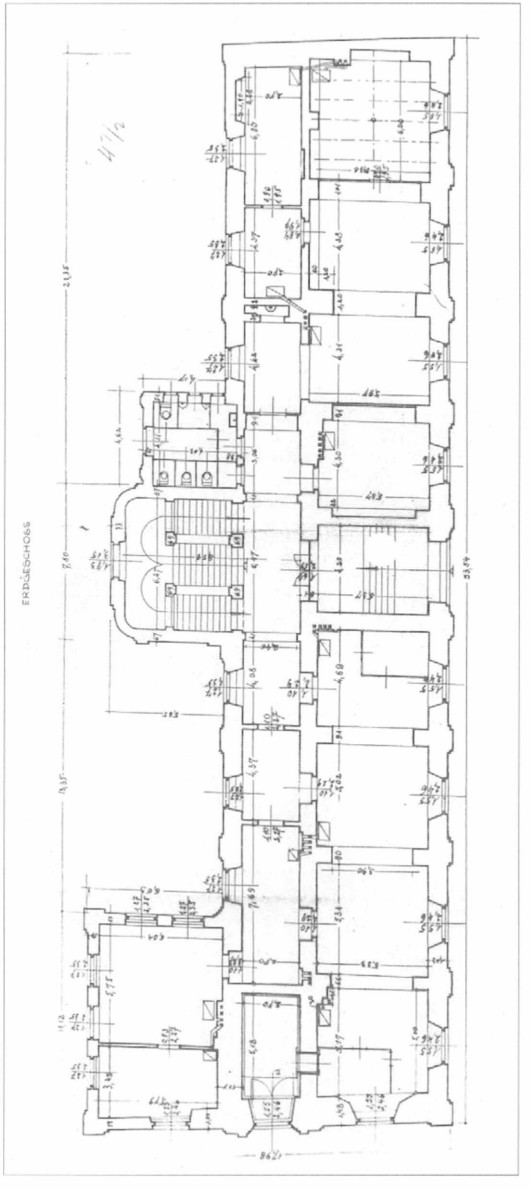
Andrea Pozzo, wersja proj. ołtarza św. Alojzego Gonzagi w k-le S. Ignazio w Rzymie. Ryc. wg A. Pozzo, *Perspectvæ pictorum...*

Kościół pojezuicki,
ołtarz gł. (MWB)

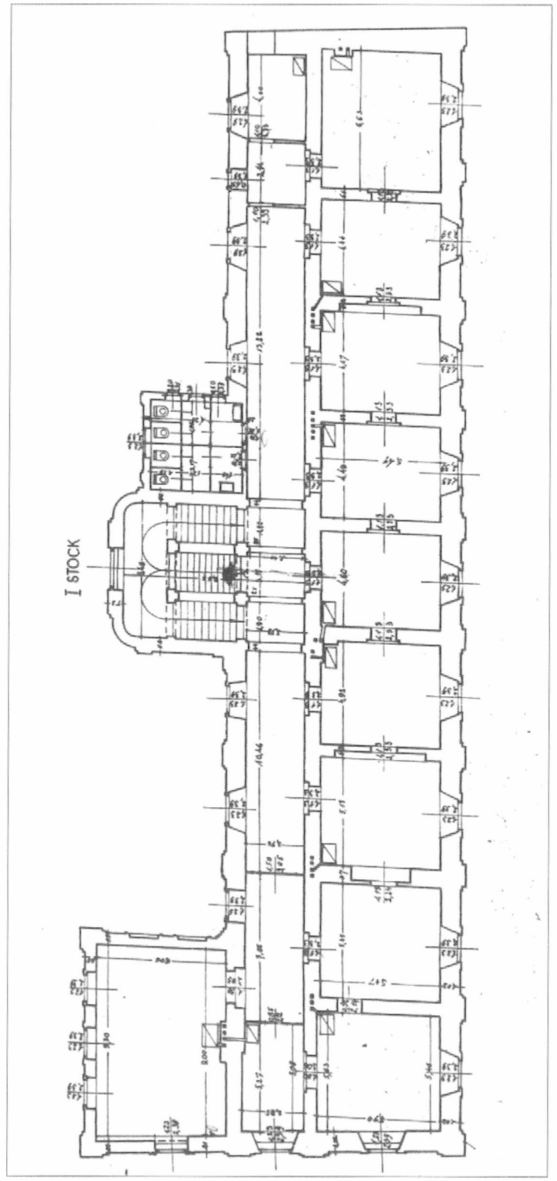
Kościół pojezuicki,
ołtarz boczny (MWB)

Kościół pojezuicki,
ołtarz boczny (MWB)

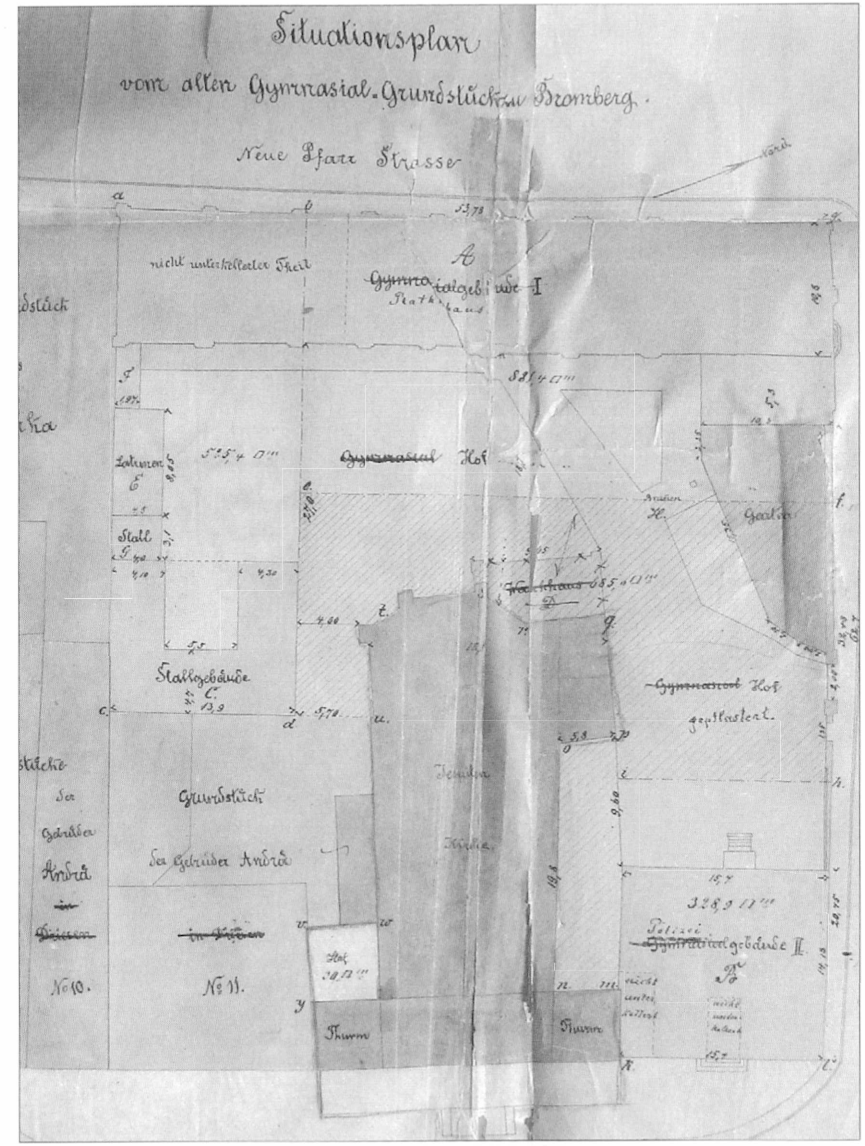
Kościół pojezuicki,
ołtarz boczny (MWB)



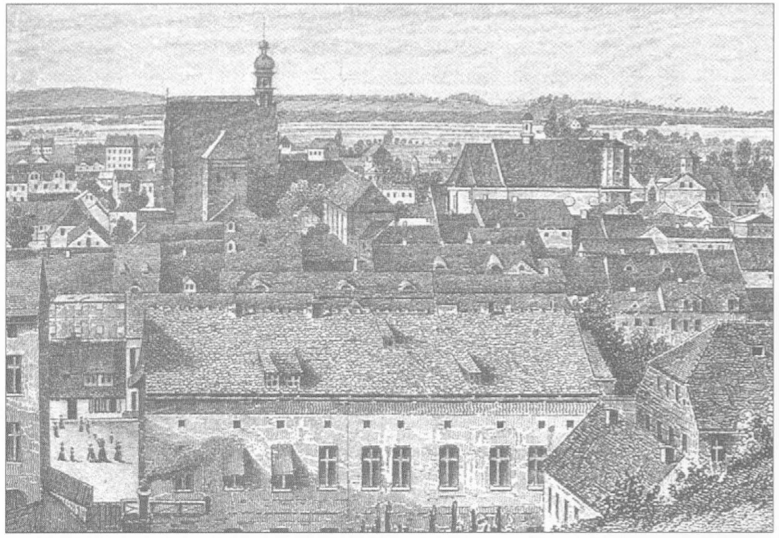
D. „nowe" kolegium jezuickie, rzut parteru, w. XIX.
Archiwum Państwowe Bydgoszcz



D. „nowe" kolegium jezuickie, rzut piętra, w. XIX.
Archiwum Państwowe Bydgoszcz



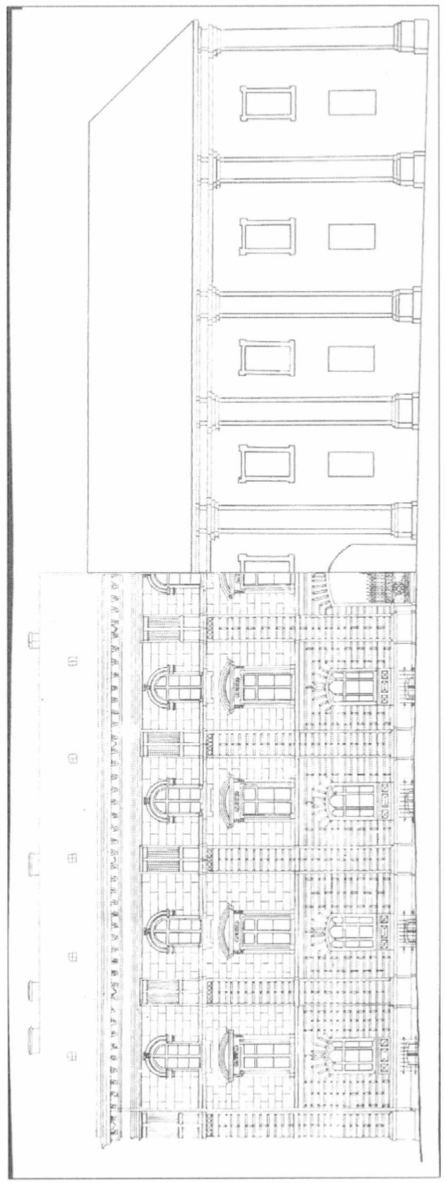
Plan sytuacyjny zach. bloku rynkowego w Bydgoszczy, 1879 r.
Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie



Widok zespołu pojezuickiego w Bydgoszczy od pd., fragment.
Ryc. *Bromberg 1860* K. Wolfa wg rys. A. Wegera (MWB)

D. „nowe" kolegium jezuickie w Bydgoszczy.
Fasada, stan obecny (lewa – widok od pd., prawa – widok od pn.)

D. „nowe" kolegium jezuickie w Bydgoszczy.
Fasada, stan obecny, okna jednego przęsła



D. „nowe" kolegium jezuickie w Bydgoszczy. Fasada, z lewej stan obecny, z prawej rekonstrukcja stanu pierwotnego

Jeżeli bardzo jednoznacznie jest określona funkcjonalnie nawa, to już znacznie mniej jasności jest w określeniu gdzie w tym kościele jest prezbiterium. Teoretycznie należałoby lokalizować je w absydzie. Jednak umieszczenie ołtarza w przejściu między transeptem a absydą wskazuje na istotny nurt debaty prowadzonej od dłuższego czasu w Kościele. Debaty na temat optymalnego typu przestrzennego świątyni katolickiej, podsycanej kontrowersjami na budowie bazyliki św. Piotra, ale także rozważaniami toczonymi w czasie właśnie zakończonego soboru Trydenckiego. W tym kontekście ważnym jest fakt, iż pierwszy projekt otrzymał rzut świątyni centralnej, co można odczytać jako wyraz preferencji architekta. Umiejscowienie ołtarza między przęsłem kopułowym a absydowym nosi znamię niezdecydowania, czyni wrażenie jakby ołtarz został przesunięty spod kopuły, miejsca nad grobem świętego, tak jak to jest w bazylice Piotrowej. Przecież kopuła jest znakiem szczególnej świętości miejsca, najważniejszego w kościele, miejsca permanentnego cudu przeistoczenia i przechowywania Eucharystii. To przesunięcie ołtarza i przeprowadzenie balustrady komunijnej, oddzielającej część kapłańską, przez środek transeptu, czyni go nie do końca określoną funkcjonalnie przestrzenią pośrednią, pomiędzy jasno zdefiniowaną częścią dla wiernych, a prezbiterium wydzielonym niezwykle nikłym środkiem przestrzennym, jakim jest balustrada, słabo korespondującym z otaczającą architekturą. Powtórzenia klarownej sytuacji ideowo – przestrzennej z bazyliki św. Piotra nie chciały władze zakonu i diecezji, do takiego stanowiska skłaniał się Kościół instytucjonalny, co niedługo po sporządzeniu projektu przez Tibaldiego przyniosło spektakularny akt nadania tejże bazylice cech longitudinalności. Nie usunęło to wątpliwości środowisk intelektualnych, do których należał Ricchini a można przypuszczać także niektórych członków Towarzystwa. Stąd połowiczność mediolańskiego rozwiązania, wynik faktu, że można być przekonanym, transept wznoszono z myślą o ustawieniu ołtarza głównego pośrodku, pod kopułą. Decyzja o przesunięciu go w głąb nie mogła być przeprowadzona nie pozostawiając śladu zamierzonego pierwotnie układu.

Rozwiązanie Tibaldiego, znane mu tylko z projektu zinterpretował na początku XVII stulecia anonimowy architekt kościoła warszawskiego. Do nawy, tu dłuższej, bo trójprzęsłowej, przylega przęsło transeptowe, na zewnątrz zintegrowane z bryłą nawy, we wnętrzu wyraźnie wydzielone wsuniętymi do środka pogrubionymi filarami, tworzące, więc jakby przęsło antytranseptowe, zawężające, a nie poszerzające przestrzeń kościoła na boki, co jest podstawową cechą klasycznie

definiowanego transeptu. Natomiast kopuła przeniesiona została nad obszerną, nieznacznie tylko węższą od korpusu absydę przemienioną raczej w przęsło o rzucie półowalnym, tworząc zaiste niezwykłe rozwiązanie przestrzenne. Zachowana została zaznaczająca rola kopuły, umieszczonej nad ołtarzem głównym, choć zanikł element centralizujący z rozwiązania mediolańskiego. Natomiast w Bydgoszczy znacznie więcej zachowano z pierwowzoru Tibaldiego. Tu, z kolei, zamiast absydy rozbudowano część prezbiterialną (przęsło oraz trójboczne zamknięcie). Transeptowość przęsła z kopułą, mimo że ukryta w bryle świątyni stała się ewidentna. Może przesunięcie ołtarza spod kopuły sprawiło, że zrezygnowano z jej ekspozycji na zewnątrz. Budowa w Bydgoszczy, realizowana równocześnie z drugim etapem prac w Mediolanie, wskazuje, że architekt znał pierwotne projekty Tibaldiego, a znajomość ta posłużyła mu jako punkt wyjścia w projektowaniu dla jezuitów bydgoskich.

Pozostaje jeszcze problem fasady. Tę, w stosunku do pozostałych segmentów budynku znamy znacznie słabiej. Paradoksalnie, pierwszym dokładnym widokiem fasady jest projekt z XIX w., dzieło prowadzonej w Berlinie przez Karla Friedricha Schinkla Naczelnej Deputacji Budowlanej, zachowany do dziś w berlińskim Kupferstichkabinett[54]. Wyprzedza go właściwie tylko jeden przekaz, jednak znacznie bardziej syntetyczny, za to niezwykle wczesny. Wizerunek fasady kościoła na pierwszym widoku Bydgoszczy z okresu potopu. Widok ten posiada opracowanie analityczne, starające się ująć wszelkie aspekty przedstawienia, jak czas powstania, sposób komponowania itp.[55] Kościół jezuicki jest drugim co do znaczenia elementem tegoż widoku, po zamku bydgoskim. Rycina ukazująca panoramę miasta od południa, z wysoczyzny szwederowskiej, przedstawia koncentrację i wymarsz z Polski wojsk szwedzkich w czerwcu 1657 r. Nastąpiło to pod Bydgoszczą, choć miasto znajdowało się wówczas w rękach wojsk polskich. Autor opracowania – Lech Łbik ustalił, że przedstawienie to powstało z uwzględnieniem nieznanych dziś bliżej rysunków studialnych poszczególnych obiektów architektonicznych miasta, które zainteresowały Eryka Dahlbergha. Stąd dość dokładny widok jezuickiego kościoła (a szczególnie jego fasady) w rzeczywistości znacznie słabiej dostrzegalny z tego miejsca, co uświadamia nam drugi widok Bydgoszczy, wykonany ze zbliżonego topograficznie punktu w 1661 r. przez J. R. Storna. Tezą autora opracowania o widoku miasta z 1657 r. jest, że powstał on na podstawie szkiców poczynionych wcześniej. Dowodem szeroko analizowanym jest wygląd zamku bydgoskiego, tu nieznacznie uszkodzonego, a w rzeczywistości w czasie wymarszu Szwedów prawie zrównanego z ziemią. Także kościół jezuicki może być dobrym argumentem za tą tezą. Wydaje się, że rysujący musiał widzieć kościół z bliska, a więc musiał być wewnątrz miasta, co jak wiemy w 1657 r. nie było możliwe, a co zapewne zaszło rok wcześniej, gdy Dahlbergh intensywnie podróżował po całej Polsce.

Widok fasady kościoła, niestety nie w pełni jasny, podaje nam zupełnie inny jej obraz, niż ukazują to przekazy z XIX i XX w. W całości dominowało wielkie okno środkowe, przedzielone laską, najprawdopodobniej skrócone od dołu w czasie przebudowy schinklowskiej. Po bokach mieliśmy elementy nawiązujące do artykulacji oknami elewacji bocznych. Znajdujemy tu wydłużone, zamknięte półkoliście, przypuszczalnie nisze, ujęte jakby obramowaniem a wyżej koliste, prawdopodobnie płyciny, wypełnione jakimiś nieczytelnymi kompozycjami plastycznymi. Szczyt kościoła, odwzorowując stromiznę dachu był znacznie bardziej strzelisty, w stosunku do tego, jaki później nadała mu schinklowska Deputacja. Podzielony był gzymsem na dwie kondygnacje, ujęty spływami wspierającymi się o niezbyt czytelne sterczyny (kule?). W dolnej kondygnacji szczytu znajdowało się okno poddasza, pozostałe partie całego szczytu wypełniały niemożliwe do identyfikacji formy o rozwiniętej plastyce. Ważnym czynnikiem artykulacji fasady były narożne filary, lekko wysunięte do przodu, flankujące główną kondygnację fasady kościoła, w czym można się dopatrzeć pewnej analogii z podobnymi elementami flankującymi fasadę znacznie późniejszego kościoła reformatów w Poznaniu, potwierdzonego źródłowo dzieła Bonadury.

W znacznym stopniu autonomicznym problemem są wieże w fasadzie kościoła. Jak wspomniano wyżej, ich budowę rozpoczęto w 1650 r., a więc już po ukończeniu zasadniczej bryły świątyni. Nie był to jednak kolejny etap prac przewidywany wcześniej, ale wynik modyfikacji koncepcji projektowej, podjętej już po zrealizowaniu dotychczasowych zamierzeń. Najlepiej o tym świadczy fakt częściowej kolizji wież

[54] Projekt został zrealizowany. Realizacja stanowiła doskonały przykład modnej wówczas formuły rundbogenstil. W 1848 r. wichura zrzuciła oba hełmy wież. Bez powodzenia próbowano je odtworzyć. Dopiero w latach 1880-82 przebudowano fasadę wprowadzając mało interesująco elementy neoklasycyzmu w jej wystrój oraz wieńcząc wieże kolejnymi ośmiobocznymi kondygnacjami (ostatnia ażurowa) oraz hełmami w formie niezwykle zaostrzonych ostrosłupów.

[55] L. Ł b i k, *Widok i plan Bydgoszczy z czasów szwedzkiego „potopu"*, „Materiały do dziejów kultury i sztuki Bydgoszczy i regionu", z. 3, Bydgoszcz 1998.

z oknami wsch. przęsła nawy. Prace rozpoczęto, lecz przebiegać musiały dość opieszale, skoro o ich końcu dowiadujemy się dopiero po kilku dziesiątkach lat. Interesującym przekazem jest omawiany już widok kościoła na panoramie miasta z 1657 r. Tu fasadzie towarzyszy z prawej strony smukła wieża złożona z kilku nieznacznie zwężających się kondygnacji. Jak się wydaje została ona dodana przez rysownika, który oglądając kościół rok wcześniej, musiał zauważyć jakiś poziom zaawansowania wieży po pn. stronie fasady. Widząc taki znak dalszych planów wobec kościoła, niejako rysunkowo je dokończył, ukazując „ostateczny", jak mu się wydawało, wygląd świątyni. Znak to, że nie istniały wówczas jeszcze ślady budowy wieży południowej[56]. Ponownie o wieżach dowiadujemy się ze źródeł w 1690 r. Były one wówczas na tyle zaawansowane, że dawały się zauważyć w przestrzeni miasta. Jedną z wież pokryto już wówczas częściowo blachą miedzianą oraz założono zegar, stary, przeniesiony z domu profesów. Prace ruszyły gdyż pojawiły się wówczas nowe fundusze, przekazane przez chorążego malborskiego Jana Komorskiego, którego brat był przez krótki okres rektorem tegoż kolegium. Obie wieże ukończono całkowicie do 1695 r.[57] Ironią losu, tylko ten fragment fasady świątyni nie jest nam znany. Dokładniej rzecz biorąc, nie wiemy nic o architekturze trzonów obu wież. Natomiast, jak się zdaje, berlińska Deputacja pozostawiła z pierwotnego ukształtowania najwyższą, ośmioboczną kondygnację, artykułowaną wysokimi, zamkniętymi od góry dwułucznie płycinami oraz wysokimi hełmami, o dwóch kondygnacjach prześwitów.

Szczegóły ukształtowania architektury kościoła udowadniają, że pierwotnie nie myślano o kościele jako wieżowym. Co spowodowało zmianę w widzeniu jego kształtu architektonicznego? Niewątpliwie powodem takiej „ekstrawagancji" była niezwykle pomyślna pod koniec budowy kościoła sytuacja finansowa kolegium bydgoskiego, realnie zasilana funduszami kanclerza Ossolińskiego. Inicjatorami budowy wież byli bez wątpienia jezuici, przez przekonstruowanie fasady starający się podnieść przestrzenny wymiar swojego kościoła. Rychła śmierć dobrodzieja całkowicie pokrzyżowała im plany. Spadkobiercy kanclerza nie mieli ochoty spełniać jego obietnic. Prace przy wieżach zamarły na długie lata. Dopiero pojawienie się większych funduszy

[56] Nad bryłą kościoła unoszą się jeszcze dwie wieżyczki. Jedną można zinterpretować jako sygnaturkę na krańcu dachu nawy. Druga wydaje się być zwieńczeniem hełmu wieży kościoła parafialnego, całkowicie przesłoniętego bryłą świątyni jezuickiej.

[57] ARSI, Historiæ..., Pol. 56, f. 99v, 113v, 196.

w latach osiemdziesiątych pozwoliło dokończyć dzieło. Bezpośrednim źródłem zachęcającym do wprowadzenia rozwiązania dwuwieżowego fasady stał się projekt powstały tuż po ukończeniu prac w Bydgoszczy. W 1649 r. przyjęto właśnie projekt nowego kościoła kolegium w Poznaniu, dzieło Tomasza Poncina. Przewidywał on właśnie fasadę dwuwieżową, podobnie jak we wcześniej gruntownie przebudowanej przezeń kolegiacie łowickiej[58]. Mimo że jezuici w Rzeczypospolitej dysponowali podobnymi wzorcami, jakimi mogły być fasady dwóch wczesnych kościołów Towarzystwa, w Wilnie (Św. Kazimierza) i Lublinie[59], dla jezuitów poznańskich jak się zdaje, wzorcem był kościół ich zakonu w cesarskim Wiedniu[60]. Tam właśnie, w trzecim dziesięcioleciu wzniesiono okazałą, dwuwieżową, pięcioprzęsłową fasadę. Podobnej fasady oczekiwali od architekta poznańscy jezuici i taką najpewniej przewidywał poncinowski projekt. Można być przekonanym, że i dla jezuitów bydgoskich kształt kościoła wiedeńskiego miał także walor szczególnej atrakcyjności. Jednak ich kościół stał już w wersji bezwieżowej. A ponieważ był to kościół jednonawowy, łatwo, więc było dodać dwie wieże po bokach, sugerujące na zewnątrz trójsegmentowy układ wnętrza, na przykład trójnawowy, jak w Poznaniu lub jeszcze lepiej, z kaplicami po bokach nawy jak w Wiedniu. Poza tym fasada bydgoska była trójosiowa, co z parą wież można uznać za nawiązanie do układu pięcioprzęsłowego. Trudno określić autorstwo projektu obu wież. Czy mógł być to Bonadura? Operowanie artykulacją niszową może skłaniać do takiego przypuszczenia.

Fasadę kościoła jezuitów bydgoskich można zaliczyć do grupy dwuwieżowych fasad w Wielkopolsce zwieńczonych niezwyczajnie wysokimi hełmami. Za przyczyną Poncina, w połowie stulecia zainicjowano równocześnie aż cztery zbliżone rozwiązania w kościołach jezuickich i cysterskich. Były to: kościół jezuitów poznańskich i właśnie bydgoskich, a także kościół cystersów w Przemęcie oraz ślepa (tylna) fasada kościoła lądzkiego. Kościoły jezuickie stanowiły zespół o własnej spe-

[58] W Łowiczu Poncino zaadaptował parę masywnych, gotyckich wież, nadając im tylko nowożytną powierzchowność. Główny wysiłek włożył w opracowanie architektoniczne partii międzywieżowej.

[59] Źródło inspiracji dla obu tych fasad, mimo różnych rozważań nie zostało dotąd wskazane w sposób przekonujący.

[60] Na temat nowożytnej dwuwieżowej fasady w europejskiej architekturze sakralnej, A. K i l i a n, *Barokowe fasady dwuwieżowe w Europie Środkowej. Geneza-Forma-Znaczenie*, „Ikonotheka", z. 5, s. 5-22. Poniższe uwagi są dobrym uzupełnieniem odpowiedniego fragmentu tego opracowania.

cyfice. Wieże były przęsłami zewnętrznymi ujmującymi szerokie trzy osie wewnętrzne fasady, tworząc razem rytm pięciu przęseł o zrównoważonym rytmie, czym zbliżały się właśnie do kościoła wiedeńskiego[61]. Dla kościołów cysterskich źródłem rozwiązania fasady była kolegiata łowicka. Jego nośnikiem był Poncino, pierwszy projektant kościołów przemęckiego i lądzkiego[62]. W Przemęcie zastosował on układ trzech dużych przęseł, z których środkowe podzielone zostało na trzy kolejne, jakby niższego rzędu. W Lądzie mamy tylko układ trójosiowy. Do wymienionego zespołu należy dodać jeszcze kościół bernardynów poznańskich oraz farę leszczyńską, oba powtarzające przemęcki układ fasady. Świadczy to, że układy dwuwieżowe pełniły w Wielkopolsce rolę rozwiązania szczególnie cenionego i podziwianego. Jak wspomniano wyżej, istotnym elementem tej grupy były wielkie, strzeliste, o dwu kondygnacjach hełmy, wieńczące obie wieże. Twórcą formuły wielkich hełmów wieńczących wymienione wyżej fasady był zapewne Jerzy Catenazzi, niewątpliwy autor hełmów przemęckich, jeszcze dość skromnych. Kolejne, lądzkie a jeszcze bardziej poznańskie ukazują tendencje do podwyższania coraz śmielej komponowanych struktur. Na tym tle hełmy bydgoskie wydają się iść najdalej, wysokością niewiele ustępując wieżom, które wieńczyły. Hełmy bernardynów poznańskich, wzniesione późno, w latach trzydziestych XVIII w., wydają się naśladownictwem hełmów bydgoskich. Z wielką szkodą dla urody Leszna odstąpiono od wykonania podobnych hełmów, mających bez wątpienia i tam wieńczyć fasadę kościoła farnego.

Wracając do kościoła bydgoskiego, zakończenie budowy przeniosło aktywność zakonników na wyposażanie świątyni. Jak wspomniano wyżej w 1651 r. notuje się zainstalowanie organów oraz ołtarza św. Ignacego, fundacji burmistrza Wojciecha Łochowskiego, powstałego za sumę 300 florenów[63]. Mamy tu unikalną informację o wyglądzie głównego przedstawienia pośrodku nastawy. Mimo wezwania nie wizerunek świętego założyciela zakonu dominował, ale płaskorzeźba z przestawieniem, jak się zdaje tzw. Tronu Łaski, czyli przedstawienia osoby Boga Ojca podtrzymującego krzyż z rozpiętą na nim postacią Jezusa. Wiemy, że była ona fragmentarycznie złocona. W 1652 r. ukończono ołtarz bł. Stanisława Kostki z obrazem jego patrona[64]. W tymże roku wspomina się o cennych darach mających podnieść splendor cudownego krucyfiksu. Charakterystyczne, iż do czasu konsekracji kościoła nie ma wzmianki o ołtarzu głównym. Można być pewnym, że sama mensa ołtarza została konsekrowana wraz z kościołem[65] Należy przypuszczać, że oprawa ołtarza głównego była tymczasowa, jak podają późniejsze wzmianki z głównym elementem, wspominanym już wyżej cudownym krucyfiksem. Dopiero w 1679 r. znajdujemy informację o wyzłoceniu ołtarza głównego. Wydaje się, że był to ostatni etap prac przy tym obiekcie, wykonanym w tym i minionym roku, po pojawieniu się większych funduszy[66]. W 1686 r. położono marmurową posadzkę. Można być przekonanym, że ów marmur oznacza wapień szwedzki, w dwóch barwach, w XVII w. masowo rozprowadzany we wszystkich dorzeczach południowego i wschodniego Bałtyku. Pewnym zaskoczeniem jest informacja w zapiskach jezuickich o odnowieniu w tym samym roku kaplicy Bractwa Zwiastowania Najświętszej Marii Panny oraz znajdującego się tam ołtarza. Dotychczas, w zachowanych źródłach nie spotykamy wzmianek o tej kaplicy. Zapewne nie znajdowała się przy kościele. Może mieściła się w starszych zabudowaniach klasztornych.

Lata wojny północnej stały się dla Bydgoszczy, jak dla całego kraju, okresem bezprzykładnego upadku, głodu i ruiny, jakich dotychczas Polska nie przeżyła. Szczególnie ucierpiały miasta, i tak upośledzone w strukturze politycznej kraju, rabowane przez kolejne fale przechodzących wojsk, szwedzkich, moskiewskich, saskich, polskich a nawet Kozaków i Tatarów. Szczególnie w historii Bydgoszczy zapisał się pożar ratusza w 1708 r. zawiniony przez szwedzkiego żołnierza, co zagroziło całemu miastu. Realnie zagrożone były zabudowania jezuickie, uratowane, jak podkreślają źródła, wielkim wysiłkiem mieszkańców miasta. Mimo to zniszczona została wieżyczka na kolegium, a w kościele zniszczona została kruchta i, zapewne uszkodzeniu uległ chór organowy[67].

[61] W wypadku Poznania tak należy rekonstruować fasadę, choć Poncino zaledwie rozpoczął jej budowę. Po latach prace kontynuował Wąsowski, rezygnując z wież.
[62] A. M i ł o b ę d z k i, o.c., s. 411-412.
[63] ARSI, Historiæ..., Lith. 39, f. 302.
[64] Ibidem, Pol. 53, f. 31.
[65] W 1737 r., gdy rozbierano dotychczasowy ołtarz główny, znaleziono w mensie akt konsekracyjny podpisany przez konsekratora, biskupa Mikołaja Krasickiego, sufragana biskupa Mikołaja Gniewosza. Ibidem, Pol. 59, f. 234.
[66] ARSI, Historiæ..., Pol. 55, f. 7. Lata 70-te to okres zasądzonych sądownie spłat funduszy po Ossolińskim oraz zapewne, pierwszych widoków na wielką dotacje Komorskiego, o czym niżej.
[67] Ibidem, Pol. 57, f. 123v.

Po wielu latach powojennego odrętwienia społecznego, przedłużonego jeszcze kilkuletnią zarazą, wyludniającą szczególnie miasta, dopiero w czasie rektoratu Kazimierza Rajtarowicza (1727-31) podjęto szereg prac remontowych, koniecznych dla usunięcia skutków pożaru 1708 r. Wymieniono pokrycia dachów kościoła (położenie blachy miedzianej) oraz wyremontowano pokrycia hełmów wież[68]. Z tymi pracami można łączyć też sygnaturkę znaną z przedwojennych przekazów fotograficznych. We wnętrzu świątyni szczególną uwagę zwracał ufundowany (zapewne wcześniej) przez Zofię z Dzieduszyckich Gałecką, wojewodzinę poznańską i kasztelanową bydgoską, wielki srebrny kandelabr, wyceniany na 6 tysięcy tynfów, złożony, jak opisują źródła, z dwunastu mniejszych kandelabrów. Nie dotrwał on, co nie może dziwić, do czasu rozbiórki kościoła. Stare kandelabry widoczne na fotografiach wnętrza są dziełami znacznie pośledniejszej roboty, zapewne miedzianymi lub mosiężnymi. Zaskakującą informacją jest ponowne położenie marmurowej posadzki w 1731 r., skoro wiemy, że takąż położono kilkadziesiąt lat wcześniej. Zapewne zniszczenie poprzedniej (w źródle wspomina się wprost o otworach) było wynikiem prowadzonej akcji gaśniczej w 1708 r. Równocześnie przebudowano kruchtę[69], na nowo ją pokrywając. Wspomina się też należące do niej schody. Dopiero te informacje przekazują nam jednoznacznie, że przed kościołem znajdowała się kruchta, niska bryła o własnej, ale nam nieznanej architekturze. Pierwszy widok fasady nie obejmuje najniższej partii, więc nie można było tego stwierdzić wcześniej. Informacja ta pozwala przypuszczać, iż taras przed fasadą, istniejący do czasu zburzenia kościoła, był pozostałością po tej kruchcie.

Owocem aktywności wspomnianego rektora była też ukończona w 1730 r. zakrystia[70]. Dobudowano ją od pn. do prezbiterium. Na planie Gretha z 1774 r. do prezbiterium z tej strony przylega wąska a długa przybudówka, sięgająca dalej na zach. niż sam kościół. Na planie sytuacyjnym terenów pojezuickich z 1879 r., znajdującym się w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie[71], dostrzegamy już inną sytuację. Dobudówka jest znacznie krótsza, mniej więcej o połowę. Pozwala to stwierdzić, że zakrystia w nieokreślonym czasie, zapewne po kasacie zakonu, została zmniejszona, ewentualnie rozebrano kryty

[68] Ibidem, Pol. 59, f. 3v-4.
[69] Ibidem, Pol. 59, f. 76-76v.
[70] Ibidem, Pol. 59, f. 76.
[71] AAG, AP 84, sygn. 211, s. 50.

ganek prowadzący do niej od zachodu. Na przedwojennej fotografii kościoła, w ujęciu z ul. Farnej widzimy tę zakrystię przykrytą spadzistym dachem pulpitowym, z interesująco opracowaną elewacją frontową. Osadzona jest na cokole, podzielona pseudopilastrami tworzącymi dwa przęsła, wypełnione półkolistymi płycinowymi arkadami na przysadzistych pilastrach o stylizowanych głowicach. W arkadach otwory, z lewej okienny, z prawej drzwiowy, zwieńczone trójkątnymi naczółkami. W bydgoskich zbiorach zachowała się też jedna fotografia wnętrza zakrystii. Ukazane jest ono w kierunku wsch., przesklepione krzyżowo, z lewej wnęka okienna, z prawej widoczna jakby dolna partia kolosalnego pilastra na wysokim cokole. W konfrontacji z omówionym wyżej rzutem kościoła stwierdzamy istnienie w narożu między transeptem i prezbiterium obszernego filara, na który złożyła się skarpa wspierająca ścianę transeptową, widoczna ponad dachem zakrystii. W zakrystii można spodziewać się pieca, jednak brak śladów takiego urządzenia na zewnątrz. Tak gruby mur oraz pozostałość naprawdę monumentalnej artykulacji pozwala się domyślać, że zakrystia ta znajdowała się w miejscu jakiegoś innego obiektu o nieznanej funkcji, czasie powstania i zniszczenia oraz formie. Przypomnieć tu wypada o wspomnianej tylko raz w źródłach kaplicy Bractwa Zwiastowania Najśw. Marii Panny, którą w 1686 r. odnowiono, co mogłoby świadczyć, że powstała ona na wczesnym etapie formowania zespołu, a znikła na początku stulecia dając miejsce nowej zakrystii.

W XVIII stuleciu doszło do pełnej wymiany wyposażenia kościoła. Jednak w rzymskich źródłach znajdujemy obszerną informację tylko o wykonaniu wspaniałego, murowanego ołtarza głównego. W latach 1737-38 wzniesiono ołtarz staraniem prowincjała Stanisława Żółtowskiego, przez niezwykle komplementowanego Jana Zelnera[72]. Wysoka, sięgająca sklepienia nastawa, jednokondygnacyjna, na wysokim cokole i ze wspaniałym zwieńczeniem, jest kolejnym dziełem architektury ołtarzowej wywiedzionym z kompozycji ołtarza św. Alojzego Gonzagi w świątyni rzymskiego kolegium jezuickiego S. Ignazio, projektu wybitnego architekta i malarza przełomu wieków Andrei Pozza[73]. Ale ołtarz rzymski różni się dość zasadniczo od ołtarza bydgoskiego. Różnią go, poza licznymi innymi szczegółami, para kolosal-

[72] ARSI, Historiæ..., Pol. 59, f. 234.
[73] Recepcję twórczości Pozza w sztuce polskiej zebrał, zestawił i zanalizował Jerzy K o w a l c z y k, w dwuczęściowym artykule *Andrea Pozzo a późny barok w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki" z 1975 r., nr 2 i 4.

nych kręconych kolumn, gdy w Rzymie znajdują się dwie pary. Tu wypada zwrócić uwagę na dwa bliźniacze ołtarze w transepcie kościoła jezuickiego w Poznaniu (obecnie farnego), wykonane dwa lata wcześniej, w wersji czterokolumnowej, również fundowane przez Żółtowskiego. Badacze są zgodni, że ołtarze poznańskie są doskonałym przykładem posługiwania się traktatem architektonicznym, jaki Pozzo napisał i wydał trzydzieści lat wcześniej[74]. Można być przekonanym, że podobnie jak w Poznaniu postąpiono w Bydgoszczy. Tu szczególnie czytelna jest rola Zelnera, budowniczego pracującego od lat przy wznoszeniu zespołu jezuickiego w Poznaniu. Na tym przykładzie po raz pierwszy tak wyraźnie widzimy jak wysokie były jego umiejętności.

Obserwowane różnice między ołtarzem bydgoskim a pozostałymi wymienionymi ołtarzami, tłumaczy się właśnie posługiwanie się traktatem. Pozzo umieścił tam dwie wersje projektu, z jedną i dwiema parami kolumn, każdą jeszcze w dwóch odmianach, tylko w szczegółach różniących się od siebie. Jedną odmianę prezentuje w formie czystego rysunku architektonicznego, w ujęciu na wprost, drugą w formie widoku perspektywicznego, z boku, ujawniającego dalsze walory proponowanego rozwiązania. Widać z tego, że Zelner zdecydował się na wariant z silniej wysuniętymi partiami cokołowymi, na których znalazły się rzeźbione postacie (świętych?). Od lat dyskutowany jest problem autorstwa obu ołtarzy poznańskich. Wydaje się, że ołtarz z Bydgoszczy udowadnia, iż posiadając traktat Pozza, można było realizować zamieszczone tam projekty bez udziału architekta. Warsztaty wykonawcze potrafiły odczytać prawidłowo intencje projektanta, przenosząc je w przestrzeń. Jakość zdjęć nie pozwala w pełni określić techniki, w jakiej został wykonany główny ołtarz bydgoskich jezuitów. Jak się zdaje całość murowanej struktury była pokryta tynkiem oraz cienką warstwą stiuku a następnie marmoryzowana malarsko. W stiuku opracowane zostały głowice kolumn pilastrów oraz dekoracja ornamentalna szczególnie głównego belkowania i cokołu. Do tak wspaniałego dzieła dodano bogate w formy tabernakulum wykonane już w 1732 r.[75] Jest to zapewne to samo, które widzimy na fotografii ołtarza wykonanej tuż przed rozbiórką kościoła.

[74] A. P o z z o, *Perspectiva pictorum et architectorum...*, Romæ, 1693, 1700. Korzystałem z dwujęzycznego wydania augsburskiego wydanego w 1723 r. pod nieco zmienionym tytułem: *Perspectvæ pictorum atque architectorum...* (Biblioteka Raczyńskich w Poznaniu).

[75] ARSI, Historiæ..., Pol. 59, f. 76-76v.

Niestety brak informacji w źródłach na temat czterech ołtarzy bocznych, stojących w kościele do czasu jego zburzenia. Schemat ich struktury wydaje się tradycyjny, bliski rozwiązaniom XVII-wiecznym, jednak zastosowane regencyjne elementy jak dość autonomiczne wobec całości kompozycje zwieńczeń a także charakterystyczna ornamentyka, nakazują datować je na wiek następny. Forma wspomnianej ornamentyki, jeszcze dość silnie przeniknięta motywami roślinnymi, wskazuje na raczej wczesną fazę zaawansowania tej konwencji ornamentacyjnej. Pozwala to przypuszczać, że ołtarze powstały wcześniej niż omówiony wyżej ołtarz główny, którego wzniesienie zamykało zapewne proces wymiany wyposażenia, na bardziej aktualny, zgodny z duchem epoki.

E. Dalszy ciąg kształtowania nieruchomości. Budowa kolegium i drugiej szkoły

Budowa kościoła z pewnością zdominowała na pewien czas kształtowanie całości kompleksu. Równolegle jednak obserwujemy działania poszerzające przyrynkową nieruchomość jezuicką. Co więcej trwały też prace budowlane, choć na razie na skromniejszą skalę. Przywołując omawiany wyżej zapis o zakupie w 1639 r. dwóch kamienic dla szkół „w miejscu dla naszego domu wygodnym", należy uwzględnić dalszy ciąg informacji, że w tejże pierzei większa część rezydencji została wymurowana i zamieszkana[76]. Nie ma, więc wątpliwości, że w tych latach wzniesiono nowe zabudowania dla zakonników (ewentualnie rozbudowano dotychczasowe budynki na działce zakościelnej) a szkoła uzyskała miejsce w kilku zaadaptowanych kamienicach. Przypomnieć należy, że odniesienia do ich starego budynku wskazują, iż były to nieruchomości od ulicy Jezuickiej. Jest bardzo prawdopodobne, że w momencie przejmowania przez zakon, część działek od tej strony, zabudowana była tylko budynkami gospodarczymi, zapewne o lekkiej konstrukcji, łatwymi do usunięcia, więc łatwo było budować od nowa. Trudno coś konkretniejszego powiedzieć o budynku rezydencji.

Jak podają źródła, nadal prowadzono akcję skupowania, najpewniej sąsiednich działek, jak się możemy domyślać, aby uformować nieruchomość o zwartym kształcie. Hipotetycznie można przypuszczać, że na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych dążono do zajęcia mniej więcej połowy bloku. Na tle mglistego obrazu komasowania

[76] Ibidem, Pol. 66, f. 9.

kolejnych nieruchomości, bogaciej rysuje się historia przejęcia przez jezuitów działki na rogu ulic Jezuickiej i Farnej. W zapiskach zakonnych dotyczących wizytacji kanonicznej kościoła parafialnego przez biskupa Mikołaja Gniewosza w 1643 r. (w tym czasie jezuici nadal pracowali w kościele parafialnym, ich własny kościół jak wiemy dopiero powstawał) wspomina się o szeregu restrykcji, jakie spotkały zakonników ze strony hierarchy. Między innymi wzmiankowane są trudności odnośnie kamienicy darowanej jezuitom przez złotnika Macieja Wolańskiego[77]. Nazwisko jego pojawia się w księgach ławniczych Bydgoszczy w latach 1623-25[78]. W 1625 r. zmarł on na zarazę, o czym świadczy zapis w kronice bernardyńskiej, która wspomina sumę 150 florenów, przypadłą tamtemu klasztorowi z zapisu testamentarnego[79]. Akta późnej wizytacji kościoła farnego w Bydgoszczy z 1745 r. podają, iż mieszczanin bydgoski Jan Wolański zapisał testamentem mansjonarzom kościoła kamienicę położoną naprzeciw cmentarza. Kamienicę tę dawny proboszcz i oficjał bydgoski Jan Petrycy, za zgodą ówczesnego ordynariusza, biskupa Macieja Łubieńskiego sprzedał jezuitom za tysiąc florenów. Sumę tę podzielono między Petrycego w wysokości stu florenów a Wojciecha Szachorę, późniejszego proboszcza i oficjała[80], któremu przypadła reszta sumy. Petrycy ustąpił z urzędu proboszczowskiego w 1639 r. a biskup Łubieński pełnił urząd we Włocławku do 1641 r.[81] Między tymi latami musiała więc nastąpić transakcja z jezuitami. Jednak następca Łubieńskiego, biskup Mikołaj Gniewosz miał nieokreślone bliżej wątpliwości, co do jej prawidłowości. Zdaje się podjął próbę odzyskania tej nieruchomości. Źródło jezuickie potraktowało całą skomplikowaną sytuację niezwykle skrótowo, twierdząc, że kamienicę posiedli od złotnika Wolańskiego. Tymczasem posiadał ją przez wiele lat jego krewny, najpewniej syn, Jan. Szczęśliwie jej dokładną lokalizację podaje inna

[77] Ibidem, Pol. 52, f. 310v.
[78] M. Czaplicka-Niedbalska, *Nazwiska mieszkańców Bydgoszczy od 2. poł. XV w. do 1. poł. XVIII w.*, Bydgoszcz 1996, s. 422.
[79] K. Kantak, *Kronika bernardynów bydgoskich*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego", t. XXXIII (1906), Poznań 1907, s. 111.
[80] *Documenta ecclesias civitatis Bidgostiensis (Bromberg) concernentia*, ed. Eduard Becker, Berlin 1918, s. 125.
[81] L. Łbik, *Staropolskie dzieje bydgoskiej fary (XIV-XVIII wiek)*, „Kronika Bydgoska", t. XXIV, 2002, Bydgoszcz 2003, s. 59; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 130. Panu Lechowi Łbikowi serdecznie dziękuję za pomoc w wyjaśnieniu sprawy kamienicy Wolańskiego.

zapiska jezuicka, z 1649 r., gdy zakończyły się nieznane nam bliżej postępowania. Wyjaśniające? Sądowe? Dopiero tu określono, że kamienica leży na rogu ulic[82]. Można być pewnym: Farnej i Jezuickiej.

Oczywiście dostrzec należy wątpliwości, jakie może wywołać przywołany zestaw informacji. Nie można wykluczyć, że kamienica podarowana przez złotnika była inną nieruchomością, niż ta narożna. Jego wczesna śmierć w 1625 r. zastanawia, gdyż nie wiemy wtedy nic o jakimś wybranym kierunku działań przez zakonników. Możliwe jest więc, że określenie: kamienica złotnika Wolańskiego (działka z kamienicą) było tylko zwyczajową nomenklaturą budynku, co w relacji źródłowej zostało przedstawione jako dar dawnego właściciela. Zastanawiające jest to zainteresowanie biskupa ewentualną transakcją miedzy świeckim a zakonem, posiadającym przecież przywilej egzempcji, czyli autonomii od jurysdykcji biskupiej. Fakt nabywania nieruchomości przez jezuitów od Wolańskiego, poprzez duchowieństwo diecezjalne mógłby być tej sytuacji wyjaśnieniem.

W r. 1643 zapisano, że Ossoliński dał jezuitom 6 tysięcy florenów na zakup gruntów[83]. Ilustruje to rozmach działań jeszcze przed oficjalnym wejściem kanclerza do gry. Według badań Lecha Łbika, już w 1665 r., w rejestrach domów miasta stwierdzano, że kolegium stoi na dwunastu działkach mieszczańskich[84]. Jak wskazują badania ksiąg ławniczych, co było obszernie relacjonowane wyżej, w latach trzydziestych i na początku czterdziestych nabyto od strony rynku cztery przyległe do siebie działki. Czy w ciągu następnych kilkunastu lat od tej strony kwartału dołączono kolejne? Na pewno nie po południowej stronie kościoła, o czym przekonuje omawiany wyżej odpis dokumentu z 1674 r.[85] Nic pewnego natomiast nie można powiedzieć o nieruchomościach po jego stronie północnej.

Warto zwrócić uwagę, na najstarszy znany nam dokładny plan Bydgoszczy z 1774 r. Uwidoczniony jest tu układ nieruchomości w mieście. Okazuje się, że w każdym kwartale przyrynkowym znajduje się jedenaście działek[86]. W pierzei wschodniej znajdujemy wprawdzie działek

[82] ARSI, Historiæ..., Lith. 39, f. 301v.
[83] Rzym Fondo Gesuitico busta 21-1380 n. 4
[84] „...aus dem Wohnregister von 1665 ergibt sich nach ausreden, daß das Jesuiter Collegium aus 12 Baustellen besteht [...] diese Stellen bürgerliche Stellen gewesen..." APB, Akta gruntowe m. Bydgoszczy, sygn. 215, k. 16v.; Łbik, Aneks archiwalny do: Winter, *Bydgoszcz. Studium...*, cz. 4, s. 38.
[85] Por. przyp. 34.
[86] Jako „działkę" liczę też ul. Mostową w pn. pierzei.

dziesięć, ale jedna z nich odbiega od wszystkich swą niezwykłą szerokością. Przeglądając materiał ikonograficzny do tej części rynku znajdujemy tu niezwykle szeroką kamienicę, ewidentnie powstałą z połączenia dwóch węższych (wskazuje na to rozkład okien w fasadzie). Tak, więc można uznać, że liczba jedenastu działek w pierzei jest najbardziej prawdopodobną ilością także od zachodu. Wycinki historii siedmiu z nich zostały ustalone powyżej. Dwie od południa nigdy nie weszły w posiadanie jezuitów. Można, więc przypuszczać, że na północ od działki należącej w 1641 r. do Anny Ostrowskiej znajdowała się jeszcze jedna działka, i te dwie, jak wiele wskazuje, zostały zakupione z funduszy kanclerskich przekazanych zakonnikom w 1643 r.[87]

Informacje zgromadzone wcześniej pozwalają stwierdzić, że od strony ulicy Jezuickiej znajdowało się pięć działek należących do zakonu, oraz szósta narożna, której własność długo trzeba było udowadniać w sporze z biskupem Gniewoszem. Na początku cały ten zespół był najpewniej tylko częściowo zabudowany. Informacje te potwierdzają, że obok szkoły znalazł się budynek rezydencji. O jego wielkości i ukształtowaniu nic powiedzieć nie można. Warto w tym miejscu raz jeszcze przypomnieć dokument z 1665 r. podający, że kolegium wówczas stoi na dwunastu działkach mieszczańskich. Przy świadomości hipotetyczności interpretacji poszczególnych przekazów, należy podkreślić fakt, że potwierdza on dotychczasowe badania.

W 1645 r. Ossoliński wystawił dokument deklarujący sposób wydatkowania przeznaczonych na budowę całego kompleksu stu tysięcy florenów[88]. Wynika z niego, że prace nad zabudowaniami zakonnymi trwają. Dopiero w 1650 r. mówi się o kuchni i jej dogodnym położeniu, a także spiżarni, zapewne przy okazji ukończenia prac w tych wnętrzach. Tu należy zwrócić uwagę, iż takie pomieszczenia z naturalnych powodów lokowano w niższych partiach budynku. Wspomina się też kilka pokoi na dwóch nieokreślonych kondygnacjach już ukończonych[89], można się domyślać: na parterze i piętrze. Jakkolwiek nie mamy tego podanego, wprost, ale jak się wydaje, pod wpływem wielkich możliwości finansowych, mimo że zaledwie przed kilku laty ukończono zabudowania rezydencji, zdecydowano się na budowę

[87] Należy brać pod uwagę, że działka Licaly'ego miała szerokość, którą ewentualnie można by liczyć jako podwójną. To najpewniej zwróciło uwagę jezuitów jako miejsce na monumentalny budynek, jakim zazwyczaj jest kościół.
[88] ARSI, Historiæ..., Pol. 52, f. 311.
[89] Ibidem, Lith. 39, f. 302.

kolegium. Najbardziej prawdopodobnym miejscem budowy był teren po północnej stronie kościoła na, jak się domyślamy, właśnie zakupionych działkach.

Jak przedstawiają źródła, historia ośrodka jezuickiego w Bydgoszczy przeżywała dwa niezwykle intensywne okresy prosperity, gdy formułowano i podejmowano śmiałe idee artystyczne, które później, gdy czas finansowej koniunktury przemijał, trzeba było mozolnie doprowadzać do finału. Pierwszy okres finansowej pomyślności wiąże się – to trzeba powtórzyć – z osobą podkanclerzego a później kanclerza koronnego Jerzego Ossolińskiego. Jego wielkie możliwości w tym zakresie oraz determinacja, aby przeprowadzić z rozmachem przedsięwzięcie, pozwoliło zakonnikom bydgoskim rozwinąć rozpoczęte już inicjatywy. Dobre rokowania finansowe skłoniły ich do rozbudowy praktycznie ukończonego już kościoła, przez dodanie pary monumentalnych wież do fasady, a umożliwiało im to posiadanie sąsiednich działek. Wpływ pieniędzy Ossolińskiego manifestował się także w pracach nad pozostałymi zabudowaniami. Zachowane źródła niezbyt jasno prezentują początki współpracy zakonników z ówczesnym starostą Ossolińskim. Jednak przeprowadzone prace, o których mówiono wyżej, musiały być realizowane w oparciu o to niezwykle obfite źródło pieniężne. Innych wtedy się nie wspomina. Na pomoc ze strony biskupa Działyńskiego nie można było raczej liczyć.

Śmierć Ossolińskiego w 1650 r. zmieniła sytuację dość gwałtownie. Obiecane na piśmie nadzwyczajnej wysokości dotacje ustały, zdaje się, prawie natychmiast. Nie wiadomo czy i jak rozdysponował on swój majątek. W każdym razie źródła zakonne przez najbliższe kilka dziesiątków lat skupiają się na relacjonowaniu rewindykacji dóbr należnych bydgoskim jezuitom. W źródłach tych pojawia się kilka osób stanowiących przeciwną stronę dla bydgoskiego kolegium. Główne role w rozgrywce z jezuitami pełnili dwaj mężowie córek kanclerza, Aleksander Lubomirski i Zygmunt Denhoff.

Sprawa należności przysługujących jezuitom przeciągała się w nieskończoność, gdyż spadkobiercy przyjęli, zdaje się, taktykę obietnic wypłat kolejnych sum i ich niedotrzymywania. I tak w 1669 r. (a więc prawie dwadzieścia lat po śmierci Ossolińskiego) wspomina się o pewnej, zaryzykować można przekonanie, niewielkiej sumie, którą wspomógł „Jaśnie Oświecony Wojewoda Krakowski", czyli Lubomirski. Zaskakujący jest inny ustęp tej zapiski, mówiącej, że kolegium należałoby rozwiązać, co należy rozumieć z braku środków zmniejszyć

obsadę ośrodka i obniżyć jego rangę na powrót do rezydencji, jedynie suma przekazana przez wojewodę temu zapobiegła[90].

W następnym roku zakonnicy uzyskali wyrok Trybunału Koronnego w Lublinie, co przyniosło dobra wartości ponad dwudziestu tysięcy florenów, przekazane przez Zygmunta Denhoffa, krajczego koronnego. Realizacja tego wyroku nastąpiła w 1671 r., gdy drugi zięć kanclerza, Lubomirski wypłacił 3 tysiące prowizji[91]. Nie wiemy, czy ostatecznie zakonnikom udało się odzyskać całe należne im sumy. Interesujący zapis znajdujemy w 1680 r., o wypłacie reszty sumy (20 tysięcy florenów) na fundację kolegium przez Helenę Lubomirską wojewodzinę krakowską[92], która, jak domyślamy się, dopiero po śmierci męża, odzyskując swobodę decyzji finansowych, mogła doprowadzić do skutku wolę swego ojca. Bez wątpienia dopiero w tym dziesięcioleciu udało się dokończyć budowę kolegium, przypuszczalnie najbardziej palącej potrzeby bydgoskiego ośrodka.

Wypłata Lubomirskiej zbiegła się z wielką donacją Jana Komorskiego, chorążego malborskiego, w wysokości stu tysięcy w złocie. Pozwoliło to na podjęcie kolejnych prac, które od czasu śmierci Ossolińskiego były wstrzymane, jak wspominane wyżej wieże kościoła, czy posadzka wewnątrz. Darowizna niezwykle zbliżyła rodzinę chorążego z kolegium. W 1685 r. notowany jest pogrzeb Anny Komorskiej, zapewne w krypcie kościelnej, wdowy po chorążym, a w trzy lata później umiera brat chorążego, Wojciech Komorski, który był członkiem kolegium bydgoskiego, umierając na stanowisku rektora, pełnionym zaledwie od dwóch miesięcy[93].

Posiadanie tak znacznych sum uaktywniło prace przy kolegium bydgoskim. Wydaje się, że postanowiono na nowo spojrzeć na oba człony zespołu: kolegium i szkołę. W źródłach zakonnych długo nie pojawiają się jakieś wzmianki o prowadzonych pracach. Dopiero w rekapitulacji działań, jakie przeprowadzono w latach 1697-1700, podaje się niespodziewanie, że zbudowano kolegium i dokupiono też grunty[94]. Wydaje się to być nie w pełni zgodne z podsumowaniem działań za lata 1701-02, gdzie mówi się o ukończeniu w stanie surowym, przykryciem dachem oraz wykonaniem prac tynkarskich w części budynku kierującej się na cmentarz, wspominając, że były to prace podjęte po kilkuletniej przerwie. Milczenie na temat pozostałych jego partii, przy świadomości, że jezuici posiadali środki na jego budowę, pozwala przypuszczać, że znajdowały się one w bardziej zaawansowanym stanie, może były już użytkowane[95]. Zwrócić należy uwagę, że wzmianka o przynarożnym położeniu budynku, lokuje go wzdłuż ul. Jezuickiej, dotyczy więc budynku do dziś istniejącego. Bez wątpienia sprzeczności w źródłach są pozorne. Nie ma powodu wątpić, że prace często przerywano z najróżniejszych przyczyn. Jako przykład trudnych do interpretacji przekazów może być wielce poetycka notatka z 1726 r., być może odnosząca się do kolegium, mówiąca o wzniesieniu muru, który pozwolił jednej celi być jak w niebie[96], co zapewne jest śladem jakiejś nadbudowy. Ale jakiego budynku? Nie ma podstaw do jednoznacznej odpowiedzi. Trudno jednak czynić jakieś uściślenia dotyczące przestrzennego położenia, o którym traktuje zapis.

Relacjonując przekazy źródłowe dotyczące kolegium, należy przedstawić też sprawę jeszcze jednego pozyskania nieruchomości, już w XVIII stuleciu. W 1731 r. zanotowano w dokumentach zakonnych, iż rektor wystąpił do władz miasta o pomoc w zakupie dwóch kamienic, które wnikając w teren kolegium, uniemożliwiają skuteczne wprowadzenie klauzury[97]. Jak zwykle nie mamy na ten temat żadnej informacji lokalizacyjnej. Starania o uzyskanie tych kamienic przedłużały się. Załatwiono je pomyślnie dla jezuickiego kolegium dopiero w 1739 r.[98] Dopiero wtedy nieruchomość zakonna uzyskała kształt regularnego czworoboku. Można się domyślać, że chodzi tu o jakieś małe budynki (i niewielkie działki) przy ulicy Farnej, między zabudową zwróconą na rynek a zabudową od ulicy Jezuickiej.

Budowa nowego kolegium wzdłuż Jezuickiej, między innymi w miejscu dawnej szkoły, musiała pociągnąć za sobą budowę nowej. W 1693 r. wspomina się o zgromadzonym drewnie na budowę nowych szkół. W dwa lata później, wspominając znów dobrodzieja Komorskiego, wymienia się nowe szkoły otwarte w sierpniu, dla retoryki, humaniory, syntaksy i gramatyki[99]. Tak, więc potrafimy dość dokładnie określić, kiedy powstała druga szkoła. Niestety, jak zwykle źródła jezu-

[90] Ibidem, Pol. 53, f. 183.
[91] Ibidem, Pol. 53, f. 183, 183v.
[92] Ibidem, Pol. 55, f. 6v.
[93] Ibidem, Pol. 56, f. 1, 3v.
[94] Ibidem, Pol. 56, f. 270.
[95] Ibidem, Pol. 57, f. 1v.
[96] Ibidem, Pol. 58, f. 233v.
[97] Ibidem, Pol. 59, f. 76.
[98] Ibidem, Pol. 59, f. 234v.
[99] Ibidem, Pol. 56, f. 195, 196.

ickie nie dają możliwości określenia położenia nowej szkoły. Szczęśliwie, jej lokalizację ustalił Lech Łbik, zbierając materiały do wspominanego wyżej studium o mieście w murach. W aktach gruntowych Bydgoszczy, w dokumencie z 1798 r., budynek „starej" szkoły jest zlokalizowany przy rynku, po południowej stronie kościoła[100]. Należy przypomnieć: w często wspominanych wyżej zapisach w aktach ławniczych Bydgoszczy, na południe od czterech działek posiadłych przez jezuitów do 1644 r. znajdowały się działki przynależne mieszczanom, Katarzynie Bartonowej i dalsza stolarzowi Maciejowi Baumanowi[101]. W 1674 r. obie nadal są własnością prywatną, w tym druga spadkobierców Baumana. Z istotną różnicą, że na jego działce nie stoi już kamienica, ale drewniany dom[102]. Nabycie działek przez jezuitów musiało nastąpić na początku lat dziewięćdziesiątych, niedługo przed budową. O tym, że szkoła znajdowała się po południowej stronie kościoła świadczy dodatkowo sąsiadujący z nią piętrowy budynek teatralny, zaadaptowany pod koniec XVIII w. na spichlerz, stojący za budynkiem frontowym. Był on określony w pruskich źródłach jako „Comoedien Saal", co potwierdza umiejscowienie samej szkoły. Teatr był jednym z najbardziej charakterystycznych elementów pedagogiki jezuickiej, nie ma, więc wątpliwości, że sąsiadujący z nim budynek frontowy, stanowił właśnie ową wspominaną w ostatnich latach XVIII w. „starą" szkołę. Stanowił, gdyż właśnie w tym czasie uległ wyburzeniu, pod kamienicę czynszową, której wygląd znamy z najstarszych przekazów fotograficznych rynku bydgoskiego. Owo wyburzenie raczej nie pozwala mieć nadziei na ustalenie dziś formy architektonicznej budynku szkolnego.

Powracając do kolegium, który w pierwszych latach XVIII stulecia zdawał się być bliski ukończenia – interesującą, choć niezmiernie zaskakującą jest notatka relacjonująca powrót zakonników do Bydgoszczy w 1711 r. Uciekli oni z miasta wobec zarazy nasilającej się w całym kraju tuż po wojnie północnej. Teraz pisze się tylko o „starym kolegium", które miało być tak zniszczone, że dało się zamieszkać zaledwie w jednym pomieszczeniu, reszcie groziła kompletna ruina[103]. A więc stało jeszcze stare kolegium. W kontekście wzmianki o starym kolegium wart przypomnienia jest opis pożaru stojącego

[100] Ł b i k, aneks..., cz. 4, o.c., s. 111.
[101] Patrz przyp. 32, 33.
[102] Patrz przyp. 34.
[103] ARSI, Historiæ..., Pol. 57, f. 127v.

pośrodku rynku ratusza w 1708 r., gdy miasto było jeszcze pod dominacją szwedzką. Pożar poważnie zagroził właśnie zach. pierzei rynku, skoro doszło do nadpalenia chóru organowego we wnętrzu kościoła. Zniszczył on też, jak pamiętamy, wieżyczkę kolegium[104]. Potwierdza to znacznie silniej, że stare kolegium rzeczywiście znajdowało się w pierzei rynkowej, po pn. stronie kościoła.

Budynek ten jest nam znany z wyglądu. Znajdujemy go na najstarszych widokach rynku bydgoskiego, w tym fotografiach. Piętrowy, wysoko podpiwniczony, z fasadą regularnie artykułowaną pięcioma osiami okiennymi. Zwraca uwagę na planie Gretha znaczną głębokością, niewiele mniejszą od pobliskich kamienic mieszczańskich. Pozwala to domyślać się układu dwu i półtraktowego wnętrza. Nie wiemy czy i na ile najstarsza fotografia oddaje powierzchowność budynku kolegium z okresu jezuickiego. Konstatacja, że do XX w. zachował się budynek, starego, XVII-wiecznego kolegium prowadzi nas do rewelacyjnego poniekąd wniosku, że do końca istnienia bydgoskiego kolegium jezuickiego działało ono w dwóch budynkach: „starym" wychodzącym na rynek, przyległym od północy do kościoła z całą pewnością wielokrotnie przebudowywanym oraz „nowym", rozciągniętym wzdłuż ul. Jezuickiej. Trzeba przy tym zaznaczyć, że różnica między czasem powstania obu budynków nie była szczególnie duża.

Przechodząc do zachowanego do dziś budynku „nowego" kolegium, któremu przyszło, od 1879 r., pełnić rolę bydgoskiego ratusza, należy określić przedział czasowy, w jakim mógł powstać. Obiekt o naprawdę dużej monumentalności, jest z pewnością owocem drugiego pomyślnego okresu w historii zespołu, gdy pod koniec XVII w., za sprawą chorążego Komorskiego pojawiły się tu środki, pozwalające postępować z rozmachem. Początki tego budynku widzieć należy w latach osiemdziesiątych. Zwrócić tu trzeba uwagę na osobę Bartłomieja Nataniela Wąsowskiego, wybitnego architekta, którego znaczna część działalności manifestowała się nie tyle projektowaniem czy budowaniem, lecz pracą nad traktatem architektonicznym *Callitectonicorum seu de pulchro architecturæ sacræ et civilis compendio...*, jak się ocenia najlepszym polskim dziełem tego typu. Znano też w prowincji szereg jego dzieł architektury okazjonalnej lub wprost scenograficznej. Jego najważniejszym dziełem była kontynuacja, według własnych projektów, budowy rozpoczętej przed wielu laty przez Poncina, kościoła kolegium poznańskiego. Po rozwinięciu prac w Pozna-

[104] Ibidem, Pol. 57, f. 123v.

niu, uległy one przerwie, gdy Wąsowskiemu powierzono godność prowincjała, po czym, po ukończeniu kadencji, nie wrócił on do zaawansowanej pracy przy kościele, ale na dwa lata (1682-83) objął stanowisko prefekta budowy w kolegium bydgoskim. Można wytłumaczyć to właśnie pojawieniem się pomyślnej sytuacji finansowej w tym ośrodku i potrzebą opracowania projektu jakiegoś ważnego obiektu. Prestiż i waga Wąsowskiego w prowincji nie pozwalają w to wątpić. Nie mogło to być nic innego jak nowe kolegium, wspominane później. Gdy projekt powstał przeniesiono architekta z powrotem do Poznania, gdzie mógł doprowadzić do zamknięcia budowy a nawet wprowadzenia wystroju w ukończonej części kościoła. Budowa w Bydgoszczy, można się domyślać rychło ruszyła, a stosunkowo niewielka odległość od Poznania pozwalała zapewne architektowi na krótkie wypady i ewentualny nadzór nad pracami.

Próbując ustalić koniec budowy znów nie znajdziemy informacji w źródłach jezuickich. Pewną przesłanką pozwalającą domyślić się, kiedy to nastąpiło jest krótki zapis w opisie Królestwa Pruskiego z 1789 r. Opisując Bydgoszcz podaje się tam, że dawne kolegium jezuickie zostało zbudowane przed 86 laty na 13 działkach budowlanych[105]. Uwagę zwraca dokładna, nie w przybliżeniu, podana liczba lat, co oznacza, że autorowi tekstu ściśle było wiadomo, że nastąpiło to w 1703 r. Oczywiście budowa nie została przeprowadzona w jednym roku. Pod tą datą kryje się raczej czas zakończenia budowy. Ilość działek, na którym stanęło kolegium, jak się wydaje, nie oznacza kolegium w najszerszym tego słowa znaczeniu, a więc całego klasztoru jezuickiego. Ale nie oznacza też tylko nowego budynku. Podana ilość nieruchomości każe stwierdzić, iż tym razem chodzi o oba budynki mieszkalne kolegium, „stare" i „nowe". W przeprowadzonej rekonstrukcji można doliczyć się 12 działek, na których te budynki stały. Jeżeli nie nastąpiła pomyłka w relacji z *Vollständige Topographie...*, może to oznaczać, że ilość najpóźniej zakupionych działek przy ul. Jezuickiej, w południowej partii obszaru przynależnego do zakonu, była większa niż działek odpowiadających im od strony rynku.

Podsumujmy powyższe rozważania. Początek działań w zachodnim bloku przyrynkowym można widzieć w latach 1634-36. Punktem wyj-

[105] *Vollständige Topographie des Königsreichs Preussen*, zweiter Theil, hrsg. von Johann Friedrich G o l d b e r g, Marienwerder 1789, s. 83. „Das ehemalige Jesuiter Collegium, [...] wurde vor etwa 86 Jahren in der Stadt auf 13 Bürgerstellen erbaut...".

ścia była, jak się zdaje, mała działka z kamienicą przy ulicy Jezuickiej w pobliżu narożnika ulicy Farnej, darowana im jeszcze w 1617 r. Za pomocą darowizn lub kupna w latach 1636-39 udało się zgromadzić cztery dalsze działki na ulicy Jezuickiej, przyległe od południa do posiadanej już nieruchomości, niektóre z zabudową kamieniczną. Pozwoliło to zbudować lub rozbudować rezydencję i zaadaptować budynki na szkołę. Równocześnie, w latach 1636-44 głównie z funduszów kanonika, później biskupa Kaspra Działyńskiego zgromadzone zostały cztery działki z zabudową w środkowej partii pierzei rynkowej. Na najszerszej działce wzniesiono w latach 1637-48 kościół, do którego fasady w 1650 r. zaczęto dobudowywać po obu stronach wieże (zrealizowane zasadniczo 1685-95). Pod koniec lat czterdziestych zakupiono działki przy rynku, po północnej stronie kościoła sięgając naroża bloku oraz działkę na narożu ulic Jezuickiej i Farnej. Prawie natychmiast wzdłuż pierzei rynkowej rozpoczęto budowę kolegium, przerwaną i ostatecznie ukończoną w latach siedemdziesiątych. W latach 1682-83 powstał projekt nowego budynku kolegium wzdłuż ul. Jezuickiej, sporządzony przez Bartłomieja Nataniela Wąsowskiego. Dla tego celu, w tej lub następnej dekadzie zakupiono kolejne dwie lub trzy działki przy Jezuickiej oraz wyburzono dawną rezydencję i pierwszą szkołę. Nową szkołę wzniesiono przy rynku, po południowej stronie kościoła, na trzech działkach, w tym dwóch zakupionych zapewne na początku lat dziewięćdziesiątych. Budynek nowego kolegium wzniesiono najprawdopodobniej do 1703 r. Wznoszono go bez wątpienia etapami, związanymi z udostępnianiem terenu. Tym można wytłumaczyć fakt, że południowa część budynku była niepodpiwniczona[106]. Przeprowadzone w 1996 r. badania architektoniczne właśnie tej partii przyziemia, w skrajnym południowym segmencie kolegium ukazały spory zespół fundamentów odkrytych po zdjęciu posadzek i podtrzymujących je legarów. Część została określona jako pozostałość budynku stojącego tu uprzednio[107]. Także fundamenty obecnej budowli okazały się nie być w pełni jednorodne. Jest to dowód na wieloetapowość i rozciągnięcie w czasie budowy kolegium. Po założeniu fundamentów murów obwodowych z nieokreślonych powodów czekano dłużej, po czym założono fundamenty poszczególnych struktur działowych

[106] Była, gdyż później „dokończono" podpiwniczania.

[107] M. G z y ł o, *Bydgoszcz – gmach dawnego kolegium jezuitów. Badania architektoniczne fragmentów piwnic w południowej części budynku*, Pracownia badań, dokumentacji i promocji zabytków, Toruń 1996.

wnętrza. Posiadane informacje pozwalają przypuszczać, że pewien etap prac wykonano w latach dziewięćdziesiątych, kolejny w pierwszych latach XVIII stulecia. Nie wiemy jednak na pewno, jak daleko była zaawansowana budowa w momencie wybuchu wojny północnej, która być może przerwała prace (jeżeli jeszcze nie były ukończone). W 1739 r. nabyte zostały dwie kamienice z niewielkimi działkami, jak się zdaje od strony ulicy Farnej, co pozwoliło wprowadzić klauzurę.

Mimo późniejsze przeróbki[108] sam budynek zachował znaczną czytelność układu. Jest to budynek trójkondygnacyjny, podpiwniczony, we wszystkich kondygnacjach w układzie półtoratraktowym, z korytarzem od wschodu, to znaczy od podwórza. Rozkład pomieszczeń w zasadzie uwidoczniony jest w fasadzie od ulicy Jezuickiej. Sekwencji dziewięciu przęseł elewacji odpowiada dziewięć pomieszczeń parteru i pierwszego piętra w większości sklepionych (podobnie w piwnicach). Pierwotna klatka schodowa, jak się wydaje, znajdowała się w skrajnym południowym przęśle, na co dziś wskazuje brak tam sklepień we wszystkich kondygnacjach. Schody najprawdopodobniej miały układ zabiegowy.

Więcej chyba można powiedzieć o architektonicznym rozwiązaniu elewacji. Obecny wystrój elewacji jest właściwie neorenesansowy, zdominowany bogactwem boniowania płaszczyzn, silnie zróżnicowanych: od wydatnych boni parteru i trzonów pseudopilastrów wydzielających przęsła ścian, do subtelnej pajęczyny boniowania wyższych kondygnacji. System dekoracyjny elewacji zwraca uwagę niezwykłym układem artykulacyjnym. Dwie dolne kondygnacje dzielone są stosunkowo szerokimi, zdwojonymi pseudopilastrami, które na linii miedzy piętrami oddzielone są stosunkowo wąskim i płaskim gzymsem kordonowym, najwyższa artykułowana jest parami pilasterków toskańskich, podtrzymujących belkowanie wieńczące elewacje budynku. Przyglądając się bliżej oprawie okien pierwszego piętra, rozwiązanej niezwykle efektownie i okazale, dostrzeżemy, że wewnątrz otwór okienny ujęty jest

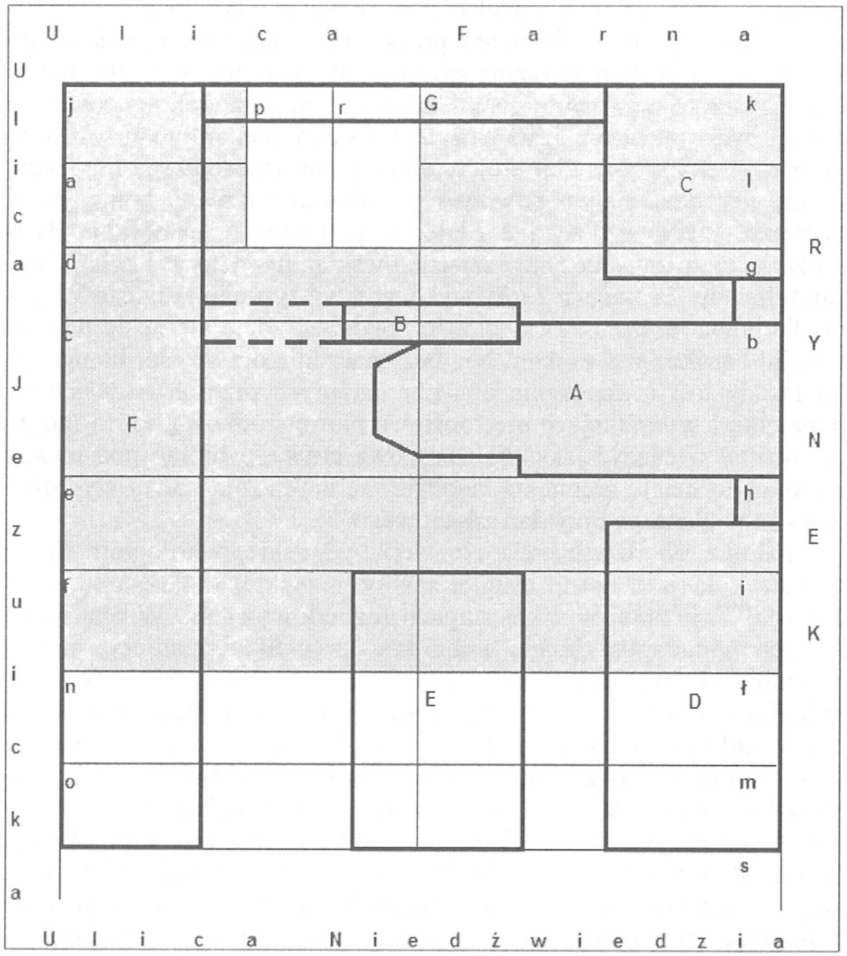
[108] Po likwidacji kolegium w 1780 r. budynek przechodził wielokrotne zmiany funkcji przynoszące nieuchronne przekształcenia. Najpierw działał tu sąd później gimnazjum, na potrzeby, którego nadbudowano drugie piętro, w tym obszerną aulę przy pd. krańcu budynku. Zdaje się też dobudowano od pn.-wsch. drugi trakt pomieszczeń na długości półtora przęsła budynku. O wtórności tej partii świadczy znaczna różnica grubości ścian między zasadniczym budynkiem i dobudówką. Przejęcie go w 1879 r. przez władze administracyjne skłoniło je do nowego rozwiązania komunikacji pionowej. Zlikwidowano dotychczasowe schody i w zamian wzniesiono od wsch., na osi budynku wydatny ryzalit klatki schodowej. Jak się zdaje także wtedy zmodernizowano elewacje. Jeszcze później do ryzalitu schodów dodano aneks pionu sanitarnego.

uszakową opaską, znaną powszechnie z architektury barokowej, motywu niezmiernie popularnego w tamtej epoce w Polsce. Można, więc wystąpić z twierdzeniem, że neorenesansowa dekoracja jest tylko delikatnym przybraniem, kostiumem nałożonym na wcześniejszą kompozycję fasady, a większość elementów pierwotnego wystroju pozostała. Patrząc na plan całego kompleksu pojezuickiego z archiwum w Gnieźnie, wykonany zdaje się przed przekształceniem elewacji dawnego kolegium, na którym wyraźnie zaznaczono zdwojone podziały pionowe wszystkich elewacji budynku, należy je odczytać jako pozostałość zdwojonych pilastrów, zapewne toskańskich pierwotnie artykułujących w wielkim porządku elewacje kolegium. Dzisiejsza kompozycja fasady jest doskonałym dowodem na wtórność trzeciej kondygnacji budynku. Pierwotny wygląd zdaje się przedstawiać panorama Bydgoszczy, ujęta z wysoczyzny szwederowskiej, miedzioryt Karla Wolfa zatytułowany *Bromberg 1860*, wykonany wg rysunku Augusta Wegera. Tu, choć na granicy czytelności, budynek zdaje się nosić jeszcze w pełni barokowy charakter. Nie bez znaczenia dla jakości kompozycji fasady jest rozszerzenie obu par skrajnych przęseł, nadające jej dynamikę i wyróżniające pięcioosiową partię środkową, którą mogła pierwotnie wieńczyć jakaś balustradowa attyka, a biorąc pod uwagę rzymską formację architekta, spodziewać się można raczej wydłużonego belwederu, na przykład arkadowego.

Analogią do rozwiązania elewacji bydgoskiego kolegium może być artykulacja elewacji drugiej szkoły jezuickiej w Poznaniu, z lat 1683-90[109], później w kilku etapach rozbudowywanej. W obu realizacjach widać predylekcję architekta do wielkiej maniery, monumentalności pozwalającej zrozumieć, iż jego dzieło życia, kościół kolegium poznańskiego, znany z niebywałej monumentalności, nie był wyjątkiem. Nie bez znaczenia jest fakt, że elewacje obu budynków, kolegium bydgoskiego i skromniejszej gabarytem szkoły poznańskiej, zaprojektowane w zbliżonym czasie, należą do najwcześniejszych przykładów wielkiego porządku w architekturze polskiej. Są one śladem lekcji, jaką dla Wąsowskiego były fasady oskrzydlających pałaców na rzymskim Kapitolu, które wymyślił jeszcze w poprzednim stuleciu Michał Anioł, a ich realizacja, przeciągnęła się do połowy XVII w.

[109] A. K u s z t e l s k i, *Druga szkoła jezuicka w Poznaniu*, „Roczniki Humanistyczne", t. L, z. 4. Prace ofiarowane Jerzemu Paszendzie SJ z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, Lublin 2002.

Schematyczna rekonstrukcja podziału nieruchomości w zach. bloku przyrynkowym i rozwoju posiadłości jezuickiej, w. XVII-XVIII.



a – działka z kamienicą podarowana przez A. i J. Rychłowskich w 1617 r.;
b – działka zakupiona w 1636 r. od B. Licaly przez kan. K. Działyńskiego, zabudowana kościołem;
c – działka zakupiona przez jezuitów w 1636 r. (?);
d – działka dokupiona w 1637 z kamienicą przeznaczoną na szkołę;
e-f – dwie działki zakupione w 1639 „dla szkół";
g – działka uzyskana od J. i P. Jagodzińskich w 1641 r.;
h – działka podarowana jezuitom przez bpa K. Działyńskiego w 1641;
i – działka odkupiona od P. Cięszkiego i podarowana jezuitom przez bpa K. Działyńskiego w 1644 r.;
j – działka zakupiona przez jezuitów do 1649 z kamienicą złotnika Wolańskiego(?);
k – działka zakupiona w końcu l. 40-tych pod „stare" kolegium;
l – działka w 1641 r. Anny Ostrowskiej, zakupiona przez jezuitów w końcu l. 40-tych pod „stare" kolegium;
ł – działka w 1644 r. K. Bartonowej, na pocz. l. 90-tych nabyta przez jezuitów pod budowę nowej szkoły;
m – działka w 1644 r. M. Baumana, na pocz. l. 90-tych nabyta przez jezuitów pod budowę nowej szkoły;
n-o – dwie lub trzy działki nabyte pod koniec l. 90-tych pod budowę „nowego" kolegium;
p-r – dwie działki z kamienicami nabyte przez jezuitów w 1739 r.;
s – sąsiednie działki mieszczańskie.
A – kościół;
B – zakrystia;
C – „stare" kolegium;
D – druga szkoła;
E – teatr;
F – „nowe" kolegium;
G – łącznik.
Działki zacienione – 12 działek mieszczańskich w posiadaniu jezuitów w 1665 r.

W czasie nakładania XIX-wiecznego kostiumu zmieniono zdaje się wykroje okien parteru. Nie ma wprawdzie na to przekazu, ale wydaje się słusznym przypuszczenie, że pierwotnie wszystkie otwory w elewacjach (może z wyjątkiem nieznanego nam dziś portalu wejściowego) były prostokątne, najpewniej w uszakowych opaskach. Niebagatelnym rozwiązaniem w układzie elewacji wschodniej, było dziś niestety zatarte, krużgankowe ukształtowanie korytarza parteru otwartego arkadami na dziedziniec, czego ślady odkryto w czasie przywoływanych badań architektonicznych w 1996 r. Należy wskazać tu analogię rozwiązania bydgoskiego do kolegium poznańskiego, realizowanego później, wg projektu Jana Catenazziego i jego następców (pierwsza połowa XVIII w.).

Regularny układ pomieszczeń w nowym kolegium utrudnia rozpoznanie pierwotnych funkcji. Fakt, że równolegle funkcjonowało stare kolegium, skierowane na rynek mógł spowodować, że niektóre funkcje mieściły się w tamtym budynku. Jest bardzo prawdopodobne, że jego wyeksponowane położenie sprawiło, iż tam właśnie pomieszczono to wszystko, co wymagało kontaktu ze światem zewnętrznym, w tym także, być może, apartament rektora. Nowy budynek przy ulicy Jezuickiej zdaje się zdominowany był przez funkcje mieszkalne. Na parterze poszczególne pomieszczenia połączone są dziś szerokimi i grubymi arkadami, zamurowanymi stosunkowo cienkimi ściankami, łatwymi do usunięcia. Obecnie nie ma możliwości przeprowadzenia badań architektonicznych, które pozwoliłyby ustalić czy arkady te były od początku. Wolno wyrazić przekonanie, że przebito je później, na przykład na potrzeby gimnazjum. Można chyba wskazać miejsce biblioteki. Wydaje się, że powinna się mieścić na piętrze, gdzie światło dochodzi najdłużej. W tym wypadku najlepsze miejsce dla tej funkcji znajdowałoby się na północnym krańcu skrzydła. Zapewne, zauważalna na planie, nieco cieńsza ściana między ostatnim północnym pokojem a korytarzem wskazuje, że pierwotnie było to obszerne pomieszczenie na północnym krańcu skrzydła, oświetlone oknami z trzech stron, tylko nie od południa, chroniąc czytelnika od zbyt intensywnego światła bezpośredniego.

Wieloletnie funkcjonowanie kolegium w dwóch budynkach musiało pociągnąć za sobą dążenie do sprawnej komunikacji między nimi bez względu na porę dnia i roku oraz pogodę. Należy zwrócić uwagę na plan Gretha. Widzimy na nim między oboma budynkami, kolegium starym (przyrynkowym) i nowym (projektu Wąsowskiego), wzdłuż linii zabudowy ulicy Farnej stosunkowo wąski budynek, widoczny też fragmentarycznie na przywoływanej już rycinie Wolfa, niezawodnie łącznik między tymi gmachami. Pytanie, czy pierwotnie nie miał on

formy arkad, jak parter „nowego" kolegium, pozostanie raczej nierozstrzygnięte. Jakąś sugestią wskazującą na takie rozwiązanie jest opracowana ślepymi arkadami elewacja zakrystii znajdującej się na wprost tegoż łącznika. Jak wiadomo najprawdopodobniej także zakrystia posiadała połączenie z „nowym" kolegium. Oba łączniki mogły mieć kształt arkad otwartych na dziedziniec lub zamkniętych (płycin), jak elewacja zakrystii. Te dwa elementy mogły stanowić wraz z arkadową galerią parteru „nowego" kolegium zamknięty układ otaczający dziedziniec objęty rygorem klauzury, owymi nieco hipotetycznymi galeriami oddzielony wyraźnie od południowej części terenu jezuickiego, łączącego się z terenem przy szkole.

ANDRZEJ KUSZTELSKI

Site des jésuites à Bydgoszcz – aménagement du territoire et architecture

Résumé

Le site de la collégiale de Compagnie de Jésus à Bydgoszcz n'a pas fait l'objet, jusqu'à présent d'étude profonde, en particulier en ce qui concerne la formation de sa structure et de sa forme achitecturale. On sait que le site jésuite de Bydgoszcz, fut créé en 1617. Des habitants de la ville et des environs, désirant assurer aux moines une vie aisée, leur offrirent des villages voisins, pour maintenir couvent et maisons en ville. En 1619, le centre fut élevé au rang de résidence.

L'accession, en 1634 du remarquable théologien Stanisław Brzechfa, à l'office de supérieur, fut un moment important dans l'histoire. C'est à lui que l'on peut attribuer l'initiative de l'élévation du centre de Bydgoszcz au rang de collège. Cette initiative se manifesta d'abord par la construction de bâtiments et d'une nouvelle église. On décida de racheter des parcelles du carré ouest près de la place du marché. Jusque là, les moines n'y possédaient qu'une petite parcelle avec un immeuble situé sur le versant opposé de la rue (actuellement rue Jezuicka). Le bienfaiteur de cet investissement fut le doyen du Chapitre cathédral de Włocławek, Kasper Działyński. Il acheta à un bourgeois de Bydgoszcz, Bartłomiej Licała, un grand immeuble sur la place du marché avec une parcelle, sur laquelle, après la démolition de l'immeuble en 1637, on posa les fondations de l'église. Les travaux de construction de l'église furent entrepris en 1643 et ils durèrent jusqu'à 1648; dans les années suivantes on réalisa des travaux de finition et d'équipement, permettant de procéder à la consécration de l'église en 1653. Une fois la construction de l'église terminée, on décida d'ajouter quelques tours à la façade. La continuation des travaux fut stoppée par la mort du fondateur Ossoliński, en 1650. La forme architectonique de l'église indique que le projet et la construction furent réalisés par un architecte de l'Italie du Nord, Krzysztof Bonadura. L'iconographie assez abondante des sources retouvées, ainsi que l'inventaire des années 30 du XIX^{e} s.,

permirent de la renconstruire avec une nef de deux travées, un transept ne dépassant pas le contour des murs de la nef, et un presbyterium avec une travée, fermé de trois côtés. Au contact des façades se trouvaient des tours surmontées de toits exceptionnellement hauts.

Par son architecture, elle se réfère à l'église jésuite S. Fedele à Milan. Son projet fut dessiné par Pellegrino Tibaldi. Du point de vue architectonique, l'église de Bydgoszcz se caractérise par la modération des moyens utilisés, en comparaison avec d'autres réalisations de Bonadura, beaucoup plus riches au niveau architectonique, et dont les traits se distinguent du maniérisme. Ceci eut comme effet la monumentalisation du site, rapprochant l'église de Bydgoszcz de l'architecture du baroque précoce. L'idée d'ajouter une paire de tours à la façade, doit être perçue comme une inspiration dont la source était la façade de l'église des Jésuites à Vienne. L'église de Bydgoszcz fut achevée en 1695.

Probablement faute de moyens, on garda longtemps le retable principal provisoire (jusqu'en 1679). Au XVIII[e] s., on renouvela l'équipement. L'achèvement de la construction de l'église, fit prendre conscience aux moines des nécessités vitales du collège. Jusque là, ils habitaient et ils exerçaient probablement leurs activités scolaires dans de simples immeubles, situés le long de la rue Jezuicka. Leurs habitations furent par la suite plus adaptées. Le développement réussi du centre, exigea un agrandissement du site. Liée à la chute économique du pays, l'occupation suédoise qui suivit repoussa néanmoins la réalisation de ce projet. Une nouvelle période de prospérité financière pour le collège survint juste après l'an 1680, lorsqu'il obtint une importante dotation de la part du porte-drapeau poméranien Jan Komorski. Cela permit de compléter l'équipement de l'église, d'achever l'édification complète des tours et aussi certainement, de terminer la construction d'un nouvel immeuble du collège, qui couplé avec autre immeuble un peu plus vieux, put donner aux jésuites plus de confort et de liberté d'activité. Comme presque toujours, les sources ne permettent pas de constater précisément, quand l'événement eut lieu. L'une de ces sources semble spécifier qu'à partir de la nomination d'un éminent architecte jésuite Bartłomiej Nataniel Wąsowski, au poste de recteur du collège et comme préfet des travaux de construction à Bydgoszcz dans les années 1682-83, commença alors la construction d'une nouvelle aile le long de la rue Jezuicka. Or, cette construction nécessitait la suppression des locaux existants, dont l'école. Une nouvelle école fut donc construite sur plusieurs parcelles du côté sud de l'église. Elle fut terminée en 1703. Après la cassation de l'ordre, l'immeuble fut remis aux autorités. L'église devint un centre de l'aumônerie des catholiques allemands et l'école jouxtant l'église fut démolie. Finalement, pendant la période d'entre-deux-guerres, l'ancien collège exerça des fonctions différentes. Il fut un siège du Musée Municipal. Ensuite, le nouveau collège devint un siège du tribunal. Après l'agrandissement, il fit office de gimnazium. Plus tard et jusqu'à aujourd'hui, les autorités minicipales s'y installèrent. A noter que l'église ainsi que la plus ancienne partie du collège, furent démolies pendant l'occupation en 1940.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Andrzej KUSZTELSKI (1953) – dr historii sztuki. Absolwent Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pracuje nad „Katalogiem Zabytków Sztuki Poznania". Zainteresowania skupia na historii architektury, głównie nowożytnej. Od studiów w jego badaniach przewija się temat twórczości Pompeo Ferrariego, wybitnego architekta rzymskiego pracującego na pocz. XVIII w. w Wielkopolsce. Innym polem zainteresowań jest współczesna urbanistyka w kontekście ochrony dziedzictwa kulturowego.

MISCELLANEA

MACIEJ MACIEJOWSKI

PRZYCZYNY NAŁOŻENIA INTERDYKTU NA ZIEMIE POLSKIE PRZEZ ABPA GNIEŹNIEŃSKIEGO GAUDENTEGO

Gall Anonim w swej *Kronice* po opisie katastrof, jakie spadły na ziemie polskie w latach trzydziestych XI w. zawarł tajemnicze zdanie: *Klęska ta zaś dlatego tak powszechnie miała dotknąć całą ziemię (polską), że podobno Gaudenty, brat i następca św. Wojciecha, z nie znanej mi przyczyny obłożył ją klątwą*[1]. Autor pierwszej polskiej *Kroniki* spisanej w początkach XII w. mógł istotnie nie znać źródeł powyższego czynu pierwszego metropolity gnieźnieńskiego, równie dobrze mógł je przed nami zataić, mógł też całą rzecz po prostu wymyślić.

Enigmatyczny przekaz Galla Anonima o klątwie nałożonej przez arcybiskupa Gaudentego skłaniał badaczy do formułowania najróżniejszych domysłów na temat jej przyczyn. U schyłku XIX w. Władysław Abraham wysunął cały szereg hipotez w tej sprawie: opór ludności wobec nowej religii, arbitralność Bolesława Chrobrego w stosunkach z episkopatem, próba budowy drugiej prowincji kościelnej kosztem metropolii gnieźnieńskiej, zniszczenia dokonane w majątku Kościoła w Niemczech podczas walk z królem Niemiec a potem cesarzem Henrykiem II (1002-1024)[2]. Wątek drugiej metropolii przezna-

---

[1] *Que plaga creditur eo toti terze communiter evenisse, quia Gaudentius, Sancti Adalberti frater et successor, occasione quo nescio, dicitur eam anathemate percussisse*: *Galli Anonymi Chronicae et Gesta ducum sive principum Polonorum,* wyd. K. M a l e c z y ń s k i, MPH NS, t. 2, Kraków 1952 (wyd. w jęz. polskim, Anonim tzw. G a l l, *Kronika polska,* tłum. R. G r o d e c k i, oprac. M. P l e z i a, Wrocław 1989, I 19, 2).

[2] W. A b r a h a m, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII,* Poznań 1962 (wyd. 3), s. 142-143. Niezadowolenia z wojny z Cesarstwem wśród misjonarzy wywodzących się z dawnego kręgu św. Wojciecha dopatrywał się także: P. D a w i d, *Les bènèdictins et l'ordre du Cluny dans la Pologne medievale,* Paris 1939, s. 7.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 237-246.

czonej dla Brunona z Kwerfurtu, wobec rzekomo opozycyjnej postawy Gaudentego, podtrzymał także znany dziewiętnastowieczny znawca prawa średniowiecznego Stosław Łaguna[3], motyw ten będzie przewijał się także później w literaturze historycznej[4]. Słusznie odrzuca się natomiast wiązanie klątwy z rabunkiem świątyń na obszarze Cesarstwa dokonanych rzekomo przez drużyny Chrobrego, gdyż takie wydarzenia z wielu względów musiałyby być odnotowane przez skrupulatnego Thietmara[5], autora źródła zawierającego najistotniejsze informacje o dziejach Polski w początkach XI w. Autor biografii Bolesława Chrobrego Stanisław Zakrzewski podkreślał, iż klątwa kościelna *... choćby nie była wymierzona wprost przeciw osobie Bolesława, dotkliwie godziła i w niego, i w państwo...*[6]. Historyk ten uchylił się jednak przed próbą określenia źródeł postępowania Gaudentego. W wiarygodność przekazu Galla wątpili z kolei: Tadeusz Grudziński (*wiadomość pozbawiona pierwiastka rzeczywistości*) oraz Danuta Borawska, która po rozpatrzeniu kontekstu[7] w jakim kronikarz Bolesława Krzywoustego umieścił interesującą nas informację uznała, iż ma ona charakter dydaktyczno-moralizatorski i odnosi się do wydarzeń współczesnych autorowi Kroniki[8], tzn. do walk bratobójczych pomiędzy Krzywoustym a Zbigniewem.

Władysław Dziewulski w początkach lat 60-tych XX w. przyczyn konfliktu księcia z arcybiskupem upatrywał w negatywnych cechach

[3] S. Ł a g u n a, *Pierwsze wieki Kościoła polskiego*, [w:] *Pisma wybrane*, Warszawa 1915, s. 269.

[4] G. L a b u d a, *Zagadka drugiej metropolii w Polsce za czasów Bolesława Chrobrego*, „Nasza Przeszłość", t. 62(1984), s. 7-25; T. W a s i l e w s k i, *Czescy sufragani Bolesława Chrobrego a zagadnienia jego drugiej metropolii kościelnej*, [w:] *Społeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 5, pod red. S.K. K u c z y ń s k i e g o, Warszawa 1992, s. 35-44; W. S w o b o d a, *Druga metropolia w Polsce czasów Chrobrego. Rzeczywistość czy wymysł Galla Anonima*, „Roczniki Historyczne", t. 63(1997), s. 7-15.

[5] W. D z i e w u l s k i, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław 1964, s. 39, przyp. 103.

[6] S. Z a k r z e w s k i, *Bolesław Chrobry Wielki*, Kraków 2000 (wyd. 2), s. 148-149, 362.

[7] Zdanie następujące u Galla po wzmiance o rzuconej przez Gaudentego klątwie brzmi – *To, co (tu) powiedziano o zniszczeniu Polski, niechaj wystarczy i niech posłuży ku poprawie tym, którzy przyrodzonym panom nie dochowali wiary (Hec autem dixisse de Polonie destruccione sufficiat et eis, qui dominis naturalibus fidem non servaverunt, ad correccionem proficiat)*, Gall I 19, 2.

[8] T. G r u d z i ń s k i, *Ze studiów nad Kroniką Galla. Rozbiór krytyczny pierwszej księgi*, cz. 2, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. 20(1955), s. 67; T. B o r a w s k a, *Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI w. Studia*, Warszawa 1964, s. 50, przyp. 154, s. 150-151.

charakteru Gaudentego, którego określił mianem *nietaktownego i pozbawionego poczucia rzeczywistości*. Zgodnie z duchem czasu, historyk ten wczesnośredniowiecznych wysokich hierarchów kościelnych postrzegał jako *niepewnych i krnąbrnych urzędników feudalnych* nieskłonnych do podporządkowania się władcy[9]. Trudno nie dostrzec, iż ocena wystawiona Gaudentemu przez Dziewulskiego była w dużej mierze uwarunkowana nie najlepszymi relacjami na linii państwo-Kościół w Polsce epoki gomułkowskiej. W tym czasie, bowiem w historiografii cenzura konkretnego dostojnika kościelnego z przeszłości zależna była dość często od jego stosunku do państwa. Na większą uwagę zasługuje natomiast sformułowanie przez tegoż autora hipotezy o zatargu Gaudentego z możnowładcami, co miało stanowić analogię do antagonizmów św. Wojciecha z przedstawicielami świeckiej elity politycznej w Czechach.

Władysław Dziewulski postawił tezę, iż po wprowadzeniu chrześcijaństwa możni byli tą grupą społeczną, która najbardziej odczuła ingerencję Kościoła w życie prywatne, zwłaszcza w dziedzinie narzuconych postów i walki z wielożeństwem. Swoją tezę historyk ten podbudował licznymi przykładami z obszaru ówczesnej Bułgarii, Węgier, Czech i Słowiańszczyzny Połabskiej ilustrującymi współpracę możnowładców z poganami[10]. Dziewulski przesunął więc akcent sporu z linii arcybiskup-książę, na poziom arcybiskup-możni. Niewątpliwie w początkach XI w. związki lokalnego możnowładztwa z Kościołem były bardzo luźne. Ten stan rzeczy będzie zmieniał się bardzo powoli, wraz ze stopniowym przyswajaniem kultury chrześcijańskiej, a zostanie ugruntowany dopiero w XIII w. po zdominowaniu kapituł katedralnych i kolegiackich przez synów rycerskich, spośród których rekrutować się będą również biskupi metropolii gnieźnieńskiej. Gdyby przyjąć teorię Dziewulskiego eksponującego antagonizm Gaudentego z możnymi, trzeba by założyć, iż musiałoby jednocześnie dojść do poważnego konfliktu nobilów z Bolesławem Chrobrym, o którym wiemy z relacji Thietmara, że z całą surowością wprowadzał w życie chrześcijańskie kanony dotyczące czystości obyczajów małżeńskich oraz przestrzegania postów[11]. Na temat powyższych sporów źródła jednak milczą. W. Dziewulskiego uznać wypada za prekursora kreowania „czarnej legendy" arcybiskupa Gau-

[9] W. D z i e w u l s k i, op. cit., s. 39, 43.

[10] Tamże, s. 48-49.

[11] *Thietmari chronicon*, hrsg. J.M. L a p p e n b e r g, G. W a i t z, MGH, SS, Bd. 3, Hanover 1839 (wyd. w jęz. polskim: T h i e t m a r, *Kronika*, tłum. M.Z. J e d l i c k i, Kraków 2002 [wyd.2]), VIII 1-2.

dentego, w którym historyk ten widzi przede wszystkim nieudolnego zwierzchnika Kościoła gnieźnieńskiego, pasterza pozostającego w konflikcie ze swoją owczarnią, ostatecznie uciekającego się do obłożenia ziem polskich karami kościelnymi.

W powyższym kontekście interesująca jest ewolucja poglądów profesora Gerarda Labudy. Poznański historyk w biogramach Radzima-Gaudentego opracowanych dla Polskiego Słownika Biograficznego oraz Słownika Starożytności Słowiańskich podchodził sceptycznie do przekazu Galla Anonima dotyczącego klątwy rzuconej przez arcybiskupa gnieźnieńskiego, podkreślając jego legendarny charakter[12]. Pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. Gerard Labuda poświęcił osobny, obszerny wywód temuż problemowi, w którym dopuścił z dużym prawdopodobieństwem możliwość obłożenia interdyktem ziem polskich przez Gaudentego. Zwrócił przy tym uwagę, iż akt ten nie mógł się dokonać przed śmiercią biskupa merseburskiego Thietmara, autora głównego źródła narracyjnego dotyczącego Polski czasów Bolesława Chrobrego, a więc przed 1 XII 1018 r.[13], bowiem biskup Merseburga z pewnością nie omieszkał by odnotować tak ważnego dla Kościoła wydarzenia. Tym samym poznański historyk przesunął datę śmierci Gaudentego na okres po 1018 r., a więc na okres o wiele dłuższy aniżeli przyjmowała to dotychczasowa historiografia. Uznał również, iż jedyną nasuwającą się przyczyną klątwy mogła być bigamia, której dopuścił się Bolesław Chrobry wchodząc w związek z uprowadzoną z Kijowa Przedsławą, przy jednoczesnym legalnym małżeństwie z córką margrabiego Miśni Odą[14]. Warto dodać, że pogląd Gerarda Labudy o datowaniu klątwy po 1018 r. oraz o bigamii Chrobrego jako głównej jej przyczynie podtrzymał ostatnio także inny poznański mediewista Tomasz Jurek[15].

[12] Polski Słownik Biograficzny (dalej: PSB), t. 7(1948-1958), s. 308-309; Słownik Starożytności Słowiańskich (dalej: SSS), t. 4(1970), s. 457.

[13] G. Labuda poszedł w sprawie datacji za sugestią radzieckiego historyka W.D. K o r o l u k a: *O posledniem periodie pravleni ja Boleslava Chrabrogo,* „Istoričeskije Zapiski", t. 19(1946), s. 145-146.

[14] G. Labuda, *Zagadka klątwy arcybiskupa Gaudentego,* [w:] *Studia nad początkami państwa polskiego,* t. 2, Poznań 1988, s. 416-425. Na temat Przedsławy: O. B a l z e r, *Genealogia Piastów,* Kraków 2005 (wyd. 2), s. 87-89; K. J a s i ń s k i, *Rodowód pierwszych Piastów,* Poznań 2004 (wyd. 2), s. 89; J. B a n a s z k i e w i c z, *Bolesław i Peredsława. Uwagi o uroczystości stanowienia władcy w związku z wejściem Chrobrego do Kijowa,* „Kwartalnik Historyczny", t. 107(1990), nr 3-4, s. 3-35.

[15] T. J u r e k, *Losy arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w XI w.,* [w:] *1000 lat Archidiecezji Gnieźnieńskiej,* pod red. J. S t r z e l c z y k a i J. G ó r n e g o, Gniezno 2000, s. 51, przyp. 6.

Sporo nowych spostrzeżeń w interesującej nas kwestii wniósł historyk niemiecki Johannes Fried, który w 1989 r. w swojej pracy poświęconej relacjom cesarza Ottona III (983-1002) z Bolesławem Chrobrym zakwestionował dotychczasowe, wydawałoby się niepodważalne, ujęcie genezy arcybiskupstwa gnieźnieńskiego[16]. Według J. Frieda źródeł złych relacji Bolesława Chrobrego z Gaudentym należy szukać już podczas spotkania władców polskiego i niemieckiego u grobu św. Wojciecha w Gnieźnie w 1000 r. Gaudenty miał zostać przeforsowany przez cesarza Ottona III na urząd arcybiskupa nowo powołanej metropolii wbrew stanowisku polskiego księcia, który miał upatrzonego na to stanowisko własnego kandydata w osobie biskupa poznańskiego Ungera, przebywającego na ziemiach polskich od blisko 10 lat. Wskazówką źródłową, na której opiera się niemiecki historyk jest informacja zaczerpnięta z tzw. Roczników z Hildesheim, gdzie mowa jest o inicjatywie czeskiej powołania w Pradze własnej metropolii obejmującej siedem nowych diecezji[17]. Zdaniem J. Frieda Radzim-Gaudenty miał być jednym z twórców tejże koncepcji oraz współpracować w tej sprawie z czeskim księciem Bolesławem III Rudym (999-1002/1003). Niemiecki historyk bagatelizuje przy tym sprawę ówczesnych fatalnych relacji (nazywając je niesnaskami) pomiędzy Sławnikowicami a władającymi w Czechach Przemyślidami, co naszym zdaniem wyklucza zgodne współdziałanie obu rodów na niwie politycznej.

[16] J. F r i e d, *Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliars der „Akt von Gnesen" und das frühe Polnische und Ungarische Königtum,* Stuttgart 1989 (cyt. za wyd. polskim: 2000), s. 88-134; Etapy własnej polemiki z J. Friedem w powyższej kwestii zestawia: G. L a b u d a, *Utworzenie arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i metropolitalnej organizacji Kościoła polskiego w roku 1000,* [w:] *Szkice historyczne X-XI w. Z dziejów organizacji Kościoła w Polsce we wczesnym średniowieczu,* Poznań 2004, s. 455-461.

[17] *Annales Hildesheimenses minores,* ed. G. W a i t z, Monumenta Germaniae Historica (dalej: MGH): *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum,* Bd. VIII, Hanover 1878, s. 28: *Imperator Otto III. causa orationis ad sanctum Adalbertum episcopum et martirem quadragesimae tempore Sclaviam intravit; ibique coadunata sinodo episcopia septem disposuit, et Gaudentium, fratrem beati Adalberti, in principali urbem Sclavorum Praga ordinari fecit archiepiscopum, licentia Romani pontificis, causa petitionis Bolizlavonis Boemiorum ducis, ob amorem pocius et honorem sui venerandi fratris, digni pontificis et martiris.* W kontekście tego przekazu, jak też rozważań J. Frieda, Roman Michałowski słusznie zadaje pytanie – *Czy jest do pomyślenia, że arcybiskupstwo chciano ulokować w Pradze, wrogiej i Bolesławowi Chrobremu i św. Wojciechowi i Sławnikowicom?: Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego,* Wrocław 2005, s. 114.

Według J. Frieda przebieg zjazdu gnieźnieńskiego był chaotyczny prowadząc do zgoła nieoczekiwanych rezultatów. Cesarz miał przybyć do Gniezna z zamiarem przejęcia szczątków św. Wojciecha[18], z uwagi jednak na stanowczy sprzeciw Polaków, zdecydował się pozostawić je w rękach Chrobrego, zadowoliwszy się jedynie częścią relikwii – ramieniem męczennika. Wobec zmiany sytuacji również Gaudenty pojawia się w nowej roli – arcybiskupa gnieźnieńskiego, choć pierwotnie występował jedynie jako *archiepiscopus sancti Adalberti martyris*[19]. Chrobry godzi się na kompromis w zamian za pozostawienie relikwii, brat św. Wojciecha zostaje zwierzchnikiem metropolii w Gnieźnie, mimo, iż początkowo nie był przewidziany na ten urząd. J. Fried wyraźnie też sugeruje, że osoba Gaudentego była nie w smak władcy polskiemu, obawiającemu się, iż brat kanonizowanego, którego kult właśnie zaczął się rozwijać, zaufany cesarza i papieża, człowiek posiadający szerokie kontakty w Europie Zachodniej nie da się łatwo zdominować. W tym momencie należy zadać pytanie, czy nie mogło być dokładnie odwrotnie, mianowicie czy polskiemu władcy, nie zależało właśnie na tym by pierwszy metropolita gnieźnieński był człowiekiem dużego formatu, dobrze ustosunkowanym wśród elit kościelnych i świeckich Europy?

J. Fried w swojej pracy ponadto kreuje postać Gaudentego na demiurga, kreatora własnej kariery, co nie do końca zgadza się z tym, co wiemy na temat relacji pomiędzy poszczególnymi władcami a zwierzchnikami diecezji w Europie środkowo-wschodniej we wczesnym średniowieczu. Wzajemne stosunki dobrze ilustruje m.in. fragment z *Kroniki* Kosmasa, w której książę czeski Bolesław II zwraca się do Wojciecha: *Chcesz czy nie chcesz, będziesz naszym biskupem i choć zmuszony, będziesz nazywany biskupem praskim*[20].

W najnowszej biografii Bolesława Chrobrego opublikowanej w 1999 r. profesor Jerzy Strzelczyk skłania się ku tezie J. Frieda, iż

[18] Fakt, iż imperium czerpało swój autorytet ze spełniania obowiązków misyjnych podkreśla: M.T. Szczepański, *Fundacja misyjna. Uwagi o kształtowaniu się ottońskiej koncepcji władzy,* [w:] *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium,* pod red. J. Pysiaka, A. Pieniądz-Skrzypczak, M.R. Pauka, Warszawa-Kraków 2002, s. 229-250.

[19] *Ottonis III Diplomata,* MGH, *Diplomata regum et Imperatorum Germaniae* Bd. II/2, wyd. 2, Berlin 1957, nr 339, s. 768 i 769 (2 XII 999 r.).

[20] Kosmas I 25, 1; zob. też, G. Labuda, *Zakres uprawnień władczych nad Kościołem polskim nadanych przez cesarza Ottona III księciu Bolesławowi Chrobremu w Gnieźnie w roku 1000,* RH, t. 64(1998), s. 7-11.

Gaudenty został przywieziony do Gniezna w przysłowiowej teczce przez cesarza Ottona III, co doprowadziło najpierw do sporu z biskupem poznańskim Ungerem a potem z samym władcą Polski, niezadowolonym z usunięcia w cień własnego kandydata na arcybiskupstwo w Gnieźnie[21]. Krzysztof Rafał Prokop autor obszernego biogramu arcybiskupa Gaudentego zamieszczonego w Leksykonie metropolitów gnieźnieńskich nie odniósł się bliżej do interesującego nas problemu, nie zanegował jednak samego faktu obłożenia ziem polskich interdyktem przez brata św. Wojciecha[22]. Za koncepcją sformułowaną przez J. Frieda opowiedział się również Przemysław Urbańczyk, uznając że Bolesław Chrobry uzyskał wprawdzie własną metropolię, ceną było jednak wyrażenie zgody na umiejscowienie w niej kłopotliwego hierarchy. P. Urbańczyk, opierając się na dość wątłych przesłankach stwierdza, że Gaudenty nie uzyskał również metropolitalnej jurysdykcji na obszarze polskiej prowincji kościelnej (podporządkowanie biskupów: krakowskiego, wrocławskiego i kołobrzeskiego, nie zaś ich konsekracja przez Sławnikowica), czego symbolem było nie nadanie przez papieża bratu św. Wojciecha paliusza. Sama klątwa miała być natomiast karą za podjęte starania Bolesława Chrobrego w Rzymie o odwołanie Gaudentego[23].

Ostatni głos w interesującej nas sprawie należy do Romana Michałowskiego, który bardzo ostrożnie podszedł do relacji Galla: *Wygląda na to, że Gall wspomniał o klątwie w tym celu, aby potępić tych, którzy żądali nałożenia kar kościelnych na Krzywoustego, czy też rzeczywiście tego dokonali. Może więc być i tak, ze historia o klątwie jest czystym wymysłem. Jedna rzecz nie ulega wszak wątpliwości: trwała w Polsce pamięć o Gaudentym jako duchownym o wysokiej randze (...) Wreszcie ostatnie świadectwo. Skoro Radzim został pogrzebany w katedrze gnieźnieńskiej, to tam najprawdopodobniej sprawował swój urząd*[24].

[21] J. Strzelczyk, *Bolesław Chrobry,* Poznań 1999, s. 71-72.

[22] K.R. Prokop, *Radzim-Gaudenty 999/1000 – po 1011 (1016 ?),* [w:] *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu,* Kraków 2000, s. 13-18.

[23] P. Urbańczyk, *Paliusz Gaudentego,* „Acta Univ. Wratislav.", nr 2306 – Historia 152(2001), s. 243, 247, 256-257.

[24] R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński...,* s. 104. Wiadomość o miejscu pochówku Gaudentego pojawia się w kontekście najazdu Brzetysława na ziemie polskie w 1038 (lub 1039 r.): Cosmae Pragensis, *Chronica Boemorum,* ed. B. Bretholtz, W. Weinberger, MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum,* N.S., Bd. 2, Berlin 1923; wyd. w jęz. polskim, Kosmasa *Kronika Czechów,* tłum. M. Wojciechewska, Warszawa 1968, lib. II, cap. IV.

Nie wiemy jak układały się wzajemne relacje pierwszego arcybiskupa gnieźnieńskiego z księciem Bolesławem Chrobrym do momentu nałożenia kar kościelnych na państwo pierwszych Piastów. Ponieważ dystans czasowy pomiędzy intronizacją Gaudentego na stolicę metropolitalną w Gnieźnie w 1000 r. a najbardziej prawdopodobną datą rzucenia klątwy – krótko po 1018 r. wynosi blisko dwie dekady, nasuwa się przypuszczenie, iż stosunki pomiędzy zwierzchnikiem Kościoła na ziemiach polskich a władcą nie układały się najlepiej, na co może wskazywać całkowity brak wzmianek w źródłach na temat obopólnych kontaktów w ciągu tak długiego czasu. Kontrastuje to chociażby z tym, co wiemy na temat aktywności innych współczesnych Gaudentemu zwierzchników diecezji ulokowanych na ziemiach polskich. Biskup poznański Unger (ok. 992 – 9 VI 1012 r.) ofiarnie służył Bolesławowi Chrobremu, o czym świadczy fakt, iż podczas podróży do Rzymu, wypełniając misję z ramienia polskiego władcy, został uwięziony na terenie Niemiec (po 1004 r.), gdzie zmarł po kilku latach przymusowego pobytu[25]. Z kolei biskup kołobrzeski Reinbern (1000 – ok. 1015 r.) czynnie angażował się w politykę Chrobrego prowadzoną w Czechach (1003-1004)[26] i na Rusi Kijowskiej, gdzie wchodził w skład orszaku córki polskiego władcy wydanej za Świętopełka, jednego z synów wielkiego księcia kijowskiego Włodzimierza. Los nie oszczędził Reinbernowi, podobnie jak wyżej wspomnianemu Ungerowi, gorzkich doświadczeń w służbie piastowskiego księcia. Reakcja pogańska usunęła go z diecezji kołobrzeskiej (1005-1007), dokonał natomiast żywota w więzieniu na Rusi, gdzie padł ofiarą jednego z kryzysów wewnętrznych trawiących lokalną elitę władzy[27].

[25] M. Banaszak, *Charakter prawny biskupów Jordana i Ungera,* „Nasza Przeszłość", t. 30(1969), s. 43-123; J. Leśny, J. Tazbirowa, *Unger,* [w:] SSS, t. 7(1977), s. 264; G. Labuda, *Stanowisko prawno-kościelne biskupa Ungera po r. 1000 i geneza tzw. falsyfikatu magdeburskiego,* [w:] *Studia...,* t. 2, s. 514-523; J. Fried, *Otton III i Bolesław Chrobry. Miniatura dedykacyjna z „Ewangeliarza" z Akwizgranu, zjazd gnieźnieński a królestwa polskie i węgierskie. Analiza ikonograficzna i wnioski historyczne,* Warszawa 2000, s. 110-124. Dokładną datę śmierci Ungera podaje Thietmar, VI 65, 2.

[26] Thietmar VI 10, wspomina o obecności u boku Chrobrego w Pradze kapelana biskupa Reinberna, co skłania do twierdzenia o pobycie w stolicy Czech również samego zwierzchnika diecezji kołobrzeskiej.

[27] Thietmar VI 10; VII 72(52), G. Labuda, *Reinbern,* PSB, t. 31(1988-1989), s. 21-22; S. Rosik, *Reinbern – Salsae Cholbergensis aecclesiae episcopus,* [w:] *Salsa Cholbergensis. Kołobrzeg w średniowieczu,* pod red. L. Leciejewicza i M. Rębkowskiego, Kołobrzeg 2000, s. 85-94.

Johannes Fried próbując doszukać się źródeł rozdźwięku pomiędzy arcybiskupem Gaudentym a Bolesławem Chrobrym zwrócił uwagę na możliwość sprzeciwu brata św. Wojciecha wobec najazdu polskiego na Czechy w 1003 r.[28], który przerodził się w kilkunastomiesięczny pobyt syna Mieszka I w tym kraju. Powyższa hipoteza jako motyw sporu wydaje się mało prawdopodobna. Akcja Chrobrego w Czechach wymierzona była przede wszystkim w Przemyślidów, tej samej dynastii, której przedstawiciel – Bolesław II (971/972 – 999 r.) osiem lat wcześniej dokonał w Libicach eksterminacji większości przedstawicieli rodu Sławnikowiców (28 IX 995 r.)[29]. Odsunięcie Przemyślidów od tronu w Pradze było więc przedsięwzięciem korzystnym z punktu widzenia Sławnikowica – Radzima Gaudentego, który w pognębieniu wrogów swego rodu mógł widzieć przejaw zasłużonej kary zesłanej przez opatrzność, kary jakiej ziemskim wykonawcą był książę polski. Domysłom Johannesa Frieda przeczy również aktywny udział w walkach w Czechach po stronie Chrobrego – najstarszego syna Sławnika – Sobiesława, który poległ w 1004 r. osłaniając odwrót Polaków z Pragi[30]. Skoro Sobiesław, ówczesna głowa rodu Sławnikowiców dostrzegł interes w zmaganiach z Przemyślidami, trudno zakładać, aby Gaudenty miał w tej sprawie całkowicie odmienne zdanie.

Źródłem antagonizmu pomiędzy arcybiskupem Gaudentym a księciem Bolesławem Chrobrym mogły stać się również drastyczne sankcje, które polski władca stosował wobec cudzołożników (kastracja) oraz nie przestrzegających nakazanych postów (wyłupywanie zębów). Wiemy, że gorliwość neofity wywołała konsternację nawet u zwolennika surowych rygorów Thietmara, który pisał, iż: *Są tam także inne zwyczaje, znacznie od tych gorsze, które ani Bogu nie są miłe, ani tubylcom niczego prócz strachu nie przynoszą*[31]. Można domniemy-

[28] J. Fried, op.cit., s. 110.

[29] Na temat przyczyn i przebiegu rzezi libickiej: J.A. Sobiesiak, *Bolesław II Przemyślida (†999). Dynasta i jego państwo,* Kraków 2006, s. 111, 122-125; A. Paner, *Przemyślidzi. Od Borzywoja I do Przemysła II Otokara. Ludzie i wydarzenia w latach 872-1278,* Gdańsk 2008, s. 73-74; M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemyślidzi i ich państwo (od X do połowy XI w.). Ekspansja terytorialna i jej polityczne uwarunkowania,* Poznań 2008, s. 349-352.

[30] Thietmar VI 12(9), T. Wasilewski, *Sobiesław Sławnikowic,* SSS, t. 5, Wrocław 1975, s. 323.

[31] Thietmar VIII 2, Roman Michałowski broni Bolesława Chrobrego, uważa, bowiem iż: *Cytowane fragmenty kroniki ukazują nam polskiego monarchę jako władcę chrześcijańskiego, który stoi na straży prawa Bożego i jednocześnie jako prawodawcę, który prawo Boże w swoim kraju zaprowadza: Post dziewięciotygodniowy w Pol-*

wać, iż Gaudenty, brat i towarzysz św. Wojciecha, nieprzychylnym okiem spoglądał na podobne praktyki. Były one bowiem sprzeczne z duchowością reprezentowaną przez Wojciecha, o którym wiemy, iż jako biskup Pragi wziął w obronę kobietę oskarżoną o cudzołóstwo z duchownym, udzielając jej azylu w kościele (co jednak ostatecznie nie uchroniło ją od śmierci z rąk rozwścieczonego tłumu)[32].

Dzięki informacji pochodzącej z rocznika z Hildesheim wiemy, że kandydaturę Radzima na arcybiskupstwo gnieźnieńskie przeforsował cesarz Otto III[33]. W związku z powyższym, poznański uczony Jerzy Strzelczyk słusznie zadaje pytanie, czy Gaudenty był również wybrańcem Bolesława Chrobrego[34]. W starszej literaturze traktowano tę sprawę niemal jak pewnik, wątpliwości zasiały dopiero rozważania J. Frieda. Brak informacji w źródłach na temat pontyfikatu Gaudentego, który nie był najprawdopodobniej krótkim pontyfikatem, skazują nas na domysły, a jedyny, i to nie najbardziej wiarygodny, przekaz Galla na temat klątwy rzuconej przez brata św. Wojciecha na ziemie polskie, sugerują, iż relacje pomiędzy pierwszym arcybiskupem gnieźnieńskim a Bolesławem Chrobrym dalekie były od stanu idealnego.

Maciej MACIEJOWSKI – (ur. 1972 r.): historyk, dr nauk humanistycznych. Autor książek: *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283-1320* (Kraków 2007); *Wojna jugurtyńska 111-105 p.n.e.* (Zabrze 2008), wraz z Arturem Kubajem redaktor pokonferencyjnego tomu studiów: *Zarejestrujcie nam „Solidarność"! Strajk sierpniowy 1988 r. w Szczecinie* (Szczecin 2009). Publikował m.in. w *Materiałach Zachodniopomorskich, Przeglądzie Zachodniopomorskim* oraz wydawanych najpierw w Gdańsku a następnie Malborku *Studiach z dziejów średniowiecza.* Pracuje w szczecińskim oddziale IPN.

---

sce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów, KH, t. 109(2002), nr 1, s. 5-6; zob. też ogólnie uwagi: A. P l e s z c z y ń s k i, *Gorliwość neofitów. Religijność osobista Przemyślidów i Piastów w X i na początku XI w.,* [w:] *Przemyślidzi i Piastowie – twórcy i gospodarze średniowiecznych monarchii,* red. J. D o b o s z a, Poznań 2006, s. 96-97.

[32] J. K a n a p a r i u s z, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy,* tłum. B. K ü r b i s, [w:] *W kręgu żywotów św. Wojciecha,* pod red. J.A. S p i e ż a OP, Tyniec 1997, s. 62-64.

[33] Annales Hildesheimenses minores, s. 28; R. M i c h a ł o w s k i, *Początki arcybiskupstwa gnieźnieńskiego,* [w:] *1000 lat Archidiecezji Gnieźnieńskiej,* pod red. J. S t r z e l c z y k a i J. G ó r n e g o, Gniezno 2000, s. 38.

[34] J. S t r z e l c z y k, *Bolesław Chrobry,* Poznań 1999, s. 71.

AGNIESZKA JAKUBOSZCZAK

WDOWA I WDOWIEŃSTWO W ŚWIETLE XVIII-WIECZNYCH TEKSTÓW RELIGIJNYCH

Śmierć jednego z małżonków burzy istniejący do tej pory ład rodzinny. W obliczu tak dramatycznego zdarzenia, które w istotny sposób zmieniło wygląd i funkcjonowanie najmniejszej komórki społecznej, kierują myśli osamotnionych partnerów ku religii. Jak pisze J. Mariański *„wiara i rytuały religijne związane z fenomenem śmierci sprawiają, że to co nowe, nadzwyczajne, przekraczające codzienność, niosące zagrożenie i niepokój, traci swój traumatyczny charakter, nie pozwala na pełną dezorganizację osobowości, poddaje kontroli lęk i niepewność przeżywane przez jednostkę"*[1].

W obliczu kruchości życia trudno pominąć istnienie wdów i wdowców, których żałoba jest wyraźnym elementem otaczającej nas codzienności, ale i przeszłości. Zagadnienie wdowieństwa na przestrzeni XVI-XVIII wieku można zinterpretować z trzech punktów widzenia. Perspektywa literatury świeckiej pozwala nam dostrzec pewne zagrożenia wynikające z braku kontroli, jaką do tej pory stanowił mąż. Niepokojąca wydaje się być jakaś frywolność, której spodziewano się po osieroconej niewieście, zwłaszcza w życiu codziennym. Powtórne małżeństwo pozwoliłoby na odzyskanie równowagi, zwłaszcza przez otoczenie, które dużo trudniej odnajdywało się w nowym porządku bez głowy rodziny, a nowy układ sił odbierano raczej jako nieład. Wyraźnie widać to w kwestiach zarządzania majątkiem, gdzie decydujący głos męski niósł za sobą bezdyskusyjne prawo. Nowy związek poszerzał koligacje rodzinne, które uznawano w czasach nowożytnych za cenny filar budowania pozycji rodu.

---

[1] J. M a r i a ń s k i, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne,* Lublin 1990, s. 76.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 247-267.

W chwili śmierci małżonka partner rzadko bywał i bywa automatycznie gotowy do zawarcia ponownego małżeństwa[2]. W prawie rzymskim kobieta musiała stosować się do obowiązkowej żałoby po śmierci męża, która odbywała się zarówno w wymiarze prawnym, jak i moralnym przez okres 10 miesięcy. Konieczne było wtedy noszenie zewnętrznych oznak żałoby. Wdowę izolowano od wszelkich uroczystości państwowych oraz religijnych. Po zakończeniu okresu żałoby kobieta w obliczu prawa od czasów archaicznych do czasów Oktawiana Augusta mogła powtórnie wyjść za mąż, jednak opinia publiczna odbierała takie decyzje negatywnie[3]. Średniowieczne prawo polskie pozwalało wdowie na samodzielne prowadzenie warsztatu, jednak pod wpływem presji władz cechowych, a także bardzo często sytuacji gospodarczej, zmuszona była do ponownego wyjścia za mąż.

Teksty ludzi współczesnych danej epoce zwracają uwagę na kwestię wdowieństwa w kontekście społeczno-towarzyskim. Pomimo dojmującej straty partnera trudno zakładać, że wszystkie wdowy pozostaną wdowami do końca życia. Materiał źródłowy, jak pamiętniki czy korespondencja, pozwala domniemywać, że sytuacja wdowy musi być tak bardzo niekomfortowa już na zawsze. Kobiety gromadziły się w swoim towarzystwie, gdzie spędzały czas w miły sposób. Z perspektywy społecznej szczególnie istotna jest świadomość, że na zachowaniu tej grupy kobiet samotnych ciążą bardzo skodyfikowane schematy obyczajowe, które stają się mniej skostniałe dopiero w XVIII wieku. Było to chociażby noszenie żałoby, która jest bardzo czytelnym atrybutem przynależności do danej grupy społecznej.

Trzecie spojrzenie na problem wdowieństwa możliwe jest z perspektywy sakralnej. Status wdowy wydaje się być niebezpieczny, gdyż słaba kobieta, nie rzadko z dziećmi staje w obliczu licznych problemów i pokus, a jej natura to trudna do ogarnięcia lista wad i słabości. Z drugiej strony, po wypełnieniu obowiązków rodzinnych jest to status znajdujący uświęcenie w pracy i działalności charytatywnej, służbie bliźniemu i Bogu. Alternatywą dla powtórnych ślubów małżeńskich są śluby zakonne, śluby czystości. Dla tych wdów, które nie chcą całkowitego odcięcia od świata wskazane jest życie dewocyjne,

[2] Jak wskazują obecne badania odczuwalny żal trwa u owdowiałych kobiet dłużej, aniżeli u owdowiałych mężczyzn. M. Ogryzko-Wiewiórska, *Rodzina i śmierć*, Lublin 1994, s. 151.

[3] P. Niczyporuk, *Żałoba i powtórne małżeństwo wdowy w prawie rzymskim*, Białystok 2002.

nakierowane na wypełnianie praktyk religijnych. To właśnie do tych niewiast należało adresować słowa zachęty do podjęcia trudu życia w samotności, ale nie izolacji od otaczającego świata. Dobrze nakreślona rola oraz wyznaczone zadania pozwalały na utrzymanie kontroli nad osamotnionym wdowami.

O ważkości zagadnienia wdowieństwa w życiu społecznym i codziennym w czasach nowożytnych świadczy fakt podjęcia tej tematyki przez znanych badaczy z Europy Zachodniej[4]. Na szczególną uwagę zasługuje praca Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, która jest pierwszą synteza historii wdów od XVI do XVIII wieku, szczególnie cenną, gdyż łączy w sobie historię gospodarczą z elementami demografii z perspektywy wdowieństwa, historię ponownego małżeństwa oraz historię samotności[5]. Warto wspomnieć także o wcześniejszej pracy, jednak nie o charakterze syntetycznym, lecz zbiorze piętnastu artykułów dotyczących zagadnień związanych z problemem samotności kobiet w XVIII-XX wieku, pozwalających na odejście od stereotypowego myślenia o kobiecie niezamężnej, w tym także wdowie[6]. Należałoby zatrzymać się szczególnie na tekście francuskiej badaczki Arlet Farge, która w świetle analizy tekstów medycznych z XVIII wieku pokazała, że m.in. właśnie wdowieństwo traktowane było jako okres nienormalny[7].

Na gruncie polskim warto zwrócić uwagę na prace dotyczące historii kobiet samotnych, wśród których wdowy odgrywały istotną rolę. Nieocenione są tu prace Andrzeja Karpińskiego[8] oraz Cezarego Kuklo[9]. Syntetyczne podsumowanie stanu badań nad wdowami zostało umieszczone w najnowszej pracy z zakresu demografii staropolskiej[10]. Autor skupił się u przede wszystkim na ujęciu problemu wdowieństwa w kontekście stanu społecznego oraz pozycji prawnej. W podobny sposób

[4] *Historie des femmes en Occident*, pod red. G. Duby, M. Perrot, t. 3: XVIe-XVIIIe siècles, pod red. N.Z. Davis, A. Farge, Paris 1991, s. 59-63, 350-354; zob. także A. Laurence, *Women in Emgland 1500-1760. A social history*, London 1994.

[5] S. Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris 2001.

[6] *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la solitude feminine XVIIIe-XXe siècles*, wyd. A. Farge, Ch. Klapisch-Zuber, Paris 1984.

[7] A. Farge, *Les temps fragiles de la soliude des femmes à travers le discours médical du XVIIIe siècle*, [w:] *Madame ou Mademoiselle*, s. 251-263.

[8] A. Karpiński, *Kobieta w mieście polskim w drugiej połowie XVI i XVII wieku*, Warszawa 1995.

[9] C. Kuklo, *Kobieta samotna w społeczeństwie miejskim u schyłku Rzeczypospolitej szlacheckiej. Studium demograficzno-społeczne*, Białystok 1998. Zob. także idem, *Rodzina w osiemnastowiecznej Warszawie*, Białystok 1991.

[10] Idem, *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, s. 285-287.

potraktowała temat Joanna Kuchta w artykule poświęconym pozycji majątkowej wdów, wydanym w pracy zbiorowej *Rodzina i gospodarstwo domowe na ziemiach polskich w XV-XX wieku*[11]. Wzbogacające spojrzenie na problem miejsca kobiet, a w tym i wdów, w społeczeństwie jest praca z zakresu historii literatury Haliny Wiśniewskiej analizująca problem leksemów nazywających płeć żeńską w siedemnastowiecznych utworach (w tym także korespondencji)[12].

Na uwagę zasługuje również literatura podejmująca zagadnienie funkcjonowania kobiety w świecie religii. Z nowszych prac warto wspomnieć o zbiorze artykułów traktujących o duchowości kobiety[13]. Wśród nich znajduje się tekst omawiający publikacje Paula Evdokimova, a zwłaszcza *Kobieta i zbawienie świata* wydana w oryginale w 1958 roku, przybliżające znaczenie posłannictwa kobiet, jakie powierzył im Bóg[14]. Problem wdowieństwa pozostaje jednak w zasadzie na uboczu badań, tym bardziej cennym jest tekst Iwony Pugacewicz koncentrujący się na postrzeganiu wdowy w czasach wczesnonowożytnych w literaturze europejskiej[15].

Należy także wspomnieć o pracy Anny Nowickiej-Struskiej, która podjęła problem wzorca osobowego wdowy analizując kazania wybranych, siedemnastowiecznych zakonników[16]. Ujęcie problemu wizerunku i religijności wdowy w społeczeństwie staropolskim, z perspektywy pogranicza historii i historii sztuki, przedstawiła Katarzyna Górecka, której podstawowym materiałem źródłowym były epitafia, prezentujące duży potencjał badawczy[17].

Instytucja Kościoła Katolickiego nie mogła pozostać obojętna wobec wdów. Ich cierpienie spowodowane stratą bliskiej osoby i dojmujący żal oraz liczne problemy natury prawnej i rodzinnej sprawiały, że

[11] J. Kuchta, *Rodzina i gospodarstwo domowe na ziemiach polskich w XV-XX wieku. Struktury demograficzne, społeczne i gospodarcze*, Warszawa 2008, s. 261-269.
[12] H. Wiśniewska, *Świat płci żeńskiej baroku zaklęty w słowach*, Lublin 2003, s. 130-136.
[13] *Duchowość kobiety*, pod red. J. Augustyna SJ, Kraków 2007.
[14] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991; U. Michałowska, *Paul Evdokimov o duchowości kobiety*, [w:] *Duchowość*, s. 66-78.
[15] I. Pugacewicz, *Wizerunek dobrej wdowy w opiniach Ojców Kościoła i moralistów w epoce wczesnonowożytnej*, [w:] *Rodzina i gospodarstwo*, s. 247-260.
[16] A. Nowicka-Struska, *Ex fumo In lucem. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin 2008, s. 108-115.
[17] K. Górecka, *Pobożne matrony i cnotliwe panny. Epitafia mieszczanek i szlachcianek z XVI i XVII wieku jako źródło wiedzy o kobiecie w epoce nowożytnej*, Warszawa 2006, s. 102-113.

kaznodzieje musieli pochylić się nad osieroconymi matronami. Cierpienie wdów próbowano opisywać w kazaniach pogrzebowych: *„Martwiało ciało, bolało serce, aż do mdłości śmiertelnych"*[18]. Słowa pocieszenia znajdujemy w licznych kazaniach pogrzebowych, jak chociażby w przemowie towarzyszącej uroczystościom pogrzebowym po śmierci Pawła Karola Sanguszki, marszałka wielkiego litewskiego, gdzie wdowę Barbarę Sanguszkową wspierała bliska rodzina, przyjaciele, ale sił dodawało przede wszystkim akceptacja odejścia męża do wieczności jako woli Pana, którą należy przyjąć z pokorą[19]. Kaznodzieje starali się skupić uwagę nie tylko na zasługach zmarłego, ale również na jego małżonce, wskazując na przejściowość sytuacji i potrzebę poddanie się woli Bożej. Benedykt Zawadzki w kazaniu na pogrzebie Franciszka ze Zbroszy Zbroskiego głosił: *„Rozwodzi się z tobą, ale dla samey tylko śmierci Małżonek z Małżonką Mcia Pani Doroto Zbroska. Tuszył sobie dalszego życia przeciągi, y z tobą iako z miłym przyjacielem iak naydłużey żyć: nie pozwolił Pan Bóg. Woli iako świętey przeciwić się trudno. Zostawił dziatki, abyś w nich pamiętała na Męża y macierzyńskie wychowanie dała, iako Zbroskich krwi y Skolimowskich domowi przyzwoita. Że mu Pan Bog skrócił życie, wola Boska była, świadczy iednak ten afekt, że cię y po śmierci miłą pamięta Małżonką"*[20]. Wdowa pozostała przede wszystkim matką, która dopełni swej przysięgi małżeńskiej opiekując się dziećmi. To zadanie stanie się treścią jej życia.

Dla Kościoła jako instytucji wdowieństwo było ważnym zagadnieniem, gdyż sytuacja rodzinno-społeczna wdów skłaniała do powtórnego sformalizowania związku. Dokumenty soboru trydenckiego nie podejmują problemu wdowieństwa jako samodzielnego zagadnienia.

[18] *Nieodżałowana Dla Oyczyzny Szkoda, w powszechney życia ustawie śmierci, sława nieśmiertelna w zasługach dopełnionych. Jaśnie Oświeconego Xiążęcia Jmci. Pawła na Lubartowie Lubartowicza Sanguszka, Wielkiego W.X.Litewskiego Marszałka, krzemienieckiego, czerkaskiego, &c. starosty, na wprowadzeniu ciała do WW.XX. Kapucynów Kościoła w Lublinie, Ogłoszona przez X. Kościoła „Societatis Jesu" Kaznodzieię Ordynariusza roku Pańskiego 1750 dnia 25 maja, w Lublinie w Drukarni J.K.Mci Coll: Soc: Jesu.*
[19] J. Tokarski, *Kazanie Pogrzebne przy złożeniu serca Jasnie Oświeconego Xiążęcia JMCI Pawła Karola Lubartowicza Sanguszka Marszałka Wielkiego W.X.Lt: przez wielmożnego Jmci Xiędza Jędrzeja Tokarskiego Kanonika Katedralnego Kijowskiego miane w Lubartowie w Kościele Farnym Dnia 28 Maja Roku 1751.*
[20] B. Zawadzki, *Kazanie na pogrzebie IegoMci Pana Franciszka za Zbroszy Zbroskiego herbu Jasieńczyk w Warce, w kościele Wielebnych OO. Franciszkanów, roku pańskiego 1690*, [w:] *Kazania...*, brak karty tytułowej, s. 624.

Przy okazji dysput związanych z małżeństwem odbywających się po obradach soboru trydenckiego (po sesji 10), zajęto się zagadnieniem *„Nadużyć związanych z sakramentem małżeństwa"*. Pośród sześciu podjętych punktów, w trzecim punkcie znajdujemy sformułowanie: *„traktowanie małżeństwa z wdową jako niegodnego"*[21]. Wątek ten nie został dalej rozwinięty. Możemy się jedynie domyślać, że chodzi o kwestię podjętą między innymi przez świętego Ambrożego, która mieściła się w nurcie antymałżeńskim. Dostrzegał on jedynie dla pary małżonków funkcję prokreacyjną i gdy zadanie zapewnienia potomstwa zostało wypełnione ponowny związek przynosił wyłącznie dodatkowe komplikacje natury moralno-teologicznej.

Wdowy i stan wdowieństwa był integralną całością świata ludzi czasów nowożytnych. Przed podjęciem próby odpowiedzenia na pytanie czy istniał wzorzec osobowy wdowy w tekstach religijnych i jeżeli tak, to gdzie można było go znaleźć, warto przyjrzeć się zastępom świętych Kościoła Katolickiego, wśród których wierni mieli szukać wzorów do naśladowania.

Florian Jaroszewicz (1694-1771), kustosz utworzonej w XVIII wieku prowincji ruskiej reformatów oraz historiograf zakonu, przedstawił w swoim dziele *Matka świętych Polska* 472 żywotów Polaków i Polek, których życie zasługiwało na pochwałę i gdzie dopatrzono się świątobliwości[22]. Pośród nich znajdują się zaledwie 73 rysy biograficzne kobiet, w tym trzy wspomnienia o zakonnicach konkretnego zgromadzenia. Niewiasty świeckie stanowią połowę z nich, czyli 33 kobiety, w większości przypadków szlachetnie urodzone, czasem wręcz z królewskich rodów (Maria Klementyna królowa angielska, wnuczka Jana III Sobieskiego). Wdowami zostało pośród nich 17, a kilka po śmierci męża wybrało życie zakonne. Biogramy zostały skonstruowane w jednolity sposób. W części wstępnej autor podaje dzień miesiąca,

[21] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV (1511-1870), układ i oprac. Ks. A. B a r o n, ks. H. P i e t r a s SJ, Kraków 2004, punkt XV, przypis 82, s. 430-431.

[22] Przypomnijmy, że Piotr Skarga wymienił jedynie 14 świątobliwych Polaków. F. J a r o s z e w i c z, *Matka świętych Polska albo żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świętobliwych, pobożnych Polaków y Polek. Wszelkiego stanu y kondycji każdego wieku od zakrzewioney w Polsce chrześciańskiey wiary osobliwą życie doskonałością służących. Z różnych autorów y pism kapłana zakonu s. O. Franciszka Reformatów. Dla zbudowania żyiącychy y potomnych, dla pociechy duchowney swoich krewnych. Do druku podane Roku Pańskiego 1767 w Krakowie*. Por. K. S o k o ł o w s k a, *Droga do świętości w ujęciu osiemnastowiecznego hagiografa (Floriana Jaroszewicza Matka świętych Polska)*, „Poznańskie Studia Teologiczne", t. 14(2003), s. 275-297.

imię i nazwisko osoby przypisanej konkretnej dacie oraz informacje biograficzne. Dużo więcej uwagi poświęca pobożności wzmiankowanego patrona, próbując uwypuklić to, co najcenniejsze w jego życiu, ale nie koniecznie musiały to być cnoty wewnętrzne. Na pochwałę zasługują również czyny wspierające Kościół: fundacje, darowizny, mecenat na rzecz zakonów itp. Kaznodzieja używa w życiorysach kobiet ich nazwisk panieńskich, uznając, że nazwisko po mężu jest *„tylko przysposobione, a nie dziedziczne, a iako związek Małżeński nie trwa tylko do śmierci, y przy Zmartwychwstaniu ciał nie będzie Małżeństwa"*[23]. Tekst Jaroszewicza jest oczywiście zbiorem przykładów na jego koncepcję świętej kobiety o różnych rolach społecznych: mamy więc wielkie ksienie, zwykłe zakonnice, dumne szlachcianki i proste dziewczyny; panny, matki i wdowy. Wszystko to dla budowania odpowiedniego z nauką Kościoła wzorca osobowego postaci świątobliwej, opierającego się na umartwieniach cielesnych, wyjątkowych zdarzeniach w życiu ziemskim, ale także z ciałem już po śmierci oraz na hojnej działalności fundacyjnej, odchodząc od istoty głębokiego życia wewnętrznego. Reformat nie wykazuje ducha krytycyzmu, zwraca jedynie uwagę na prywatne kulty oraz wiarę w indywidualne objawienia[24]. Jak wskazuje Józef Styk praca Floriana Jaroszewicza wpisuje się w złoty okres polskiej hagiografii, przypadający zwłaszcza na II połowę XVIII wieku[25].

Kościół katolicki w XVII i XVIII wieku zatwierdził kilka kultów lub wyniósł na ołtarze wdowy. Wśród nich znalazła się święta Elżbieta Portugalska (1271-1336; kanonizowana w 1625 roku), żona Dionizego z Portugalii, która po śmierci męża sprzedała majątek i oddała się działalności na rzecz potrzebujących. Jednak śluby zakonne złożyła dopiero przed śmiercią, gdyż ograniczałyby jej mobilność. Wdową była również błogosławiona Michalina Metelli (ok. 1316-1356, kult zatwierdzono w 1737 roku), która po śmierci jedynego syna przeżyła przemianę duchową i wstąpiła do tercjarek franciszkańskich, gorliwie poświęcając się pracy z potrzebującymi. Również drogę zakonną wybrała w końcu swojego życia błogosławiona Barbara Avrillot (1566-1618). Zmuszona do małżeństwa w wieku 16 lat, urodziła szóstkę dzieci, a w roli matki i żony odnalazła sposób na wyrażenie miłości do Boga. Po wpływem tekstów świętej Teresy z Avila zamyśliła sprowa-

[23] F. J a r o s z e w i c z, *Matka świętych Polska*, przemowa druga, paragraf 4.

[24] K. G ó r s k i, *Zarys duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 257-259.

[25] J. S t y k, *Życie i dzieło o. Floriana Jaroszewicza Reformata (1694-1771)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. XXXV, zeszyt 4(1988), s. 51.

dzenie do Francji zreformowanego Karmelu. Plan ten udało się zrealizować. Już jako wdowa przeniosła się do klasztoru karmelitańskiego w Amiens.[26] Doceniano, więc zarówno zaangażowanie rodzinne jak i poświęcenie się ciężkiej pracy w imię miłości Boga i bliźniego już w okresie wdowieństwa, gdy nie było dodatkowych obowiązków w osobie męża czy dzieci.

Słowa pouczenia dla wdów, wspierane przede wszystkim nauką wielkich myślicieli Kościoła Katolickiego, znajdujemy w innym piśmie Floriana Jaroszewicza *Stare błędy światowey mądrości*[27]. Kaznodzieja wchodzi tu w polemikę z innowiercami, również na temat postawy wobec stanu wdowiego. Odwołuje się jednak i tu do autorytetu świętych wspominając w tekście z imienia 6 świętych wdów. Są to święte: Paula, Melania, Anastazja, Radegunda, Jadwiga oraz Ludwika[28]. Obok nich są *„y inne niepoliczone"*. Z pewnością Florian Jaroszewicz widziałby wśród nich choć kilka spośród wspominanych przez siebie w *Matka świętych Polska* cnotliwych białogłów. W *Starych błędach światowey mądrości* odwołuje się przede wszystkim do przykładów świętych wdów żyjących w czasach Kościoła pierwotnego – święte Paula, Melania[29], Anastazja – wszystkie trzy zaangażowały się w budowanie i umacnianie chrześcijaństwa. Święte Paula i Anastazja zostały patronkami wdów. Przykład świętej Pauli wykorzystywany był także przez innego znanego kaznodzieję – Kaspra Balsama (1715-1759), który również wysoko stawia czystość wdowią[30]. Zwróćmy uwagę, że ksiądz ten był Jezuitą, a jego kazania pod względem teologicznym oraz językowym były jasne i proste, a także wolne od późno-

[26] F. H o l b ö c k, *Święci małżonkowie. Zwyczajne pary małżeńskie wszystkich wieków nadzwyczajnymi wzorami cnót*, Częstochowa 2004.

[27] F. J a r o s z e w i c z, *Stare błędy światowey mądrości przeciw powsciągliwosci Panieńskiey, Wdowiey, Kapłańskiey, y Zakonney. Przez Wolnowiercow odnowione. A przez Xiędza Floriana Jaroszewicza Zakonu S. O. Franciszka Reformowaney Prowincji Ruskiey Patra, S. Teologii Lektorz Prawowiernym Katolikom Fałszem swoim oczywistym Pokazane Roku Pańskiego 1771 do Druku podane w Lwowie w Drukarni Świętey Troccy.*

[28] Ibidem, s. 6, 79.

[29] Nie jest jasne czy chodzi tu Melanię Starszą czy Melanię Rzymiankę zw. Młodszą. Ich życiorysy pozostają niekompletne i sprzeczne, także w kwestii wdowieństwa. Por. *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, s. 489-490; *Leksykon świętych*, t. 3, Kraków 1998, s. 171; *Religia. Encyklopedia*, red. T. G a d a c z, B. M i l e r s k i, t. 6, Warszawa 2002, s. 483-484.

[30] K. B a l s a m, *Kazanie o sprawiedliwości. O nagrodzeniu krzywd zdrowiu, całości, życiu ludzkiemu uczynione. Maine na niedzielę przedzapustną*, [w:] *Kazania o cnotach: wiary, nadziei, miłości, obowiązkach z nich wynikających*, t. 5, Poznań 1768, s. 508.

barokowych wad, tym samym stały się dostępniejsze dla wiernych[31]. W kazaniach Jezuitów pojawia się również święta Melania. Ksiądz Antoni Szymra przywołuje postać tej świątobliwej kobiety, by pokazać siłę i głęboką wiarę wdowy w obliczu śmierci synów, która nastąpiła wkrótce po odejściu jej męża. Kobieta rzec miała bez uronienia choć jednej łzy, z uśmiechem na ustach: *„[...] teraz ci będę służyła lepiey Panie, boś mię od tego uwolnił ciężaru"*[32]. Święte Radegunda[33], Jadwiga[34] i Ludwika[35] związane są już z późniejszymi czasami. Jednak każda z nich poświęciła się Bogu, splatając swoje życie z życiem zakonnym poprzez przywdzianie habitu lub działalność fundacyjną.

Narracja prowadzona przez kaznodziejów w tekstach religijnych o szerokim odbiorze przez wiernych, takich jak *Matka świętych Polska...*, skłania do wniosku, że starano się zniechęcać wdowy do zawierania ponownie związku małżeńskiego. Wiążę się to z istotnym problemem czystości cielesnej, która identyfikowana była z dziewictwem. Pożycie małżeńskie to „marne lubości", a na pochwałę zasługują pary małżeńskie, które złożyły śluby czystości. Przykładem mogą

[31] *Balsam (Balsamwoicz) Kasper*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o Jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, oprac. L. G r z e b i e ń SJ, Kraków 2004, s. 25.

[32] A. S z y m r a, *Kazania albo Exporty postne o taiemnicach naydroszszey męki zbawiciela naszego w Kościele Warszawskim Societatis Jesu różnych lta miane podczas passy we Srzody wielkiego postu przypadających. Teraz zaś do druku podane roku 1713 przez x. Antoniego Szymrę Soc. JESU przydane na końcu uwagi duchowne o Sądzie Bożym na 4 Niedziele Adwentowe z Dozwoleniem Starszych*, s. 275.

[33] Trudno powiedzieć o jaką świętą Radegundę chodzi. Znana jest nam św. Radegunda (518-587), która była córką władcy Turyngii, uprowadzoną przez Chlotara. Po morderstwie jakiego dokonał Chlotar na rodzinie Radegundy, ta uciekła. Udało się jej uzyskać separację i wstąpić do klasztoru w Poitiers. Znana jest również Radegunda z Wellenburga (żyjąca w średniowieczu) rozszarpana przez wilki, jednak ta czczona jest jako dziewica, nie mająca nigdy męża.

[34] Zapewne Florian Jaroszewicz miał na myśli świętą Jadwigę Śląską (1178-1243), która była wdową po Henryku Brodatym. Po urodzeniu siedmiorga dzieci i 19 latach małżeństwa Jadwiga z Henrykiem złożyli śluby czystości. Jadwiga znana była ze swojej fundacji klasztoru cysterek w Trzebnicy, gdzie zamieszkała po śmierci męża. Zob. M. K a g a n i e c, *Święta Jadwiga – władczyni Śląska*, Katowice 1994.

[35] Wśród świętych Kościoła Katolickiego można znaleźć kilka błogosławionych i świętych wdów noszących imię Ludwika, które żyły do połowy XVIII wieku. Najbardziej znana to święta Ludwika de Marillac Le Gras (1591-1660), założycielka szarytek. Beatyfikowana i kanonizowana jednak dopiero w XX wieku. Warto wspomnieć także o błogosławionej Ludwice Albertoni (1473-1474), błogosławionej Ludwice Sabaudzkiej (1462-1503) oraz Polce Ludwice z Kęt (1563-1623). Bowiem wszystkie z nich były wzorem życia wdowiego wypełnionego modlitwą, uczynkami miłosiernymi oraz służbą w zakonie franciszkańskim (dwie pierwsze były tercjarkami).

być Kinga i Władysław Wstydliwy, czy Anna Alojza z Ostrogskich i Karol Jan Chodkiewiczowie. Dobre słowa duchowieństwa skierowane zostały również do żon, które dając potomstwo wywiązały się ze swoich obowiązków małżeńskich, a następnie złożyły śluby czystości jak Anna Jakubowska oraz Zofia Tylicka.

Próbowano zwrócić uwagę, że i wdowy mają swoje cnoty *„temu stanowi należyte"*[36]. Najistotniejszą z zasług wdowy okazała się wstrzemięźliwość pozwalająca na utrzymanie czystości, choćby nie wiadomo jak znakomici *„Panowie y Dygnitarze"* o rękę się starali. By zakończyć te zabiegi szacownych kawalerów wskazane było złożenie przez kobietę ślubów czystości i oddanie się służbie Bogu. Najlepszym rozwiązaniem było *„małżeństwo duchowe"*, czyli łaska zjednoczenia z Bogiem prowadząca do stanu, w którym dusza staje się Bogiem w wyniku procesu transformacji, poprzedzony długim i złożonym okresem przygotowawczym[37]. Poświęcenie życia wdowy Stwórcy i sprawom boskim zasługiwało zdaniem księdza Floriana Jaroszewicza na wyraźną pochwałę, gdyż Kościół zalecał i chwalił czystość. Apelował on wyraźnie: *„Mowię y do was przezacne Wdowy, które z Małżeńskich oswobodzone więzow, postanowiłyście sobie na umyśle żyć y umierać w zachowaniu powściągliwości świętey, y oręż dla miłości Boga utrzymujecie, martwiąc heroiczne ciała wasze, gwałt czyniąc przyuczoney naturze karcąc pożądliwe chuci postami y innemi sposobami, trawiąc czas chwalebnie na gorących modlitwach, pobożnemi uczynkami budując bliźnich, ćwicząc się w uczynkach miłosiernych, a niektóre ślubem się czystości obowiązujące Bogu. Wasza powściągliwość, a częstokroć od młodych lat aż do starości, choć od Pańskiey czystości nieco odstępuie, ale w zasłudze u Boga, tamtey dogania; albowiem zdaniem S. Cezariusza: Długa powściągliwość, iest naśladownicą Panieńskiey czystości. A nad to! stan wasz sierociński wie wam osobliwszą koronę cierpliwości bez ktorey stan wdowi ledwie się kiedy obędzie. Zaczym nieodmiennie życie w powściągliwości y cierpliwości, pomnażaycie się w pobożnych uczynkach y młodze przykładem od wszelkiey nieprzytomności odciągaycie, a do miłości Boskiey, do wierności ku Mężowi (które są w Małżeńskim stanie) zagrzewaycie [...]*[38]".

[36] F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska*, s. 51.

[37] G. Grochowska, *Małżeństwo duchowe jako pełnia oblubieńczego zjednoczenia człowieka z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, [w:] *Małżeństwo – przymierze miłości*, „Homo meditans XV", Lublin 1995, s. 157-180.

[38] F. Jaroszewicz, *Stare błędy*, s. 78-79.

Życie pełne wyrzeczeń przyniesie owym wdowom sławę i błogosławieństwo Boże, jakie mają święte wdowy. Ale widać, że kaznodzieja zdaje sobie sprawę jak trudno wytrwać w czystości, gdy świat naciska i proponuje tak wiele przyjemności. Znajdzie się zapewne nie jeden, który będzie wmawiał konieczność małżeństwa zasłaniając się argumentem obowiązku prokreacji. Jednak zwraca uwagę, że owi *„Poganie" chcą znieść „świętą y chwalebną powściągliwość (którey sami nie chowali)"*[39]. By walczyć z taką argumentacją Florian Jaroszewicz wspiera się autorytetem świętego Ambrożego, który pisał m.in. w traktacie *O Dziewicach* o *„dobrodziejstwie dziewictwa"* oznaczającego czystość[40]. Osiemnastowieczny kaznodzieja naśladuje biskupa Mediolanu, który stawia wyraźnie na równym poziomie czystość małżeńską, wdowią i panieńską – wszystkie trzy są obecne w jego kazaniach. W tekście świętego Ambrożego wśród kobiet zasługujących na pochwałę, obok Zuzanny (małżonki) oraz Maryi (dziewicy), stoi Anna – wdowa, która u Jaroszewicza nie została wymieniona wśród zacnych wdów[41]. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno sformułowanie znajdujące się w powyżej zacytowanym obszernym fragmencie – *„oswobodzenie więzow"*. Wyraźnie widać tu wpływy nurtu reprezentowanego przez świętego Ambrożego. I choć biskup, a za nim osiemnastowieczny Reformat, nie zniechęcają do małżeństwa to zestawiając los żony z losem dziewicy wyraźnie widać wyższość tego drugiego. Bo jakże interpretować inaczej słowa o *„przykrościach karmienia, wychowania i ożenku"* oraz o obowiązkach i posługach, *„jakie kobiety pełnią wobec swoich mężów"*[42]? Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden głos płynący z ambony, tym razem pijarskiej. Ksiądz Samuel Wysocki zwrócił uwagę w kazaniu na dzień świętej Agnieszki *„ieżeli się kto jednak na samym tylko zasadza panieństwie bez cnot innych y dobrych uczynkow, lepszy iest y zacniejszy przed Bogiem stan małżeński, cnotliwy, niż Panieństwo takie"*[43]. Rozwijając tą myśl dalej

[39] Ibidem, s. 75.

[40] Św. Ambroży, *O Dziewicach* [*De virginibus*], ks. I, [w:] *Wybór pism*, cz. II, red. K. Obrycki, Warszawa 1986, s. 187.

[41] Idem, *De viduis*, 72. Cyt. za *Wybór pism*, cz. II, red. K. Obrycki, Warszawa 1986, s. 185.

[42] Św. Ambroży, *O Dziewicach*, s. 187.

[43] S. Wysocki, *Nauki, homilie y materie na wszystkie w całym roku dni święte ku większey Pana Boga chwale, y czci świętych Jego. Dla pożytku Dusz ludzkich, Pasterzów ich, y Kaznodzieiow przysługi napisane. A na widok publiczny pod zaszczytem wielkiego imienia J.O. Xiążęcia JMCI Kajetana Sołtyka biskupa krakowskiego, xiąże-*

można powiedzieć, że każdy stan – panieński, małżeński czy wdowi – potrzebuje dla nabrania własnej wartości nie tylko pustego gestu ale i czynów, które go wypełnią.

Nawoływania skierowane do wdów o życie w czystości zapewne były odpowiedzią na zjawisko powtórnego małżeństwa, zwłaszcza zawieranego w okolicznościach rychłego rozwiązania ciąży wdowy stojącej na ślubnym kobiercu. Wydaje się, że przypadek Jadwigi Chochowicz, dwudziestokilkuletniej wdowy, która urodziła córkę Szczęsną dwa tygodnie po zawarciu sakramentu małżeństwa z Wojciechem Wińskim, 55-letnim podwójnym wdowcem nie był odosobniony[44]. Księgi metrykalne pozwoliłyby zapewne mnożyć dalej takie przykłady, stąd kaznodzieje ze zdwojoną siła namawiali do cnotliwego życia, starając się kierować myśli owdowiałych kobiet ku boskim sprawom.

Słowa kazań nawoływały wdowy do budowania życia wewnętrznego poprzez oddanie się praktykom ascetycznym. Były to umartwiania ciała za pomocą głodówek, biczowania, noszenia włosiennicy; czyniono „dyscypliny", zazwyczaj za pomocą rózg, postronków, cierni oraz pasów zakończonych ostrymi elementami metalowymi. Katowały się topiąc na ciele świece woskowe. Czasem wyszukiwały rodzaj umartwienia, który byłby czytelny dla otoczenia i wymagał realnego wysiłku – tak należałoby zapewne rozumieć 40-letnią dietę bezmięsną świętej Jadwigi księżnej polskiej, żony Henryka księcia polskiego i śląskiego, gdyż stoły średniowiecznych książąt uginały się w czasie uczt od dań ze zwierzyny i ptactwa[45]. Spowiednicy nie zawsze, jak się okazuje po analizie tekstów, byli zwolennikami ascezy, o czym mowa jest w przypadku Elżbiety z Gostomskich, żony Prokopa Sieniawskiego, która *„raczey obierała sobie ciężką śmierć niżeli poiść za Mąż"*[46].

Ważną rolę w życiu kobiet w żałobie odgrywała modlitwa. Święty Augustyn kierował do wdów słowa zachęty, by gorliwie zanosiły modły: *„Módl się więc jako wdowa wierna Chrystusowi, choć nie widzisz Tego, którego prosisz o pomoc, i choć jesteś bardzo bogata, zanoś swą prośbę jako uboga. Nie posiadasz bowiem jeszcze prawdziwych bogactw przyszłego wieku, w którym nie będziesz musiała się lękać żad-*

cia siewierskiego Orła Białego kawalera wydane przez X. Samuela Wysockiego od S. Floriana Scholarium Piarum Ex-Assystenta Generalnego Roku 1762, t. 1, s. 405.

[44] C. K u k l o, *Czy społeczeństwo polskie w dobie Oświecenia regulowało liczbę dzieci w rodzinach?*, „Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych", t. LI/LII – 1990/1991, s. 39-40.

[45] F. J a r o s z e w i c z, *Matka świętych Polska*, s. 490.

[46] Ibidem, s. 454.

nej straty. Zgodnie z poprzednimi wskazówkami módl się jako samotna, chociaż masz dzieci, wnuków i liczna rodzinę. Wszystkie bowiem sprawy doczesne są niepewne, choćby miały trwać do końca tego życia"[47]. Rzeczywiście świątobliwe wdowy wiele godzin poświęcały na medytacje modlitewne. Zapewne przybierały one formę jedno-, lub trzydniowych rekolekcji, czyli ćwiczeń duchowych w szerszym tego słowa znaczeniu, w odróżnieniu od ćwiczeń duchowych sensu stricte (*exercita spirytualia*), które charakteryzowały się odizolowaniem uczestników i trwały od pięciu do trzydziestu dni[48].

Czasem bardzo długie i niekiedy częstsze niż w zakonach, dręczenia ciała motywowano na różne sposoby[49]. Jednymi z najważniejszych powodów były z pewnością chęć naśladowania „drogi Pańskiej" oraz chęć złożenia w ten sposób ofiary Bogu. Widzimy również żywy w czasach nowożytnych nurt negatywnej teologii ciała. Zdiabolizowana powłoka cielesna człowieka, wikłająca go w grzeszność, jest tylko ograniczeniem duszy, która pragnie wolności w swoim Stwórcy[50]. Dlatego konieczne staje się unieszkodliwienie, a więc umęczenie fizyczne, prowadzące w skrajnym przypadku do zniszczenia człowieka[51].

Na pochwałę zasługiwały także wdowy, które umartwiały się poprzez skromne życie, pędzone czasem nawet w skrajnym ubóstwie. Florian Jaroszewicz używa pełnych dramatyzmu słów dla oddania powagi decyzji: *„zrzuciwszy z siebie świetne i bogate suknie pod nogi ie Krucyfixa rzuciła"*[52]. Strój wdowy stawał się prosty. Często była to ciężka czerń, która towarzyszyła jej przez całe pozostałe życie. Kaznodzieja wzmiankuje również postawy wdów, które odsuwają się od świata uciech, by skupić się na czynach pobożnych. Czy były to jedynie puste gesty, czy świadome decyzje? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Słowa *„wdową zostawszy umyśliła* [podkreślenie A.J.] *światu umrzeć y oddać się zupełnie na służbę Chrystusowi Panu"*[53] – jak napisano o Jukulencie, żonie Bolesława księcia kaliskiego oraz *„zo-*

[47] Św. A u g u s t y n, *Epistola ad Probam*, 130, 30.

[48] J. F l a g a, *Działalność pasterska zakonów w drugiej połowie XVIII w. 1767-1772*, Lublin 1986, s. 189-192.

[49] M. B o r k o w s k a, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich XVII-XVIII wieku*, Warszawa 1996, s. 48.

[50] G. van der L e e u w, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 396.

[51] E. D u r k h e i m, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1960. Cyt za J. S z a c k i, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 209.

[52] F. J a r o s z e w i c z, *Matka świętych Polska*, s. 51.

[53] Ibidem, s. 115.

stawszy wdową, postanowiła sobie [podkreślenie A.J.] *żyć w dożywotniey czystości"*[54] – o Katarzynie z Tarłów hrabiów na Melsztynie – miały z pewnością przekonać odbiorcę tekstu, że niewiasta wybierała drogę czystości w wyniku przemyśleń i samodzielnej decyzji.

Wzorowe wdowy regularnie uczestniczyły w rekolekcjach, nabożeństwach i mszach przyjmując Komunię świętą, chodziły do spowiedzi, adorowały Najświętszy Sakrament, pielgrzymowały do Częstochowy (czasem we włosienicy i boso) oraz lokalnych miejsc kultu jak Góry Świętokrzyskiej w sandomierskim. Czytały księgi święte. Wybierały sobie świętych patronów, którzy mieli wspierać je w samotnej drodze przez życie, np. nabożeństwo do świętego Antoniego stało się ulubioną formą praktyki religijnej dla Zofii Golimowskiej z Broniszowskich, która jako wdowa zamieszkała przy kościele Franciszkanów w Gnieźnie[55]. Inni święci orędownicy pomocni w opinii wdów to: święty Józef, święty Franciszek z Asyżu oraz święty Franciszek Ksawery, którego wstawiennictwo miało uratować przeprawiającą się przez Wisłę pod Toruniem Mariannę z Kazanowskich Jabłonowską wojewodzinę ruską[56]. Modlitwa różańcowa oraz szczególna cześć dla Maryi pochłaniały wiele czasu w życiu Katarzyna z Tarłów hrabiów na Melsztynie[57]; ukrzyżowanego Chrystusa czciła Marianna z Kazanowskich Jabłonowska wojewodzina ruska[58]. Gorliwe uczestnictwo w praktykach religijnych możliwe było również dzięki prywatnym kaplicom znajdującym się przy komnatach pałacowych. Tak właśnie czyniła Elżbieta z Boguszów Myszkowska, wdowa po Zygmuncie Gonzadze Myszkowskim marszałku wielkim koronnym, mieszkająca dobrach w Pińczowie[59]. Nie obca była także działalność dobroczynna i fundacyjna. Zajmowały się nie tylko swoimi dziećmi, ale także kierowały swoją uwagę ku sierotom i biednym szlachciankom. Dbały o ich uposażenie przed wstąpieniem do klasztoru lub zawarciem związku małżeńskiego. Dorota z Goryńskich 1 voto Mińska, 2 voto Barzimowa wojewodzina krakowska, przyjęła na wychowanie dwie panny Firlejówny wojewodzianki krakowskie, a także inne dziewczęta, które następnie szły do klasztorów w Krakowie, Sączu i Chełmnie[60]. Nie pozostawiały bez pomocy chorych, gdyż z ich środków

[54] Ibidem, s. 343.
[55] Ibidem, s. 560.
[56] Ibidem, s. 101.
[57] Ibidem, s. 343.
[58] Ibidem, s. 100.
[59] Ibidem, s. 61-62.
[60] Ibidem, s. 273-274.

powstawały szpitale jak chociażby szpital świętej Elżbiety w Pińczowie, prowadzony przez Paulinów, z fundacji Elżbiety z Boguszów Myszkowskiej. Dzięki takiej postawie nawet przez wiele lat *„w stanie wdowim żyła w wielkiem zbudowaniem"*. Powstaje pytanie, dlaczego Florian Jaroszewicz oraz inni hagiografowie wykorzystywali chętnie przykłady „świętych" wdów dla zmotywowania wiernych? Odpowiedzią mogą tu być słowa Emile Durkheim *„Są to bowiem żywe wzory zachęcające do wysiłku. Cel, który wyznacza elita musi być za wysoko, by tłum nie zepchnął go zbyt nisko"*. Dla szerokich mas wiernych funkcjonował, zwłaszcza w XVIII wieku nurt hagiografii popularnej i dewocyjnej, w którym znajdowały się kazania, modlitwy, pieśni czy panegiryki[61].

Przedstawione wdowy nie były jednak ideałami, lecz niewiastami, które poprzez swoje wyrzeczenia i umartwienia osiągnąć miały stan świętości. Kobiety ukazywane były jako te bardziej skłonne do grzechu niż mężczyźni. Świątobliwa Krystyna Potocka z Lubomirskich walczyć musiała ze swoją *„popędliwością w mowie"*[62]. Pijar Zygmunt Linowski zwracał uwagę w swoich kazaniach postnych wygłoszonych w Krakowie w kościele Panny Maryi, że wszystkie stany *„tak osobności, iako publiczności, tak Zwierzchności, iako y poddaństwa, tak Duchowne, iako y Swieckie, tak małżeńskie, iako y wdowie, aż oto widzieliśmy iako w każdym stanie, w każdym mówie bez wyięcia, niezmierna liczba takowych znayduie się osob, które swoi własny grzech maią, z ktorym się ściśley przyjaźnią [...]"*[63]. Tych wad wdowa, jako że była córką grzesznej Ewy, miała bez liku. Choćby związana z jej naturą próżność, gadatliwość, nieskromność, krnąbrność, rozrzutność. Siedemnastowieczni kaznodzieje karmelitańscy chętnie przywoływali tezę jeszcze ze średniowiecza, że kobieta to źródło śmierci[64]. Potrzeba wewnętrznej przemiany była konieczna i szczególnie podkreślana w okresie Wielkiego Postu a pokazanie pracy nad własnymi wadami u silnych i uduchowionych kobiet miało zapewne wskazać innym wiernym, że każdy człowiek może pokonać słabości. W siedemnastowiecznym kazaniu Aleksander Lorencowicz pisał, że kobieta powinna być roztropna, pracowita, *„wierna, a za tym zgodna"* i oczywiście

[61] J. S t y k, *Życie i dzieło*, s. 51.
[62] F. J a r o s z e w i c z, *Matka świętych Polska*, s. 239.
[63] Z. L i n o w s k i, *Kazania adwentowe y postne w kościele warszawskim Xży Scholarum Piarum przez x. Zygmunta Linowskiego kaznodzieię Scholarum Piarum maine*, t. 2, Warszawa 1776, s. 350.
[64] A. N o w i c k a - S t r u s k a, *Ex fumo In lucem. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin 2008, s. 108-115.

pobożna[65]. Wdowa mogła osiągnąć wszystkie te idealne cechy, gdyż nie miała już obowiązków wobec męża, którym musiała się opiekować. Połączenie cnót sprawiało, że życie we wdowieństwie określane było jako *„stateczne i chwalebne"*[66].

Kaznodzieje musieli zdawać sobie sprawę, że nie zawsze możliwe było pozostanie w stanie wdowim, chociażby ze względu na presję rodziny. Tak właśnie było w historii Zofii z Odrowążów Tarnowskiej, wdowy po Janie hrabim Tarnowskim, kasztelanie wojnickim. Para była bezdzietna więc po śmierci męża nie mogło być mowy o konieczności opieki nad małoletnim potomstwem, jednak rodzina naciskała na hrabinę Tarnowską, tym bardziej, że pośród starających się o jej rękę był i Zygmunt August. Po siedmiu latach odmowy, ostatecznie wdowa zgodziła się na rozważenie propozycji ponownego ślub. Rodzina wybrała jej Jana Kostkę wojewodę sandomierskiego, który miał już dzieci. Warto podkreślić, że Florian Jaroszewicz wspominając drugie zaślubiny dodaje, iż był to związek pobłogosławiony przez papieża i *„iako zaś wdową będąc była wzorem pobożności, tak y z Mężem żyiąc"*[67]. Tych, którzy próbowali gwałtem brać wdowy za żony czekała najsurowsza kara. Przestrogą miała być przytoczona historia zuchwalca, który czyhał na Elżbietę z Gostomskich, wdowę po Prokopie Sieniawskim, kasztelanie sochaczewskim. Bandyta porwał niewiastę, jednak złapano go i w Warszawie ścięto mu głowę[68]. Wola pozostania w stanie wdowim była w oczach kaznodziei rzeczą świętą, nie zależnie od wieku kobiety, gdyż choć *„w kwitnącym wieku owdowiała odmienić tego stanu nigdy nie chciała"*[69].

Śmierć męża sprawiała, że kobieta z jednej strony oswobodzona z zależności małżeńskich, z drugiej bardzo łatwo mogła stać się ofiarą swojego samotnego życia. Często musiała zapewnić nie tylko sobie ale i dzieciom godne warunki do życia. W kazaniach wdowa pojawia się jako ofiara niesprawiedliwości i chciwości złych ludzi. Występuje w szeregu wraz z sierotami i ubogimi, których należy otoczyć szczególną opieką. Takiej właśnie troski nakazywały nauki Soboru Trydenckiego (III faza za Piusa IV: 1562-1563, dokumenty po sesji 22), skierowane do diakonów, by wziąć wdowy pod skrzydła, gdyż *„Rozważanie też winni wyszukiwać i dbać o tych, którym potrzeba materialnej pomocy, to jest wdowy, opuszczone dzieci, sieroty, więźniów, chorych i wszystkich przygnębionych, jak i o to, co może przynieść duchowy pożytek wiernym"*[70]. W kazaniach dominikańskich czasów saskich znajdujemy przykłady na przedstawienie wdowy jako ofiary złych ludzi. Ma ona wrogów wśród bogaczy, zdzierców i lichwiarzy, którzy czyhają na jej skromny majątek[71]. Ta niedola wdowia swoje źródło ma zadaniem Pijara Zygmunta Linowskiego w wadach ludzkich: *„Y tak ieżeli owa wdowa iest ukrzywdzona, ow ubogi iest zdarty, ieżeli poddani uciemiężeni, tedy interes y chciwość iest tego przyczyną"*[72]. Wygłoszenie takich słów w trakcie kazań wielkopostnych czy adwentowych wpisuje się w tematykę chętnie podejmowaną przez duchownych w tych okresach roku liturgicznego. Uwrażliwienie na drugiego człowieka i walka z własną chęcią posiadania sprawiają, że wierny ma poczuć potrzebę pomocy bliźnim. Wszyscy, którzy odwrócą się od potrzebujących i cierpiących w jakikolwiek sposób, także ten materialny, spotka kara. Napomina więc kaznodzieja: *„Gdzie był twoy rozum człowieku łakomy, y chciwy, kiedy nienasyconą zawsze pałaiąc chciwością mienia iak naywięcey, niemiłosiernie wydarłeś substancją Wdowie, y sierocie, kiedy oboiętnym zapatrywałeś się okiem, na niedostatek ubogich braci twoich..."*[73]. Dla tych, którzy pójdą za głosem serca i okażą tym najbardziej potrzebującym – wdowom – miłosierdzie przygotowana jest u Boga nagroda: *„[...] podobno owa Wdowa, owa sierota, w rownym przedtym szczęściu co y wy będąca, żąda od was iakiego wspomożenia, ieżeli im go nieodmówicie, bez wątpienia, y życie doczesne, kraiowi naypożytecznieysze, w społeczności naypożądańsze da"*[74].

Wdowy dostępowały również cudownych łask od Boga. Błogosławiona Świętosława wdowa (zm. 1033), wspominana 27 października,

[65] A. Lorencowicz, *Kazanie na Pogrzeb Białeygłowy Stanu Senatorskiego*, [w:] *Kazania pogrzebne miane w rożnych żałobnych okazyach*, Kalisz 1670, s. 147.
[66] F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska*, s. 508.
[67] Ibidem, s. 101.
[68] Ibidem, s. 454.
[69] Ibidem, s. 508.

[70] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, punkt III/F.
[71] T. Gałwiaczek, *Kształtowanie mentalności chrześcijanina w świetle kazań dominikańskich czasów saskich*, Toruń 2009, s. 93.
[72] Z. Linowski, *Kazanie trzecie w którym dowodzi się niesprawiedliwość wieku tego Chrześcijan stąd, iż dla powszechnie panuiącey między nami chciwości, y zbytniego do pieniędzy przywiązania, rzadki iest któryby iakiey niesprawiedliwości naprzeciw bliźniemu nie popełnił*, [w:] *Kazania adwentowe*, t. 2, s. 210.
[73] Idem, *Kazanie na Niedzielę drugą Adwentu. O sądzie ostatnim*, [w:] *Kazania adwentowe*, t. 1, s. 28.
[74] Idem, *Kazanie drugie w którym dowodzi się złość y nieprawość Łakomstwa, y zbytniego do Pieniędzy przywiązania*, [w:] *Kazania adwentowe*, t. 1, s. 116.

miała widzenie świętego Stanisława biskupa, który nakazał przeniesienie swojego ciała ze skałki do kościoła katedralnego. Demony przez wiele lat trawiły duszę Zofii z Tylickich Tomickiej, wspomnienie 10 listopada, a tym udrękom towarzyszyły widzenia. Ciało zmarłej w 1408 roku Katarzyny z Tarłów hrabiów na Melsztynie znaleziono przeszło dwieście lat później, w 1645 roku, w stanie nienaruszonym[75]. Niewiasty dostępowały także cudów m.in. uratowania życia w niebezpiecznym wypadku czy uleczenia z ciężkiej choroby.

Wyraźnie widać, że wzorzec wdowy i wdowieństwa oscyluje w przywołanych kazaniach wokół skoncentrowania się na praktykach religijnych, które pozwolą na prowadzenie życia skromnego i nie stanowiącego zagrożenia dla ładu wypływającego z nauki Kościoła Katolickiego.

Figura wdowy pojawia się również na kartach katechizmów w języku polskim czasów nowożytnych. Zagadnienie to jedynie zostanie zasygnalizowane, gdyż czeka jeszcze na dalsze badania. Wzmiankowanie problemu wdowieństwa w katechizmach odgrywa bardzo ważną rolę w formowaniu jej wizerunku w oczach społeczeństwa epoki nowożytnej, gdyż ten typ tekstu religijnego był podstawowym źródłem wiedzy w kwestiach zasad wiary oraz życia dobrego chrześcijanina[76]. To tu można było szybko odnaleźć fundamentalne modlitwy wyznaczające właściwą drogę: Skład apostolski, przykazania Boże i kościelne. Katechizmy przyczyniały się do kształtowania podstaw wiary, z silnym akcentem na rolę sakramentów oraz modlitwy, dobre uczynki i podstawowe praktyki ascetyczne jak post oraz jałmużna. Ich znaczenie dla formacji było szczególnie znaczące, jeżeli nie zapomnimy, że interesuje nas okres wyjątkowo burzliwy w dziejach Kościoła – reformacji oraz kontrreformacji – gdyż katechizmy kształtowały postawę wobec innowierców oraz niechrześcijan.

Osoba wdowy okazała się bardzo dobrym motywem wykorzystywanym do egzemplifikowania oraz napiętnowania wad i grzechów. Powstał, więc w katechizmach antywzór wdowy-matki, która kieruje się jedynie własną korzyścią. Wśród tekstów katechizmowych znajdujemy wskazówki naprowadzające na problemy, jakie istniały w ułożeniu sobie relacji z wdową-matką, która stawała się w wyniku powtórnego małżeństwa macochą. W rachunku sumienia przygotowującym do spowiedzi generalnej, w paragrafie *Przeciwko czwartemu Przykazaniu* (czyli czcij ojca swego i matkę swoją) czytamy: *„Daię się winien: że Macochę albo Oyczyma nie szanowałem tak iak Rodziców, ale ich lekce sobie poważałem, słowami niegodziwemi lżyłem, przed inszemi osławiałem, y znieważałem &c. to się działo przez Rok ieden, drugi, trzeci, prawie codziennie"*[77]. Nie jedno przykre słowo, czy czyn musiał zranić wdowę, która został matką zupełnie nieznanych sobie dzieci. Nie należy jednak sądzić, że były one zawsze ofiarami, gdyż kolejne punkty do przeanalizowania wskazują, że wdowy-macochy potrafiły okazywać się nieczułymi matkami: *„Daię się winien: że maiąc pasierbów nie kochałem ich według obowiązku mego, y mało co dbałem o ich dobre wychowanie, a często miewałem te pragnienia, żeby nie sposobne byli do Nauk, do Gospodarstwa, a to z takiey NN przyczyny"*[78]. Brak troski o potomstwo małżonka przejawiało się również w wymiarze materialnym: *„Daię się winien: że pasierbow moich często krzywdzę w ich substancji, a to takim NN. sposobem"*[79]. Zapewne punkt ten dotyczył przede wszystkim mężczyzn, gdyż to oni mogli decydować o majątku, ale kolejne żony potrafiły nastawiać swoich mężów przeciwko dzieciom z poprzednich małżeństw.

Teksty katechetyczne malują jeszcze czarniejszy obraz wdowy. Cudzołóstwa, kłamstwa i zabójstwa – trzech grzechów ciężkich – dopuściła się pewna wdowa, która za wszelką cenę chciała poślubić atrakcyjnego mężczyznę. Zaślepiona tym celem zabiła dwoje swoich własnych dzieci i by uniknąć zasłużonej kary ucieka na statek, gdzie zamierzała schronić się przed sprawiedliwą karą. Obecność osoby na której ciąży brzemię ciężkiego grzechu sprowadza na załogę zagrażającą życiu nawałnicę. Dopiero przyznanie się winowajczyni i jej śmierć w otchłaniach morskich ratuje statek[80]. Zła to wdowa i zła matka, która nie dba o własne potomstwo i potomstwo, które zostało jej powierzone, myśląc jedynie o własnych interesach.

Przeciwny model – model wdowy-matki troszczącej się o dziecko jest modelem wspólnym zarówno dla kazań, jaki i dla katechizmów.

[75] Ibidem, s. 343.

[76] J.Z. S ł o w i ń s k i, *Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 31.

[77] *Nauki katechizmowe dla łatwiejszego poięcia w krótkich pytaniach y odpowiedziach przez OO: Missionarzow Zakonu Braci mniejszych Świętego Oyca Franciszka Kapucynow za pozwoleniem zwierzchności dla zbawiennego pożytku prawowiernych powtórnie do druku z nie ktoremi przydatkami y nowym ułożeniem podane. Roku Pańskiego 1779 w Berdyczowie w Drukarni Fortecy Nayświętyszey Panny Maryi za przywilejem J. K. Mci.*, s. 295.

[78] Ibidem, s. 296.

[79] Ibidem.

[80] J.Z. S ł o w i ń s k i, *Katechizmy*, s. 160-161.

Kazania dominikańskie przywołują nam przed oczy wdowę, która jako samotna matka szczególnie gorliwie zabiega o to co najważniejsze dla dziecka, czyli jego zbawienie – namawia rozpustnego syna by na łożu śmierci wyspowiadał się. Ostatecznie są to jednak zabiegi bezskuteczne. Interesujące w tej historii jest również sformułowanie jakie użył kaznodzieja, stwierdzając, że chłopak wychowujący się bez ojca *„nie mając pilnego, a srogiego stróża rósł w lata i rozpustę"*. Samotna wdowa-matka, choć żałowała *„zguby syna"* najwyraźniej nie potrafiła sprostać roli wychowawcy[81]. Opowiadanie to staje się równocześnie argumentem przemawiającym na korzyść tych, którzy namawiali wdowy do ponownego małżeństwa, gdyż autorytet kobiety, zwłaszcza gdy ona sama okazała się mniej zaradna, był zbyt słaby, by utrzymać stadło rodzinne silną ręką.

Wdowa-matka ukazana w jednym z egzemplów katechizmowych przyczyniła się do uzyskania zbawienia przez syna. Choć cierpiała z powodu straty syna, który został zamordowany wybaczyła jego zabójcy i pomogła mu w ucieczce przed tymi, którzy chcieli go pojmać. W czasie modlitwy ukazał się jej ów zmarły syn, dziękując za ten uczynek, który sprawił, że otrzymał odpuszczenie swoich grzechów i pokuty w czyśćcu. Uwieńczeniem jest wizja wstępującego do nieba syna[82]. Zapewne był to budujący przykład, który skłonić miał do większego zaufania sile modlitwy i przebaczenia, łaskom płynącym od Boga ku wiernym wyznawcom, a często wdowy identyfikowane z dewotkami, właśnie za takich były uznawane.

Kościół katolicki, zarówno dziś jak i w minionych stuleciach, pochyla się nad miejscem kobiety w świecie religii. Z pewnością stan wdowi wymagał osobnego potraktowania, gdyż cierpienie po stracie bliskiej osoby, ale i głowy rodziny – gwaranta stabilizacji społeczno-prawnej samej niewiasty, zazwyczaj także matki – wymagało podbudowy duchowej. Religia i praktyki religijne pozwalała na nowo wypełnić świat i znaleźć motywację i uzasadnienie do dalszych działań. Wydaje się, że zasygnalizowane powyżej elementy wizji wdowy i wdowieństwa w tekstach religijnych czasów nowożytnych zachęcą do dalszych badań, prowadzących do zbudowania całościowego i z pewnością złożonego obrazu kobiecej duchowości.

[81] T. G a ł w i a c z e k, *Kształtowanie mentalności*, s. 131.
[82] J.Z. S ł o w i ń s k i, *Katechizmy*, s. 162.

AGNIESZKA JAKUBOSZCZAK

Figure de la veuve a la lumière des textes religieux du XVIII[e] s.

Résumé

Aussi bien aujourd'hui qu'au cours des siècles passés, l'église catholique s'est toujours souciée de la place de la femme dans le monde religieux. La femme et l'état de veuvage exigeaient sûrement une approche particulière. La mort d'une personne proche, mais aussi celle de la tête de la famille – garante de sa stabilité socio-légale, et de son statut naturel de mère, entraînaient pour la femme une souffrance exigeant un soutien spirituel. La religion et les pratiques religieuses permettaient de remplir à nouveau le quotidien et de retrouver de la motivation et du sens pour la vie future. Les éléments signalés ci-dessus sur la vision de la figure de la veuve et de son veuvage dans les textes religieux, inciteront le lecteur à prolonger des recherches visant à reconstituer une image complète et certainement composite de la spiritualité féminine.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Agnieszka JAKUBOSZCZAK – (ur. 1978) tytuł doktora uzyskała w 2006 roku równolegle na Université Paris 7 Denis Diderot oraz na UAM w Poznaniu. Adiunkt w Instytucie Historii UAM. Zajmuje się dziejami powszechnymi oraz Polski w epoce nowożytnej, ze szczególnym uwzględnieniem historii kobiet oraz obyczajów i życia codziennego. Autorka książki *Barbara Sanguszkowa (1718-1791) i jej salon towarzyski* (Poznań 2008).

MARCIN POTYCZKA

PRZYCZYNY, SKUTKI I WARUNKI POWSTANIA ORAZ KOLPORTAŻ PRASY KONSPIRACYJNEJ WYDAWANEJ POD OKUPACJĄ HITLEROWSKĄ W LATACH 1939-1945

Wstęp

Kiedy Polska znalazła się pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945, szybko przekonała się, że musi mieć w ręku dwie bronie – karabin i pióro. W niniejszym artykule chciałbym przedstawić, jak wyglądała ta druga walka. Odpowiem na pytania: dlaczego czasopisma musiały być wydawane i jakie to miało skutki, jak wyglądało wydawanie gazet pod okupacją, skąd brane były informacje, narzędzia i materiały do wydawania tajnego czasopiśmiennictwa, kto był odpowiedzialny za dostarczanie gotowego materiału do czytelników, ale przede wszystkim chciałbym znaleźć odpowiedź na najważniejsze pytania, które cały czas towarzyszyły mi przy opracowaniu niniejszego tematu – co skłaniało ludzi do pisania informacji w stodołach, w prymitywnych warunkach, na niekiedy wystruganym sprzęcie i co kazało im roznosić „świstki", za posiadanie których, w razie odkrycia przez okupanta, czekał ich tylko jeden wyrok – wyrok śmierci? Chciałbym, aby ta praca była udokumentowaniem bohaterstwa ludzi, którzy nie bali się pracować dla rodaków z narażeniem własnego życia. Chciałbym opisać proces powstawania prasy, która miała o wiele ważniejszą rolę niż wydawana w okresie pokoju.

Książek poświęconych zagadnieniu prasy konspiracyjnej jest wiele. Jerzy Starnawski podaje w swojej książce nazwiska osób, które szczególnie interesowały się omawianym tematem. Autor podkreśla jednocześnie: *„(...) po latach, w których ludzie zaangażowani w konspiracji zacierali, dużym wysiłkiem nieraz, ślady swej działalności, a więc niszczyli posiadane zasoby «bibuły», żadne chyba zestawienie nie*

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 269-280.

zdoła tej karty dziejów kultury narodowej odtworzyć w pełni"[1]. Pisząc ten artykuł autor pragnął sprawdzić, na ile jesteśmy w stanie odtworzyć wydarzenia, dotyczące wydawania prasy podziemnej.

Oparto się w dużej mierze na wspomnieniach osób, które uczestniczyły w historycznych wydarzeniach wydawania tej szczególnej prasy. Nieocenioną pomocą okazała się książka Jerzego Jarowieckiego: *Konspiracyjna prasa w Krakowie w latach okupacji hitlerowskiej 1939-1945*. Pomocami mniejszymi okazały się książki: Zbigniewa Jerzego Hirsza: *Terenowa prasa konspiracyjna ruchu ludowego 1939-1945* oraz Zdzisława Jastrzębskiego: *Konspiracyjna publicystyka literacka 1940-1945*. Cenne spostrzeżenia znaleziono w książce Ewy Cytowskiej: *Szkice z dziejów prasy pod okupacją niemiecką (1939-1945)*.

Aby wyznaczyć przedmiot naszych zainteresowań, definicję prasy zaczerpnięto ze *Słownika języka polskiego*, który określa prasę jako *„ogół czasopism, zwłaszcza wychodzących w danym czasie w danym kraju"*[2]. Synonimami prasy będą zwroty: „czasopisma", „pisma" „czasopiśmiennictwo", „gazety", wzbogacone przymiotnikami: „tajne", „konspiracyjne", „podziemne". Praca nie wyczerpuje w pełni tematu, ponieważ zebrane wiadomości stanowią jedynie zarys wiedzy, jaką dysponujemy na temat tej szczególnej prasy, ale jest jednocześnie odpowiedzią na pytania, które muszą paść, kiedy stykamy się z tematem wydawania pism konspiracyjnych.

Dnia 6 maja 1939 r., kiedy ówczesny minister spraw zagranicznych Józef Beck w odpowiedzi na niemieckie żądania wygłosił w Sejmie przemówienie, w którym stanowczo odmawiał spełnienia jakichkolwiek roszczeń, stało się jasne, że wybuch wojny był tylko kwestią czasu. Wojna wybuchła kilka miesięcy później. *„Klęska wrześniowa 1939 roku przerwała istnienie stu kilkudziesięciu dzienników i ponad dwóch tysięcy czasopism. Przez pięć lat prasa polska żyła w podziemiu – ogółem ukazało się blisko dwa tysiące*[3] *nielegalnych periodyków – i na emigracji. Nowy okres w jej dziejach rozpoczyna w Chełmie Lubelskim w lipcu 1944 roku pierwszy numer «Rzeczypospolitej»"*[4].

[1] J. S t a r n a w s k i, *Warsztat bibliograficzny historyka literatury polskiej*, Warszawa 1971, s. 112.
[2] *Prasa*, [w:] *Słownik języka polskiego*, oprac. E. S o b o l, Warszawa 2005, s. 752.
[3] Liczbę wydawanych czasopism uściśla: P. M a t u s a k, *W obronie oświaty i kultury polskiej*, [w:] *Polski czyn zbrojny w II wojnie światowej. Polski ruch oporu 1939-1945*, red. K. S o b c z a k, Warszawa 1988, s. 1048. W roku 1939 ukazało się 55 tytułów, 1940 – 241, 1941 – 336, 1942 – 338, 1943 – 506, 1944 – 600, 1945 – 70.
[4] W. P i s a r e k, *Prasa – Nasz chleb powszedni*, Wrocław 1978, s. 27.

Legalnie mogła ukazywać się tylko tzw. „prasa gadzinowa", która pod koniec wojny liczyła około 50 tytułów[5]. Już 11 października 1939 roku został wydany pierwszy numer „Nowego Kuriera Warszawskiego", który ukazywał się do końca wojny w liczbie około 200 tysięcy egzemplarzy; 27 października 1939 roku został założony „Goniec Krakowski", którego nakład wynosił 60-75 tysięcy egzemplarzy[6]. To dwa główne tytuły wydawane przez okupanta. Od początku było wiadomo, komu ta prasa służyła i co miała na celu. III Rzesza robiła z niej użytek, zamieszczając informacje, komentarze polityczne, publicystykę, która przedstawiała ustrój społeczno-polityczny Drugiej Rzeczpospolitej, jako odpowiedzialny za wybuch wojny i klęskę wrześniową, była to prasa na usługach niemieckiej propagandy[7]. Jasno mówili o tym autorzy podziemnej prasy, którzy ostrzegali przed łatwowiernym przyjmowaniem wiadomości ze „szmatławców". Autorzy ludowej gazety „Reforma" przypominali: *„Rozumiemy i chcielibyśmy, by nasi czytelnicy zdawali sobie sprawę z tego, że wszyscy jesteśmy skazani na wchłanianie w siebie trującego jadu propagandy niemieckiej. Wróg nasz prowadzi wojnę totalną, to znaczy walczy z nami na każdym terenie, a nie tylko z bronią w ręku na froncie. Jedną z naczelnych broni uderzeniowych wroga jest propaganda, która podaje do publicznej wiadomości wyłącznie i jedynie to, co celom wroga służy a równocześnie godzi w zdrowy rozsądek człowieka, ogłupiając go i mamiąc"*[8]. Na łamach prasy wzywano więc do bojkotu „gadzinówek". Przykładem może być „Biuletyn Informacyjny", w którym wytłuszczonym drukiem wzywano: *„Wszyscy do walki z fałszami propagandy niemieckiej"* i zachęcano by popularyzować „hasła, poglądy, informacje" prasy tajnej[9].

Jak wielkie znaczenie ma przekazywanie informacji zdezorientowanemu społeczeństwu, zdawali sobie sprawę okupanci, dlatego 31 października 1939 roku Hans Frank w obecności szefa niemieckiej propagandy Josepha Goebbelsa zarządził: *„Cała polska organizacja rozpowszechniania wiadomości musi być zdruzgotana. Polakom nie należy pozostawić aparatów radiowych, lecz tylko czysto informacyjno dzienniki, żadnej prasy, która wyrażałaby pewne poglądy"*[10]. Od początku

[5] J. Ś w i ę c h, *Literatura polska w latach II wojny światowej*, s. 22.
[6] Tamże, s. 22-23.
[7] Tamże.
[8] E. C y t o w s k a, *Szkice z dziejów prasy pod okupacją niemiecką*, Warszawa 1986, s. 220.
[9] Tamże, s. 200.
[10] Z. J a s t r z ę b s k i, *Konspiracyjna publicystyka literacka 1940-1944*, Kraków 1973, s. 6.

wojny hitlerowcy zrezygnowali z tezy o tak zwanej „prasie bez poglądów" i zaczęli jej używać jako ważnego środka oddziaływania na społeczeństwo. Prasa miała wspierać pozostałe działania zmierzające do podboju i niszczenia narodu[11].

Nieprawdziwe informacje podawane w „szmatławcach" i niemiecka propaganda prowadzona na łamach tejże prasy, sprawiły, że pojawiła się potrzeba wydawania pism, które podawałyby wiarygodne informacje i kształtowały opinię publiczną zgodnie z dobrze pojętym interesem narodowym i polską racją stanu[12]. Zadania tego podjęły się władze podziemia, które na łamach wydawanych gazet informowały o bieżących wydarzeniach wojennych. Gdy zaczął ukazywać się Biuletyn Informacyjny Obrońców Polski: „Polska żyje!", we wstępnym artykule zostały podane nowe założenia prasy. Miała ona przede wszystkim podawać prawdziwe wiadomości, zwalczać plotki, demaskować kłamstwa niemieckiej propagandy, podtrzymywać ducha, zwalczać przygnębienie, pouczać społeczeństwo jak ma się zachowywać w ciężkich czasach okupacji[13].

Prasa konspiracyjna ukazywała się także „ku pokrzepieniu serc". Potrzebę budzenia ducha oporu, widział Departament Informacji i Prasy Delegatury Rządu RP na Kraj, który stwierdzał: *„(...) zasługą ogromną tajnej prasy w tym krytycznym momencie było, iż umiała się ona przeciwstawić silnej depresji, która ogarnęła znaczną część społeczeństwa (...). Prasa tajna potrafiła przestawić nastroje społeczeństwa i przygotować je do liczenia się z koniecznością przetrwania ciężkiego i długotrwałego przebiegu wojny, zachowując jednocześnie wiarę w ostateczny zwycięski koniec"*[14]. Również młodzież nie dawała za wygraną, ale chciała być przydatna w ciężkich czasach: *„Październikowy wieczór 1939 roku w Krakowie, w małym przytulnym pokoiku gwarzy grupka młodych (...). Zbrojne zmagania z wrogiem zakończyły się niewolą, czy uznajemy się za zwyciężonych? Nie! (...) Będziemy krzepić ducha zwątpiałym (...)"*[15]. Jedną z form „krzepienia serc", było drukowanie literatury pięknej. W numerze 37 pisma „Wieś idzie" redakcja wzywała do nadsyłania niepodległościowych, wojennych lub ludowych wierszy pieśni lub hymnów. Jest to swego rodzaju fenomen,

[11] E. C y t o w s k a, op. cit., s. 8-9.
[12] J. Ś w i ę c h, op. cit., s. 23.
[13] Z. J a s t r z ę b s k i, op. cit., s. 8-9.
[14] J. J a r o w i e c k i, *Konspiracyjna prasa w Krakowie w latach okupacji hitlerowskiej 1939-1945*, Kraków 1980, s. 46.
[15] Tamże, s. 101.

że ludzie w czasie zmagań na śmierć i życie z okupantem, chcieli śpiewać. Były to *„pieśni oryginalne, wyrosłe z ducha walki konspiracji i patriotyzmu, pieśni o pięknych melodiach"*[16].

Oprócz informowania i *krzepienia serc*, czasopiśmiennictwo podziemne stało się ważnym ośrodkiem ruchu oporu, ogłaszało różne zasady konspiracji i walki, nakazy chwili, dawało wskazówki postępowania, organizowało masowe akcje podając ich warunki i terminy; stawiano opór wszelkimi możliwymi formami – bojkotowano gadzinówki i imprezy niemieckie, wolno pracowano, pomagano sobie wzajemnie. Obywatele coraz częściej zadawali sobie pytania: jak być czynnym patriotą i przeżyć? Kiedy i jaki będzie bilans skutków jakiejś akcji lub jej braku? To prasa pomagała im w odpowiedzi na towarzyszące podczas okupacji pytania. Prasa pełniła też rolę instytucji prawno-porządkowych, była dowodem na istnienie podziemia, które ostrzegało przed *„szkodliwymi lub niegodnymi Polaka poczynaniami"*, a nawet ogłaszało wyroki śmierci na Polaków, którzy działali przeciw ojczyźnie[17].

Niektóre organizacje kolportowały swoje pisma, w których przedstawiały program i dążenia. Gazety były dla nich rodzajem forum dyskusyjnego i swoistą legitymacją. Często jednak poglądy zawarte w takiej prasie nie wyrażały poglądów całej organizacji, ale tylko kierownictwa, czy wąskiego zespołu redakcyjnego. Nie zawsze organizacje tworzyły jakieś pismo, ale pismo tworzyło organizacje – niektóre grupy zebrane wokół jakiejś gazety przyjmowało jej tytuł jako nazwę dla powstałej grupy (np. „Odwet", „Pobudka")[18]. Jak wielką wagę partie przykładały do informowania przez prasę, świadczy chociażby stwierdzenie Komitetu Centralnego Polskiej Partii Robotniczej, podsumowujące kilkumiesięczną działalność wydawniczą: *„Prasa jest potężnym środkiem przemawiania do mas nie zorganizowanych, wychowania ich i przyciągania. Tam gdzie nie może dotrzeć żywy człowiek z naszą agitacją, tam może łatwo dotrzeć nasza prasa. Żaden ruch polityczny nie może istnieć bez swojego pisma. Kolportaż prasy – to rozpowszechnianie przez nią ideologii (...), prasa stała się jednym z najpotężniejszych środków walki politycznej"*[19].

[16] Tamże, s. 159.
[17] Z. J a s t r z ę b s k i, op. cit., s. 11. Na ten sam temat pisze także: J. J a r o w i e c k i, op. cit., s. 9, cytując fragment z 9 numeru „Trybuny Ludu", o prasie podziemnej, która mobilizowała wszystkich „do nieubłaganej walki z niemieckim zaborcą i własnym zdrajcą".
[18] P. M a t u s a k, op. cit., s. 1048.
[19] J. J a r o w i e c k i, op. cit., s. 113-114.

Pisma konspiracyjne, były wydawane za pomocą prymitywnych środków technicznych w niewielkich nakładach[20]. Z prasy wydawanej pod okupacją hitlerowską, możemy wyczytać nie tylko informacje, jakie się wtedy ukazywały, ale także możemy zobaczyć czcionki ręcznych, prymitywnych drukarń i „poczuć" klimat, jaki panował w tamtym czasie. Jerzy Jarowiecki, znawca prasy konspiracyjnej wydawanej w Krakowie, wspomina chwile zetknięcia się z tą szczególną prasą tak: *„Wzruszenie ogarnia, gdy badacz bierze do ręki pożółkłe już kartki, zadrukowane drobnymi, często nieczytelnymi dziś literami; zwraca uwagę ich mały format, niewielka objętość, która zmuszała anonimowych autorów artykułów i redaktorów do ogromnej zwięzłości w wyrażaniu myśli, w przekazywaniu informacji i komentarzy, do maksymalnej oszczędności słowa"*[21].

Kazimierz Banach, były szef sztabu Komendy Głównej Batalionów Chłopskich, współorganizator centralnej prasy ruchu ludowego („Rocha") i Batalionów Chłopskich określił prasę podziemną *„zniszczonymi, marnie wydanymi, zadrukowanymi świstkami, wygniecionymi gazetkami"*, ale jednocześnie podkreślił z jak wielkim entuzjazmem, te „świstki" były witane, mimo, że za ich czytanie, przechowywanie i kolportaż groziła śmierć lub obóz koncentracyjny[22].

Cenne wspomnienia o powstawaniu gazet, podają ich twórcy. O okolicznościach powstania pisma „Wieś idzie", wspominał jeden z członków zespołu redakcyjnego Józef Zastawny: *„Zdobyliśmy przypadkiem radioodbiornik w Krakowie. Powielacza dostarczył Okręg. Farbę i papier zdobyliśmy własnym sposobem w Krakowie. Radioodbiornik początkowo był zainstalowany w Glewcu, stąd czerpano wiadomości do komunikatów frontowych. Następnie i powielacz znalazł się w Rudnie Górnym (...). Ostatnim miejscem powielania była szkoła w Stremboszycach. Tu na poddaszu mieściło się radio i powielacz. Stąd do wyzwolenia wychodziły kolejne numery tygodnika (...)"*[23]. Na podstawie tej relacji możemy poznać warunki, jakie towarzyszyły wydawaniu gazet – zdobyty skądś radioodbiornik, który był źródłem informacji, jakaś farba, jakieś bezpieczne miejsce, w którym można było drukować.

Informacje były zbierane również bezpośrednio z linii walk. Zajmowali się tym specjalnie przygotowani reporterzy z dużym doświadczeniem, ale nie tylko. Stanisław Zięba, dziennikarz katowickiej „Polonii", wspominał o młodzieńcach, których szkolił na korespondentów wojennych: *„W moim wspomnieniu zachowali się jako bezimienna grupa młodych ludzi o dziecięcych twarzach, na których zjawiało się dopiero pierwsze upierzenie, pilnie chłonących każde słowo dziennikarskich wykładów. Wydawało się, że ich prawem powinna być w tym wieku beztroska radość życia, a tymczasem były ciężkie obowiązki wymagające dużego, życiowego doświadczenia i stałe ocieranie się o śmierć. Byli to chłopcy niezwykle poważni, sumienni w wykonywaniu poleceń, o smutnych oczach, z których jednak błyskały iskry zdecydowania i odwagi"*[24].

W Stronnictwie Ludowym „Roch" schemat zdobywania informacji był następujący: redaktorowi bezpośrednio lub przez łączników podlegał nasłuch radiowy i zespół techniczny[25], współpracownik (nazwijmy go umownie X) przekazywał informacje osobie stojącej bliżej zespołu (Y) o jakimś wydarzeniu (Z), X był osobą pewną, dlatego wobec Y czuł się współpracownikiem redakcji, o której nie wiedział nic ponadto a efekt swojej pracy oglądał dopiero czytając pismo konspiracyjne[26].

Artykuły powstawały z zebranych informacji w bardzo prymitywnych warunkach: w mieszkaniu, w stodole czy stajni, byle nie wzbudzać podejrzeń[27]. Nie można nie wspomnieć o trudnościach technicznych. Helena Hanuszkowa dzięki pomocy, której mogła być wydawana „Trybuna Ludowa"[28], wspominała po latach: *„Brakowało matryc, kalki, taśmy maszynowej, farby powielaczowej, a przede wszystkim papieru. Stara, sfatygowana maszyna do pisania, jaką mieliśmy teraz w mieszkaniu, zacinała się okropnie i stukała niemiłosiernie głośno przy pisaniu"*[29].

O warunkach powstawania „Wiadomości Kobiecych", możemy czytać w opublikowanych wspomnieniach Barbary Matusowej, redaktorki pisma: *„Technika wydawania «Wiadomości Kobiecych» była taka sama jak wszystkich innych gazet odbijanych na powielaczu.*

[20] Tamże, s. 8.
[21] Tamże, s. 18.
[22] Tamże, s. 18-19.
[23] Tamże, s. 157.

[24] Tamże, s. 52.
[25] Niekiedy redaktorzy zajmowali się sami nasłuchem i redagowaniem komunikatów np. Franciszek Sadurski – redaktor naczelny „Orlich Ciosów".
[26] Z. H i r s z, *Terenowa prasa konspiracyjna ruchu ludowego 1939-1945*, Warszawa 1977, s. 23.
[27] J. J a r o w i e c k i, op. cit., s. 122.
[28] Helena Hanuszkowa dzięki pośrednictwu prof. Małeckiego, otrzymywała ze sklepiku papierniczego niejakiego Mizi przy ul. Jabłonowskich w Krakowie: papier cyklostylowy, matryce, farbę. J. J a r o w i e c k i, op. cit., s. 122.
[29] Tamże, s. 123.

Zamawiało się artykuły do zaplanowanego numeru, trochę je adiustowało, pisało na matrycy i powielało. Najtrudniejsze w tym wszystkim było powielanie. Powielacz nie był najnowocześniejszy, brak nam było doświadczenia w tej pracy toteż, gdy dało się za mało farby, odbitki wychodziły za słabe, jeśli za dużo, to znów wszystko się zalewało – trzeba było odbite strony rozkładać po całej podłodze, aby szybko schły i jedna strona nie brudziła drugiej, a potem znów trzeba je było równo układać, aby po drugiej stronie odbić tekst"[30].

O tym, że potrzeba była matką wynalazków, możemy się przekonać czytając o wydawaniu konspiracyjnej prasy Szarych Szeregów: *„Prymitywnymi narzędziami wystrugany został z drewna powielacz. Na nieco spaczonej ramce rozciągnięta jedwabna pończocha damska imitować ma siatkę. Trochę nadto rozciąga, ale wałek z klocka obciągniętego kawałkami dętki rowerowej zadawalająco spełnia swe zadanie. Grudzień 1939 – zaczynamy (...). Maszynista jednym palcem starannie wystukuje dwie stroniczki «Informacji Radiowych» (...)"*[31].

Jak już wspomniałem, za kolportaż nielegalnej prasy groziła śmierć lub obóz koncentracyjny. Zbigniew Hirsz przytacza wspomnienia Józefa Barana, szefa łączności, wywiadu i prasy w obwodzie Rzeszów o przykładach bohaterskiej śmierci kolporterów: *„Kolportaż i czytelnictwo prasy podziemnej kosztowały ofiary w ludziach. Znam dwa przypadki. W czerwcu 1943 r. hitlerowcy znaleźli «Wieści» u Stanisława Tepra. Został on aresztowany i zginął w Rzeszowie. Leżąc w szpitalu rzeszowskim przesłał do nas wiadomość, że nikogo nie wydał i że możemy spokojnie dalej pracować.*

W tym samym roku, w porze jesiennej, na szlaku łączności zwanym Wielki Potok Północny, hitlerowcy aresztowali w drodze łącznika ze wsi Wola Zgłobieńska, przenoszącego prasę ze wsi Nosówka. Łącznik ten okropnie bity przez Niemców utracił przytomność i wyszeptał nazwisko Świdra, pełniącego funkcję komendanta gromadzkiego w Nosówce. Niemcy aresztowali Świdra, bijąc go do nieprzytomności cepami na boisku w jego stodole. Tajemnicy nie zdradził i na nim urwał się dla Niemców dalszy ślad kontaktów na tak zwanym Wielkim Potoku Północnym"[32].

Mimo wielkiego niebezpieczeństwa znalazły się osoby, które podjęły się ciężkiego zadania rozprowadzania gazet. Powodzenie akcji

[30] Tamże, s. 147.
[31] Tamże, s. 101.
[32] Tamże, s. 114.

zależało od pomysłowości kolporterów, którzy do przewożenia prasy wykorzystywali wszystkie dostępne środki lokomocji: rowery, furmanki, samochody dostawcze, pociągi a mniejsze ilości gazetek przenosili w rękawach lub pod koszulą, wysyłali pocztą pod zaszyfrowany adres, który mógł odczytać tylko listonosz pracujący na rzecz ruchu oporu[33].

O tym, kto był odpowiedzialny za kolportaż prasy, możemy także przeczytać w czwartym numerze „Jedności Myślenia i Czynu" z dnia 30.06.1944 roku: *„Prasa konspiracyjna to wynik bohaterskiego poświęcenia dla dobra sprawy, to owoc znojnej pracy i trudu. Przeto postaraj się, by oświata, wiara i otucha, niesiona przez nią, w rychłe zwycięstwo dobrej sprawy zataczały wśród szerokich mas ludowych jak najszersze kręgi. Po przeczytaniu nie niszcz, nie pal, bo to wstrętne tchórzostwo z twej strony, niegodne dobrego obywatela, Polaka"*[34].

Do tego samego nawoływali Bolesław Wójcik, komendant LSB i Stanisław Kot, przewodniczący puławskiego zarządu powiatowego „Rocha" w rozkazie z 15 marca1944: *„Otrzymywanie prasy jest połączone z wielkim wysiłkiem i niebezpieczeństwem kolporterów. Dlatego też wysiłek ten musi być należycie przez wszystkich członków oceniany i przekazana prasa nie może być niszczona, przechowywana przez poszczególne osoby, lecz po przeczytaniu puszczona szybko dalej w obieg, by jak najwięcej ludzi mogło z niej korzystać"*[35]. Takie postępowanie można podsumować stwierdzeniem: *„Respektowano nadruk: «Nie niszcz – oddaj drugiemu», dzięki czemu jeden egzemplarz pisma czytały dziesiątki, a niekiedy setki Polaków"*[36].

Z dwóch ostatnich akapitów możemy wywnioskować, że nie tylko kolporterzy dbali o rozprowadzanie nielegalnej prasy, ale także zwykli ludzie. Ewa Cytowska, autorka książki: *Szkice z dziejów prasy pod okupacją niemiecką (1939-1945)*, podsumowuje swoje rozważania o udziale „szarych ludzi" w dziele przekazywania gazet następująco: *„Osobisty kontakt z prasą tajną niejako nobilitował czytelnika, zwyczajny «szary człowiek» włączał się do wspólnoty czytających prasę tajną i tym samym włączał w nurt walki, stawał się uczestnikiem wydarzeń wielkiej wagi w wymiarze politycznym, a nawet wręcz historycznym. To odczucie, tę świadomość dawała mu gazetka konspiracyjna. Więcej, apel prasy tajnej o przekazywanie dalej zamieszczanych*

[33] Z. Hirsz, op. cit., s. 11.
[34] J. Jarowiecki, op. cit., s. 165.
[35] Z. Hirsz, op. cit., s. 109.
[36] P. Matusak, op. cit., s. 1048-1049.

na jej łamach informacji, w odczuciu czytelnika stawał się imperatywem, rozkazem umacniającym wewnętrzne własne przekonanie o własnej roli, o własnym posłannictwie na froncie walki"[37].

Bardzo trafny komentarz do problemu kolportażu prasy otrzymała Delegatura Rządu w sprawozdaniu okresowym z 1942 roku o sytuacji w kraju: *„Dwie sprzeczności stanowią o kłopocie propagandowym; społeczeństwo żąda i potrzebuje prasy, a boi się kolportażu. Żeby prasa zjawiała się z nieba i to wprost w zamkniętym pokoju, a jeszcze wyłącznie do użytku każdego, to sprawa byłaby załatwiona".* „Odwaga" niektórych czytelników pism konspiracyjnych została wykpiona w krakowskim tygodniku satyrycznym „Na ucho" w satyrze *Pan radca czyta prasę podziemną*:

„Pan radca to jak róży pączek,
Więc z biciem serca, nabożeństwem
I z lekkim drżeniem pulchnych rączek,
I burczeniem w brzuchu częstym – gęstym,
Patrzy na prasę się pobożnie
I wargi drżą w gorączce zda się.
Bierze w paluszki druk ostrożnie
I pst! Pod piętą na obcasie
Po bohatersku, drobnym kroczkiem
Sunie ulicą po kryjomu
I rusza tyłkiem, rusza boczkiem,
I wpada wreszcie, ach, do domu.
Chwyta się mocno drżący klamki,
Ogląda się, nastawia słuchy,
Zamyka drzwi na wszystkie zamki,
Na wszystkie spusty i łańcuchy.
Biedaczek, prawie że już chory,
Lecz Boże święty, to dla Polski!
I dla pewności spuszcza storę,
Bo nuż gestapo, rany boskie!
Dziennik nerwowo w ręce gniecie,
Przez pokój sunie drobnym krokiem,
Na klucz zamyka się w klozecie,
Na druk nieśmiało rzuca okiem.

[37] E. C y t o w s k a, op. cit., s. 245.

A kiedy Hitler weźmie rugi
I Polska wróci nam na nowo –
Radca dostanie Krzyż Zasługi
Za pracę niepodległościową!
Bo przecież jak? Pracował w prasie
I mógł zapłacić swoją głową.
Przecież pod piętą, na obcasie
Nosił podziemne polskie słowo"[38].

Zakończenie

Tajne czasopiśmiennictwo wydawane podczas okupacji hitlerowskiej, miało szczególną rolę. Zrodziło się z potrzeby informacji, w opozycji do gazet na usługach niemieckiej propagandy. Cele wydawania prasy nie były takie same jak za czasu pokoju. Odtąd za pomocą prasy pocieszano, podtrzymywano na duchu, budzono opór, wzywano do bojkotu wszystkiego, co zmierzało do zagłady polskości, demaskowano kłamstwa, pouczano jak należy się zachować w czasie okupacji, ogłaszano wyroki na zdrajców. Prasa nie była przyjacielem „szarego człowieka", ale „każdego Polaka". Prasa łączyła całe społeczeństwo polskie – dzięki szerokiemu kolportażowi, prasa przemierzała tysiące kilometrów, łącząc tym samym podzielony okupacyjnie kraj w jedno. Wydawane gazety były sygnałem, że duch oporu nie zginął a Polska cały czas walczy.

Prasa podziemna wydawana w latach 1939-1945, powstawała wysiłkiem wielu ludzi, którzy zaangażowani w konspiracyjną działalność, kładli na szali swoje życie. Równie bohatersko zachowywali się ci, którzy później roznosili gotowe materiały. Tylko z uznaniem można mówić o tych, którzy przy pomocy prymitywnych środków technicznych, pokątnie, nie mając doświadczenia, wkładali całe serca, by przy pomocy pióra działać na rzecz narodu.

[38] J. J a r o w i e c k i, op. cit., s. 98-99.

MARCIN POTYCZKA

Causes, conséquences et conditions de création ainsi que colportage dela presse de conspiration, publiée sous l'occupation hitlérienne dans les années 1939-1945

Résumé

Le journalisme clandestin pratiqué sous l'occupation hitlérienne eut un rôle particulier. Il naquit d'un besoin d'information, s'inscrivant en opposition à la presse de propagande allemande. Les objectifs de la presse ne furent pas les mêmes qu'en temps de paix. Dès lors, par son intermédiaire, on consolait, on réconfortait, on construisait la résistance, on appelait au boycott de tout ce qui visait à détruire les traces de l'identité polonaise, on démasquait les mensonges, on donnait des indications sur la façon de se comporter pendant l'occupation, on prononçait des jugements pour les traîtres. La presse ne fut pas l'amie de „l'homme ordinaire", mais celle de „chaque Polonais". Elle unissait toute la société polonaise – grâce à un colportage étendu, la presse parcourait des milliers de kilomètres, en unissant ainsi le pays partagé par l'occupation. Les journaux édités furent le signal que l'esprit de résistance ne disparaîtrait pas et que la Pologne luttait toujours.

La presse clandestine éditée dans les années 1939-1945, fut créée sous l'impulsion de nombreuses personnes, qui engagées dans l'activité conspiratrice, jouaient leur vie sur un coup de dé. Cet héroïsme se retrouve aussi chez ceux qui furent en charge du colportage de cette presse clandestine. C'est avec reconnaissance que l'on peut parler de ceux qui, clandestinement, sans expérience et à l'aide de moyens techniques primitifs, eurent à coeur d'agir au nom de toute la nation à l'aide de leur plume.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Marcin POTYCZKA jest studentem III roku filologii polskiej w Kolegium Karkonoskim w Jeleniej Górze i IV roku teologii w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. W Naukowym Kole Czytelników i Krytyków Literatury XX i XXI wieku rozwija pasję poznawania niebanalnej literatury polskiej i zagranicznej XX i XXI wieku. Przygotowuje pracę licencjacką pt. *Wiersze ostatnie Czesława Miłosza autobiograficznym przekazem poety.*

TOMASZ GAŁUSZKA OP

DOMINIKANIE W KRAKOWIE CZY W OPATOWCU?
W poszukiwaniu pierwszego Bractwa Różańcowego w średniowiecznej Małopolsce

W ostatniej ćwierci XV w. przy klasztorach dominikańskich w Niemczech i we Włoszech, a także na Śląsku, Pomorzu Zachodnim oraz Kujawach prężnie rozwijał się ruch bractw różańcowych[1]. Można jednak zapytać czy podobna sytuacja miała miejsce w środowisku dominikanów krakowskich i generalnie małopolskich? Większość współczesnych historyków podejmujących to zagadnienie skłania się ku pozytywnej odpowiedzi na tę kwestię, choć równocześnie sygnalizują oni, iż problem ten nadal nie został definitywnie rozstrzygnięty i domaga się dalszego pogłębienia[2]. Całość bowiem wnioskowania opiera się jedynie na szesnasto- i siedemnastowiecznych źródłach oraz

[1] Zob. B. K o c h a n i e w i c z, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej,* Kraków 2008, szczególnie s. 219-245 [tam też bogata bibliografia].

[2] Zob. J. P i r ó g, *Geneza i rozwój bractw różańcowych w Polsce do r. 1604,* Lublin 1966, s. 15-21 [mps pracy magisterskiej w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie (dalej: ADK) 12; streszczenie pracy w „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych", 19(1972), s. 134-138]; Z. W i c h r o w i c z, *Konwent dominikanów św. Trójcy ze szczególnym uwzględnieniem działalności bractwa różańcowego,* Wrocław 1988, s. 64-65 [mps pracy magisterskiej w ADK, 35]; K. Z a l e w s k a, *Modlitwa i obraz. Średniowieczna ikonografia różańcowa,* Warszawa 1999, s. 30-37. Ostatnio dyskusje podsumował i przeprowadził krytykę głównej argumentacji A. B r u ź d z i ń s k i, *Bractwa religijne w siedemnastowiecznym Krakowie. Zarys problematyki,* [w:] *Historia świadectwem czasów. Księga pamiątkowa ofiarowana ks. prof. M. T. Zahajkiewiczowi,* red. W. B i e l a k, S. T y l u s, Lublin 2006, s. 116-120. Jedynie Hanna Zaremska odrzuciła możliwość istnienia tego typu dominikańskich bractw w XV w., stwierdziła, że „być może przyczyną obojętności bernardynów i dominikanów wobec ruchu brackiego było zaangażowanie się obu konwentów w ruch tercjarski". Zob. H. Z a r e m s k a, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznych życia religijnego,* Wrocław 1977, s. 52, 133. Ogólnie na temat polskich bractw różańcowych zob. M. M i ł a w i c k i, *Pobożność ludowa w pracy duszpasterskiej dominikanów na ziemiach polskich,* „Teofil", 2(2005), s. 74-78.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 281-293.

badaniach porównawczych, które nie tyle potwierdzają, co raczej czynią taką hipotezę prawdopodobną. Faktem zaś jest, że w dotychczas przebadanym materiale źródłowym dla okresu średniowiecza badacze nie natrafili na jakąkolwiek informację, by dominikanie z głównego konwentu Małopolski podjęli się jeszcze w XV w. dzieła propagowania Różańca i bractw różańcowych.

Warto przypomnieć, iż pierwsze dominikańskie bractwo różańcowe powstało już 12 stycznia 1481 r. we Wrocławiu przy kościele św. Wojciecha i zostało potwierdzone przez miejscowego biskupa[3]. W następnych latach tegoż wieku bractwa pojawiły się w innych klasztorach śląskich m.in. w Brzegu i Świdnicy[4], a także w głównych konwentach kontraty wielkopolskiej – Poznaniu[5] i kontraty kaszubskiej – Gryfii[6] oraz prawdopodobnie przy kościele dominikanów lwowskich[7]. Co się tyczy samego Krakowa najstarszymi a zarazem jedynymi XV-wiecznymi źródłami, jakie wiążą się z problematyką bracką są przechowywane w Archiwum oo. Dominikanów w Krakowie trzy dokumenty z 1484 r., w których generał Zakonu Kaznodziejskiego, Bartłomiej Comazio z Bolonii[8], informował, że papież Innocenty VII udzielił odpustu zupełnego członkom bractw różańcowych działających przy kościołach dominikańskich[9]. Charakterystyczne zapisy dorsalne tych pergaminów

[3] Na temat wrocławskiego bractwa zob. klasyczną już dziś pozycję: C. B l a s e l, *Geschichte der Rosenkranzbruderschaft bei St. Adalbert In Breslau*, Breslau 1912; zob. także J. P i r ó g, dz. cyt., s. 16-17; W. B o c h n i a k, *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików w diecezji wrocławskiej (od XVI w. do 1810 r.)*, Wrocław 1983, s. 76-79.

[4] Zob. J. P i r ó g, dz. cyt., s. 18.

[5] ADK, Pzd 1, s. 170-172. Zob. także J. W i e s i o ł o w s k i, *Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecza*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, t. I, red. J. K ł o c z o w s k i, Warszawa 1975, s. 226.

[6] Zob. H. H e y d e n, *Kirschengeschichte Pommerns*, Köln 1957, s. 159.

[7] Zob. T.M. T r a j d o s, *Kult maryjny w kościołach mendykanckich średniowiecznego Lwowa*, [w:] *Ecclesia et civitas. Kościół i Zycie religijne w mieście średniowiecznym*, red. H. M a n i k o w s k a, H. Z a r e m s k a, Warszawa 2002, s. 417. Podobnie jak w przypadku Krakowa nie posiadamy żadnych XV-wiecznych źródeł potwierdzających działalność bractwa we Lwowie. Najstarsza wzmianka o przywileju z 1481 r. dla arcybractwa różańcowego we Lwowie, znajduje się w sumariuszu lwowskim (ADK, Lw 1, s. 111). Księga bracka pochodzi z lat 1575-1596 (ADK, Lw 575).

[8] Zob. R.P. M o r t i e r, *Histoire des maitres généraux de l'ordre des frères prècheurs*, t. IV, Paris 1909, s. 542-570.

[9] ADK, perg. 167 (13 X 1484): „[...] dedit ac donavit tempore perpetuo plenariam remissionem omnium peccatorum semel in vita et semel in mortis articulo simili modo illis eciam donavit, qui sunt de confraternitate Rozarii aut Psalterii Gloriose Virginis Marie [...]". ADK, perg. 168, 169 (18 X 1484): „[...] concessit ad peticionem meam vive vocis oraculo omnibus, qui sunt et erunt in confraternitate Rosarii et dicunt Psalterium beate Virginis, plenariam remissionem omnium peccatorum semel in vita et semel in morte, similiter receptis per literas ad beneficia ordinis [...]".

poświadczają, że należały one do zbioru archiwalnego dominikanów krakowskich. W pierwszym z dokumentów datowanym na 13 października generał oprócz zwięzłej informacji o odpustach poświęcił stosunkowo dużo miejsca innej sprawie – powiadamiał, iż spośród dominikanów mianował ośmiu nowych mistrzów teologii, w tym polskiego brata Andrzeja ze Lwowa[10]. W tym kontekście można przypuścić, iż zadaniem tego pisma było w pierwszym rzędzie uroczyste potwierdzenie nadania ważnej godności jednemu z członków prowincji dominikańskiej. Sprawa bractwa schodziła tutaj na dalszy plan. Dopiero kolejne pismo generała z 18 października, zachowane w dwóch egzemplarzach, zostało w całości poświęcone problematyce brackiej. Sam fakt ich istnienia świadczy o tym, iż dominikanie byli doskonale poinformowani o nowej formie pobożności oraz posiadali wszelką wiedzę i stosowne pozwolenia by szerzyć modlitwę różańcową i powołać pierwsze w Małopolsce bractwa różańcowe. W konsekwencji jest również bardzo prawdopodobne, że bracia rzeczywiście zaangażowali się w to dzieło, choć – być może – na mniejszą skalę niż miało to miejsce np. na Śląsku. W przeciwnym razie należało by przyjąć, że krakowska wspólnota dominikanów, z nieznanych i trudnych do wytłumaczenia przyczyn, zrezygnowała z tej nowej i bezwątpienia atrakcyjnej formy pracy duszpasterskiej. Co więcej, trzeba by uznać, iż konwent krakowski stanął w opozycji wobec głównych nurtów prowincji, a nawet całego zakonu.

W dotychczasowych badaniach nad udziałem dominikanów małopolskich w rozwój nabożeństw i bractw różańcowych w XV w. najpoważniejszą trudnością jest brak odpowiednich danych źródłowych. Nowe światło na to zagadnienie rzuca zasygnalizowany ponad 70 lat temu przez Henryka Rybusa[11], ale całkowicie pomijany dotąd w literaturze przedmiotu, średniowieczny wpis notarialny z krakowskich *Acta episcopalia*[12]. Badacz ten opisując relacje ówczesnego biskupa kra-

[10] Zob. K. K a c z m a r e k, *Szkoły i studia polskich dominikanów w okresie średniowiecza*, Poznań 2005, s. 430-431.

[11] Zob. H. R y b u s, *Królewicz kardynał Fryderyk Jagiellończyk jako biskup krakowski i arcybiskup gnieźnieński*, Warszawa 1935, s. 125.

[12] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKMKr), Acta episcopalia Cracoviensia, IV, k. 135v. Edycja została umieszczona w aneksie niniejszego studium.

kowskiego, kardynała Fryderyka Jagiellończyka[13] z zakonnikami jako przykład podał krótką informację o sporze, jaki miał miejsce w Opatowcu, pomiędzy tamtejszym plebanem a dominikańskim przeorem. Konflikt ten – zdaniem autora – miał dotyczyć „założonego przy klasztorze przez ówczesnego przeora bractwa różańcowego"[14]. Powyższa teza oraz sama podstawa źródłowa, ze względu na swoją wagę, domaga się jednak dokładniejszego przeanalizowania.

Konwent dominikański w Opatowcu erygowany został 10 sierpnia 1283 r.[15] Był on czwartym, po Krakowie, Sandomierzu i Lublinie, domem zakonnym dominikanów w Małopolsce i jednym z najmniejszych dominikańskich klasztorów kontraty małopolskiej[16]. Głównym źródłem utrzymania tej wspólnoty były przede wszystkim datki pieniężne i rzeczowe, zbierane w czasie pracy duszpasterskiej oraz kwesty wśród miejscowej ludności[17]. Brak prestiżowego cmentarza lub też atrakcyjnych przedmiotów kultu – jak miało to miejsce np. u dominikanów krakowskich – sprawiał, że bracia zmuszeni byli szukać innych

[13] Ostatnio na temat kard. Fryderyka Jagiellończyka zob. D. Jach, *Zarys kariery kościelnej i wstępna próba ustalenia itinerarium królewicza kardynała Fryderyka Jagiellończyka*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne", 129(2002), s. 51-74.

[14] H. Rybus, dz. cyt., s. 125.

[15] Zob. A. Bzowski, *Propago Divi Hyacinthi Thaumaturgi Poloniae seu rebus praeclare gestis provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, Venetis 1606, s. 5; M. Siejkowski, *Dni roczne świętych, błogosławionych zakonu kaznodziejskiego także z opisaniem kościołów i klasztorów Prowincji Polskiej*, Kraków 1743, k. 6; F. Nowowiejski, *Phaenix decoris et ornamentis provinciae Poloniae s. ordinis Praedicatorum*, Posnaniae 1752, s. 236; W. Teleżyński, De rebus Provinciae Poloniae S. Hiacinthi Ordinis Praedicatorum, BK PAN [rozwiąż], rkps I F 93, s. 143; S. Barącz, *Rys dziejów Zakonu Kaznodziejskiego*, t. I, Lwów 1861, s. 317; J. Wiśniewski, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w pińczowskiem, skalbmierskiem i wiślickiem*, Marjówka 1927, s. 214-215; S. Kutrzeba, *Przyczynek do dyplomatyki polskiej wieku XIII*, „Kwartalnik Historyczny", 12(1898), s. 88-99; J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII-XIV wieku*, Lublin 1956, s. 302; S.M. Przybyszewski, A. Bienias, S.J. Łukasik, *Opatowiec – tysiąc lat dziejów*, Kielce 2000, s. 51-52; A. Bues, *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562-ca. 1618)*, Wiesbaden 2008, s. 835, 1457.

[16] Kontrata małopolska w średniowieczu obejmowała klasztory w następujących miastach: Kraków, Sandomierz (dwa klasztory: św. Jakub i św. Maria Magdalena), Racibórz, Lublin, Cieszyn, Opatowiec, Oświęcim, Opole, Żmigród, Bochnia.

[17] Zob. J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII-XIV wieku*, Lublin 1956, s. 79-118. Na temat systemu utrzymania klasztoru w Opatowcu zob. T. Gałuszka, *Ekonomia w małej wspólnocie zakonnej. Dominikanie w Opatowcu w latach 1283-1526*, Kraków 2010 [Studia i źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, t. IX, w przygotowaniu].

źródeł dochodu. Stąd też dominikanie opatowieccy stale poszerzali oraz uatrakcyjniali swoją „ofertę duszpasterską", która z jednej strony odpowiadałaby na aktualne zapotrzebowanie wiernych, a z drugiej strony zapewniałby stały dochód. W tym kontekście należy również umiejscowić i odczytać informacje, jakie zostały zanotowane pod datą 27 VI 1498 r., w krakowskich *Acta episcopalia*. Już teraz należy podkreślić, że jest to pierwsza znana wzmianka na temat zaangażowania dominikanów w propagowanie różańca w kontracie małopolskiej w XV w. Pytanie jednak czy rzeczywiście mamy tu do czynienia – jak twierdził Henryk Rybus – z bractwem różańcowym pozostawimy na razie otwarte. Zasygnalizujmy tylko, że w omawianym wpisie pojawia się stosunkowo ogólny termin *fraternitas*, brak jednak dokładnego określenia specyfiki tego ruchu, przykładowo w postaci powszechnie znanej i stosowanej dla bractw różańcowych – *confraternitas Rosarii*.

Prawdopodobnie około roku 1497 (lub nieco wcześniej) bracia z klasztoru św. Piotra męczennika, znając wspomniane już przywileje i odpusty z 1484 r. udzielone członkom bractw różańcowym, działających przy klasztorach dominikańskich, rozpoczęli propagowanie różańca wśród mieszkańców Opatowca. Inicjatorem tego dzieła był sam przeor wspólnoty opatowieckiej, nieznany skądinąd Albert. Inicjatywa spotkała się z dużym uznaniem wiernych, którzy nie tylko uczęszczali na nabożeństwo maryjne, ale również zaczęli składać tak ofiary pieniężne, jak i rzeczowe (głównie w postaci wosku i świec). Hojność mieszkańców Opatowca musiała być na tyle znacząca, iż proboszcz tamtejszej parafii, Marcin z Wiślicy, zaniepokoił się zbyt dużym zaangażowaniem swoich parafian w dominikańskie dzieło i odczuł uszczuplenie parafialnej kasy. W konsekwencji pojawił się kolejny spór pomiędzy dominikanami a proboszczem opatowieckim. Można przypuszczać, że w pamięci lokalnej społeczności pozostało wspomnienie konfliktu, w jaki czterdzieści lat wcześniej, weszli przeor Stanisław[18] i opiekun miejscowej parafii Jan Rogalec[19]. Nie posiadamy żadnych

[18] Postać przeora Stanisława znana jest jeszcze tylko z dwóch źródeł. 27 III 1458 tego roku potwierdził przyjęcie darowizny od synów Piotra z Koczyna (ADK, Oc 2, k. 6v), a urząd przeora sprawował do 19 IX 1458 r., kiedy to z powodu różnych wykroczeń został usunięty z urzędu (zob. *Acta capitulorum provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, wyd. R.F. Madura, t. I (lata 1225-1600), Romae 1972, s. 48).

[19] Przynajmniej od 1438 r. Jan Rogalec posiadał parafię w Opatowcu, obejmując ją bezpośrednio po Rafale ze Skawiny [*Bullarium Poloniae*, t. I-VII, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Romae–Lublini 1982-2006, t. V, nr 918 (dalej: BP)].

szczegółowych informacji dotyczących tej sprawy (przyczyn i przebiegu). Wiemy jedynie, iż została ona wniesiona przed sąd konsystorski i zakończyła się zawarciem ugody[20]. Wspomniana sprawa poświadcza jednak, że odnotowywane w całym średniowieczu konflikty pomiędzy polskimi zakonnikami a klerem diecezjalnym nie ominęły również niewielkiego Opatowca[21].

I tym razem konflikt interesów pomiędzy klasztorem a parafią był na tyle poważny, iż strony musiały uciec się do wyroku krakowskiego konsystorza. Sam przebieg procesu jest nam nieznany. Dzięki jednak wpisowi normalnemu znamy dokładne wszystkie zarządzenia biskupa krakowskiego kardynała Franciszka Jagiellończyka. Ten zaś stwierdził winę dominikanów i uznał, iż ci działali „in preiudicium ipsius Martini plebani et ecclesie sue parochialis"[22]. Skierował również do obu stron sporu szereg nakazów i zaleceń. W pierwszej kolejności przeor opatowiecki miał zaprzestać rozpowszechniania wprowadzonego przez siebie bractwa oraz zaniechać pobierania od parafian jakichkolwiek datków w postaci wosku i pieniędzy. W treści wyroku znalazło się jeszcze jedno interesujące, choć trudne w interpretacji rozporządzenie biskupa, mianowicie przeor Albert miał „rotamque in dicto monasterio cum candelis dicte fraternitatis appensam deponat"[23]. Wspomniana *rota cum candelis* była to znana z XVII-wiecznych źródeł „Wielka Rota", czyli świecznik wiszący przed głównym ołtarzem bractwa różańcowego, który zapalano w określone statutowo dni[24]. Brak badań nad tego rodzaju przejawami pobożności w XV w., czyli na początku działalności bractw w Europie, nie pozwala nam uchwycić właściwego sensu tego nakazu. Być może tego rodzaju świecznik był nieznaną i nieakceptowaną ówcześnie w diecezji krakowskiej nowością religijną, albo też jednym z tych charakterystycznych elementów owego *fraternitas*, który przyciągał wiernych i skłaniał ich do większej hojności na rzecz dominikanów. Z pewnością jednak owa *rota cum candelis* zawieszona w kościele dominikańskim była w opinii Marcina z Wiślicy i konsystorza czymś równie szkodliwym co same bractwo. W trakcie procesu została także podniesiona kwestia ofiar, które dominikanie zebrali w trakcie działalności bractwa. Zgodnie z wyrokiem wszelkie wpływy miały zostać zabezpieczone przez znanego i poważanego w Krakowie prowincjała i inkwizytora dominikańskiego Wojciecha (Alberta) z Siecienia[25]. On też miał dokonać sprawiedliwego ich podziału – po połowie dla każdej ze stron.

Wspomniane wyżej zalecenia – co warto podkreślić – żadną miarą nie miały na celu osłabienia kultu maryjnego oraz praktyki różańcowej. Przeciwnie, kardynał *expressis verbis* zachęcał obie strony sporu, tak dominikanów jak i plebana, do wspólnego rozpowszechniania *Rosarii Beate Virginis*. Powoływał się przy tym na rozporządzenia Stolicy Apostolskiej, prawdopodobnie odnoszące się do dominikańskich bractw różańcowych[26]. Poszukując natomiast motywów, jakimi kierował się biskup ogłaszając swoją decyzję, trzeba w pierwszej kolejności wskazać jego troskę o właściwy poziom i poprawność praktyk liturgicznych w metropolii gnieźnieńskiej[27]. Bez wątpienia ważnym powodem była również ochrona praw parafialnych i stanu posiadania miejscowego proboszcza[28]. Nie sposób także wykluczyć innych motywów, jak choćby – sygnalizowaną w literaturze – daleko posuniętą kontrolę biskupa nad życiem brackim[29]. Wyrok kardynała z pewnością

Jan Rogalec był długoletnim proboszczem opatowieckim, pełnił tę jeszcze w 1466 r. (AKMKr, Acta officialia Cracoviensia, t. VI, s. 272, 318, 362, 792; t. VII, s. 34, 475, 820; 986; t. XII, s. 649; *Kodeks dyplomatyczny tyniecki*, wyd. W. Kętrzyński, S. Smolka, Lwów 1875, t. II, nr 183; BP, VII, nr 867) Serdecznie dziękuję dr. Arturowi Chojnackiemu za udostępnienie części informacji bibliograficznych.

[20] AKMKr, Acta officialia Cracoviensia, t. VII, k. 986v.

[21] Na temat konfliktów mendykantów z klerem diecezjalnym zob. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 256-261; R. Skrzyniarz, *Duszpasterstwo benedyktynów, bożogrobców i dominikanów na ziemiach polskich w średniowieczu*, RH, 48(2000), z. 2, s. 517-520; I. Skierska, *Miasto w Kościele. Obowiązek mszalny w wielkich miastach średniowiecznej Polski*, [w:] *Ecclesia et civitas*, s. 407-412; K. Kubicki, *Środowisko dominikanów kontraty pruskiej od XIII do połowy XVI wieku*, Gdańsk 2007, s. 49-50.

[22] AKMKr, Acta episcopalia Cracoviensia, t. IV, k. 135v.

[23] Tamże.

[24] Zob. J. Piróg, dz. cyt., s. 84. Autorka odwołuje się do akt wizytacji kościołów lubelskich z 1604 r. [Archiwum Kurii Lubelskiej, sygn. 96, s. 132, 286].

[25] Zob. T. Gałuszka, *Nieznany spór z ok. 1500 roku pomiędzy krakowskimi mendykantami*, [w:] *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, red. K. Ożóg, T. Gałuszka, A. Zajchowska, Kraków 2008, s. 472-473 (tam też bibliografia).

[26] Kardynał mógł znać, co najmniej cztery dokumenty dotyczące przywilejów i odpustów dla bractw różańcowych: trzy dokumenty z 13 i 18 X 1484 (zob. przyp. 9), zawierające rozporządzenia Innocentego VIII oraz bullę *Pastoris Aeterni*, wydaną 30 V 1478 r. przez papieża Sykstusa IV.

[27] Zob. H. Rybus, dz. cyt., s. 112-115.

[28] Tamże, s. 90-110, warto tutaj przytoczyć niezwykle trafną opinię Henryka Rybusa na temat stosunku kardynała do kleru diecezjalnego. „Obok ogólnej o dobra Kościoła troski – pisze autor – przez swą staranna obronę dóbr i dochodów kleru okazał był Fryderyk zarazem i chęć przywiązania do siebie duchowieństwa [...] zdobył on sobie przecież pochlebny jak dla pasterza przydomek *defensor cleri*" (Tamże, s. 117).

[29] Zob. H. Zaremska, dz. cyt., s. 52.

nie był konsensusem. Jedyną stroną w pełni usatysfakcjonowaną takim zakończeniem sprawy był wyłącznie pleban Marcin. Bracia natomiast zostali pozbawieni, nie tylko źródeł konkretnego dochodu, lecz przede wszystkim możliwości rozwijania nowej dominikańskiej praktyki dewocyjnej „w pełnym wymiarze": mogli co prawda zachęcać wiernych i głosić kazania o modlitwie różańcu, ale jego publiczne przeżywanie w wspólnocie wiernych było już zabronione. Tak dochodzimy do najważniejszego pytania: czy wspomniana *fraternitas* była wyłącznie samowolnym pomysłem duszpasterskim miejscowego przeora, czy też wskazywały wprost działające w Opatowcu bractwa różańcowego?

Z analizowanego wpisu dowiadujemy się, iż: po pierwsze zostało ono założone przez przeora Alberta; po drugie, uczestniczyli w nim wierni, którzy ofiarowywali wosk i pieniądze; po trzecie, bractwo to posiadało w kościele zawieszoną *rota cum candelis*; w końcu, związane było z modlitwą różańcową. Przedostatnia z informacji – jak już wspominaliśmy – przywodzi natychmiastowo na myśl późniejsze bractwa różańcowe. Kiedy natomiast weźmie się jeszcze pod uwagę, że modlitwa różańcowa stanowiła w tym bractwie element wyróżniający oraz fakt, że jego inicjatorami byli sami dominikanie, pojawia się uzasadnione przypuszczenie, iż mamy tu do czynienia ze świadectwem działalności typowego bractwa różańcowego. Powyższa interpretacja może jednak rodzić kilka wątpliwości. W okresie przedtrydenckim – jak zauważa J. Piróg – władzę erygowania bractwa miał przede wszystkim prowincjał lub generał zakonu[30]. Tutaj natomiast został przedstawiony jako pomysłodawca przeor opatowiecki. To właśnie za jego sprawą, omawiana *fraternitas* miała być założona, ustanowiona i rozpowszechniona (*creata, instituta, publicata*). Przytaczając jednak tego typu argumenty trzeba mieć na uwadze, iż na ostatnią ćwierć XV w. przypadała pierwsza faza formowania się ruchu bractw różańcowych. Stąd też tak nie jesteśmy w stanie powiedzieć, czy u schyłku średniowiecza rzeczywiście do powołania bractwa potrzebna była zgoda wyższego przełożonego, czy też wystarczało w zupełności pozwolenie miejscowego przeora[31]. Wiemy natomiast,

[30] Zob. J. P i r ó g, dz. cyt., s. 16. Autorka jednak nie powołuje się na jakąkolwiek podstawę źródłową.

[31] W najstarszych statutach wrocławskich z 1481 r., wzorowanych na statutach kolońskich nie ma takiej regulacji, zob. C. B l a s e l, dz. cyt., s. 34-42. Ponadto przed 1569 r. każde z bractw różańcowych posiadało własne statuty układane przez miejscowego przeora, zob. J. P i r ó g, dz. cyt., s. 35-36.

że według statutów bractwa wrocławskiego z 1481 r., przeor stał na czele bractwa oraz miał władzę ustanawiania świeckich członków zarządu: stróża, odpowiedzialnego za sprawy organizacyjne oraz prokuratora, zajmującego się sprawami materialnymi[32]. Do funkcji przeora należało ponadto: przyjmowanie nowych członków, pouczanie o ich obowiązkach[33] a także wpisywanie do księgi brackiej tych zmarłych, za których ktoś zobowiązał się odmawiać modlitwę różańcową[34]; wręczanie legitymacji oraz oznaki brackiej, tj. sznura różańcowego[35]. Widać zatem, że rola przeora w ruchu brackim była wyrazista i dominująca. To z kolei pozwala domniemywać, że zaangażowanie przeora Alberta w opatowieckie *fraternitas,* tak mocno zaakcentowane w wyroku konsystorskim, nie było przypadkowe, lecz związane było z rozwojem nowej dominikańskiej inicjatywy duszpasterskiej – bractwa różańcowego.

Bardzo interesujące i ważne dla naszych analiz jest wspomniana w omawianym źródle *rota cum candelis* oraz datki składane przez wiernych w postaci wosku i pieniędzy. XV-wieczne statuty wrocławskie co prawda nie wspominają ani słowem na temat przebiegu liturgicznych spotkań brackich, ale dostarczają nam kilka przydatnych informacji. Bractwa różańcowe nie posiadały własnego majątku i były utrzymywane przez samych dominikanów[36]. Nie mogły również żądać składek od członków czy to przy wpisywaniu się czy też w przypadku śmierci któregoś z nich. Dochody z pogrzebów członków bractwa oddawane były przeorowi, a wosk i świece zatrzymywało bractwo dla siebie i przeznaczało na następny pogrzeb[37]. Bractwo mogło również przyjmować dobrowolne ofiary pieniężne i przeznaczać na własne cele; przede wszystkim na zakup świec i wosku potrzebnych do różnych nabożeństw[38]. We Wrocławiu – jak dowodzi J. Piróg – od samego początku ze względu na wielkie zapotrzebowanie właśnie na świece i wosk, czyniono na ten cel zapisy i fundacje[39]. Przykładowo podczas Mszy św. za zmarłych paliło się aż 50 świec małych i 5 wielkich

[32] Zob. C. B l a s e l, dz. cyt., s. 38.
[33] Tamże, s. 36.
[34] Tamże, s. 39-40.
[35] Tamże, s. 35.
[36] Tamże, s. 39.
[37] Tamże. s. 38
[38] Tamże.
[39] Zob. J. P i r ó g, dz. cyt., s. 77.

na wzór różańca[40]. Nie można wykluczyć, że tak właśnie mogła być skonstruowana również opatowiecka *rota cum candelis*. Pewne jest natomiast, że zarówno zebrania wrocławskiego bractwa różańcowego jak i omawiane tutaj spotkania dominikańskiej *fraternitas* w Opatowcu łączył wspólny mianownik – wyjątkowa rola światła (świece i wosk) w liturgii różańcowej.

Ostatnia wątpliwość, jaka może pojawić w związku ewentualnym istnieniem bractwa różańcowego w XV-wiecznym Opatowcu jest fakt, iż w analizowanym wpisie – jak już to zostało wspomniane – nie występuje właściwe i powszechnie stosowane dla tego rodzaju ruchów określenie *confraternitas Rosarii*, a jedynie dość ogólne *fraternitas*. Trzeba jednak cały czas mieć na uwadze, iż przedmiot sporu pomiędzy zakonnikami i plebanem nie dotyczył tylko ich samych, ale również wiernych w Opatowcu, którzy mocno zaangażowali się w dzieło dominikanów. Sąd konsystorski zatem musiał wykazać się wyjątkową roztropnością w uzasadnieniu swojej decyzji o rozwiązaniu miejscowego bractwa. Kardynał rozegrał to w sposób następujący: z jednej strony wyraził swoje wyraźne poparcie dla praktyki modlitwy różańcowej, a z drugiej podważył podstawy prawne założenia bractwa. Jego erygowanie zostało uznane za samowolną, podjętą wbrew autorytetowi władz kościelnych (np. prowincjała), a co za tym idzie również szkodliwą dla społeczności opatowieckiej inicjatywę dominikanów. Wiedział, iż wraz z zakwestionowaniem legalności bractwa i nałożeniem odpowiednich zakazów, starci ono na popularności i w końcu w sposób naturalny zakończy swoją działalność. Zrzeszenie opatowieckie – zdaniem sądu – było wyłącznie *fraternitas* przeora Alberta, a nie prawdziwym (legalnym) bractwem różańcowym. Ten *modus procedendi* przywodzi na myśl inny spór z lat 1459-1477 o kult rzeźby Matki Bożej w dominikańskim kościele św. Trójcy[41]. Wówczas profesor Uniwersytetu Krakowskiego Sędziwój z Czechla zaproponował biskupowi krakowskiemu Janowi Lutkowi następującą instrukcję rozwiązania problemu: „Dla uniknięcia skandalu wśród ludu wize-

[40] Zob. C. B l a s e l, dz. cyt., s. 39.

[41] Zob. W. D r e l i c h a r z, *Sędziwój z Czechla h. Korab*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXVI (1995-1996), s. 398; D. W ó j c i k, *„Tu ista dicensens, haereticus es". Doktrynalna strona sporu Sędziwoja z Czechla z dominikanami o kult rzeźby Matki Bożej w kościele Świętej Trójcy w świetle tekstów zachowanych w rękopisie BJ 2367*, [w:] *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, s. 219-240; M. W a l c z a k, *Spór Sędziwoja z Czechla z krakowskimi dominikanami w świetle historii sztuki*, [w:] *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, s. 241-256.

runek należy zniszczyć bez wrzawy i nie siekierą, lecz przez opublikowanie napomnienia (*processus monitorius)* we wszystkich parafiach Krakowa aby żaden duchowny i nikt z wiernych obojga płci nie oddawał czci temu bałwanowi (*simulacrum*) ani klękając, ani zapalając czy ofiarowując świece. W ten sposób rzeźba stanie się bezwartościowa, a na koniec sami bracia usuną ją stamtąd jak śmiecia"[42].

Bez względu na to czy dzieło dominikanów zostało założone legalnie czy też było samowolną inicjatywą przeora Alberta, biorąc pod uwagę wszystkie poczynione w trakcie analizy wpisu notarialnego z krakowskich *Acta episcopalia* obserwacje, należy skonstatować, że niewątpliwie przy opatowieckim klasztorze braci kaznodziejów działało bractwo, które może być utożsamione z ówcześnie działającymi bractwami różańcowymi; założone około 1497 r. (lub wcześniej); zakończyło swoją krótką działalność wraz z decyzją sądu konsystorskiego 27 czerwcu 1498 r. Na temat jego ewentualnej późniejszej reaktywacji nie mamy żadnych informacji[43]. Bractwo różańcowe w Opatowcu było pierwszym, odnotowanym w przeanalizowanych dotychczas źródłach tego typu zrzeszeniem świeckich, jakie działało przy klasztorach dominikanów małopolskich. Jego istnienie potwierdza, że dominikanie nie tylko znali praktykę różańcową, ale jeszcze u schyłku średniowiecza – wbrew niektórych opiniom[44] – byli zainteresowani ruchem bractw różańcowych oraz podobnie jak bracia z innych klasztorów europejskich podejmowali próby ich zakładania. Oczywiście przy braku podstawy źródłowej nie sposób określić skali tego zaangażowania w innych dominikańskich klasztorach kontraty małopolskiej, w tym także konwencie krakowskim. Pojawienie się jednak ruchu brackiego właśnie w Opatowcu, w jednym z najmniejszych konwentów braci kaznodziejów, który nigdy nie znalazł się w centrum życia prowincji[45], zdaje się sugerować, iż bracia raczej wzorowali się na działalności innych ośrodków niż byli pierwszymi w Małopolsce, którzy zainicjowali ruch bractw różańcowych. Początku tych inspira-

[42] Cyt. za D. W ó j c i k, dz. cyt., 235.

[43] Dopiero w 1609 r. u dominikanów opatowieckich powstało inne bractwo, tym razem poświęcone Imieniu Jezus, zob. ADK, Oc 1 (księga Bractwa Przenajświętszego Imienia Jezus z lat 1609-1808).

[44] Zob. H. Z a r e m s k a, dz. cyt., s. 52, 133.

[45] Jak choćby za sprawą organizacji którejś z licznych średniowiecznych kapituł prowincjalnych. W dziejach klasztoru w Opatowcu odbyła się tylko jedna tego typu kapituła, dopiero w 1685 r., zob. *Acta Capitulorum Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum*, wyd. R.F. M a d u r a (mps w ADK), s. 906-912.

cji chciałoby się szukać w klasztorze krakowskim, najbliższym (mentalnie i geograficznie) Opatowcowi oraz najważniejszym w kontracie i prowincji. Milczenie źródeł zmusza nas jednak do dalszych żmudnych badań.

ANEKS

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Acta episcopalia Cracoviensia, t. IV, k. 135v, 27 czerwca 1498 r.

Martini de Vislicia plebani ex una et Alberti prioris monasterii in Opathowyecz ex altera partibus in causa, reuerendissimus dominus cardinalis decreuit: quatenus dictus prior a publicanda et celebranda quadam fraternitate per eum creata in dicto suo monasterio in preiudicium ipsius Martini plebani et ecclesie sue parochialis ibidem in Opathowyecz instituta et publicata amplius absistat et illius pretextu ceras et pecunias ab hominibus ibidem parochianis non exigat, rotamque in dicto monasterio cum candelis dicte fraternitatis appensam deponat.

Saluis orationibus Rosarii Beate Virginis per ordinationem apostolicam confirmatis ad quas bona, sponte et uoluntarie peragendas tam idem prior cum fratribus quam eciam dictus plebanus in ecclesia sua christifideles poterint salubriter exhortari. Pro ara uero et pecuniis per priorem predictum et ipsius ministros seu uitricos ratione dicta fraternitatis a parochianis a Opathowyecz extortis et recollectis ipse partes per medium domini prouincialis sancti Dominici cracouiensis componere amicabiliter debebunt.

Presentibus dominis doctoribus et notariis cracouiensibus testibus.

TOMASZ GAŁUSZKA OP

Pères Dominicains a Cracovie ou a Opatowiec? A la recherche de la première Confrérie du Rosaire dans la petite Pologne du moyen âge

Résumé

Pendant le dernier quart du XV^e^ s., auprès des couvents dominicains en Allemagne et en Italie, de même qu'en Silésie, en Poméranie de l'Ouest et dans la région de Kujawy, se développait de façon dynamique le mouvement des confréries du rosaire. La situation fut identique en Petite-Pologne médiévale, ce que prouve le texte de *Acta Episcopalia* cracovien du 27.04.1498, analysé dans la présente étude. Ce texte est un jugement du tribunal épiscopal concernant la confrérie du rosaire agissant dans le couvent des dominicains à Opatowiec. La source présentée est la plus ancienne des sources connues sur l'activité de la confrérie du rosaire en Petite-Pologne. En outre, elle permet de mieux connaître les coutumes et la popularité de ce genre d'associations religieuses.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Tomasz GAŁUSZKA OP – dr wicedyrektor Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, wykładowca akademicki w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów i na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, koordynator sekcji średniowiecznej międzynarodowego projektu „La Bible en ses traditions" przy École biblique et archéologique française de Jérusalem.

JUSTYNA ŁUKASZEWSKA-HABERKOWA

NAUCZANIE JĘZYKA ŁACIŃSKIEGO W SZKOŁACH JEZUICKICH W XVI I XVII WIEKU

Ignacy Loyola zakładając Towarzystwo Jezusowe był człowiekiem światowym i obeznanym z realiami pozyskiwania wiedzy. Sam odbył wieloletnie studia. Wprawdzie na początku jezuici działali na różnych polach i wcale nie mieli zamiaru poświęcenia się szkolnictwu, jednak szybko docenili rolę szkół dla formowania katolików. Zapewne również z tego względu Towarzystwo Jezusowe zawsze postrzegało szkolnictwo, jako uniwersalne i ważne tak dla kształcenia, jak i pozyskiwania nowych członków, ale także ludzi świeckich[1]. Jezuici w ten sam sposób podchodzili do kwestii nauki i dlatego po nastaniu w Polsce zaczęli tworzyć szkoły i kolegia. Pierwsza szkoła średnia powstała w Braniewie (otwarto ją 8 I 1565 roku). Od początku stanowiła swoisty wzór do naśladowania. W dobie początkującej kontrreformacji Zakon uznał za najlepsze operowanie bronią wroga – tutaj rozumianego jako heretyk – i stworzył szkołę opartą na najlepszych wzorcach, które wówczas były innowiercze.

Reformacja upatrywała w szkolnictwie szczególne pole działania. Upowszechniła nowy typ szkoły średniej, tzw. liceum sturmowskie. Szkoły te nie tylko nauczały, ale przede wszystkim starały się wychować młodzież religijnie i moralnie, wykorzystując w tym celu propagandę religijną. Właściwie wszystkie powstające wówczas kościoły reformacyjne prowadziły tego rodzaju szkoły.

W szkole w Braniewie, jak również w innych (Pułtusk 1566, Wilno 1570, Poznań 1573, Jarosław 1575), szybko powstających w drugiej połowie XVI i na początku XVII wieku, ideał wychowawczy polegał na poznaniu zasad gramatyki, teorii wymowy i poetyki przede wszystkim

[1] Por. S. B e d n a r s k i, *Podstawowe zasady szkolnictwa jezuickiego*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce. Wybór artykułów.*, wstęp, wybór i opracowanie J. P a s z e n d a SJ, Kraków 1994, s. 19 i nn. (pierwodruk: S. B e d n a r s k i, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1933, s. 13-21.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 295-305.

łacińskiej, a także greckiej i innych, by dzięki temu prowadzić do doskonałej pobożności. Ta przejawiała się również w znakomitym stylu w mowie i piśmie. Zasadę, iż wymowa jest celem końcowym wychowania przejęli wszyscy humaniści od autora klasycznego, który sam był nauczycielem retoryki – Kwintyliana. Według niego *„vir probus"*, czyli człowiek postępujący moralnie był tożsamy właśnie z mówcą[2], a wszyscy starożytni filozofowie, prawnicy, politycy i w ogólności wielcy pisarze byli również doskonałymi mówcami.

Do 1599 roku szkoły jezuickie prowadzone w Polsce opierały się na indywidualnych programach i zasadach nauczania, czerpiąc szeroko z praktyki kolegium braniewskiego. W 1599 roku ukazała się *Ratio studiorum*. Był to innowacyjny dokument, spisany przez specjalną komisję, w skład której wchodzili nauczyciele i profesorowie szkół jezuickich z całej Europy, w tym także Polacy. *Proces spisania Planu i urządzenia studiów szkolnych* (tak tradycyjnie tłumaczono łaciński tytuł) był stopniowy i długotrwały, prace nad nim rozpoczęto jeszcze w 1584 roku. O wyjątkowym znaczeniu dokumentu może świadczyć również to, że jego redakcja wzbudzała tak wiele kontrowersji, także w łonie Kościoła, iż ostateczną wersję wydano dopiero po kilkunastu latach pracy. Natomiast ogólne przepisy dotyczące prowadzenia szkół w Towarzystwie Jezusowym zostały określone w IV części konstytucji zakonnych ułożonych jeszcze przez św. Ignacego. O skuteczności tych zasad niech zaświadczy to, iż niezmiennie obowiązywały we wszystkich szkołach jezuickich aż do kasaty zakonu w r. 1773.

Szkoły jezuickie stanowiły kontrreformacyjną odpowiedź na innowacje poczynione w szkolnictwie przez innowierców (wspomniane liceum Sturma czy też prowadzone przez Braci Życia Wspólnego[3]). Oparte na tych samych zasadach zyskały dobrą opinię i ściągały rzesze młodzieży, początkowo mieszczańskiej, potem także szlacheckiej. Wprowadzona przez jezuitów idea tolerancji przyczyniła się do tego, iż w ich szkołach uczyli się zarówno katolicy, jak i innowiercy. Jak już wspomniałam wyżej, do 1599 roku nie było wspólnego programu nauczania, dlatego kierowano się istniejącą na miejscu tradycją nauczania (również indywidualnymi prośbami rodziców i samych uczniów). Prowadzono lekcje historii, dialektyki, przedmiotów ścisłych (matematyki

[2] Por. A. D a n y s z, *Studia z dziejów wychowania w Polsce*, Kraków 1921, s. 17.

[3] Por. L. P i e c h n i k, *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce.*, s. 27 (pierwodruk [w:] *Collectanea Theologica* 46, 1976 f. I, s. 67-77).

i fizyki), na rubieżach języków ościennych. Naturalnie nauczanie odbywało się po łacinie. Szczególną wagę przywiązywano do poznania reguł i słownictwa łacińskiego, te zaś poznawano według różnych zasad i podręczników. Początkowo, do roku 1599, korzystano z podręczników: F. Melanchtona, V. Corneliusa i przede wszystkim Donata. Dopiero *Ratio studiorum* wyznaczyło jeden wspólny podręcznik do nauki początkowej, ujednoliconą gramatykę Emanuela Alvareza. W programie szkolnictwa jezuickiego był również język grecki. Zresztą *Ratio* podkreślało równoległość obu języków i konieczność wspólnego ich nauczania. Jednak do kolegiów jezuickich w Polsce najczęściej uczęszczali synowi szlachty, a ta wykazywała niechęć i małe zainteresowanie greką, więc z czasem nauczanie jej zupełnie ograniczono. Notabene trzeba pamiętać o tym, że nawet wybitni humaniści nie znali języka greckiego lub poznawali go jako dorosłe i wykształcone osoby[4].

Jezuici kładli silny nacisk na naukę języków obcych tak w mowie, jak i w piśmie. Tendencja do ograniczenia języka ojczystego w szkole była bardzo znacząca i wynikała ze słusznego przekonania, iż jedynym językiem stosowanym w nauce jest łacina właśnie. W XVII wieku wielu wybitnych polskich jezuitów, np. Adam Adamandy Kochański, uskarżało się nawet, że nie są w stanie pisać po polsku o sprawach naukowych, ponieważ nie znają rodzimego słownictwa naukowego[5]. Zgodnie z tradycją nauczania wywodzącą się z okresu scholastyki, dla jezuitów umiejętność czytania nie była tożsama z poznaniem języka obcego. Wprawdzie szkoły jezuickie ze średniowieczem nie miały wiele wspólnego, jednak akurat ta zasada pozostała niezmienna także później. Kontynuacja nauki po szkole elementarnej była niejako tożsama ze znajomością łaciny, gdyż ta była językiem wykładowym i każdy musiał ją znać w stopniu wystarczającym do zrozumienia i uczestnictwa w zajęciach. Do zagadnienia powrócę jeszcze nieco dalej. Warto także nieustannie pamiętać, że łacina w XVI wieku w dalszym ciągu funkcjonowała jako *„lingua franca"* cywilizacji europejskiej.

Podstawową znajomość łaciny uczniowie wnosili do kolegium jezuickiego lub też zdobywali na miejscu (istniało kilka różnych rodzajów szkół prowadzonych przez Towarzystwo, ale zasada pozostawała

[4] Por. A. D a n y s z, op. cit., s. 21.

[5] Por. *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego SJ (1657-1699)*, opr. B. L i s i a k SJ, L. G r z e b i e ń SJ, Kraków 2005, passim.

podobna[6]). Jednak celem jezuickiego wychowania, określonym już w Konstytucjach Towarzystwa, jest doprowadzenie człowieka do poznania i miłości Boga, a poprzez nie zbawienie jego duszy, zatem najwłaściwszym środkiem powinno być nauczanie teologii. Wokół niej powinny skupiać się szkoły zakonne jezuitów. W XVI wieku wiedza i praktyka teologiczna była nieodmiennie związana ze studiami humanistycznymi: znajomością języka łacińskiego, greckiego oraz hebrajskiego. Jezuici zupełnie świadomie skupili się na nauczaniu w szkołach średnich i wyższych, pomijając prowadzenie szkolnictwa na poziomie elementarnym, to zadanie pozostawiając innym zgromadzeniom, zakonom lub instytucjom. W *Ratio studiorum* zaznaczono nawet, iż w sytuacjach szczególnych, np. braku odpowiedniej liczby studentów, w kolegiach jezuickich należy ograniczyć liczbę klas, pozostawiając zawsze wyższe[7].

Zasadniczo jednak sposób poznawania języka pozostawał ten sam, co w innych szkołach. Pierwszą część nauki rozpoczynano w klasie najniższej, zwanej *„infimą"*, z kolei poszerzano ją w *„gramatyce, syntakście, poetyce* i *retoryce"*. Ostatnia klasa pozwalała uczniowi płynnie posługiwać się językiem łacińskim, w którym prowadzono dyskusje, wykłady, a nawet prywatne rozmowy między lekcjami. *„Infima"*, zwana była również klasą Donata[8], gdyż gramatyka napisana przez tego autora służyła jako najważniejszy podręcznik do nauki. W tej klasie na około 30 godzin lekcyjnych w ciągu tygodnia na łacinę przeznaczano nie mniej niż 20, pozostałą część natomiast na resztę przedmiotów. Warto wspomnieć, iż podręcznik napisany przez Eliasza Donata, gramatyka z IV wieku, składał się z dwóch części: „Ars minor" (wykładu podstawowego przeznaczonego dla początkujących, ujętego

[6] Por. B. N a t o ń s k i, *Szkolnictwo jezuickie w dobie kontrreformacji*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, s. 41: *„Istniały zasadniczo trzy typy szkół (kolegiów):*
a) szkoła pięcioklasowa łacińsko-grecka: trzy klasy gramatyki, jedna poetyki i jedna retoryki;
b) szkoła pięcioklasowa łacińsko-grecka i kurs filozofii;
c) szkoła pięcioklasowa łacińsko-grecka z kursem filozofii (3 lata) i teologii (4 lata), która mogła posiadać prawa Akademii;
d) istniały nadto przy kolegiach seminaria diecezjalne, papieskie, z odpowiednimi kursami filozofii i teologii oraz seminaria nauczycielskie dla kleryków jezuickich" (pierwodruk [w:] *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury*, Wrocław 1970, s. 309-337).

[7] Por. A. D a n y s z, op. cit., s. 159.

[8] Por. M. C y t o w s k a, *Od Aleksandra do Alwara. Gramatyki łacińskie w Polsce w XVI w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s 11 i nn.

w formę pytań i odpowiedzi) oraz „Ars maior" (wykładu dla zaawansowanych, złożonego z trzech ksiąg omawiających po kolei fonetykę, części mowy, najczęściej spotykane błędy językowe, oraz tropy i figury). Początkowy okres nauki (poznanie podstaw gramatyki, w tym odmiany rzeczownika, czasownika, przymiotnika, etc.) odbywał się przy wykorzystaniu języka polskiego, gdyż w przeciwnym razie uczniowie nie byliby w stanie zrozumieć omawianych zagadnień. W dalszej części uczono się formułowania zdań oraz pisania krótkich wypracowań. Niekiedy również czytano prostsze z listów Cycerona i fragmenty innych prostych dzieł, takich jak bajki Fedrusa, życiorysy Neposa.

W drugiej z kolei klasie, *„gramatyce"*, poszerzano nabyte umiejętności i nabywano pewnej swobody wynikającej z dłuższego obcowania z językiem obcym. Poznawszy wyjątki i anomalie językowe, uczniowie przechodzili do zagadnień składni. I znowu jako pomoc służyły utwory Cycerona i *Dystychy* Katona, ale również innych autorów, np. łatwiejsze fragmenty Cezara. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na to, iż do połowy XVI wieku w Polsce posługiwano się ogromnie zróżnicowanymi podręcznikami gramatyki: część z nich wywodziła się jeszcze z XV wieku (np. wznawiane dzieło Jana Głogowczyka i innych). W tym czasie często spotkać można gramatykę Despautera, Korneliusza Valerio lub innych, natomiast pod koniec stulecia XVI pojawiła się nowość, która opanowała szkolnictwo jezuickie właściwie aż do końca XVIII wieku. Była nią gramatyka pisana przez jezuitę pochodzącego z Portugalii – Emanuela Alvareza, pt. *De instututione grammatica*, znana także jako *Grammaticarum institutionum libri III*. Po raz pierwszy wydano ją już w 1572 roku, a w Polsce w Poznaniu w roku 1577.

Tak zwany Alwar był podręcznikiem dobrym, gruntownie kształcącym, jednak w późniejszych czasach spotkał się z niesłuszną krytyką[9]. Pomyślany jako pomoc dydaktyczna świetnie służył tym nauczycielom, którzy potrafili z niego korzystać. Wbrew rozpowszechnionej w XVII i XVIII wieku opinii, Alwar nie służył do samodzielnej pracy, lecz jako podręcznik dla ucznia pracującego pod kierunkiem nauczyciela. Magister miał bowiem wybierać odpowiednie fragmenty, wyjaśniać je i wprowadzić ucznia w kolejne tajniki gramatyki łacińskiej. Zresztą konstrukcja książki najlepiej o tym świadczy, gdyż do nauczyciela skierowane są odpowiednie objaśnienia i uwagi metodyczne. Dodatkowo Alwar od najwcześniejszych części wprowadza teksty autorów klasycznych, naturalnie odpowiednio przygotowane. Ponadto

[9] Por. ibidem, s. 64-68.

konstrukcja tego podręcznika[10] pozwalała inteligentnemu nauczycielowi tak dobierać materiał i ćwiczenia, by dopasować je do umiejętności i możliwości poznawczych uczniów.

Alwar służył znakomicie do programu klasy trzeciej, *„syntaksy"*, w której gruntownie poznawano składnię i czytano poważniejsze dzieła: Cycerona (listy, *De amicitia*, *De senectute*), Owidiusza (*Elegiae* oraz *Epistulae*), fragmenty Katullusa, Tybullusa i Propercjusza, *Eklogi* i *Georgiki* Wergiliusza, niekiedy jedną księgę jego *Eneidy* (najczęściej V lub VII), wreszcie urywki Terencjusza. Naturalnie nie czytano całości, a stopniowo – tak jak ma to miejsce i dzisiaj – począwszy od fragmentów prostszych ku bardziej skomplikowanym. Metoda nauczania, wyznaczona w przepisach przewidywała następujący sposób prowadzenia zajęć: 1. Nauczyciel czyta fragment, który podlega tłumaczeniu, 2. Przedstawia krótko treść i nawiązuje do poprzednich zajęć oraz omawianych tekstów, 3. Czyta raz jeszcze cały tekst, zdanie po zdaniu i w miejscach trudnych omawia konstrukcje, pod nieznane podsuwa inne słowa, poznane wcześniej, wyjaśnia zależności gramatyczne. Jeśli to możliwe wszystko powinno odbywać się po łacinie, w przeciwnym razie należy zachować w języku ojczystym szyk oraz konstrukcje oryginału, 4. Wreszcie podaje objaśnienia odpowiadające poziomowi danej klasy. Objaśnienia można również umieścić obok tłumaczenia, czyli razem w pkt. 3[11].

Omawiając udział dzieł starożytnych w szkolnictwie jezuickim, zwłaszcza jego pierwszych lat, trzeba podkreślić, iż uczniowie poznawali autorów łacińskich w sposób niejako wybiórczy. Zwłaszcza

[10] Ibidem: *„Książka zawiera całokształt osiągniętej ówcześnie wiedzy gramatycznej i przeznaczona jest dla trzech stopni nauczania szkolnego (kursu czteroletniego): pro inferiore ordine infimae classis; pro superiore ordine; pro media classe. (...) Najniższy stopień pro I. O. I. C. obejmuje wstępne wiadomości o deklinacjach i koniugacjach, (...) Część II Eudimenta seu de 8 partibus orationis: 1. definicje poszczególnych części mowy według porządku: nomen, pronomen, yerbum, parti-cipium, praepositio, adverbium, interiectio, coniunctio; 2. ich accidentia omawiane zbiorowo; 3. Reguły na rodzaje – wierszem. (...) Dalej na wyższym stopniu (pro S. O. I. C.) uczeń poznawał: 1. regulae generales omnium declinationum (...) 2. regulae speciales dla wszystkich deklinacji (zakończenia mianownika w poszczególnych deklinacjach); 3. verba praeterita, supina, deponentia (przy koniugacji czwartej, deponentia – reguły wierszowane). Media classis obejmowała: appendices, accusativus graecus, wyjątki każdej deklinacji. Na tym kończyła się pierwsza księga Gramatyki Alwara – «Etymologia». (...) Księga druga zawierała syntaksę: (...) Gdy uczeń opanuje podstawowe zasady deklinacji i koniugacji, następuje systematyczny wykład «De VIII partibus orationis» (...)".*

[11] Por. A. D a n y s z, op. cit., s. 175.

w pierwszych dwóch klasach kolejne pojęcia gramatyczne ilustrowane były nie tekstem ciągłym, a wyrwanymi z kontekstu zdaniami, w których występowała dana konstrukcja. Opierano się na wydaniach krajowych i obcych, poddawszy je uprzednio odpowiedniej obróbce, najczęściej usunięciu niewłaściwych fragmentów. Zwykle pomijano zdania lub akapity niewłaściwe z punktu widzenia moralnego, a nie zbyt trudne do zrozumienia przez uczniów. W klasie pierwszej czytano również wyjątki z pism Cycerona, bajki Fedrusa, *Dystychy* Katona, w drugiej listy Cycerona, fragmenty dzieł Cezara, w trzeciej znowu Cycerona, ponadto urywki Owidiusza, Katullusa (ze względu na ich zbyt frywolną wymowę wiersze tego autora poddawano szczególnie ostrej ocenie), Propercjusza i Wergiliusza.

Jak wspomniałam wyżej, na niższym etapie nauki posługiwano się językiem ojczystym, przy czym zwracano uwagę nie na terminologię (ta zawsze pozostawała łacińska), czy odpowiednie wyjaśnienia, co na słownictwo i zwroty. W pierwszej klasie uczono się również modlitw – niekiedy zamieszczano je nawet w dwóch wersjach językowych (rodzimej i łacińskiej) na końcu podręcznika do gramatyki. Nauczanie w szkołach prowadzonych przez jezuitów, stosownie do ówczesnej praktyki, nastawione było na praktyczne poznanie w stopniu możliwie najlepszym języka tak, aby po ukończeniu nauki posługiwać się nim płynnie. Dlatego też w trzech latach nauki podstawowej rozpoczynały się żmudne ćwiczenia: pisemne wypracowania, dysputy, spektakle teatralne. Podobnie jak na wcześniejszym etapie nauczania dominowała tutaj nauka pamięciowa, teraz jednak uczono się na pamięć tekstów i sztuk pisanych przez nauczycieli lub nawet samych uczniów.

Czwarta klasa – *„poetyka"* – przygotowywała do kolejnej, najważniejszej – *„retoryki"*. Ukończenie szkoły pozwalało osiągnąć ideał wychowawczy szkoły: doskonałe posługiwanie się językiem łacińskim. Nauka w czwartej klasie polegała na pamięciowym opanowaniu jak największego zakresu słownictwa. Temu służyła pogłębione, pamięciowe poznanie przykładów, wyrażeń, zwrotów i argumentów z autorów takich jak: Wergiliusz, Horacy (zwłaszcza jego ód), Marcjalisa – w zakresie poezji. Czytano mowy Cycerona, *De bello Gallico* Cezara, monografie Salustiusza (*De coniuratione Catilinae* oraz *Bellum Iugurthinum*) i Liwiusza (*Ab Urbe condita libri*). Od czwartej klasy rozpoczynano również naukę języka greckiego. Na tym etapie nauki nie wystarczały już odpowiednio przygotowane podręczniki, a zaczynał mieć znaczenie indywidualny wykład danego profesora, zwanego też magistrem. W zależności od jego własnych zainteresowań, a początkowo również

dostępności pism danego autora, poznawano wybrane dzieła, wśród nich pisma św. Jana Chryzostoma, bajki Ezopa, mowy Izokratesa, listy Platona i dzieła Plutarcha. W pierwszej połowie wieku XVII, gdy umocniła się nieco pozycja szkół jezuickich, nauczyciele w klasie poezji i retoryki budowali nawet własne zestawy do nauki stylistyki łacińskiej. Najbardziej znanym nauczycielem tego okresu jest niewątpliwie Maciej Kazimierz Sarbiewski, który w owym czasie był nie tylko najlepszym poetą, utrzymującym żywe kontakty z innymi autorami, w kraju i za granicą, ale przede wszystkim nauczycielem i teoretykiem poetyki. Jego dzieła *De perfecta poesi*, *Dii gentium* oraz *De figuris sententiarum* wydano dopiero w XX wieku, jednak w rękopisie pozostały inne wykłady z dziedziny poetyki (także teologii), które zgodnie z ówczesnym zwyczajem powielano ręcznie. Dzięki temu można odtworzyć programy nauczania Sarbiewskiego, ale także innych profesorów, gdyż ich uczniowie prowadzili skrupulatne notatki z wykładów.

Naukę w najwyższej, ostatniej klasie poświęcono wyłącznie retoryce. Przy czym był to proces skomplikowany, złożony z wielu elementów. Uczniowie poznawali teorię retoryki, wiedzę historyczną dotyczącą wymowy oraz tzw. wykład realny, czyli praktyczne utrwalenie nabytych umiejętności. W tym celu sięgano do fragmentów rozmaitych dzieł klasycznych: łacińskiego tłumaczenia *Retoryki* Arystotelesa, *De oratore* oraz *Partitiones oratoriae* Cycerona, *Institutio oratoria* Kwintyliana (znane głównie pod zmienionym tytułem *Institutiones oratoriae*), *Rhetorica ad Herennium* oraz *Progymnasmata*. Te ostatnie to zbiory ćwiczeń przygotowanych do nauki retoryki właśnie, które rozpowszechniły się w XVI wieku. Sięgano również do innych zbiorów greckich i rzymskich traktatów retorycznych, często wydawanych. Ponadto w XVII wieku powodzeniem cieszyły się współczesne podręczniki, m.in. Cypriana Suareza *De arte rhetorica Libri III* czy Mikołaja Caussinusa *De eloquentia sacra et humana libri XVI*. Z prac polskich autorów najbardziej rozpowszechnione były dzieła Jana Kwiatkiewicza *Phoenix rhetorum* i *Eloquentia reconditior* oraz wspomniany wyżej podręcznik jezuicki Macieja Sarbiewskiego.

Ponadto starano się o erudycję retoryczną, która była niezbędna do pisania poważnych mów. Za erudycję uważano swobodne korzystanie z nabytej wiedzy: z historii, literatury, mitologii. Na tym etapie nauki uwzględniano lekturę rozmaitych dzieł autorów klasycznych, średniowiecznych, a nawet współczesnych. Bardzo indywidualna była ta wiedza, gdyż każdy z uczniów mógł samodzielnie dobierać sobie autorów i dzieła, w większości czytano je, bowiem w ramach lektury

wolnej. Gromadzenie wiadomości z dziedzin pozaliterackich, np. nauk przyrodniczych, opierało się także na tradycyjnych źródłach. Była to najczęściej *Biblia*, dzieła Arystotelesa i innych pisarzy antycznych. Niekiedy sięgano do dzieł uczonych średniowiecznych, np. Alberta Wielkiego i, naturalnie, dzieł współczesnych autorów. Jednak trzeba też podkreślić, że w kanonie kształcenia jezuickiego tłumaczenie stanowiło tylko środek, etap pośredni, w nauczaniu języka, który w pewnym momencie stawał się niepotrzebny. Stąd też łacińska swoboda wypowiedzi jezuickich literatów i uczonych nie przekładała się wcale na znajomość polskiej terminologii. Preceptorzy Towarzystwa słusznie przyjęli, że świadectwem znajomości danego języka jest zrozumienie lektury bez pomocy tłumaczenia.

Naukę greki rozpoczynano w klasie poetyki – stosunkowo późno, za to prowadzona ją szybko i skutecznie. Stosowano właściwie tę samą zasadę, co w wypadku łaciny. Jak nadmieniłam wyżej, najpierw uczono podstaw gramatyki (tutaj czytano bajki Ezopa), następnie zgłębiano tajniki stylistyki greckiej. Temu służyła lektura prostszych fragmentów Jana Chryzostoma, mów Izokratesa, dialogów Lukiana. W kolejnej klasie, retoryce, czytano dalej Izokratesa, także urywki Homera, Hezjoda, Plutarcha, Demostenesa i Ksenofonta. Stopniowo włączano również tragedie Eurypidesa, Sofoklesa oraz ody Pindara. Jeśli jakiś uczeń zdecydował się na dalszą naukę w kolegium, to znaczy poznanie filozofii i teologii, miał więcej czasu, by poznawać dzieła greckie. Tutaj jednak szczególną wagę przykładano do lektury Biblii i jej właściwej interpretacji. W drugiej połowie XVII wieku znacznie osłabło wykształcenie łacińskie, a znajomość greki właściwie zanikła w szkołach prowadzonych przez jezuitów. Jednak do tego czasu poznawano język grecki również w formie prywatnej lektury. Poza wymienionymi wcześniej autorami czytano również Plutarcha i Arystofanesa.

Nauka języka greckiego przysparza trudności także i dzisiaj, nie dziwi zatem, iż młodzież ucząca się w kolegiach jezuickich miała z nią problem również w wieku XVI i XVII. Niewątpliwie program nie był mniejszy niż dzisiaj, natomiast poznanie greki utrudniał brak odpowiednich podręczników i odmienna, głównie pamięciowa technika nauczania. O ile łatwiej jest nam dzisiaj napisać o tym, jakich autorów klasycznych poznawano na lekcjach języka łacińskiego, o tyle podobnych materiałów dotyczących języka greckiego brakuje. Można to wyjaśnić dwiema przyczynami: po pierwsze greki nie nauczano tak intensywnie jak łaciny, po drugie już w połowie wieku XVII znacznie ograniczono, a miejscami przestano edukacji tego języka. Jak zauważyła

Lidia Winniczuk w artykule, który mimo wieku nie stracił walorów naukowych, o dobrej znajomości greki wśród jezuitów świadczą źródła pośrednie[12]. Do takich należą np. *Thesaurus* Grzegorza Knapiusza, a także dialogi Kaspra Pętkowskiego oraz anonimowe sztuki teatralne[13], których wiele zachowało się do naszych czasów. Pierwszy z autorów, Knapiusz, pracował jako nauczyciel klas wyższych w wielu kolegiach w Polsce, napisał pokaźny zbiór sztuk dramatycznych (ukazały się dopiero w XX wieku), ale przede wszystkim przygotował i wydał wymieniony *Thesaurus*. Był o olbrzymi, trzytomowy słownik polsko-łacińsko-grecki (pierwsze wydanie: Kraków 1621), wznawiany do końca XVII wieku. Na szczególne wspomnienie zasługuje trzecia część słownika, w której autor zamieścił zbiór polskich wyrażeń, przysłów i zwrotów wraz z łacińskimi i greckimi tłumaczeniami (*„Adagia Polonica selecta, sententias morales ac dicteria faceta, honesta, Latine et Graece reddita*, pol. tłumaczenie tytułu: *Adagia Polonica, Przysłowia polskie wybrane, zdania moralne i powiedzenia dowcipne, przyzwoite, po łacinie i grecku odtworzone, którym, zwłaszcza ciemniejszym, przydano światła i wyjaśnienia z różnych pisarzy i w ogóle zaprawiono je różnorodnemi wiadomościami naukowemi"*)[14]. Mimo ograniczeń warsztatowych, przejawił Knapiusz nowatorskie podejście do zagadnienia: był to pierwszy słownik trzech języków, nawet dzisiaj musi zadziwiać ogrom pracy włożonej w przygotowanie tak pomyślanej książki[15]. Należy podkreślić, że autor ten szczególnie zabiegał o naukę, czystość stylistyczną i urodę literacką polszczyzny używanej przez studentów.

Inne świadectwo to bardzo licznie zachowane sztuki Kaspra Pętkowskiego, w których *„dramatis personae"* nazwano w języku polskim i łacińskim. Zresztą podobną metodę stosował również Knapiusz[16]. W sztukach innych autorów szczególnie często pojawiają się cytaty

[12] Por. L. W i n n i c z u k, *Szkoła jezuicka w zwierciadle szkolnego teatru jezuickiego*, [w:] tejże, *Od starożytności do współczesności*, Warszawa 1981, s. 235-246.

[13] Np. *Philopater* (1596), *Felicitas* (1597) i *Eutropius* (1604).

[14] Pierwsze dwa tomy słownika zawierają zwroty frazeologiczne i idiomatyczne. Wprawdzie trzeci tom Knapiusz napisał wzorem humanistycznych prac Erazma z Rotterdamu i innych autorów, jednak na gruncie polskim była to pierwsza taka praca. We wstępie Knapiusz zanotował, iż korzystał z opracowania. Nie podał jego autora (chodzi o Salomona Rysińskiego), ale zarzucił opracowaniu poprzednika wypisywanie słów nieprzyzwoitych i niestaranne tłumaczenie przykładów.

[15] J. P u z y n i n a, *Thesaurus Grzegorza Knapiusza, siedemnastowieczny warsztat pracy nad językiem polskim*, Wrocław 1961.

[16] Por. L. W i n n i c z u k, *Grzegorz Knapiusz jako naśladowca L. Anneusza Seneki*, [w:] *Od starożytności do współczesności*, op. cit., s. 208-223.

i bezpośrednie nawiązania do Seneki. Zresztą podobnie postępował Knapiusz, jak wiadomo, znany był głównie ze sztuk teatralnych przeznaczonych głównie do czytania. Natomiast równie często, jak udowodnił to Gustaw Przychocki, w sztukach teatralnych nawiązywano do twórczości Plauta. Autor ten, jakkolwiek nie polecany przez *Ratio studiorum* jako zbyt frywolny i dosadny, jednak nie był wcale mniej znany niż twórcy mniej kontrowersyjni.

Nauczanie języka łacińskiego w szkole jezuickiej XVI i XVII wieku prowadzono w różnorodny sposób: początkowo brakowało odpowiednich wskazówek, a także praktyki, stopniowo ukształtowała się metodyka, w której wykorzystywano wzorce humanistyczne, nawet jeśli pochodziły ze szkół innowierczych. Wreszcie od XVII wieku zaczęło obowiązywać ujednolicone *Ratio studiorum*. Wprowadzano je w szkołach uwzględniając ich uwarunkowania i potrzeby. Znakomitą jakość nauczania języka łacińskiego, z której słynęły kolegia jezuickie w XVII wieku, zawdzięczano utrwaleniu wymienionych wyżej wzorców, jak również podporządkowaniu jej ogólnym ideałom wychowawczym: doskonałej moralności prowadzącej do zbawienia.

KS. TOMASZ ZMARZŁY

ANDRZEJ RADWAŃSKI (1711-1762). ANALIZA TREŚCI IDEOWYCH W MALARSTWIE ŚCIENNYM KOŚCIOŁA CYSTERSÓW W JĘDRZEJOWIE I BENEDYKTYNEK W STANIĄTKACH

Spośród wielu artystów działających około połowy XVIII w. na terenie Krakowa i okolic jednym z najpopularniejszych malarzy był Andrzej Radwański (1711-1762)[1]. Na temat jego twórczości dowiadujemy się z materiałów archiwalnych w postaci fragmentów dziennika, licznych notatek, korespondencji i odpisów, zawartych w tzw. *Tekach Ambrożego Grabowskiego*[2], który jako znany i zasłużony miłośnik sztuki zebrał je i opracował. To właśnie z nich korzystał Edward Rastawiecki, autor *Słownika malarzów polskich*[3] – cennej pozycji biogra-

[1] Andrzej Radwański od wczesnego dzieciństwa wykazywał się niezwykłą pilnością i dużym zacięciem malarskim. Jego nauka u krakowskiego „magistra kunsztu malarskiego" podczas pobytu w Kolegium Pijarów, a następnie czteroletni okres studiów u boku Franciszka Ecksteina w Czechach zaowocował licznymi pracami o różnym charakterze. Wykonywał m.in. „obrazy ołtarzowe, wizerunki świętych, portrety, stacje, chorągwie, polichromie, herby, napisy itp.". Zrealizował wiele prac dla Pijarów, zarówno w Krakowie, jak i w Bieczu, Starym Sączu oraz dla księży i osób prywatnych, m.in. dla przeora Cystersów w Jędrzejowie Wojciecha Ziemnickiego oraz archiprezbitera kościoła Mariackiego Jacka Augustyna Łopackiego. Współpracował ze znanym architektem Franciszkiem Placidim, np. przy dekoracji kościoła Bernardynek w Krakowie. Przyjaźnił się z wybitnym artystą Szymonem Czechowiczem, stale z nim korespondując, oraz z Łukaszem Orłowskim i Mikołajem Janowskim, por. A. G r a b o w s k i, *Ojczyste wspominki w pismach do dziejów dawnej Polski, diaryusze, relacye, pamiętniki itp., służyć mogące do objaśnienia dziejów krajowych: tudzież listy historyczne do panowania królów Jana Kazimierza i Hetmana Wielkiego Koronnego z rękopisów zebrane,* t. 1, Kraków 1845, s. 258; K. J ó ź k i e w i c z, *Radwański Andrzej,* [w:] PSB, t. XXX, Warszawa 1987, s. 16; K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz krakowski*, „Biuletyn Krakowski" (dalej BK), t. III, 1961, s. 162.

[2] Archiwum Państwowe w Krakowie (dalej APK), Teki Ambrożego Grabowskiego – sygn. E 17, E 19, E 20, E 118, E 119, E 122.

[3] E. R a s t a w i e c k i, *Słownik malarzów polskich*, t. 2, Warszawa 1851.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 307-318.

ficznej. Grabowski dostarczył także wiele informacji na temat nie istniejących dziś prac Radwańskiego[4]. Cennych wskazówek dostarczyły także kroniki kościołów i klasztorów, w których artysta działał i pracował, m.in. kościoła Mariackiego, Pijarów, Wizytek w Krakowie oraz Benedyktynek w Staniątkach. Wielu cennych informacji dostarczyło opracowanie monograficzne Krystyny Jóźkiewicz, która ukazała rys życia i twórczości artysty na tle epoki i działających wówczas artystów polskich[5]. Uzupełnieniem informacji na temat działalności artystycznej jest opis w *Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce*, a także inne najnowsze publikacje dotyczące historii klasztoru Cystersów w Jędrzejowie[6] czy klasztoru Benedyktynek w Staniątkach[7].

W tych dwóch miejscowościach Andrzej Radwański pozostawił godny uwagi zbiór prac, które obecnie doskonale ukazują rozwój warsztatu artystycznego i ewolucję jego stylu. Po powrocie z zagranicy mieszkał w Jędrzejowie. Wtedy też poznał swoją przyszłą żonę Zofię Gdańską i założył rodzinę, wychowując dwóch synów: Ignacego, który został proboszczem w Łęczycy i Feliksa, który był profesorem mechaniki i architektury Akademii Krakowskiej, oraz dwie córki: Zofię, która wyszła za mąż za Franciszka Placidiego i Marcjannę, która wstąpiła do klasztoru w Staniątkach[8].

Jego działalność artystyczną można podzielić zasadniczo na dwa okresy: od chwili powrotu z Czech, gdy pracował mieszkając w Jędrzejowie (1731-1749 r.) i podczas pobytu w Krakowie (1750-1762 r.)[9].

Pierwszą polichromią wykonaną przez Andrzeja Radwańskiego jest dekoracja kościoła Cystersów w Jędrzejowie, wykonana na zlecenie ówczesnego przeora Wojciecha Ziemnickiego. Dowiadujemy się o niej z dziennika artysty[10]. Radwański wykonywał tę pracę w latach 1734-1739, zdobiąc wszystkie przęsła nawy głównej i transeptu, nawy boczne, a także ściany. Rozwinięty przez niego wątek to sceny z życia świętych Cystersów, papieży, a także działalność misyjna zakonu w czterech częściach świata: w Azji, Ameryce, Afryce i Europie. W większości są to sceny figuralne, alegoryczne przedstawienia nieba, aniołów i iluzjonistycznie ujętej architektury. Dominują jednak obrazy z życia świętych i błogosławionych Zakonu Cystersów w klasztorach: Firmitas (La Ferte w Burgundii), Clairvaux, Pontigny i Morimond. W prześle na skrzyżowaniu naw i transeptu, na żaglastym sklepieniu Radwański ukazał w pięknym iluzjonistycznym ujęciu kopułę, wzorowaną na pozornej kopule Andrea Pozzo[11], a na jej tle mistyczną scenę zaślubin zakonu z Chrystusem i Jego matką[12]. Artysta połączył tu w jedną kompozycję dwa typy kopuł według projektu Pozzo – na planie okrągłym i czterolistnym. Z jednego projektu wziął ogólny schemat półkuli i ukośne ustawienie, a z drugiego wszystkie inne elementy architektoniczne[13]. Oprócz tego ukazał sceny z życia i działalności sławnego Cystersa jędrzejowskiego, patrona kościoła – bł. Wincentego Kadłubka, przeznaczając na to całą północną nawę kościoła[14]. W partiach ornamentalnych malowideł zauważyć można wiele motywów późnobarokowych i regencyjnych, a w kilku miejscach nawet zaczątki ornamentyki rokokowej. Na uwagę zasługuje zastosowanie przez Radwańskiego antycznego motywu ozdobnego kartusza z postacią chłopca w kielichu kwiatowym, bardzo rzadkiego w Polsce, który spotykamy w arabeskowej i groteskowej dekoracji Kaplicy Zygmuntowskiej na Wawelu[15]. Jak dowiadujemy się z jego dziennika, pracował on także w wielu innych miejscowościach, m.in. w Strzałkowie, Pilicy, Sobkowie, Dmeninie i Kielcach. Nie posiadamy jednak szczegółowych informacji na temat tej działalności[16].

[4] A. G r a b o w s k i, op. cit., s. 258-259.
[5] K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 160-165.
[6] Ł. B o r o w i e c k i, *Archiopactwo Cystersów w Jędrzejowie*, Jędrzejów 2007; Ł. B o r o w i e c k i, *Klasztor Cystersów w Jędrzejowie*, Wrocław 2009; A. D u d e k, *Jędrzejów. Archiopactwo Cystersów*, Warszawa 1991; B. K w i a t k o w s k a - K o p k a, P. D r o ż d z i k, *Klasztor Cystersów w Jędrzejowie*, Jędrzejów 2006; *Jędrzejowskie opactwo cysterskie*, red. J. Z u b, Tarnobrzeg 2000; W. Z w i e r z c h o w s k i, *Parafia bł. Wincentego Kadłubka w Jędrzejowie 1913-1939*, Kraków 1998.
[7] B. K r a s n o w o l s k i, *Historia klasztoru Benedyktynek w Staniątkach*, Kraków 1998.
[8] K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 168.
[9] Podobnego podziału życia i twórczości dokonuje Krystyna Jóźkiewicz, por. K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 163.
[10] APK, Teki Ambrożego Grabowskiego – sygn. E 122, s. 973.
[11] Inspiracja wzorami Andrea Pozzo trwała w Polsce około 80 lat, od 1700 do 1780 r. i znajdowała zastosowanie w licznych kompozycjach fresków sklepiennych jak choćby w Brzegu, Łęczycy, Świętej Lipce, Krzeszowie czy Henrykowie i innych, por. J. K o w a l c z y k, *Andrea Pozzo a późny barok w Polsce*, cz. II. *Freski sklepienne*, „Biuletyn Historii Sztuki" (dalej BHS), r. XXXVII, nr 4, Warszawa 1975, s. 341-349.
[12] A. D u d e k, op. cit., s. 74-77; KZSP, t. III, Województwo kieleckie, z. 3, Powiat jędrzejowski, red. T. P r z y p k o w s k i, Warszawa 1957, s. 10; J. W i ś n i e w s k i, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Jędrzejowskim*, Mariówka 1930, s. 51.
[13] J. K o w a l c z y k, op. cit., s. 341; A. S t o g a, *Quadratura w malarstwie polskim XVIII wieku. Malowidła na sklepieniach*, BHS, r. XLII, 1980, nr 3-4, s. 370.
[14] A. D u d e k, op. cit., s. 75.
[15] S. M o s s a k o w s k i, *Tematyka mitologiczna dekoracji kaplicy Zygmuntowskiej*, BHS, r. XL, 1978, nr 2, s. 118-132.
[16] K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 173.

Po ukończeniu prac w Jędrzejowie Radwański zajął się dekoracją kościoła Mariackiego w Krakowie, pod protekcją ks. Jacka Łopackiego[17]. O tematyce tych malowideł, zastąpionych polichromią Jana Matejki w XIX w.[18], dowiadujemy się z obrazu Baltazara Stachowicza oraz Saturnina Świerzyńskiego i litografii Stroobanta[19]. Składały się one najprawdopodobniej z motywów iluzjonistycznej architektury i scen figuralnych z zastosowaniem rokokowych kartuszy i medalionów[20].

Ślady działalności Radwańskiego spotykamy również w klasztorze Benedyktynów w Tyńcu. W latach 1750-1762 pracuje tam na zlecenie ówczesnego opata, gdzie wykonuje „abrysy" na refektarz, a także dwa duże freski przedstawiające św. Benedykta – patrona zakonu oraz króla Kazimierza Odnowiciela – fundatora i założyciela klasztoru w Polsce[21]. Sceny ich życia zdobią także kopuły kaplic kościoła.

Sam artysta wspomina w swoim pamiętniku o malowidłach kościoła Wizytek w Krakowie[22]. Freski, na które składały się najprawdopodobniej sceny z życia św. Franciszka Salezego – patrona kościoła i bł. Joanny Franciszki de Chantal, podczas generalnego remontu kościoła w 1934 r. częściowo usunięto i przemalowano, co zmieniło

[17] APK, Teki Ambrożego Grabowskiego – sygn. E 122, s. 371-388.
[18] B. K r a s n o w o l s k i, *Historia*, [w:] *Renowacja Bazyliki Mariackiej 1989-1999*, Kraków 1999, s. 21-22.
[19] Jak podaje Krystyna Jóźkiewicz istnieją zdjęcia kościoła Mariackiego z tego okresu w Archiwum Państwowym w Krakowie, które dają nam częściowe wyobrażenie prac artysty, por. K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 173.
[20] Pomiędzy Pawłem Pencakowskim a Mariuszem Karpowiczem wywiązała się polemika dotycząca autorstwa i ikonografii dekoracji sklepienia zakrystii kościoła Mariackiego w Krakowie. Pierwszy wysunął hipotezę o autorstwie Radwańskiego na podstawie kontekstu historycznego z dwoma zastrzeżeniami, mianowicie: że mogła nastąpić pomyłka datowania w odpisie wykonanym przez Ambrożego Grabowskiego oraz że zastosowano zamienną nazwę pomieszczenia: „zakrystia – kancelaria", o której wspomina *Księga ekspens* kościoła Mariackiego. Karpowicz natomiast w swej surowej ocenie stwierdził, że informacje te są oparte na fałszywych przesłankach i błędnej atrybucji. Odrzucił on autorstwo Radwańskiego, powołując się m.in. na niski poziom artystyczny innych jego realizacji, por. M. K a r p o w i c z, *Paolo Pagani czy Andrzej Radwański?*, „Barok", r. 2, 1995, nr 1(3), s. 177-178; P. P e n c a k o w s k i, *Dekoracja sklepienia zakrystii kościoła Mariackiego w Krakowie – refleks rzymskich malowideł Pietro da Cortona*, „Folia Historiae Artium" (dalej FHA), r. XXX, 1994, s. 117.
[21] KZSP, *Województwo krakowskie*, t. 1, z. 6, red. J. S z a b l o w s k i, Warszawa 1951, s. 30.
[22] Kontrakt ten, pisany ręką Radwańskiego, z dnia 1 marca 1756 r., możemy znaleźć w archiwum klasztoru, por. K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 178.

zasadniczo ich charakter. Częściowe wyobrażenie na temat tej polichromii dają nam zdjęcia archiwalne[23].

Jak opisuje Ambroży Grabowski, znany i zasłużony miłośnik zabytków krakowskich, polichromie Radwańskiego znajdowały się również w kościele Franciszkanów i Dominikanów[24]. Prawie wszystkie zostały jednak zniszczone, podobnie jak wiele innych zabytków, przez pożar szalejący w Krakowie w 1850 r.[25] Bezpośrednio po pożarze to, co pozostało w kościele Franciszkanów zostało uwiecznione na akwarelach Bogumiła Gąsiorowskiego[26], które dają nam pewne wyobrażenie o istniejących malowidłach. Z nich dowiadujemy się, że przedstawiały one postacie kobiet i rokokowe kartusze[27]. Sam artysta wspomina i opisuje w swoim pamiętniku wykonane dekoracje wnętrza wraz z kaplicami pod datą 1757-1759[28].

W 1758 r. stworzył on szereg przedstawień malarskich w kościele parafialnym p.w. Najświętszej Maryi Panny w Zielonkach[29]. W latach 1944-1945 przeprowadzono w kościele prace konserwatorskie i natrafiono na fragmenty polichromii z XVIII w., która najprawdopodobniej wykonana została przez Andrzeja Radwańskiego. Przedstawiała postać siedzącej kobiety oraz zarys kobiety z chustą[30].

Na zamówienie rajcy krakowskiego Awedyka wykonał Radwański w latach 1758-1759 freski w kościele św. Wojciecha na Rynku Krakowskim. Z notatek artysty dowiadujemy się, że pod chórem znajdował się fresk przedstawiający Najświętszą Maryję Pannę Niepokalanie Poczętą[31]. Podczas ostatniej renowacji malowidła te zostały usunięte[32].

Ostatnim wielkim przedsięwzięciem artysty jest wykonanie malowideł ściennych kościoła klasztornego Benedyktynek w Staniątkach. Wiemy, że Radwański przybył do Staniątek 30 czerwca 1760 r.[33], a wykonana polichromia była posagiem dla córki Marcjanny, która

[23] Archiwum fotograficzne Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Krakowie, zdjęcia nr 2185-2186.
[24] A. G r a b o w s k i, op. cit., s. 256.
[25] W. K a l i n k a, *Historya pożaru miasta Krakowa*, Kraków 1850, s. 92.
[26] Akwarele te znajdują się w posiadaniu Biblioteki Jagiellońskiej, por. K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 184.
[27] Ibidem.
[28] APK, Teki Ambrożego Grabowskiego – sygn. E 119, s. 371.
[29] „Katalog Zabytków Sztuki w Polsce" (dalej KZSP), *Województwo krakowskie*, s. 36.
[30] K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 184.
[31] APK, Teki Ambrożego Grabowskiego – sygn. E 119, s. 371-383.
[32] K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 184.
[33] APK, Teki Ambrożego Grabowskiego – sygn. E 119, s. 371-383.

wstąpiła do tego klasztoru[34]. Dekoracje figuralne i ornamentalne pokrywają w większości kościół i zakrystię, a także częściowo klasztor. Prace te szybko ulegały zniszczeniu i były odnawiane przez Marcina Pochowskiego (w 1792 r.), Karola Stolpera (w 1880 r.) i Karola Pustelnika (lata sześćdziesiąte XX w.)[35]. Na polichromię kościoła i zakrystii składają się sceny z życia fundatorów kościoła Jaksów Gryfitów – hrabiów na Klimontowie i Ruszczy oraz wizerunki patronów kościoła i świętych benedyktyńskich wzbogacone licznymi ornamentami *rocaille*[36].

W wyniku renowacji, nie zawsze poprawnie wykonywanych, freski – w większości przemalowane – zatraciły naturalny rokokowy charakter. Przeprowadzone niedawno prace konserwatorskie przyniosły zaskakujące rezultaty, mianowicie przywrócono pierwotną kolorystykę, odtworzono zatarte przez przemalowania szczegóły kompozycyjne i efekty świetlne[37].

W barokowym wystroju kościołów i klasztorów dość często spotykamy zróżnicowanie wątków ikonograficznych. Takie ujęcie programu wystroju wnętrz, z wprowadzaniem treści związanych z historią zakonu oraz z historią fundacji, spotykamy już w pierwszej połowie XVII w. Przykładem może być malarski wystrój krakowskich kościołów św. Piotra i Pawła oraz Kamedułów na Bielanach[38]. W dekoracji często pojawiał się podział tematyczny, gdzie sklepienia i ołtarze poświęcano treściom „niebiańskim", zaś ściany scenom o charakterze historyczno-hagiograficznym, niejednokrotnie akcentując historię fundacji i uznanie dla fundatorów[39]. Przykładem może tu być wystrój kościołów Norbertanek w Imbramowicach (1716-1722 r.)[40] oraz Franciszkanów w Nowym Korczynie (1753-1761 r.)[41]. Treści o podobnej

[34] Regestr sióstr Zakonu św. Ojca Benedykta panien klasztoru staniąteckiego (...) z rozkazania na wizytacyey zaczęty (...) Jerzego Radziwiłła kardynała biskupa krakowskiego roku 1597 (...) teraz (...) nowo erygowany (...) y przepisany Roku Pańskiego 1760 (...) ręką Panny Katarzyny Pachówny, por. ABS – sygn. 43, s. 66.

[35] T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Sztuka ziemi krakowskiej*, Kraków 1982, s. 421.

[36] K. Jóźkiewicz, *Andrzej Radwański – malarz*, s. 185.

[37] B. Krasnowolski, *Historia klasztoru Benedyktynek*, s. 439.

[38] Ibidem, s. 176.

[39] Ibidem.

[40] H. Pieńkowska, *Dzieje i fabryka kościoła oraz klasztoru Norbertanek w Imbramowicach*, FHA, r. XIV, 1978, s. 84-89.

[41] B. Krasnowolski, *Późnobarokowa polichromia kościoła Franciszkanów w Nowym Korczynie*, BHS, r. XL, 1978, s. 41-52.

tematyce spotykamy także u Radwańskiego, w polichromii kościołów w Jędrzejowie i Staniątkach.

W malarstwie ściennym kościoła Cystersów w Jędrzejowie i Benedyktynek w Staniątkach możemy wyróżnić dwie grupy tematyczne: wątki wizyjne i treści historyczno-hagiograficzne. Grupę bezpośrednio odwołującą się do rzeczywistości nadprzyrodzonej tworzą malowidła o treści maryjnej, pasyjnej i dotyczącej życia zakonnego.

Wątek maryjny związany został bezpośrednio, bądź to z wezwaniem kościoła, bądź ze szczególnie rozwiniętym nabożeństwem. W przypadku kościoła w Jędrzejowie spotykamy szczególne nabożeństwo do Maryi Wniebowziętej – patronki zakonu Cystersów, gdzie każdy klasztor nazywany był „Domem Maryi"[42]. W jednym z przęseł kościoła Cystersów widzimy kompozycję, w której Matka Boża poleca Chrystusowi Zakon Cysterski[43]. Natomiast w przęśle na skrzyżowaniu naw i transeptu znajduje się iluzjonistyczna kopuła, namalowana według wzorów Andrea Pozzo, a na jej tle widnieje mistyczna scena zaślubin zakonu z Chrystusem i Jego matką w obecności pierwszych opatów i św. Bernarda z Clairvaux[44]. W Staniątkach motyw maryjny zdobi sklepienie prezbiterium i nawiązujące bezpośrednio w treści do ołtarza głównego. Przedstawiono tam, w trójkątnych polach wyznaczonych przez konstrukcję gotyckiego sklepienia, „geniusze", symbolizujące tajemnice Narodzenia i Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, a także liczne elementy dekoracyjne: lilie, tarczę z imieniem Maryi, kotwicę, niewiastę z jednorożcem[45].

Wątek pasyjny, rozwinięty w polichromii sklepienia wschodnich przęseł korpusu kościoła w Staniątkach, wyrażają m.in. pelikan, banderole z łacińskimi napisami, przedstawienia Chrystusa ujarzmiającego lwa, Jezusa stojącego na balkonie iluzjonistycznie malowanego pałacu Piłata, a także *arma Christi* trzymane przez aniołów[46]. W Jędrzejowie wyraz tych idei spotykamy w przedstawieniach Chrystusa z narzędziami Męki w kompozycjach figuralnych, np. w pierwszym przęśle prezbiterium, gdzie oglądamy alegoryczne przedstawienie Chrystusa, nieba z aniołami i konwentu jędrzejowskiego, pośród iluzjoni-

[42] A. Dudek, op. cit., s. 15.

[43] Polichromię tą zamalowano w niewiadomym okresie, a odkryto w 1964 r., por. A. Dudek, op. cit., s. 74.

[44] Ibidem.

[45] B. Krasnowolski, *Historia klasztoru Benedyktynek*, s. 171-172.

[46] Ibidem, s. 172.

stycznie traktowanej architektury z postaciami czterech Doktorów Kościoła[47].

Ciekawym wątkiem jest gloryfikacja życia zakonnego, a szczególnie zakonów Cystersów i Benedyktynów. W jędrzejowskim kościele temat ten został zrealizowany na przęsłach ramion transeptu, gdzie przedstawiona została działalność misyjna Cystersów w czterech częściach świata, rozwijana: w Azji, Ameryce i Afryce, a której w Europie odpowiada walka św. Bernarda z wielogłowym smokiem – antypapieżem Anakletem. Na ścianach nawy głównej i południowego ramienia transeptu znalazło się kilka przedstawień z życia sławnych Cystersów. Pierwsza para to bł. Eugeniusz III (zm. 1153 r.) – papież, cysters z Clairvaux i Urban IV (zm. 1264 r.) – papież, który ustanowił święto Bożego Ciała. Druga para to Aleksander III (zm. 1181 r.) – jeden z najwybitniejszych papieży średniowiecza i bł. Benedykt XII (zm. 1324 r.) – opat cystersów z Fontfroide we Francji, późniejszy biskup i kardynał. Trzecia para to bł. Bernard (zm. 1170 r.) – kardynał z Clairvaux i św. Hugo (zm. 1194 r.) – kardynał, opat w Bonnevaux. Czwarta para to św. Malachiasz (zm. 1148 r.) – arcybiskup, prymas Irlandii i św. Wilchelm (zm. 1209 r.) – arcybiskup, opat Potigny[48]. W prawym zaś ramieniu transeptu, na ścianach zauważyć można św. Teresę (zm. 1250 r.) – królową Portugalii, bł. Konrada, kardynała (zm. 1277 r.) – opata w Clairvaux i Citeaux, a także Eryka – króla duńskiego w latach 1137-1146[49]. W kościele Benedyktynek zachodnie przęsło poświęcone zostało alegorii świętości życia według reguły św. Benedykta. W kompozycji sceny widzimy alegorię Kościoła wyobrażoną jako niewiastę z tiarą na głowie, kielichem i hostią oraz księgą z siedmioma pieczęciami. Na innych polach sklepiennych zobaczyć można św. Benedykta i św. Scholastykę – twórców i patronów zakonu. W ośmiu polach sklepiennych obu naw bocznych umieszczono symbole Ośmiu Błogosławieństw w postaci figuralnej, m.in. niewiastę odrzucającą ziemskie dostojeństwa, tulącą dzieci, odtrącającą amora, trzymającą baranka, dzban i wagę oraz zakutą w kajdany i pocieszaną przez anioła[50].

[47] A. Dudek, op. cit., s. 74.
[48] *Corpus Inscriptionum Poloniae, Jędrzejów i region jędrzejowski,* t. 1, z. 2, red. J. Szymański, Kielce 1978, s. 73-85.
[49] A. Dudek, op. cit., s. 74-77; KZSP, *Województwo kieleckie*, s. 10; J. Wiśniewski, op. cit., s. 51.
[50] B. Krasnowolski, *Historia klasztoru Benedyktynek,* s. 173.

Do grupy malowideł o treści historyczno-hagiograficznej zaliczyć należy przedstawienia dotyczące zakonu Cystersów i Benedyktynów, sceny z życia świętych patronów oraz fundatorów. W jędrzejowskim kościele artysta przedstawił cztery filie *Cistertium*: Firmitas (La Ferte w Burgundii), Clairvaux, Pontigny i Morimond. Na tym ostatnim znajduje się sygnatura malarza[51]. W Staniątkach przedstawienia związane z historią zakonu to cykl wizerunków papieży oraz dwie sceny figuralne umieszczone na północnej ścianie korpusu: Chrystus nadający przywileje Benedyktynom i cud św. Frydolina. Wizerunki papieży rozmieszczono na ścianach prezbiterium i korpusu. Ujęte w owalne „portretowe" popiersia zostały ozdobione iluzjonistycznymi medalionami, z inskrypcjami zawierającymi imiona i daty śmierci[52].

Przedstawienia związane ze św. Wojciechem czy bł. Wincentym Kadłubkiem – patronami kościołów – to kolejny wątek podjęty przez Radwańskiego. W kościele Cystersów w drugim przęśle obrysowanym owalną, załamaną ramą widać moment chwały bł. Wincentego Kadłubka. Możemy przypuszczać, że w nawie północnej na sklepieniu znajdowały się sceny przedstawiające życie i cuda Wincentego Kadłubka, z których zachowały się tylko: „Kadłubek odwozi siostrę Leszka Białego do Halicza", „Kadłubek rozdaje majątki", „Kadłubek wskrzesza umarłe dziecko". W zamknięciu nawy artysta przedstawił na fresku ugaszenie pożaru Chęcin w 1634 r. za przyczyną Kadłubka[53]. W kościele staniąteckim żywa była tradycja, mówiąca o tym, że nazwa wsi Staniątki wywodzi się od św. Wojciecha, który udając się do Krakowa tam właśnie zrobił sobie odpoczynek, czyli „staniątki". Nie dziwi więc wyeksponowanie w wystroju wnętrza sceny malarskiej, ukazującej śmierć męczeńską biskupa[54].

Inną grupę, ukazaną tylko w polichromii w Staniątkach (na ścianach prezbiterium i zakrystii), stanowią sceny związane z kultem fundatorów klasztoru. Na ścianie południowej Radwański umieścił kompozycję z fundatorami adorującymi Trójcę św., gdzie ukazał fundatora Klemensa, a w oddali klasztor staniątecki. W zachodnim przęśle spotykamy iluzjonistycznie malowane epitafium fundatorów, które obejmuje obramienie portalu do klasztoru i malowane perspektywicznie

[51] J. Wiśniewski, op. cit., s. 51.
[52] B. Krasnowolski, *Historia klasztoru Benedyktynek,* s. 174.
[53] A. Dudek, op. cit., s. 77.
[54] B. Krasnowolski, *Historia klasztoru Benedyktynek,* s. 175.

„okno". Na północnej ścianie prezbiterium przedstawiono śmierć Klemensa Gryfity w bitwie pod Chmielnikiem[55].

W twórczości Andrzeja Radwańskiego zauważyć można ewolucję stylu, który przekształcał się, począwszy od tych jędrzejowskich prac, poprzez tynieckie, u wizytek, aż do prac w Staniątkach[56]. W polichromii kościoła jędrzejowskiego widać wyraźnie wpływ, jaki wywarł na Radwańskiego Franciszek Eckstein przez zastosowanie podobnych rozwiązań w ukazaniu motywów rozbudowanej iluzjonistycznej architektury. Znaczące były tutaj wzory włoskie, m.in. malarstwo Andrea Pozzo. Z czasem artysta redukuje formy i stosuje tylko elementy iluzjonistycznej architektury, czego wyrazem są liczne gzymsy, profile i kartusze[57]. W rzeczywistości prace Radwańskiego stają się czymś w rodzaju pisma obrazkowego, co czyni go rzemieślnikiem, a prace jego stają się mało atrakcyjne[58].

Andrzej Radwański, pomimo zależności od sztuki obcej, reprezentuje w dziejach malarstwa polskiego połowy XVIII w. nurt rodzimy, a twórczość jego posiada charakter sztuki lokalnej[59]. Z pewnością spowodowane jest to faktem, że wykonywane prace były przez niego traktowane jako masowa produkcja, podporządkowująca się licznym odbiorcom. Stan taki nie pozwolił mu na rozwinięcie w pełni swych możliwości artystycznych, choć autor tych prac posiadał także silne inklinacje naukowe[60]. W sposobie ujęcia i przedstawiania postaci Radwański wykazywał bardzo oryginalne, lokalne podejście, co wyrażało się w licznych przedstawieniach o cechach etnicznych, wyobrażeniach szlachty polskiej, ukazaniu zwykłego ludu oraz charakterystycznego stroju i krajobrazu. Takie podejście do sztuki jest zgodne z obyczajami i kulturą w której żył i tworzył[61]. To właśnie kult „swojskości" dyktował mu pewne rozwiązania, inspirował do wydobycia własnych, oryginalnych cech. Tradycjonalizm dzieł Radwańskiego

[55] Ibidem, s. 175-176.
[56] K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz,* s. 197.
[57] B. K r a s n o w o l s k i, *Historia klasztoru Benedyktynek,* s. 178.
[58] K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz,* s. 197-198.
[59] Ibidem, s. 198.
[60] Radwański był ceniony nie tylko jako jeden z lepszych malarzy, ale także jako wybitny teoretyk zagadnień związanych ze sztuką, czego wyrazem są jego małe rozprawy naukowe, jak np. *Przyjacielska rozmowa Industryi z Picturą, przy obecności najj. Pani Prawdy*; *Rozmowa Filozofii z Picturą etc.*; *Rozmowa Pallady z Picturą etc.*, dotyczące wyższości sztuki nad innymi dziedzinami nauki, z podkreśleniem roli malarstwa jako matki wielu umiejętności, por. A. G r a b o w s k i, op. cit., s. 258-259.
[61] Ibidem, s. 198.

z pewnością można traktować, jako kontynuację rodzimych tradycji malarstwa. Ewolucja, jaka dokonała się w jego twórczości, to pewna maniera, którą wypracował artysta, mająca dalekie źródło w stylu „narracyjno – kontynuacyjnym"[62], a także podporządkowanie się wymogom programów ikonograficznych barokowej kultury polskiej, wyrażanej w licznej symbolice[63].

W historii malarstwa polskiego Radwański zajmuje skromne miejsce, choć trzeba przyznać, że jego pracowitość i inteligencja stawiają go wysoko pośród innych artystów tamtego czasu[64]. W porównaniu z Szymonem Czechowiczem, Tadeuszem Kunce-Koniczem, Franciszkiem Ecksteinem, Pallonim czy Molitorami, jest jednak artystą drugorzędnym[65]. Jedynie pod względem malarstwa ściennego dorównuje liczbą prac Stanisławowi Stroińskiemu, malarzowi lwowskiemu, górując nad nim oryginalnością pomysłów[66]. Andrzej Radwański, jak na ówczesne czasy, był artystą nieprzeciętnym. Jego zainteresowania i poglądy na sztukę oraz sama twórczość dają tego wyraz. Dziś trochę zapomniany i niedoceniany, jest żywym przykładem człowieka ceniącego sztukę, który może budzić podziw i uznanie.

KS. TOMASZ ZMARZŁY

Andrzej Radwański (1711-1762). Analyse du contenu idéologique de la peinture murale de l'église des cystérciens à Jędrzejów et de celle des bénédictines à Staniątka

Résumé

Andrzej Radwański, en dépit de sa dépendance vis-à-vis de l'art étranger, représente dans l'histoire de la peinture polonaise de la moitié du XVIII[e] s. un courant natal et ses oeuvres ont un caractère d'art local. Ceci est certainement dû au fait qu'il traitait ses oeuvres comme une production volumineuse, soumise à un large public. Cette situation ne lui permit pas de développer pleinement ses capacités artistiques même s'il possédait

[62] Ibidem, s. 197.
[63] B. K r a s n o w o l s k i, *Historia klasztoru Benedyktynek,* s. 178.
[64] Radwański – jak na ówczesne czasy – posiadał znaczne wykształcenie. Władał biegle językiem łacińskim, niemieckim, interesował się geografią, fizyką, lubił czytać traktaty naukowe pisarzy starożytnych i teoretyków sztuki.
[65] M. K a r p o w i c z, *Malowidła M. A. Palloniego w Polsce,* BHS, r. XXI, 1959, nr 1, s. 12; M. Karpowicz, *Palloni a Del Bene,* BHS, r. XXII, 1960, nr 2, s. 123-139.
[66] K. J ó ź k i e w i c z, *Andrzej Radwański – malarz*, op. cit., s. 198.

aussi une forte inclination scientifique. Dans sa manière de percevoir et de présenter les personnages, Radwański démontrait une approche locale originale, ce qui s'exprimait par différentes représentations à caractère ethnique, celles de la noblesse polonaise, du peuple ordinaire et des costumes et paysages caractéristiques. Une telle approche de l'art est conforme à la tradition et à la culture dans lesquelles il vivait et créait. C'est en effet le culte de la „familiarité", qui lui dictait certaines solutions, l'inspirait à en faire sortir des caractéristiques propres et originales. Le traditionalisme des oeuvres de Radwański pourra être certainement traité comme un prolongement des traditions familiales en peinture. L'évolution qui s'effectua dans sa création, est une manière élaborée par l'artiste, ayant une source lointaine dans le style „narratif et continuatif", mais c'est aussi la soumission aux exigences de programmes iconographiques de la culture polonaise du baroque, exprimée par le symbolisme fréquent.

Dans l'histoire de la peinture polonaise, Radwański occupe une position modeste. Pourtant il faut avouer que son assiduité au travail et son intelligence, le placent très haut parmi d'autres artistes de l'époque. Par contre, en comparaison avec Szymon Czechowicz, Tadeusz Kunce-Konicz, Franciszek Eckstein, Palloni ou Molitorami, il semble être un artiste du second rang. Néanmoins, si l'on se concentre sur le domaine de la peinture murale, il atteint par le nombre de ses oeuvres, le niveau de Stanisław Stroiński, peintre de Lvov, en le dépassant par l'originalité de ses idées. Pour son époque, Andrzej Radwański, fut un artiste hors du commun. Ses centres-d'intérêt et ses opinions sur l'art, ainsi que sa création artistique le démontrent. Aujourd'hui sous-estimé et un peu oublié, il constitue un bel exemple d'homme sachant apprécier l'art et éveiller l'admiration et la reconnaissance.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Ks. Tomasz ZMARZŁY – kapłan diecezji sosnowieckiej, absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (teologia), Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (historii sztuki), doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (teologia kultury).

WALDEMAR ROZYNKOWSKI

KORONACJA FIGURY MATKI BOŻEJ W RYWAŁDZIE KRÓLEWSKIM

Być może już od końca średniowiecza Rywałd rozpoznawalny był jako lokalny ośrodek kultu maryjnego. Kultem otoczona była gotycka figura Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus. Niestety niewiele informacji możemy przytoczyć o jego początkach. Sama figura, pochodząca prawdopodobnie z przełomu XIV i XV wieku, należy do grupy gotyckich tzw. „Pięknych Madonn Tronujących". Została wykonana z drewna i mierzy 74,5 cm wysokości. Według tradycji, figurę wyrzeźbił nieznany z imienia brat krzyżacki, będący członkiem wspólnoty domu zakonnego w Radzyniu Chełmińskim. Początkowo figura miała znajdować się w kaplicy zakonnej w tej miejscowości. Następnie, nie wiadomo jednak dokładnie, kiedy figurę umieszczono w kościele w Rywałdzie[1].

[1] O kulcie maryjnym w Rywałdzie zob. J. F a n k i d e j s k i, *Obrazy cudowne i miejsca w dzisiejszej diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1880, s. 92-96; S. B a r ą c z, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, s. 239-240; S. K u j o t, *Miejsca cudowne Najświętszej Maryi Panny w Prusach Królewskich (Diecezya Chełmińska)*, [w:] *Księga Pamiątkowa Maryańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, t. 2, cz. 1, Lwów 1905, s. 235-237; Z. M ł y n a r s k i, *Matka Boża z Rywałdu*, „Przewodnik Katolicki", R. 62: 1972, s. 320; B. R o d z i e w i c z, *„Witaj nam, witaj, o Rywałdzka Pani". Opiekunka ludu*, „Zorza", R. 15: 1972, nr 44, s. 5; A. Ś l i w i ń s k i, *Uroczystości koronacji Matki Bożej w Rywałdzie*, „Studia Pelplińskie", t. 3: 1973, s. 278-280; J.L. G a d a c z, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, Wrocław 1985, s. 210-211; M. K o r o l k o, *Matka Boża Rywałdzka. Kult i teksty liturgiczno-modlitewne*, Warszawa 1986, s. 13-22; W. Z a l e s k i, *Sanktuaria polskie*, Warszawa 1988, s. 34; *Z dawna Polski Tyś Królową. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717-1990*, Szymanów 1990, s. 361-364; G.J. B a r t o s z e w s k i, *Kult Matki Bożej Rywałdzkiej i wpływ osoby Sługi Bożego Stefana kard. Wyszyńskiego na jego rozwój*, [w:] *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium" do „Redemptoris Mater"*, 1964-1987, Częstochowa 1994, s. 127-144; A. P a b i a n, *Sanktuaria i miejsca pielgrzymkowe w diecezji toruńskiej*, [w:] *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość*, t. 1, Toruń 1994, s. 161-163; K. Z i e l i ń s k a -

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 319-327.

W przywołanej historii warto zwrócić uwagę na informacje odwołujące nas do zakonu krzyżackiego. Interesującym jest, że to w jego środowisku doszukiwano się początków kultu Matki Bożej Rywałdzkiej. Zakon krzyżacki rzeczywiście przyczynił się do rozwoju kultu maryjnego na całym obszarze swojego państwa, w tym i w ziemi chełmińskiej. Szczególnymi miejscami, w których kultem otaczano wizerunki maryjne, były kaplice znajdujące się w ich domach zakonnych, zwanych potocznie zamkami[2]. W związku z tym, miejscem, w którym w średniowieczu czczono Najświętszą Maryję Pannę była także na pewno kaplica na zamku w Radzyniu Chełmińskim. Krzyżacy bardzo często w swojej liturgii wspominali Matkę Bożą. Niestety nie wiemy nic pewnego o ewentualnym wizerunku maryjnym w tejże kaplicy. Nie można jednak wykluczyć, mając na uwadze przywołaną wyżej tradycję, że takowy się tam znajdował, a po 1466 roku, czyli po opuszczeniu przez krzyżaków klasztoru w Radzyniu, trafił do kościoła w Rywałdzie. Oczywiście jest to tylko przypuszczenie.

Rozwijający się w kościele rywałdzkim kult maryjny zaczął przyciągać pielgrzymów. W ten sposób rodziło się lokalne sanktuarium maryjne w diecezji chełmińskiej w granicach, bowiem tej diecezji znajdował się interesujący nas ośrodek kultu Matki Bożej. I chociaż miejscowość nie przybrała w wiekach następnych większych rozmiarów, to jednak już od okresu nowożytnego Rywałd był na pewno identyfikowany na zewnątrz poprzez kult maryjny. Potwierdzają to między innymi informacje zawarte w sprawozdaniach po wizytacjach biskupów chełmińskich w XVII i XVIII wieku. Z zapisów tych wiemy między innymi, że spisywano cudowne wydarzenia, które miały się dziać za sprawą wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus. Jedno z nich zostało opisane w wizytacji z 1667 roku, a dotyczyło wskrzeszenia chłopca, prawdopodobnie około 1631 roku[3].

M e l k o w s k a, *Średniowieczne miejsca pielgrzymkowe w ziemiach chełmińskiej, lubawskiej i michałowskiej*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymka w kulturze dawnej Europy*, pod red. H. M a n i k o w s k i e j i H. Z a r e m s k i e j, Warszawa 1995, s. 244-245; *Sanktuaria maryjne diecezji toruńskiej*, pod red. M. M r o z a, W. R o z y n k o w s k i e g o, Toruń 2003, s. 113-119; F. D u c h n i e w s k i, *„Dwie korony". Koronacje sakralnych obiektów maryjnych u Kapucynów Prowincji Warszawskiej*, [w:] *Śladami świętych. Księga pamiątkowa ku czci Gabriela Jana Bartoszewskiego OFM Cap*, Lublin 2007, s. 182-191; W. P o l a k, W. R o z y n k o w s k i, *Z dziejów Sanktuarium Matki Bożej Rywałdzkiej*, Rywałd Królewski 2009.

[2] W. R o z y n k o w s k i, *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, passim.

[3] J. F a n k i d e j s k i, *Obrazy cudowne*, s. 95.

O rozwijającym się kulcie Matki Bożej Rywałdzkiej świadczą najlepiej znajdujące się przy cudownym wizerunku wota. W 1732 roku miało wisieć między innymi 116 srebrnych wotów oraz 18 złotych i srebrnych pierścieni[4]. To właśnie rozwijający się kult maryjny sprawił, że do tej niewielkiej parafii postanowiono sprowadzić zakon, który zaopiekowałby się lokalnym sanktuarium. Udało się zaprosić kapucynów[5]. Ich obecność w Rywałdzie od 1748 roku wyznacza nowy dynamiczny etap w rozwoju kultu maryjnego. Jego rozwój ograniczyły jednak zabory, a w konsekwencji kasata domu zakonnego w Rywałdzie, która miała miejsce w 1825 roku. Po odejściu kapucynów, sanktuarium maryjnym w Rywałdzie opiekowali się przez przeszło sto lat księża diecezjalni. Po 1825 roku osłabł znacznie ruch pielgrzymkowy, jednakże nigdy nie zamarł on całkowicie.

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 roku kult maryjny uległ ożywieniu, czego najlepszym świadectwem były liczne nowe wota, odprawiana systematycznie nowenna oraz ułożone pieśni ku czci Matki Bożej Rywałdzkiej. Ośrodkiem duszpasterskim opiekowali się cały czas księża diecezjalni. Od okresu międzywojennego śledzimy rozwój ruchu pielgrzymkowego. W czasie okupacji Niemcy zaadoptowali budynek poklasztorny na szpital wojskowy. Uciekając z Rywałdu na początku 1945 roku ograbili kościół, w tym i figurę Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus, ze wszystkich srebrnych kosztowności. Rabunku dopełnili żołnierze radzieccy, którzy skradli srebrne i złote naczynia liturgiczne oraz sukienki i pozłacane korony używane dla ozdobienia cudownego wizerunku.

Po zahamowaniu ruchu pielgrzymkowego w czasie okupacji, w pierwszych latach powojennych nastąpiło jego ogromne ożywienie. Związane to było z ponownym przybyciem do Rywałdu kapucynów, co miało miejsce z końcem 1946 roku[6]. W latach pięćdziesiątych przybywało do Rywałdu na święta: Nawiedzenia i Narodzenia Najświętszej Maryi Panny około 10 tys. wiernych. Część czcicieli Matki Bożej Rywałdzkiej przychodziła w zorganizowanych pielgrzymkach pieszych.

---

[4] Ibidem, s. 93.

[5] Z. K r a t o c h w i l, *Klasztor kapucynów w Rywałdzie Królewskim na Pomorzu Nadwiślańskim w latach 1747-1825*, „Rocznik Gdański", t. 43: 1983, z. 1, s. 109-143; J.L. G a d a c z, *Słownik*, t. 1, s. 209-211.

[6] R. P r e j s, *Od Komisariatu Warszawskiego do Prowincji Warszawskiej w jej pięćdziesięcioleciu 1939-2002*, [w:] *W służbie pokoju i dobra*, red. R. P r e j s, Warszawa 2002, s. 115.

Wyruszały one między innymi z: Brodnicy, Gruty, Jabłonowa, Linowa oraz Radzynia Chełmińskiego[7].

Najważniejszym wydarzeniem powojennej historii rywałdzkiego sanktuarium była oczywiście koronacja Madonny Rywałdzkiej i Dzieciątka Jezus. Przygotowywano się do tego wydarzenia przez kilkanaście miesięcy. W latach 1971-1972 historycy sztuki Laurencja i Marek Kaszyccy z Lublina przeprowadzili regotyzację cudownej figury. Także świątynię poddano gruntownej renowacji. Dokumentację historyczną, potwierdzającą kilkuwiekowy kult w Rywałdzie przygotował kapucyn o. Florian Duchniewski. Pismo do Stolicy Apostolskiej o zgodę na koronację wystosował ówczesny prowincjał Prowincji Warszawskiej o. Gabriel Bartoszewski. Zebrana dokumentacja została poparta prośbą ordynariusza diecezji chełmińskiej bp Kazimierza Józefa Kowalskiego (1896-1972). Zgoda na koronację, czyli tzw. bulla koronacyjna, została wystawiona w Watykanie dnia 30 maja 1971 roku.

Datę koronacji ustalono na dzień 3 września 1972 roku, czyli blisko święta patronalnego – Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Przygotowując się na to wydarzenie kapucyni przeprowadzili w okolicznych, kilkudziesięciu parafiach, odpowiednie rekolekcje. Prowadzili je zakonnicy z całej Polski.

W archiwum parafialnym w Rywałdzie Królewskim znajdujemy osobną teczkę, w której zgromadzono materiały archiwalne dotyczące wydarzenia koronacji. Naszą uwagę przykuwa szczególnie sporządzony maszynopis opisu koronacji. Nie jest on podpisany, jednak z publikacji o. Floriana Duchniewskiego dowiadujemy się, że jego autorką jest zapewne s. Krystyna Krycińska z bezhabitowego Zgromadzenia Sług Jezusa, założonego przez bł. Honorata Koźmińskiego[8]. Poniżej prezentujemy ten tekst, który z perspektywy kilkudziesięciu lat staje się dla nas ważnym źródłem, dzięki któremu możemy odtworzyć przebieg tego niecodziennego wydarzenia, nie tylko dla kapucynów, ale i dla diecezji chełmińskiej w okresie powojennym. W pierwszej zdaniach autorka tekstu przybliża nam historię cudownej figury, w kolejnych przechodzi już do szczegółowego opisu koronacji.

[7] W. P o l a k, W. R o z y n k o w s k i, *Z dziejów*, s. 63. Ruch pielgrzymkowy po II wojnie światowej możemy śledzić między innymi na podstawie lektury ogłoszeń parafialnych znajdujących się w Archiwum parafialnym w Rywałdzie Królewskim.

[8] F. D u c h n i e w s k i, *Dwie korony*, s. 188. Trzeba jednak zauważyć, że ostatnie słowa opisu koronacji mogą sugerować, że jego autorem jest bliżej nieznany kapucyn.

ANEKS ŹRÓDŁOWY

Źródło: *Archiwum parafialne w Rywałdzie Królewskim, Koronacja M.B. Rywałdzkiej 3 września 1972 r.; dokument sporządzony na kartkach papierowych formatu A4, maszynopis, stan zachowania dobry.*

Koronacja łaskami słynącej figury Matki Bożej w Rywałdzie Królewskim

Rywałd, mała wioska na Pomorzu, jest miejscem jednym z wielu w Polsce, które Matka Boża obrała na rozdawnictwo swych łask. Czyni to za pośrednictwem statuy wyrzeźbionej w XV wieku przez rycerza[9] zamku w Radzynie Chełmińskim. Początkowo Statua jako figura przydrożna umieszczona była w Radzynia. W niewiadomy jednak sposób zaczęła się zjawiać w odległości o 8 km w Rywałdzie. Przy tym wokół figury ukazywała się niezwykła światłość. Dlatego też już w XV wieku zbudowano w Rywałdzie świątynię[10] i umieszczono w niej figurę.

Ojcowie Kapucyni objęli opiekę nad sanktuarium w r. 1748. Ponieważ istniała już okazała świątynia zbudowano dla nich obszerny klasztor. Służyli oni ludowi licznie gromadzącemu się w dniach odpustu lub innych uroczystości maryjnych, byli świadkami wielu łask, jakie odbierali przychodzący z prośbami do Matki Bożej pielgrzymi. Szczególnie dzieci starcy byli uprzywilejowani przez Panią Rywałdzką.

W czasie kasaty zakonów na terenie zaboru pruskiego przez rząd zaborczy, kapucyni byli zmuszeni opuścić klasztor w Rywałdzie w 1825 r. Opiekę nad sanktuarium przekazali klerowi diecezjalnemu. Powrócili tam dopiero po wojnie drugiej światowej. Ludność okoliczna nieprzerwanie od kilku wieków pielgrzymowała z wiarą i ufnością do Pani Rywałdzkiej i odbierała od niej łaski, doznawała cudów.

Nieżyjący już dziś pasterz diecezji chełmińskiej śp. Ks. Bp Kazimierz Józef Kowalski (†6 V 1972 r.)[11] wraz z Ojcami Prowincji Warszawskiej Kapucynów zdecydowali, że cudowna figura Madonny Rywałdzkiej godną

[9] Dodajmy, że chodzić tu może tylko o członka krzyżackiej wspólnoty zakonnej, która zamieszkiwała zamek-dom zakonny w Radzyniu Chełmińskim.

[10] Parafia w Rywałdzie została erygowana prawdopodobnie na początku XIV wieku, pierwotna świątynia nie zachowała się. W. R o z y n k o w s k i, *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w diecezji chełmińskiej w czasach panowania zakonu krzyżackiego*, Toruń 2000, s. 94, 116, 168.

[11] Bp Kazimierz Józef Kowalski (1896-1972), ordynariusz chełmiński w latach 1946-1972; zob. H. M r o s s, *Bp Kazimierz Józef Kowalski (1896-1972)*, [w:] *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 2, pod red. Z. N o w a k a, Gdańsk 1994, s. 481-482.

jest ukoronowania papieskimi koronami. Rozpoczęły się starania i przygotowania blisko dwuletnie, których punktem kulminacyjnym stały się uroczystości w dniach 2-3 IX 1972 r. Po południu 2-go września przybyło już trzech biskupów, wielu kapłanów diecezjalnych, zakonnych oraz OO. Kapucynów obu prowincji polskich[12].

O godz. 17-ej rozpoczęła się Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem generała zakonu Kapucynów O. Paschalisa Rywalskiego[13] z Rzymu. Wikariusz Kapitulny diecezji chełmińskiej bp Bernard [2] Czapliński[14] w okolicznościowym kazaniu sławił Maryję Rywałdzką, Opiekunkę ludu pomorskiego, podkreślając zwłaszcza ten moment, że uroczystości odpustowe odbywają się w Rywałdzie w dniu Narodzenia Matki Bożej zwanej w Polsce Matką Bożą Siewną[15]. Do niej, więc należy przychodzić po plony – po plony nadprzyrodzone, bo Ona jest Matką Siewną tego wszystkiego, co pochodzi z łaski Jej Syna.

Po Mszy św. uformowała się procesja z Cudowną figurą. Długi szereg zakonników z płonącymi świecami wyruszył na pola klasztorne. Pieśni maryjne rozbrzmiewały daleko w ciszy pogodnego wieczoru. Wierni z radością i wzruszeniem patrzyli z bliska na Madonnę, której skronie nazajutrz miała ozdobić korona – symbol Jej chwały.

Po powrocie do kościoła obecni biskupi, o. generał i obaj polscy prowincjałowie[16] stanęli przy ołtarzu i wspólnie udzielili błogosławieństwa Ludowi Bożemu.

O godz. 20-ej rozpoczęło się czuwanie całonocne kapłanów wraz z wiernymi. W każdej godzinie przewodniczył inny kapucyn.

Pierwsza godzina spędzona u stóp Pani Rywałdzkiej – to hołd młodzieży. Czciła ona Maryję po swojemu – młodzieńczą radością, piosenką przy ognisku rozpalonym tuż przy kościele, cichym zadumaniem nad sprawami Bożymi i ludzkimi, które tak różnie mogą się układać. Na zakończenie przemówił ks. bp Czapliński, ukazując młodzieży szerokie horyzonty świętości, do której Bóg wszystkich powołał i udzielił pasterskiego błogosławieństwa na drogi pełne nadziei. Po godz. 21-ej wszyscy zebrali się w kościele, aby w tę noc poprzedzającą koronację wspomnieć wszystkich

[12] Czyli: Prowincji Warszawskiej i Prowincji Krakowskiej.

[13] O. Paschalis Rywalski (1911-2002), Szwajcar polskiego pochodzenia, funkcje generała pełnił w latach 1970-1982; J.L. G a d a c z, *Słownik*, t. 2, s. 254-259.

[14] Sufragan diecezji chełmińskiej bp Bernard Czapliński (1908-1980) – powołany na to stanowisko w 1948 roku; zob. W. K a s y n a, *Sześć lat u boku bp. Bernarda Czaplińskiego (1908-1980)*, [w:] *Księga Jubileuszowa 350 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1651-2001)*, Pelplin 2001, s. 445-448.

[15] Zob. B. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 2, *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 129.

[16] Tzn. o. Gabriel Bartoszewski – Prowincja Warszawska i o. Aureliusz Puzio – Prowincja Krakowska.

zmarłych, którzy odeszli do wieczności, a przyczynili się w życiu do chwały Pani Rywałdzkiej. W pierwszym rzędzie modlono się za samego twórcę statuy Cudownej – pobożnego rycerza, który nie przeczuwał, jak wielkiego dzieła dokonuje swą pracą. Polecano Bogu wszystkich ofiarodawców, fundatorów kościoła i klasztoru, ojców kapucynów i innych kapłanów, którzy pełnili straż przy sanktuarium, a także wszystkich wiernych, którzy swą serdeczną wiarą rozsławili imię Matki Bożej Rywałdzkiej.

O godz. 22-ej czuwały matki, wypraszając dla siebie i polskich matek męstwo i poświęcenie w życiu codziennym. Ostatnia godzina przed północą była czuwaniem mężczyzn i rachunkiem sumienia ze ślubowań jasnogórskich narodu. O północy odprawiono Mszę św. koncelebrowaną. Uczestniczyli w koncelebrze Ojcowie Kapucyni pod przewodnictwem Prowincjała Warszawskiego O. Gabriela Bartoszewskiego[17]. Kazanie wygłosił prowincjał [3] krakowski O. Aureliusz Puzio[18], podkreślając służebną rolę Maryi w całym dziele odkupienia aż po dzisiejsze czasy. Następna godzina była czasem czuwania OO. Kapucynów obu prowincji. Tematem była wierność powołaniu zakonnemu. Ojcowie i bracia odnowili w milczeniu swe śluby zakonne.

Po nich stawili się przed ołtarzem członkowie III Zakonu. Komisarz III Zakonu Prowincji Warszawskiej O. Apoloniusz Leśniewski[19] odprawił o godz. 2-ej Mszę św. i wygłosił kazanie, w którym zaakcentował kult Maryi jako trwałe dziedzictwo całego zakonu franciszkańskiego po swoim założycielu św. Ojcu Franciszku.

Następne godziny aż do 5-ej upłynęły na modlitwie różańcowej i śpiewie.

O godz. 5-ej odprawił Mszę św. wikariusz kapitulny diecezji chełmińskiej ks. bp B. Czapliński. O godz. 6-ej o. generał w otoczeniu przełożonych klasztorów prowincji warszawskiej i krakowskiej odprawił Mszę św. koncelebrowaną. Do przełożonych wygłosił też krótką homilię

[17] O. Gabriel Jan Bartoszewski, ur. w 1933 roku we wsi Potworów w wielodzietnej rodzinie rolniczej, syn Józefa i Józefy, obłóczyny 15 lipca 1949, profesja wieczysta 15 sierpnia 1954; święcenia kapłańskie otrzymał w 1957 roku, w latach 1970-1976 prowincjał prowincji warszawskiej, doktor prawa kanonicznego, postulator licznych procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych; J.L. G a d a c z, *Słownik*, t. 1, s. 276-279; *Jubileuszowy katalog Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów Prowincji Warszawskiej 1952-2002*, red. R. M a t y k a, R. P r e j s, Warszawa 2002, s. 104.

[18] O. Aureliusz Puzio (1917-1990), profesja wieczysta 3 stycznia 1938, święcenia kapłańskie 20 lipca 1941 roku, w latach 1970-1973 prowincjał prowincji krakowskiej; J.L. G a d a c z, *Słownik*, t. 2, s. 207-208.

[19] O. Apoloniusz Jan Leśniewski, ur. w 1936 roku w miejscowości Góra, syn Mikołaja i Marii Marczuk, obłóczyny 14 sierpnia 1952, profesja wieczysta 6 stycznia 1957, święcenia kapłańskie 19 kwietnia 1959; J.L. G a d a c z, *Słownik*, t. 1, s. 697-698; *Jubileuszowy katalog*, s. 105.

w języku łacińskim. W krótkim kazaniu do wiernych zasadnicze myśli o. generała przekazał o. Gabriel Bartoszewski, Prowincjał. Następnie Msze św. począwszy od godz. 7-ej i 8-ej były koncelebrowane przez biskupów i kapłanów. Po Mszy św. o godz. 8-ej Cudowną Figurę przeniesiono na specjalnie zbudowany przed kościołem ołtarz polowy. Tymczasem wierni nieprzerwanie szli gościńcem i polnymi drogami, jechali samochodami i wszelkiego rodzaju pojazdami ku miejscu świętemu. Ogółem było ponad 20 tys. wiernych i rozdano około 10 tys. Komunii św.

Gdy przed godziną 11-ą miano witać Najdostojniejszego koronatora – Ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego i innych biskupów, zakonnicy z trudem utrzymali wąski przesmyk pod murami dla wozów. Długi szereg kapłanów, zakonników, kanoników, prałatów, biskupów (w liczbie 20-tu)[20] z arcybiskupem poznańskim Antonim Baraniakiem[21], głównym celebransem, z ks. Kardynałem Prymasem koronatorem i współkoronatorami – o. generałem zakonu kapucyńskiego i ks. bpem B. Czaplińskim przesunął się przez bramę, by zająć miejsca na podium przy ołtarzu polowym. Na najwyższe piętro gdzie stała Cudowna Figura, O. Prowincjał Warszawski wprowadził trzech dostojnych koronatorów. Rozpoczął się uroczysty akt koronacji. Zastępca Prowincjała O. Florian Duchniewski[22] odczytał bullę koronacyjną. Po modlitwie, poświęceniu i okadzeniu koron, włożono na skronie Dzieciątka i Bożej Matki dwie piękne złociste korony. Popłynęły dźwięki pieśni (orkiestra dęta) ku czci Matki Bożej Rywałdzkiej, a potem Apelu Jasnogórskiego. [4] Po koronacji biskupi chełmińscy[23], przedstawiciele duchowieństwa, zakonu kapucynów i wiernych parafii rywałdzkiej odmówili wspólnie akt oddania się Matce Bożej Rywałdzkiej. Rozpoczęła się Msza św., w czasie, której wygłosił kazanie Ks. Kardynał Stefan Wyszyński. Mówił o Matce życia, w które wpatrzeć się powinny matki polskie, rodziny polskie i odważnie z poświęceniem dawać życie nowym pokoleniom, których zadaniem jest przekazanie wiary i rozwój narodu pod każdym względem.

Na zakończenie wszyscy biskupi wraz z Ks. Prymasem udzielili pasterskiego błogosławieństwa Ludowi Bożemu. Odśpiewano też „Ciebie Boga wysławiamy", po czym O. Prowincjał O. Gabriel Bartoszewski dziękował koronatorom, duchowieństwu i wiernym za udział i uświetnienie uroczystości oraz za każdą pomoc niesioną w długofalowych przygotowaniach.

Ponownie uformowała się procesja, w której wniesiono ukoronowaną statuę do kościoła i umieszczono w ołtarzu. Akt koronacji dokonany. Boża Matka znów więcej wsławiona na polskiej ziemi, a przez Nią wsławiony Chrystus – Bóg Człowiek, jak podkreślano mocno w kazaniach, że polska maryjność jest chrystocentryczna. [?], zgodnie z wolą samego Pana, który na krzyżu dał nam Matkę, jako opiekunkę naszego pielgrzymowania na ziemi.

Po południu o godz. 16-ej odbyła się procesja z figurą na cmentarzu kościelnym na zakończenie uroczystości.

Należy też dodać, że na cały następny tydzień zaplanowana była oktawa modlitw. Każdego dnia o godz. 17-ej odprawiała się Msza św. podczas której głoszono kazania maryjne, a w niektóre dni odbywały się procesje z Cudowną Figurą.

W niedzielę 10-go września przypadał doroczny odpust Narodzenia NMP. Nadspodziewanie przybyło dużo wiernych by oddać hołd Maryi. Do godz. 11-ej od rana Msze św. odprawiały się w kościele. Kapłani spowiadali i udzielali komunii św. wiernym licznie korzystających z sakramentów św. Uroczysta suma na zakończenie uroczystości koronacyjnych odprawiona została na szczycie przed kościołem, przed Cudowną figurą specjalnie wyniesioną w procesji. Jako specjalny znak Bożej Opatrzności trzeba podkreślić piękną pogodę przez ten cały czas. Dopiero po zakończeniu sumy w niedzielę 10-go września ponownie zaczął padać deszcz.

Dla naszego zakonu Kapucynów jest to wielką radością, że chwała Maryi na ziemi pomorskiej bardziej się rozszerzyła i umocniła, a nasze sanktuarium rywałdzkie zostało podniesione do większej rangi, gdzie Matce Boga Człowieka oddaje się cześć i chwałę.

[20] W uroczystościach oprócz biskupów chełmińskich wzięli udział: abp Antoni Baraniak, bp Piotr Kałwa, bp Franciszek Jop, bp Stefan Bareła, bp Bogdan Sikorski, bp Mikołaj Sasinowski, bp Józef Drzyzga, bp Franciszek Jedwabski, bp Lucjan Bernacki, bp Wacław Wycisk, bp Aleksander Mościcki, bp Tadeusz Szwagrzyk, bp Wacław Skomorucha, bp Jan Obłąk, bp Edward Materski, bp Kazimierz Kluz, administrator apostolski ks. Henryk Gulbinowicz; A. Ś l i w i ń s k i, *Uroczystości*, s. 280.

[21] Abp Antoni Baraniak (1904-1977), salezjanin, kapelan i sekretarz prymasów: Augusta Hlonda i Stefana Wyszyńskiego, arcybiskup poznański (1957-1977).

[22] O. Florian Jerzy Duchniewski, ur. w 1932 roku w Lublinie, syn Stefana i Marii Włodarczyk, obłóczyny 15 lipca 1949, prof. wieczysta 14 lutego 1954, święcenia kapłańskie 13 października 1957, doktor teologii (historii Kościoła); J.L. G a d a c z, *Słownik*, t. 1, s. 392-395; *Jubileuszowy katalog*, s. 103.

[23] Na uroczystościach koronacyjnych był także biskup pomocniczy diecezji chełmińskiej ks. Zygfryd Ignacy Kowalski (1910-1995), zob. H. M r o s s, *Pracownicy naukowo-dydaktyczni Wyższego Seminarium Duchownego. Pelplin 1939-95. Słownik biobibliograficzny*, Pelplin 1997, s. 131-136; W. K a s y n a, *Bp Zygfryd Ignacy Kowalski (1910-1995)*, [w:] *Księga Jubileuszowa 350 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1651-2001)*, Pelplin 2001, s. 449-459. W tym czasie wakowało w diecezji stanowisko ordynariusza, gdyż w maju 1972 roku zmarł bp Kazimierz Kowalski.

Waldemar ROZYNKOWSKI – doktor hab., adiunkt w Instytucie Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

ZDZISŁAW GOGOLA OFMConv

POWSTANIE ZGROMADZENIA SŁUŻEBNIC NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO W KONTEKŚCIE SPOŁECZNO-RELIGIJNYM KRAKOWA NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

Klęska, jaką monarchia austro-węgierska poniosła w wojnie z Prusami w 1866 r. przyspieszyła – trwający już od lat – proces tworzenia się autonomii galicyjskiej. Austria utraciła bowiem wówczas charakter niemieckiego mocarstwa, a hegemonię w tej części Europy Środkowej przejęły Prusy. Również w łonie imperium habsburskiego odczuwalna była opozycja narodów, które znalazły się pod berłem Franciszka Józefa I. Aby zatem zapobiec dalszemu rozpadowi państwa zmieniono kurs polityki wewnętrznej – zrezygnowano z rządów absolutystycznych, na rzecz tendencji liberalnych. Znaczącym wyrazem takiego stanu rzeczy było zaś przekształcenie monarchii absolutnej w konstytucyjną oraz nadanie statusu autonomicznego wybranym prowincjom kraju. W ramach rzeczonych reform Galicja – ze stolicą we Lwowie – otrzymała lokalny parlament i rząd, a tamtejszy Sejm Krajowy uzyskał możliwość decydowania o wielu dziedzinach życia społecznego, w tym o działalności charytatywno-opiekuńczej.

1. Kraków na przełomie XIX i XX w.

Kraków okresu autonomii galicyjskiej, tj. lat 1867-1914, w zakresie swobody rozwoju polskiego życia publicznego i oświaty miał dobre warunki. Był on nośnikiem wielkiej tradycji narodowej, przechowywał pamiątki i świadectwa dawnej świetności Polski, stwarzał również atmosferę sprzyjającą działalności naukowej, politycznej i społecznikowskiej[1].

[1] Zob. J. B i e n i a r z ó n a, J.M. M a ł e c k i, *Dzieje Krakowa*, t. 3: *Kraków w latach 1796-1918*, Kraków 1979, s. 225-383; J. P u r c h l a, *Autonomia galicyjska a rozwój*

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 329-346.

Przełom XIX i XX w. był wreszcie okresem, gdy Królewskie Miasto przekształcało się w ośrodek nowoczesny także i z gospodarczego punktu widzenia. W latach wcześniejszych bowiem – gdy gwałtownie rozwijała się przemysłowa Łódź, a Warszawa awansowała do rangi metropolii – Kraków był jeszcze ciągle *„biedną, pogrążoną w powszechnym marazmie mieściną"*[2]. Nie bez znaczenia dla tak negatywnego stanu rzeczy był zapewne również pożar, który wybuchł tu 18 lipca 1850 r. i zniszczył 160 domów, 4 kościoły oraz 2 klasztory, pozostawiając bez dachu nad głową ponad tysiąc rodzin[3].

Dopiero po 1866 r. – podobnie z resztą jak Lwów – Kraków stał się terenem intensywnej działalności politycznej, kulturalnej i przemysłowej. Już, bowiem dnia 2 lutego wspomnianego roku Sejm Królestwa Galicji i Lodomerii wraz z Wielkim Księstwem Krakowskim uchwalił tymczasowy statut gminy dla stołecznego miasta[4]. Ożywieniu uległ również ruch budowlany, co poniekąd uznać można za jedyny pozytyw wyżej wzmiankowanej pożogi. Dzięki kontaktom ze Śląskiem pruskim wprowadzono wówczas nowe materiały budowlane i technologie. A prowadzone równolegle, dobrze płatne, prace przy fortyfikacjach miejskich spowodowały aktywizację miejscowej ludności i napływ siły roboczej z zewnątrz[5].

Ów Kraków przełomu stuleci nazywany był czasem „polskim Rzymem" i „polskim Piemontem", lecz aby w pełni zrozumieć te porównania trzeba zdać sobie sprawę z całej złożoności zjawiska, jakim było to miejsce[6]. Można, bowiem mówić o istnieniu w owym jednym mie-

Krakowa na przełomie XIX i XX wieku, „Znak", 1984/1, s. 54-71; M. Rożek, *Kraków – skarbiec kultury i sztuki*, Warszawa 1988, s. 85-88.

[2] R. Taborski, *Życie literackie młodopolskiej Warszawy*, Warszawa 1974, s. 174.

[3] Zob. J. Demel, *Pożar Krakowa w 1850 roku*, „Rocznik Krakowski", 1952/32, s. 74; I. Kęder, W. Komorowski, *Ikonografia placu Wszystkich Świętych oraz ulic Franciszkańskiej, Poselskiej, Senackiej i Kanoniczej w Krakowie*, Kraków 2007, s. 113-126; R. Gustaw, *Klasztor i Kościół św. Józefa SS. Bernardynek w Krakowie 1646-1946*, Kraków 1947, s. 151-152; B. Zbroja, *Konkurs na nowy ratusz w Krakowie*, [w:] *Krakowska teka konserwatorska*, t. 7: *Siedziby władz miasta Krakowa*, Kraków 2007, s. 155-176; Tenże, *Wielka rozbudowa krakowskiego magistratu 1906-1913*, [w:] *Krakowska teka konserwatorska*, t. 7: *Siedziby władz miasta Krakowa*, Kraków 2007, s. 177-208.

[4] Zob. A. Chmiel, *Ustrój miasta Krakowa w XIX wieku*, [w:] *Kraków w XIX wieku*, t. 1, s. 112.

[5] Zob. J. Bogdanowski, *Fortyfikacja austriacka na ziemiach polskich w latach 1850-1914*, „Studia i materiały do historii wojskowości", t. 12, cz. 1, s. 76-77; M. Rożek, *Architektura i urządzenie wnętrz pałacu biskupiego w Krakowie*, „Rocznik Krakowski", 1974/45, s. 40-41.

[6] Zob. M. Csomber, *Podróż po Polsce*, Warszawa 1961, s. 101-102; J.S. Harbut, *Mały Rzym*, t. 1-4, Warszawa 1936-1938.

ście kilku „miast". Był, bowiem Kraków arystokratyczny i robotniczy, Kraków inteligencji i artystów, Kraków żydowski i wojskowy, Kraków działaczy niepodległościowych z Józefem Piłsudskim na czele, a wreszcie – Kraków duchowieństwa i ubogich służących oraz Kraków zakładów dobroczynnych[7]. Przy czym realizując temat niniejszego opracowania wypada skupić się przede wszystkim nad tą ostatnią „twarzą" Królewskiego Miasta. A jest doprawdy nad czym się pochylić, skoro w 1881 r. Ludwik Waryński – skądinąd z właściwą dla socjalistów niechęcią względem instytucji kościelnych – stwierdził: *„Uliczne żebractwo nigdzie tak w oczy nie bije, jak w owym polskim Rzymie"*[8].

Pamiętać przy tym należy, iż całe to krakowskie „bogactwo" społeczne mieściło się w XIX stuleciu na niewielkiej powierzchni około 6 km², ściśniętej wieńcem fortów. Rozwój liczebny ludności miasta dotyczył, więc głównie jego przedmieści, gdyż na terenie śródmieścia władze wojskowe zakazywały wznoszenia wyższych budowli[9]. Dopiero z czasem, w wyniku długotrwałych starań, udało się poszerzyć Kraków poza granice pierwszego pierścienia fortyfikacji. Zaś w latach 1910-915 – w wyniku włączenia sąsiednich gmin wiejskich, a w końcu i Podgórza – powierzchnia miasta wzrosła do 47 km²[10]. Tym samym Kraków stał się potężnym centrum polskości, do którego ściągały tłumy rodaków, także z innych zaborów[11].

[7] Zob. A. Położyński, *Marszałek Józef Piłsudski odbrązowiony*, Warszawa 2005, s. 22-27; J. Purchla, *Liberalizm i symbolika, a powstanie nowoczesnego Krakowa*, [w:] *Kraków na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 1983, s. 116.

[8] L. Baumgarten, *Krakowski komisarz policji w służbie carskiego wywiadu*, Kraków 1967, s. 7. Podobną uwagę znaleźć można w sprawozdaniu urzędowym z lat 60-tych XIX w.: *„Rzadko też, które miasto taką ilością zakładów dobroczynnych jak Kraków poszczycić się może, a mimo tego rzadko gdzie tylu żebraków, tylu ludzi łachmanami okrytych, co w Krakowie spotkać można"*. S. Strzelecki, *Gmina krakowska. Sprawozdanie urzędowe z roku 1867*, Kraków 1868, s. 17.

[9] Wśród budynków użyteczności publicznej, wzniesionych w 2. połowie XIX w. na przedmieściach Krakowa wymienić należy Dom Ubogich im. Helclów (z 1890 r.) oraz Zakład Lubomirskich dla chłopców (z 1893 r.). Równocześnie w zaniedbanej dzielnicy Kazimierz nowe budynki uzyskały szpitale: żydowski przy ul. Skawińskiej i Bonifratrów. Zob. J. Purchla, *Jak powstał nowoczesny Kraków. Studia nad rozwojem budowlanym miasta w okresie autonomii galicyjskiej*, Kraków 1979.

[10] Było to realizacją idei „wielkiego Krakowa", lansowanej przez prezydenta Juliusza Leo. Zob. J. Bogdanowski, *Od miasta-twierdzy, do miasta-ogrodu (przemiany śródmieścia Krakowa)*, [w:] *Kraków na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 1983, s. 89-112.

[11] Zob. J. Dużyk, *Polskie Ateny*, [w:] *Kraków stary i nowy. Dzieje kultury*, red. J. Bieniarzówna, Kraków 1968, s. 303-344.

Niemałe znaczenie dla rzeczonego rozwoju miasta miało jego włączenie w ciąg sieci kolejowej, które nastąpiło w 1847 r. Na przestrzeni kolejnych lat uzyskano stopniowo połączenia na zachód (z Wiedniem, Wrocławiem oraz z Warszawą przez Częstochowę), a także z kierunkiem wschodnim (ze Lwowem). Brakowało natomiast połączeń z terenami północnymi (jeśli nie liczyć linii do Kocmyrzowa), a niewygodne połączenia z południem uruchomiono dopiero z pewnym opóźnieniem. Wiele obiecywano sobie w tym względzie po projekcie budowy wielkiego kanału Wisła – Dunaj, z portem rzecznym właśnie w Krakowie. Do realizacji tegoż przedsięwzięcia nigdy jednak nie doszło[12].

Równocześnie z postępem gospodarczo-budowlanym umacniała się pozycja Krakowa jako ośrodka życia religijnego, co niewątpliwie wiązać należy z odnowieniem w 1880 r. tutejszej diecezji. Z niewielkiego – bo liczącego zaledwie 1258 km^2 powierzchni – wikariatu apostolskiego, stała się ona wówczas okręgiem obejmującym obszar całej Galicji zachodniej (co po dalszym rozszerzeniu w 1886 r. dało 7159 km^2), podległej bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Po trwającym 44 lata wakacie powołano tu także biskupa ordynariusza w osobie Albina Dunajewskiego, któremu dodatkowo przywrócone zostały tradycyjne tytuły książęcy i kardynalski[13]. Szczęśliwym zbiegiem historycznych okoliczności kasaty władz zaborczych uniknęła również znakomita większość przedrozbiorowych zakonów Krakowa. Stąd też u progu ery autonomii w samym mieście działało 11 klasztorów męskich i 13 żeńskich. W następnych dziesięcioleciach liczba ta jeszcze się powiększyła – niektóre zakony powracały (np. Jezuici), inne się rozrastały (np. Misjonarze św. Wincentego, którzy założyli drugi swój dom na Kleparzu), przybywali także przedstawiciele zgromadzeń wypędzonych z innych zaborów (Felicjanki z Warszawy, Urszulanki i Karmelitanki z poznańskiego), wreszcie powoływano do istnienia nowe organizacje (np. Służebnice Najświętszego Serca Jezusowego – sercanki. Wszystko to sprawiło, iż przed I wojną światową w granicach szeroko rozumianego Krakowa istniało już 15 zakonów męskich

[12] Zob. W. Saryusz-Zaleski, *Dzieje przemysłu b. Galicji 1804-1929 ze szczególnym uwzględnieniem historii rozwoju S.A.L. Zieleniewski i Fitzner–Gamper*, Kraków 1930.

[13] Tym samym, po raz pierwszy od blisko 250 lat, w Krakowie rezydował kardynał, co ważniejsze – jedyny wówczas na ziemiach polskich. Zob. S. Dobrzanowski, *Restauracja diecezji krakowskiej w latach osiemdziesiątych XIX wieku*, [w:] *Studia z Historii Kościoła w Polsce*, t. 3, Kraków 1977, s. 3-268; J. Kracik, G. Ryś, *Dziesięć wieków diecezji krakowskiej*, Kraków 1998, s. 183-186.

i 17 żeńskich, przy czym niektóre z nich posiadły po dwa lub nawet więcej domów. Przybyło także w tym czasie 11 krakowskich kościołów i kaplic publicznych[14]. Równocześnie niektóre z rzeczonych ośrodków kultu przybierały na znaczeniu; czego wyrazem były choćby uroczyste koronacje obrazów Matki Boskiej, jakie miały miejsce u Karmelitów na Piasku (w 1883 r.) i u Franciszkanów (w 1908 r.). Nic wiec dziwnego, iż nastroje antyklerykalne, początkowo bardzo silne – zwłaszcza w czasie głośnej sprawy Barbary Ubryk z 1869 r. – stopniowo traciły na sile[15].

Zgodnie z poczynioną wyżej uwagą, społeczeństwo Krakowa, rozwijające się u schyłku XIX w. pod względem liczebności, cechowała znaczna dyferencjacja majątkowa. Pewne wyobrażenie odnośnie istniejącego stanu rzeczy dają informacje, dotyczące warunków mieszkaniowych. Otóż – według spisu ludności z 1910 r. – aż 30% krakowian mieszkało w pomieszczeniach jednoizbowych (rozumianych jako izba z piecem kuchennym), 29% w mieszkaniach jednopokojowych, a jedynie 4% w kompleksach liczących ponad 5 pokoi[16]. Podobne wnioski wysnuć można w oparciu o informacje na temat zarobków, a ściślej – kilkudziesięciokrotnej różnicy miedzy najwyższymi i najniższymi stawkami, jakie obowiązywały w Krakowie przełomu stuleci. Dla przykładu, w 1905 r. – w łonie teoretycznie jednolitej grupy funkcjonariuszy miejskich – prezydent otrzymywał roczną pensję w wysokości 18 tys. koron, wiceprezydent – 8 tys. koron, „plantowy" – 800 koron, zaś stróż nocny – 400 koron. Podobnie w ramach warstwy robotniczej rozpiętość zarobków była znaczna, na przykład w fabryce czekolady im. Piaseckiego majster otrzymywał pensję średnio 6 razy większą aniżeli przeciętna robotnica (tzw. zawijaczka)[17]. W tej ostatniej grupie szczególnie nędznie opłacane były kobiety pracujące w małych wytwórniach lub w chałupnictwie (najczęściej jako szwaczki). Zaś sytu-

[14] Zob. *Elenchus venerabilis cleri tam saecularis quam regularis partis dioecesis cracoviensis*, Cracoviae 1869; *Elenchus venerabilis cleri tam saecularis quam regularis dioeceseos cracoviensis*, Cracoviae 1914.

[15] Zob. W.M. Bartel, *Czy Kraków na przełomie XIX i XX wieku był „polskim Rzymem"?*, [w:] *Kraków na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 1983, s. 74-88.

[16] Zob. K.W. Kumaniecki, *Tymczasowe wyniki spisu ludności w Krakowie z 31 grudnia 1910 roku*, Kraków 1912, s. 11.

[17] Zob. M. Górkiewicz, *Ceny w Krakowie w latach 1796-1914*, Poznań 1950, s. 234, 237; A. Weber, *Geneza i rozwój przemysłu cukierniczego w Krakowie (do roku 1914)*, [w:] *Rozwój przemysłu rolno-spożywczego na ziemiach polskich w XIX i XX w.*, Poznań 1970, s. 105.

acja finansowa służących, które rekrutowały się przeważnie spośród młodych dziewcząt wiejskiego pochodzenia, zależała w dużej mierze od szczodrości i zamożności chlebodawcy[18]. Wypada tu wreszcie wspomnieć o przedstawicielach ubogiej młodzieży gimnazjalnej (tzw. „studentach") i uniwersyteckiej (tzw. „akademikach"), którzy – wegetując czasem na bardzo prymitywnych „stancjach" – utrzymywali się w miarę możliwości z korepetycji i innych dorywczych zajęć[19].

W omawianej społeczności miejskiej nieodmiennie dużą rolę odgrywała arystokracja. Pałace starych rodów – okazałe gmachy Potockich, Lubomirskich, Czartoryskich czy nieco mniejszy Wołodkowiczów – pozostawały ośrodkami życia towarzyskiego elit. Do grona ludzi bardzo zamożnych należeli również przedstawiciele burżuazji przemysłowo-handlowej oraz niektórych grup inteligencji (szczególnie adwokacji, lekarze, wyżsi urzędnicy i profesorowie uniwersyteccy). Wszyscy oni żyli wygodnie na wzór arystokracji, zajmując obszerne mieszkania, zatrudniając służbę i korzystając z dóbr kultury[20]. Znaczącą – również pod względem liczebności – warstwę społeczną Krakowa stanowiło wreszcie duchowieństwo. Miała tu przecież swą siedzibę kuria biskupia, działało – odnowione przez kard. J. Puzynę – seminarium diecezjalne i Wydział teologiczny UJ oraz blisko 50 kościołów. Niebagatelną armię ludzi stanowili także – wspominani już – przedstawiciele zakonów męskich (ponad 650 osób) i żeńskich (ponad 830)[21].

Jednak obok tychże „szlachetnych" środowisk krakowskich rozrastające się miasto wytworzyło także – trudną do liczbowego określenia – grupę ludzi, którzy nie zdołali przystosować się do nowych warunków

[18] Zob. J. B a d e n i, *Obrazki z krakowskiej nędzy*, Kraków 1897, s. 3-21; Z. D a s z y ń s k o - G o l i ń s k a, *Robotnicy młodociani w rzemiośle i rękodziełach Krakowa*, „Czasopismo Prawnicze i Ekonomiczne", R. 14:1913, s. 28-139; Tenże, *Wywiad nad położeniem robotników wykwalifikowanych w Krakowie*, „Czasopismo Prawnicze i Ekonomiczne", R. 3:1902, s. 174-219.

[19] Zob. J. B a d e n i, dz. cyt., s. 61-68.

[20] Zob. K.W. K u m a n i e c k i, dz. cyt., s. 14-15. Co ciekawe wśród głównych miast monarchii austriackiej to właśnie w Krakowie pracowała największa liczba służących. Dane z 1880 r. informują, bowiem, iż na tysiąc gospodarstw domowych w Wiedniu służbę zatrudniało 283, w Grazu – 334, w Pradze – 337, w Brnie – 260, we Lwowie – 337, a w Krakowie – 464. W następnych latach proporcje te uległy, co prawda pewnej zmianie, jednak Królewskie miasto Galicji nadal przodowało w tym względzie. Zob. K.M. M o r a w s k i, *Kraków przed trzydziestu laty*, Warszawa 1932, s. 28.

[21] Przy czym najliczniej reprezentowani byli jezuici – 240 i misjonarze św. Wincentego – ok. 140; wśród zakonów żeńskich przodowały natomiast szarytki – ok. 240 sióstr i felicjanki – 85. Zob. *Elenchus venerabilis...*, Cracoviae 1914, s. 190-268.

i schodzili na margines społeczny. Oni to – wraz z osobami starszymi, które nie miały zabezpieczonych środków do życia – tworzyli gromady żebracze „dziadów" i „dziadówek". Było wśród nich wiele autentycznej nędzy, ale także sporo sprytnych wydrwigroszów. Zwalczanie plagi natrętnego żebractwa metodami administracyjnymi, jak zatrzymywanie w areszcie miejskim lub odstawianie do miejsca urodzenia czy zamieszkania, w praktyce nie przynosiło większych rezultatów[22].

Cała ta mozaika ludnościowa nadawała specyficznego charakteru poszczególnym dzielnicom Krakowa, które też znacznie różniły się między sobą. Najbogatszą i najbardziej elegancką stała się dzielnica Piasek, gdzie budowano nowoczesne kamienice czynszowe i chętnie osiedlała się zamożna inteligencja wraz ze swoją służbą. Statystyczne zagęszczenie mieszkań było tu – obok Śródmieścia – najkorzystniejsze wśród dzielnic miasta (w 1880 r. przypadało 1,5 osoby na jedną izbę), notowano tu także najmniejszą liczbę analfabetów (w 1900 r. 17,5%, przy średniej wynoszącej 24%), ale również największą zapadalność na gruźlicę (zapewne za sprawą licznej grupy służących)[23].

Najbardziej natomiast zaniedbaną częścią Krakowa był Kazimierz – od XIV do końca XVIII w. będący osobny miastem, zamieszkałym od czasów średniowiecza przez ludność żydowską i posiadającym własny plac targowy przy ul. Szerokiej, cmentarz, kilka bożnic oraz wiele instytucji użyteczności publicznej[24]. U schyłku XIX stulecia dzielnica ta była najbardziej przeludnionym obszarem miasta, zwłaszcza w swej części północno – wschodniej (tj. na terenie dawnego getta żydowskiego). Dane źródłowe z 1880 r. informują, iż ilość osób przypadająca tu na jedną izbę wynosił od 3,59 nawet do 6; podczas gdy średnio dla Krakowa wskaźnik ten równy był 1,95. Spis ludności z 1910 r. pozwala stwierdzić, iż z biegiem czasu sytuacja ta nie uległa poprawie – nadal dominowały tu małe mieszkania jednoizbowe[25]. Nie dziwi wiec fakt, iż kazimierska biedota reprezentowała wyjątkowo niski poziom edukacji[26], a opłakane warunki higieniczne pozwały kolejnym epidemiom zbierać wśród niej obfite żniwo. Szczególne spustoszenie czyniła gruźlica – będąca przyczyną 26% zgonów mieszkańców Kazimierza – dalej

[22] Zob. J. B a d e n i, dz. cyt., s. 21-61.

[23] Zob. J.S. B y s t r o ń, *Rozwój demograficzny dzielnic Krakowa. Tworzenie się centrum wielkomiejskiego w Krakowie*, „Ekonomista", R. 15:1915, t. 1-2, s. 159-160.

[24] W 1880 r. Żydzi stanowili 82% mieszkańców dzielnicy Kazimierz, zaś w 1910 r. – 75%.

[25] Zob. K.W. K u m a n i e c k i, dz. cyt., s. 24-25.

[26] W 1900 r. analfabetami było 32% mieszkańców Kazimierza i 38% mieszkanek tejże dzielnicy.

płonica (szkarlatyna), tyfus brzuszny i błonica (dyfteryt)[27]. Sytuacja ta zmieniła się nieco dopiero po 1901 r., kiedy to uruchomienie wodociągu poprawiło stan sanitarny miasta[28]. Dla zmniejszenia zachorowalności oraz spadku śmiertelności wśród dzieci spore znaczenia miało także rozpoczęcie stosowania w lecznictwie surowicy (1896 r.).

Wreszcie słów kilka należy powiedzieć o składzie narodowościowym społeczeństwa krakowskiego z przełomu XIX i XX w. Co zaś ciekawe skład ów – w przeciwieństwie do innych miast Galicji wschodniej – wykazywał małe zróżnicowanie. Mieszkały tu bowiem praktycznie tylko dwie grupy narodowe: Polacy i Żydzi. Przy czym liczba tych ostatnich wahała się od 35% w połowie XIX stulecia do 23-24% w pierwszych dziesięcioleciach wieku następnego[29]. Wyznawcy religii mojżeszowej tworzyli odrębny świat kulturowy i obyczajowy, w którym – pomimo znacznej biedy – mało było żebraków i rzadko występowały przypadki pijaństwa[30].

Przedstawiona powyżej, ciężka sytuacja życiowa znacznej części mieszkańców Krakowa z przełomu XIX i XX w. wynikała więc z ówczesnego położenia gospodarczego Galicji, ale także z niesprawiedliwości społecznej obowiązującego ustroju oraz zaniedbań osób, które mogły pomóc uboższym od siebie.

2. Ks. Józef Pelczar w środowisku krakowskim (1877-1899)

Dnia 19 marca 1877 r. ks. Józef Sebastian Pelczar[31] otrzymał od cesarza tytuł profesora zwyczajnego Uniwersytetu Jagiellońskiego

[27] Zob. L. B i e r, *W sprawie zdrowotności Krakowa*, Kraków 1905, s. 11-32; M. H a m b u r g e r, *Śmiertelność z gruźlicy i zapalenia płuc w Krakowie od 1900 r. do 1913 r.*, „Gruźlica", R. 1:1925/26, s. 131-143, 198-203, 268-278.

[28] Do tego bowiem momentu jedna łazienka przypadała na 389 mieszkańców Krakowa; Kazimierz zaś szczególnie dotkliwie odczuwał brak łaźni ludowej. Zob. J. T a m b o r, *Trwanie życia ludzkiego w Krakowie w okresie od r. 1881-1925*, [w:] *Prace Komisji Antropologii i Prehistorii PAU*, t. 4, Kraków 1930.

[29] Zob. J. P u r c h l a, *Z dziejów mieszczaństwa krakowskiego w XIX i X wieku*, „Znak", 1985/9-10, s. 109-125; *Statystyki miasta Krakowa*, Z. 1:1887-Z. 12:1912.

[30] Zob. J. B a d e n i, dz. cyt., s. 63-72.

[31] Józef Sebastian Pelczar urodził się 17 stycznia 1842 r. w Korczynie k. Krosna. 17 lipca 1864 r. otrzymał w Przemyślu święcenia prezbiteratu. Od sierpnia 1864 r. do grudnia 1865 r. pracował w parafii samborskiej, a następnie (w latach 1865-1868) odbywał studia w Rzymie, które zakończył uzyskując dwa doktoraty: z teologii i prawa kanonicznego. Po powrocie do kraju przyszły święty pracował krótko w parafiach Wojutycze i Sambor, a następnie – jako wykładowca seminarium duchownego – w Przemyślu. Zob. J. Z w i ą z e k, *Młodość i studia Józefa Sebastiana Pelczara*, [w:] *Józef Sebastian Pelczar w przededniu beatyfikacji*, Kraków 1992, s. 11-24.

oraz nominację na wykładowcę historii Kościoła i prawa kanonicznego na tejże uczelni. Miesiąc później przyjechał on do Krakowa i zatrzymał się w klasztorze oo. Franciszkanów, gdzie też mieszkał przez kolejnych 7 lat, codziennie odprawiając Mszę Święta przed obrazem Matki Bożej i nierzadko sprawując posługę spowiednika.

W chwili, gdy ks. Pelczar dołączył do grona kadry naukowej Uniwersytetu Jagiellońskiego uczelnia ta zdołała już przełamać – trwający ponad 200 lat – kryzys. Od 1870 r. – kiedy to proces germanizacji placówki został zahamowany, a język polski zaprowadzono w miejsce niemieckiego – Wszechnica Krakowska dorównywała swym poziomem słynnym uczelniom świata. Jedynie Wydział Teologiczny nie nadążał za postępem innych fakultetów, wywołując wewnątrzakademickie konflikty. W końcu lat 70-tych XIX stulecia posiadał on bowiem tylko 2 profesorów i zaledwie 20 studentów, głownie zakonników. Tym samym rzeczony Wydział nie miał prawa nadawania stopnia doktora i – jako nie posiadający większego znaczenia w strukturze uczelni– nie brał udziału w wyborze jej rektora.

Jako wykładowca ks. Pelczar podejmował wysiłki, aby doprowadzić do zbliżenia między Uniwersytetem Jagiellońskim i Stolicą Apostolską. A w roku akademickim 1882/83 został on wybrany na rektora krakowskiej uczelni[32]. Z tego tytułu wygłosił w Sejmie Lwowskim dwa przemówienia: pierwsze – mające na celu uzyskanie gruntu pod budowę nowych klinik uniwersyteckich w Krakowie i drugie – dotyczące utrzymania charakteru religijnego szkoły oraz wszechstronnego podniesienia poziomu kadry nauczycielskiej. Dnia 26 maja 1883 r. ks. Pelczar położył kamień węgielny pod budowę gmachu Collegium Novum, który 4 lata później oddany został do użytku.

Pracę naukową przyszłego świętego dopełniała i wieńczyła jego działalność duszpasterska, którą prowadził w wielu kręgach krakowskiego społeczeństwa. Był on wybitnym kaznodzieją, kierownikiem duchowym i rekolekcjonistą[33]. Aby zaś przygotować Kościołowi gor-

[32] W tym czasie w skład – powiększonego już nieco – grona wykładowców Wydziału Teologicznego UJ wchodzili: ks. S. Pawlicki (dziekan Wydziału), ks. W. Chołkowski, ks. T. Gromnicki, ks. S. Knapiński, ks. Z. Leńkiewicz, ks. M. Morawski TJ, ks. J. S. Pelczar, ks. E. Skrochowski, ks. S. Spis.

[33] Zob. K. P a n u ś, *Wielcy mówcy katedry na Wawelu*, Kraków 2008, s. 261-278; J. P e l c z a r, *Kazania na uroczystości i niektóre święta Najświętszej Panny Maryi*, Kraków 1889; *Błogosławiony Józef Sebastian Pelczar. Mowy i kazania 1877-1899*,

liwych kapłanów, za zgodą miejscowego ordynariusza – bpa Jana Puzyny, propagował wśród kleru Bractwo Kapłańskiej Adoracji Najświętszego Sakramentu. Aż do momentu otrzymania nominacji biskupiej był on także przewodniczącym tegoż towarzystwa, a i po wyjeździe do Przemyśla nadal pozostał aktywnym członkiem Bractwa oraz do końca życia praktykował codziennie godzinną adorację Eucharystii[34].

W latach 1895-1899 ks. Pelczar kierował również Sodalicją Mariańską Kapłanów, której celem było pogłębienie ducha maryjnego i szerzenie czci Najświętszej Panny Maryi Królowej Korony Polskiej. Był, bowiem pewny, iż kapłani oddani Matce Bożej zdolni są odnowić duchowo cały naród[35]. Zgodnie z tym przekonaniem – w wygłaszanych przez siebie kazaniach maryjnych – wzywał nieustannie do walki z wadami narodowymi, wypełniania obowiązków stanu, świętości życia oraz katolickiego wychowania młodzieży.

Ową działalność duszpastersko-formacyjną ks. Pelczar łączył także umiejętnie z pracą społeczną i charytatywną; uważając, iż dopiero takie połączenie jest warunkiem uzyskania pozytywnych efektów. Wspomagał, więc tanią kuchnię studencką na Smoleńsku, a także wspierał finansowo i organizacyjnie Towarzystwo św. Wincentego a Paulo, pełniąc nawet przez kilka lat funkcje prezesem jego Rady Nadzorczej[36]. Był wreszcie pomysłodawcą inicjatyw służących oświacie i kulturze. Z jego to, bowiem inspiracji zaczęła w Krakowie wychodzić „Prawda" – katolickie czasopismo, przeznaczone dla ludu[37].

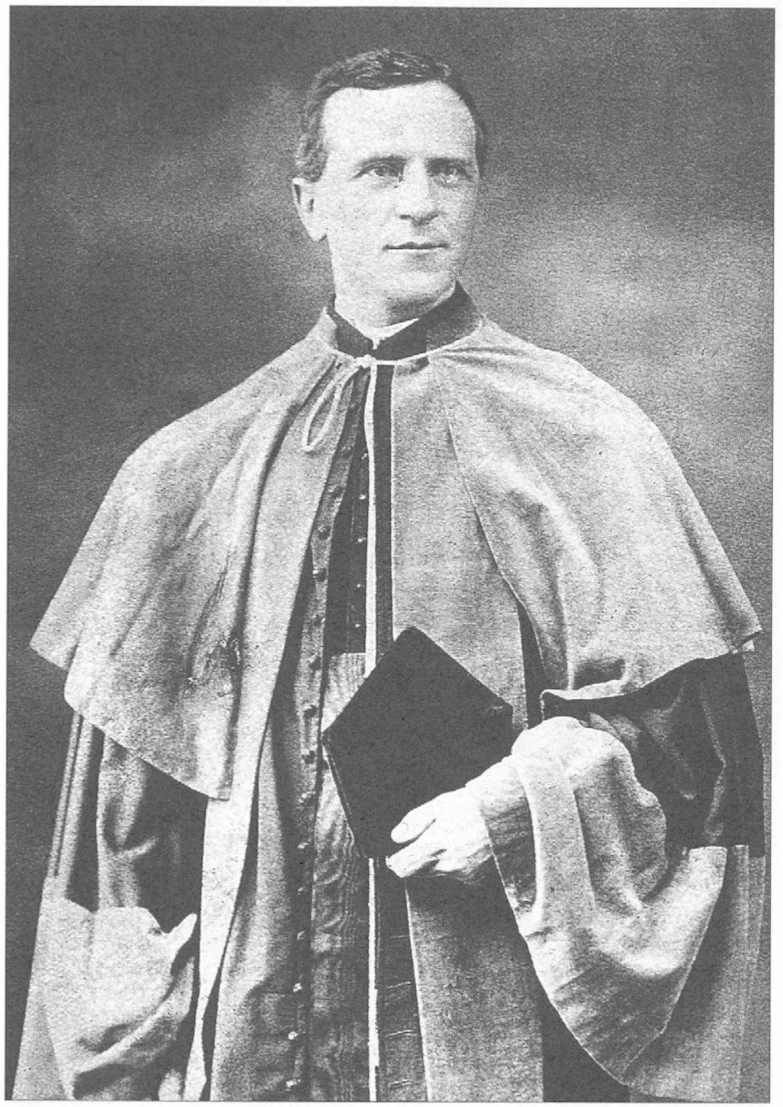
[w:] *Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, T. VII, red. A. K u b i ś i inni, Kraków 1998.

[34] Zob. K.M. K a s p e r k i e w i c z, *Z otwartym sercem ku Bogu i ludziom*, Kraków 1991, s. 31-33.

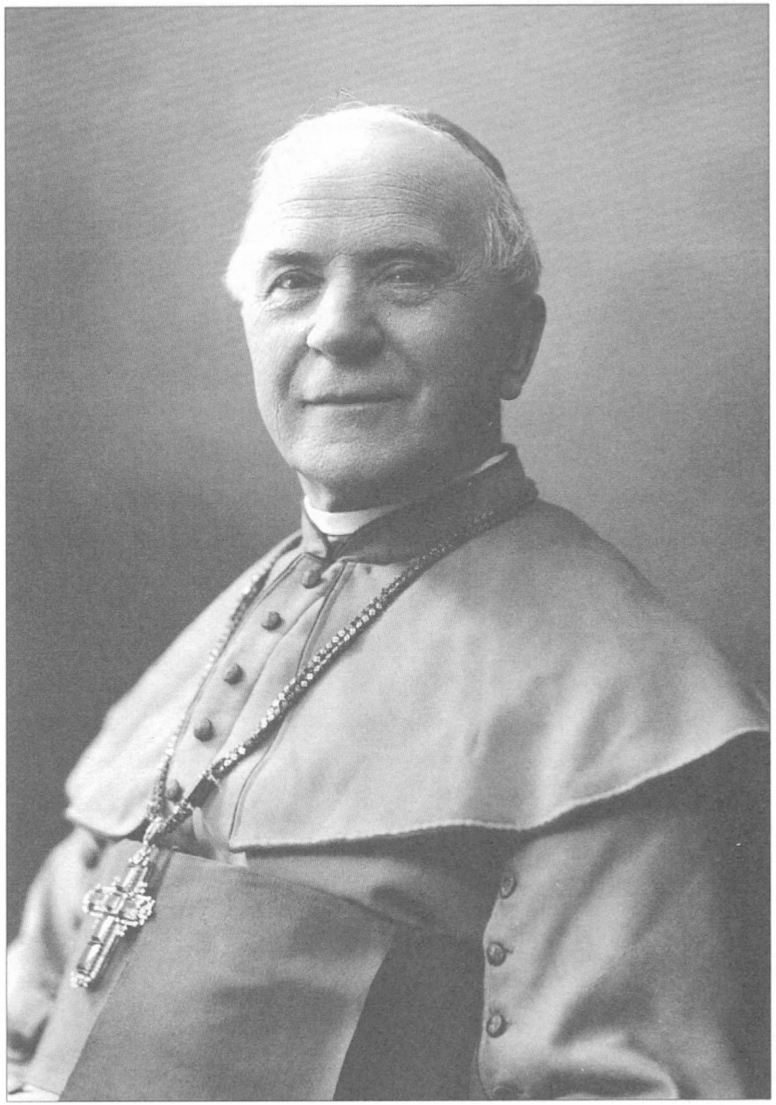
[35] Zob. M. K r a s, *Bp Józef Sebastian Pelczar. Wybór pism*, „Nasza Przeszłość", t. 29, s. 112; C. N i e z g o d a, *Józef Sebastian Pelczar czciciel Maryi Niepokalanie Poczętej*, „Studia Franciszkańskie", 1986/2, s. 182-204. Z resztą również i tą inicjatywę kontynuował nadal jako biskup przemyski. Zob. *Mowa Najp. Arcypasterza J. S. Pelczara na zjeździe Księży Moderatorów w Polsce*, „Kronika Diecezji Przemyskiej. Pismo diecezjalne", R. 23:1923, Z. 9-10, s. 119-126.

[36] To właśnie w Towarzystwie św. Wincentego ks. Pelczar zetknął się z Adamem Chmielowskim, dziś św. Bratem Albertem. Zob. D. S y n o w i e c, *Błogosławiony Brat Albert założyciel zgromadzeń zakonnych*, „Nasza Przeszłość", t. 67, s. 27-90; S. S m o l e ń s k i, *Cechy charakterystyczne duchowości Brata Alberta (1845-1916)*, [w:] *Chrześcijanie*, red. B. B e j z e, Warszawa 1974, s. 125-133.

[37] K.M. K a s p e r k i e w i c z, *Z otwartym sercem...*, s. 39.



J.S. Pelczar jako dziekan Wydziału Teologicznego UJ (1882-1883)



J.S. Pelczar jako biskup diecezji przemyskiej

3. Ks. Józef Sebastian Pelczar – założyciel Zgromadzenia

W 1891 r. ks. Józef Sebastian Pelczar wystąpił z projektem, aby – za przykładem Lwowa – utworzyć w Krakowie Bractwo Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej, ukierunkowane na pracę społeczną. Inicjatywa ta doczekała się realizacji 3 maja tegoż roku, w setną rocznicę ogłoszenia Konstytucji 3 Maja. Nowopowstałe Bractwo postawiło sobie za cel opiekę nad młodzieżą pracującą i służącymi. Rozpoczęto od utworzenia w Krakowie Związku Terminatorów i zorganizowania przytuliska dla służących, które chwilowo pozostawały bez pracy lub podupadły na zdrowiu. W ośrodku tym zapewniano im bezpłatne mieszkanie, opiekę moralną oraz możliwość kształcenia się. Bezpośredni nadzór nad funkcjonowaniem schroniska sprawowała świecka ochmistrzyni, zaś pomocą służyły jej członkinie Bractwa[38].

Pomyślny rozwój tychże inicjatyw przekonał ks. Pelczara o potrzebie powstania na terenach Galicji zgromadzenia zakonnego, które podjęłoby się opieki nad służącymi i pielęgnacji osób chorych w ich domach. Idąc więc za radą kard. Albina Dunajewskiego i zebrawszy grono kandydatek, założył on dnia 15 kwietnia 1894 r. Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego[39]. Dzieło to wiązało się z ogromem nowych obowiązków, jakie spoczęły na barkach przyszłego świętego – trzeba było napisać ustawy zakonne, dawać rekolekcje siostrom i nowicjuszkom, zajmować się wieloma sprawami, tak natury duchowej jak i materialnej – a to wszystko nierzadko przy braku zrozumienia i niechęci ze strony otoczenia. Na szczęście jednak ks. Pelczar spotkał na swej drodze wiele niezwykle pomocnych i ofiarnych osób, wśród których niewątpliwie wymienić należy pierwszą sercankę, współzałożycielkę i wieloletnią przełożoną Zgromadzenia – Matkę Klarę Ludwikę Szczęsną[40].

---

[38] Zob. K. G ó r s k i, K.M. K a s p e r k i e w i c z, *Sługa Boży Józef S. Pelczar biskup przemyski. Szkic biograficzny*, Rzym 1972; „Nasza Przeszłość", t. 51, s. 227-231.

[39] Zob. J. N ę d z a, *Zgromadzenie Sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego (1894-1938)*, „Nasza Przeszłość", t. 41, s. 135-243; M. R o ż e k, B. G o n d k o w a, *Kościoły Krakowa. Leksykon*, Kraków 2002, s. 127-128. Pełna nazwa łacińska Zgromadzenia brzmi Congregatio Servularum Sacratissimi Cordis Iesu (SSCJ), a jego hasło: „Chwała Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Chwała na Wieki". Siostry noszą czarny habit, przepasany białym sznurem, na habicie zaś czarny szkaplerz z wyhaftowanym sercem – symbolem Najświętszego Serca Jezusowego.

[40] Klara Ludwika Szczęsna urodziła się 18 lipca 1863 r. w Cieszkach (diecezja płocka). Mając 23 lata uczestniczyła w rekolekcjach, prowadzonych przez bł. Honorata Koźmińskiego w Zakroczymiu. Pod ich wpływem wstąpiła do bezhabitowego Zgroma-

Jako zasadnicze cele nowopowstałej wspólnoty – oprócz wyżej opisanej działalności charytatywnej – ustanowiono: ciągłe dążenie każdej Sercanki do osobistej świętości drogą rad ewangelicznych oraz szerzenie kultu Najświętszego Serca Jezusowego. Z racji swego powołania Siostry miały także być apostołkami miłości Chrystusa przez dążenie do odzwierciedlania w sobie Jego cnót, zwłaszcza cichości i pokory, oraz przez pełnienie w duchu ewangelicznej służby uczynków miłosierdzia, określonych w konstytucjach zakonnych[41].

Od samego początku Zgromadzenie rozwijało się pomyślnie; początkowo w ówczesnych diecezjach Galicji i Królestwa Polskiego, a stopniowo także wśród polonii francuskiej. W ciągu pierwszych 15 lat jego istnienia powstało 5 domów i wiele pomniejszych placówek. Zaś oprócz działalności opiekuńczo-wychowawczej wobec służących oraz posługi osobom chorym w ich domach, Sercanki podjęły również pracę w szpitalach, domach pomocy, przedszkolach, ochronkach i sierocińcach. Obejmowały także opiekę nad działami gospodarczymi w seminariach duchownych, pałacach biskupich, domach księży emerytów i internatach katolickich placówek edukacyjnych. Przy czym Zgromadzenie prowadziło również dwie własne szkoły gospodarstwa domowego dla młodzieży żeńskiej (w Korczynie i Przemyślu) oraz organizowało kursy szycia dla dziewcząt, a nawet posiadało własną drukarnię w kieleckiej Karczówce[42].

W 1908 r. Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego zostało afiliowane do Zakonu Braci Mniejszych Konwentual-

dzenia Sług Jezusa. W 1893 r. przybyła do Krakowa i na prośbę ks. J. S. Pelczara objęła funkcję ochmistrzyni w tamtejszym przytulisku Związku Terminatorów. Natomiast po utworzeniu Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego s. Ludwika Szczęsna została jego pierwszą przełożoną i mistrzynią. Dnia 2 lipca 1895 r. złożyła profesję zakonną w nowopowstałym Zgromadzeniu. Obowiązki przełożonej generalnej Sióstr Sercanek Ludwika Szczęsna pełniła do końca swego życia, tj. do 7 lutego 1916 r. Zob. C. N i e z g o d a, *Matka Klara Szczęsna*, Kraków 1993. Dnia 25 marca 1994 r. rozpoczął się w Krakowie proces beatyfikacyjny s. L. Szczęsnej, a już rok później akta procesu diecezjalnego zostały zamknięte 15 kwietnia 1996 r., przekazane 17 kwietnia 1996 r. do Watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Etapy procesu, informacje o procesie podaje ks. K. P a n u ś, *Matka Klara Ludwika Szczęsna*, Kraków 2007, s. 98.

[41] Zob. *Konstytucje Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 1984.

[42] Zob. Archiwum Państwowe w Rzeszowie, Oddział Przemyśl, Kronika Szkoły Gospodarczej Sióstr Sercanek w Przemyślu, sygn. 3851; J. N ę d z a, dz. cyt., s. 135-243; Kronika diecezji przemyskiej, „Pismo Diecezjalne", R. 20:1920, Z. 3-6, s. 68.

nych[43]. Przy czym taki stan rzeczy wyjaśnić można bliskimi związkami ks. Pelczara z duchowością franciszkańską oraz jego przynależnością do III Zakonu św. Franciszka[44]. Natomiast w roku następnym wspólnota otrzymała dekret pochwalny Stolicy Apostolskiej; zaś w 1912 r. – ostateczne zatwierdzenie istnienia Zgromadzenia, mocą decyzji papieża Piusa X[45].

[43] *Dekret afiliacji do Zakonu OO. Franciszkanów*, [w:] *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 1984, s. 3: *„My Br. Dominik Reuter de Trentonio N.C. Doktor Sztuk Pięknych i świętej Teologii, po Seraficznym Patriarsze 107-my z rzędu Generał całego Zakonu OO. Franciszkanów Wszystkim Siostrom Służebnicom Najświętszego Serca Jezusowego Pozdrowienie w Panu i błogosławieństwo serafickie. Przychylając się chętnie do próśb Waszych, świeżo nam przedłożonych, na mocy władzy udzielonej łaskawie Naszemu Zakonowi przez św. Kongregację Biskupów i Zakonników dnia 2 grudnia 1905 r., tudzież na mocy władzy nam przysługującej, całą Waszą Kongregację ze wszystkimi poszczególnymi członkami tak obecnymi jak i przyszłymi do naszego pierwszego jak i drugiego Zakonu przyłączamy i za przyłączoną uznajemy. Przeto według dekretu św. Kongregacji Odpustów z dnia 25 sierpnia 1903 r. na podstawie Naszego niniejszego pisma Wy wszystkie i każda z osobna a wraz z Wami także wszyscy wierni będą mogli korzystać, z zachowaniem zwykłych przepisów, w kościołach i kaplicach Waszych publicznych ze wszystkich odpustów, które są przyznawane kościołom tak pierwszego jak drugiego Zakonu. W kaplicach Waszych zaś półpublicznych Wy tylko i ci, którzy z Wami wspólne życie prowadzą, z tych samych, jak wyżej, odpustów korzystać będziecie mogły, z zachowaniem zwykłych przepisów, na mocy drugiego dekretu tejże Kongregacji Odpustów z dnia 22 marca 1905 r. Nadto przez to niniejsze przyłączenie powstaje nawzajem szczególniejsze a bardziej zbawienne uczestnictwo w Panu we wszystkich dobrych uczynkach, które już to w naszym pierwszym, już to w drugim Zakonie, już też w Waszym Zgromadzeniu bywają spełniane. Dan w Rzymie u ŚŚ. Dwunastu Apostołów, dn. 16 listopada 1908 r. Br. Dominik Reuter Min. Gen. Br. Stefan Ignudi Sekret. Gen."*, AGSŁNSJ – Archiwum Generalne Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w Krakowie, Kronika Zgromadzenia, t. 1: Historya Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusowego od 1894 [do 1924], s. 71, sygn. D-H-K 1/1.

[44] Ks. J. S. Pelczar wstąpił do III Zakonu św. Franciszka dnia 3 października 1884 r., a profesję tercjarską złożył w Asyżu dnia 18 kwietnia 1893 r. Nie wydaje się jednak, aby krok ten podyktowany był zasadniczą potrzebą wewnętrzną przyszłego świętego, lecz raczej uznać go należy za swoisty „dodatek" w sferze życia duchowego. Nie wykluczone również, iż ks. Pelczar, nosząc się z zamiarem założenia nowego Zgromadzenia w ramach rodziny franciszkańskiej, sam chciał do niej wcześniej należeć. Zob. AGSŁNSJ, J.S. P e l c z a r, Historya Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusowego, rkps., sygn. D-H-K 1/1; „Echo Trzeciego Zakonu św. Franciszka", 1884/6, s. 196.

[45] Przy czym same Konstytucje Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusowego papieską aprobatę uzyskały nieco później, bo w 1923 r. Zob. *Konstytucje...*, s. 21-22.

Fasada kościoła i klasztoru Sióstr Sercanek w Krakowie
(stan pierwotny i współczesny)

Dramatyczny okres I i II wojny światowej był czasem aktywnej posługi pielęgniarskiej Sercanek w szpitalach cywilnych i wojskowych oraz lazaretach, które tworzono w pobliżu linii frontu. Z kolei w latach 50-tych i 60-tych XX w. Siostry były masowo zwalniane z pracy w szpitalnictwie, a pozwolono im pozostać jedynie w zakładach opieki. Wobec zaistniałej sytuacji Zgromadzenie na szeroką skalę włączyło się w działalność przyparafialną, przede wszystkim zaś w katechizację[46].

Podsumowując zauważyć trzeba, iż dobroczynność w Krakowie ma piękne tradycje, sięgające niejednokrotnie wiele dziesięcioleci wstecz. Przybierała ona postać zarówno pomocy doraźnej, jak i stałych – często hojnych – fundacji. Niektóre z owych staropolskich inicjatyw przetrwały aż do drugiej połowy XIX w., inne zaś zanikły w okresie rozbiorów. Jednak na miejsce tych ostatnich powstały nowe organizacje, które ze świeżą energią wspierały i wspierają nadal osoby potrzebujące pomocy. Przykładem takiego szlachetnego dzieła jest Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, powołane do istnienia dużym wysiłkiem św. Józefa Sebastiana Pelczara i Sługi Bożej Klasy Szczęsnej. Członkiniom tejże wspólnoty należą się dzisiaj – w setną rocznicę ich włączenia do rodziny franciszkańskiej – szczególne podziękowania za obecność oraz wszelkie trudy, jakie ponoszą, przyczyniając się nieustannie do realizacji ideałów Ojca Serafickiego.

---

[46] Zob. B. Łoziński, *Sercanki*, [w:] *Leksykon zakonów w Polsce*, Warszawa 1998, s. 311-312.

ZDZISŁAW GOGOLA OFMConv

Création de la Congrégation des Servantes du Très Saint Coeur de Jésus dans le contexe socio-religieux de Cracovie au tournant des XIX[e] et XX[e] siècles

Résumé

La charité à Cracovie a de nobles traditions, s'étendant souvent sur une période de plusieurs décennies en arrière. Elle a pu aussi bien prendre la forme de l'aide temporaire que celle de l'aide durable – fondations, souvent généreuses. Certaines des initiatives de la Vieille-Pologne perdurèrent jusqu'à la deuxième moitié du XIX[e] s., d'autres disparurent à l'époque des partages. Mais, à la place de ces dernières, furent créées de nouvelles organisations, qui avec une nouvelle énergie soutenaient et soutiennent toujours les nécessiteux. Un exemple d'une telle oeuvre est la Congrégation des Servantes du Très Saint Coeur de Jésus, fondée grâce au grand effort de Saint Józef Sebastian Pelczar et de la Servante de Dieu Klasa Szczęsna. Les membres de cette Congrégation méritent aujourd'hui – à l'occasion du centième anniversaire de leur incorporation à la famille franciscaine – des remerciements particuliers pour leur présence et leur effort continu pour réaliser les idéaux du Père Seraficki.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Zdzisław GOGOLA OFMConv – absolwent KUL, następnie w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie uzyskał stopień doktora historii w zakresie nauk humanistycznych. Sprawował w zakonie liczne funkcje w kierownictwie seminariów: Niższego Seminarium w Legnicy, Nowicjatu w Kalwarii Pacławskiej, Wyższego Seminarium w Krakowie. Także pełnił funkcję prowincjała Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię z siedzibą w Krakowie. Wydał 15 książek w tym jedna hiszpańskojęzyczna, kilkadziesiąt artykułów naukowych, ponad 100 artykułów biograficznych, kilkanaście publikacji popularnych. Pracuje na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

STANISŁAW CIEŚLAK SJ

MĘCZEŃSTWO – SZCZEGÓLNE ŚWIADECTWO WIARY W JEZUSA CHRYSTUSA

Spotkanie profesorów i wykładowców historii Kościoła w Rzeszowie, 8-9 IV 2010

W 1963 roku biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej Wincenty Urban (1911-1983) poprowadził pierwszy zjazd księży profesorów, wykładowców historii Kościoła w diecezjalnych i zakonnych seminariach duchownych. Inicjatywa spotkała się nie tylko z aprobatą środowiska księży historyków, ale także wpisała się już na trwałe w ich kalendarz zajęć i kontaktów. Spotkania mają miejsce w różnych seminariach w oktawie Wielkanocy.

Tegoroczne spotkanie odbyło się w dniach 8-9 kwietnia 2010 roku w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji rzeszowskiej. Gospodarzem spotkania był ordynariusz diecezji rzeszowskiej, ks. biskup Kazimierz Górny, który na rozpoczęcie spotkania przewodniczył Mszy św. oraz wygłosił okolicznościowe kazanie. Ks. biskup Górny został wyświęcony na kapłana w 1960 roku przez sufragana krakowskiego, ks. biskupa Karola Wojtyłę, a sakrę biskupią otrzymał w 1985 roku z rąk papieża Jana Pawła II. W 1992 roku został mianowany ordynariuszem nowo erygowanej diecezji rzeszowskiej. W tym roku obchodzi zatem 25-lecie sakry biskupiej[1]. Fakt ten podkreślił na zakończanie Mszy św. tradycyjnie obecny na spotkaniu sufragan opolski, ks. biskup Jan Kopiec, m.in. członek Rady Naukowej Episkopatu oraz kierownik Katedry Historii i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, który złożył także najlepsze życzenia dostojnemu Jubilatowi.

[1] Zob. *Ecclesiae, Patriae et homini serviens. Księga Pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Kazimierzowi Górnemu z okazji 70. rocznicy urodzin oraz piętnastolecia posługi pasterskiej w Kościele Rzeszowskim*, t. 1-2, Rzeszów 2007; P. S t a r y s z a k, *Srebrny jubileusz Wiernego Świadka*, „Znak Łaski", 1(60) (2010), s. 4.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 347-351.

W spotkaniu uczestniczyło ok. 80 księży profesorów i wykładowców historii Kościoła z seminariów duchownych diecezjalnych oraz zakonnych, a także związanych z ośrodkami akademickimi, na których istnieją wydziały teologiczne z historią Kościoła. Motywem przewodnim referatów było prześladowanie oraz różnego rodzaju represje, którym poddawani byli chrześcijanie, a – po bolesnych i brzemiennych w konsekwencje podziałach chrześcijan z 1054 i 1517 roku – katolicy.

W pierwszym dniu spotkania wygłoszono cztery referaty. Ks. dr hab. Piotr Szczur (Katolicki Uniwersytet Lubelski) wystąpił z referatem pt. *Martyria w tradycji biblijnej i patrystycznej dwóch wieków*. Referent wyjaśnił m.in. znaczenie słów: „martyr", „christianus" oraz wyrażenia „przyjąć kogoś w poczet męczenników". Jako drugi zabrał głos ks. dr hab. Andrzej Brudziński (Uniwersytet im. Jana Pawła II w Krakowie), który przedstawił temat: *Średniowieczny miles et athleta Christi wierny Kościołowi. Męczeństwo średniowiecznego Kościoła jako wyraz jego tożsamości i wiarygodności*. Mówca przywołał na wstępie kard. Josepha Ratzingera, który zaznaczył, że *„Kościół jest najbardziej wiarygodny tam, gdzie ma męczenników"*. Następnie ukazał syntetycznie sylwetki męczenników polskich z tego okresu, nie tylko św. Wojciecha, Pięciu Świętych Braci Męczenników, św. Brunona z Kwerfurtu, św. Stanisława ze Szczepanowa, bł. Sadoka i 48 towarzyszy, ale także m.in. księcia Henryka II Pobożnego oraz wikariusza katedry krakowskiej Marcina Baryczki. Z kolei ks. dr Stanisław Cieślak SJ (Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie) nakreślił *Martyrologium Kościoła katolickiego w czasach nowożytnych*. Mówca ograniczył się do kontynentu europejskiego i zwrócił uwagę m.in. na konsekwencje podziałów religijnych oraz wpływ czynników społeczno-politycznych, które nierzadko odgrywały dużą rolę w prześladowaniu katolików. Wskazał także na ustawodawstwo, które w niektórych państwach dyskryminowało i nadal dyskryminuje katolików.

Po przerwie pierwszy dzień spotkania zamknął ks. dr hab. Stanisław Nabywaniec (Uniwersytet Rzeszowski). W referacie pt. *Kościół skazany na niebyt. Z dziejów Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989* przedstawił on skomplikowane relacje polsko-ukraińskie, które miały także wpływ na wzajemne kontakty między wiernymi obrządków rzymsko i greckokatolickiego w czasach PRL-u.

W dyskusji, która miała miejsce po referatach, zabrał głos m.in. ks. prof. dr hab. Józef Swastek, który wyraził przekonanie, że Henryk

Pobożny powinien być czczony jako święty, ponieważ zginął jako męczennik za wiarę.

Tego dnia po południu uczestnicy spotkania wyjechali dwoma autokarami na wycieczkę do Binarowej i Biecza. Przewodnikiem był ks. dr Krzysztof Szopa. W Binarowej podziwiano wzniesiony ok. 1500 roku drewniany kościół pw. św. Michała Archanioła. Jego wnętrze oczarowuje przede wszystkim dekoracją malarską pokrywającą ściany i sufit. W 2003 roku świątynia, która posiada także łaskami słynący obraz Matki Bożej Wspomożenia Wiernych, została wpisana na listę UNESCO. Następnym etapem popołudniowej wycieczki był „mały Kraków", czyli Biecz, niegdyś jeden z najważniejszych grodów Rzeczypospolitej, znany m.in. jako miejsce urodzenia biskupa warmińskiego Marcina Kromera (1512-1589). W Bieczu uczestnicy spotkania zwiedzili zrujnowany w czasach PRL-u Szpital św. Ducha z fundacji królowej Jadwigi, który obecnie – dzięki wysiłkom Fundacji kościelno-świeckiej na rzecz Szpitala dla Ubogich – poddawany jest gruntownym pracom renowacyjnym, a w przyszłości będzie nie tylko atrakcją turystyczną, ale także miejscem dziennego pobytu osób starszych i chorych. Inną cenną świątynią Biecza jest bogato wyposażony kościół parafialny Świętych Piotra i Pawła oraz Bożego Ciała[2].

Drugi dzień spotkania rozpoczął się od Mszy św. koncelebrowanej, podczas której kazanie wygłosił biskup pomocniczy archidiecezji przemyskiej ks. Adam Szal, członek Rady Episkopatu ds. Misji oraz delegat Komisji Episkopatu Polski ds. Ruchu Światło-Życie. W tym dniu wygłoszono cztery referaty. W pierwszym z nich o. dr Paweł Zając OMI przedstawił temat: *Misjonarze – męczennicy w hagiografii i historiografii. Ideał i jego rekonstrukcja od średniowiecza do czasów najnowszych*. Referent zilustrował swoje wystąpienie bogatym materiałem ikonograficznym. Jako drugi zabrał głos jeden z organizatorów spotkania historyków w Rzeszowie, ks. dr Sławomir Zych, który omówił *Kapłańskie świadectwa męczeństwa. Polscy duchowni podczas II wojny światowej*. Mówca zwrócił uwagę, że cenne publikacje przedstawiające martyrologium duchowieństwa polskiego podczas II wojny światowej wymagają aktualizacji danych. Miał na myśli zwłaszcza publikacje: W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945* oraz

[2] Zob. *Obraz włoski Opłakiwanie z XVI wieku w kościele parafialnym w Bieczu*, Biecz 1998; K. S z o p a, *Dzieje parafii Bożego Ciała w Bieczu w latach 1805-1925*, Biecz 2008; Tenże, *Księża bieccy*, Biecz 2008.

W. Szołdrski, *Martyrologium duchowieństwa polskiego pod okupacją niemiecką w latach 1939-1945,* [w:] *Sacrum Poloniae Millenium,* t. XI, Rzym 1965. Następnie ks. prof. dr hab. Jerzy Myszor ukazał *Represje wobec duchowieństwa diecezjalnego w okresie PRL.* Referent zwrócił uwagę, że pomimo wielu publikacji i opracowań, powstałych po 1990 roku, wciąż brakuje dokładnej liczby księży poddanych represjom w czasach PRL-u. Zwrócił także uwagę na trudne kwestie, jak chociażby sprawa nazewnictwa publikacji zajmujących się tą problematyką: „martyrologium", „leksykon", „słownik". Podkreślił, że władze komunistyczne nigdy nie motywowały wyroków sądowych względami religijnymi, lecz używały zwrotów: „defraudacja majątkowa" (w rzeczywistości oskarżony pracował w Caritasie), „współpraca z podziemiem", a nawet „wiedział, nie powiedział". Jako ostatni wystąpił ks. dr hab. Dominik Zamiatała. W referacie *Działania represyjne władz komunistycznych wobec zakonów męskich w PRL*, ks. Zamiatała przedstawił zakony jako zwarte wspólnoty mające negatywny stosunek do władz komunistyczny, wierne Watykanowi i wspierające hierarchię Kościoła w Polsce i z tego powodu poddane inwigilacji oraz prześladowane i zwalczane różnymi metodami przez Służbę Bezpieczeństwa.

Na zakończenie wystąpił z komunikatem o. Sławomir Brzozecki OP, który zaznajomił uczestników spotkania z aktualnym stanem prac nad *Encyklopedią Katolicką*, wydawaną od 1973 roku przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Według aktualnych planów zespół redakcyjny zamierza wydać 20 tomów *Encyklopedii* do 2014 roku. Dotychczas w redakcji haseł *Encyklopedii* zaangażowanych było ponad 3000 autorów.

Od kilku lat wymiernym owocem spotkań profesorów i wykładowców historii Kościoła są publikacje zawierające wygłoszone referaty z poszczególnych spotkań, które wychodzą w serii: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura.* Ostatni tom starannie redagowanej serii (9-ty) poświęcony jest 800. rocznicy zatwierdzenia Zakonu Franciszkańskiego i zawiera referaty wygłoszone na spotkaniu w 2009 roku w Krakowie. W publikacji znajdują się także recenzje i omówienia, bibliografia przedmiotowa polskich historyków Kościoła za rok 2008 z uzupełnieniem za lata 2000-2007 oraz nekrologi i wspomnienia.

Jak zwykle na sprawnym przebiegiem spotkania czuwali biskup prof. dr hab. Jan Kopiec, opiekun historyków Kościoła z ramienia Episkopatu Polski, a także ks. prof. dr hab. Jan Walkusz (Katolicki Uniwersytet Lubelski). Słowa uznania i wdzięczności należą się gospodarzom spotkania, którzy dołożyli wszelkich starań, aby przebiegło ono w jak najlepszej atmosferze.

Kiedy w piątek, po obiedzie, rozjeżdżaliśmy się w dobrych nastrojach do swoich domów rozrzuconych po całej Polsce, nikt z nas nie mógł przewidzieć tego, co wydarzyło się następnego dnia o godz. 8[56] pod Smoleńskiem. Tego dnia w katastrofie lotniczej zginęli: Pan Prezydent RP Lech Kaczyński, Jego Małżonka Maria, dowódcy wszystkich rodzajów wojsk, parlamentarzyści i senatorzy, biskupi i księża, przedstawiciele Rodzin Katyńskich, pracownicy Biura Ochrony Rządu, załoga i obsługa samolotu oraz wiele innych osób pełniących kluczowe funkcje w najważniejszych organach Państwa Polskiego. Niezbadanym wyrokiem Bożej Opatrzności ciągle niewyjaśniona do końca śmierć elity kraju z lasów katyńskich z 1940 roku złączyła się z niewyobrażalną, tragiczną i trudną do zastąpienia śmiercią elity narodu polskiego z 10 kwietnia 2010 roku. Kto wie, czy ta ostatnia ofiara 96 osób, wybitnych synów i córek narodu polskiego, osób zaangażowanych w służbie Ojczyzny, nie była konieczna, aby w końcu cały świat poznał prawdę o tragicznej śmierci ponad 21 000 żołnierzy polskich w 1940 roku w Katyniu.

STANISŁAW CIEŚLAK SJ

POLSKA NAUKA I TECHNIKA W ŚWIECIE

Relacja z promocji książki: *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego* (red. naukowa I. Stasiewicz-Jasiukowa), Wydawnictwo WAM, Kraków-Warszawa 2009, ss. 400.
(*Promocja odbyła się w Pałacu Kultury i Nauki, 25 stycznia 2010 r.*)

Nie ulega wątpliwości, że osiągnięcia Polaków na polu nauki i techniki nie stanowią znaku rozpoznawczego, który by pozwalał wyróżnić nasz kraj pośród innych państw świata. Spontanicznie rodzą się pytania: Dlaczego w świadomości zbiorowej funkcjonują tylko Mikołaj Kopernik (1473-1543) i dwukrotna laureatka nagrody Nobla – Maria Curie-Skłodowska (1867-1934)? Dlaczego nie można dowiedzieć się z zagranicznych publikacji, że to właśnie Adamandus Adam Kochański SJ (1631-1700) jako pierwszy podał rachunek różnicowy lub dlaczego pomija się milczeniem polskich naukowców, którzy odkryli zasady działania niemieckiej maszyny szyfrującej Enigma? Dlaczego wkład polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego nie jest znany i uznany za granicą? Jak zmienić stan niewiedzy o polskiej nauce i technice oraz jak przybliżyć jej osiągnięcia – bez sztucznego wyolbrzymiania, lecz także bez umniejszania – opinii światowej? Te i inne pytania nurtowały uczestników publicznej promocji polskiej wersji dzieła zespołowego pt. *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, pod red. naukową I. Stasiewicz-Jasiukowej, Wydawnictwo WAM, Kraków-Warszawa 2009, ss. 400[1].

Promocja publikacji miała miejsce 25 stycznia 2010 roku w sali Muzeum Techniki NOT (Pałac Kultury i Nauki) podczas plenarnego posiedzenia Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk. Jako

[1] Warto dodać, że dokładnie pięć lat temu miała miejsce w tym samym budynku prezentacja książki pod redakcją pani prof. dr hab. Ireny Stasiewicz-Jasiukowej pt. Wkład jezuitów do nauki i kultury Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami, Kraków-Warszawa 2004. Publikacja ta była także owocem współpracy Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie oraz Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 353-356.

pierwsza zabrała głos pani prof. dr hab. Halina Lichocka, przewodnicząca Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk, która powitała uczestników i gości oraz dokonała wprowadzenia do tematu sesji. Następnie wystąpiła pani prof. dr hab. I. Stasiewicz-Jasiukowa, która ukazała przesłanki ideowe dzieła oraz omówiła poszczególne etapy jego powstawania. Pani prof. I. Stasiewicz-Jasiukowa z naciskiem podkreśliła, że praca ma charakter dzieła zespołowego (a nie zbiorowego!) oraz była całkowicie bezinteresowna, nikt z autorów i recenzentów nie otrzymał za nią honorariów. Wśród recenzentów nie zbrakło członków Polskiej Akademii Umiejętności. We wprowadzeniu do dzieła pani prof. dr hab. I. Stasiewicz-Jasiukowa napisała m.in.: *„Aczkolwiek przekazywana do rąk czytelników książka składa się z różnych dziedzin wiedzy, o odmiennym charakterze badań, to jednak te wszystkie rozdziały, różniące się zasadniczo pod względem merytorycznym, nie są pozbawione jednej – nader istotnej – cechy wspólnej. Jest to mianowicie, podkreślane szczególnie w polskiej koncepcji historii nauki profesora Bogdana Suchodolskiego, CIĄGŁE DĄŻENIE DO PRAWDY"*[2].

Jako trzeci w kolejności wystąpił ks. dr Andrzej Paweł Bieś SJ, który odczytał referat nieobecnego na posiedzeniu ks. prof. dr. hab. Ludwika Grzebienia SJ, rektora Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie. Przestrzeń wolności, jaką cieszą się polscy badacze – napisał m.in. ks. prof. dr hab. L. Grzebień SJ – pozwala na wydawanie publikacji, które omawiają nieznane aspekty dziejów nauki polskiej. Jako przykład zainteresowania dziejami Polski i Towarzystwa Jezusowego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów przytoczył ukraińskie ośrodki naukowe, które korzystają z materiałów Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

Następnym mówcą był członek Rady Upowszechniania Nauki Polskiej Akademii Nauki, redaktor Krzysztof Michalski, który wystąpił z tematem pt. *Nauka jest rzeczą ważną*. Redaktor Michalski zwrócił uwagę, że do obowiązków państwa należy m.in. promocja nauki. Niestety – podkreślił z przykrością – w Polsce wydatki państwa na naukę wynoszą poniżej 1%! Jako przykład słabej znajomości przedstawicieli nauki polskiej podał Stany Zjednoczone, gdzie w niektórych kalendariach widnieją zaledwie nazwiska czterech Polaków! (w innych tylko dwa!). Zresztą, niektórzy polscy badacze byli bardzo skromni. Dowodzi tego przykład aptekarza Ignacego Łukaszewicza (1822-1882), który jako pierwszy na świecie poprzez destylację ropy naftowej otrzymał frakcję nadającą się do celów oświetleniowych. Używając współczesnego języka, można powiedzieć, że Łukaszewicz „nie promował się", czyli wcale nie dbał o nagłośnienie własnego wynalazku i nie czerpał korzyści finansowych z tytułu odkrycia, które pozwoliło na wykonanie skoku cywilizacyjnego. Omawiana publikacja – dodał red. Michalski – ma funkcję popularyzatorską i edukacyjną, promuje wiedzę o polskich naukowcach.

Z kolei ks. dr Stanisław Cieślak SJ przedstawił *Słowo od Wydawcy*. W referacie wskazał m.in. na okresy dziejów Rzeczypospolitej, niesprzyjające dla krzewienia nauki i prowadzenia badań (m.in. potop szwedzki i jego konsekwencje oraz trwający 123 lata okres zaborów). Przy tej okazji zwrócił uwagę słuchaczy na znaczący wkład duchownych w rozwój nauki. Z zadowoleniem przyjął zapowiedź ukazania się omawianej publikacji w języku angielskim, co pozwala na zapoznanie się z dorobkiem polskich naukowców i badaczy przez czytelników z innych krajów świata. Referent podniósł zasługi redakcyjne pani prof. I. Stasiewicz-Jasiukowej, pani mgr Doroty Pietrzkiewicz, ks. prof. dr. hab. Ludwika Grzebienia SJ, ks. dr Andrzeja Pawła Biesia SJ (współpraca naukowo-techniczna), pana Jacka Zarycznego (redakcja techniczna), a także Drukarni Colonel w Krakowie, która wykonała druk i oprawę publikacji. Publikacja – co warto także podkreślić – została przygotowana do druku dzięki dofinansowaniu w ramach działalności statutowej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie.

Omawiana publikacja jest owocem trzyletniej współpracy Polskiej Akademii Nauk i Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie. Zawiera prace 25 autorów, reprezentujących 21 dyscyplin naukowych i związanych z Polska Akademią Nauk, uniwersytetami i wiodącymi polskimi wyższymi uczelniami. Każdy z autorów ma za sobą bogaty dorobek naukowy, który potwierdza notka biograficzna dołączona do artykułu. Artykuły zostały podzielone na cztery bloki tematyczne:

1. Na początku było Słowo (językoznawstwo);
2. Makrokosmos i mikrokosmos (astronomia, matematyka, fizyka, chemia, farmacja, antropologia, botanika, zoologia);
3. Nauki o ziemi (geologia, kartografia, technika);
4. Człowiek i społeczeństwo (teologia, filozofia, socjologia, prawo, nauka o wychowaniu, historiografia, archiwistyka).

Rozdziały poprzedzają piękne grafiki. Artykuły zostały zrecenzowane przez wybitnych specjalistów z poszczególnych dyscyplin. Książka jest

[2] I. Stasiewicz-Jasiukowa, *O zespołowym dziele Komitetu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk i „Ignatianum"*, [w:] *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, pod red. naukową I. Stasiewicz-Jasiukowej, Wydawnictwo WAM, Kraków-Warszawa 2009, s. 12.

napisana dla wszystkich, a nie hermetycznie, dla wąskiego kręgu znawców czy też miłośników problematyki. Publikacja nie ma przypisów, ale bibliografię. Dzięki indeksowi osób, podającego nazwiska z imionami oraz obejmującego także bibliografie, czytelnik może dotrzeć do poszukiwanej osoby.

Po referacie ks. Cieślaka ponownie zabrała głos pani prof. dr hab. Halina Lichocka. Tym razem odczytała referat nieobecnego na posiedzeniu ks. prof. dr. hab. Romana Darowskiego SJ: *Europejski wymiar kultury polskiej. Refleksje związane z publikacją „Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego"*. Ks. Darowski zwrócił uwagę, że zaborcy nie uczynili nic, aby ukazać osiągnięcia polskiej nauki i kultury. Zauważył także, że warto by wydać suplement, który by obejmował nie ujęte w publikacji dziedziny nauki i kultury: *„Mimo wielu starań i wysiłków nie udało się skompletować wszystkiego. W książce* – zauważył ks. prof. dr hab. Darowski – *nie ma opracowań psychologii, biologii, medycyny, archeologii, etnologii, geografii (i podróżników), nauk ekonomicznych, nauk rolniczych. Nie ma też sztuki, muzyki, teatru, architektury... Warto by też chyba napisać o chlubnych kartach tolerancji religijnej w naszym kraju (Żydzi i pozostali innowiercy), o walkach Polaków «za naszą i waszą wolność», a także np. o misjonarzach i misjach katolickich... Potrzebny więc jest suplement"*.

Podczas dyskusji, która wywiązała się po odczytaniu referatów, nawiązano do niektórych wątków poruszonych przez referentów. Podnoszono m.in. kwestie stosowania przez polskich naukowców tzw. „języków kongresowych", dzięki którym publikacje polskich naukowców stają się dostępne dla badaczy zagranicznych. Jest to praktycznie jedyna droga, aby osiągnięcia polskich naukowców i badaczy zaczęły funkcjonować w świecie i znalazły trwałe miejsce na kartach obcojęzycznych publikacji.

Na zakończenie podkreślmy jeszcze raz, że omawiana publikacja ma wybitny walor naukowy. Bez megalomanii, w sposób rzetelny i zarazem przystępny, ukazuje wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego. Artykuły opracowane przez specjalistów reprezentujących różne dziedziny nauki i techniki, spełniają kryteria naukowe. Dzięki tłumaczeniu publikacji na język angielski – języka dominującego obecnie nie tylko na polu nauki i techniki – z osiągnięciami polskiej nauki i techniki będą się mogli zapoznać także szeroko rozumiani czytelnicy z zagranicy. Dzieło spełnia także jeszcze inną, niebagatelną funkcję, a mianowicie popularyzuje polską naukę i technikę oraz stanowi zachętę do młodego pokolenia polskich naukowców i badaczy, aby dołączyli do grona swoich starszych, zasłużonych i utytułowanych poprzedników.

BP JAN KOPIEC

Rec.: Jerzy Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata Prymasa Polski Kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*, T. 1-2, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, ss. 1007, il.

Nauka polska otrzymała niezwykle pożyteczne dzieło historyczne traktujące o bogatej problematyce dziejowej, która przypadła Kościołowi w Polsce w udziale w trzech ostatnich latach prymasa Augusta Hlonda. Było to bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej i nastaniu nowej rzeczywistości politycznej i społecznej. Nie trzeba być specjalistą-historykiem, by z uczuciem pełnego uznania zainteresować się tą publikacją, bowiem przynosi ona wiele nieznanych dotychczas informacji i ustaleń historiograficznych.

Na samym wstępie rodzi się szczery podziw dla Autora tej pracy, prof. J. Pietrzaka z Uniwersytetu Wrocławskiego, za odważną decyzję podjęcia się tego opracowania. W podjęciu się takiej właśnie problematyki przerazić, bowiem może samo zagadnienie z zakresu tak zwanych trudnych problemów, ciągle ze świadomością, że dotychczas nie było dostępu do kompletnej dokumentacji tamtych czasów, czyli wiedza w tym zakresie była tylko cząstkowa. Paradoksalnie może też onieśmielać już istniejąca literatura; wprawdzie, jak dotąd, brak jest pełnej, naukowej monografii Prymasa, a dotychczasowa historiografia jedynie fragmentarycznie poruszała interesujące zagadnienia, ale ona istnieje i jest nawet obfita. W dodatku w podjęciu tematu przeszkadza ciężar metodologicznego i merytorycznego wyzwania: wiadomo przecież, że z osobą prymasa A. Hlonda wiążą się naukowe postulaty o wielkim ciężarze gatunkowym: relacja Kościoła do nowego systemu politycznego i ideologicznego, z utrzymującym się niesprzyjającym klimatem dla jego posługi; relacje państwa i Kościoła do watykańskich oczekiwań w tym względzie, jako tło dla znanych, chociaż ciągle nie do końca, pełnomocnictw na trudne i dalekosiężne dzieło odbudowy życia religijnego, wraz z nadziejami państwowej strony na podjęcie kontaktów między nowym rządem polskim i Stolicą Apostolską oraz zawarcie nowego konkordatu poza udziałem episkopatu polskiego.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 357-363.

Przy tym należy uwzględniać fakt, że perspektywa historyczna była też za bliska, by wszechstronnie tłumaczyć wszystkie wątki tamtych czasów. Profesor, więc postanowił dać szeroki ogląd przynajmniej w odniesieniu do ostatniego etapu tego bogatego żywota. Właściwą pracę rozpocząć musiał od żmudnego i pracowitego zapoznawania się z ogromem materiałów, które nieodzownie należało zebrać, przeczytać, uporządkować. To nie tylko źródła już znane czy zaanonsowane, ale nade wszystko drobiazgowe poszukiwania, często z pomocą życzliwych osób, nierzadko także zajmujących się tymi czasami czy nawet osobą A. Hlonda. Wydobyć należało ogrom bogactwa dokumentacji z zakresu oficjalnych akt poszczególnych instytucji kościelnych i państwowych, ale też czerpać szeroką gamą z ówczesnej prasy; J. Pietrzak wykorzystał 78 czasopism o różnym charakterze i proweniencji – od „Acta Apostolicae Sedis" i „L'Osservatore Romano", poprzez urzędowe biuletyny diecezjalne do prasy katolickiej i państwowej, tak ogólnopolskiej, jak i lokalnej (ich wykaz zamieszczony na s. 961-962). Dzięki wykorzystaniu tego materiału można było uszczegółowić chronologię wydarzeń, ale też wniknąć w notowane na gorąco społeczne opinie i komentarze. Oprócz tego wykorzystać należało relacje ustne i pisemne wielu kompetentnych osób: zostało wyliczonych 66, wśród których znajdują się dziś już nieżyjący (m.in. abp A. Baraniak, ks. F. Berlik, ks. H. Goździewicz, ks. S. Kosiński, ks. K. Milik, abp M. Przykucki, bp W. Urban), ale będący świadkami wielu z opisywanych wydarzeń; przybierało to postać rozmów, korespondencji, udostępniania prywatnych notatek i zapisków; wszystkie one są w znacznej mierze subiektywne, ale będące odbiciem atmosfery i stanowią komentarz do ówczesnego odbioru wielu sytuacji i stanu ducha (wykaz osób na s. 963). Nie ukrywamy, że zawsze łatwiej historykowi uchwycić działalność człowieka wspieraną ramami ustaw i prawa, niż sięgać po wewnętrzny świat ducha, tworzenia się w głębi własnego *ja* procesu wartościowania konkretnych kroków i podejmowania ostatecznych decyzji. Trzon materiałów źródłowych stanowią zasoby wielu zbiornic krajowych i zagranicznych, jak Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Archiwum Sekretariatu Prymasa Polski i Sekretariatu Episkopatu Polski w Warszawie, 16 dalszych archiwów diecezjalnych i 3 zakonnych, Archiwum rzymskiej Kongregacji do Spraw Kościelnych Nadzwyczajnych, nadto państwowych: Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Archiwum Państwowego w Kielcach, Poznaniu i Szczecinie, Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, Polskiego Instytutu i Muzeum Sikorskiego w Londynie, a także

kolekcji prywatnych (zob. s. 951-954). Wiele cennego materiału dostarczyły źródła drukowane (s. 955-961) oraz opracowania (s. 963-974). Oparcie się więc na bardzo licznych wymienionych zasobach archiwalnych i materiałach publikowanych, które możemy poznać dzięki kompetentnie zestawionej bibliografii, wymagało czasu, co uzasadnia szczere wyznanie, z którym podzielił się sam Autor: *„Zamysł napisania przeze mnie książki o ostatnim okresie życia prymasa powstał około 1975 r. ... Tak więc niniejsza książka jest owocem wieloletnich studiów, prowadzonych z przerwami, gdyż pochłaniały mnie inne prace naukowe i zajęcia publiczne"* (Wstęp, I, s. 2). Przedstawiana książka to nie typowa, klasyczna biografia prymasa A. Hlonda, co zaanonsował sam Autor (*„Książka nie jest klasyczną biografią, bo jej zakres tematyczny jest szerszy"* – t. I, s. 6) – to dzieło komplementarne o Kościele, narodzie polskim i nowej władzy przedstawionych na szerokim tle w momencie otwierającym się zaraz po zakończeniu wojny.

Przekazana do rąk Czytelników publikacja całkiem świadomie zaplanowana została, jako szeroka panorama dziejów Polski w okresie wyjątkowym – wskazane w tytule trzy lata to w najnowszych dziejach naszego kraju niemal epoka. To w tych latach podsumowywał się niejako czas poprzedni, dany narodowi po 1918 r. w warunkach odbudowy państwa po dziesięcioleciach rozdarcia i braku własnej podmiotowości, a teraz – czyli w latach 1944/1945-1948 – rozpoczynający się zupełnie nowy, lecz inaczej orientowany, z wyraźnym odcinaniem się od przeszłości i dorobku minionych epok i pokoleń. Wszystko tworzyło się od nowa i to z uczuciem dramatu i gorzkiego bilansu zawiedzionych nadziei przeważającej części społeczeństwa. W ten nurt dziejowy wchodził Kościół katolicki i osobiście prymas A. Hlond, kościelny zwornik społeczeństwa i państwa. Swą posługą wnosił rys ciągłości znaczącego dziedzictwa, bogatego, odnoszącego się z natury rzeczy do tysiącletnich zmagań o własną podmiotowość, niepodległość i niemal naturalnego związania ze światem ducha europejskiego, który miał postać chrześcijaństwa rzymskiego. Wyznaczany on był poprzez związek z papiestwem i rozbudowaną strukturą kościelnych instytucji i urzędów, nie zapominając o dziedzictwie chrześcijańskiego i katolickiego nauczania dla wspierania posiadanej od zarania wizji człowieka. Zderzenie więc było nieuchronne i to już każdy z nas uznaje dzisiaj jako przekonanie trwałe i co stanowi kanon naszej formacji intelektualnej. Rzeczą Autora niniejszej książki stało się w sposób naukowy uchwycić przebieg wydarzeń oczyma tamtego czasu i ówczesnych ludzi – bowiem nasze pokolenie jest już bogatsze o następne doświadczenia

i wiemy więcej i szerzej o tamtych zdarzeniach. W 65 lat po zakończeniu wojny i ponad 62 lata od zgonu kard. Hlonda wiedza naszego pokolenia może być z jednej strony bardziej rozległa, lecz z drugiej strony jednak ułomna, odczuwająca tylko dzisiejsze wykładnię procesów dziejowych bezpośrednio po zakończeniu wojny; wymaga więc naukowego i kompetentnego wsparcia.

Ważniejsze jednak jest śledzenie przez prof. J. Pietrzaka losów swego tytułowego bohatera przez pryzmat jego – tzn. Prymasa – odczuć, nastrojów, posiadanej wiedzy o czasach i ludziach z nakładającym się poczuciem odpowiedzialności za naród i Kościół. Szczególnie delikatnym, lecz wyraźnym i konsekwentnym tropem, którym prowadzi nas Autor przez całą książkę, jest blask prymasostwa zespolony z osobą kard. A. Hlonda – uwypuklona w jego osobie świadomość dziedzictwa urzędu, ale też zadań i wyzwań z połowy XX w. W tym względzie postać Prymasa wychodzi bardzo plastycznie: towarzyszący mu ciężar odpowiedzialności, ustawicznie stawiane przed oczy dobro kraju, by fałszywym pociągnięciem nie zburzyć i tak wątłego gmachu ducha narodu bezpośrednio po niezabliźnionych jeszcze ranach czasu wojny, konieczność, niemal nieuchronność ustawicznego poruszania się między komunistyczną władzą w kraju, środowiskami niepodległościowymi, emigracją – tak starą, jak i świeżą, powojenną, rozczarowaną, podzieloną i niepewną swego losu; nie można też zapominać, że i episkopat oraz duchowieństwo monolitem nie był (nie było tajemnicą, że lojalna postawa niektórych biskupów wobec nowych władz przyjmowana była z rozgoryczeniem i niezadowoleniem przez środowiska niepodległościowe). A do tego uwzględniona musi być Stolica Apostolska ze swymi priorytetami i oczekiwaniami! Nie może więc dziwić, że prof. J. Pietrzak nie miał łatwego zadania i towarzyszyło mu uczucie poruszania się nie rzadko po niepewnym gruncie historii, czy nie jego wywody nie naruszą utartego już kanonu prawd historycznych o tamtym czasie i o samym kard. A. Hlondzie. Plastycznie oddaje poczucie niepewności, niejednoznaczności pozycji samego Prymasa uświadamiane sobie przez niego. Przecież dotkliwie odczuwał on brak pełnej informacji i możliwości nawiązywania szybkiego kontaktu (np. bardzo dobrze scharakteryzowane w książce wyjazdy obu kardynałów A. Hlonda i A. S. Sapiehy do Rzymu dla prowadzenia rozmów w Stolicy Apostolskiej). Natomiast ustawicznie należało „na gorąco" rozstrzygać i podejmować ważkie decyzje, poszukując usilnie wypracowania *modus vivendi*, bo za dużo naród polski krwi przelał podczas ostatniej wojny – przywołać można chociażby

znane decyzje w sprawie organizacji Kościoła na ziemiach poniemieckich. J. Pietrzak oddaje także w swym dziele atmosferę poszukiwań dobrych relacji prymasa z poszczególnymi środowiskami, ciągle prowadząc Czytelnika szerokim nurtem dziejów polskich i europejskich tego czasu, co może wydawać się obciążeniem przy lekturze książki, ale w efekcie okazuje się to bardzo cenne, bo od razu Czytelnik ma wyjaśnienie, do którego musiałby pracowicie dochodzić dopiero poprzez zgłębianie dodatkowych publikacji. W tym kontekście historycznym kard. A. Hlond jest, moim zdaniem, przekonująco przedstawiony.

Może otwartą jest jeszcze dla dalszych badań płaszczyzna bogatego życia wewnętrznego Kardynała – są uchwycone niektóre elementy, ale to ujęcie pozostaje jeszcze dalekie od wyczerpania. Ta, bowiem płaszczyzna jest w każdym przypadku wyzwaniem dla historyka, a cóż dopiero w odniesieniu do Prymasa, głowy Kościoła w Polsce w niełatwych czasach. To świat ducha, religijnego napięcia, zaufania dla Transcendencji. Kard. A. Hlond wyrastał w rodzinie salezjańskiej, nabył tę specyficzną formację zakonną i sposób postrzegania rzeczywistości. W swej posłudze Kościołowi w Polsce mu się to przydawało, a pielęgnowane relacje duchowe ze społecznością zakonną, z którą był związany przez dorastanie w niej do dojrzałości zakonnej i kapłańskiej – pozwalają skonstatować, że kierował się w życiu imperatywami wypracowanymi w ramach duchowej formacji przez całe życie (odsyłam w tym miejscu chociażby do przytoczonych notatek duchowych o przyszłej pracy prymasa t. I, s. 253).

Można się domyślać, że prof. J. Pietrzak był i jest świadom trudności ze spożytkowaniem zgromadzonego materiału. Przede wszystkim mógł zaskoczyć samego Autora ukazujący się z obfitości dokumentacji wachlarz tematów, które należało odpowiednio zredagować. Książka niniejsza książka jest właściwie udanym przeglądem kolejnych, otwierających się zagadnień. Po wyczerpaniu kwerendy, materiał zredagował w 40 rozdziałach, którym nadał kształt tematycznych rozważań. Stosując taki zabieg metodologiczny, zawsze w jakimś sensie zaciera się jednak chronologia – to zawsze najtrudniejsze zagadnienie w warsztacie historyka. Na pewno wyodrębnienie poszczególnych tematów pozwala dokładniej wyłuskać obecne w nich wątki, ale też zatarcie chronologii może domagać się ustawicznego powracania do wyjaśnianych już niekiedy kwestii. W przypadku biografii chronologia wydaje się bardziej przekonująca: towarzyszymy bohaterowi na jego drogach, z nim poznajemy świat i zdobywamy doświadczenia, i w końcu z nim się starzejemy! I jeżeli doprowadzamy opo-

wieść aż do śmierci naszego bohatera, z którym musimy się w określonym momencie pożegnać, to wtedy jego dojrzałość wychodzi – w moim subiektywnym odczuciu – bardziej wyraźnie i przekonująco.

W ten sposób pojawią się również pytania o precyzję odsyłania do zaczerpniętych ze źródeł i literatury szczegółów w formie informacji, a nie przypisów, na końcu każdego z rozdziałów. Bezsprzecznie docenić należy ogrom materiału, na którym oparty został każdy z rozdziałów, ale dla Czytelnika nie tylko mniej wprawionego w poruszanie się po naukowym gruncie, wyłuskanie ściśle określonego miejsca z wykorzystanej bazy może okazać się zadaniem dość trudnym.

Dla ułatwienia korzystania z obszernej publikacji Autor dołączył również skład personalny hierarchii kościelnej w Polsce i na byłych Kresach Wschodnich w latach 1945-1948 (s. 943-950), następnie, oprócz wspomnianej już bibliografii źródeł i wykorzystanej literatury (s. 951-974), dał szczegółowy wykaz ilustracji zamieszczonych w obu tomach w liczbie 234 (s. 975-982), zamieścił też wykaz skrótów (s. 983-984) oraz indeks nazwisk (s. 985-1007).

Profesor J. Pietrzak odznacza się poczuciem odpowiedzialności za napisane przez siebie słowa, przytaczane fakty, prowadzenie szczegółowych wątków i bardzo delikatnie zarysowane oceny. Właściwie w dziele nie ma ocen poszczególnych osób, wydarzeń czy przytaczanych wypowiedzi – jest obecne przede wszystkim bogactwo faktów, informacji i szerszych wiadomości oczami tamtych dokumentów i tamtych uczestników, o ile udało się do ich świadectw dotrzeć. Ich obfitość powinna poprowadzić uważnego Czytelnika do wyrobienia sobie własnego sądu, jak w moim przekonaniu uczynił to przykładowo w odniesieniu do słynnych już i jakże brzemiennych pełnomocnictw watykańskich. Oczywiście, nie brakuje w książce analizy czynników rządzących i partyjnych, uwypuklone są biograficzne charakterystyki ludzi Kościoła i państwa z szerokiego pola w Polsce, Watykanie i w innych krajach, przewijają się też środowiska innych wyznań według ówczesnej miary jeszcze epoki przedekumenicznej. To duża pomoc dla Czytelnika, by otrzymać właściwe narzędzia do zrozumienia całej książki, a przez to posługi Prymasa.

Zapoznając się z publikacją prof. J. Pietrzaka należy w podsumowaniu stwierdzić, że konsekwentnie przeprowadzona została w niej linia życia kard. A. Hlonda – służba Kościołowi i Ojczyźnie w szczytowym momencie życia Prymasa. Autor ma do swego Bohatera dużo sympatii, zrozumienia, ale nie jest to książka „pisana na klęczkach". Odkrył Prymasa, który zawsze wzniośle, nawet patetycznie, ale tylko

w ten sposób mógł myśleć o przetrwaniu narodu, z którego wyszedł i dla dobra którego życie swoje poświęcił.

Co również trzeba wyartykułować, to ważna konstatacja, że prof. Pietrzak ma też odwagę szczerze napisać: „nie wiadomo", „nie udało się dotrzeć", „nie znalazłem" – to nie częsty przymiot uczonego! Ale taka postawa ukazuje, ileż jeszcze potrzeba krytycyzmu i wyzwalania dalszej chęci prowadzenia poszukiwań i badań. I o dalsze badania można przy tej okazji apelować do historyków!

Koniecznie trzeba też zaznaczyć, że bardzo obszerna pozycja została pięknie wykonana edytorsko. Dobry papier, wysoka jakość zamieszczonych ilustracji, nad wyraz solidna korekta – usterki literowe są ledwie pojedyncze – każe też skierować słowa uznania dla Wydawnictwa Poznańskiego, które podjęło się trudu wydania drukiem tej publikacji.

Nawet najbardziej przekonujące słowa pochwały względem przedstawianej książki nie mogą, rzecz oczywista, zastąpić osobistej lektury tej pożytecznej książki, do czego niniejszym słowem pragnę szczerze zaprosić.

JANUSZ ZBUDNIEWEK OSPPE

Rec.: Dominik Zamiatała, *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w latach 1945-1989.* T. 1 – *Problematyka organizacyjno-personalna*, Kielce 2009, ss. 720.

Obrodziło w ostatnich kilku latach studiami nad polityką władz PRL w sprawach różnorakich represji wobec Kościoła, w tym szczególnie wobec zakonów. Po interesującym studium s. E. Kaczmarek pod wyzywającym tytułem: *Dlaczego przeszkadzały?* (Warszawa 2007) i znakomitym studium habilitacyjnym s. dr Agaty Mirek: *Siostry zakonne w obozach pracy w latach 1954-1956*, (Lublin 2008) – w Wydawnictwie Kieleckim „Jedność" ukazała się kolejna potężna praca na temat polityki represyjnej władz komunistycznych w latach 1945-1989, licząca 718 stron. Jej autorem jest ks. dr Dominik Zamiatała, klaretyn, adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autor dał się już poznać w kręgu historyków najnowszej historii Kościoła z cennej monografii *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945-1950*, Lublin 2000, ss. 332 i kilkudziesięciu artykułów poświęconych torpedowaniu działalności Kościoła przez wyszukane represje, lub po prostu likwidacje jego instytucji. Niemal we wszystkich dotyka ściśle zamkniętego okresu państwa polskiego pod sztuczną nazwą PRL, a zatem istotnych odniesień do życia Kościoła, jego działalności duszpasterskiej i charytatywnej i co istotne – wieloaspektowych restrykcji władz partyjnych wobec instytucji kościelnych, inwigilacji duchowieństwa, represji wobec zakonów i ich działalności edukacyjnej, wychowawczej i charytatywnej, rozsadzania jedności kościelnej przez płatnych agentów, szeroko rozbudowanej akcji propagandy w prasie, restrykcji wobec wierzących i praktykujących na wszystkich szczeblach życia codziennego itp.

Studium pt. *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w latach 1945-1989, Problematyka organizacyjno-personalna*, jest pozycją niezwykłą pod wieloma względami. Opracowana na postawie akt zdeponowanych w 13 archiwach państwowych i kościelnych liczących kilka tysięcy fascykułów, m.in.: z Instytutu Pamięci Narodowej, Biura

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 365-373.

Politycznego PZPR, kilku ministerstw, Urzędu d/s. Wyznań, akt Episkopatu, kilku zakonów i ogromny zestaw źródeł drukowanych oraz stosownej literatury. Dotyka wspólnot zakonnych, które zbierały pierwsze i najcięższe uderzenia reżimu komunistycznego w struktury Kościoła. Dotyka kwestii trudnych, przemilczanych, ale naszpikowanych skargami agentów i prostodusznych duchownych zakonnych i diecezjalnych. Wynika z nich, że zakonnicy bywali nierzadko żywymi tarczami w rękach ordynariuszy i prymasa Wyszyńskiego, który aczkolwiek sam był symbolem męczeństwa, nie doznał jednak większych udręk nad tych, którzy byli i są strukturach Kościoła i państwa ostatnią kategorią duchowieństwa, nierzadko jakby wyjęci spod parasola Wspólnoty Kościelnej, zauważani o ile byli przydatni w ogólnej statystyce represji i walce o prawa duchownych i ogółu wierzących (np. s. 216, 242).

W świetle narosłych problemów, wymienionych w pracy, episkopat traktował zakony jako element, któremu można było wiele zakazywać, by wspomnieć zakaz kontaktów z Urzędem Bezpieczeństwa, prowadzenia ksiąg inwentarzowych, wizytacji domów, seminariów itp. Prowincjał franciszkanów, o. Celestyn Niezgoda, w swoim utyskiwaniu na panujące wobec zakonów stosunki miał stwierdzić, że *„żądanie władz państwowych jest jasne i nie budzi zastrzeżeń, lecz jako prowincjał podlega episkopatowi i musi wykonywać jego polecenia, gdyż w przeciwnym wypadku Prymas zmyje mu głowę... słowem zakony «są bite z obu stron»"* (s. 217). Prymas Wyszyński w istocie zastrzegł sobie niewątpliwie wiele, m.in. prawo kontroli wyjeżdżających za granice, nawet wyższych przełożonych, czego autor wprawdzie nie zauważył, niemniej był to jeden z podstawowych warunków, bez spełnienia którego – nie mówiąc o kancelaryjnej opłacie – i mając na względzie tajnych współpracowników – wyjazd był niemożliwy. Natomiast wzywał niekarnych, którzy łamali jego instrukcje lub ustalenia episkopatu (s. 223). Autor przytoczył kilka odważnych i znamiennych wypowiedzi z tajnych rozmów, a także o otwartym konflikcie zakonów z episkopatem w 1964 roku (s. 216-217). Wspomniał bodaj wzorcową opozycję prowincjała dominikanów o. Krzysztofa Kasznicy, który stał w wyraźnym sporze do linii politycznej Prymasa (s. 286) i jeśli wolno przypuszczać, to od niego zaczęła się kontrowersyjna linia liberalizmu kościelnego, czy też populizmu polskich dominikanów – jakże niebezpiecznie ustawionych nawet wobec niezbywalnych wartości Kościoła Powszechnego. Piszę to z goryczą i niemałym żalem, bowiem sam doświadczyłem smutnej z nim rozmowy, gdy w roku 1960 zaniosłem wespół z moim współbratem napisaną replikę na artykuł Jacka

Susuła zamieszczony w „Tygodniku Powszechnym". On jako asystent kościelny począł nam dowodzić o nieortodoksyjności maryjnej linii Prymasa, wobec czego artykułu nie przyjął, bo jak uzasadniał – *„inną linię w tym względzie ma nasz tygodnik"*.

Nie da się zaprzeczyć, że w skargach prowincjałów i ludzi obserwujących sytuację w Polsce były powody do narzekania na antyzakonną linię episkopatu polskiego. Mówiono to, co potwierdził ks. Zamiatała ze skarg, że *„zakony w Polsce są degradowane,* ***gdyż nie posiadają swego przedstawiciela na konferencjach episkopatu*** (wyróżnienie J. Z), *zakonnicy są pomijani w nominacjach na biskupów, a jedynie są zatrudniani na podrzędnych stanowiskach w Kościele"* (s. 326). Problem ten dał się zaobserwować w głosowaniu polskich hierarchów na Soborze Watykańskim II, gdzie zaledwie dwóch spośród wszystkich (bp Kazimierz Kowalski i bodajże Edmund Nowicki) głosowali za zachowaniem egzempcji zakonów.

Nie wdając się w ten nieprzyjemny i nietykalny z gruntu problem stosunków wewnątrz Kościoła w Polsce, ks. Zamiatała pokazał, jaką rolę odegrali zakonnicy, gdy dzięki nim – niemal natychmiast po zakończeniu wojny powstały podstawowe obszary społecznej działalności życia religijnego, głównie szkoły, domy opieki, potężna gałąź charytatywna, a nawet misyjna w kraju i poza jego granicami, a na samym końcu praca duszpasterska w kilkuset parafiach – nierzadko jako wymuszona na rzecz integracji ludności z rubieży wschodnich na Ziemiach Odzyskanych, – później co prawda odbierana przez ordynariuszy, gdy umocniły się szeregi duchowieństwa diecezjalnego.

Zagadnienie duszpasterstwa na Ziemiach Odzyskanych, choć znalazło się w pracy dopiero w VI rozdziale, stanowi złożony problem począwszy od kwestionowania przez państwo podejmowanych wysiłków zakonników w kościołach i dobrach swego zakonu, głównie niemieckiej proweniencji. Represje wobec pozostałych w nich autochtonów, a także duchowieństwa diecezjalnego, jeśli przeżyli represje wojsk sowieckich, oraz bezpardonowe ich deportacje z terenów anektowanych do Polski, a tu z kolei – księży zza Buga do znoszenia moralnych udręk w sprawie prowadzenia ksiąg inwentarzowych, czy negowanie im praw do ubezpieczeń zdrowotnych, nie były zachętą do pracy w niepewnym terenie. Tragiczne w skutkach niedopełnienie prawa własności Ziem Odzyskanych po zakończeniu wojny, a także po rozpadzie komunizmu – stało się zadaniem, które podjęli ci, którzy gdyby nie kierowali się duchem wiary i troską duszpasterską wśród wypędzonych rodaków ze Wschodu, nie byłoby realne i skuteczne bez zaangażowania kilkuset bezinteresownych

zakonników. Toteż nie ulega kwestii, że na ich pomoc integracyjną władze PRL liczyły, oficjalnie je wspierały w nadziei stabilizacji i polonizacji, ale z drugiej strony niszczyły funkcjonujące domy i ośrodki działalności edukacyjnej i charytatywnej, w których pozostawali jeszcze autochtoni. Autor dotknął tego tematu jakby mimochodem (ponieważ wykraczał on poza jego zainteresowania), ale nie zauważył choćby kilkoma zdaniami o eksmisji zakonnic niemieckich, które przeżyły exodus do obozów pracy w głąb Polski z powodu, co tu dużo mówić – klasycznego nacjonalistycznego szowinizmu[1]. Los ten dotknął przy okazji kilku sióstr Polek, które zdążyły już dołączyć do swojego zgromadzenia, aczkolwiek w większości niemieckiego. Czy ten problem znalazł swoje odbicie w stosunku do zakonników niemieckiego pochodzenia, odpowiedzi nie znalazłem. Wiadomo natomiast choćby z badań Albina Patoły[2], że ideologicznie sklecone władze PRL obeszły się z duchowieństwem niemieckim bezwzględnie, czego do dzisiaj nie mogą wybaczyć bratnie wspólnoty niemieckiego pochodzenia. Niestety to nie pierwszy kłopot, za który płacimy wymówkami w kontaktach z Niemcami.

W działalności władz PRL było wiele irracjonalnych potknięć z powodu obłędnej polityki związania się sojuszem ze Związkiem Radzieckim, zamiast konstruktywnej współpracy na rzecz pojednania z pokonanym narodem i poszukiwania statusu integracyjnego w granicach orzeczonych Traktatem Jałtańskim. To był błąd zaślepionych kabotynów zaprzedanych Rosji począwszy od prezydenta B. Bieruta po sekretarzy partii: W. Gomułki, E. Gierka, W. Jaruzelskiego i pierwszego wolnego, ale naiwnego premiera, za którego upadł mur berliński, lecz poprzez grubą kreskę snuł on naiwną wizję braterskiej zgody w pustych słowach i liturgicznym uścisku. Jak ona przebiega, kto z niej korzysta, jakie budzą się resentymenty naszych sąsiadów ze Wschodu i Zachodu odczuwamy niczym oskubane gęsi po stracie rubieży wschodnich, a niepewni, czy na „ziemiach przydzielonych Polsce" wrócą dawni właściciele, czy też znajdą tu swoją drugą ojczyznę powszechnie nielubiani Żydzi[3]. A zatem problem bytowania i sensu pracy, tworzenia własnych struktur domowych powtarza się nie tylko na faktycznych wypędzonych zza Buga, Niemna i Willi, lecz także na ich potomkach.

[1] A. M i r e k, *Siostry zakonne w obozach pracy w PRL w latach 1954-1956*, Lublin 2009.
[2] A. P a t o ł a, *Życie i działalność ks. Kazimierza Borcza (1913-1973)*, Częstochowa 1990, mps.
[3] Zob. „Rzeczpospolita" 17 VI 2008.

Politycznych wątków ks. Zamiatała w zasadzie unika, choć nie obce mu były zapewne z opowiadań trudnego exodusu za chlebem własnej rodziny. Dyskretny unik w kwestiach politycznie drażliwych, to bezsprzecznie ważki atut jego studium, ale też i pewien niedosyt, że na tle polityki kościelnej nie podjął dyskusyjnego stanowiska państwa, obliczonego najwyraźniej na trwałe niegdyś przymierze ze wschodnim sojusznikiem strzegącym swojego wasala murem berlińskim i silnym kordonem czerwonej armii.

Wracając jednak do kwestii obsady Ziem Odzyskanych polskim duchowieństwem zakonnym, dotykamy znamiennej taktyki władz, która z jednej strony tolerowała zakonników w pracy kościelnej, lecz z drugiej wykorzystywała, choćby pojedyncze osobistości zakonne, dla „nowego ładu". Nieufność repatriantów do wojskowych, żydowskich czy rosyjskich komisarzy, była zrozumiała, otwarta natomiast do altruistycznie nastawionych zakonników i wypędzonych ze wschodnich rubieży duszpasterzy. To był niezwykły atut, który tolerowali świadomi swej bezradności komisarze, a z drugiej sukces, który utrwalał nowy porządek kościelny „na ziemiach po wiekach odzyskanych".

Lecz oto na tej płaszczyźnie pojawił się kolejny destrukcyjny element walki władzy państwowej z hierarchią Kościoła, lub też z suwerennymi wspólnotami zakonnymi. Stanowisko kard. A. Hlonda w kwestii obsadzania polskimi duchownymi stolic biskupich na Ziemiach Odzyskanych nie budziło sprzeciwu władz PRL. Zakonnicy cieszyli się tutaj swoimi uprawnieniami, stąd rysowała się nadzieja postawienia ich ponad jurysdykcyjnymi ordynariuszami, a w wypadku niesubordynacji, traktowano ich jako swoistych rewizjonistów. Aparat władzy świadomy był, że walka z zakonnikami w zasadzie nie zdawała egzaminu, ponieważ ich status nie należał do uprzywilejowanych w Kościele. Zakonnicy niczego nie tracili, nawet gdy spotykało ich prześladowanie, więzienie a nawet kary pozbawienia życia. Tak było w ciągu wielu wieków historii. Zdeterminowani ślubami posłuszeństwa i ubóstwa na służbę wśród represji i oczywistej kary, po prostu dyspozycyjni w misji Kościoła! Toteż najlepszym rozwiązaniem bywały w ostatnich dwóch stuleciach kasaty domów, więzienia, eksmisje poza granice kraju nieposłusznych indywiduów, wyróżnianie lojalnych wysokimi stanowiskami w ramach struktur diecezjalnych, nagradzanie stosownymi gratyfikacjami itp. Każdy z tych modeli miał swoje odbicie w latach zaciskania obroży komunistycznej wobec zakonów i w różnym wydaniu można je tutaj przywoływać.

W polityce państwa wobec Kościoła zakonnicy byli postrzegani jako emisariusze Watykanu, element wrogi systemowi komunistycznemu i narzędzie swoistej „demagogii" wobec wierzących katolików, a nawet obojętnych religijnie tzw. „patriotów". Ponieważ na domiar wszystkiego podrywali totalitarne stanowisko do wszechwładzy w państwie i stanowionego przez siebie prawa, nie mieściły się w realiach marksistowskiego systemu.

Z osobistej obserwacji chciałbym zrobić zastrzeżenia co do opinii Autora, że polski eksperyment tolerowania zakonów nie miał tutaj swojego represyjnego odpowiednika w innych państwach bloku sowieckiego. Przede wszystkim w innych znalazły się one realiach aniżeli u naszych południowych sąsiadów. Co więcej, tuż po „wyzwoleniu" zakony były konieczną – choć niechcianą – podporą w kształtowaniu ładu duchowego i politycznego po zniszczeniach wojennych, a także integracji ludności wypędzonych ze wschodnich rubieży Rzeczpospolitej. Tymczasem, gdy umocnił się aparat komunistycznego bezprawia, społeczeństwo poznawało jego obłudne machinacje, rosło zubożenie, zaciskała się obroża wolnego słowa – wtedy na generalną z zakonami rozprawę było już za późno. Toteż osiedlonym od dawna zakonnikom nie zabraniano pełnienia funkcji plebańskich, nie ograniczano głoszenia misji czy rekolekcji, pozwolono kilku wspólnotom prowadzić szkoły (pijarzy, niepokalanki, urszulanki), kierować domami dla starców i kalek, natomiast usuwano ich z czynnego duszpasterstwa w szkołach jako katechetów lub kapelanów w szpitalach i wojsku. Zakony przeżyły w tym układzie najgorszy okres do śmierci Stalina i polskiego Października, bowiem późniejsze represje komunistów, posługując się parafrazą kard. J. Glempa, przypominały już przysłowiowe szczekanie kundelków, z którymi coraz raźniej poczynały sobie zakony, wspierając na różny sposób ruchy wolnościowe aż do oskarżenia komunizmu o zbrodnie i ludobójstwo.

Analiza powyższych problemów w świetle zebranej przez ks. Zamiatałę dokumentacji nie jest pierwszą na temat mechanizmów władzy komunistycznej wobec zakonów. Podejmowali ją w różnych opracowaniach historycy, opublikowano także szereg materiałów represyjnych i operacyjnych. Tym razem jednak przeprowadzenie pełnej analizy aktów prawnych i przywołanie faktów pokazuje wyrafinowany kierunek działalności zmierzający do zneutralizowania roli zakonów, wykazania ich bezużyteczności, a jeśli w ostatnim okresie chcieli wykorzystać ich jako przysłowiowy klin w walce z kierunkiem ideologicznym kard. Wyszyńskiego, to bynajmniej nie z sympatii do zakonów. Był to w pewnym sensie ostatni akt infiltracji w życie Kościoła – przy pozyskaniu co najmniej najważniejszej osoby z watykańskiej dyplomacji, przysłanej do Polski i krajów bloku sowieckiego, by ugruntować sojusz z reżimem bloku wschodniego. Autor nie dotknął tego tematu, ponieważ go nie interesował, albo nie natrafił na jasne dowody. Znajdują się one m.in. w siatce szpiegowskiej zastawionej na paulinów pod koniec lat siedemdziesiątych, o czym wypadnie napisać kiedyś odrębne studium, ponieważ śladowe akta sprawy na szczęście zachowały się. Dotyka ich w swoich wspomnieniach Dominik Morawski na przykładzie „fałszywek" podkopujących autorytet prymasa Wyszyńskiego[4].

Największy werbunek tajnych współpracowników spośród zakonników i duchowieństwa w ogóle – nie wyłączając absolutnie biskupów – przybrał na sile w okresie „sekretarzowania partii" za E. Gierka. Sięgnięto wówczas m.in. do infiltracji młodej gwardii przyszłych duchownych, mianowicie do kleryków w seminariach. Okolicznością sprzyjającą tej akcji stały się pobory do wojska z bardziej opozycyjnych seminariów, gdzie według instrukcji zdeterminowanego do szpiku kości komunisty, Wojciecha Jaruzelskiego[5] polegała ona na stosowaniu swoistego prania mózgów i szantażowania na rzecz zniechęcenia do życia zakonnego i stanu duchownego. Akcje infiltracji wewnątrz wspólnot seminaryjnych znalazły swoje odbicie niemal we wszystkich seminariach, w których zwerbowano kilku chwiejnych lub naiwnych. Nie inaczej też było w kwestii agitacji nas rzecz rezygnacji ze studiów seminaryjnych. Ten ostatni element ideologicznej propagandy przyniósł skutek raczej mizerny, by nie powiedzieć odwrotny. Niejeden płatny nauczyciel nie radził sobie z teoriami marksistowskimi, inni nie mogli wynaleźć sposobów dręczenia alumnów, nawet gdy sprowadzano im zalotne dla uciech dziewczyny. Ostatecznie skutek był ten, że zarówno inicjator „Wytycznych" represji jak też generalicja, stwarzając im szanse dostania się na studia uniwersyteckie, czy podjęcie intratnej pracy, tracili nadzieję, by można z nich uczynić ateistów, lub namówić do powrotu w szeregi wolnych obywateli.

Nie był to jedyny sposób walki z istnieniem i działalnością zakonów. Głośnym echem odbiły się kasaty małych seminariów i restrykcyjne wilcze listy, które blokowały kontynuowanie nauki w państwowych

---

[4] D. M o r a w s k i, *Pomost na Wschód*, Londyn – Lublin 1991, s. 44 i n.

[5] Zob. A. L e s i ń s k i, *Rola kadry wojskowej wobec alumnów – żołnierzy w świetle „Wytycznych gen. Wojciecha Jaruzelskiego"*, [w:] *Kompanie kleryckie w Wojsku Polskim 1959-1980*, Szczecin 2009, s. 53-83.

gimnazjach z wyjątkiem techników. Należę do pokolenia tych „wyrzutków", którzy nie mogli być przyjęci do żadnego gimnazjum pomimo protekcji trzech bliskich krewnych, którzy pełnili stanowiska dyrektorów takich szkół. Pozostał tylko jeden wariant, niestrzeżony restrykcjami w kursach i szkołach korespondencyjnych. A potem znów nauka w tajnych gimnazjach zakonu łącznie z egzaminami maturalnymi, które w latach odwilży usiłowano bezskutecznie nostryfikować. W tej sytuacji biegaliśmy po całej Polsce, by przejść od nowa wszystkie etapy szkoły ponadpodstawowej i osiągnąć świadectwo dojrzałości.

Zakony polskie w okresie PRL przeżyły trzy etapy upokorzeń restrykcji i złośliwych zawirowań. Omawia je ks. Zamiatała w szczegółach. Przypomnijmy, że pierwszy etap po zakończeniu wojny to czas aresztowań, pokazowych sądów i tortur więziennych. Za sekretarzowania partii W. Gomułki nie stosowano już aresztowań, nakładano kary pieniężne za nielojalność władzy, za krytykę ustroju w kazaniach i kontaktach z ludźmi za żelazną kurtyną. Agitacja antyzakonna i antykościelna w mediach stała się przysłowiowa papką polskiego odbiorcy środków masowego przekazu, a kierujący nią filozofowie i socjologowie (m.in. L. Kołakowski, E. Ciupak) byli czołowymi nośnikami walki i modelowej współpracy. To wówczas podjęto naciski na weryfikację nauczania w wyższych seminariach poprzez wizytacje kuratorów Ministerstwa Oświaty, domagano się list alumnów i wykładowców, zakresu wykładów itp. W trzecim okresie, zwanym gierkowskim, podjęto kolejną intrygancką, czy wręcz diabelską akcję, którą poznajemy na przykładach totalnej szpiegomanii i donosicielstwa, jakich nie stosowano w tak szerokim zakresie w poprzednich represjach. To wówczas nasiliły się agitacje wobec działalności kard. Wyszyńskiego, przeciw któremu mobilizowano obóz liberalnych katolików, nie wykluczając oczywiście tzw. posoborowych zakonników i księży z dwóch conajmniej opiniotwórczych ośrodków cieszących poczytnymi pismami. Czyta się o nich z setnych rozmów ubeków z tajnymi współpracownikami, w których niemal z reguły sprawy stosunków z Prymasem i z wrogo nastawionymi do rządu biskupami były priorytetem werbunku i gratyfikacji.

Głębszej analizy wymaga sprawa narodzin Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, która stała się ambicją kard. K. Wojtyły. Liczył on na jej wsparcie ze strony zakonów i zjednoczenia w niej kilku seminariów, czego nie poparły bodajże żadne władze seminaryjne poza paulinami. Opinii tej przeczy żyjący generał o. Jerzy Tomziński, wspominając, że zawieszenie własnego seminarium podyktowane było m.in. pomniejszoną liczbą powołań, a w kwestii wizytacji, była

to decyzja wyjątkowo spolegliwego rektora o. Kazimierza Szafrańca, który przyjął dwóch delegatów na rozmowę przy kawie, nie podejmując żadnej wizytacji lokalu seminaryjnego. Toteż właśnie wokół tego seminarium narosło w gronie paulińskiej wspólnoty tak wiele domysłów i protestów, że wiązaliśmy je z naciskiem komunistów, jako karę za uwolnienie wędrującego obrazu Matki Bożej w roku 1972, lub po prostu jako wyraz poparcia władzy generalnej dla zjednoczenia seminariów, do czego po cichu zmierzały od dawna władze oświatowe.

Reasumując ocenę książki ks. dra hab. Dominika Zamiatały, wypada stwierdzić, że zawiera ona tak wielką ilość cennego materiału faktograficznego, że będąc świadkiem opisanych w niej wydarzeń, widziałem w nich siebie śledzącego tamtą rzeczywistość, a kolekcjonując wycinki prasowe i notując własne opinie, jakbym już wtedy postrzegał kto knuł intrygi, jakie partie, tzw. katolickie dojdą do głosu i jakie żniwo zbierać będziemy po śmierci Prymasa Tysiąclecia i polskiego Papieża, którego liberałowie uważają za swego patrona. Osobista konfrontacja setek akt na zlecenie władz mojej wspólnoty, przybliżyła mi obraz mechanizmów UB i SB, z którymi spotkałem się w kwestii starań o paszport na Węgry w 1968 roku. Dzisiaj mogę wyznać – na szczęście bezskutecznie. Ale iluż właśnie w osławionym czasie „gierkowskiej odwilży" uległo presji wojażowania po świecie za cenę współpracy, szpiegostwa na przełożonych, na prymasa Wyszyńskiego i na jego program obrony praw Kościoła, czy determinację odnowy społecznej poprzez kult maryjny. Bilans zachowań duchowieństwa wypada mimo wszystko pozytywny. Potwierdzają to badania ks. Zamiatały. Toteż książkę jego uważam za swego rodzaju katechizm, jak postępować, by nie dać się złamać, umieć zrezygnować z zaszczytów, nie podać ręki dawcy złudnej sławy, pieniądza czy butelki „Brandy". Autor monografii zebrał fakty, dał do nich stosowny komentarz; – ocenę moralną zaprezentuje, jak sądzę w zapowiedzianym drugim tomie, poświęconym działalności duszpasterskiej zakonów. Będziemy czekać na to dzieło z niecierpliwością i czytać z tą samą pasją jak obecne.

Janusz ZBUDNIEWEK OSPPE – prof. zw., dr hab., kierownik Katedry Historii – Kościoła Średniowiecznego w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, redaktor nacz. „Studia Claromontana".

PAWEŁ PRZYBYLSKI

Rec.: T.A. Jefimowicz, *Anatomia nienawiści. Konflikty polsko-rosyjskie w XVIII-XX w.*, Wyd. „Harvest", Mińsk 2008, ss. 832.

W 2008 roku ukazała się książka Anatolija Jefimowicza Tarasa pt. „Anatomia nienawiści. Konflikty polsko-rosyjskie w XVIII-XX w." („Анатомия ненависти: Русско-польские конфликты в XVIII-XX вв.") wydana przez oficynę wydawniczą „Harvest" w Mińsku na Białorusi (832 strony, nakład 3000 egzemplarzy). Prezentowana książka jest kontynuacją wydanej przez autora w 2006 r. pracy zatytułowanej „Wojny Rusi Moskiewskiej z Wielkim Księstwem Litewskim i Rzeczypospolitą w XIV-XVII w." („Войны Московской Руси с Великим княжеством Литовским и Речью Посполитой в XIV-XVII вв."). Recenzentami książki byli: Ł.W. Łojko, doktor nauk historycznych, prezes towarzystwa przyjaźni „Białoruś-Polska" i A.P. Grickiewicz, doktor nauk historycznych, pracownik naukowy Białoruskiego Państwowego Uniwersytetu Kultury i Sztuki w Mińsku.

W książce dokonano analizy przyczyn i skutków polsko-rosyjskich antagonizmów mających miejsce na przestrzeni 250 lat – począwszy od XVIII w. a skończywszy na okresie stalinowskich represji w Polsce.

Ukazanie tych konfliktów tak w aspekcie historycznym, jak i geopolitycznym, socjologicznym, czy psychologicznym, ułatwia czytelnikowi nie tylko poznanie historii wzajemnych stosunków, ale i zrozumienie istniejących do dziś uprzedzeń i stereotypów.

Anatolij Jefimowicz Taras – autor kilkudziesięciu książek, należy obecnie do liczących się działaczy na rzecz odrodzenia narodowego Białorusinów. Jego teorie o całkowitej odrębności narodowej Białorusinów i Rosjan (odrzucające wspólne korzenie), przysporzyły mu wielu przeciwników tak w Rosji jak i Białorusi. Z pewnością głoszone przez niego poglądy (m.in. zamieszczone w „Przedmowie" omawianej książki, jak również w niedawno wydanej pozycji pt. „Historia imperialnych stosunków. Białorusini i Rosjanie") są mocno dyskusyjne i często stoją w sprzeczności z uznanymi dotąd badaniami antropologicznymi, etnograficznymi itd. Pomimo tych kontrowersyjnych tez,

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 375-379.

można odnieść wrażenie, że większe zamieszanie Anatolij Taras spowodował poprzez odrzucenie w swych pracach tradycyjnego kremlowskiego modelu historii Europy Środkowo-Wschodniej.

Książka ta została wydana w języku rosyjskim i połowa jej nakładu została skierowana do Rosji. Było to celowe i zamierzone działanie autora, mające na celu dotarcie do szerszego grona czytelników rosyjskojęzycznych, tym bardziej że język rosyjski jest nadal najczęściej używanym językiem na Białorusi.

Nie jest rzeczą prostą ani łatwą przełamanie utrwalonej od lat wizji historii u naszych wschodnich sąsiadów. Dlatego też, łamiąca obowiązujące na Wschodzie mity, rosyjskojęzyczna praca zasługują na chwilę uwagi.

Omawiana publikacja składa się z czterech części poprzedzonych słowem wstępnym autora i zakończonych ogólnym podsumowaniem.

We wstępie do książki (oprócz wspomnianych, mocno dyskusyjnych, tez antropologicznych, które miałyby być także podłożem do polsko-rosyjskich antagonizmów) autor zwraca uwagę na fakt, że pomimo zniknięcia z map świata ZSRR i zachodzących w Rosji przemian demokratycznych, nadal istnieje silny opór w stosunku do zrewidowania wypaczonej „komunistyczną propagandą" historii. Ze zjawiskiem tym spotykamy się szczególnie tam gdzie dochodzi do prób odidealizowania oblicza Rosji Radzieckiej i jej armii.

Autor wszystkie te niejasności, niezrozumiałe dla nas poczynania i istniejące od wieków antagonizmy (w sposób dość bezpardonowy a nawet obcesowy) zrzuca na karb diametralnie innej mentalności i przywiązania Rosji do innego kręgu kulturowego.

Rozdział pierwszy obejmuje okres od 1696 roku tj. śmieci króla Jana III Sobieskiego, poprzez walkę o tron, kolejne rozbiory aż po zniknięcie Polski z mapy Europy. Ukazano w nim (w sposób chronologiczny) wydarzenia historyczne mające wpływ na przejście od potężnego europejskiego mocarstwa do skorumpowanego, słabego i niezdolnego do obrony swych granic państwa polskiego. Oprócz „polskiej anarchii", będącej przyczyną upadku Rzeczypospolitej, autor akcentuje i zwraca uwagę na działalność i wkład Moskwy w to dzieło – od cara Piotra I do carycy Katarzyny II. I to właśnie Katarzynie II Anatolij Taras – ze specyficznym dla siebie piórem, przypisuje „całe zło" jakie spotkało Rzeczpospolitą.

W kolejnej części przedstawione zostały dramatyczne próby wskrzeszenia Rzeczypospolitej. Polska i Polacy w epoce napoleońskiej, kolejne powstania narodowe, determinacja w walce o zachowanie tożsamości narodowej, wszystko to ukazano na tle wrogiej Polsce, polityki Moskwy. Autor zauważa, że wydarzenia z tego okresu odcisnęły głębokie i bolesne piętno na polskiej świadomości narodowej a 123 lata niewoli położyły się mrocznym i długim cieniem na relacjach polsko-rosyjskich

W kolejnych rozdziałach autor kontynuuje – zachowując chronologię wydarzeń, analizę trudnych i bolesnych stosunków polsko-rosyjskich a właściwie polsko-radzieckich, aż do okresu stalinowskiego w Polsce.

Trzecia część książki, zatytułowana „Czerwona Rosja przeciwko Białej Polsce" („Красная Россия против Белой Польши") wzbudziła wiele emocji i kontrowersji na Wschodzie, tak w Białorusi jak i w Rosji. Powróciła tu jak bumerang sprawa bolszewickich jeńców wojennych z 1920 roku. Przedstawione przez autora poglądy na tę kwestię są bardzo zbliżone do oficjalnie prezentowanych przez polskich historyków i wśród polskich czytelników nie będą zaskoczeniem. Nie powinny być również zaskoczeniem i za wschodnią granicą Polski, gdyż sprawa ta była już badana przez wspólną polsko-rosyjską komisję historyków i archiwistów. W pracach tej komisji brali udział m.in. ze strony polskiej prof. Waldemar Rezmer i prof. Zbigniew Karpus z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu a ze strony rosyjskiej prof. Giennadij Matwiejew z Uniwersytetu Moskiewskiego im. Łomonosowa. Rezultatem prac komisji była publikacja „Czerwonoarmiści w polskiej niewoli w latach 1919-1922. Zbiór dokumentów i materiałów" („Красноармейцы в польском плену в 1919-1922 гг. Сборник документов и материалов") wydany: Moskwa-Sankt-Petersburg, 2008 rok. Według oceny historyków polskich w obozach zmarło z wycieńczenia i chorób od 16 do 17 tysięcy jeńców. Strona rosyjska komisji liczbę zmarłych jeńców oszacowała na 18-20 tysięcy.

Jak z powyższego widać liczby te – opracowane przez uznane autorytety historyczne w Polsce i Rosji, znacznie odbiegają od rozpowszechnianych nadal na Wschodzie (podawane są liczby od 40 do ponad 100 tysięcy zmarłych). Oznacza to, że polityczna inicjatywa z początku lat dziewięćdziesiątych, zwana anty-Katyniem, znalazła podatniejszy grunt aniżeli fakty i badania historyczne.

Przedstawione w książce wydarzenia historyczne a przedstawiające 250 lat trudnych stosunków polsko-rosyjskich ukazują (co zawarł autor w zakończeniu), że główna wina istniejących do dnia dzisiejszego antagonizmów polsko-rosyjskich leży po stronie rosyjskiej. To właśnie prowadzona przez Rosję imperialna polityka, dążąca do podpo-

rządkowania sobie wszystkiego i wszystkich, jest winna tej sytuacji i właśnie to „imperialne myślenie" (zgodnie z tezami autora s. 781) nie pozwala na inne spojrzenie na własny kraj i jego historię.

Można powiedzieć, że książka Anatolija Tarasa nie wnosi nic nowego, że fakty i wydarzenia w niej zawarte są znane i od dawna uczą się o nich dzieci w polskich czy litewskich szkołach. Jednakże należy pamiętać, że książka ta skierowana jest do czytelnika rosyjskiego i białoruskiego, gdzie sytuacja wygląda zupełnie inaczej. I tu można przypisać tej książce, choć jest to może stwierdzenie zbyt na wyrost i zabrzmi zbyt patetycznie, ale poniekąd misyjny charakter. Z drugiej zaś strony, warto sięgnąć po tę pozycję, aby spojrzeć na relacje polsko-rosyjskie oczami osoby trzeciej, jednakże znajdującej się gdzieś pomiędzy tymi relacjami.

Książka napisana jest prostym i dynamicznym językiem co powoduje, że nawet przy podstawowej znajomości języka rosyjskiego czyta się ją łatwo a liczne mapy, rysunki, zdjęcia, czy reprodukcje dodatkowo podnoszą jej wartość.

Z pewnością nie jest ona pozbawiona poglądów spornych czy dyskusyjnych – jak każda praca historyczna dotykająca tematów tego typu. Dlatego należy ją traktować jako wstęp do dalszych poszukiwań, badań, łamania stereotypów, mitów, wspólnych uprzedzeń i szerokiej dyskusji. Oznacza to, że nie ze wszystkimi prezentowanymi przez autora tezami należy się tak bezkrytycznie zgadzać. Jednakże przed wyciągnięciem własnych, ostatecznych wniosków należy poznać i argumentację pozostałych stron, w tym i strony białoruskiej. Na przykład, mocno dyskusyjna jest prezentowana kwestia pochodzenia Słowian wschodnich.

Moim zdaniem, autor stosuje zbyt emocjonalne, mające wydźwięk pejoratywny, określenia w stosunku do opisywanych postaci historycznych. Może to budzić niepotrzebne emocje, szczególnie u czytelnika prorosyjskiego. A przecież głównie do niego została ona skierowana. I nie chodzi tu wcale o słuszność stawianym zarzutów, lecz o konieczność zachowania pewnej bezstronności autorskiej. W takim przypadku optowałbym za ostrożniejszym „posługiwaniem się piórem". Tyczy się to również prezentowanych przez autora często zbyt ostrych i stanowczych wniosków czy opinii. Przeprowadzenie analizy porównawczej, przedstawienie za i przeciw a w konsekwencji pozostawienie czytelnikowi swobody w ocenie, wydaje się w takich sytuacjach bardziej odpowiednie.

Natomiast sprawą wymagającą głębszego pochylenia się nad tematem, jest lansowana przez autora znacząca rola Białorusinów w dziejach Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej. Tak ad hoc można rzeczywiście stwierdzić, że Białorusini zostali w polskiej świadomości niejako przysłonięci przez Litwinów. Stało się to pomimo tego, że w Wielkim Księstwie Litewskim większość stanowiła ludność mówiąca językiem ruskim a język starobiałoruski był tam językiem urzędowym aż do XVII wieku. Zapominamy również i o innych faktach, jak chociażby udziale Białorusinów w polskich powstaniach narodowych (listopadowe i styczniowe), czy wspólnych bohaterach (jak np. Konstanty Kalinowski).

Wykorzystanie przez autora badań historyków polskich, białoruskich i rosyjskich w znaczny sposób wpływa na wartość tej pozycji a zebrany bogaty materiał faktograficzny jedynie to potwierdza. Książka ta wymaga głębszego przeanalizowania oraz zrozumienia prezentowanych tam argumentacji. Poza tym, że nie ma ona swego odpowiednika w polskiej historiografii, to do jej przeczytania nakłania konieczność wysłuchania wszystkich ze stron – w tej trudnej drodze poszukiwania prawdy.

MARIUSZ NOWAK

Rec. Danuta Płygawko, *Benedykt XV dla Polski. 90-lecie Papieskiej Kolekty 21 listopada 1915*, Poznań 2005, Wydawnictwo „Rhytmos", ss. 120.

Z dużym zainteresowaniem historycy oraz szeroki krąg czytelników przyjęli pracę Danuty Płygawko[1], zatytułowaną *Benedykt XV dla Polski. 90-lecie papieskiej kolekty 21 listopada 1915*. Prezentowana książka ukazała się w 2007 r., nakładem poznańskiego wydawnictwa RHYTMOS. Stanowi ona kolejną pozycję w dorobku naukowym autorki, koncentrującej się na XX-wiecznych dziejach polskich diaspor, rozsianych w różnych krajach europejskich[2].

Impulsem do powstania recenzowanej monografii były wyniki kwerendy przeprowadzonej przez D. Płygawko, w Bibliotece Polskiego Instytutu Naukowego PAN w Rzymie, w czasie jej pobytu stypendialnego, wspartego przez Fundację Lanckorońskich z Brzezia. Jak sama przyznała we wstępie, *„projekt książki dojrzewał powoli, ostatecznie przeważyła kwestia obioru 19 kwietnia 2005 r. kardynała Josepha Ratzingera na Stolicę Piotrową. Przyjęcie przez nowego papieża imienia Benedykta dawało nadzieję, że w Polsce wróci się pamięcią do pontyfikatu Benedykta XV i przypomni się, za co Polska winna być szczególnie wdzięczna temu papieżowi"* (s. 8).

Badania D. Płygawko przyniosły szereg interesujących danych, m.in. dotyczących przygotowań do kolekty, dla polskiej ludności cy-

[1] Dr Danuta Płygawko jest adiunktem w Instytucie Historii UAM w Poznaniu. Jej badania koncentrują się wokół historii Polski XIX i XX wieku, w tym zwłaszcza kwestii położenia ludności polskiej w okresie I wojny światowej; znawca działalności społecznej i politycznej noblisty – Henryka Sienkiewicza.

[2] M.in.: *Sienkiewicz w Szwajcarii. Z dziejów akcji ratunkowej dla Polski w czasie I wojny światowej*, Poznań 1986; *Prusy i Polska. Ankieta Henryka Sienkiewicza (1907-1909)*, Poznań 1994; *Polonia Devastata. Polonia i Amerykanie z pomocą dla Polski (1914-1918)*, Poznań 2003; *Akcja pomocy charytatywnej dla Litwy w czasie pierwszej wojny światowej*, [w:] *Wilno-Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, pod red. E. F e l i k s i a k, t. II, Białystok 1992, s. 201-210.

„Nasza Przeszłość" t. 113: 2010, s. 381-387.

wilnej doświadczonej w czasie I wojny światowej. Zorganizowano ją w listopadzie 1915 r., w parafiach katolickich na całym świecie, z inicjatywy wymienionego już papieża, Benedykta XV. Wsparcie dla zbiórki funduszy udzieliły także polskie środowiska emigracyjne, organizujące akcję humanitarną na rzecz rodaków w kraju. Dowodem tego była działalność Generalnego Komitetu Pomocy dla Ofiar Wojny w Polsce, powołanego w szwajcarskiej Lozannie (a następnie przeniesionego do Vevey), w styczniu 1915 r. Grupowała ona działaczy społecznych i intelektualistów, ze światowej sławy pisarzem – Henrykiem Sienkiewiczem na czele.

Celem wspomnianej pracy było zobrazowanie genezy, przebiegu oraz efektów kolekty Benedykta XV. Łączyła ona w sobie aspekt materialny (poprzez zbiórkę środków pieniężnych w parafiach na całym świecie), religijny i moralny (poprzez modlitwy w intencji ludności ziemi polskiej, poszkodowanej w czasie walk w latach 1914-1915). Monograficzne ujęcie powyższej problematyki narzuciło autorce określoną konstrukcję pracy. Została ona podzielona na pięć rozdziałów, zaopatrzonych w przypisy, bibliografię, fotografie osób prezentowanych na łamach książki, mapę sytuacyjną ziem polskich w czasie I wojny światowej oraz aneks (zawiera niepublikowane wcześniej listy H. Sienkiewicza, skierowane do włoskich darczyńców z lat 1915-1916).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na bazę źródłową analizowanej monografii. W swych konkluzjach, autorka posiłkowała się aktualnym stanem badań, zaprezentowanym w postaci 32 opracowań i artykułów naukowych. Wykorzystał on także 18 publikowanych dzienników i pamiętników (głównie ziemian), współuczestników akcji humanitarnej dla Polski[3]. Dużą rolę w przygotowaniu pracy odegrała kwerenda materiałów archiwalnych, zdeponowanych w Bibliotece Polskiej w Paryżu, Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu, Polskiego Instytutu Naukowego PAN w Rzymie, Towarzystwie Literackim im. Adama Mickiewicza w Warszawie oraz Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich we Wrocławiu. Cennym uzupełnieniem okazały się także teksty publicystyczne, zamieszczone w prasie centralnej poszczególnych zaborów oraz w czasopismach polonijnych. Reasumując, w oparciu o powyższe materiały, D. Pługawko starała się uzyskać obiektywny obraz przebiegu akcji pomocowej organizowanej przez Kościół katolicki oraz współdziałające z nimi polskie instytucje i organizacje humanitarne.

[3] Wykorzystanie tego rodzaju źródła w pracy wynikało z dużej roli pamiętnikarstwa w życiu codziennym ziemiaństwa. Były one, bowiem nie tylko subiektywną oceną wydarzeń w regionie, kraju i na świecie, lecz także – jak wskazywała Teresa z Potworowskich Tatarkiewiczowa – *„obowiązkiem względem przeszłości, pozostawienia śladu życia, które znikło bezpowrotnie"*. Por. *Ziemiaństwo wielkopolskie. W kręgu arystokracji*, red. nauk. A. K w i l e c k i, Poznań 2004, s. 567.

Rozdział I stanowi wprowadzenie do problematyki analizowanej w pracy. Ukazuje on skalę zagrożeń dla egzystencji ludności cywilnej na ziemiach polskich, objętych działaniami zbrojnymi w pierwszych latach I wojny światowej (1914-1915). Prezentacji przebiegu operacji wojskowych prowadzonych na tym obszarze, przez obie strony walczące Niemcy i Austro-Węgry oraz Rosję, towarzyszy analiza przyczyn i przejawów postępującego pogorszenia podstaw bytowych mieszkańców Galicji i Królestwa Polskiego. Szczególnie dramatycznie przedstawiała się sytuacja na ziemiach zaboru rosyjskiego, które zajęte w połowie 1915 r. przez armie państw centralnych, były traktowane jako obszar podbity. Objawiało się to niskimi, wręcz głodowymi racjami żywności dla cywilów, rekwizycjami surowców przemysłowych, ziemiopłodów oraz inwentarza żywego[4]. Te działania wraz rosyjską praktyką przymusowego wysiedlania ludności, paleniem wsi, niszczeniem lub demontażem fabryk i zaborem taboru kolejowego, doprowadziły do załamania podstaw gospodarki rolnej oraz trudności aprowizacyjnych w miastach Kongresówki.

W kolejnej partii tego rozdziału autorka w sposób właściwy, wykazała, iż problemy z zapewnieniem podstaw materialnych dotknęły także, wielosettysięczną rzeszę osób, które ze względu na funkcje publiczne oraz kompetencje zawodowe, zostały przymusowo ewakuowane w głąb Rosji oraz Austro-Węgier. W tym względzie, szczególnie dramatyczna sytuacja miała miejsce na terenie imperium habsburskiego, gdzie polskich uchodźców z Galicji, przetrzymywano w tragicznych warunkach sanitarnych w obozie, w czeskim Chotzen.

Ukazany wyżej kryzys humanitarny pozwolił autorce na przejście do analizy form wsparcia poszkodowanym przez wojnę, jakiego udzielały świeckie i religijne organizacje oraz stowarzyszenia ratunkowe. Traktuje o tym rozdział II zatytułowany *Akcja pomocy dla ludności Królestwa Polskiego i Galicji (1914-1915)*. D. Pługawko koncentruje się w nim przedstawieniu instytucji, powołanych w tym

[4] M. P r z e n i o s ł o, *Chłopi Królestwa Polskiego w latach 1914-1918*, Kielce 2003, s. 76-103.

celu, przez elity społecznej i majątkowej na terenie zaboru rosyjskiego i austriackiego[5].

Autorka zwróciła baczną uwagę na Galicję, gdzie tamtejszym działaniom patronował metropolita krakowski, ks. biskup Adam Stefan Sapieha; z którego inicjatywy powołano Książęco Biskupiego Komitetu Pomocy dla Dotkniętych Klęską Wojny. Podobne kroki podjęto także w Kongresówce, czego dowodem było powstanie Centralnego Komitetu Obywatelskiego a następnie Rady Głównej Opiekuńczej. Na marginesie tej kwestii, warto wskazać, iż autorka dość pobieżnie potraktowała kwestię działalności pomocowej w Kongresówce; skupiając się zasadniczo na analizie sytuacji w Galicji. Wydaje się, iż powyższa formuła narusza konstrukcję wywodu, gdyż kryzys aprowizacyjny oraz próby jemu przeciwdziałania miały miejsce, także w Królestwie Polskim.

W dalszej części rozdziału, D. Pługawko wskazała, iż znaczący wpływ na kształtowanie rozmiaru działań ratunkowych miała aktywność, na arenie międzynarodowej, organizacji polonijnych w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych. Skupiła swą uwagę na działaniach, powołanego na początku 1915 r. w Szwajcarii, Generalnego Komitetu Pomocy dla Ofiar Wojny w Polsce (zwany też – Komitetem Vevejskim). Celnie przy tym wykazała, iż kluczową rolę odegrali wybitni przedstawiciele polskiej emigracji (m.in. Ignacy Paderewski, H. Sienkiewicz, Antoni Osuchowski, Maciej Loret), którzy popularyzowaniu wśród zachodniej opinii publicznej, kwestię sytuacji społecznej na ziemiach polskich oraz pozyskiwali wpływowych darczyńców.

Wskazane rozważania, D. Pługawko kontynuowała w rozdziale III (*Echa spraw polskich we Włoszech. Pierwsze wsparcie i pomoc z Watykanu*), gdzie wskazała na współpracę Stolicy Apostolskiej z Komitetem Vevejowskim oraz Książęco Biskupim Komitetem. Dowodem tego był fakt, iż już w kwietniu 1915 r. papież Benedykt XV przekazał pomoc pieniężną oraz zalecenie do polskich biskupów o wspieranie finansowe poszkodowanych i potrzebujących. Kolejnym elementem pomocy Watykanu było zorganizowanie kolekty dla Polski, co spowodowało, iż przed instytucjami ratunkowymi stanął problem jej wsparcia, na terenach okupowanych przez państwa centralne. Autorka posługując się materiałami statystycznymi oraz reprezentatywnymi wypowiedziami i opiniami świadków wydarzeń, dowodziła, iż powyższa intensyfikacja działań organizacji społecznych wynikała z drastycznego załamania sytuacji aprowizacyjnej, jaka miała miejsce wiosną 1915 r., na terenie Galicji i Królestwa Polskiego. Właściwym zabiegiem D. Pługawko była analiza przyczyn, wśród których kluczową było wprowadzenie blokady morskiej państw centralnych przez Ententę; w jej efekcie ustały dostawy żywności dla polskiej ludności cywilnej[6]. Autorka wskazała na ścisłą współpracę Książęco Biskupiego Komitetu z Komitetem Vevejowskim oraz podkreśliła zabiegi H. Sienkiewicza, I. Paderewskiego i Stolicy Apostolskiej o cofnięcie przez aliantów zachodnich decyzji o blokadzie; jednak sprzeciw rządu angielskiego spowodował, iż zakończyły się one niepowodzeniem.

[5] M. L u b o m i r s k a, *Dziennik ks. Marii Zdzisławowej Lubomirskiej*, Poznań 1997, passim.

Rozdział IV (*Przygotowania do papieskiej kolekty dla Polski*) przybliża przebieg prac Komitetu ks. bp S. A. Sapiehy i Komitetu Veveyowskiego, związanych ze wsparciem organizacyjnym i propagandowym idei Benedykta XV. Autorka wskazała, iż podstawową rolę odegrał H. Sienkiewicz, co zresztą doceniła Stolica Apostolska, czego wyrazem były oficjalne podziękowania złożonych nobliście, przez watykańskiego sekretarza stanu, Pietro Gasparri'ego. Niemniej, uważny czytelnik dostrzega, iż w wywodzie, ukazującym przygotowania do kolekty, nie podjęto kwestię zaangażowania hierarchii kościelnej i organizacji pomocowych w Królestwie Polskim. Ten element winien być podjęty – choćby w postaci kilku egzemplifikacjami – gdyż podstawą zbiórki była aktywność prowincjonalnych instytucji dobroczynnych oraz lokalnego duszpasterstwa[7].

Pewne zastrzeżenia budzi także treść ostatniego, rozdziału V (*Bilans papieskiej kolekty dla Polski*). D. Pługawko dokonała w nim podsumowania wymiaru finansowego i moralnego kolekty, wspartej przez emigracyjne i krajowe instytucje ratunkowe. Jednak uzupełnieniem tej partii pracy winna być prezentacja, choćby na wybranym, reprezentatywnym przykładzie, przebiegu zbiórki pieniężnej w diecezjach poszczególnych krajów. Wiele istotnych elementów mogłoby także wnieść, ukazanie metod akcji informacyjnej duszpasterzy na temat potrzeb Polaków poszkodowanych przez wojnę oraz sposób pomocy, jakie

[6] Te ustalenia korespondują z ustaleniami, m.in.: M. van C r e v e l d, *Zmienne oblicze wojny. Od Marny do Iraku*, Poznań 2008, s. 59-95.

[7] Przykładem tego było zaangażowanie biskupa kieleckiego, ks. Teofila Łozińskiego. Zob. ks. A.L. S z a f r a ń s k i, *Augustyn Łoziński, biskup kielecki (1910-1937) w świetle listów duszpasterskich, opinii i faktów*, „Nasza Przeszłość", t. 59:1983, s. 215-240; S. F e r t, *Działalność duszpasterska Bpa A. Łozińskiego*, „Nasza Przeszłość", t. 52, s. 227-235.

udzielały dla niej środowiska opiniotwórcze i lokalne elity majątkowe. Kolejnym problemem, który należało poruszyć, było wykazanie stopnia ofiarności, jaką wykazywali się wierni, rekrutujący się z poszczególnych sfer społecznych. Oczywiście ustalenie tych kwestii, wymagałoby kolejnych, skomplikowanych badań, niemniej patrząc z punktu widzenia poprawnej prezentacji problematyki pracy, powyższe zagadnienia winny być zasygnalizowane[8].

D. Płygawko skupiła się na końcowym efekcie kolekty, wskazując, iż darczyńcy (z różnych krajów) nadesłali łącznie ponad 3,8 mln franków szwajcarskich; z czego najwięcej przekazały diecezje z Niemiec (1,3 mln) i Stanów Zjednoczonych (0,7 mln). Prócz tego udowodniła ona, iż papieska inicjatywa przyniosła ważny wymiar propagandowy w tzw. „kwestii polskiej". Wraz ze zbiórką pieniędzy upowszechniano, bowiem wiedzę o Polsce współczesnej oraz aspiracjach niepodległościowych Polaków. Cenną konstatacją autorki było uwypuklenie efektów moralnych tej akcji. W wymiarze globalnym udowodniła ona, bowiem dążność społeczności międzynarodowej do pomocy ludności terenów zagrożonych klęską humanitarną. W skali ziem polskich, udowodniła ona możliwość daleko idącej współpracy pomiędzy emigracyjnymi społecznikami oraz ich kolegami, działającymi w kraju.

Patrząc na całość książki „Benedykt XV dla Polski...", z obowiązku recenzenta należy wykazać pewną niekonsekwencję w używaniu przez autorkę tytułów arystokratycznych, w odniesieniu do osób występujących w pracy. W przypadku jednych (np. Zdzisława ks. Lubomirskiego) były one stosowane, w innych nie (np. przy Adama hr. Ronikiera, Ludwika hr. Mycielskiego, Henryka hr. Dembińskiego, Jana hr. Żółtowskiego i Witolda ks. Czartoryskiego).

Podsumowując rozważania dotyczące pracy D. Płygawko warto wskazać na kilka kwestii. Praca ukazuje, bowiem nie podejmowany w ujęciu monograficznym, aspekt dziejów ziem polskich w okresie I wojny światowej. Powyższy problem stanowi przyczynek zaangażowania w tym okresie Stolicy Apostolskiej w tzw. kwestię polską. Ponadto niezaprzeczalną wartością tej pracy jest przypomnienie inicjatywy papieża Benedykta XV, która spotkała się z odzewem w krajach niemal wszystkich kontynentów, dziś zapomniana lub zupełnie nieznana. Ważnym osiągnięciem autorki było dotarcie do, często nieznanych materiałów źródłowych, które poszerzają ogólnikowe i nieprecyzyjne informacje, zawarte w literaturze podejmującej powyższy problem. Wskazane przez recenzenta uwagi, stanowią o wnikliwej lekturze pracy D. Płygawko i nie deprecjonują wartości jej monografii, poszerzającej stan badań nad XX –wiecznymi dziejami Polski.

[8] Punktem odniesienia mógł być przebieg kolekty w diecezjach niemieckich. Zob. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1999, s. 282-312.

Podsumowując, należy pogratulować publikacji oraz wyrazić – w imieniu czytelników – oczekiwanie na kolejne prace autora, które w znaczący sposób poszerzą stan wiedzy nad biografią H. Sienkiewicza oraz losami polskiej emigracji w latach I wojny światowej.

SPIS TREŚCI

MARCELI KOSMAN, Początki i rozwój chrystianizacji Litwy (cz. 2)....5

SZYMON FEDOROWICZ, Procesje katedralne na ulicach dziewiętnastowiecznego Krakowa (1795-1918)....67

ROMAN PELCZAR, Ruch trzeźwości w łacińskiej diecezji przemyskiej w czasach galicyjskich....107

BARTŁOMIEJ NOSZCZAK, Wybrane aspekty inwigilacji duszpasterstwa akademickiego św. Anny w Warszawie przez resort bezpieczeństwa Polski Ludowej (1945-1989)....135

ANDRZEJ KUSZTELSKI, Zespół jezuicki w Bydgoszczy. Kształtowanie układu przestrzennego i architektura....185

MISCELLANEA

MACIEJ MACIEJOWSKI, Przyczyny nałożenia interdyktu na ziemie polskie przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Gaudentego....237

AGNIESZKA JAKUBOSZCZAK, Wdowa i wdowieństwo w świetle osiemnastowiecznych tekstów religijnych....247

MARCIN POTYCZKA, Przyczyny, skutki i warunki powstania oraz kolportaż prasy konspiracyjnej wydawanej pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945....269

TOMASZ GAŁUSZKA OP, Dominikanie w Krakowie czy w Opatowcu? W poszukiwaniu pierwszego Bractwa Różańcowego w średniowiecznej Małopolsce....281

JUSTYNA ŁUKASZEWSKA-HABERKOWA, Nauczanie języka łacińskiego w szkołach jezuickich w XVI i XVII wieku....295

KS. TOMASZ ZMARZŁY, Andrzej Radwański (1711-1762). Analiza treści ideowych w malarstwie ściennym kościoła cystersów w Jędrzejowie i benedyktynek w Staniątkach....307

WALDEMAR ROZYNKOWSKI, Koronacja figury Matki Bożej w Rywałdzie Królewskim....319

ZDZISŁAW GOGOLA OFMConv, Powstanie Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w kontekście społeczno-religijnym Krakowa na przełomie XIX i XX wieku....329

STANISŁAW CIEŚLAK SJ, Męczeństwo – szczególne świadectwo wiary w Jezusa Chrystusa. Spotkanie profesorów i wykładowców historii Kościoła w Rzeszowie, 8-9 IV 2010....347

STANISŁAW CIEŚLAK SJ, Promocja książki: *Wkład osiągnięć polskiej nauki i techniki do dziedzictwa światowego*, pod red. naukową I. Stasiewicz-Jasiukowej....353

BP JAN KOPIEC, Rec. Jerzy Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata Prymasa Polski Kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*....357

JANUSZ ZBUDNIEWEK OSPPE, Rec. Dominik Zamiatała, *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w latach 1945-1989*....365

PAWEŁ PRZYBYLSKI, Rec. Taras Anatolij Jefimowicz, *Anatomia nienawiści. Konflikty polsko-rosyjskie w XVIII-XX w.*....375

MARIUSZ NOWAK, Rec. Danuta Pługawko, *Benedykt XV dla Polski. 90-lecie Papieskiej Kolekty 21 listopada 1915*....381

SOMMAIRE

MARCELI KOSMAN, Le début et le développement de la christianisation de Lituanie (II) 5

SZYMON FEDOROWICZ, Processions cathédrales dans les rues de Cracovie au XIX^{e} siècle (1795-1918) 67

ROMAN PELCZAR, Mouvement de sobriété dans le diocèse latin de Przemyśl à l'époque de la Galicie 107

BARTŁOMIEJ NOSZCZAK, Aspects choisis de la surveillance de l'aumônerie universitaire sainte Anne à Varsovie par les services de sécurité de la République Populaire de Pologne (1945-1989) 135

ANDRZEJ KUSZTELSKI, Site des jésuites à Bydgoszcz – aménagement du territoire et architecture 185

MISCELLANEA

MACIEJ MACIEJOWSKI, Causes de la prononciation de l'interdit contre les terres polonaises par l'archevêque de Gniezno – Gaudenty 237

AGNIESZKA JAKUBOSZCZAK, Figure de la veuve a la lumière des textes religieux du XVIII^{e} s. 247

MARCIN POTYCZKA, Causes, conséquences et conditions de la création et le colportage de la presse de conspiration publiée sous l'occupation hitlérienne dans les années 1939-1945 269

TOMASZ GAŁUSZKA OP, Pères Dominicains a Cracovie ou a Opatowiec? A la recherche de la première Confrérie du Rosaire dans la petite Pologne du moyen âge 281

JUSTYNA ŁUKASZEWSKA-HABERKOWA, Enseignement de la langue latine dans les écoles jésuites aux XVI^{e} ET XVII^{e} s. 295

KS. TOMASZ ZMARZŁY, Andrzej Radwański (1711-1762). Analyse du contenu idéologique de la peinture murale de l'église des cystérciens à Jędrzejów et de celle des bénédictines à Staniątka 307

WALDEMAR ROZYNKOWSKI, Couronnement de la statue de Notre-Dame à Rywałd Królewski 319

ZDZISŁAW GOGOLA OFMConv, Création de la Congrégation des Servantes du Très Saint Coeur de Jesus dans le contexe socio-religieux de Cracovie au tournant des XIX^{e} et XX^{e} siècles 329

STANISŁAW CIEŚLAK SJ, Martyre – témoignage particulier de foi en Jésus Christ. Réunion de professeurs et de maîtres de conférences de l'histoire de l'église à Rzeszów, 8-9 avril 2010 347

STANISŁAW CIEŚLAK SJ, Promotion du livre: *Apport de la science et technique polonaises dans le patrimoine mondial*, sous la direction scientifique de I. Stasiewicz-Jasiukowa 353

BP JAN KOPIEC, critique de Jerzy Pietrzak, *Plénitude de la primatie. Dernières années du Primat Polonais Cardinal Auguste Hlonda 1945-1948* 357

JANUSZ ZBUDNIEWEK OSPPE, critique de Dominik Zamiatała, *Ordres masculins dans la politique des autorités communistes dans les années 1945-1989* 365

PAWEŁ PRZYBYLSKI, critique de Taras Anatolij Jefimowicz, *Anatomie de la haine. Conflits polono-russes du XVIII^{e} au XX^{e} s.* 375

MARIUSZ NOWAK, critique de Danuta Pługawko, *Benoît XV pour la Pologne. 90^{e} Anniversaire de la Collecte du 21 novembre 1915* 381

Informujemy, że w administracji Instytutu Wydawniczego „Nasza Przeszłość" można zamówić kilkadziesiąt archiwalnych tomów NP (tomy 25, 33, 41, 44, 48, 50-52, 58, 61-63, 65, 67-82, 84-112). Większość z nich w cenie obniżonej – promocyjnej.

W celu zaznajomienia się z ich zawartością polecamy pełną bibliografię na stronach internetowych wydawnictwa. Spisy treści zebrane są w dwóch plikach, które można przeglądać dzięki darmowemu programowi Adobe Reader. Nasza strona : **www.np.org.pl**

Nakład 113 tomu: 500 egz.

Druk:
Wydawnictwo Instytutu
Teologicznego Księży Misjonarzy
ul. Stradomska 4, 31-058 Kraków
Wydawnictwo@witkm.pl
www.witkm.pl